

Laval théologique et philosophique



La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la nouvelle théologie

Jean-Claude Petit

Volume 48, Number 3, octobre 1992

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400721ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400721ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Petit, J.-C. (1992). La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la nouvelle théologie. *Laval théologique et philosophique*, 48(3), 415–431. <https://doi.org/10.7202/400721ar>

LA COMPRÉHENSION DE LA THÉOLOGIE DANS LA THÉOLOGIE FRANÇAISE AU XX^e SIÈCLE

Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la nouvelle théologie

Jean-Claude PETIT

RÉSUMÉ: Dans les années 40, à une théologie qui veut prendre en compte les questions de son époque et se réapproprier ses sources comme autant de possibilités actuelles de penser et d'agir, répondra une théologie qui prétendra devoir refuser à la pensée un engagement dans les requêtes du temps, réaffirmer la validité intemporelle et définitive d'une vérité déjà possédée. Ce refus de ce qui est perçu comme une « nouvelle théologie » ne fera cependant que retarder le travail nécessaire sur les questions de l'époque. Lorsqu'au lendemain de Vatican II, les conditions permettront à nouveau un travail créateur en théologie, l'unité et le silence imposés ne pourront pas faire taire une pluralité de voix qui, par delà l'assurance des réponses, annonceront à nouveau la force des questions.

Le petit livre du P. Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, est à peine paru lorsqu'il est appelé à Rome, en février 1938, afin d'attester l'orthodoxie catholique de saint Thomas et de corriger l'impression de relativisme que son livre avait l'air de professer¹. On connaît la suite : emporté dans le tourbillon des intérêts d'une tradition dominante, le livre sera mis à l'index le 6 février 1942, avec l'essai du P. Charlier

1. Cf. E. FOUILLOUX, «Le Saulchoir en procès (1937-1942)», dans Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, pp. 37-59; et R. GUELLEY, «Les antécédents de l'encyclique "Humani Generis" dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), pp. 421-497. — Les pages qui suivent constituent la troisième et dernière partie de notre étude sur la compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle, dont les deux premières sont parues dans le *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), pp. 379-391 et 47 (1991), pp. 215-229.

sur «le problème théologique». Cet épisode de l'histoire de la théologie en dit long sur l'état d'esprit d'une école de pensée qui se targuait d'être l'héritière autorisée de la tradition issue d'un des penseurs les plus ouverts en même temps que des plus rigoureux que la tradition théologique ait connus.

Par delà les péripéties qui ont conduit à cette double condamnation, ce qu'il faut particulièrement noter, c'est qu'au moment où s'enclenche ce processus de dénonciation, le programme théologique de Chenu n'a connu qu'une circulation très restreinte et n'a pratiquement trouvé aucun écho à l'extérieur du cercle immédiat de la communauté scientifique du Saulchoir. Il n'en est que plus étonnant de voir paraître en cette année 1938, issu d'un milieu à certains égards bien différent de celui du Saulchoir, un ouvrage dont la toile de fond est tissée par une conception de la théologie qui sur plus d'un point essentiel retrouve les intuitions de fond et les exigences méthodologiques que Chenu avait peu auparavant formulées. Il s'agit du livre *Catholicisme* du Père Henri de Lubac².

Son auteur y affirmait sans ambiguë «qu'il nous serait très dommageable de renoncer aux acquisitions multiples que nous ont values des siècles d'analyses et de recherche scientifique non moins qu'aux définitives clartés qui ont surgi des controverses», mais il y rappelait également que la tâche théologique qui s'impose désormais devra s'assurer de porter «notre style à nous», c'est-à-dire répondre «à nos nécessités — à nos problèmes». Elle le fera, certes, «dans un effort d'assimilation créatrice» non seulement de la théologie du moyen âge mais aussi du «large humanisme des Pères [et de] l'esprit de leur exégèse mystique». Mais elle le fera aussi, avec un «discernement aigu», en accueillant «ce qui naît en dehors de soi», «repoussant cette idée que l'âge moderne n'aurait connu hors de l'Église, qu'erreur et décadence³».

Ce qui prend ici aussi la figure d'un programme va trouver dans ce premier grand livre d'Henri de Lubac une amorce remarquable et dans l'ensemble de son œuvre, une réalisation exemplaire. Mais ce programme va également caractériser un style et une production théologiques qui vont bientôt marquer toute la scène théologique française et provoquer une crise aux implications nombreuses et dont les arrière-plans demeurent encore obscurs aujourd'hui, alors que plusieurs indices laissent penser qu'elle n'est pas complètement résorbée.

2. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, (*Unam Sanctam*, 3), Paris, Cerf, 1938.

3. *Ibid.*, pp. 278-280. — L'esprit du projet qui s'esquisse ainsi est clairement formulé: «Nous ne gagnerions rien [...] à rêver d'un impossible retour au passé: chimère qui engendre les schismes, ou puérité qui dessèche l'esprit. Ce n'est qu'à condition de reconnaître d'abord l'extrême diversité des théories qui, sur les mille sujets où la vérité religieuse entre en contact avec nos préoccupations humaines, ont été professées au cours de notre histoire chrétienne, et à condition de voir clairement dans quelle large mesure ces théories dépendent d'un état social, intellectuel, culturel toujours en mouvement, que nous pourrions ensuite, en toute sécurité, admirer l'imposante unité du grand courant traditionnel qui porte dans ses flots sans cesse renouvelés, pure de toute contamination, la même indéfectible croyance. C'est après avoir senti de façon aiguë à quel point, dans nos façons humaines de réagir — et même de réagir à la Révélation, dans nos façons humaines de penser — et même de penser le Dogme, nous sommes nécessairement différents d'un saint Paul ou d'un Origène, d'un Thomas d'Aquin ou d'un Bossuet, d'un moine de la Thébaïde, d'un artisan du moyen âge ou d'un nouveau converti de la Chine, que nous sentirions en toute sa profondeur l'intimité de notre communion avec eux tous en ce même Dogme, dont ils vivaient comme nous en vivons aujourd'hui [...]. Alors le retour aux sources antiques sera tout le contraire d'une fuite dans un passé mort» (*ibid.*, p. 279).

Ce ne fut cependant pas tant ce livre du Père de Lubac qui mit pour ainsi dire le feu aux poudres qu'un article du Père Daniélou qui paraît en 1946 dans les *Études*⁴. On retrouve pourtant dans ce texte, et explicitement présentées comme des exigences de la tâche théologique de l'époque, les mêmes orientations que celles qu'avaient formulées huit ans auparavant le Père de Lubac dans son ouvrage *Catholicisme*. Mais cette fois elles ne passeront pas inaperçues, d'autant plus que paraissent presque coup sur coup quelques ouvrages impressionnants qui semblent bien s'inspirer à cette source. La réaction sera vive. Accumulant les malentendus et se raidissant dans la controverse, le «dialogue théologique» viendra lui aussi s'éteindre dans les dénonciations, les interventions autoritaires et, finalement, les condamnations. On peut dire que s'il s'agissait pour les opposants à cette «nouvelle» théologie de revenir à une authentique théologie de la vérité — et entendons par là la théologie de Saint Thomas telle qu'on l'interprétait en certaines écoles — il s'agissait pour les autres de sauvegarder la vérité de la théologie — et entendons ici une théologie se déployant à même les enjeux et les ressources de l'époque. En d'autres termes, l'enjeu de toute cette controverse se situe tout à fait dans la ligne du débat initié par Chenu et Charlier: la prise en compte de l'historicité de toute pensée.

Nous présenterons tout d'abord les traits fondamentaux du projet théologique qui paraît s'esquisser dans les textes comme celui de Daniélou. Nous entendrons ensuite les voix de la critique que ces textes ont provoquée. Les enjeux de cette vive controverse devraient s'en dégager nettement. Nous pourrions, à la fin, suggérer brièvement de quelle manière cette question a continué de faire son chemin jusqu'à nous.

I. UNE THÉOLOGIE QUI ENGAGE LA VIE

L'article que Jean Daniélou fait paraître dans les *Études* en 1946 a essentiellement pour objectif de montrer à quelles conditions la théologie pourrait retrouver, dans la situation spirituelle et intellectuelle de l'époque, la pertinence et la fécondité qu'elle est en droit de revendiquer dans les débats des hommes. C'est qu'en effet la théologie s'en est progressivement exilée: «si l'on demande à la théologie d'être présente au monde de la pensée, c'est sans doute qu'elle en était absente». Daniélou identifie globalement deux causes à cet état de choses. Il y a eu tout d'abord la crise moderniste. «Expression malheureuse d'exigences authentiques», le modernisme a donné lieu à des radicalisations critiques qui ont pu «gêner le renouvellement de la pensée religieuse», mais il a surtout provoqué au sein de l'Église une réaction qui a paralysé le traitement adéquat des questions soulevées: «il faut le dire, cette atmosphère de crainte, ce danger perpétuel de dénonciation paralysent le travail des chercheurs chrétiens». Et pourtant comme le rappelait le P. de Montcheuil que cite Daniélou, «le modernisme

4. J. DANIELOU, «Les orientations présentes de la pensée religieuse», *Études*, 249 (1946), pp. 5-21.

ne sera pas liquidé tant qu'on n'aura pas donné satisfaction dans la méthode théologique aux exigences d'où est né le modernisme⁵».

Daniélou identifie un second facteur qui a contribué à la dérive de la théologie par rapport aux enjeux de son époque. Il réside selon lui dans le type même de théologie que l'on pratique encore largement : la « théologie scolastique » ou « néo-thomiste », dont le propre serait d'être étrangère à l'histoire. Alors qu'historicité et subjectivité caractérisent l'époque moderne, « ces deux abîmes obligent la pensée théologique à se dilater. Il est bien clair en effet que la théologie scolastique est étrangère à ces catégories. Le monde qui est le sien est le monde immobile de la pensée grecque où sa mission a été d'incarner le message chrétien. [...] Mais, par ailleurs, elle ne fait aucune place à l'histoire. Et, d'autre part, mettant la réalité dans les essences plus que dans les sujets, elle ignore le monde dramatique des personnes⁶ ».

Devant une telle situation, au sein de laquelle il décèle cependant toute une série d'indices annonciateurs de renouveau inattendu⁷, Daniélou rappelle que « la théologie ne sera vivante que si elle répond aux aspirations [de son temps] » et se risque à montrer à quelles conditions concrètes ceci est susceptible de se réaliser⁸.

La première exigence est « le retour aux sources ». La Bible, certes, mais aussi les Pères de l'Église et la liturgie. L'évolution de la théologie depuis le XIII^e siècle s'est faite au prix d'une « rupture progressive entre l'exégèse et la théologie et un dessèchement progressif de la théologie ». Or après une fructueuse période de recherches archéologiques, philologiques, etc., il importe « de faire bénéficier la pensée théologique de cette redécouverte de la Bible. Car si la Bible est un ensemble de documents historiques d'une valeur inestimable et qui doivent être étudiés comme tels, elle est bien plus encore une Parole de Dieu à nous actuellement adressée et contenant des enseignements pour les hommes d'aujourd'hui⁹ ».

Le retour à la théologie patristique repose sur des prémices semblables. Il est nécessaire de publier leurs œuvres mais non pas d'abord ni surtout pour élargir la connaissance que nous pourrions avoir de la « foi des anciens » : « il y a plus à demander aux Pères. Ils ne sont pas seulement les témoins véritables d'un état de choses révolu ; ils sont encore la nourriture la plus actuelle pour des hommes d'aujourd'hui, parce

5. *Ibid.*, pp. 5-7. — Il n'est sans doute pas sans intérêt de citer ici une remarque de Karl Rahner à propos de cette même question. À trente-six ans de distance, elle vient confirmer, s'il en était encore nécessaire, toute la portée de celle de de Montcheuil et de Daniélou : « Vous n'aurez pas, à la longue, une théologie qui vous fasse vivre, si vous n'arrivez pas à maîtriser pour vous-mêmes d'une manière satisfaisante les problèmes qu'au début de ce siècle le soi-disant modernisme a posés à la théologie catholique et auxquels il n'a apporté que des solutions encore trop courtes. À mon avis, qui n'est pas déterminant, ces problèmes n'ont pas encore été travaillés d'une manière suffisante et rendus compréhensibles pour le plus large public des chrétiens cultivés. » (« Eine Theologie, mit der wir leben können » (1982), in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Band 15, Benziger, Einsiedeln 1983, p. 113).

6. *Ibid.*, p. 14.

7. Il mentionne plus spécialement ici : la parution de collections nouvelles d'ouvrages théologiques (Théologie, *Unam Sanctam*) ; le développement de centres de haut enseignement religieux destinés aux laïcs ; l'édition de textes patristiques dans la collection Sources chrétiennes ; le succès d'auteurs spirituels, de traités d'anthropologie religieuse, etc.

8. *Ibid.*, p. 7.

9. *Ibid.*, p. 8.

que nous y retrouvons précisément un certain nombre de catégories qui sont celles de la pensée contemporaine et que la théologie scolastique avait perdues¹⁰».

Quant à la liturgie, «le renouveau actuel est un retour à la tradition primitive, pour qui la liturgie n'était pas seulement conçue du point de vue de l'efficacité, mais aussi de celui de l'enseignement, puisqu'elle est *signe* efficace, et efficace de ce que d'abord elle signifie¹¹».

À cette première exigence d'un «retour aux Sources» s'en ajoute une deuxième qui consiste à «s'enrichir au contact de la pensée contemporaine». Pour peu que l'on ait en mémoire les condamnations de la pensée moderne qui truffent alors la production théologique courante et qui culmineront dans les suspicions puis finalement dans les désaveux que l'autorité ecclésiastique fera tomber sur ceux qui seront allés à son avis trop loin dans les compromissions, on reconnaîtra dans les noms et les courants que cite alors Daniélou un geste certes provocateur mais surtout d'une portée critique incontestable. Nietzsche, Dostoïevsky, Kierkegaard, Marx et Darwin ne sont pas des adversaires qu'il faut vaincre mais ceux qui nous découvrent un univers humain qui oblige la pensée théologique à «modifier les formes par lesquelles nous avons à exprimer [la vérité]¹²».

Nous le rappelons plus haut, dans cette pensée contemporaine s'ouvrent, selon Daniélou, comme «deux abîmes, historicité, subjectivité, auxquels il faut ajouter l'aperception de la coexistence par laquelle chacune de nos vies retentit dans celle de tous les autres et qui est commune au marxisme et à l'existentialisme, ces deux abîmes obligent donc la pensée théologique à se dilater¹³».

Mais il y a encore une troisième exigence que la théologie doit rencontrer si elle veut être véritablement une «théologie vivante»: «elle doit tenir compte des besoins des âmes, être animée par un esprit d'apostolat, être engagée tout entière dans l'œuvre de l'édification du Corps du Christ», bref, elle doit demeurer «au contact de la vie». «Ce que des hommes d'aujourd'hui, vivant dans le monde, demanderont à la théologie, c'est de leur expliquer le sens de leur vie¹⁴.» Nous reconnaissons ici l'écho à ce qu'écrivait le Père de Lubac une dizaine d'années plus tôt: «La maison que nous avons à construire à notre tour, pour notre compte [...] nous avons à lui donner notre style à nous, c'est-à-dire celui qui répond à nos nécessités, à nos problèmes¹⁵». Pour Daniélou, cet «engagement» de la théologie devra se faire jusqu'«au niveau de l'action temporelle et singulièrement politique» des chrétiens¹⁶.

Il n'était pas nécessaire d'être très informé pour reconnaître dans cet article une remise en question profonde d'une tradition théologique dont l'hégémonie pesait de plus en plus lourdement au moins sur les milieux de tradition latine. Le diagnostic

10. *Ibid.*, p. 10.

11. *Ibid.*, p. 11.

12. *Ibid.*, p. 13.

13. *Ibid.*, p. 14.

14. *Ibid.*, p. 17.

15. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 278.

16. DANIELOU, *art. cit.*, p. 19.

qu'elle pose sur la situation de la théologie est extrêmement sévère. Elle affirme, finalement, que dans cette situation de détresse, alors qu'elle prétend avoir accès au Dieu qui s'est révélé¹⁷, la théologie est complètement absente des débats des hommes. La voie d'un véritable renouveau ne se trouve ni dans un illusoire retour à un passé qui aurait été meilleur ni dans l'affirmation autoritaire d'une doctrine éternelle, mais dans son inscription concrète dans la situation présente, dont la prise au sérieux des interrogations, des inquiétudes, des urgences, permet la relecture des sources permanentes et assure l'inscription de la pensée chrétienne dans le seul lieu où elle puisse être féconde, à la jointure même de la vie¹⁸.

L'article du Père Daniélou allait provoquer une réaction d'autant plus vive qu'il parut à certains donner une expression polémique à un mouvement théologique organisé dont on avait cru déceler certains signes annonciateurs inquiétants dans quelques ouvrages parus les années précédentes et dans lesquels on retrouvait une remise en question à peine voilée de la théologie de l'École, formulée au nom de la même attention à l'histoire et aux requêtes du temps présent.

C'est ainsi qu'en 1944 on avait lu avec un certain agacement, dans un ouvrage d'un autre jésuite, Henri Bouillard, des remarques sur le rapport entre la théologie et la pensée de son temps. Dans la conclusion à ses analyses de la pensée de saint Thomas sur la «grâce sanctifiante¹⁹», Bouillard rappelait par exemple que «l'esprit qui reçoit une formule s'efforce [...] pour la comprendre, de la relier à l'ensemble de ses conceptions. Il l'interprète selon ce qu'il sait. Il la reconstruit selon ses schèmes personnels. À cette condition seule, il peut la comprendre²⁰». Et il avait bien perçu que cet ancrage de la compréhension dans le lieu très concret de l'interprète n'était pas sans conséquence quant à la chose même à comprendre: «En passant d'un esprit à un autre esprit notablement différent, une affirmation passe d'un système dans un autre. [...] L'histoire manifeste donc à la fois la relativité des notions, des schèmes où la théologie prend corps, et l'affirmation permanente qui les domine. Elle fait connaître la condition temporelle de la théologie et, en même temps, offre aux regards de la foi l'affirmation absolue, la Parole divine qui s'y est incarnée²¹». Pour Bouillard, cette inscription de la pensée dans le monde concret de l'interprète fait que «schèmes et notions apparaissent, disparaissent ou se transforment»; il arrive même «que, par

17. Cf. M.-M. LABOURDETTE: «Le "sujet" dont notre théologie entreprend l'étude, c'est Dieu [...], tel qu'il s'est révélé: c'est-à-dire tel que lui-même il se connaît, tel qu'il est en lui-même.» («La théologie, intelligence de la foi», *Revue Thomiste*, 46 (1946), p. 12).

18. DANIELOU, *art. cit.*, p. 17: «Il est impossible dans notre monde de séparer la pensée et la vie; une pensée qui n'est pas d'abord un témoignage apparaît comme quantité négligeable.»

19. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin. Étude historique* (Théologie, 1), Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1944, 246 p.

20. *Ibid.*, p. 220. — Il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'une quinzaine d'années plus tard, H.-G. GADAMER montrera le rôle déterminant que joue dans tout acte de comprendre ce moment de l'«application»: cf. *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976 (1960), pp. 148-153: «il se produit toujours au sein de la compréhension quelque chose comme une application du texte à comprendre à la situation présente de l'interprète» (p. 149).

21. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 220-221. — Chez Gadamer: «Comprendre le texte d'une façon adéquate, c'est-à-dire conformément à son ambition, implique [...] l'obligation de comprendre le texte, qu'il soit loi ou message de salut, de façon nouvelle et différente à chaque instant, c'est-à-dire dans chaque situation concrète. Ici, comprendre, c'est déjà toujours appliquer» (*loc. cit.*, p. 150).

suite de circonstances extérieures, certaines vérités importantes soient temporairement obscurcies ou moins remarquées». «La théologie est donc liée au temps, liée à l'histoire, à la fois exposée à leurs risques et susceptible de progrès²².»

Ces remarques bien appuyées à la fin d'un ouvrage d'érudition sur une question importante de la théologie de saint Thomas n'allaient évidemment pas passer inaperçues, d'autant plus qu'elles pouvaient donner tout leur relief à la conclusion d'un autre ouvrage, paru deux ans plus tôt, mais sur un corpus littéraire dont l'autorité était moins évidente et qui de ce fait avait pu paraître moins provocatrice. Il s'agit cette fois du livre de Hans Urs von Balthasar sur Grégoire de Nysse, qui parut chez Beauchesne en 1942²³.

Dans son avant-propos, von Balthasar avait bien pris soin de faire remarquer que si «dans un présent si ambigu, entre une mort qui se consomme et une vie qui naît», le «premier mouvement» de la théologie sera «de se retourner une fois de plus vers le passé», dans ce cas précis «un passé plus lointain» que celui de l'époque de saint Thomas, ce ne sera pas avec «la candeur de préférer à une théologie "néo-scolastique" une théologie "néo-patristique"»²⁴. Mais cette confession en apparence rassurante pour la théologie de l'École était tout de suite appuyée par une affirmation sans doute plus inquiétante :

Aucune situation historique n'est jamais absolument semblable à quelqu'une de celles qui l'ont précédée, aucune ne pourra donc fournir ses solutions propres comme des passe-partout aptes à résoudre nos problèmes actuels. [...] À problème nouveau, il faut une solution nouvelle. [...] Être fidèle à la Tradition, ce n'est donc point répéter et transmettre littéralement des thèses de philosophie ou de théologie, que l'on se figure soustraites au temps et aux contingences de l'histoire. C'est bien plutôt imiter de nos Pères dans la foi l'attitude de réflexion intime et l'effort de création audacieuse, préludes nécessaires de la véritable fidélité spirituelle²⁵.

La conclusion de l'ouvrage allait cependant permettre de mieux voir les implications très concrètes de ce «retour au passé» pour le travail de la théologie. L'auteur y dégage en effet «quelques principes méthodologiques qui sont impliqués dans [la philosophie religieuse de Grégoire]» et qu'il présente manifestement comme la voie dans laquelle la théologie devrait s'engager. Nous lisons donc en cette conclusion des remarques comme celles-ci :

Le premier [principe méthodologique] peut se formuler ainsi: puisque le problème fondamental de cette philosophie est celui de la Présence, ou, ce qui revient exactement au même, celui de l'Existence, la méthodologie de la pensée qui seule peut répondre à cet «objet formel» de son enquête ne peut être qu'une méthode

22. BOUILLARD, *op. cit.*, pp. 222-223.

23. HANS URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942, 152 p. (Réédité chez le même éditeur en 1988 avec une Note préliminaire de Jean-Robert Armogathe).

24. *Ibid.*, p. X.

25. *Ibid.*, pp. XI-XII.

existentielle. [...] Il n'y a pas d'autre moyen d'assimilation à l'objet [que la réalisation de la pensée par l'action]. [...] Par l'action donc l'objet s'introduit à l'intérieur du sujet et la réflexion de l'action est l'existence pensée, et — *si* l'action a vraiment eu lieu et se poursuit — la pensée existentielle²⁶.

Le second principe découle du caractère en définitive non métaphysique mais méta-historique de l'objet. Le Dieu «au-dessus de Dieu» (c'est-à-dire du Dieu des philosophes), le Dieu «au-delà de l'espérance» ne peut être objet de système. [...] L'objet est Personne libre. Il y a donc une corrélation stricte et définitive entre la *parole* de Dieu et ce que la créature *entend* (au double sens de percevoir et de comprendre)²⁷.

Ce principe, qui limite la pensée strictement à ce que Dieu a bien voulu nous révéler (dans la nature ou dans la surnature) et qui lui interdit de s'égarer dans la région des «possibles sans subsistance» se montre finalement identique au premier: l'Existence étant l'objet formel de cette pensée, elle est du même coup limitée à l'existant²⁸.

De *Catholicisme* de Henri de Lubac à ces travaux de Henri Bouillard et Hans Urs von Balthasar s'affirme donc ce que nous pouvons appeler sans risque un déplacement de la théologie telle qu'elle s'était structurée depuis son dernier véritable renouveau vers la fin du XIX^e siècle. Bien que ces propositions pour une autre théologie ne se présentent pas en lien explicite avec ce que Dominique Chenu ou Louis Charlier avaient pu déjà formuler quelques années auparavant²⁹, elles en retrouvent cependant les grandes intuitions. Mais dans cette commune conviction que toute pensée est non seulement historiquement située mais qu'elle est de part en part de facture historique, on se proposera cette fois d'une manière plus explicite d'assumer comme une partie intégrante du travail théologique lui-même les requêtes du temps présent. L'intention avouée ne permet évidemment pas de décider si les travaux qui la véhiculent l'ont bel et bien réalisée. Il n'en reste pas moins que ce qui s'affirme en eux c'est la conception et le projet d'une théologie qui, au nom même de ce qui en constitue l'objet et le fondement, doit être en mesure, pour demeurer elle-même, de réarticuler toujours à nouveau la fécondité de ses sources et les requêtes de son époque. Cette conviction va évidemment s'exprimer dans l'affirmation d'une certaine relativité des formulations et des systématisations anciennes ainsi que dans une certaine relativisation des autorités traditionnelles. On sera davantage disposé à faire place à ce qui ne vient pas de soi,

26. *Ibid.*, pp. 140-141.

27. *Ibid.*, p. 142.

28. *Ibid.*, p. 144. — On pourrait faire entendre encore d'autres voix qui témoigneraient de l'orientation nouvelle qui se dessinait en ces années 40 en théologie française. Par exemple, celle d'Yves de Montcheuil, qui était non seulement conscient des conditionnements historiques de la pensée (cf. le début du résumé de sa conférence sur «La place de saint Robert Bellarmin dans la théologie», dans YVES DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques* (Théologie, 9), Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 129), mais aussi de la relation intime entre la pensée et l'agir (cf. J. SOMMET, «Le message théologique de Yves de Montcheuil», dans *Spiritualité, théologie et résistance. Yves de Montcheuil, théologien au maquis du Vercors*, Colloque de Biviers 1984, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1987, pp. 215-222).

29. Cf. J.-C. PETIT, «La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. Vers une nouvelle conscience historique: G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier», *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), pp. 215-229.

reconnaissant d'emblée que l'autre peut nous apprendre des choses essentielles qu'on aurait peut-être déjà sues mais malheureusement oubliées. On reconnaîtra ainsi, au moins implicitement, ne pas être en possession de toute la vérité. Mais surtout, on reconnaîtra un lien intime entre la pensée, même et peut-être surtout la pensée théologique, et l'engagement dans les requêtes de l'époque, non pas parce que cette pensée requerrait dans un temps second d'être « mise en pratique », mais parce que c'est dans ces requêtes que se fait entendre cette parole de Dieu dont Urs von Balthasar rappelait qu'il fallait la « percevoir et comprendre ».

II. UNE THÉOLOGIE QUI TEND VERS DES ACQUISITIONS DÉFINITIVES

Or c'est bien ce que la théologie dominante de l'époque a perçu. Ce qui fut pour elle une véritable occasion de scandale, ce ne fut pas d'abord ni surtout la facture même des travaux théologiques qui prétendaient illustrer ce nouveau programme ni les conclusions scientifiques auxquelles ils estimaient aboutir, mais ce programme lui-même. Les témoignages sont ici nombreux, qui concentrent sur ce point précis toute la controverse qui n'a pas tardé à s'instaurer.

La longue recension que le Père Deman consacre au livre d'Henri Bouillard est déjà révélatrice de la manière dont ces travaux ont été lus et appréciés³⁰. Deman dispute en fin connaisseur de l'œuvre de saint Thomas et évalue le travail de Bouillard à partir d'une analyse serrée des textes, soulignant des éléments positifs comme aussi ce qu'il estime être de mauvaises interprétations ou des erreurs de lecture. Le ton est alors parfois un peu rude mais on aime y reconnaître l'assurance de celui qui peut s'appuyer sur la force de ses propres analyses et critiques textuelles. Il change cependant lorsque le recenseur en vient à ce qu'il estime être la conception de la pensée théologique qui traverse l'ouvrage. L'affirmation se fait alors plus tranchante et les frontières sont clairement établies au-delà desquelles il n'est pas permis de voyager. Deman écrit en effet :

On suit l'auteur sans méfiance. On se demande de temps en temps quel est le dessein de ces pages laborieuses. [...] La conclusion enfin nous découvre de quoi il s'agit: toute théologie, déclare l'A., est liée au temps et au devenir de l'esprit humain. Celle de saint Thomas n'échappe pas à la loi. [...] La théologie thomiste est donc démodée. Les vérités de foi qu'elle véhiculait sont passées en d'autres systématisations. Il ne peut être question de s'y attacher comme à l'expression accomplie de la vérité chrétienne. « Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse » (p. 219). Il y a de la jeunesse dans ces pages³¹.

On voit bien sur quoi finalement le théologien thomiste a buté. Par delà la divergence d'interprétation quant aux positions de saint Thomas, il est proprement inconcevable qu'une pensée théologique ne soit pas en mesure de reconnaître qu'en sa propre

30. *Bulletin thomiste*, 7 (1943-1946), pp. 46-58.

31. *Ibid.*, p. 46.

tradition la pensée est parvenue à des sommets indépassables, à des conclusions définitives, à une « expression accomplie ». La conclusion de l'analyse est encore plus claire :

Il y a des conquêtes que la tâche des générations futures est de sauvegarder et d'étendre, mais non plus jamais de remettre en question. L'A. dont nous venons de suivre l'exposé se montre sensible à l'extrême aux variations historiques de la théologie. Cette disposition est louable. Elle n'est cependant exempte d'inconvénient qu'à la condition d'être accompagnée d'un sens également vif de ce que porte de grave et d'éternel une pensée théologique lorsqu'une fois elle a accédé à l'intelligence de quelque vérité chrétienne³².

Le jugement, on le voit, est sans appel. Il ne constitue pas cependant une réaction isolée. Il reprend ou annonce l'essentiel d'une suite de réactions analogues qui conduiront aux condamnations que l'on sait³³. Notre propos n'est pas d'en reprendre ici tous les éléments mais uniquement de dégager ce qui nous paraît en être l'enjeu le plus décisif quant aux conceptions de la théologie qui s'y trouvent engagées. Par delà toutes les susceptibilités, exacerbées sans doute par le fait que les positions qui s'affrontent paraissent reproduire de vieux conflits entre jésuites et dominicains, toutes les déformations que les intérêts de pouvoir ont pu imprimer à l'interprétation des textes, et les différences d'accents que chacun des protagonistes ont nécessairement données à leurs diverses interventions, une chose demeure : on a tout de suite bien vu que ce qui s'annonçait dans ces divers travaux, bien que cela ne fut pas toujours alors clairement explicité, était ni plus ni moins qu'une remise en cause du caractère intemporel des affirmations chrétiennes, du caractère définitif et pratiquement intouchable des conclusions théologiques, bref de la vérité elle-même telle qu'elle avait trouvé ses formulations dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. On se trouvait ainsi confronté à nouveau aux mêmes questions qui, quelques décennies auparavant, avaient été étouffées d'une manière autoritaire à la fin de la « crise moderniste³⁴ ». L'issue de cette nouvelle crise allait montrer qu'on n'avait pas su en tirer une juste leçon !

Que l'enjeu de tout ce débat soit bien les conséquences, pour la théologie, de l'historicité de la pensée et de son rapport à l'agir, on peut le voir dans de nombreuses réactions qui, à l'instar de celle du P. Deman, le disent explicitement. Le P. Labourdette le reconnaît sans ambage, mais pour repousser vigoureusement, comme l'avait fait son collègue, les conclusions qu'on estime pouvoir en tirer :

32. *Ibid.*, p. 58.

33. Pour la reconstitution historique du débat : R. AUBERT, « La théologie catholique durant la première moitié du XX^e siècle », dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, T. 1., Tournai, Casterman, 1970, pp. 423-478 ; J.M. CONNOLLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, 1966, pp. 192-210 ; G. THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain, Centerick, 1958, 188 p. ; R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983, pp. 92-100.

34. Le P. GARRIGOU-LAGRANGE conclura son article « La nouvelle théologie. où va-t-elle ? » (*Angelicum*, 23 octobre 1946, pp. 126-145) en affirmant qu'« elle revient au modernisme » et n'hésitera pas à rapprocher la position de Bouillard de celle de Blondel, mais pour rappeler la condamnation des thèses de ce dernier lors de la condamnation du modernisme. Voir plus haut, note 5.

La pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire, c'est le «relativisme», au sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une attitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique, comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes. L'idée même que notre esprit puisse arriver à saisir et à cerner, en les mieux assurées de ses notions, une vérité intemporelle, devient proprement impensable. L'idée que cette vérité puisse être pour l'intelligence humaine un gain définitif que l'enseignement pourrait transmettre aux hommes les plus éloignés par le temps et par les différences de culture, paraît absurde³⁵.

Labourdette est tout à fait disposé à reconnaître que «beaucoup de choses ont vieilli, mais ce que nous ne pourrions jamais admettre, c'est que ce vieillissement qui atteint en effet plus que des formulations: toute une vue du monde caractéristique d'un certain milieu culturel, puisse atteindre aussi la vérité théologique; ce que nous n'admettons pas, c'est que la sagesse théologique soit emportée par le flot de l'impermanence et que ses acquisitions ne puissent être tenues pour définitives³⁶». Dans son article intitulé «La Théologie, intelligence de la foi», qui paraît aussi en 1946 dans la *Revue Thomiste*, Labourdette reconnaît à la recherche historique et à la méthode qui la supporte un rôle très important pour «reconstituer» les circonstances qui ont favorisé l'émergence des textes anciens, pour nous faire connaître «le développement concret de la révélation» et le «progrès des formules dogmatiques». Mais, «il n'est nullement nécessaire d'attendre que tout ce travail soit fait pour s'adonner à la théologie spéculative³⁷». Car, finalement, «ce sont des valeurs de vérité non relatives à tel auteur ou à tel temps que la théologie spéculative veut utiliser (et que d'ailleurs l'Église utilise aussi pour la formulation plus précise de ses dogmes), ce sont des valeurs de vérité absolues, par où est rejoint quelque aspect inchangeable du réel³⁸». À la racine de cette conviction se trouve certes une notion particulière «de l'intelligence et de sa portée, de l'unité et de la permanence d'une *nature* humaine³⁹». Mais aussi et peut-être surtout une conception de la révélation qui, à l'instar de celle qui était jadis à l'œuvre chez le P. Gardeil⁴⁰, l'inscrit en apparence dans l'histoire mais la met complètement à l'abri de l'historicité⁴¹.

35. M. LABOURDETTE, «La théologie et ses sources», *Revue Thomiste* (1946), pp. 353-371; repris dans *Dialogue théologique*. Pièces du débat entre la *Revue Thomiste* d'une part et les R.R. P.P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S.J., d'autre part, Saint-Maximin, Les Arcades, 1947, pp. 21-71 (ici p. 43).

36. *Ibid.*, p. 38.

37. LABOURDETTE, «La Théologie, intelligence de la foi», *Revue Thomiste*, 46 (1946), pp. 5-44 (ici p. 29). Nous retrouvons ici la même conception du rapport entre la théologie et l'histoire que celle du P. A. Gardeil.

38. *Ibid.*, p. 42. Cf. aussi la note (a) à l'édition de «La théologie et ses sources», dans *Dialogue théologique*: «Nous pensons pour notre part qu'il y a dans le domaine du savoir des acquisitions définitives. Et c'est à de telles acquisitions que tend avec plus ou moins de succès toute théologie digne de ce nom» (p. 71).

39. «La Théologie, intelligence de la foi», p. 42.

40. Cf. J.-C. PETIT, *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), pp. 379-391.

41. «La Théologie, intelligence de la foi», pp. 12-13: «Le "sujet" dont notre théologie entreprend l'étude, c'est Dieu; non pas Dieu tel qu'il s'est manifesté à notre raison par ses créatures, mais tel qu'il s'est révélé: c'est-à-dire, tel que lui-même il se connaît et tel qu'il est en lui-même. [...] Ici-bas, le même Objet surnaturel

Peu de temps après le texte du P. Labourdette, «La Théologie et ses sources», paru dans les *Recherches de Science Religieuse*⁴² une «réponse» non signée qui se propose de défendre la position de ceux que d'une manière plus ou moins directe le P. Labourdette avait critiqués dans son texte, à savoir les P. P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard et von Balthasar. Loin de permettre au débat de s'apaiser, cette «réponse» provoqua plutôt une vive réaction du P. Labourdette⁴³. Il devint alors plus clair que les questions éludées au temps de la crise moderniste ne s'étaient pas épuisées et que l'affirmation du système théologique qui avait eu le sentiment d'en être sorti vainqueur n'avait pas tant contribué à favoriser une plus profonde appropriation de la foi chrétienne qu'à masquer une incapacité, et peut-être une peur, à reconnaître les questions de sa propre époque.

En un sens, cette «réplique» n'apporte rien de neuf à ce que comportait déjà les deux textes que nous avons cités. Certes, on se porte plus explicitement à la défense du système thomiste, que l'on se refuse à considérer comme un «parti⁴⁴» ou «comme une église, à plus forte raison comme une chapelle⁴⁵». Mais pour mieux en marquer le caractère intemporel. Ce qui est cependant plus clair dans cette «réplique» c'est le malaise que l'on éprouve à l'égard de ce qui «parut si évidemment (fait) *en vue de plaire*, si (soucieux) de rejoindre les catégories contemporaines⁴⁶».

Pour le P. Labourdette, l'attention «à l'authenticité de l'expérience» ne peut se faire au détriment «de l'importance de ce qui est construction conceptuelle⁴⁷». C'est que la véritable pensée théologique n'a pas à se préoccuper d'être «engagée»: «Sans renoncer aucunement ni à l'action ni à la vie n'avons-nous pas le droit d'estimer et de dire que l'oubli de la finalité spéculative du savoir comme tel serait pour la pensée chrétienne une grave déperdition et que l'accord avec l'existentialisme et le marxisme sur ce point précis serait regrettable? N'avons-nous pas le droit de redouter cet *engagement de la pensée*⁴⁸?»

Si l'affirmation du caractère intemporel et permanent de la vérité constitue le versant «positif» de l'argumentation qui sous-tend une telle position, son versant

nous est offert par la révélation de Dieu; mais il n'est pas vu directement, il nous est décrit par Dieu lui-même. Dieu nous en donne son témoignage».

42. (1946), pp. 385-401.

43. «De la Critique en Théologie. Réplique (inédicté) à la Réponse des théologiens jésuites», *Dialogue théologique*, pp. 99-138.

44. *Ibid.*, p. 106.

45. *Ibid.*, p. 118.

46. *Ibid.*, p. 120 (souligné dans le texte). Labourdette vise ici l'introduction de Daniélou à la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse dans «Sources chrétiennes». Cf. aussi p. 129.

47. *Ibid.*, p. 123.

48. *Ibid.*, p. 129 (souligné dans le texte). Cf. aussi, du même: «Les enseignements de l'Encyclique *Humani Generis*», *Revue Thomiste*, 50 (1950), p. 41: «Toutes ces conceptions, auxquelles on peut ajouter le pragmatisme, qui déprécie l'intelligence — ne compte plus que la «pensée engagée» (?) — et l'historicisme, qui frappe de relativité toute vérité et valeurs humaines, ont ouvert la voie à cette philosophie du jour qui s'est appelée l'existentialisme.» On ne devrait pas négliger cette singulière conception d'une théologie séparée de l'agir dans l'appréciation que l'on peut faire des diverses condamnations, qui ont lieu exactement à cette époque, d'initiatives d'«engagement» chrétien. Qu'on pense simplement à la crise des prêtres ouvriers.

«négatif» pour ainsi dire, trouve son expression dans le rejet du «relativisme», qui «conduit au subjectivisme»⁴⁹. C'est ainsi qu'au détour d'une note réapparaît, dans les mêmes termes qu'au temps de la crise moderniste et pour le condamner avec la même assurance, le vieux démon qui hante tous les refuges de la certitude et de l'autorité⁵⁰.

C'est fondamentalement la même argumentation que l'on retrouvera chez Garigou-Lagrange et M. J. Nicolas. En regard du projet théologique esquissé jadis par le P. de Lubac et repris peu après par Bouillard et Daniélou, ce qui frappe chez Nicolas ce n'est pas tellement la superbe assurance de posséder en saint Thomas la plus sublime et définitive expression de la vérité la plus essentielle, mais la conséquence explicitement dégagée de cette conviction quant à son rapport à la modernité. Non seulement, en effet, Nicolas est-il convaincu «que l'abandon des grandes positions de la métaphysique de saint Thomas amènerait peu à peu à la ruine de la foi», mais aussi que «la métaphysique thomiste ne peut être vraie sans que soit en même temps convaincue d'un mal foncier la pensée moderne⁵¹». La remarque que faisait le P. de Lubac une dizaine d'années plus tôt paraît bien trouver ici sa tragique confirmation: «Il faut plus de clairvoyance généreuse pour accueillir ce qui naît en dehors de soi, qu'il n'en fallait pour recueillir ce qui avait vécu et lui donner en soi une vie renouvelée⁵².»

D'un bout à l'autre de ce soi-disant «dialogue», ce qui constitue finalement l'enjeu le plus décisif pour chacun des intervenants ce n'est pas la justesse ou la légitimité de telle ou telle interprétation des textes sur lesquels les travaux des uns et des autres ont pu porter. Par delà ces divergences, que des recensions savantes ou d'autres travaux érudits n'ont pas pu réduire, c'est l'idée que l'on se fait de son propre rapport à une vérité éternelle et ainsi de son rapport à la pensée et à l'expérience de son temps, et par voie de conséquence, du type de théologie qui s'y trouve engagée⁵³.

49. *Ibid.*, p. 125, n. 1.

50. Déjà dans «La Théologie et ses sources»: «C'est une tentation permanente pour l'intelligence contemporaine de juger tout système d'expression intellectuelle non essentiellement sur sa conformité avec ce qui est (comment l'atteindre?), mais d'abord et en définitive sur son rapport avec ce que son auteur et son temps ont pensé, avec ce qu'ils ont éprouvé. Les mystères de la subjectivité l'intéressent plus que la vérité impersonnelle» (p. 39).

51. M. J. NICOLAS, «Le progrès de la théologie et la fidélité à Saint Thomas», *Dialogue Théologique*, pp. 143-151 (ici p. 149). Aussi p. 150: «[...] la pensée moderne dévoilant de plus en plus aux yeux de tous les vices profonds qui la corrompent.» A. HOFFMANN reprendra cette position à son compte, dans *Bulletin Thomiste*, 7 (1943-1946), p. 480.

52. DE LUBAC, *Catholicisme*, p. 280.

53. Ceci est encore très visible dans l'échange de lettres entre Bruno de Solages et le P. M. J. Nicolas. De Solages lui écrit que «si la lumière diurne est, par nature, immuable, les données de la raison — nous le découvrons chaque jour un peu plus — changent avec le temps. La synthèse ne peut donc que se modifier aussi. Beaucoup même de ceux qui l'ont compris rêvent de posséder en quelque manière ces deux éléments à part l'un de l'autre, sans se rendre compte que, dès qu'on exprime la vérité divine, on introduit dans cette expression même un élément humain. Nous ne pouvons guère la séparer des données qu'elle éclaire qu'en leur substituant d'autres données, humaines elles aussi». Et Nicolas ne trouve à répondre que ceci: «lorsque vous dites que dans toute formule il y aura quelque chose de relatif à un vocabulaire, à une culture, j'applaudis. Quand vous ajoutez: à une philosophie, je ne puis m'empêcher de penser que la philosophie aussi est chose intemporelle.» («Autour d'une controverse», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, janvier-mars 1947, pp. 9 et 16).

III. «NE VIVEZ POUR L'INSTANT QUE VOS QUESTIONS»

Comme il est arrivé à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Église et malgré les expressions de bons sentiments⁵⁴, ce débat fut lui aussi interrompu d'autorité par des condamnations et des réductions au silence, qui n'ont cette fois non plus rien réglé. Comme c'est également le plus souvent le cas en de pareilles interventions, ces condamnations permettent cependant de voir quels intérêts sont arrimés aux prétentions d'un savoir qui s'estime ultimement indépendant de l'histoire qui à son insu le façonne. Si l'on n'écarte pas de cette problématique théologique le conflit des prêtres ouvriers, qui a connu, peu de temps après, un aboutissement analogue provoqué en partie par les mêmes tenants d'une théologie non «engagée⁵⁵», il devient peut-être plus clair encore que le «projet» des de Lubac, Daniélou, Bouillard, qui s'inscrivait à sa façon dans celui qu'avait esquissé le P. Chenu, conviait la théologie à autre chose finalement qu'à de nouvelles autorités ou à une nouvelle méthode mais bien à un nouveau rapport à l'histoire.

De tous les intervenants dans ce débat, Bruno de Solages nous semble être celui qui en a le mieux perçu les enjeux. La conclusion qu'il formule à la fin d'un article sur «Les contre-sens du R.P. Garrigou-Lagrange⁵⁶», retrouve les intuitions qui avaient animé le projet du P. Chenu une dizaine d'années auparavant. Avec une lucidité et une perspicacité qui accusent par un saisissant effet de contraste l'étroitesse et la pusillanimité des défenseurs de la position «traditionnelle», de Solages, en effet, a très bien vu que «le fait capital, dans la pensée moderne», c'est «l'envahissement par l'histoire de toutes les disciplines humaines»; «c'est l'univers entier qui est emporté dans cette grande dérive du temps» et «la pensée des hommes aussi est emportée dans cette dérive». On ne peut taire la question qui s'inquiète alors de savoir s'«il n'y a plus de vérité immuable, de valeurs stables, de transcendant?» Au contraire, car c'est là précisément «le grave problème posé à la pensée chrétienne». Mais la tâche qu'il impose n'est pas de le nier ou de le réduire en réaffirmant les vérités anciennes: la situation présente est précisément caractérisée par le fait que celles-ci n'ont plus

54. R. L. BRUCKENBERGER en introduction à *Dialogue théologique*, p. 13: «C'est l'honneur et le poids de l'esprit d'être sensible à l'erreur. Il n'y a pas de laboratoires en théologie ni de terrain d'essai pour l'envol des théories. Mais il y a la libre discussion. Et qui ne voit que sans cette libre discussion, sans ce dialogue, l'impunité de droit du théologien qui se trompe serait scientifiquement une escroquerie? Ou bien faudrait-il à chaque fois et tout de suite en appeler au magistère, et pire régler le débat par autorité, ce qui serait encore une échappatoire?» — M. J. NICOLAS à Bruno de Solages, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, (1947), p. 17: «À tous les souhaits par lesquels vous terminez votre lettre, j'en ajouterai un: qu'on puisse entre théologiens se contredire sans que paraisse aussitôt mise en question l'orthodoxie. Et de la sorte la liberté de la recherche se développera presque pacifiquement en face de la liberté de la critique.»

55. Voir en particulier l'exceptionnelle analyse de F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers* (Terre humaine), Plon/Cerf, 1989, qui s'ouvre sur cette remarque: «ce qui se joue ici, c'est l'aptitude d'une Église chrétienne à faire sienne une autre culture qui lui est étrangère sinon hostile» (p. 11), dans laquelle on peut entendre comme l'écho de celle que nous avons citée du P. de Lubac.

56. B. DE SOLAGES, «Pour l'honneur de la Théologie. Les contre-sens du R.P. Garrigou-Lagrange», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 48 (1947), pp. 65-84.

dans les esprits modernes les assises dont elles ont besoin pour se faire valoir⁵⁷. On ne peut espérer s'y mesurer vraiment que si l'on accepte de le «regarder en face au lieu de le nier, de se cacher la tête, comme l'autruche, pour ne pas le voir; comment maintenir, au milieu de cet évolutionnisme généralisé, les valeurs et les réalités transcendantes? *Hic labor hic opus*⁵⁸».

C'est que ces «découvertes que [Bruno de Solages a] évoquées sont quand même quelque chose de plus considérable que la redécouverte, au moyen âge, des œuvres d'un génie de l'Antiquité.» Il note clairement que nous sommes désormais placés devant une situation dont la complexité est telle que pour la maîtriser «un seul penseur, fût-il de même taille que saint Thomas, n'y suffirait pas⁵⁹». Mais surtout, il semblerait que nous ayons à regarder dans une autre direction que celle qui avait paru s'imposer jusqu'à présent. Les deux exemples qu'apporte alors de Solages soulignent bien l'ampleur des transformations qui devaient s'opérer dans la pratique de la théologie pour que celle-ci rencontre vraiment les exigences de son temps: il rappelle les travaux du P. Fessard sur l'hégélianisme et ceux du P. de Lubac sur l'histoire de la pensée chrétienne.

On sait ce qui advint de ces auteurs dont les recherches furent pour un temps brutalement et, on peut le dire, abusivement interrompues par une autorité inquiète d'avoir à affronter un questionnement qu'elle ne maîtrisait plus. L'effet le plus pervers fut peut-être que pendant presque un quart de siècle, ne parut plus en théologie francophone aucun ouvrage systématique d'envergure qui osât articuler explicitement un dialogue avec la pensée non théologique du temps et les questions centrales de la théologie. La production théologique exprima massivement les préoccupations intra-institutionnelles d'une Église en déséquilibre par rapport aux interrogations de l'époque et de plus en plus en retard par rapport à la pratique réelle d'un nombre grandissant de ses fidèles.

Le projet théologique des Pères de Lubac et Daniélou ne s'était cependant pas éteint pour autant. Il trouva à se réaliser au seul lieu qui était alors disponible en même temps qu'il était exigé par le projet lui-même, c'est-à-dire au plus près de l'engagement concret des croyants et des croyantes dans les requêtes de leur monde. Et à cet égard, l'exceptionnel renouveau de l'«engagement chrétien», jusque dans le difficile dialogue avec les représentants de la pensée marxiste, qui a si profondément marqué l'expérience chrétienne française de ces années d'après-guerre, constitue le plus bel accomplissement de ce projet théologique qu'avait esquissé le P. de Lubac. On peut dire que pendant la vingtaine d'années qui suivirent la fin de la deuxième guerre jusqu'à Vatican II, c'est à ras-de-sol, dans les mouvements divers d'une «action catholique» en prise sur les attentes des milieux, que la théologie française a d'abord appris à «accueillir ce qui naît en dehors de soi».

57. Cf. *Ibid.*, pp. 75-76: «[...] la théologie de saint Thomas [...] sera faussée dans les esprits modernes qui ne saisissent plus comme lui le sens de certaines notions aristotéliennes dont il se sert — à moins, bien entendu, que ces esprits acceptent de faire l'effort d'exégèse historique suffisant pour se replacer dans une perspective qui n'est plus la leur.»

58. *Ibid.*, pp. 81-82.

59. *Ibid.*, pp. 82-83.

Si cette expérience théologique ne s'est pas exprimée dans une production savante systématique, c'est certes dû en partie au fait que, de ce côté, les contrôles s'étaient faits extrêmement serrés. Éloignés de leur bibliothèque et des lieux d'enseignement, les théologiens condamnés ou réduits au silence ne se sont plus trouvés dans des conditions propices à une telle production. Mais il y avait encore à l'œuvre quelque chose de plus profond. D'une part, en effet, la forme traditionnelle du « traité » avec sa démarche argumentative et son projet de démonstration rigoureuse, bien plus que l'expression d'une exigence pédagogique, était intimement liée au type même de savoir qu'il transmettait. À partir du moment où il s'agissait, pour le dire avec les mots de Urs von Balthasar, non plus de transmettre une science intemporelle mais une « pensée existentielle⁶⁰ », un tel mode d'expression n'était plus adéquat. D'autre part, pour s'articuler en un « discours » qui rende compte de ses exigences comme des requêtes de la situation, cette « nouvelle théologie » avait besoin de quelque chose de plus que d'un retour à ses sources. Il lui fallait devenir au clair sur les implications herméneutiques et méthodologiques de ces intuitions. Or ceci n'était pas encore réalisé. Et c'est pourquoi, un Bruno de Solages, par exemple, ne pouvait qu'indiquer la question à laquelle cette théologie était confrontée sans pouvoir s'y avancer plus avant.

Il faudra attendre, vers la fin de Vatican II, que la voie se libère un peu pour que recommence de s'articuler, d'une manière qui lui soit propre, un discours théologique qui réalise les exigences du projet esquissé dans les années trente et mis à l'épreuve d'un engagement exigeant dans les décennies qui ont suivi. Mais aussi il aura fallu, dans les années 70, l'appropriation du questionnement engagé par l'herméneutique philosophique de Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer. Plusieurs représentants de la « nouvelle théologie » en avaient anticipé les grandes intuitions mais n'étaient pas arrivés à les thématiser comme pourra le faire la génération des théologiens qui suivra. Le dialogue avec ces penseurs permettra à la théologie de mieux voir que « vouloir éviter ses propres concepts dans l'interprétation n'est pas seulement impossible, mais constitue un contresens évident⁶¹ ». Il devint alors possible de rendre mieux compte de ce qu'« aucun texte, aucun livre ne parle, s'il ne parle le langage qui atteint autrui » et « qu'il ne peut y avoir d'interprétation juste "en soi", pour la raison précisément que dans chacune il s'agit du texte lui-même. [...] Une interprétation juste "en soi" serait un idéal vide de pensée, qui méconnaîtrait l'essence de la tradition. Toute interprétation doit s'accorder à la situation herméneutique à laquelle elle appartient⁶² ».

La conséquence sans doute imprévue mais désormais massive de cette appropriation fut l'éclatement de l'unité de la pensée théologique qui avait fondamentalement marqué la tradition antérieure. S'il n'avait peut-être pas été souhaité explicitement par ceux qui estimaient devoir prendre congé d'une théologie exilée des débats des hommes,

60. Cf. plus haut, n. 28.

61. H.G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, p. 245. — L'œuvre de Claude Geffré nous offre un bel exemple de la réception de l'herméneutique philosophique chez les théologiens français. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que l'on retrouve chez lui une reprise d'à peu près toutes les questions qui avaient fait l'objet de controverses à l'occasion des travaux de Chenu et de Charlier puis de la « Nouvelle Théologie ».

62. *Ibid.*

pour en articuler une «qui réponde à nos nécessités, à nos problèmes» (de Lubac), le pluralisme que nous connaissons y était déjà en quelque manière engagé. Car «comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni en ce sens que l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que l'on comprend *autrement lorsqu'on comprend vraiment*⁶³».

On peut certainement reconnaître dans la production théologique plurielle contemporaine une conséquence de ce qu'il y a plus d'un demi-siècle Chenu et de Lubac avaient entrevu comme la figure d'une pratique théologique arrimée aux questions du temps. Il paraît cependant encore plus important de reconnaître dans les tentatives répétées pour réintroduire une illusoire unité perdue, l'incapacité et peut-être surtout l'angoisse d'une pensée incapable d'accueillir «ce qui ne vient pas de soi».

Aujourd'hui comme à cette époque, les dénonciations, et les condamnations qui trop souvent les suivent, continuent de menacer les théologiens qui essaient de prendre cette exigence au sérieux. Aujourd'hui comme à cette époque, elles ralentissent le travail de la théologie. En voulant à tout prix sauvegarder une doctrine soi-disant intemporelle, leurs auteurs oublient que «chaque question possède une force que la réponse ne contient plus» et que finalement ce qu'il faut demander à Dieu, ce n'est pas tellement les bonnes réponses mais «de nous donner la force de pouvoir lui poser de vraies questions⁶⁴». Le témoignage du P. Congar apparaît à cet égard très révélateur, lui qui fut un compagnon de route du P. Chenu et un grand admirateur des travaux du P. de Lubac. À Jean Puyo qui l'interrogeait, il répondait ainsi :

Je me dis parfois: j'ai trop de certitudes. Trop de certitudes arrête peut-être les questions avant qu'elles soient formulées. Or, vivre les questions est source de fécondité. Rilke écrivait à un jeune poète: «Ne vivez pour l'instant que vos questions. Peut-être simplement en les vivant, finirez-vous par entrer insensiblement, un jour, dans les réponses.» Je me reproche parfois de ne pas assez vivre les questions, de les couper trop vite par des réponses. Dans ces conditions, elles pourraient n'être que des réponses à des questions d'avant-hier, mais peut-être pas d'aujourd'hui ni de demain⁶⁵.

C'était peut-être là la grande intuition des «programmes» de Chenu et de de Lubac: en face de tant de certitudes, «ne vivre pour l'instant que les questions», de manière à ce que nos réponses ne soient pas celles à des questions d'hier mais d'aujourd'hui. Des indices nombreux nous permettent de penser que cette exigence est aussi nécessaire, et salutaire, aujourd'hui qu'elle pouvait l'être hier.

63. *Ibid.*, p. 137 (souligné dans le texte).

64. Elie WIESEL, *La nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 1958, pp. 17-18.

65. Jean PUYO interroge le Père CONGAR, *Une vie pour la vérité*, (Les interviews), Le Centurion, s.l., 1975, pp. 238-239.