

Laval théologique et philosophique



La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité : l'exemple d'Ambroise Gardeil

Jean-Claude Petit

Volume 45, Number 3, octobre 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400479ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400479ar>

[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. (1989). La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité : l'exemple d'Ambroise Gardeil. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 379-391.
<https://doi.org/10.7202/400479ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1989

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

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

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

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

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

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

LA HANTISE DU SAVOIR ET DE L'OBJECTIVITÉ :
L'EXEMPLE D'AMBROISE GARDEIL

Jean-Claude PETIT

RÉSUMÉ. — Au XX^e siècle, la théologie est entrée dans un processus accéléré de transformations qui ont modifié la conscience qu'elle a d'elle-même. Si les grandes lignes de ces transformations sont familières, leur travail dans le tissu complexe des œuvres et des écoles particulières l'est beaucoup moins. L'étude veut dégager les lignes de force du processus dans la théologie française au XX^e siècle en insistant sur trois moments : la position du P.A. Gardeil, le projet du P. Chenu au Saulchoir, la « Nouvelle Théologie ». Cette première partie montre comment la théologie s'affirme chez Gardeil comme un savoir, articulé à une révélation comprise comme transmission de vérités, et qui prétend trouver sa consistance et sa signification par-delà son enracinement historique.

I. INTRODUCTION

DEPUIS les dernières décennies du XIX^e siècle, la théologie est entrée dans un mouvement accéléré de transformation. Depuis environ une vingtaine d'années cependant, le processus de modification semble propulser la théologie dans une situation qui, sous plusieurs aspects, prend les allures d'une crise : les ruptures avec une tradition, pas très ancienne il est vrai, sont profondes ; les tâches qui surgissent sont imposantes ; les moyens pour les assumer sont encore mal définis, alors que se dérobent les certitudes méthodologiques et épistémologiques hier encore les plus

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

assurées. Des indices nombreux nous invitent à reconnaître derrière ces transformations une modification profonde dans la compréhension que la théologie a d'elle-même.

La théologie contemporaine accepte toujours volontiers de se comprendre, selon l'antique formule, comme « *fides quaerens intellectum* ». Le régime contemporain de l'« *intelligere* » est cependant si profondément différent de celui qui avait cours il y a à peine une quarantaine d'années encore et l'expérience de la « *fides* » qui s'y articule est si modifiée par rapport à ce qu'elle avait longtemps été, que sous une même formule se cache aujourd'hui une autre réalité que celle qu'elle a longtemps abritée. On le voit d'ailleurs déjà dans la figure que prend le « *quaerere* » de la formule familière : il ne se déploie plus en « méthode » ou en avancées systématiques mais en véritable « recherche » qu'un « questionnement » sans cesse repris s'exerce à maintenir ouverte.

Les grandes lignes de ce déplacement sont désormais familières à quiconque s'intéresse un tant soit peu à toutes ces questions. Par-delà leurs différences, les principales interprétations qui en ont été jusqu'à maintenant proposées en marquent les grands moments et les articulations les plus essentielles. Les noms de Luther, de Copernic, de Newton, de Kant, de Hegel, de Schleiermacher, puis de Newman, de Blondel, et plus près de nous, de Heidegger, de Bultmann, de Rahner en indiquent les stations décisives. Qu'il soit compris comme l'émergence d'un nouveau paradigme¹, ou comme un passage d'un régime de savoir à un régime d'interprétation², ou encore comme une transformation dans la manière dont l'être lui-même se propose à la pensée³, le déplacement contemporain de la théologie apparaît comme un mouvement qui va bien au-delà des initiatives individuelles, qui les englobe plutôt et les réclame dans un mouvement plus vaste qui est celui de la pensée occidentale.

Ce déplacement ne s'est toutefois pas réalisé par sauts brusques. Il ne nous atteint pas par-delà le travail concret des théologiens qui nous ont précédés, soit que leur propre travail en aurait été à l'abri ou soit qu'il n'aurait pas contribué en quelque façon à ce que ce déplacement nous rejoigne. S'il n'est pas le résultat d'une décision individuelle, il ne plane pas non plus au-dessus ni n'est caché en-dessous des œuvres d'une époque. Il les traverse bien plutôt, il niche en quelque manière en leur sein, dans la mesure où chacune d'entre elles exprime toujours les possibilités d'une époque.

Nous nous proposons dans cette étude de montrer comment ce déplacement s'est effectué dans la théologie catholique d'expression française depuis le début du XX^e siècle jusqu'au deuxième concile du Vatican. Cette plage de l'histoire récente de la théologie n'est sans doute pas ignorée des spécialistes : ce qu'on appelle la crise moderniste, par exemple, qui constitue pour une très large part l'horizon immédiat du

1. Cf. H. KÜNG, « Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung. » In : H. KÜNG/D. TRACY, *Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich-Köln, Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1984, pp. 37-75.

2. Cf. C. GEFFRÉ, « Du savoir à l'interprétation. » In : *Le déplacement de la théologie*. Coll. « Le point théologique », n° 21. Paris, Beauchesne, 1977, pp. 51-64. Voir aussi J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*. Coll. « Cogitatio Fidei », n° 133. Paris, Cerf, 1985, pp. 15-35.

3. Cf. B. WELTE, « Sur la méthode de la théologie. » In : *L'homme devant Dieu*. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. T. III, Perspectives d'aujourd'hui. Coll. « Théologie », n° 58, Aubier-Paris, Montaigne, 1963, pp. 307-317.

travail théologique de toute cette époque, a été et continue de faire l'objet d'études importantes. Le mouvement théologique de cette période demeure toutefois largement méconnu, sinon carrément inconnu de la plupart de ceux qui s'intéressent aujourd'hui aux questions qui préoccupent la théologie contemporaine. Il peut être utile dans ce contexte de refaire, au moins dans quelques-unes de ses lignes maîtresses, le chemin de cette pensée théologique qui finit par nous conduire à sa façon au carrefour achalandé où manifestement nous nous trouvons.

Notre intention, ce faisant, n'est aucunement de faire valoir cette tranche de l'histoire récente de la théologie contre d'autres qui ont, et souvent à bon droit, davantage retenu l'attention. En prenant le risque de nous concentrer sur ce qui paraît être trois articulations majeures de cette période, nous voulons simplement montrer comment s'y opère le déplacement moderne de la théologie et en quoi finalement s'y vérifient les principales conclusions des interprétations convergentes qu'un dégagement de ses lignes de force rend désormais possible. Nous estimons, en effet, que dans le champ relativement fermé de la théologie d'expression française de cette époque, travaille là aussi une nouvelle conscience historique qui s'exprimera peu à peu dans l'articulation d'un nouveau rapport à l'histoire, et donc à sa propre situation historique. En devenant plus réceptive aux requêtes de l'expérience, la théologie ne va pas d'abord ni surtout intégrer une nouvelle série de questions qu'elle traitera à côté ou avec celles qui lui étaient jusqu'alors familières; elle connaîtra bien plutôt une modification progressive et profonde de sa manière même de questionner, ce qui la conduira à articuler un nouveau rapport à ses origines permanentes: ce qu'elle appelle la révélation et la foi.

Les trois articulations qui nous paraissent décisives dans le mouvement de cette période sont: 1° ce qu'il est convenu d'appeler le renouveau thomiste. Ici, une figure paraît se détacher plus nettement: celle du P. Ambroise Gardeil, en particulier dans son ouvrage *Le donné révélé et la théologie*, dont la première édition paraît en 1910. À cette époque, la théologie rencontre de plein fouet les prétentions d'une pensée issue de Kant d'une part et du positivisme historique des dernières décennies du XIX^e siècle d'autre part. 2° Nous retenons ensuite la redéfinition du projet théologique qui s'effectue dans les années 30 au Saulchoir et qui trouve chez le P. Chenu une expression privilégiée. Par-delà les apparences d'un retour érudit à une théologie ancienne, en l'occurrence celle de Thomas d'Aquin, s'affirme ici la prise en compte, dans le travail même de la théologie, des exigences spirituelles de l'époque. 3° Le troisième moment où il est également possible de voir s'affirmer le déplacement de la théologie du XX^e siècle est inscrit dans un autre projet de redéfinition, qui s'exprime dans la proposition d'une relecture des textes patristiques que formule un groupe de jésuites au début des années 40 et qui amorcera une rupture avec une théologie de type systématique. La « nouveauté » de ce projet n'échappera à personne.

Il existe sur chacun de ces moments d'importantes études qui ont su mettre en évidence un aspect ou un autre de ce qui est ici en question. Notre propos n'est pas de reprendre ce travail même si beaucoup reste encore à faire sur le terrain de l'enquête historique. Sous cet aspect on ne trouvera ici rien de nouveau. Relire à la suite chacun des moments retenus permettra toutefois de mettre en évidence le fait que le déplacement

qui caractérise la théologie moderne n'est pas observable qu'à ses plus hauts sommets mais qu'il touche également les projets théologiques qui, à première vue, semblent confinés à des conjonctures locales ou ne répondre qu'à des requêtes contextuelles.

À côté des moments retenus et du mouvement qui paraît observable de l'un à l'autre, il y a certes tout un lot d'entreprises théologiques qui se déploient à un rythme différent, et qui manifestent une compréhension différente des urgences du moment. Il est évident que tout ne se déplace pas ni au même rythme ni tout à fait dans la même direction. La contemporanéité que décrète le calendrier risque d'engendrer ici de funestes illusions. On ne peut pas ignorer qu'une pensée comme celle de Maurice Blondel par exemple, a perçu des enjeux et formulé des tâches pour lesquelles ses contemporains n'étaient pas disponibles. Le destin de cette pensée participe cependant tout autant de ce déplacement que l'on observe en théologie.

C'est donc en toute conscience de ces limites que nous posons la question : comment A. Gardeil, M.-D. Chenu et les jésuites de la « Nouvelle Théologie » comprennent-ils la théologie et qu'est-ce qui finalement distingue leur projet respectif ?

II. LE DONNÉ RÉVÉLÉ D'APRÈS AMBROISE GARDEIL

L'ouvrage du Père Ambroise Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, occupe une place à part dans la production théologique française du début du XX^e siècle. Certes, comme l'observe fort à propos le Père Chenu, ce livre « n'eut point en son temps, dans l'abondante littérature théologique des années 1905–1914, le succès bruyant de beaucoup d'autres publications »⁴. Mais même relu plus d'une cinquantaine d'années après la lecture très accueillante qu'en faisait le P. Chenu, le livre du P. Gardeil suscite admiration et respect. On partage volontiers le jugement du préfacier qui considère son auteur parmi ceux qui « ouverts à la réalité et à la complexité des problèmes posés, ne se contentèrent pas de ripostes unilatérales et de condamnations simplistes ; attachés aux objets et attentifs à la distinction des méthodes, ils cherchaient à atteindre en chaque chose les causes *propres*, donnant ainsi à leur œuvre l'équilibre spirituel qui est l'un des signes assurés de la science »⁵.

Le P. Gardeil expose d'entrée de jeu le projet qu'il poursuit en rédigeant ces leçons : il s'agit pour lui d'étudier « la *vérité* interne » du dogme, en d'autres termes, d'étudier « sa *crédibilité surnaturelle et actuelle* », puis de « *déterminer le concept de la Théologie en fonction du Donné révélé comme tel* »⁶.

4. Préface à la réédition de 1932. Reprise dans : M.D. CHENU, *La Parole de Dieu*, I, la foi dans l'intelligence. Coll. « Cogitatio Fidei », n° 10. Paris, Cerf, 1964, pp. 277–282. Ici, p. 277 ; sur le P. A. Gardeil on consultera J. WALSCH, *De Grandmaison and Gardeil : their Ideas on Dogmatic Development*, Pontificia Universitas Roma, Gregoriana, 1950, 94 p. et H.-D. GARDEIL, *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil*, Étiolles, Le Saulchoir, 1954, 178 p. Pour la bibliographie de A. Gardeil, cf. Bulletin Thomiste (octobre 1931) 79*–90* ; compléter par H.-D. Gardeil, p. 175.

5. *Idem*. Les quelques lignes que le P. CONGAR consacre au livre du P. Gardeil dans l'article *Théologie* du DTC [XV/1 (1946) 443] vont tout à fait dans le même sens.

6. *Le donné révélé...*, p. IX, [désormais : DR].

L'idée directrice de l'ouvrage, qui commande finalement sa grande charpente comme la suite progressive de chacune de ses analyses, c'est que la théologie est proprement une « science *intrinsèquement surnaturelle*, dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elles élaborent »⁷. La théologie s'originant aux vérités de foi comme telles⁸, « c'est par le dogme qu'elle est en communication avec le Dépôt de la Révélation, ou donné révélé proprement dit ; et c'est en conséquence, sous la forme du dogme, que le donné révélé influence spécifiquement les conclusions de la Théologie »⁹. Or ce double trajet « qui va du Donné immédiatement révélé au Dogme, et du Dogme aux conclusions théologiques », engage finalement une certitude qui se trouve à l'époque vivement contestée, en particulier par ceux qu'on appelle « modernistes », et que l'ouvrage du P. Gardeil veut s'employer à étayer, à savoir que dans ce double trajet précisément, « la valeur propre du point de départ premier, c'est-à-dire l'autorité de la révélation divine, conserve toute sa vigueur, toute sa pureté, que ce double développement s'accomplit dans une continuité et une homogénéité parfaites »¹⁰.

Le titre même de l'ouvrage indique clairement quel est le postulat de base de l'argumentation : il existe un « donné », le « donné révélé » précisément, qui n'est ni le lieu et encore moins le résultat de l'élaboration théologique mais qui s'impose au contraire comme son point de départ. En toute rigueur, le travail de la théologie n'intervient pas dans l'établissement de ce « donné » ni dans l'explication du lien qui s'établit entre lui et la théologie. C'est qu'il s'agit précisément d'un « donné » et d'un donné tel, qu'il ne peut être reconnu pour ce qu'il est que par et dans la foi, c'est-à-dire concrètement que par et dans la reconnaissance de l'Église comme dépositaire autorisée de ce donné qui nous le rend accessible dans ses formulations dogmatiques et sa prédication officielle. La théologie intervient après que ce donné a été ainsi reconnu, pour en dégager, littéralement pour en « déduire », ce qu'il recèle de « virtualités » ou de « conséquences ». Ce travail de « déduction » n'est pas cependant l'œuvre d'une raison éclairée ou particulièrement perspicace mais proprement le travail de la foi, qui n'a pas à proprement parler besoin de quelque autre science élaborée par ailleurs par l'esprit humain, le donné qui s'impose à elle étant finalement la science que Dieu a de lui-même, donc quelque chose qui se trouve bien au-delà d'une raison laissée à ses seules ressources.

Après plusieurs pages d'analyses méthodiques, le P. Gardeil rassemble en une « vue synthétique et ordonnée tous les éléments qui concourent à former » de ce qu'il appelle le « donné théologique immédiat » une « intelligence vraie » :

7. *Ibid.*

8. « ... la Théologie bien entendue s'origine aux vérités de foi comme telles : ces vérités sont ses principes : elle est, vis-à-vis d'elles, dans une dépendance essentielle. Et de là vient que, tout en ayant la structure et les procédés d'une science humaine, la Théologie ne laisse pas de dépasser toutes les sciences humaines par le caractère formellement surnaturel des données premières de ses élaborations ». (*Id.* p. XII, en note).

9. *Ibid.*, p. XIII.

10. *Ibid.*, p. XIV.

Au sommet, la science infinie que *Dieu* a de lui-même, et qu'il communique, son mode compréhensif excepté, aux intelligences des bienheureux, *scientia Dei et beatorum*.

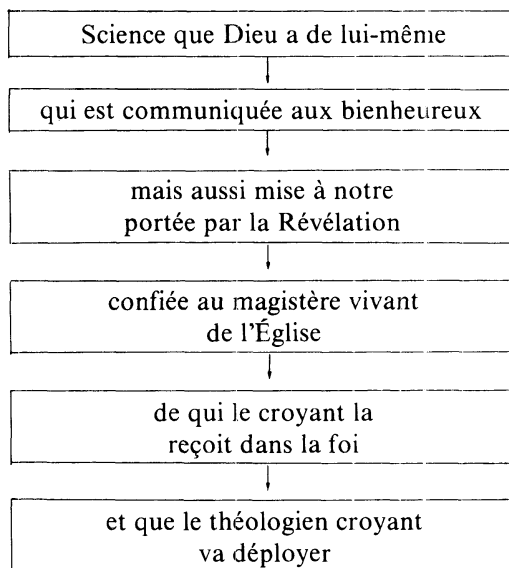
Par la Révélation, cette science divine met son objet à notre portée. Le donné révélé, divinement garanti, représente, au moyen d'énoncés à forme humaine, ce que Dieu sait de lui-même. Et, pour que cet unique trésor de l'humanité ne soit pas exposé aux métamorphoses et aux méconnaissances qui atteignent toute idée tombée dans une intelligence humaine, Dieu lui-même le confie au magistère vivant de l'Église, comme un dépôt à garder et à interpréter, soit en définissant ses termes, soit en sanctionnant les développements qui en sortent légitimement.

En face de ce donné révélé, manifesté par la doctrine de l'Église, issue elle-même de la lumière de Dieu, se situe la foi du croyant véritable. (...)

Avec ces trois éléments d'information vraie sur le divin : la doctrine toujours actuelle de l'Église, le témoignage intérieur de la Vérité première, le procédé analogique, le croyant a tout ce qu'il faut pour connaître Dieu avec vérité, tel qu'il s'est révélé, pour pouvoir aimer le Dieu véritable, et diriger vers lui infailliblement sa vie. Il possède la *science du salut*.

Mais là où finit le simple fidèle, le fidèle théologien continue. Il s'agit pour lui, avec son intelligence naturelle, d'interpréter humainement le Donné divin et de développer ses virtualités ¹¹.

Après avoir ainsi précisé ce que nous pouvons appeler le lieu de la théologie, le P. Gardeil va s'appliquer à exposer la manière dont elle va procéder pour s'approprier ce « divin dépôt ». Il n'est sans doute pas inutile, avant de l'écouter à ce sujet, de reprendre sous une forme schématique ce qui vient d'être cité. Nous avons ainsi un schéma linéaire dont le mouvement va clairement de haut en bas, où se situe finalement la théologie :



11. *Ibid.*, pp. 218-221.

Notons ici deux choses : tout d'abord qu'il s'agit fondamentalement de la communication d'un savoir, celui précisément que Dieu possède de lui-même. L'essentiel de l'ouvrage du P. Gardeil consistera à démontrer que, de cette science que Dieu possède jusqu'à son accueil par le croyant, donc à travers les formes qu'elle prend dans la Révélation et dans le dogme, il y a homogénéité. La deuxième chose est que la Révélation est littéralement un moyen de communication de cette science, Gardeil le dira clairement plus loin : « Ce qu'il importe de souligner, c'est que tout cela [i.e. les mystères de la vie divine, l'association de l'homme à cette vie...] se présente à titre d'information, de renseignement sur l'Inconnu. La valeur de la révélation en regard de la vie surnaturelle est une valeur d'information vraie, de renseignement authentique sur les bases dont désormais nous devons vivre »¹².

La théologie s'articule très exactement en ce point où l'intelligence croyante reçoit de leur source surnaturelle ces vérités éternelles et elle voit sa tâche définie à partir de la manière selon laquelle ces vérités lui sont en fait accessibles. Ici aussi le P. Gardeil est on ne peut plus clair :

Qu'est-ce donc qui constitue, à proprement parler, l'œuvre caractéristique de la Théologie ? Le voici :

Prendre pour premier objet et principe de son travail les vérités contenues dans le Donné révélé, soit primitif, soit dérivé, je veux dire tel qu'il ressort des définitions de l'Église, le Dogme en un mot, — et se proposer d'en faire sortir par voie de déduction rationnelle, toutes les virtualités, toutes les conséquences, tous les rapports qui soutiennent les vérités qu'il contient, soit entre elles-mêmes, soit avec les vérités rationnelles, toutes les aptitudes enfin à former une systématisation d'ensemble¹³.

La tâche de la « Théologie proprement dite » consiste ainsi très explicitement « à extraire du Donné révélé ce qu'il contient de virtuel »¹⁴. Ce travail d'« extraction » ne peut être quant à lui que « déductif », reproduisant évidemment le mouvement identifié dans le processus de révélation, étant entendu que le « donné » de la théologie « est donné absolument, dans tous les sens du terme ». « L'expérience et la raison » ne peuvent pas plus y ajouter qu'y retrancher, car il est surnaturel d'objet et d'origine »¹⁵. On reconnaît au passage l'allusion très précise à ce qui est alors généralement perçu, dans les milieux comme celui du P. Gardeil, comme deux grandes menaces qu'il faut conjurer : le recours à l'expérience dans l'interprétation de la religion et l'affirmation de la raison comme norme ultime de l'appréhension du monde. Nous reviendrons là-dessus. Notons plutôt une autre remarque du P. Gardeil qui paraît laisser la porte ouverte à un aménagement un peu différent du travail de la théologie mais qui vient plutôt confirmer le postulat de base à savoir, qu'en raison de son « donné », la théologie n'a finalement que faire de ce qui ne peut être que simplement humain et qu'en fin de compte tout en elle se décide et s'apprécie dans le mouvement descendant de la source divine vers l'intelligence transformée par elle et qui la prolonge. Gardeil

12. *Ibid.*, pp. 328-329.

13. *Ibid.*, p. 190.

14. *Ibid.*, p. 221.

15. *Ibid.*, p. 225.

concède en effet « que certaines preuves inductives soient utilisées comme arguments de secours ; ou encore, s'il s'agit de cette induction élémentaire, que les anciens nommaient l'exemple, il se peut qu'elle intervienne pour illustrer par des analogies humaines, une notion ou une assertion de foi. Mais ces immixtions accidentelles n'ont pas de répercussion sur la marche générale du déploiement théologique. La théologie scientifique reçoit, dans le donné théologique immédiat, qui n'est plus pour nous qu'un autre nom du donné révélé, sa fourniture totale de vérité »¹⁶. La conclusion, encore une fois, est déjà visible et elle est sans appel : le rôle de la théologie est de manifester ce qui se trouve d'une manière implicite ou virtuelle dans le donné révélé et ce travail est « affaire de syllogisme » : « Le regrette qui voudra : mais nous n'y pouvons rien ; il faut faire son deuil de l'idée de théologie inductive, si réjouissante qu'elle puisse paraître »¹⁷.

III. RÉFLEXION CRITIQUE

D'une manière allusive s'affirme ici l'idée médiévale de la théologie « reine des sciences », qui n'a finalement rien de décisif à recevoir de ce qui peut s'élaborer, un niveau plus bas, en terme de savoir ou de compréhension du monde mais qui au contraire, en raison de la nature tout à fait supérieure de son objet, détient seule ce qui est nécessaire à tous ainsi que les ressources pour l'explicitier. Mais ce qui se trouve encore plus profondément engagé ici c'est une compréhension bien particulière d'une autre affirmation médiévale, beaucoup plus fondamentale, celle de la théologie comme « *fides quaerens intellectum* ». Alors que pour les grands théologiens du Moyen Âge, cette « quête d'intelligence » était constitutive de la foi elle-même et en ce sens intérieure à la foi¹⁸, elle apparaît ici comme postérieure à la foi, qui est elle-même déjà toute constituée dans ce qu'elle est, la théologie n'en prenant que le relais pour la prolonger, certes sans la quitter, et déployer ce qui, implicitement ou virtuellement engagé dans son donné, a pu échapper de ce fait « à notre premier regard, à notre intuition directe »¹⁹. Et c'est bien ainsi que l'a compris l'un des premiers commentateurs de l'ouvrage : « La théologie, basée sur la foi, cherche à en mieux saisir les dogmes, *fides quaerens intellectum* »²⁰.

Que la théologie trouve ainsi son « donné » déjà tout constitué et que celui-ci « s'adresse premièrement et directement à l'intelligence »²¹ constitue en quelque sorte un postulat qui ne cause pas véritablement problème au P. Gardeil. D'ailleurs, tout son effort, dans le *Donné Révélé...* comme dans ses autres travaux, ne consiste pas à

16. *Ibid.*, p. 225.

17. *Ibid.*, p. 226.

18. K. BARTH l'a bien montré pour S. Anselme par exemple : cf. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. 3^e édit. Zürich, EVZ-Verlag, 1958. Et plus récemment K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Herder Freiburg-Basel-Wien, 1981, 431 p.

19. *DR*, p. 226.

20. S. HARENT, « Les systèmes et l'expérience en théologie », *Revue Théologique* 42 (1910), pp. 163-175 (163).

21. *DR*, p. 115.

établir ce fait, mais, en partant de là, à démontrer ce que cela implique pour le travail de la théologie. Et il est tout à fait conforme à ce postulat que cette démonstration elle-même se fasse uniquement à partir d'arguments puisés dans une conception métaphysique de la *connaissance* humaine où les références au sens commun ne sont retenues que dans la mesure où elles ouvrent la voie ou supportent les affirmations concernant le fonctionnement, que nous pourrions appeler métaphysique, de l'intelligence humaine.

Nous sommes de part en part dans l'ordre du *savoir*, plus précisément du savoir rationnel, le domaine de l'intelligence, lorsque dans l'École on la distingue de la volonté : le point de départ est un « savoir », celui que Dieu a de lui-même ; le point d'arrivée, sans cesse repoussé, est aussi un savoir, ce savoir de Dieu mais comme enrichi cette fois de ce qui « avait pu échapper à notre premier regard ». Et entre les deux, le travail de la démonstration syllogistique qui « extrait » du savoir de départ ce qu'il contient d'« implicite » et de « virtuel »²², dans l'assurance que l'intelligence qui accomplit ce travail est tout à fait ajustée à cet objectif.

Il est manifeste que cette vision des choses engage une conception particulière de la « vérité » et de ce fait, du rapport à l'histoire. La première est assez longuement exposée dans les premières pages du *Donné Révélé*.... Il en ressort clairement que la vérité est proprement la qualité des affirmations qui expriment la « réalité », voire la « réalité absolue », la « réalité de l'être ». Il s'agit de la vérité comprise comme adéquation de l'intelligence qui affirme à la chose affirmée. Est vrai l'énoncé qui dit ce qui est.

La question du rapport à l'histoire est beaucoup moins explicitée. Ceci est à première vue très étonnant car la question de l'histoire est omniprésente sur la scène théologique et philosophique française de l'époque. Au moment où paraît le *Donné Révélé*..., il y a six ans qu'était paru l'article de Blondel « Histoire et Dogme »²³. La « crise moderniste » elle-même apparaît de part en part traversée par l'inquiétude suscitée par la prise au sérieux, jusque dans la méthodologie du travail scientifique, de la référence à l'histoire. Or le P. Gardeil se propose précisément dans *Le Donné Révélé*... de répondre aux attaques du modernisme²⁴. N'aurait-il pas vu qu'une des questions centrales était justement celle de l'histoire ou l'aurait-il laissée de côté, estimant qu'elle n'était pas « utile pour mettre en lumière la notion de la Théologie que je considère comme la seule vraie »²⁵ ?

À la manière dont il déploie sa problématique comme aussi à quelques remarques bien appuyées dans le cours de sa démonstration, on doit bien reconnaître que le rapport à l'histoire n'est pas une question pour le P. Gardeil et que ce qui a dû lui causer problème devait plutôt être le grand cas qu'on en faisait dans les autres cercles de la théologie. Non seulement n'y a-t-il pour lui ni une histoire de la foi ni une histoire des dogmes mais la théologie elle-même est d'un autre ordre que « l'histoire tout court ». Il n'y a tout au plus qu'une « histoire des doctrines » qui « précèdent ou suivent

22. *DR*, p. 226.

23. M. BLONDEL, « Histoire et Dogme », *La Quinzaine*, 1904.

24. Cf. *DR*, p. XIV.

25. *DR*, p. X.

le dogme » : « Le dogme lui-même, objet de foi, n'a pas plus d'histoire que la foi, grâce surnaturelle identique en tous »²⁶. La théologie, quant à elle, est « une science *intrinsèquement surnaturelle*, dont les conclusions sont homogènes au donné révélé qu'elles élaborent »²⁷. Or, comme il l'écrit ailleurs, la théologie est une « métaphysique surnaturelle », voire une « métaphysique suprême »²⁸. En d'autres termes, et conformément au schéma identifié plus haut, la théologie est au-delà des aléas de l'histoire. Elle se trouve donc aussi comme à l'abri de ce qui est du domaine du particulier, de l'individuel, qu'elle tend à repousser comme tout à fait impertinent, à la limite même comme dangereux. Ceci a évidemment pour conséquence que la théologie reçoit les questions de l'époque comme de l'extérieur et les interprète finalement comme des « problèmes » qu'une pensée rigoureuse est capable de dissoudre. Il ne paraît pas même exagéré de dire que pour cette théologie il n'y a à proprement parler aucune véritable question, le « savoir » qu'elle possède y ayant déjà en principe répondu.

Mais malgré les apparences, la conception de la théologie du P. Gardeil n'est pas la conception médiévale de la théologie. Elle est au contraire tout à fait de son époque, le XIX^e siècle finissant, dont elle exprime une possibilité bien réelle. Le P. Chenu a certes raison de reconnaître au *Donné Révélé*... des qualités qui le placent bien au-dessus de nombreux ouvrages théologiques de son époque. Il n'en reste pas moins que les conceptions que cet ouvrage défend sont alors assez largement répandues et qu'elles participent à un état d'esprit typique dans les milieux ecclésiastiques et théologiques du temps. Il n'est pas dans notre propos d'éclairer les origines de cet état d'esprit et de la vision du monde qui le supporte. Disons seulement, comme il faut le reconnaître de toutes les conceptions de la théologie, que celle du P. Gardeil n'est pas le résultat uniquement d'un raisonnement théologique mais qu'elle exprime une auto-compréhension de l'institution qu'elle représente en même temps qu'une interprétation, même si celle-ci demeure largement non-réfléchie, du monde dans lequel elle se déploie. Se conjuguent ainsi dans cette conception d'une « théologie surnaturelle », à la fois la conscience d'une institution elle aussi surnaturelle, dont le pouvoir est menacé et exige d'être réaffirmé, et la conviction que la raison enracinée dans la foi dispose de toutes les ressources pour conjurer le danger et établir la vérité²⁹.

Parmi ce qu'on identifie alors comme étant des menaces sérieuses qui pèsent sur l'intégrité de la foi et de la doctrine il y a ce qu'on appelle le « kantisme »³⁰. Il est loin d'être évident que ce qui est visé par là soit bien la pensée de Kant et il n'est pas toujours clair que ceux qui emploient le mot aient jamais lu quelques lignes du philosophe de Königsberg. Quoi qu'il en soit, on identifie sous ce nom la source d'une maladie terrible qu'il faut à tout prix combattre, d'autant plus que le « microbe »³¹, ou

26. *Ibid.*, p. 189.

27. *Ibid.*, p. XI. Souligné dans le texte.

28. *Id.*, *La notion du lieu théologique*. Kain, Le Saulchoir/Paris, J. Gabalda, 1908, p. 35, n. 1 et p. 68.

29. P. THIBAUT a bien mis en évidence les « intérêts » d'ordre politique qui ont présidé à la restauration thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle. Préface d'Émile Poulat. Coll. « Histoire et sociologie de la culture », n° 2, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, 252 p.

30. Voir ici l'importante analyse de P. COLIN, « Le kantisme dans la crise moderniste ». In : *Le modernisme*. Coll. « Philosophie », n° 5, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 9-81.

31. M.-B. SCHWALM, « L'apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle ? », *Revue Thomiste* 5 (1897), pp. 62-95 [74].

le « vieux virus kantien »³² fait déjà des ravages parmi les croyants. Dans la polémique qui s'engage, les diagnostics posés et les remèdes proposés sont tout aussi révélateurs des options de fond que de longs traités bien ordonnés, qui font d'ailleurs en la question largement défaut. C'est aussi que cette philosophie est perçue comme l'affirmation du subjectivisme qui porte en lui tous les germes du relativisme. La polémique conduite par le P. Schwalm contre Maurice Blondel est ici typique. Tout ce qui porte référence au cheminement personnel, aux aspirations de l'expérience, finalement aux requêtes de l'existence historique est perçu comme le refus de l'autorité de la raison et l'abandon de tout sens critique³³. C'est que pour une théologie comme celle du P. Schwalm, tout se joue sur la « portée objective des principes de la raison pure » et sur « la valeur scientifique des démonstrations qui en procèdent »³⁴. Il n'est pas exagéré de dire que la question du rapport de la raison et de la foi, voire « du passage de la raison à la foi » est « une question de tous les temps ». C'est même tout à l'honneur du P. Schwalm de reconnaître que « chaque époque se la pose à sa manière »³⁵ et sans doute la problématique fondamentale du XIX^e siècle finissant est-elle bien différente de celle du XIII^e siècle de saint Thomas sur lequel le P. Schwalm prend essentiellement appui³⁶. Il est cependant tout à fait révélateur des intérêts et des présupposés de cette théologie, qu'elle interprète finalement l'enjeu de la question comme étant la capacité pour la raison de produire des démonstrations contraignantes, des « raisons nécessaires », de manière à ce qu'« elle nous persuade par de certaines raisons que notre foi est raisonnablement croyable »³⁷, comme l'avait dit Vatican I, que Schwalm cite à bon droit, qu'elle « démontre les fondements de la foi »³⁸. La place finalement démesurée que prendra à cette époque l'apologétique repose sur la même interprétation. Son ambition « légitime » est de « produire dans les âmes la certitude »³⁹ et de couper court à tout ce qui peut sembler non seulement mettre en question la capacité de la raison à produire des énoncés universellement

32. *Id.*, « La crise de l'apologétique. II. Où est la solution ? » *Revue Thomiste* 5 (1897), pp. 338-370 [370]. L'étonnante confusion qui marque la réception de cette philosophie par la théologie catholique au tournant du siècle caractérisera également, bien que dans une moindre mesure mais souvent dans les mêmes termes, sa réception en théologie protestante. Cf. H.L. MIEVILLE, « Le conflit du relativisme philosophique avec la théologie traditionnelle. À propos de Kant et de la crise de la pensée religieuse dans le protestantisme », cf. *Revue de théologie et de philosophie* 18 (1930), pp. 188-206. Si l'on veut se persuader du peu d'estime dans lequel on tenait la pensée de Kant, et Kant lui-même, dans la théologie catholique et de l'incapacité viscérale dans laquelle on se trouvait de se laisser questionner par elle, qu'on lise l'article de P. CHARLES, « Le Kantisme est mort », *Nouvelle Revue Théologique* 54 (1927), pp. 721-741.

33. Révélatrice de cet état d'esprit est la condamnation par Pie X du recours à l'expérience comme étant du « pseudo-mysticisme » : dans l'encyclique *Pascendi* de 1907 (DS 3084). Cf. J.-C. PETIT, « Théologie et expérience », in : *L'expérience comme lieu théologique*, Montréal, Fides, 1983, pp. 13-30.

34. SCHWALM, « L'apologétique contemporaine doit-elle adopter une méthode nouvelle ? » *Revue Thomiste* 5 (1897), pp. 62-94 (62).

35. *Ibid.*, p. 64.

36. Une vue d'ensemble de la situation dans : P. GERBOD, *L'Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours*, Paris, P.U.F., 1977, 384 p. et plusieurs analyses pertinentes à notre propos dans : R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, Blod et Gay, 1952, 510 p.

37. SCHWALM, « L'apologétique contemporaine... », p. 68.

38. *Id.*, *Dei Filius*, chap. IV.

39. L. MAISONNEUVE, art. « Apologétique » DTC I (1909), col. 1512.

valables mais aussi vouloir considérer cette question comme secondaire dans le domaine de la foi. Le P. Gardeil s'emploiera, comme tant d'autres d'ailleurs, à défendre cette conception⁴⁰.

Il n'est pas exagéré de dire que le XIX^e siècle théologique, qui ne commence à s'effacer qu'avec la première guerre mondiale, est marqué au coin d'une grande question : celle de la relation entre la « raison » et la « foi ». Si la théologie avait été largement absente des débats qui avaient marqué le grand tournant que l'Aufklärung, un siècle plus tôt, avait imprimé à la pensée occidentale dans son ensemble, il lui est alors impossible de s'affirmer à nouveau sans rencontrer partout de plein front les dernières avancées des remises en question du XVIII^e siècle. La manière dont cette rencontre se réalise est évidemment dépendante de la problématique que ces remises en question imposent comme d'elles-mêmes. Il n'est pas étonnant que l'enjeu soit ici perçu comme de l'ordre de la certitude, de l'objectivité, bref de la « vérité » comprise comme ce qui correspond à « ce qui est ». Nous l'avons souligné plus haut, le contexte politique ne peut pas être ignoré non plus. Il contribuera à affirmer à son niveau la relation d'autorité, de pouvoir et donc d'obéissance et facilitera le durcissement d'un réflexe hiérarchique qui trouvera à son tour dans l'idéologie du savoir et de la certitude une légitimation. Dans la mesure où l'affirmation chrétienne véhicule elle-même l'idée d'une « vérité ultime », il apparaîtra tout à fait légitime d'y faire converger, et en même temps d'en déduire, les possibilités comme les tâches de la raison. Dieu lui-même sera reconnu, dans ce même registre, comme « celui qui ne peut pas se tromper ni nous tromper »⁴¹.

En se concentrant de cette manière sur la question de notre accès à la réalité, de la certitude de nos affirmations ou de l'objectivité de notre savoir, et en montrant en quoi s'y trouvent engagés le sens et la portée d'une révélation surnaturelle qui apparaît finalement elle-même comme un savoir, la théologie ne choisit pas parmi un certain nombre de tâches qui lui seraient toutes également accessibles. Certes, en se déployant comme elle le fait en ce XIX^e siècle finissant, elle répond à une « question de son temps », et elle le fait comme il était possible de le faire à cette époque, manifestant par là que si « supra-historique » qu'elle se comprenne, elle demeure bien de part en part marquée par les possibilités d'une époque. Il faudra l'écroulement des prétentions et des naïvetés de la raison dans la catastrophe de la première grande guerre comme aussi la lente progression dans la conscience contemporaine, un peu à l'image d'un glacier qui, lentement mais implacablement, laboure le terrain le plus résistant, des travaux d'ordre historique entrepris au cours des décennies antérieures, pour que la théologie puisse retrouver un autre chemin vers ses origines permanentes. Elle y sera également contrainte parce que la « question » elle-même de ses contemporains ne sera plus la même. Celle de la possibilité d'une ultime certitude rationnelle s'effacera peu à peu sous la pression d'une question plus radicale, celle du sens d'une telle certitude.

40. P. ex. : *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, Gabalda, 1908, 2^e éd. entièrement refondue et considérablement augmentée, 1912. Dans son livre sur l'œuvre théologique d'A. Gardeil, le P. H.-D. GARDEIL attire l'attention sur les liens très étroits qui unissaient A. Gardeil et M.-B. Schwalm, en particulier en ce qui concerne leurs vues théologiques : cf. H.-D. GARDEIL, *op. cit.*, p. 167.

41. Vat. I, *Dei Filius*, III.

La théologie sera ainsi progressivement forcée de changer de lieu. Ceci se fera aussi à l'image du terrain labouré par le glacier : à un rythme parfois brusque mais le plus souvent imperceptible, inégal en tout cas, et travaillant différemment le terrain, selon les premières résistances, drainant vers le centre, repoussant aux rebords ; un phénomène d'une force inouïe, imparable, finalement imprévisible.

Une des figures les plus étonnantes, la plus inattendue finalement, de ce déplacement sera l'apparition progressive du *sujet* au cœur même de la théologie. À vrai dire, celui-ci n'était pas tout à fait absent de la problématique d'A. Gardeil. Celui-ci s'appuyait, par exemple, sur l'absolu du besoin et son rapport à quelque chose de réel⁴², mais précisément comme un point de départ, utile, peut-être nécessaire, mais qu'il convient de laisser aussitôt derrière soi. Le renversement, sur ce point, sera total. De point de départ, le *sujet* deviendra le lieu d'élaboration du questionnement théologique. L'enquête historique le montrerait facilement. Le mouvement sera particulièrement visible dans le champ de l'apologétique. L'œuvre de Jean Mouroux, qui s'articule déjà dans les années 40, est particulièrement significative à cet égard. Mais on pourra le voir aussi en théologie dite dogmatique. Alors que la question qui demande « que signifie d'abord pour nous cet énoncé : Dieu existe. Il y a un Dieu »⁴³ se déploie essentiellement chez Gardeil en une analyse métaphysique du sens du mot « être », à peine une quarantaine d'années plus tard, et dans un cadre d'inspiration nettement thomiste, la même question sera posée à même l'évocation d'une histoire qui contribuera à en faire voir le sens. L'articulation sera encore fragile, timide même, mais bien réelle⁴⁴. Il ne faudra plus alors que quelques années pour que le renversement soit total et sans doute définitif.

Nous sommes aujourd'hui en mesure de reconnaître que ce déplacement s'est fait pour une large part grâce à un dialogue renouvelé avec la pensée de Kant, qui nous a appris que la visée d'une question nous conduit aussi vers celui qui la pose, et grâce aussi à une attention à l'histoire, qui n'est pas d'abord ni surtout un bassin de données objectives capables d'appuyer une démonstration mais constitue le tissu même de la connaissance humaine. Or et Kant et l'histoire étaient les deux plus grands dangers qui, selon elle, menaçaient la théologie défendue par exemple par le Père Ambroise Gardeil.

(à suivre)

42. *DR*, pp. 20-21.

43. *Ibid.*, p. 127.

44. Cf. *L'initiation théologique*, T. II, Paris, Cerf, 1952, chap. I.