

ÉCOLE DOCTORALE 270**UMR 7354****THÈSE**

présentée par :

Noumavô Ernest OKE

soutenue le 16 février 2018

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie et Sciences Religieuses / Théologie catholique

**LE CONCEPT DE THEOLOGIE ACTUELLE
DANS LA PENSEE HERMENEUTIQUE
DE HENRI BOUILLARD : pertinence et
actualisation****THÈSE dirigée par :****M. Michel DENEKEN**

Professeur de l'université de Strasbourg

RAPPORTEURS :**M. Fred POCHE**

Professeur, Université Catholique de l'Ouest (Angers)

M. Abel KOUVOUAMA,

Professeur, Université de Pau et des Pays de l'Adour (Pau)

AUTRES MEMBRES DU JURY :**M. Jean-Pierre WAGNER**

Professeur émérite, Université de Strasbourg

A mes très chers regrettés Papa et Maman,
à mon frère aîné,
en souvenir toujours ému et en signe de gratitude infinie.

REMERCIEMENTS

Je souhaite ici exprimer ma profonde gratitude à mon diocèse de Porto-Novo et à ma famille. A l'un pour m'avoir offert l'exode d'études et de recherche dont ce travail est le fruit et à l'autre pour avoir accepté et soutenu par son affection et sa prière cet exode comme une suite de son accueil de ma vocation au service de Dieu et de son Eglise. C'est dire déjà combien ce travail se conjugue au pluriel et m'inspire également un heureux et multiple merci.

Merci à mon directeur de thèse, Monsieur Michel Deneken dont les conseils avisés m'ont orienté dès le début de ce travail. Sa disponibilité à diriger celui-ci jusqu'au bout malgré ses responsabilités devenues encore plus prenantes avec son élection à la présidence de l'Université, justifie davantage la reconnaissance que je lui exprime.

Merci à tous mes professeurs de l'ICP où j'ai fait mon Master en théologie biblique et systématique ; à ceux de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg pour la formation et le suivi du cycle doctoral. J'ajoute ici et de manière toute particulière les professeurs, membres du Jury qui ont accepté de lire cette modeste thèse et de participer à son achèvement par tout ce que la soutenance m'a apporté de leur part.

Je souhaite renouveler mon remerciement au professeur Michel Castro de l'Université catholique de Lille pour la relecture de l'ensemble du travail et ses précieuses remarques. Merci à Mme Monique Février pour le travail de relecture de plusieurs chapitres, à Nicole Vallée pour le premier travail de mise en forme, à Mme Martine Arro pour ses conseils, sa précieuse participation à la mise en forme de la version définitive et son aide efficace dans la préparation de la soutenance.

Enfin, qu'il me soit permis d'exprimer ici ma gratitude exquise à tous celles et ceux rencontrés pendant le ministère pastoral en France, en l'occurrence la Congrégation des Sœurs Servantes du Sacré-Cœur de Versailles, Mgr Eric Aumonier, évêque de Versailles et Mgr Olivier Leborgne, évêque d'Amiens et aux confrères. Un merci cordial à mes parrains et marraines d'Elancourt-Maurepas, à ma famille de cœur Anny et Jean-Claude Dallennes, et à tous mes amis et frères du chemin d'humanité et de foi en Dieu.

SIGLES ET ABBREVIATIONS

Œuvres de Henri Bouillard :

<i>BC</i>	<i>Blondel et le christianisme</i>
<i>CC</i>	<i>Comprendre ce que l'on croit</i>
<i>CD</i>	<i>Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle</i>
<i>CG</i>	<i>Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique</i>
<i>KB I</i>	<i>Karl Barth, tome 1 : Genèse et évolution de la théologie dialectique</i>
<i>KB II</i>	<i>Karl Barth, tome 2 : Parole de Dieu et existence humaine, premier volume</i>
<i>LF</i>	<i>Logique de la foi. Esquisses, dialogues avec la pensée protestante, approches philosophiques.</i>
<i>MC</i>	<i>Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi</i>
<i>VC</i>	<i>Vérité du christianisme</i>

Autres :

<i>ArchP</i>	<i>Archives de Philosophie</i>
<i>AT</i>	<i>L'Année théologique</i>
<i>BCECS</i>	<i>Bulletin du Comité des Etudes de la Compagnie de saint-Sulpice</i>
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i>
<i>BPh</i>	Bibliothèque de philosophie
<i>BPhC</i>	Bibliothèque de philosophie contemporaine
<i>BT</i>	Bibliothèque théologique
<i>BTh</i>	<i>Bulletin Thomiste</i>
<i>CAMB</i>	Centre d'Archives Maurice Blondel
<i>CBP</i>	Commission biblique pontificale
<i>CCIF</i>	Centre catholique des intellectuels français
<i>CEFTL</i>	Commission Episcopale Francophone pour les Traductions Liturgiques
<i>CF</i>	Cogitatio Fidei

CS	Croire et savoir
CTI	Commission théologique internationale
<i>DAFC</i>	<i>Dictionnaire apologétique de la foi catholique</i>
<i>DCT</i>	<i>Dictionnaire critique de théologie</i>
DDB	Editions Desclée de Brouwer
DE	Documents d’Eglise
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
<i>DTF</i>	<i>Dictionnaire de théologie fondamentale</i>
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i>
EP	L’Espace du politique
<i>EU</i>	<i>Encyclopaedia Universalis</i>
ICP	Institut catholique de Paris
<i>GS</i>	<i>Gaudium et Spes</i>
ISTR	Institut des Sciences Théologiques et Religieuses
LD	Lectio Divina
LR	Le livre et le rouleau
LT	Lieux théologiques
LTP	Laval théologique et philosophique
<i>MSR</i>	<i>Mélanges de science religieuse</i>
<i>NDT</i>	<i>Nouveau dictionnaire de théologie</i>
<i>NICP</i>	<i>Les Nouvelles de l’Institut Catholique de Paris</i>
<i>NRL</i>	<i>Revue philosophique de Louvain</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle revue théologique</i>
OP	Ouverture philosophique
<i>OT</i>	<i>Optatam Totius</i>
PC	Problèmes et controverses
PD	Parole de Dieu
PS	Parole et Silence
PhT	Philosophie et théologie
PUF	Presses universitaires de France
PUL	Presses de l’Université Laval
QO	Questions ouvertes
RD	Recherches et Débats

<i>RevICP</i>	<i>Revue de l'Institut Catholique de Paris</i>
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>RMM</i>	<i>Revue de Métaphysique et de Morale</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
<i>RTh</i>	<i>Revue Thomiste</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue théologique de Louvain</i>
<i>RTP</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>
<i>SDFC</i>	<i>Symboles et définitions de la foi catholique</i>
<i>SHR</i>	Sciences humaines et religions
<i>STR</i>	Sciences théologiques et religieuses
<i>TS</i>	Théologie systématique
<i>TU</i>	Théologie à l'Université
<i>US</i>	<i>Unam Sanctam</i>

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	3
SIGLES ET ABREVIATIONS	4
INTRODUCTION GENERALE.....	13
Problématique.....	18
Hypothèse de travail et raisons du choix de l'auteur.....	20
Hypothèse de travail	20
Raisons du choix de l'auteur	22
Etat de la question et démarche méthodologique	27
Bref état de la question	27
Conception ancienne de la théologie fondamentale : l'apologétique	28
Conception de la théologie fondamentale selon Henri Bouillard.....	30
Démarche méthodologique.....	35
Première partie : PRELIMINAIRES ET CONTEXTE D'EMERGENCE DE LA PENSEE D'HENRI BOUILLARD.....	40
Chapitre I : Préliminaires : quelques précisions sémantiques.	41
I.1 Mot et concept.....	41
I.2 Concept de théologie.....	42
I.2.1 Théologie comme concept étranger à la Bible	43
I.2.1.1 Conceptualisation originaire du mot	43
I.2.1.2 Appropriation chrétienne du concept de théologie.....	45
I.2.2 Donné scripturaire comme âme du concept de théologie	50
I.3 Bouillard et le concept de théologie.....	54
I.4 Concept de lieu théologique.....	57
I.4.1 Première élaboration : sources du concept.....	57
I.4.2 Définition et rôle des «lieux théologiques» selon M. Cano	62
I.4.3 Compréhension actuelle de la notion de «lieu théologique».....	65
Chapitre II : Contexte d'émergence de la pensée d'Henri Bouillard	68
II.1 Contexte général	69
II.1.1 Au plan mondial et sociétal.....	69
II.1.2 Sur le plan ecclésial et de la pensée théologique.	69
II.2 Prédominance de la «théologie classique» : le dogmatisme néo-thomiste.....	70

II.3 Contexte français	72
II.4 Bref portrait et itinéraire d'Henri Bouillard.....	74
II.4.1 Brève présentation biographique d'Henri Bouillard.....	75
II.4.2 Rencontres et écrits d'Henri Bouillard.....	76
II.4.2.1 Rencontres d'Henri Bouillard.....	76
II.4.2.2 Ecrits d'Henri Bouillard.....	81
Chapitre III : «Crise» du néo-thomisme et la réflexion théologique catholique du XX ^e siècle : état des lieux.....	84
III.1 Précision terminologique autour du mot «crise».....	84
III.1.1 Approche philosophique du concept de «crise».....	85
III.1.2 Concept de «crise» dans la réflexion théologique.....	89
III.2 Crise du néo-thomisme dans la sphère théologique du XX ^e siècle.....	92
III.2.1 Constat : le néo-thomisme à la croisée des chemins	92
III.2.1.1 Position du néo-thomisme en croissance.....	93
III.2.1.2 Position du néo-thomisme anhistorique et intemporel	97
III.2.2 Intervention de l'autorité romaine dans la «crise» néo-thomiste.....	99
III.3 Travail d'investigation d'Henri Bouillard sur le thomisme	103
III.3.1 Intention théologique de Bouillard	104
III.3.1.1 Entrer dans le débat théologique de son temps.....	104
III.3.1.2 Intention anselmienne.....	106
III.3.2 Méthodologie et résultat de l'investigation de Bouillard	107
III.3.2.1 Méthodologie de Bouillard.....	107
III.3.2.2 Résultat de l'investigation	109
III.3.3 Première compréhension de la thèse bouillardienne	114
III.3.3.1 Affirmation du rapport entre vérité absolue et contingence théologique	114
III.3.3.2 Affirmation de la nécessité du recours à l'histoire	116
III.3.3.3 Affirmation d'une herméneutique d'inculturation théologique ..	117
Conclusion : Concept de Bouillard comme une perspective herméneutique.....	120
Deuxième partie : THEOLOGIE ACTUELLE : LE CONCEPT D'UNE HERMENEUTIQUE.....	123
Chapitre IV : Concept d'herméneutique en théologie.....	124
IV.1 Sémantique du concept d'herméneutique	125

IV.1.1 A partir de la genèse du mot.....	125
IV.1.2 Conception moderne du mot herméneutique	127
IV.1.2.1 Concept d’herméneutique selon Schleiermacher	128
IV.1.2.2 Wilhelm Dilthey et sa théorie de l’herméneutique.....	129
IV.1.3 Nouvelles perspectives sémantiques du mot.....	130
IV.1.3.1 Perspective de M. Heidegger	130
IV.1.3.2 Perspective herméneutique de Gadamer	132
IV.2 Perspectives herméneutiques en théologie.....	134
IV.2.1 Herméneutique existentielle de Rudolf Bultmann	135
IV.2.1.1 Herméneutique comme «précompréhension» existentielle.....	135
IV.2.1.2 Herméneutique des Ecritures selon Bultmann	137
IV.2.2 Perspective herméneutique d’Ernst Fuchs	138
IV.2.2.1 Principe herméneutique selon E. Fuchs	139
IV.2.2.2 «Linguisticité» du principe herméneutique selon Fuchs.....	141
IV.2.2.3 Théorie herméneutique de Fuchs et le Nouveau Testament.....	143
IV.2.3 Perspective d’herméneutique chez Gerhard Ebeling.....	145
IV.2.3.1 Herméneutique comme doctrine de la parole de Dieu	145
IV.2.3.2 Notion de « théologie herméneutique » chez G. Ebeling.....	147
IV.2.3.3 Herméneutique comme «langage théologique» selon G. Ebeling	150
IV.2.4 Herméneutique selon Paul Ricœur	154
IV.2.4.1 Principe de la distanciation	155
IV.2.4.2 Principe de l’«arc herméneutique».....	157
IV.3 Démarche herméneutique d’Henri Bouillard	160
IV.3.1 Condition d’herméneutique : «crise linguistique»	161
IV.3.2 Thèse de Bouillard : un langage de foi ?.....	163
IV.3.2.1 Objections contre la thèse bouillardienne	164
IV.3.2.2 Henri Bouillard et les objections à sa thèse.....	165
IV.3.2.3 Thèse d’Henri Bouillard : une herméneutique théologique	170
Chapitre V : Concept de «théologie actuelle» : déterminant philosophique. ...	173
V.1 Bouillard et les courants philosophiques de son temps.	173
V.1.1 Intérêt d’Henri Bouillard pour la philosophie.....	174
V.1.2 Rapport philosophie – théologie dans le contexte de Bouillard	176

V.I.2.1 Philosophie comme vérité de la religion	179
V.1.2.2 Religion comme vérité de la philosophie.....	181
V.2 Philosophie comme «lieu théologique» selon Henri Bouillard	183
V.2.1 De saint Thomas d’Aquin à Karl Barth : synthèse	184
V.2.2 Pensée de Bouillard en référence à la philosophie de Blondel.....	186
V.2.2.1 Hypothèse nécessaire du surnaturel.....	187
V.2.2.2 Explicitation de la pensée de Blondel par Bouillard	190
V.2.3 De Blondel à Weil	195
V.2.3.1 Intérêt de Bouillard pour Weil.....	196
V.2.3.2 «Logique de la philosophie» comme lieu théologique.....	199
V.2.3.2.1 Effort vers le sens	200
V.2.3.2.2 Perception de la foi dans la philosophie weilienne.....	203
Chapitre VI : Concept de «théologie actuelle» : déterminant théologique.	208
VI1 Transcendance philosophique et transcendance religieuse : ligne de partage.....	209
VI2 Herméneutique de déconstruction de la théologie classique.....	211
VI.2.1 Bouillard et la théologie classique.....	211
VI.2.2 Déconstruction de la théologie naturelle	214
VI.2.2.1 Définition du concept de théologie naturelle.....	214
VI.2.2.2 Concept de théologie naturelle : Barth et Bouillard	215
VI3 Concept de théologie actuelle par la notion de «logique de la foi» chez Bouillard	221
VI.3.1 Logique de la foi selon Henri Bouillard	222
VI.3.2 Notion de Révélation dans le concept de théologie actuelle	225
VI.3.2.1 Sur l’usage du mot «Révélation» jusqu’à Vatican I : synthèse...	226
VI.3.2.2 Au Concile Vatican II.....	228
VI.3.2.3 Théologie actuelle et Révélation chez Bouillard.....	231
VI.3.2.3.1 Objectivité et subjectivité de la «Révélation» chez Bouillard.	232
VI.3.2.3.2 «Théologie actuelle» au service de la «Révélation»	236
Conclusion.....	239
Troisième partie : ACTUALISATION DU CONCEPT DE THEOLOGIE ACTUELLE.	241
Chapitre VII : Concept de «théologie actuelle» et les sciences humaines	242

VII.1	Exclusivisme philosophique du concept bouillardien.....	243
VII.1.1	Autonomie de la politique et de la morale	245
VII.1.2	Abstention de Bouillard sur le «penser» d'Éric Weil	249
VII.2	Distance de Bouillard par rapport aux sciences humaines.....	252
VII.2.1	Position de Bouillard sur les sciences humaines.....	252
VII.2.2	Sciences humaines et le «sens» bouillardien	254
VII.2.3	Humanisme chrétien de Bouillard face aux sciences humaines.....	258
Chapitre VIII : Paradigme de l'histoire pour une actualisation du concept de «théologie actuelle»		262
VIII.1	De la théologie de l'histoire à la théologie comme histoire	262
VIII.1.1	Réintégration de l'histoire dans la théologie	263
VIII.1.1.1	Dans la théologie protestante : brève synthèse	263
VIII.1.1.2	Dans la théologie catholique : brève synthèse	265
VIII.1.2	Tendance incarnationniste	267
VIII.1.2.1	Perspective de G. Thils	267
VIII.1.2.2	Perspective de L. Malevez	270
VIII.1.2.3	Synthèse.....	271
VIII.2	Théologie comme histoire	273
VIII.2.1	Perspective du cercle de Heidelberg	273
VIII.2.2	Caractère historique de la révélation	275
VIII.2.2.1	Point commun entre Pannenberg et Bouillard	275
VIII.2.2.2	Révélation comme histoire : sens et implication	277
VIII.2.3	Théologie historique dans la pensée de Bouillard	280
VIII.2.3.1	Rappel du sens et du contenu.....	280
VIII.2.3.2	Expérience humaine dans la théologie historique du XX ^e siècle	282
VIII.3	Paradigmes d'histoire et d'expérience humaine dans la théologie contemporaine.....	285
VIII.3.1	Actualisation du concept bouillardien : le paradigme de l'histoire	285
VIII.3.2	«Théologie expérientielle» et le concept bouillardien	289
Chapitre IX : Idée de Dieu comme paradigme d'actualisation du concept de «théologie actuelle»		294
IX.1	Idée de Dieu comme point focal du concept bouillardien.....	294

IX.1.1 Assertion bouillardienne.....	294
IX.1.2 Justification de l’assertion par Bouillard.....	296
IX.2 Paradigme de l’idée de Dieu dans la théologie contemporaine	298
IX.2.1 Idée de Dieu dans la théologie de la «crise»	298
IX.2.2 Actualisation de l’assertion bouillardienne de l’idée de Dieu.....	303
IX.2.2.1 Être de Dieu et la théologie de la croix	303
IX.2.2.2 Être trinitaire de Dieu et la théologie de la croix	306
IX.3 Actualisation pratique du concept bouillardien.....	309
IX.3.1 Théologie de la «simplicité» évangélique : Notion.....	309
IX.3.2 Déploiement de la théologie de la « simplicité » évangélique	311
IX.3.2.1 Evangile annoncé	311
IX.3.2.2 Evangile témoigné.....	313
IX.3.2.3 Evangile « universalisé ».....	315
Conclusion.....	318
CONCLUSION GENERALE	319
BIBLIOGRAPHIE	325
INDEX DES NOMS PROPRES	346

INTRODUCTION GENERALE

Avec ses drames et ses progrès, le XX^e siècle restera l'un de ceux qui ont profondément marqué l'histoire de l'humanité, tellement qu'aux mots introductifs de l'une des constitutions¹ du Concile Vatican II, « Gaudium et Spes » qui met en exergue « les joies et les espoirs » des hommes de ce temps, il faut ajouter aussi ceux qui expriment leurs désarrois et angoisses. A cet égard, on ne peut que souscrire au constat de J.-L. Soulétie selon lequel, « à l'aube du XX^e siècle, un monde unifié et commun s'est désagrégé et le sujet qui le pensait est devenu incertain »². Le changement ainsi que les « crises³ » qu'ont induits dans l'humanité les drames et progrès du XX^e siècle touchent à tous les domaines : « le XX^e siècle a vu se généraliser la situation de crise au point que l'on a pu parler du temps de l'omni-crise dans toutes les cultures du monde et dans tous les domaines » affirme J.-L. Soulétie⁴. Mais, aussi bouleversantes qu'elles ont été, les « crises » de ce siècle sont également, surtout par la relecture qu'on pourrait en faire, les creusets des appels, des enjeux et des défis auxquels ont été confrontés et le sont encore la conscience et la raison humaines.

Appels, enjeux et défis à relever sur tous les plans, y compris celui de la théologie, se dégagent de la « crise » commencée au XX^e siècle de telle sorte que, malgré ses graves et inquiétantes implications et conséquences qui perdurent aujourd'hui, elle peut être considérée comme une « chance pour la foi »⁵ ainsi que l'analyse le professeur J.-L. Soulétie. Il ne peut en être ainsi que si le concept de « crise » lui-même non seulement intègre la réflexion théologique mais surtout devienne pour celle-ci un *locus theologicus*. Cette perspective n'est-elle pas celle d'Henri Bouillard lorsqu'en plein XX^e siècle, dans un contexte où la théologie classique scolastique d'inspiration thomiste était la « norme » en étant considérée comme le statut épistémologique achevé de la pensée théologique, émettait sa thèse de la nécessité d'une « théologie actuelle »⁶?

¹ Cf. Vatican II. Constitution GS. (« Sur l'Eglise dans le monde de ce temps »)

² J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, p. 44.

³ Nous détaillerons plus loin le sens dans lequel nous employons ce terme de « crise ».

⁴ J.-L., Soulétie, op. cit., p. 46.

⁵ Cf. le titre très suggestif à cet égard : « La crise, une chance pour la foi » du livre de J.-L. Soulétie déjà cité.

⁶ Cf. *CG*, p. 219.

En effet, jusqu'à la première moitié du XX^e siècle et même au-delà, la réflexion théologique avec pour objet principal le mystère de Dieu et sa révélation, a certes fait montre de diversité et d'innovation¹, mais restait dans son statut épistémologique, référencée et dominée par l'héritage de la pensée scolastique, malgré les lumières des pensées des Pères de l'Église² dont les étincelles n'étaient pas encore éteintes. En 1879, le Pape Léon XIII, dans son encyclique *Aeterni Patris*, donnait encore la preuve de cette dominance de la pensée scolastique venant de saint Thomas d'Aquin en déclarant :

Tout en proclamant qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage, toute invention heureuse, toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent, Nous Vous exhortons, Vénérables frères, de la manière la plus pressante, et cela pour la défense et l'honneur de la foi catholique, pour le bien de la société, pour l'avancement de toutes les sciences, à remettre en vigueur et à propager le plus possible la précieuse doctrine de saint Thomas³.

Le thomisme était alors la « précieuse » doctrine de référence avec son dogmatisme et sa méthode déductive et d'extrinsécisme, alors même qu'il donnait des signes d'essoufflement face à l'assaut scientifique des courants philosophiques qui s'explorent au XX^e siècle avec entre autres, le « rationalisme » dans son esprit critique exigeant. Le positif de ce face-à-face est l'ouverture du statut épistémologique de la pensée théologique donnant lieu aux « théologies de la crise » qui ont aussi traversé le XX^e siècle⁴.

La pensée théologique au XX^e siècle n'est donc pas restée pour autant au blocage du risque de la pensée unique scolastique en théologie ; et le premier résultat de son avancée, est l'heureuse et riche diversification de la réflexion théologique surtout dans la seconde moitié du siècle qui fait que R. Gibellini identifie et met au compte du XX^e siècle, quatre courants théologiques

¹ Cf. R., Winling. *La théologie contemporaine*. Paris, 1983 ; R., Gibellini. *Panorama de la théologie contemporaine*. Paris, 1994 ; J. Doré. Les courants de la théologie française depuis Vatican II. Collectif. *Interpréter, hommage amical à Claude Geffré*. Etudes réunies par Jossua Jean-Pierre et Sed Nicolas-Jean. Paris : Cerf, 1992, p. 227-259.

² Nous pensons ici surtout à l'héritage des penseurs parmi les Pères de l'Église comme saint Irénée (II^e siècle), saint Augustin (III^e-IV^e siècles), saint Anselme (XII^e-XIII^e siècle), etc...

³ Léon XIII. *Aeterni Patris*. Lettre encyclique sur la philosophe chrétienne. *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, p. 73.

⁴ J.-L., Soulétie, op. cit., p. 7.

principaux : Le premier courant théologique dit Gibellini, s'affirme avec la théologie dialectique et se prolonge dans celle de la parole de Karl Barth. Le deuxième consacre le tournant anthropologique en théologie et s'exprime à la fois au travers de la théologie existentielle de R. Bultmann, de la théologie herméneutique d'Ernst Fuchs et de Gerhard Ebeling, de la théologie de la culture de Paul Tillich et de la théologie transcendantale de Karl Rahner. La troisième perspective approfondit le tournant anthropologique avec la théologie de l'espérance, la théologie politique et la théologie de la libération. Enfin la quatrième perspective introduit la théologie dans une époque œcuménique et planétaire avec la théologie de l'inculturation surtout en Afrique et en Asie, la théologie féministe, la théologie œcuménique et la théologie des religions¹. Cette heureuse éclosion de la pensée théologique cherche à prendre en compte les défis que lui lancent l'humanité et la culture séculière du XX^e siècle afin d'oser une parole qui soit à la fois « à la gloire de Dieu » et compréhensible en même temps qu'accessible aux contemporains. C'est ainsi que selon R. Gibellini dans sa conclusion qui reprend en partie une affirmation du théologien français Yves-Marie Congar, le XX^e siècle est le

siècle dramatique, mais (compte) parmi les plus évangéliques de l'histoire chrétienne, où, avec le sentiment d'une urgence croissante, la théologie a assumé, dans la logique de l'incarnation et de la rédemption, la tâche de se porter à la défense et au service de l'*Humanum*.²

Ce visage reluisant du siècle des deux grandes guerres qui a vu la pensée théologique passée d'une démarche dogmatique³ à une approche « herméneutique »⁴, a été l'œuvre de la lucidité intellectuelle et du courage de discernement soumis à tous les risques d'un certain nombre de théologiens des

¹ Cf. R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*. Surtout les pages 599-601.

² Ibid, p. 601.

³ Une démarche dogmatique qui, selon la clarification qu'en fait Geffré, prétend « présenter les vérités de la foi de manière autoritaire comme garanties uniquement par l'*autorité* du magistère ou de la Bible, sans aucun souci de vérification critique concernant la vérité dont témoigne l'Eglise. ». Cl., Geffré. *Dogmatique ou herméneutique ?* Cl., Geffré. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 65.

⁴ Une approche herméneutique « prend au sérieux l'historicité de toute vérité, fût-ce la vérité révélée, de même que l'historicité de l'homme comme sujet interprétant, et ... s'efforce d'actualiser pour aujourd'hui le sens du *message* chrétien. ». Ibid., p. 70.

divers continents et nations tel le jésuite français Henri Bouillard¹. Ce dernier, peu connu, compte cependant parmi ceux de son époque qui ont lancé la réflexion théologique dans une dynamique de renouvellement inédit au risque de l'incompréhension et du rejet. En effet, le premier ouvrage par lequel H. Bouillard affirme sa thèse, a porté sur l'étude de la pensée de saint Thomas à travers les notions théologiques de « conversion » et « grâce » et sa publication a été dans un contexte où comme nous l'avons dit, la théologie scolastique d'inspiration thomiste était encore, selon l'expression de K. H. Neufeld, « la forme unique permettant de parler de Dieu »². Or, signale J. Doré, Bouillard constate qu'« un tel langage et une telle conceptualité ne permettent de fait plus à nos contemporains, passés à une autre culture, de comprendre ce que leur propose la foi »³. L'intuition qui a lancé Bouillard dans l'investigation qu'il fait sur la doctrine théologique de saint Thomas est confirmée au terme de l'étude et a amené ce jésuite à émettre dans la conclusion de son travail, sa thèse parue à son époque comme une affirmation de «révolution» épistémologique :

« Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse. »⁴

Cette affirmation aussi claire et évidente qu'elle soit, considérée comme allant de soi avec le progrès de la réflexion théologique aujourd'hui, n'avait pas manqué de soulever contestations et erreurs d'interprétation dans le contexte⁵ de la pensée théologique de l'époque de son auteur, et même, ne reste pas, encore de nos jours, sans appeler à des questionnements.

¹ En effet, pour désigner « l'entreprise » de « réinterprétation » de la doctrine de saint Thomas d'Aquin à la lumière de la pensée moderne opérée par Bouillard, K. H. Neufeld ne trouve pas un terme plus convenable que celui d'« herméneutique qui est en usage aujourd'hui » : « Sans recourir à ce terme propre, écrit Neufeld, c'est bien de l'herméneutique que faisait le P. Bouillard dans son premier ouvrage, (en s'attaquant) ainsi aux problèmes de la pensée et de l'expression en analysant avec exactitude les traits fondamentaux. » K. H., Neufeld. *La théologie fondamentale dans un monde transformé. VC*, p. 371.

² K. H., Neufeld. *Comment parler de Dieu ? Henri Bouillard (1908-1981)*. Ibid., p. 11.

³ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard ». *NRT*, 1995, 6, 117, p. 807.

⁴ *CG*, p. 219.

⁵ Cette thèse de Bouillard a été vue comme l'incarnation de ce qui était alors appelé polémiqnement dans la France d'après-guerre, « nouvelle théologie » et lui « coûta, au cours de l'été 1950, sa chaire d'enseignement à la faculté de Lyon-Fourvière. En même temps qu'Henri de Lubac, auquel s'ajoutèrent quelques autres collègues, on l'écarta non seulement de la formation des futurs prêtres, mais on chercha à lui enlever tout moyen de dire sa pensée. C'est seulement au moment du Concile (Vatican II) – donc après douze ans de pause involontaire – qu'il put reprendre son travail de professeur de théologie, cette fois à l'Institut catholique de Paris. » K. H., Neufeld. *Comment parler de Dieu ? Henri Bouillard (1908-1981)*, op. cit., p 11.

Problématique

La thèse de Bouillard pour aussi évidente qu'elle puisse paraître aujourd'hui, appelle cependant à une question fondamentale à laquelle nous voulons nous atteler pour évaluer la pertinence de son affirmation non seulement pour son époque, mais surtout pour examiner comment elle garde son actualité pour la postérité jusqu'à notre siècle où l'une des interrogations de l'herméneutique théologique est celle portant à la recherche d'une réponse convenable à la cruciale et vitale problématique de la « transmission de la foi » telle que la relaie encore récemment le Pape François :

Nous ne pouvons pas non plus ignorer que, au cours des dernières décennies, une rupture s'est produite dans la transmission de la foi chrétienne entre les générations dans le peuple catholique...¹.

Dans ce cadre, la question qui nous semble primordiale et intéressante à poser à Bouillard au regard de sa thèse est celle-ci : Que recouvre le concept de « théologie actuelle »? Autrement dit, en quoi consiste l'actualité de la théologie? Ou encore, par quelle « médiation herméneutique » une théologie peut-elle être considérée comme actuelle ?

La question ainsi formulée au sujet de la thèse de Bouillard, se présente en réalité comme un nœud où convergent plusieurs autres questionnements qui la prolongent et l'explicitent dont ceux-ci : Où est-ce que notre auteur situe-t-il l'actualité qui confère selon lui la valeur véridique à la théologie ? Sur quel critère herméneutique doit-on évaluer l'actualité de la théologie : par rapport à la Parole de Dieu ou sur la base de l'existence humaine ? Quelle est l'actualité d'un tel concept aujourd'hui ?

Nous posons ces questions qui orientent toutes sur la recherche de la signification du concept bouillardien de « théologie actuelle » parce que celui-ci, contrairement à ce qu'on pourrait penser à première vue, n'est pas le concept d'une quelconque « mise à jour ». En effet, l'auteur du concept lui-même avertit sur cette méprise lorsqu'il affirme :

¹ Pape François. *La joie de l'Évangile* n° 70 (p. 77).

Si l'Église, a-t-on dit, court le risque (de nos jours) de se replier sur elle-même à la manière d'une secte, au cas où elle se fermerait aux appels du monde historique, elle courrait un autre danger en s'adaptant trop bien à la mode du jour : celui de vider de sa substance le noyau du message évangélique et de réduire le christianisme à une paraphrase religieuse superflue des courants modernes.¹

Cet avertissement de Bouillard sur la double fausse compréhension de son concept, renforce l'intérêt à en rechercher le sens : Que recouvre donc le concept bouillardien de « théologie actuelle » ?

Précisons tout de suite que c'est à partir d'une « étude historique » des notions de « conversion » et de « grâce » dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, qu'Henri Bouillard a conclu à la contingence des concepts et systèmes théologiques où les vérités divines, immuables en elles-mêmes, sont reçues ; c'est-à-dire au statut historiquement situé de la théologie. En nous appropriant la thèse bouillardienne pour, à partir de celle-ci, lui poser les questions qu'elle nous inspire, et qui nous semblent importantes à sa compréhension dans le sens de sa juste évaluation, nous sommes bien conscient que Bouillard ne se les a pas peut-être posées ou ne les a pas posées de la manière dont nous les lui posons. Cependant nous envisageons de montrer que des réponses à ces questions émergent de sa thèse ; celle-ci est développée dans toute son œuvre laquelle se présente comme un geste théologique dont l'apport herméneutique à la « théologie fondamentale » semble l'un des plus remarquables aujourd'hui encore dans le beau et important panorama théologique dont il est contemporain. L'apport de ce jésuite français à la théologie fondamentale a en effet marqué un tournant dont il s'agira pour nous d'analyser l'originalité à travers l'étude de son concept de « théologie actuelle » en même temps que d'essayer de manifester ses limites. C'est ce que notre hypothèse de travail doit mettre en évidence.

¹ CC, p. 8.

Hypothèse de travail et raisons du choix de l'auteur

Hypothèse de travail

En guise d'hypothèse de travail sur la thèse de Bouillard citée ci-dessus, nous avançons que l'auteur pose le contexte humain ou l'expérience humaine comme l'élément de référence ou de médiation herméneutique pour l'actualité et donc pour la véracité de la théologie. Autrement dit, nous supposons que le concept bouillardien de la « théologie actuelle » est le concept de la réclamation par son auteur de la prise en compte du contexte historique dans la réflexion théologique afin d'atteindre la « consubstantialité » entre le message chrétien et la vie humaine de son temps. En d'autres termes, le concept de « théologie actuelle » traduit la quête de la pensée théologique de son auteur à faire de l'« histoire » un « lieu théologique ». De ce fait, cette première hypothèse appelle une seconde par laquelle, nous supposons qu'il y a dans ce concept un jalon herméneutique dont la pertinence, justifiée par le contexte de l'auteur, mérite une relecture en vue d'une actualisation.

Dans un contexte qui fut en effet celui d'Henri Bouillard où, selon l'expression de Pierre Charles, « l'apologétique a submergé la théologie »¹, le jésuite français comme d'autres de son temps², a semblé défendre dans son œuvre, une notion de la théologie ayant, tel que le dira J.-L. Soulétie une « visée critique et historique qu'oblitérent les courants théologiques qui ont marqué ce XX^e siècle, la théologie transcendantale, existentielle, personaliste. »³ Ce faisant, H. Bouillard, mettant en question à juste titre l'« extrinsécisme » théologique de son époque, ne nous semble pas alors faire l'apologie d'une « nouvelle théologie » au sens où celle-ci a été comprise et dénoncée⁴. Il posait plutôt, à notre avis, les premiers jalons fondés d'une « théologie herméneutique » dans le sens de la formule à la fois succincte et

¹ P., Charles cité par H., de Lubac. *Théologies d'occasion*, p. 98.

² Entre autres Henri de Lubac, contemporain d'Henri Bouillard.

³ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 103.

⁴ Cf. M., Castro. *Affaire de Fourvière*. M. Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard...*, p. 57-66. Ou E., Fouilloux. « Henri Bouillard et saint Thomas d'Aquin (1941-1951) ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 173-183. Dans cet article E. Fouilloux désigne par « affaire Conversion et grâce » ce que M. Castro appelle « affaire de Fourvière ».

dense de son ami et contemporain Henri de Lubac : « une théologie doit avoir des préoccupations apologétiques, une apologétique doit s'achever en théologie »¹. C'est aussi dans le même sens que J. Daniélou voit la fonction du théologien lorsqu'en des termes d'image biblique, il affirme que : « c'est la fonction propre du théologien de circuler, comme les anges sur l'échelle de Jacob, entre l'éternité et le temps et de tisser entre eux des liaisons toujours neuves [...] »². On peut ainsi émettre l'hypothèse que Bouillard, par son travail de réflexion sur l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, a tissé une liaison nouvelle entre celle-ci et l'époque moderne dans une réactualisation de cette œuvre dont le langage n'est plus accessible aux schèmes de pensée de la modernité. Ainsi, nous semble-t-il, Bouillard opère une herméneutique par la médiation de l'histoire et sur la base de l'élément linguistique entre deux époques afin de les faire comprendre l'une et l'autre théologiquement parlant. C'est le voyage aller-retour entre le texte et ses contextes, dans la communauté diachronique et synchronique de ses lecteurs. N'est-ce pas ce que lui-même signale quand il affirme opérer « une réinterprétation du thomisme à la lumière de l'histoire et de la pensée moderne » ?³ Il nous semble déceler alors dans la perspective herméneutique bouillardienne, une herméneutique telle que l'entend G. Ebeling, comme « une théorie du langage de la foi ».

En définitive, nous posons l'hypothèse que l'herméneutique dont fait œuvre Henri Bouillard à partir de son étude de la doctrine de saint Thomas, et qu'il a développée et éclaircie dans les écrits de toute sa carrière intellectuelle, constitue une œuvre d'inculturation de la théologie scolastique dans la modernité. Au-delà de la théologie scolastique, cette herméneutique vise à conférer à toute théologie une valence qualitative d'actualisation pour la rendre vivante et « vraie ». C'est ce que nous essayerons de vérifier et de démontrer dans notre travail.

Toutefois, notre double hypothèse au sujet du concept de « théologie actuelle » qui induit, supposons-nous, un « déplacement » théologique qui consiste à passer d'une démarche dogmatique à une démarche « herméneutique » qui fait droit à

¹ H., de Lubac. *Théologies d'occasion*, p. 103

² J., Daniélou. « Les orientations présentes de la pensée religieuse ». *Etudes*, 1946 (79^e année), 249, p. 13.

³ CC, p. 16.

l'histoire, au contexte présent, en somme à l' *humanum*, soulève néanmoins une question qui nous semble aussi importante que nous désirons la prendre en compte dans notre travail : celle de savoir comment le geste théologique qui sous-entend cette élaboration conceptuelle, peut être, ou non, en phase avec la conception de la théologie comme un « acte fondamental qui consiste à écouter dans la foi la Parole révélée de Dieu, qui est le Christ lui-même. L'écoute de la Parole de Dieu [étant] le principe définitif de la théologie catholique »¹?

Cette interrogation liée à la double hypothèse que nous avons émise sur le concept de Bouillard s'ajoute aux questions que nous posons à ce dernier, et justifie par ailleurs, que notre étude de ce concept ne peut se passer de l'examen et de l'analyse de son rapport à la « Révélation », sur la base de la question suivante: A quelle conception de la « Révélation » renvoie le concept bouillardien de « théologie actuelle »?

Ces précisions autour de notre hypothèse de travail étant faites, explicitons maintenant les raisons pour lesquelles nous avons choisi de nous mettre à l'école de la pensée du théologien Bouillard dont l'itinéraire intellectuel d'après Joseph Doré « est à sa manière, assez représentatif et révélateur des grands courants et des grands traits qui ont marqué l'intelligentsia catholique française contemporaine jusqu'au début de la dernière décennie »².

Raisons du choix de l'auteur

Il convient de rappeler qu'en son temps, la thèse du théologien Henri Bouillard a été au cœur d'une longue controverse qui a marqué sa carrière et sa vie. À ce propos, ce qui est appelé « l'affaire de Fourvière »³ fournit la plus explicite

¹ CTI. *La théologie aujourd'hui : Perspectives, principes et critères* n° 4 (p. 21).

² J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 802.

³ « L'affaire de Fourvière » est l'offensive déclenchée contre Henri Bouillard à la suite de la publication de sa thèse sur *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* en 1944. Selon son confrère et contemporain Henri de Lubac, c'est dès 1945, le 17 octobre que le Conseil de Vigilance du diocèse de Paris examine son livre à la demande du Saint-office. Ce conseil envoie un rapport à Rome. Autour de la même date, Louis-Bertrand Guérard des Lauriers critique vivement l'ouvrage de Bouillard dans *AT* (Cf. H. de Lubac. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur, Culture et Vérité, 1989, p. 198-200). Selon Louis-Bertrand Guérard des Lauriers, la théologie historique de Bouillard ruine la conception traditionnelle du dogme, en lui imposant une constante et incontrôlable évolution (Cf. L.-B., Guérard des Lauriers. « La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle ». *AT* 5 (1945), p. 276-325 ou « La théologie historique et le

illustration de l'incompréhension et de l'objection soulevée par la position théologique que Bouillard exprime par sa thèse accusée de « remettre en cause la foi ». Or, pour d'autres comme Étienne Fouilloux, Bouillard est l'un de ceux qui incarnent « un tiers parti entre danger moderniste et réaction romaine. Tiers parti, car il a combattu simultanément sur deux fronts : contre les excès de la répression antimoderniste risquant de couper définitivement l'Église catholique de son temps ; mais aussi, et pas non moins ardemment, contre le radicalisme corrosif de certains des principaux protagonistes de la crise. »¹ Plus tard, et précisément au XXI^e siècle, beaucoup de théologiens considèrent Bouillard comme une référence non encore dépassée. C'est dans cette considération que son compatriote Cl. Geffré déclare qu'il « fut à proprement parler un *porteur* qui ouvre des voies nouvelles dont nous sommes toujours les héritiers »². Quant au théologien jésuite Christoph Theobald, tout en reconnaissant la distance théologique qui nous sépare aujourd'hui d'Henri Bouillard du fait par exemple, du silence de ce dernier à l'égard des sciences humaines, il le situe cependant parmi les « hommes du passage » dont la pensée atteint sa pleine maturité à l'époque du Concile Vatican II³.

On peut donc, sur la pensée théologique de Bouillard, établir de manière schématique deux compréhensions et jugements différents voire opposés : l'un de son époque qui lui fait durement objection et l'autre, avec sans doute le recul du temps et l'avancée de la réflexion théologique, qui lui fait adhésion en le citant en référence. Ici se situe la première raison de notre choix d'étudier la pensée d'Henri Bouillard à partir de sa thèse controversée dans le but de vérifier si son cas, au plan de la réflexion théologique et en matière épistémologique, peut être

développement de la théologie ». *AT 6* (1946), p. 5-55). Selon M. Castro « l'affaire de Fourvière marque la victoire provisoire de la théologie dogmatique, qui accuse l'autre théologie (la théologie herméneutique de Bouillard) de mettre en cause la foi ». *op. cit.*, p. 66.

¹ E. Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté...*, p. 303. Sur cette même page, Etienne Fouilloux explique que ce « tiers parti théologique » dans lequel on peut classer H. Bouillard, se rattache « à deux grandes familles d'esprit. La première se réclame hautement du thomisme, mais d'un thomisme soustrait au rôle de gardien de l'orthodoxie ; un thomisme vivant et ne craignant pas de prendre à bras-le-corps les problèmes de son époque, qu'il ait été ou non décapé par l'histoire La seconde rassemble des esprits qui pensent et expriment la foi sur le mode de l'intériorité, dans le sillage de Bergson, et du premier Blondel plus encore, dont la philosophie de l'action trouve un relais décisif dans la Compagnie de Jésus. »

² Cl. Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard ». *RSR* 2009, 2, 97, p. 211.

³ Ch. Theobald. « Henri Bouillard (1908-1981) ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 165-168.

considéré comme une illustration dans une mesure relative, de l'adage des Ecritures appliqué à Jésus par la tradition évangélique de saint Matthieu : « *La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle...* »¹. Si oui, notre choix de l'étude de sa pensée, vise justement à voir comment l'est-il et qu'en est-il de son actualité pour aujourd'hui, dans le sens où Ch. Theobald en a la conviction lorsqu'il affirme :

*Quant à la théologie d'aujourd'hui, elle peut s'appuyer sur le courage d'hommes du 'passage', comme Henri Bouillard et d'autres, pour continuer leur chemin de penser la foi dans le contexte humain qui est le nôtre et la sortir ainsi de la marginalisation culturelle qui la menace.*²

Nous pensons que ce jugement, émanant de ceux qui se comptent parmi les héritiers de Bouillard, peut être justifié par le fait que, et ceci constitue la deuxième raison de notre choix, dans ce qu'on peut désigner comme la longue tradition théologique française, la figure d'Henri Bouillard, à vrai dire peu connue, ressort paradoxalement et devient visible dans le concert de la pensée théologique.

En 1995, son confrère Joseph Doré écrit de lui :

*Même si son nom revient de fait moins souvent que ceux de ses compagnons jésuites J. Daniélou et H. de Lubac ou que ceux de ses collègues dominicains M.-D. Chenu et Y.-M. Congar, Henri Bouillard compte assurément au nombre des grands théologiens français contemporains. Apprécié et reconnu surtout pour la mise au point théorique et la mise en œuvre pratique qu'il fit du concept de théologie fondamentale, il fut du même coup conduit à théoriser et à pratiquer d'une manière constante et soigneusement maîtrisée les rapports réciproques de la théologie et de la philosophie.*³

En effet, dans sa pensée, s'est opéré un « déplacement théologique » décisif dont, d'après Claude Geffré, « la théologie catholique du XX^e siècle lui est redevable »⁴ ainsi que la réflexion théologique du siècle présent. Avec lui, s'est faite la transformation de l'apologétique comme science objective vers une vraie « théologie fondamentale » dont le point focal est le mystère même de Dieu. Il ne s'agissait pas pour Bouillard, d'une « théologie nouvelle » au sens où l'avait

¹ Mt 21,42.

² Ch., Theobald. « Henri Bouillard (1908-1981) », op. cit., p. 168.

³ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 801.

⁴ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 212.

dénoncé l'autorité romaine¹, mais d'une perspective radicalement porteuse qui pose rigoureusement les jalons de la consubstantialité de l'histoire et du discours théologique ou celle de la raison philosophique et de la raison théologique. Dans le sens de sa perspective, H. Bouillard aurait volontiers souscrit à la pertinente et significative intuition de son contemporain le Père Marie-Dominique Chenu quand il affirme que « le monde est le lieu de la Parole de Dieu, sans détriment pour sa transcendance ni sa gratuité »². Dans cette spécificité de la « théologie fondamentale » que Bouillard, sans l'avoir *stricto sensu* inventée mais dont il a posé un jalon de crédibilité et de pertinence important en la définissant comme « une herméneutique de la Parole de Dieu et [de] l'existence humaine », se situe d'emblée notre intérêt à explorer sa pensée théologique selon la problématique que nous soulevons par rapport à sa thèse de 1941³.

Enfin, en raison de nos origines africaines et spécifiquement béninoises qui restent un contexte où le dialogue avec la croyance culturelle dominée de manière « latente » par les religions traditionnelles africaines (RTA)⁴ est incontournable, notre auteur, qui a été sensible au dialogue de la foi⁵ au-delà d'une « courtoisie inter-religieuse » avec les questions du monde contemporain essentiellement dans

¹ Cf. Pape Pie XII. « Lettre Encyclique *'Humani generis'*. Sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne (12.8.50). » DC n° 1077 du 10 septembre 1950. Actes du Saint-Siège. Paris : Maison de la Bonne Presse / Bayard, 1950, colonnes 1153-1168.

² M.-D., Chenu. « Préface ». Cl., Geffré. *Un nouvel âge de la théologie*, p. 9.

³ C'est l'année où H. Bouillard a soutenu sa thèse à laquelle nous nous intéressons ici, mais celle-ci est publiée 1944.

⁴ R.T.A. signifie Religions Traditionnelles Africaines. Au sujet de la présence des R.T.A. dans la culture et le schème mental africains, nous souscrivons au constat de G. Buakassa selon qui, la religion africaine n'existe nulle part aujourd'hui, mais elle est partout dans les consciences, dans les opérations spirituelles ou empiriques, dans les représentations, dans les attitudes, dans les gestes, dans les proverbes, dans les légendes, dans les mythes... Elle est partout à la campagne comme en ville, dans les procès judiciaires comme les conventions politiques... Cf. G. Buakassa. « Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : Latence et patience. ». *Colloque du Festival mondial des Arts Négro-africains*, Lagos, Janvier 1977.

⁵ « A ce point, Bernard Lucchesi témoigne que (...) Bouillard fut témoin en France de la pluralité religieuse. Le pluralisme religieux est large qu'il s'agisse des grandes religions ou de l'essor des sectes, des groupes religieux ésotériques qui offrent une vague spiritualité ou promettent une autoréalisation ou bien qui se fondent sur un mélange syncrétiste des religions et des cultes existants. Dans un tel contexte et une telle diversité, Bouillard connaît l'importance capitale de la rencontre des fidèles d'autres religions dans le but d'arriver à une compréhension mutuelle, une harmonie et une collaboration pour le bien de l'humanité et la défense de valeurs dans la société ». B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi...*, p. 62.

ses dimensions existentielles¹, est à ce titre un théologien tout indiqué pour être notre référence en vue d'orienter une concrétisation ultérieure dans notre contexte pastoral d'origine. Nous espérons, en choisissant d'étudier la pensée de Bouillard, nous mettre à son école et avoir ce travail comme une initiation à l'élaboration de pensée sur laquelle nous appuyer, en son temps, pour un ministère pastoral concret dans le contexte béninois déjà concerné comme tout le continent africain par la problématique d'une nouvelle évangélisation intégrant la dimension intellectuelle de la foi dans l'expérience vivante de la rencontre avec Jésus-Christ présent et agissant dans la communauté ecclésiale². Nous portons cet espoir que notre travail d'exploration et de recherche de compréhension de la thèse de Bouillard soit pour nous un itinéraire réflexif qui nourrira une pastorale avec un fonds de pensée théologique dépassant le dilemme toujours récurrent de l'absolutisme fermé et du relativisme lequel, gagnant aussi le continent africain, représente l'un des défis majeurs lancés à l'évangélisation aujourd'hui en contexte africain en général et béninois en particulier. A cet égard, notre espoir se fonde aussi sur l'intuition que nous avons de la pensée théologique de Bouillard comme d'une théologie herméneutique à partir d'un *locus theologicus*, l'histoire humaine, donc une pensée à même d'inspirer une autre dans tout contexte d'histoire humaine, parce qu'il s'agit d'y explorer ce que notre auteur appelle « la logique de la foi ». Cette terminologie prend la forme d'un repère de réflexion théologique car Bouillard la définit comme une démarche pour « faire ressortir la secrète correspondance entre la logique de l'existence humaine et l'appel du mystère chrétien, [en vue de] dégager ainsi la structure intelligible du mouvement qui conduit à la foi chrétienne [...] »³.

Telles sont les raisons qui sont en même temps les attentes du travail que nous initiions et pour lesquelles nous avons choisi de nous mettre à l'école du Père Bouillard à travers l'étude de son intuition théologique.

Le cadre de notre problématique et la complexité de la portée du parcours théologique et philosophique de près de quarante années du jésuite Bouillard, nous imposent une étude de sa pensée limitée seulement à la question de

¹ Cf. J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 808-820.

² Cf. Benoît XVI. *Africae Munus. Exhortation apostolique sur l'engagement de l'Afrique* n° 165.

³ *LF*, p. 7.

l'« herméneutique théologique » liée à son concept de « théologie actuelle ». Avant d'exposer notre démarche méthodologique, il nous importe de faire un bref état sur la problématique de l'herméneutique théologique dans l'environnement théologique duquel notre auteur est contemporain.

Etat de la question et démarche méthodologique

Bref état de la question

L'état de la question nous conduira ici à situer synthétiquement le contexte d'émergence de la notion de « théologie fondamentale » dans lequel a pris essor l'herméneutique théologique d'Henri Bouillard.

Devenue depuis une discipline à part entière enseignée dans les parcours de faculté de théologie, le concept de « théologie fondamentale », dans le concert des disciplines théologiques académiques, semblait assez confus dans son contenu au moins jusqu'au tournant conceptuel que lui donnera Bouillard, lui qui en son temps, pouvait encore constater que :

si nous consultons les dictionnaires théologiques les plus récents et divers ouvrages ou articles parus depuis une douzaine d'années, nous restons, à première lecture, déconcertés, tant les perspectives divergent selon les auteurs et parfois se mêlent confusément dans le même exposé¹.

De leur côté, revues et dictionnaires anciens sont plus ou moins muets au sujet du concept de « théologie fondamentale ». Ces sources² offrent par contre, une production abondante à la rubrique « apologétique » et permettent de distinguer le terme « apologétique », plus moderne et technique, de l'ancien vocable d'apologie. Toutefois, malgré sa modernité, le terme « apologétique »³ n'équivaut pas à proprement parler au concept de « théologie fondamentale »⁴. Le passage du

¹ H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 149.

² Elles sont des sources de références qui renseignent plutôt sur les écrits des Pères apologistes jusqu'aux manuels du début du XX^e siècle.

³ Ce terme recouvre ce que Bouillard désigne par le « concept apologétique » de la théologie fondamentale. Cf. H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC.

⁴ Signalons ici que le concept de « *théologie fondamentale* », en termes de sens et de valeur, n'a rien en commun avec celui de « *fondamentalisme* » qui désigne une certaine réaction sur la base d'une conception fermée et aride d'esprit critique de laquelle est absente, par exemple la recherche historico-critique appliquée aux textes scripturaires. Ainsi, le « *fondamentalisme* » peut-être une

premier au second marque un changement de perspective épistémologique ; passage dans lequel se situe la pensée d'Henri Bouillard. Ceci nous fait distinguer ici logiquement deux moments dans l'état de la question que nous établissons.

Conception ancienne de la théologie fondamentale : l'apologétique¹

En 1911, Xavier-Marie Le Bachelet définissait l'objet propre de l'apologétique comme

étant la crédibilité rationnelle de la religion chrétienne et catholique ou la démonstration du fait de la révélation divine apportée au monde et confiée à l'Église par Jésus-Christ, tout ce qui se rapporte à cet objet, non pas indirectement et de loin, mais directement et de près, rentre dans le champ normal de l'apologétique [...]².

La notion de « crédibilité » : telle est ce vers quoi convergent tous les traités d'apologétique. Déjà Ambroise Gardeil, dans son ouvrage classique de 1908, l'a définie, dès la première page, comme « l'aptitude d'une assertion à être crue. »³ Il s'agit pour l'apologétique selon lui, de prouver par des preuves rationnelles la révélation divine opérée par Jésus-Christ et de fonder l'autorité de l'Église catholique à en être gardienne et dépositaire : « L'apologétique disait-il, on ne saurait trop le répéter, est une preuve de la crédibilité du dogme catholique en général, et non de tel dogme particulier. »⁴ L'apologétique ainsi recentrée ajoutait-il, n'a « à s'occuper que de prouver la possibilité, la nécessité, l'existence de ce magistère, duquel découle immédiatement la crédibilité de l'enseignement catholique, qui est pour elle la seule question. »⁵ Gardeil, circonscrit ainsi strictement le domaine de l'apologétique en lui refusant le titre de « théologie

sorte d'abri contre les appels et interrogations lancées par la modernité voire par la sécularisation. Par conséquent, le « *fondamentalisme* » est aux antipodes de la « *théologie fondamentale* » qui, elle, a pour vocation naturelle d'être en dialogue avec les diverses activités de l'esprit et les grands courants de la pensée.

¹ Cette sous-partie a été rédigée essentiellement sur la base des éléments de l'état de la question sur la notion de « théologie fondamentale » que nous avons trouvés dans l'ouvrage du professeur J.-P. Wagner : *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*. Coll. « CF » 199. Paris : Cerf, 1997.

² X.-M., Le Bachelet. « Apologétique ». A., D'Alès (dir.). *DAFC contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines*, colonnes 244-245.

³ A., Gardeil. *La crédibilité et l'apologétique*, p. 1.

⁴ Ibid., p. 219.

⁵ Ibid., p. 215.

fondamentale », car se défend-t-il, celle-ci n'a pour seul fondement que l'autorité divine elle-même :

Ce qui a pu entretenir, écrit-il, l'illusion de la conception apologétique qui se traduit par l'appellation de théologie fondamentale, c'est la présence, au terme de l'Apologétique, du traité des Lieux théologiques. Une fois cette discipline réintégrée à sa vraie place, c'est-à-dire après l'acte de foi et au seuil de la Théologie, l'illusion se dissipe et la Théologie fondamentale s'évanouit¹.

Dans cette même veine de la problématique de la « crédibilité » ou de la « crédentité » de l'Apologétique, on peut situer, malgré leur mince différence d'autres auteurs comme Bainvel ou Pinard de la Boullaye².

Mais une autre racine, celle-ci dans l'espace germanophone, peut être trouvée au concept de « théologie fondamentale ». En effet, H. Waldenfels par exemple, fait remonter l'origine du concept de « *Fundamentaltheologie* » au milieu du XIX^e siècle avec Nepomuk Ehrlich à Prague, J. B. Schwetz à Vienne, A. Knoll à Innsbruck³. Waldenfels retient de la nouvelle discipline qui voyait ainsi le jour, trois expressions qui prirent corps entre les deux conciles du Vatican : une forme latine⁴ qui se retrouve dans la théologie française⁵ et une deuxième forme liée à l'apologétique d'immanence dans le sillon du philosophe d'Aix, Maurice Blondel

¹ A., Gardeil. *La crédibilité et l'apologétique*, p. 224.

² H. Pinard de la Boullaye dans le « Bulletin d'apologétique », écrit : « C'est par la crédentité qu'il faut définir l'apologétique, non par la crédibilité » (p. 484). Pour lui, l'apologétique est « la justification rationnelle du devoir de croire » (p. 486). Lui-même précise l'intérêt de sa position : « Nous prenons position entre le R. P. Gardeil toujours trop strictement intellectualiste et le R. P. de Poulpique qui s'écarte, du moins par son but pratique, des termes ordinaires de la science. Ainsi définie, l'apologétique reste au sens indiqué une science, mais son objet n'est plus un pur intelligible » (P. 484).

³ Cf. H., Waldenfels. *Manuel de théologie fondamentale*, p. 111-124.

⁴ D'un point de vue générale, cette forme latine s'identifie à l'apologétique classique en trois étapes : « *demonstratio religiosa, demonstratio christiana et demonstratio catholica* ». Dans le rappel qu'il fait du schéma général de « l'apologétique classique », Henri Bouillard fait état de ces trois étapes d'exposé de la « crédibilité rationnelle du christianisme » en ces termes : « La première, nommée "démonstration religieuse", consiste à prouver l'existence de Dieu, la destinée immortelle de l'homme et à définir la nature et la nécessité de la religion. (...) la seconde étape, nommée "démonstration chrétienne" ... expose d'abord l'idée, la possibilité et la nécessité d'une révélation positive et surnaturelle, ainsi que les critères qui permettent de la discerner : miracles, prophéties, etc. Elle établit ensuite, et c'est là sa tâche principale, le fait de la révélation accomplie en Jésus-Christ, autrement dit, la mission divine de Jésus, attestée par ses miracles, sa sainteté, l'accomplissement des prophéties messianiques, sa résurrection, le rayonnement de son message. La troisième (ou, selon le cas, la deuxième) section, nommée "démonstration catholique", établit que le Christ a fondé une Eglise, comme autorité doctrinale chargée de transmettre et d'interpréter son message, et que l'Eglise catholique, avec ses notes propres, sa hiérarchie, son magistère infaillible, la primauté du pape, est seule pleinement conforme aux intentions du Christ. » H., Bouillard. *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*. VC, p. 151-152.

⁵ Cf. R., Latourelle. *Théologie de la Révélation*. Paris : DDB, 1963.

et qui insiste sur ce qu'avait occulté l'apologétique classique, à savoir le destinataire de la révélation, avec ses attentes, ses espoirs, sa finitude. Enfin une troisième voie germanique approfondit l'apologétique d'immanence en l'accompagnant de toute une philosophie de la religion. Selon J.-P. Wagner, le projet de cette troisième voie « fut mis en œuvre par Rahner¹ et son école : l'homme est *A l'écoute du Verbe* et possède une *potentia oboedientialis*, qui est une capacité d'entendre et de répondre à la Parole de Dieu. »²

En 1929, H. de Lubac se situant par rapport à l'apologétique classique avec une vision unitaire³ sur les divers cloisonnements théologiques, a fait prévaloir le « dialogue » comme une catégorie importante de la théologie fondamentale⁴. Mais dans son énumération des conceptions de la « théologie fondamentale » avant lui, Bouillard distingue une troisième voie qu'il désigne par « concept formel » qui

visait une doctrine des principes de la théologie, mais conçue comme une recherche des fondements de la science théologique, analogue à celle que poursuivent les sciences exactes, une théorie axiomatique et formelle des catégories fondamentales de la théologie, étude qui prendrait appui sur la logique moderne, la sémantique et l'analyse du langage⁵.

Bouillard voit se former le projet de ce troisième concept dans la proposition faite par Gottlieb Söhngen⁶. Comment donc se situe Henri Bouillard par rapport à toutes ces conceptions de « théologie fondamentale »?

Conception de la théologie fondamentale selon Henri Bouillard

Bouillard, pour sa part, affirme que toutes ces conceptions différentes de « théologie fondamentale » à savoir, les « concept apologétique », « concept

¹ Cf. K., Rahner. *Est-il possible aujourd'hui de croire ? - Dialogue avec les hommes de notre temps. Traduction de l'allemand par Charles Muller. Préface de Henri de Lavalette, s. j.* Paris : Mame, 1966, en particulier le chapitre V.

² J.-P., Wagner. *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, op. cit., p. 30.

³ Il s'agit « tout en maintenant la distinction (des) deux disciplines, apologétique et dogmatique, (d'affirmer) la nécessité de leur union et de leur compénétration ». H., Bouillard. *La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC*, p. 150.

⁴ Cf. H., de Lubac. *Athéisme et sens de l'homme*, surtout la partie intitulée : *Instauration d'un vrai dialogue*, p. 1-23.

⁵ H., Bouillard. *La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC*, p. 150.

⁶ Cf. son article « Fundamental-theologie » dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, cité par H., Bouillard, *Ibid.*

dogmatique » et « concept formel » sont « toutes légitimes et nécessaires ». En effet, affirme-t-il

de leur propre aveu [...] elles communiquent entre elles, et par les catégories formelles qu'elles mettent en jeu, et par leur thématique matérielle, qui est la même pour l'essentiel : la révélation de Dieu en Jésus-Christ et sa transmission par l'Église¹.

Mais il choisit d'examiner de plus près la perspective de la « théologie fondamentale à visée apologétique », c'est-à-dire « celle qui entend exposer, dans un discours valable aux yeux de l'incroyant, ce que le croyant considère comme les fondements rationnels de la foi chrétienne »². Dans cette ligne, notre auteur constate d'abord que la « crise » de « l'apologétique classique » était déjà identifiée en 1896 par M. Blondel dans sa *Lettre sur l'Apologétique*. Mais le témoignage du théologien de l'École de Tubingen, Jean-Sébastien Drey, dans son livre *L'Apologétique*³, manifeste encore cette crise comme une « crise d'identité [...] congénitale [...] (laquelle selon H. Bouillard, ne peut être clarifiée qu'en passant) par un examen critique de sa genèse et de son histoire. »⁴ Dès lors, une nouvelle conception de « l'apologétique » va progressivement voir le jour, surtout par le fait que, beaucoup parmi les théologiens s'intéressant désormais plus aux fondements du discours théologique, voulant dès lors mieux prendre en compte l'expérience de foi du croyant et honorer davantage une dimension de dialogue avec les grands courants de pensée. C'est dans cette catégorie de théologiens que se situe incontestablement Bouillard qui, se démarquant nettement de « l'autoritarisme » et de « l'extrinsécisme » de « l'apologétique classique » considérée avec le recul du temps, soulignait par exemple à propos de la perspective de Gardeil ce qui suit :

Le P. Gardeil radicalisait une tendance inhérente à l'apologétique classique, qui prétendait de plus en plus établir « scientifiquement » le fait de la révélation. Puisqu'on envisageait ce fait indépendamment de son contenu et de son sens et qu'on voulait cependant maintenir le caractère raisonnable et la valeur intellectuelle de l'acte de foi, avait-on une autre ressource que la rigueur d'une démonstration historique établissant le fait ? Mais ce rationalisme de la

¹ H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 150-151.

² H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 151.

³ J.-S., v. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, Erster Band, Mainz, 1838, Vorrede, p. IV cité par H., Bouillard, op. cit., p. 152.

⁴ H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 152.

positivité impliquait une méprise sur la véritable nature des raisons de croire et une méconnaissance du caractère existentiel de la foi¹.

Ce regard acéré sur l'histoire de l'apologétique qui se concentre sur l'apport du P. Gardeil laisse déjà entrevoir l'orientation décisive que Bouillard donnera à la « théologie fondamentale » à travers son concept de « théologie actuelle ». Comme le fait remarquer justement Cl. Geffré, Bouillard, dans une perspective typiquement herméneutique, critique ainsi la dissociation du fait et du sens de la Révélation, et fait revenir à l'idée de Dieu et non de la Révélation comme le centre de gravité de la théologie moderne². La question que Bouillard pose en effet à l'apologétique classique est de savoir comment elle pouvait prétendre établir le fait de la révélation par des arguments externes, les miracles et l'accomplissement des prophéties, tout en faisant abstraction de son sens. L'apologétique classique n'était-elle-même pas contaminée par le rationalisme du siècle des Lumières qu'elle combattait ? Pour Bouillard, dans la perspective de l'apologétique classique, la théologie post-tridentine entendait lutter contre le déisme de l'époque en se situant elle-même sur le terrain du rationalisme. En cela, Bouillard conteste cette apologétique faite de l'extrinsécisme d'un jugement de crédibilité qui veut constater scientifiquement le fait de la révélation, et d'un assentiment de foi au contenu de la révélation, c'est-à-dire des vérités surnaturelles indémontrables. Pour le jésuite, on ne peut accepter cette distinction entre ce que Dieu révèle et le fait que Dieu révèle. La constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II confirme ce rejet d'un double niveau fait d'abord de vérités naturelles et ensuite de vérités surnaturelles indémontrables. La révélation ne consiste pas, affirme la constitution conciliaire, dans la communication d'un corpus de vérités surnaturelles mais dans l'auto-communication de Dieu lui-même dans et par l'événement Jésus-Christ : « Dieu se révèle en personne et fait connaître le mystère de sa volonté »³. Ainsi, les miracles et les prophéties ne sont plus les preuves extrinsèques d'une révélation de vérités, mais les signes d'une communication où fait et sens, paroles et œuvres sont intimement unis entre eux.

¹ H., Bouillard. De l'apologétique à la théologie fondamentale. VC, p. 143.

² Cf. Cl., Geffré. « La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée ». *Transversalités*, 2009, 1, 109, p. 171-180.

³ Vatican II. Constitution DV 2.

De ce point de vue, pour Bouillard, le « point focal » de la théologie n'est plus comme au temps de l'ancienne « Apologétique » la « révélation surnaturelle » face au déisme, mais bien l'idée même de Dieu. À l'époque moderne en effet, face à l'athéisme et à l'indifférence religieuse, il importe de manifester la « crédibilité » même du christianisme. Le jésuite français montre à ce sujet, qu'historiquement, c'est la doctrine de Dieu et non pas celle de la révélation qui tenait lieu de théologie fondamentale depuis l'ère patristique jusqu'au déisme du XVIII^e siècle, avant de se demander par l'affirmative, s'il n'y aurait pas lieu de reprendre

à notre manière une perspective analogue [...], nous pour qui la question première n'est pas de savoir si une révélation surnaturelle est venue compléter la religion naturelle, mais bien plutôt de savoir si le mot Dieu a encore un sens et renvoie à une réalité.¹

Aussi, Bouillard souligne-t-il l'actualité du concept de l'apologétique dans la théologie protestante² dans la perspective de laquelle il se situe pour sa conception de la « théologie fondamentale ». Pour lui,

la théologie fondamentale aura pour rôle d'établir un lien entre la pensée profane et la pensée théologique, de jeter un pont entre notre expérience quotidienne et la réalité invisible dont parle le théologien ; elle rapportera le discours religieux aux autres aires de discours. Analysant dans un langage profane les situations ordinaires, l'expérience commune des hommes de notre temps, elle y dévoilera un aspect de transcendance, point d'attache pour ce qu'annonce le message chrétien. Elle montrera comment ce message prend un sens à nos yeux par le fait qu'il donne sens à nos expériences communes de contingence, de culpabilité, de caducité³.

On comprend que Bouillard perçoit la pertinence qu'il y a à situer comme dans la perspective du théologien luthérien G. Ebeling⁴, « le point focal » de sa

¹ H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 156.

² « Si les théologiens catholiques étaient tentés de renoncer à leur tâche apologétique, les protestants seraient là pour la leur rappeler », note Bouillard. En effet, la terminologie « théologie fondamentale » plutôt catholique, est absente de la théologie protestante, mais le concept selon Bouillard, est bien présent dans cette dernière notamment chez les théologiens comme Schubert Ogden (notre auteur cite son livre *The reality of God*, london, SCM Press, 1967, p. 120.), le suédois Gustaf Aulén (*The Drama and the Symbols*, Philadelphia, Fortress Press, 1970, p. 71), l'anglican John Macquarrie (*God-Talk*, SCM Press, 1967, p. 121), l'américain Langdon Gilkey (*Concilium* 1969, 46, p. 137-138), les allemands Gerhard Ebeling et Wolfhart Pannenberg. Cf. H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 161-162.

³ H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 163.

⁴ G., Ebeling. *Wort und Glaube*, II (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1969), p. 262-264 cité par H. Bouillard. VC, p. 167.

conception de la théologie fondamentale dans la « doctrine de Dieu », car la foi est essentiellement foi en Dieu¹ : « Toutes les affirmations de la foi, ainsi que leur vérité, écrit Ebeling, sont suspendues à un seul point, savoir que Dieu est »². Mais, tout en étant spontanément d'accord avec la position d'Ebeling, Bouillard nuance en notant explicitement qu'

il importe de préciser que nous ne revenons pas ainsi à un certain état de l'apologétique classique et de la théologie antérieure, où l'on croyait pouvoir élaborer une théologie naturelle, servant de fondement à la doctrine révélée qu'on lui superposait. Cet état, nous l'avons dit, implique une conception de la révélation qui n'est plus la nôtre, et il établit une construction artificielle à deux étages, où sens et fait sont dissociés. D'autre part, il présuppose que la croyance de Dieu est communément admise, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui ; et il tient qu'on peut la justifier par les preuves de la métaphysique classique, ce dont beaucoup ne sont plus convaincus³.

Et il ajoute en précisant que

le Dieu dont nous parlons dans la théologie fondamentale est le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. Il s'agit pour nous de savoir comment nous pouvons parler de ce Dieu, en parler de façon compréhensible, et convaincante, sans l'évidence des preuves métaphysiques et sans présupposer comme allant de soi des besoins religieux.⁴

Finalement, Bouillard constate que cette perspective est très proche de l'Apologie de Pascal, qui est centrée sur le Dieu de Jésus-Christ et qui cherche à y conduire en montrant qu'il relève l'homme de sa misère et lui confirme sa grandeur. Le champ d'exploration de la théologie fondamentale selon notre auteur se concentre donc sur le sens et la référence du discours qui fait intervenir le nom de Dieu. Pour ce mot, note encore Bouillard, « vaut au maximum la règle définie par Wittgenstein : sa signification “est son usage dans le langage” »⁵. Pour le moment, nous pouvons conclure avec Cl. Geffré, que cette conception bouillardienne de la théologie fondamentale qui reflète une perspective « herméneutique » « est toujours valable au début du XXI^e siècle »¹ sous réserve de quelques limites que nous en soulèverons dans notre travail dont la démarche méthodologique se présente comme suit :

¹ Cf. *ibid.*

² G., Ebeling. *L'essence de la foi chrétienne*, p. 85.

³ H. Bouillard. *La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*

⁵ H., Bouillard. *La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC*, p. 168.

Démarche méthodologique

Les questions et la double hypothèse que nous posons au sujet du concept de « théologie actuelle » émis par Henri Bouillard, orientent d'une part, notre intention de réfléchir sur la signification et sur la pertinence du travail théologique cristallisé dans ce concept à la fois polémique et apologétique. D'autre part, elles traduisent aussi l'intention d'examiner les limites de la pensée théologique connexe à ce concept. L'exposé des limites du concept pour en évaluer son actualité, nous conduira à son actualisation du point de vue de l'« entité de pensée » qui y est contenue.

En effet, par ce concept, Bouillard veut rendre compte au moyen d'une élaboration rationnelle que nous examinerons du point de vue de ses déterminants à la fois philosophique et théologique, du contenu du mystère de la foi chrétienne et de l'enjeu de son explicitation et de sa communication qui fait l'objet de la réflexion théologique. Il s'agit pour nous donc de réfléchir sur la signification du concept de « théologie actuelle » de Bouillard, c'est-à-dire retrouver les présupposés et intentions du concept, sa puissance de renvoi à ce qu'il dénonce dans la théologie scolastique historiquement situé du fait de la contingence des expressions ou schèmes de penser de celle-ci et à ce qu'il annonce comme une herméneutique théologique. Ainsi, notre intention méthodologique s'inspire de celle que définit Paul Ricoeur en ces termes : « [...] réfléchir sur la signification (d'un concept), c'est d'une certaine façon défaire le concept, décomposer ses motivations et par une sorte d'analyse intentionnelle, retrouver les flèches de sens qui visent le kérygme lui-même. »²

L'expression forte de Ricoeur que nous empruntons ici, à savoir « défaire le concept », peut sembler de notre part l'expression d'un soupçon sur le concept de Bouillard qui fait l'objet de notre étude. Mais notre intention est de soumettre à critique ce concept qui, aisément compréhensible aujourd'hui, avait soulevé une controverse dans le contexte de son auteur, afin de tenter un travail de « récupération du sens par lequel sont retrouvés l'intention "orthodoxe", le sens

¹ Cl., Geffré. « La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée », op. cit., p. 174.

² P., Ricoeur. *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, p. 266.

droit, le sens ecclésial »¹. Ce sens est plutôt, nous le verrons, un sens apologétique ou précisément le sens d'une nouvelle apologétique, par laquelle Bouillard, à travers son concept de « théologie actuelle » a posé le jalon d'un nouveau statut épistémologique de la théologie qui unit théologie dogmatique et théologie spéculative. D'où le concept de « théologie actuelle » se présente dans la pensée de Bouillard comme celui du jalon d'une herméneutique dans une nouvelle perspective de « théologie fondamentale ».

Examiner la pertinence de "l'herméneutique théologique" d'Henri Bouillard sur la base de son concept de « théologie actuelle », c'est également faire ressortir le dépassement qu'on doit aujourd'hui en assurer. Ainsi, toutes ces motivations qui nous concentrent sur ce concept, nous ramènent à une étude de la pensée d'Henri Bouillard, obligeant à visiter son œuvre dans son ensemble, et justifient notre méthodologie consistant en une étude historique semblable à celle de notre auteur lui-même qui, dans son étude de saint Thomas d'Aquin, n'a pas voulu faire « [une] œuvre polémique [...], mais décrire une pensée, faire œuvre d'histoire doctrinale »², « un travail d'herméneutique »³ dira B. Lucchesi. De la sorte, la démarche de notre investigation va se dérouler en trois moments que nous présentons comme suit :

Dans un premier temps, nous chercherons à comprendre la pensée d'Henri Bouillard en commençant par revisiter son contexte d'émergence ; ceci dans le but d'abord de situer l'auteur dans son temps avec ses notions et ses problèmes pour ensuite essayer d'avoir une première compréhension de sa pensée à partir de son contexte et de lui-même. Il s'agira de l'étude du contexte au plan général et en référence aussi à quelques éléments biographiques afférents à la personne du jésuite français. Comme Bouillard lui-même le dit, « la genèse d'une pensée éclaire toujours sa signification »⁴. C'est pourquoi, il nous importera de nous attarder sur la dimension théologique de ce contexte surtout en ce qui concerne la « crise » du néo-thomisme au cœur du XX^e siècle qui est à la base de l'émergence de la pensée bouillardienne. Quelques préliminaires pour apporter des précisions

¹ Ibid.

² CG, p. 224.

³ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 30.

⁴ LF, p. 170.

sémantiques sur les concepts entrant dans la formulation de notre sujet ouvriront cette première partie qui nous conduira à une première compréhension de l'herméneutique théologique inscrite dans le concept de « théologie actuelle ».

Le concept de « théologie actuelle » est chez Bouillard celui donc d'une herméneutique théologique. La mise en contexte de la première partie nous introduira à un examen plus exhaustif de l'herméneutique bouillardienne consécutive au concept de « théologie actuelle ». Ce sera l'objet de la deuxième partie de notre travail. A cet effet, celle-ci commencera par un état de la question sur la sémantique du concept « herméneutique » lui-même. Pour cet état, nous nous limiterons dans le temps en partant de son approche philosophique du siècle dernier depuis Schleiermacher, pour aboutir à son intégration dans la réflexion théologique contemporaine. Ceci nous permettra d'avoir une idée sur quelques sources de l'herméneutique théologique bouillardienne dont nous ferons à mi-parcours une première évaluation par rapport à la sémantique actuelle de la notion d'« herméneutique », en l'occurrence à la lumière de la perspective des auteurs comme le « philosophe et protestant » P. Ricoeur, mais aussi le théologien protestant G. Ebeling. Ce dernier étant historiquement l'un des représentants dans le domaine germanique et protestant de la théorie actuelle de l'herméneutique et dont la doctrine nous semble offrir une grille de lecture et de compréhension objective de la démarche herméneutique qui porte la pensée de Bouillard. Ceci nous amènera à revisiter les rencontres qui ont jalonné le parcours de recherche et de réflexion d'H. Bouillard et à une consultation de ses principaux ouvrages, sur le présupposé que la thèse qu'il a avancée dans son premier livre, a trouvé son développement et son explicitation dans ses ouvrages ultérieurs qui manifestent par ailleurs, les étapes et les raisons de l'évolution qu'il a connue. La grande partie de son œuvre écrite à notre connaissance, sera donc au cœur de la consultation bibliographique de ce travail et l'exploration dans l'ordre chronologique de la parution de ses ouvrages est une exigence pour faire valoir les étapes de l'évolution de la pensée du théologien Bouillard. Cet itinéraire nous permettra, après avoir situé H. Bouillard dans son temps dans la première partie, de saisir également, en quoi ses notions et ses questionnements sont déjà relativement proches des nôtres, surtout ceux portant sur la problématique encore actuelle de l'herméneutique linguistique dans la réflexion théologique. En effet,

dans le « néo-thomisme », Bouillard avait critiqué une fonction théologique trop dépendante de la philosophie d'Aristote laquelle, désormais, telle quelle, est source de « crise linguistique » et de malentendu intenable pour la théologie. Il restait donc à Bouillard à chercher comme le dit K. H. Neufeld, « quelles pensées de notre époque [de son époque] pourraient plus ou moins assumer par rapport à la théologie un rôle analogue à celui qu'avait joué l'œuvre d'Aristote pour les grands scolastiques du Moyen Âge »¹. La préoccupation du jésuite s'est donc accentuée sur la recherche d'un dialogue harmonieux, ou selon l'expression de M. Castro, la recherche d'une « solidarité épistémologique »² entre philosophie et théologie, toutes deux entrant dans la logique d'une science du « sens de la vie ». Cette préoccupation de Bouillard justifie ses rencontres avec les pensées philosophiques et théologiques qu'il étudie, assimile et critique. En cherchant à ressortir ceci, nous veillerons à souligner l'originalité de la pensée du théologien surtout par rapport à son temps. La recherche de cette originalité de Bouillard, nous amènera aux réponses que ce dernier dans sa pensée, apporte aux questions que nous lui posons, notamment : Où se situe l'actualité qui fait la véracité de la théologie ? Autrement dit, par rapport à quoi – à la Parole de Dieu ou à l'existence humaine présente – doit-on reconnaître qu'une théologie est actuelle dans le sens où l'indique le jésuite Bouillard ? C'est la recherche de réponse à la question de la médiation herméneutique qui confère à la théologie de chaque époque son actualité. Mais avant de situer là où est l'actualité de la théologie, il nous sera important d'étudier le concept même de « théologie actuelle » employé par notre auteur. Il revient que dans cette partie du travail, nous tenterons d'élucider un double questionnement, celui du quoi et du comment : Qu'entend notre auteur par « théologie actuelle » ? Et comment une théologie est-elle actuelle ? En somme, dans la seconde partie du travail, notre objectif sera primordialement de montrer la pertinence du concept de « théologie actuelle » chez Bouillard en essayant d'en saisir la signification.

Quant à la dernière partie de notre démarche, elle sera consacrée à examiner l'actualité de la pensée d'Henri Bouillard liée à son concept de « théologie

¹ K. H., Neufeld. Comment parler de Dieu ? Henri Bouillard (1908-1981). VC, p. 22.

² M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, p. 54.

actuelle ». Ce sera le moment pour nous de manifester en quoi la réflexion théologique actuelle peut-elle considérée comme tributaire de la thèse bouillardienne. Nous chercherons donc à montrer l'héritage de la postérité théologique d'Henri Bouillard. Notre angle d'examen de cet héritage sera surtout le principe d'herméneutique dans les « théologies de la crise » actuelles, en l'occurrence avec la problématique de la « transmission de la foi » dans le cadre de ce qui est appelé la « nouvelle évangélisation » aujourd'hui. La pensée du théologien Bouillard qui a pu traverser la « crise » du néo-thomisme par sa perspective qu'on pourrait dire d'inculturation de celui-ci dans le contexte moderne, est-elle capable d'apporter une réponse à celle à laquelle fait face la réflexion théologique aujourd'hui, considérée par certains théologiens actuels comme « une chance pour la foi » et donc pour la théologie ? C'est dans la réponse à ce questionnement par rapport à la pensée théologique de Bouillard que nous attesterons de l'intuition que nous inspire celle-ci de la nécessité d'inculturer toute réflexion théologique sous le présupposé que le contenu de la foi et le sens de la révélation qui constituent l'objet de la théologie sont, comme le dit Ch. Theobald, « impensables en dehors d'un acte de réception historique et culturelle... »¹ c'est-à-dire une réception existentielle. Dans cette dernière partie de notre travail, nous examinerons donc l'actualité du concept bouillardien à travers un essai d'actualisation par l'intermédiaire notamment de deux paradigmes qui en ressortent à savoir : le paradigme de l'histoire et de l'expérience humaine d'une part, et celui de l'idée de Dieu d'autre part.

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, vol. 1/2, p. 189.

Première partie :

PRELIMINAIRES ET CONTEXTE
D'EMERGENCE DE LA PENSEE DE
HENRI BOUILLARD

Chapitre I : Préliminaires : quelques précisions sémantiques.

Pour commencer, un bref aperçu sémantique et conceptuel s'impose au sujet des principaux concepts et terminologies relatifs à notre problématique que sont : théologie, théologie actuelle, herméneutique et lieu théologique. En effet, ces mots ou concepts n'ont pas toujours eu le même contenu de leur origine historique jusqu'à l'époque d'Henri Bouillard à laquelle nous nous limiterons. Mais cet exposé sémantique qui participe nous espérons, de la clarté de l'ensemble de notre travail, sera fait en deux phases par répartition dans les deux premières parties, c'est-à-dire concomitamment à notre évolution dans l'étude de la pensée de notre auteur. De ce fait, les notions de « théologie actuelle » et d'herméneutique étant directement afférentes à la pensée d'Henri Bouillard seront abordées dans la deuxième partie du travail. Les préliminaires que nous donnons maintenant sont donc une recherche synthétique de sens sur les concepts de théologie et de lieu théologique. L'objectif de ces préliminaires est d'établir un repère de sens des terminologies dans le cadre de notre problématique. Cette précision méthodologique faite, tentons de signaler d'abord la différence sémantique entre un mot et un concept.

I.1 Mot et concept

Toute étude diachronique et synchronique d'une œuvre et d'un auteur met en évidence l'évolution du sens d'un concept, la polysémie des termes rencontrés, ou encore le caractère équivoque d'un impensé. Les outils conceptuels, surtout en sciences humaines, et, singulièrement, en théologie, doivent être utilisés en même temps que critiqués. C'est ce que n'a cessé de faire Bouillard. On passe ainsi du mot au concept ; celui-ci est un mode de connaissance de la réalité « qui n'atteint le réel qu'à travers des déterminations de caractère abstrait »¹. Par le concept donc, nous nous faisons une idée de la réalité qui nous rend capables de reconnaître cette même réalité dans d'autres contextes mais en même

¹ J., Ladrière. « Concept ». *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 6, p. 564.

temps apparaît sa limite et son équivocité. Le concept est une représentation générale, de caractère abstrait et universel. Le mot par contre, est l'expression de la langue, l'outil linguistique qui caractérise un concept de sorte que nous puissions entrer en communication avec d'autres personnes et échanger. En effet, derrière ce que J. Ladrière appelle « un prédicat... (c'est-à-dire) une entité linguistique »¹, ce qui traduit un mot ou une expression, se cache un concept donné qui lui, est plutôt « une entité de pensée »² laquelle traduit la manière dont nous nous représentons la réalité. Ainsi, un concept n'est jamais neutre, car il traduit une vision de la vie et de la réalité, une manière propre de se les représenter. La conception des concepts, la création des mots et l'utilisation qui en est faite, ne sont donc pas simplement un jeu de langage, mais ils traduisent la vision de la vie ou de la réalité dont on parle ; ils sont l'expression de la manière de réfléchir. Si tel est le contenu général d'un concept, qu'elle est la saisie qu'on doit avoir du concept de théologie ?

I.2 Concept de théologie

Le but ici est d'essayer de saisir l'enjeu épistémologique que recouvre l'emploi du concept de théologie ; une sorte d'histoire de ce concept. La question sous-jacente est donc la suivante : Quelle « entité de pensée » s'inscrit dans « l'entité linguistique » qu'est la théologie ? Pierre Gibert, étudiant les « fondements bibliques » du concept théologie émet une affirmation de repérage :

[...] entre la création du terme de “théologie” (et le premier repère que fournit Platon) et son appropriation chrétienne à l'époque patristique, jusqu'à sa complexe conceptualisation médiévale, la Bible reste d'abord étrangère à la culture inventrice de la théologie, puis à distance de la première appropriation chrétienne, et ce du fait de ses origines juives, de son élaboration multiséculaire et de la diversité composite qui la constituera en canon. Disons-le d'entrée : de façon générale, il n'y a, ni *a priori* ni à leurs origines respectives, de consonance immédiate entre le corpus biblique et le concept de théologie³.

¹ J., Ladrière. « Concept ». *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 6, p. 565.

² Ibid. Précisons ici en citant toujours J., Ladrière que « la question du rapport entre le prédicat et le concept est fort controversée.... Le prédicat *représente* un concept (non au sens où il en serait une image, mais au sens où il en tiendrait la place et en exercerait la fonction dans le milieu du langage). » Ibid.

³ P., Gibert. « Fondements bibliques ». J.-Y., Lacoste (dir.). *Histoire de la théologie*, p. 12

La pertinence de cette affirmation nous fait y souscrire en s'en servant comme un repère de répartition pour notre investigation d'inventaire sur le concept de théologie. C'est pour cela que nous examinerons ce concept d'abord dans son contenu étranger à la Bible puis dans sa consonance conceptuelle avec celle-ci.

I.2.1 Théologie comme concept étranger à la Bible

I.2.1.1 *Conceptualisation origininaire du mot*

Parce que Bouillard, nous le verrons, fait évoluer le concept même de théologie, il n'est pas inutile de retracer, ne serait-ce que succinctement, l'histoire du mot. La première occurrence du terme théologie continue d'être attribuée à Platon qui, dans *La République* (II, 379 a – 383 c), « dans un passage où celui-ci (par le terme “θεολογία”¹) s'interroge sur l'utilisation pédagogique de la mythologie »². C'est donc un terme préchrétien. Platon, par « théologie, entend [dans son contexte], une épuration philosophique de la présentation mythologique des dieux, donc le dépassement des fables mythologiques. C'est à ce seul compte que les poètes trouveront place dans la cité idéale qu'il propose »³. Ainsi, comme le souligne P. Gibert,

même si l'on repère le terme chez Platon, sur un fond de critique du mythe, il n'y aura pas à s'étonner de trouver ici une jonction, voire la contamination d'un concept par l'autre. Qu'ils fassent ou non bon ménage, *théologie* et *mythologie* risquent fort de se rencontrer, à l'opposé de ce que le christianisme s'efforce de distinguer non seulement entre des genres, mais entre des réalités recouvertes par l'un et l'autre terme⁴.

Dans ce premier emploi platonicien donc, le contenu du terme théologie est équivalent à ce que recouvre pour nous aujourd'hui le concept de mythologie.

¹ Cette expression du grec ancien est traduite « théologie » en français. Elle signifie littéralement discours rationnel (logos) sur la divinité ou le divin, le Θεός.

² J.-Y., Lacoste. « Théologie ». J.-Y., Lacoste (dir.). *DCT* (3^e éd.), p. 1377.

³ « Concept théologie ». Sur le site : <https://fr.wikipedia.org/wiki/théologie>, consulté ce 06/11/2015 à 10 heures 30 minutes.

⁴ P., Gibert. « Fondements bibliques ». J.-Y., Lacoste. *Histoire de la théologie*, op. cit., p. 14.

Le terme est repris par Aristote dans ses écrits, *Métaphysique*, livre A (I), 3, 983.b.29 et livre B (III), 4, 1000.a.9-30) pour distinguer les philosophes des théologiens (ou « théologues » d'après la traduction Jules Barthélemy-Saint-Hilaire) qui racontent, sous forme poétique, la mythologie. Les philosophes pour lui, sont au contraire, les tenants de la recherche rationnelle des « principes des choses ». Mais, Aristote semble néanmoins introduire l'hypothèse que les premiers théologiens et les premiers philosophes avaient une pensée commune, les premiers appelant « dieux » ce que les seconds appellent « principes »¹. Toutefois, dans un autre passage de son œuvre, Aristote distingue trois parties dans la philosophie « théorétique » à savoir, la mathématique comme connaissance des substances abstraites de la matière, la physique comme connaissance des substances immergées dans la matière et la théologie comme connaissance des substances séparées de la matière. Seulement, cette existence de substances séparées de la matière, qui poserait les fondements de la théologie au sein de la métaphysique aristotélicienne, n'est pas clairement prouvée par Aristote qui laisse la question en suspens². L'objectif que semblait poursuivre Aristote est, d'opposer « la théologie philosophique », comme investigation rationnelle sur les substances divines, à la « théogonie poétique », elle, qui est irrationnelle et composée de fables. Ainsi, dans la pensée d'Aristote, le concept de théologie recouvre l'une des trois parties théorétiques de la métaphysique, cette dernière étant également appelée « philosophie première »³ ou « science de l'être en tant qu'être »⁴. Avec Aristote, le concept de « théologie » communique donc avec l'ontologie⁵, et entre véritablement dans l'exigence rationnelle, « ce qui le rendra

¹ Cette hypothèse que les poètes tels qu'Homère et Hésiode étaient des penseurs à l'instar des philosophes Anaximandre, Parménide et Héraclite, avant la séparation radicale entre la philosophie et la poésie instaurée par Platon et Aristote lui-même, a été développée au XX^e siècle par M., Heidegger (Cf. par exemple, *Introduction à la métaphysique*. Paris : éd. Tel-Gallimard, 1980 ; *Acheminement vers la parole*. Paris : éd. Tel-Gallimard, 1981 ; *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris : PUF, 2007) et C. Castoriadis (Cf. *Ce qui fait la Grèce 1 : d'Homère à Héraclite*. Paris : éd. Seuil, 2004).

² Le livre XII de la *Métaphysique*, évoque le problème sans le résoudre.

³ Cf. Aristote. *Métaphysique*, A, 2.

⁴ Cf. Aristote. *Métaphysique*, B, 1.

⁵ Notons néanmoins que ce projet d'identification de la théologie à l'ontologie n'était encore qu'à l'état d'ébauche avec Aristote ; il sera le point de départ de la majeure partie des débats philosophiques après Aristote où les péripatéticiens, les néoplatoniciens, puis les philosophes musulmans, juifs et chrétiens, tenteront de fonder et de justifier l'existence d'une théologie, qui deviendra – contrairement à son statut chez Aristote, d'origine naturelle et non monothéiste mais

en quelque sorte recevable jusqu'à l'époque de Thomas, et par Thomas lui-même »¹. Aristote a œuvré en quelque sorte dans le sens de « l'arrachement » de la théologie à la mythologie, arrachement que confirmera non seulement le Moyen Âge, mais à fortiori l'humanisme du XVI^e siècle et la rationalité moderne au XX^e.² A présent, voyons rapidement, l'appropriation chrétienne du concept.

1.2.1.2 Appropriation chrétienne du concept de théologie

Le *DCT* renseigne que c'est de Boèce que la pensée chrétienne latine apprit la définition d'Aristote qui distinguait entre « les mythes de la theologia », et la science philosophique suprême, « science divine (épistémè théologikè) ». Il en découle une « tripartition aristotélicienne du travail théorique » en termes de : Physique, mathématique, philosophie première ou théologie³ ; celle-ci s'occupant de ce qui est sans mouvement, abstrait et séparable de la matière. Mais l'emploi du terme dans la philosophie classique a, dans les premiers siècles, suscité une méfiance de la part des auteurs chrétiens. Les termes « théologie » et « théologiens » restent associés à la mythologie païenne. Cependant, Clément d'Alexandrie opère une distinction entre la « théologie du Logos éternel » et la « mythologie de Dionysos »⁴. Peu à peu, le terme ne s'emploie plus que pour la nouvelle religion. Toutefois, son sens précis n'est pas toujours le même : le mot « théologie » peut ainsi désigner les Ecritures ou la confession de la foi chrétienne. Pour d'autres théologiens, le concept désigne le discours sur la divinité en général, voire sur la seule divinité du Christ. On peut aussi signaler que dans ce monde chrétien des premiers siècles, les auteurs occidentaux emploient

pluraliste – inspirée par les textes sacrés et cautionnée philosophiquement par l'idée d'un Premier principe de toutes choses. On passe de l'hellénisme aux monothéismes juif, chrétien et islamique.

¹ Cf. P., Gibert, op. cit., p. 15.

² Ainsi, après quatre siècles (du XVI^e au XIX^e siècle inclus), considérés comme des siècles d'oubli de l'aristotélisme ou presque, M. Heidegger par exemple, s'intéressera de nouveau à la question du contenu du concept de théologie et formulera l'hypothèse de l'« ontothéologie ». Selon lui, avec Aristote débute l'histoire de la métaphysique (qui s'achève avec Nietzsche dans le nihilisme), qui fait invariablement coïncider l'Être et Dieu (le « premier principe », malgré la diversité des auteurs et des pensées.

³ Cf. J.-Y., Lacoste. « Théologie », op. cit., p. 1378.

⁴ Cf. *Stromates* I, 57, 6, cité par J.-Y., Lacoste. « Théologie », op. cit., p. 1377.

assez peu le terme avant l'époque scolastique, préférant des expressions telles que « *doctrina sacra* (Augustin), *sacra scriptura*, *sacra eruditio*, *sacra pagina*, *sacra doctrina* »¹.

Il faut toutefois attendre la *Théologie ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (et le triomphe politique du christianisme sur le paganisme) pour que le terme "théologie" perde toute association avec la religiosité païenne et devienne un mot chrétien. Les théologiens, désormais, ne sont plus les mythologues païens, mais les prophètes de l'Ancien Testament, ou Paul, ou particulièrement l'évangéliste Jean. La théologie se définit par la confession de foi chrétienne ; le terme peut même servir à désigner les Ecritures chrétiennes (p. ex. Pseudo-Denis). L'usage se précise au gré des débats trinitaires et christologiques, de telle sorte que *theologia* et *theologein* deviennent des qualificatifs d'orthodoxie. Une précision terminologique supplémentaire intervient dès Eusèbe (HE I, 1, 7) et s'impose : la "théologie" désignera désormais la connaissance du mystère trinitaire, distinguée de l'"économie", doctrine du salut. Une signification existentielle sera aussi attachée au terme dans la littérature ascétique (Evagre le Pontique, Maxime le Confesseur), où la "contemplation" théologique représente le troisième et plus haut niveau de la vie mystique. Dans l'œuvre du Pseudo-Denys, enfin, la christianisation du concept de théologie est achevée : la distinction opérée entre théologie "cataphatique" (affirmative), "apophatique" (négative), mystique et symbolique ne porte plus que sur les articulations internes du discours chrétien et sur sa cohérence intrinsèque².

Si, comme nous l'avons vu, le mot même de théologie relève d'une terminologie de la Grèce antique, il n'acquiert véritablement un statut épistémologique qu'à la période médiévale. Aussi, P. Gibert peut-il affirmer :

quelle que soit l'histoire de l'utilisation chrétienne du terme à l'époque patristique ou carolingienne, c'est bien le Moyen Âge qui légitime le terme, pour ainsi dire, en le dotant d'un contenu exclusif d'autres disciplines ou arts, et donc dans un sens précis, technique. Ainsi, c'est à partir du XII^e siècle que le concept se fixe dans ce sens en contenu comme en pratique, et ce, quelles que soient les évolutions et lenteurs qui y aboutirent³.

¹ J.-Y., Lacoste. « Théologie », op. cit., p. 1378.

² J.-Y., Lacoste. « Théologie », op. cit., p. 1377-1378.

³ P., Gibert, op. cit., p. 13.

En d'autres termes, l'usage du concept de théologie, induisant un exercice particulier de la raison, n'est guère antérieure à Abélard ; en outre, ce concept ne reçoit vraiment une première forme de systématisation scientifique qu'avec Thomas d'Aquin, « selon les enjeux et exigences d'une œuvre supposant avant la lettre une véritable épistémologie »¹. Le concept de théologie accède alors au statut d'une « "raison théologique" » permettant non seulement une pratique, mais la constitution de corpus spécifiques, selon les implications de l'exercice rationnel, c'est-à-dire l'application des règles de la logique² »³. Mais, « c'est encore (le terme de) sacra doctrina que Thomas d'Aquin utilisera le plus communément. Seule la scolastique tardive ne se donnera presque plus pour seul nom que celui de théologie. »⁴ A cette époque donc, le concept de théologie accède et est essentiellement reçu dans son statut épistémologique de théologie spéculative. C'est en faisant référence à ce statut réflexif que H. Bouillard définit le concept en ces termes :

Le mot théologie signifie, conformément à sa construction étymologique : langage ou discours au sujet de Dieu. Selon cette acception générale, il peut désigner plusieurs discours : celui du philosophe qui parle de l'Absolu, celui du chrétien qui explicite son Credo, celui du musulman qui commente le coran, et d'autres encore.⁵

Dans cette conception générale qu'on peut situer dans le « renouveau de la théologie catholique (du) XVI^e siècle »⁶, l'usage du mot devient expansif pour entrer dans des expressions ou formulations du genre « théologie naturelle », laquelle désigne la connaissance de Dieu d'une manière considérée comme « naturelle ». Dès lors, il est également utilisé pour d'autres religions que le

¹ P., Gibert, op. cit., p. 13.

² Les règles de la logique sont en l'occurrence : le principe de non-contradiction, le refus de l'incohérence, des ruptures de jugement et de liaison, implication ordonnée des propositions successives propres à la démonstration, etc.

³ P., Gibert, op. cit., p. 13.

⁴ J.-Y., Lacoste. « Théologie », op. cit., p. 1378.

⁵ CC, p. 98.

⁶ « Renouveau de la théologie catholique » lequel selon C. Michon et G. Narcisse, « est le résultat d'affrontements entre diverses tendances que sont le thomisme, le scotisme, le nominalisme, l'augustinisme et surtout du défi que représenta l'œuvre radicale de Luther. « Il (ce renouveau de la théologie catholique) se caractérise par le second souffle donné à la méthode scolastique dans les écoles espagnoles, par le retour à une latinité et à une culture classique, l'humanisme, et par le poids accordé aux arguments tirés de l'autorité de l'Eglise (Cf. le concile de Sens, tenu à Paris en

christianisme, notamment dans des perspectives d'étude comparée des religions. La théologie s'entend alors comme l'image de Dieu et du divin dans les différentes religions, ainsi que leurs doctrines¹.

Sans entrer dans le détail des autres formulations ou expressions dans lesquelles entre désormais le mot théologie², soulignons que le christianisme est sans doute la religion qui a le plus revendiqué le concept de théologie pour « rendre raison de la foi chrétienne, parler en toute cohérence du Dieu auquel les Ecritures rendent témoignage, ou parler de toutes choses en les référant à Dieu, *sub ratione Dei* (Thomas d'Aquin) [...] »³. Certains de ses courants ont ainsi développé un ensemble de doctrines, parmi lesquelles, celles qui ont donné lieu à de longues controverses hérétiques. S'attarder plus sur ce point ici, nous éloignerait de notre sujet, mais notons encore que l'importance de la théologie dans le christianisme s'explique en partie aussi par la nature expansive qu'avait déjà cette religion à sa naissance. Ayant eu à s'opposer aux philosophes de l'empire, elle dut très tôt trouver des moyens de se faire entendre dans le monde gréco-romain⁴, en employant ses termes, en récupérant ses catégories. A ce

1528). » C., Michon et G., Narcisse. « Lieux théologiques ». J.-Y., Lacoste (dir.). *DCT*, op. cit., p. 790-791.

¹ C'est dans ce sens qu'on distingue par exemple les théologies des trois grandes religions monothéistes ou révélées : chrétienne, juive et musulmane.

² Comme par exemple : Théologie positive ou cataphatique, théologie négative ou apophasique, etc... ou celles qui permettent de distinguer le statut épistémologique du concept selon les époques comme : théologie patristique, théologie médiévale ou scolastique, théologie moderne, théologie contemporaine, ou encore celles qui sont afférentes à un enjeu thématique ou à une méthodologie propre telles : théologie morale, théologie systématique, théologie dogmatique, théologie politique, théologie biblique, théologie d'inculturation, théologie herméneutique, théologie féministe, théologie pastorale ou pratique etc... « La pluralité des théologies est sans aucun doute nécessaire et justifiée. Elle provient avant tout de la richesse de la vérité divine elle-même, que les êtres humains ne peuvent jamais saisir que sous tel ou tel de ses aspects déterminés, et jamais dans sa totalité ; de plus, ils ne peuvent jamais prétendre l'avoir saisie à titre définitif, mais ils doivent toujours le faire avec, pour ainsi dire, des yeux nouveaux... De fait, la pluralité des théologies reflète la catholicité de l'Eglise, qui s'efforce de prêcher l'unique Evangile à tous les peuples et dans toutes les circonstances. (Toutefois), la pluralité a bien entendu des limites. Il y a une différence fondamentale entre le légitime pluralisme de la théologie d'une part et, d'autre part, le relativisme, l'hétérodoxie et l'hérésie. Toutefois, le pluralisme lui-même pose problème s'il n'existe pas de communication entre les différentes disciplines théologiques... Il est essentiel... que tous reconnaissent fondamentalement la théologie comme une entreprise rationnelle, *scientia fidei* et *scientia Dei*, si bien que chaque théologie puisse être évaluée en fonction d'une vérité commune et universelle. » CTI. *La théologie aujourd'hui : Perspectives, principes et critères*, n^{os} 77 et 78 (p. 88-89).

³ J.-Y., Lacoste. « Théologie », op. cit., p. 1377.

⁴ L'élément de contexte historique que relève à ce sujet P. Gibert pour expliquer à la fois la distance et la proximité entre les cultures grecque et biblique, contribue à éclairer ce point : « Si la période historique qui va de Platon jusqu'au seuil de l'ère chrétienne coïncide pour une large part

facteur, qu'on pourrait dire d'inculturation, s'ajoute l'influence en retour du substrat gréco-romain sur la doctrine chrétienne naissante. Celle-ci était particulièrement ouverte à ce genre de possibilité du fait, entre autres, de la rédaction des évangiles en grec et de la nature particulièrement spéculative de l'évangile de saint Jean. Ainsi, à l'identification, dans la philosophie grecque, de l'être et du logos, répond dans l'évangile de Jean, l'identification de Dieu et du logos¹.

Le christianisme a croisé au cours de son histoire plus d'un mouvement de pensée qu'il a intégré, rejeté, influencé. Ceci explique « l'existence d'une tradition théologique ecclésiale » faite de diverses accentuations ayant forgé le contenu du concept qui demeure essentiellement le même tout en nourrissant l'interdisciplinarité entre les courants ou perspectives. C'est pourquoi la Commission théologique internationale peut affirmer que

la théologie catholique, comprise avant tout avec saint Augustin comme « une réflexion ou un discours sur Dieu », est une dans son essence, et elle a, en tant que science, des caractéristiques propres qui sont uniques : son sujet propre est le Dieu un et unique, et elle étudie son sujet d'une manière qui lui est propre, à savoir en se servant de la raison éclairée par la Révélation.²

Bien avant la Commission, le « Doctor communis »³, saint Thomas d'Aquin, au tout début de la *Summa theologiae*, explique que tout en théologie est envisagé

avec celle des grandes rédactions bibliques, si les distances géographiques entre le Péloponnèse, voire la Grande Grèce, et la côte orientale de la Méditerranée sont relativement courtes, sans parler des nombreux points de passages qui les relient, on ne peut que prendre acte d'une distance mentale, culturelle et donc religieuse qui rend étrangers l'un à l'autre ces deux champs jusqu'au seuil de l'ère chrétienne. (...), on ne peut ignorer qu'Israël fut culturellement quasi ignoré du monde gréco-romain, et, dans sa spécificité, également du golfe Arabo-Persique à la côte méditerranéenne, plus proches. Toutefois, l'inverse n'est pas totalement vrai. Pour nombre de ses éléments culturels, voire religieux, notamment pour d'importantes parties de son œuvre littéraire, Israël a dépendu de ces cultures si ignorantes de lui : l'influence perse pour l'écriture de son histoire au retour de l'Exil, et surtout les exigences alexandrines, c'est-à-dire de caractère hellénistique, pour la traduction des Septante, sans doute aussi pour la constitution plus ou moins progressive d'un canon d'Écritures. De ce fait, on peut toujours inférer quelques effets sur le contenu même de ces processus littéraires, et donc sur la théologie implicite qu'ils véhiculent. » P., Gibert. « Fondements bibliques », op. cit., p. 15.

¹ « Au commencement était le Verbe (logos), et le Verbe était Dieu » (Jn 1,1). Mais il nous faut signaler ici que du point de vue exégétique, l'unanimité est faite pour reconnaître que la synthèse théologique johannique du « Verbe était Dieu » fait écho dans un certain sens, au Dieu « disant » de Genèse 1.

² CTI. *La théologie aujourd'hui* ..., op. cit., p. 85.

³ Vatican II. OT 16.

en référence à Dieu, « *sub ratione Dei* »¹. La grande diversité des courants théologiques² trouve son unité dans cette référence ultime à Dieu et justifie par ailleurs, la plasticité du concept de théologie lui-même dans la culture chrétienne qui va jusqu'à intégrer une approche herméneutique surtout à l'époque moderne. C'est dans cette approche moderne, mais plongeant profondément ses racines dans le principe anselmien³ qu'on peut situer l'intuition et l'herméneutique théologique du jésuite H. Bouillard qui fait l'objet de notre travail.

Mais, comme annoncé, cette étude préliminaire quoi que brève, doit aussi examiner le rapport du concept de théologie au donné scripturaire.

I.2.2 Donné scripturaire comme âme du concept de théologie

Nous pouvons affirmer avec P. Gibert, que le donné biblique reconnu comme « entité de pensée » du mot théologie « a une légitimité assez récente »⁴. En effet, c'est dans un texte d'affirmation officielle de l'Église, daté du 18 novembre 1965, qu'on trouve une formule qui a les caractéristiques de cette évidence⁵ : « Que l'étude de la Sainte Ecriture soit donc pour la théologie sacrée comme son âme. »⁶ Cette recommandation conciliaire est reprise par la Commission théologique internationale sous la forme de principe définitif de la science théologique :

¹ « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus ; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. » saint Th., d'Aquin. *Somme théologique*, Ia, q. 1, a. 7.

² « Au cours des temps modernes, on a eu de plus en plus tendance à utiliser le mot "théologie" au pluriel. On parle des "théologies" de différents auteurs, de différentes périodes ou de différentes cultures. On a en tête les concepts caractéristiques, les thèmes significatifs et les perspectives spécifiques de ces "théologies" ». CTI. *La théologie aujourd'hui ...*, op. cit., p. 87.

³ « *Fides quaerens intellectum* » (*La foi qui cherche sa propre intelligibilité*). Saint Anselme, *Proslogion, Praemium*, F. S. Schmitt (éd.), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, t. I, p. 94 cité par CTI. *La théologie aujourd'hui ...*, note 1, p. 33. Cette note ajoute très justement qu'« à cause du lien étroit entre foi, espérance et charité (...), on peut affirmer que la théologie est aussi *spes quaerens intellectum* (voir I P 3, 15) et *caritas quaerens intellectum* (...) : puisqu'elle explicite le mystère du Christ qui est la révélation de l'amour de Dieu (voir Jn 3, 16), la théologie est l'amour de Dieu exprimé par des mots. »

⁴ P., Gibert, op. cit., p. 11.

⁵ Notons néanmoins que semblable affirmation de consécration du rapport privilégié entre les Ecritures comme « animatrices » et la théologie qui en relève, telle la vie du corps relève de l'âme, se retrouvait déjà chez les Pontifes Léon XIII (Cf. encyclique *Providentissimus*) et Benoît XV (Cf. encyclique *Spiritus Paraclitus*). Mais ces pontificats sont quand même déjà dans l'extrême fin du XIX^e siècle et le premier quart du XX^e siècle.

⁶ Vatican II. Constitution DV 24.

La théologie, dans toute la diversité de ses diverses traditions, disciplines et méthodes, s'enracine dans l'acte fondamental qui consiste à écouter dans la foi la Parole révélée de Dieu, qui est le Christ lui-même. L'écoute de la Parole de Dieu est le principe définitif de la théologie catholique.¹

Sur la base de ce principe, la Commission nous ouvre au contenu du concept de théologie comme « une réflexion scientifique sur la Révélation divine, que l'Église accueille dans la foi comme la vérité salvatrice universelle. »² Mais étant donné « le caractère tardif des rencontres, relations et mises en lien »³ des Écritures avec le concept de théologie, il apparaît nécessaire de se demander si celui-ci était vraiment applicable à celles-là et réciproquement, si les Écritures avaient vraiment affaire avec la théologie. Selon P. Gibert, le corpus biblique offre ici et là,

dans la littérature de sagesse⁴ comme dans telle ou telle formule de prière, des termes, des réflexions, voire des questions qui témoignent d'une certaine abstraction impliquant une raison théologique [...]. Du questionnement du Siracide sur l'incommensurabilité de la puissance divine (Si 18, 4-6) à l'invisibilité éternelle de Dieu selon le prologue de Jean (Jn 1, 18), on trouve bien, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, les racines ou fondements d'une implication de la raison théologique. Mais il ne s'agit là, nuance-t-il, assez rarement d'ailleurs, que d'éclats d'expressions soit induites par le contexte, soit au service d'un développement qui n'a rien à voir avec une forme de traité théologique, aussi sommaire soit-il.⁵

¹ CTI. *La théologie aujourd'hui* ..., op. cit., p. 21.

² Ibid, p. 22.

³ P., Gibert. « Fondements bibliques », op. cit., p. 12.

⁴ Comme le note plus loin dans son exposé P. Gibert, « dans deux livres au moins, la sagesse s'interroge sur Dieu et l'interroge comme dans une sorte de procès. Le livre de Job et celui de Qohélet révèlent leur propre construction autour de la question : si Dieu est Dieu, comment permet-il de rendre compte du mal (pour Job) et de la mort (pour Qohélet) ? Or la construction même du Livre de Job, son caractère aujourd'hui composite, peuvent être compris comme une véritable *disputation* théologique, qui n'engage pas seulement Job d'un côté et ses amis de l'autre. C'est que les différents intervenants, avec en particulier l'"addition" du discours d'Elihu, fils de Barakéel le Buzite (Jb 32-37), créent une sorte de jeu théologique où il s'agit soit de disculper Dieu de toute accusation et responsabilité, soit de comprendre ses façons d'agir. Ainsi, sur quelques décennies, ce jeu additionnel révélerait un débat bien plus large que celui que le scénario du livre semblerait enserrer entre cinq personnages. En fin de compte, c'est Yhwh lui-même qui répondra à Job "du sein de la tempête" (Jb 38 sq.), le faisant taire au nom de la "sagesse créatrice", c'est-à-dire de l'insaisissable point d'origine dont on ne perçoit que les effets dans un univers qui semblerait devoir réduire l'homme au silence théologique ! Quant à Qohélet, c'est un autre procès qu'il fait à Dieu dans la mesure où, alors qu'il reconnaît les richesses de l'univers dont il a pu profiter tout au long de sa vie, il conçoit la mort comme la signature de l'absurdité, fondant la vacuité de toutes ces choses pourtant heureusement expérimentées... », op. cit., p. 33. L'ultime livre de l'Ancien Testament, le livre de la sagesse de Salomon se trouve dans la même veine sapientielle et théologique.

⁵ P., Gibert, op. cit., p. 13-14.

De ce point de vue, on ne peut que souscrire à la première conclusion que tire P. Gibert en affirmant que « les implications médiévales de l'exercice théologique, qui marquent l'acmé du genre, ne permettent pas de trouver dans le corpus biblique un équivalent quelconque qui y verrait les prolégomènes à cet exercice. »¹

En effet, la « raison théologique » médiévale qui a permis au concept de théologie d'accéder à un sens formel et à son premier statut épistémologique, tire son essence de la culture grecque, une culture dont l'élément de raisonnement est assez distant² de ce qui fait la spécificité du corpus biblique en matière du rapport à l'ordre divin. Comme le dit P. Gibert,

Israël est resté foncièrement étranger à toute rationalité ou rationalisation de type métaphysique de quelque forme d'expression que ce soit, notamment philosophique à la manière d'Aristote. Il ne saurait donc présenter, entre le IV^e et le II^e siècle avant notre ère, une réflexion théologique comme telle, encore moins quelques traités théologiques, même au sens contemporain de l'expression.³

Dans le sens hellénistique tel que nous l'avons vu précédemment, le concept de théologie est donc resté étranger à la pensée biblique. Ceci est confirmé d'une certaine façon ainsi que le dit P. Gibert, par les dénonciations récurrentes que fait la Bible

de tout type d'idolâtrie qui, compte tenu d'une exigence d'orthodoxie et de quelque volonté apologétique, n'en révèlent pas moins une fermeture à toute

¹ P., Gibert, op. cit., p. 13-14.

² P. Gibert explique que cette distance est « d'autant plus remarquable que ces deux cultures développent leur écriture en des périodes proches et sur des durées analogues. Si la période historique qui va de Platon jusqu'au seuil de l'ère chrétienne coïncide pour une large part avec celle des grandes rédactions bibliques, si les distances géographiques entre le Péloponnèse, voire la Grande Grèce, et la côte orientale de la Méditerranée sont relativement courtes, sans parler des nombreux points de passages qui les relient, on ne peut que prendre acte d'une distance mentale, culturelle et donc religieuse qui rend étrangers l'un à l'autre ces deux champs jusqu'au seuil de l'ère chrétienne(...) (néanmoins) on en peut ignorer ajoute l'auteur, qu'Israël fut culturellement quasi ignoré du monde gréco-romain, et, dans sa spécificité, également du golfe Arabo-Persique à la côte méditerranéenne, plus proches. Toutefois, l'inverse n'est pas totalement vrai. Pour nombre de ses éléments culturels, voire religieux, notamment pour d'importantes parties de son œuvre littéraire, Israël a dépendu de ces cultures si ignorantes de lui : l'influence perse pour l'écriture de son histoire au retour de l'Exil, et surtout les exigences alexandrines, c'est-à-dire de caractère hellénistique, pour la traduction des Septante, sans doute aussi pour la constitution plus ou moins progressive d'un canon d'Écritures. De ce fait, on peut toujours inférer quelques effets sur le contenu même de ces processus littéraires, et donc sur la théologie implicite qu'ils véhiculent. » P., Gibert, op. cit., p. 15.

³ P., Gibert, op. cit., p. 16.

réflexion de forme rationalisante sur l'ordre du divin, et la relativisation de ses représentations.¹

Toutefois, les jalons du « théologique » comme acte réflexif se déploient sans conteste dans un corpus biblique qui répugne au concept, mais atteste dans ses strates historiques, ses deutéroses, par une diversité de genres littéraires qu'il y a aussi un discours sur Dieu en tant que raconté. Dans l'inventaire que P. Gibert dresse de ces lieux théologiques dans la Bible, lui-même note qu'entre l'Ancien et le Nouveau Testament, « il se dégage un certain nombre de lignes de continuité et de convergences qui permettent de parler d'un "dire sur Dieu", qui est le plus souvent un "dire de Dieu", sur l'ordre du divin précisément. »² En cela, parfois, dans les divers genres littéraires du corpus biblique, le langage échappe à la seule « narrativité historique » pour rejoindre une discursivité et par là même, une rationalité. Il est vrai qu'une telle perception de la Bible semble bien subjective et dépendante à la fois de la lecture qu'on fait du langage biblique et du sens que l'on donne au concept de théologie. En définitive, la relativité du « théologique » de type systématique dans le corpus biblique semble être admise. C'est pourquoi pour P. Gibert, « la Bible n'offre aujourd'hui que des fragments épars, que seule la décision du lecteur contemporain permet d'intégrer à un projet théologique, sans plus d'assurance ou de garantie. »³ Aussi, l'analyse du dernier livre de la Bible, l'Apocalypse, amène ce dernier à réaffirmer que

la "théo-logie" peut-elle prendre sa pleine dimension, intégrant tous les genres d'expression des Ecritures qui disent Dieu dans une plénitude que l'écriture apocalyptique confirme. Et le Christ de l'Apocalypse de Jean entre à son tour dans cette dimension cosmique où tout peut être récapitulé, l'*Alpha* et l'*Oméga* de sa proclamation accomplissant le *logos* ouvert en Genèse 1.⁴

Du point de vue du rapport de la Bible au concept de théologie, l'analyse de P. Gibert est éclairante. Il donne de comprendre à travers son exposé, justement, la « *distanciation* quasi épistémologique » entre l'esprit grec, formel et systématique et la sagesse scripturaire nourrie de rationalité. En effet, il y a sous-jacent au discours biblique, de la « réflexivité par rapport au réel historique, discours qui ne

¹ P., Gibert, op. cit., p. 16.

² P., Gibert, op. cit., p. 29.

³ P., Gibert, op. cit., p. 37.

⁴ P., Gibert, op. cit., p. 48.

peut, à un moment ou à un autre, qu'offrir une "théo-logie" dans le projet de rendre raison d'une situation immédiatement incompréhensible [...] »¹

Mais cette « distanciation » n'est qu'en réalité un rapport dialectique entre le donné scripturaire et « l'entité de pensée » qu'est le concept de théologie comme acte de rationalité sur la Révélation. Un tel rapport épistémologique permet de tenir ensemble sans les confondre le concept de théologie et le donné de la Bible.

C'est pourquoi, il est justifié de conclure comme le fait P. Gibert

que la Bible ne peut être reçue comme une théologie au sens littéral, traditionnel et chrétien du mot. Si elle peut l'inspirer ou la nourrir, si elle fait partie de ses sources, c'est d'abord en ce qu'inspiration, nourriture et source se distinguent de ce qu'elles produisent. En ce sens, pour dépendante que la théologie soit de la Bible, ou pour inspiratrice de la théologie que soit la Bible, l'une n'est pas l'autre.²

Le concept de théologie a donc partie liée avec le donné scripturaire sans être celui-ci. Le premier, tout en devant se nourrir du second, permet le déploiement de celui-ci comme son actualisation. Mais le donné scripturaire est fait de la « Révélation ». C'est pourquoi, voulant traiter du concept théologie, H. Bouillard lui, part de la « Révélation » comme objet du discours théologique.

I.3 Bouillard et le concept de théologie

L'approche du concept de théologie par Henri Bouillard apparaît dans la quasi-totalité de ses écrits, mais la synthèse qu'il en offre, notamment dans le chapitre IV de son livre *Comprendre ce que l'on croit*, mérite attention. Son approche du concept de la théologie se présente comme une synthèse des deux approches déjà évoquées, c'est-à-dire à la fois discours rationnel sur Dieu et sagesse nourrie de la révélation divine. Bouillard commence par établir l'équivalence entre les expressions théologie et théologie chrétienne. Dans cette équivalence, selon lui, la théologie (ou théologie chrétienne) se donne comme « le discours du croyant qui expose et interprète méthodiquement l'objet de sa foi, c'est-à-dire la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ, attestée dans la Bible et prêchée par l'Église. »³

¹ P., Gibert, op. cit., p. 46.

² P., Gibert. « Fondements bibliques » J.-Y., Lacoste. *Histoire de la théologie*, op. cit., p. 48.

³ CC, p. 98.

D'où le lien fondamental que notre auteur établit entre le concept de théologie et celui de la Révélation. Ce lien est présent dans la conception traditionnelle de la théologie que rappelle Bouillard dans les premiers mots de son livre auquel nous faisons ici référence :

Les théologiens catholiques écrit-il, qui s'appliquent aujourd'hui à définir leur discipline, science de la foi chrétienne, s'accordent à dire qu'elle intègre deux fonctions distinctes et solidaires : l'*auditus fidei* et l'*intellectus fidei*. D'une part, explicite le jésuite, il s'agit de recueillir, dans l'Écriture présentée et interprétée par l'Église, le contenu de la révélation divine en Jésus-Christ : c'est le rôle de la théologie dite positive. D'autre part, il s'agit de s'approprier ce contenu par un effort d'intelligence : c'est le rôle de la théologie spéculative. Quoique distinctes, ces deux fonctions sont inséparables : l'accueil le plus simple du message chrétien suppose et implique un minimum de compréhension ; et l'explicitation de cette première compréhension, si elle veut rester fidèle à son objet, doit se faire en référence constante au message accueilli.¹

Mais Bouillard, en même temps, met aussi en relief d'emblée le paradoxe contenu dans le concept de la théologie de par son objet, paradoxe qui rend celle-ci si déconcertante pour un esprit scientifique : « Tout discours est un enchaînement logique d'énoncés qui, par le moyen de représentations et de concepts, entendent dire un sens et exprimer des vérités au sujet d'un objet de connaissance possible. »² Or, Dieu qui est l'objet de la théologie, « est l'Invisible, l'Incompréhensible, l'Indicible. [...] Il semblerait donc qu'un discours sur Dieu fût impossible. »³ C'est là le paradoxe du concept de la théologie qui « ne peut maîtriser son objet propre dans un concept ; il ne peut le penser et le dire

¹ CC, p. 13. Bouillard rappelle cette conception traditionnelle de la théologie pour soulever le problème épistémologique qui selon lui, se posait à la théologie de son époque : « Si traditionnel qu'il fût, écrit-il, le souci d'intelligence de la foi avait subi une éclipse notable dans la théologie catholique au début de notre siècle. Ou plus exactement, il passait peu dans l'enseignement scolaire commun. Les traités et manuels que l'on offrait aux étudiants de ma génération n'en contenaient guère de trace. (...) A partir de là, le rôle du théologien est de recueillir méthodiquement la doctrine de l'Église, et de tirer des dogmes, par la voie d'une déduction rationnelle, ce que l'on appelait des conclusions théologiques. Mais comprendre ce que ces dogmes eux-mêmes pouvaient bien signifier pour nous, il n'en était pas assez question. Entre la démonstration rationnelle de la crédibilité de l'Église et la démonstration rationnelle des conclusions théologiques, l'intelligence du dogme lui-même s'était estompée. Encore une fois, je parle ici de l'enseignement scolaire commun, à une époque où la crainte du modernisme rendait plus ou moins suspects les théologiens qui cherchaient à comprendre ce qu'ils croyaient. » CC, p. 14-15.

² Ibid., p. 98.

³ Ibid., p. 98-99.

qu'indirectement, à travers le concept d'autres réalités qui y renvoient ; il dit médiatement le non-maîtrisable. »¹

Relevant ce paradoxe, Bouillard se situe dans la pertinente perception de saint Thomas d'Aquin qui reconnaît d'une part l'impossibilité pour nous de savoir de Dieu ce qu'il est et d'autre part, cependant, la possibilité de le connaître et d'en parler à partir de ses œuvres, celles de la nature ou celles de la grâce². C'est pourquoi « la théologie [...] prétend connaître Dieu par Dieu lui-même. »³ Et c'est pourquoi, la « Révélation » est la référence principale et l'objet essentiel du concept de théologie tel que Bouillard l'entend comme théologie chrétienne. Cette « Révélation » est celle comme le formule si bien Bouillard, « décisive, préfigurée dans l'Ancien Testament et commémorée dans le Nouveau »⁴ établi en Jésus-Christ, qui en est « le médiateur et la plénitude ». Bouillard en arrive alors à une signification claire de l'objet du concept de théologie en ces termes :

L'objet de la théologie chrétienne est donc Dieu tel qu'il se révèle en Jésus-Christ au croyant. Sa norme est la Bible, l'Écriture Sainte, comme témoignage rendu à l'évènement décisif de la révélation ; mais la Bible interprétée par l'Église, par la communauté des croyants, lieu de la révélation toujours actuelle.⁵

A la différence donc de P. Gibert qui semble nuancé sur la question du rapport entre le concept de théologie et la Bible tel que nous l'avons vu précédemment, H. Bouillard affirme donc clairement

qu'il n'y a de révélation qu'entendue et comprise. Si donc on appelle théologie l'intelligence de la révélation, on doit admettre qu'il n'y a pas de révélation sans théologie. La Bible elle-même dit la parole de Dieu dans une théologie, ou plutôt dans une multitude de théologies.⁶

Mais, parce que justement « à chaque époque, la révélation divine est comprise selon la culture de cette époque, et qu'ainsi la culture présente est en quelque sorte un lieu théologique »⁷, la théologie selon Bouillard, « est toujours réinterprétation et formulation nouvelle de la théologie biblique originelle. »⁸ Enfin, dans le

¹ CC., p. 99.

² Cf. saint Th., d'Aquin. *Somme théologique*, I^a, q. 1, a. 7, ad 1, cité par H., Bouillard. CC, p. 99.

³ CC, p. 99.

⁴ CC, p. 100.

⁵ Ibid.

⁶ CC, p. 103.

⁷ CC, p. 107.

⁸ CC, p. 105.

concept de théologie, la pénétration spirituelle s'allie au savoir positif et à la rigueur conceptuelle. En cela, d'après notre auteur, « autant que science, la théologie est sagesse. »¹

Comme annoncé, avant de nous arrêter dans la deuxième partie de notre travail sur le concept spécifiquement bouillardien de « théologie actuelle » pour l'explorer, nous allons maintenant aborder au compte de nos préliminaires, le concept de lieu théologique.

I.4 Concept de lieu théologique

Nous nous intéressons à ce concept ici parce qu'il apparaît dans l'œuvre de notre auteur et surtout du fait de l'hypothèse de travail que nous inspire son herméneutique théologique relative au concept de « théologie actuelle ». Sans expliciter particulièrement ce concept de lieu théologique, Bouillard l'utilise comme on le trouve dans son livre *Comprendre ce que l'on croit* lorsqu'il traite du « langage de la théologie » en affirmant : « Ce qu'il importait de souligner ici, c'est qu'à chaque époque, la révélation divine est comprise selon la culture de cette époque, et qu'ainsi la culture présente est en quelque sorte un lieu théologique. »² Voyons d'abord la première élaboration de ce concept.

I.4.1 Première élaboration : sources du concept

La première élaboration de la notion de « lieux théologiques » remonte à Melchior Cano dans son traité *De locis theologicis libri duodecim* paru en 1563 à Salamanque. Mais notons que l'expression même, « lieux théologiques » existait et « elle désignait tout autre chose à savoir, soit les positions maîtresses de la théologie ou d'un système théologique³ [...] ; soit des collections des lieux

¹ CC, p. 106.

² CC, p. 107.

³ Cf. *Capita rerum illustrium*, dont l'*Index tertius* de la *Somme* de saint Thomas, éd. Nicolai, 1663, en donne une idée, indique A. Gardeil.

communs de la théologie¹ »². Ainsi, à la genèse de l'ouvrage de M. Cano, se trouve l'intuition de mettre de l'ordre dans l'immensité de la matière théologique dispersée en une multitude d'auteurs et de livres. Partant de divers principes de classification, Cano regroupa les sources de la théologie sous un certain nombre de rubriques en organisant celles-ci entre elles d'après la proximité plus ou moins grande de chacune par rapport à la révélation. Suivant un usage déjà reçu, il appela ces rubriques du nom de « *locus* »³. D'après sa propre définition, ces « lieux » sont comme des espèces d'entrepôts, des magasins d'arguments théologiques où les théologiens peuvent s'approvisionner selon les besoins de la discussion.

Par son élaboration pionnière⁴, M. Cano semblait avoir conscience d'innover en présentant un ouvrage systématique sur un thème qui n'avait pas encore fait l'objet d'un traitement formel⁵. Le traité de Melchior Cano a donc des antécédents⁶ dans l'histoire de la méthodologie théologique. Selon A. Gardeil, les

¹ Cf. « Loca communica quae de universare tractari solent », dans M., Cano. *De Locis* ..., 1. I, c. III, dont on trouvera la recension dans la table des trois derniers volumes du *Nomenclator litterarius* de Hurter ; ou encore, les lieux théologiques des protestants, Mélanchthon, Calvin, etc., mentionnés par M., Cano. Ibid. Cf. A., Lang, op. cit., c. II, § 2 : *L'emploi des Loci dans la théologie*, p. 62-64.

² A. Gardeil. « Lieux théologiques ». DTC IX, colonne 712.

³ « *Locus* » qui veut dire « lieu ». L'expression vient de Cicéron et même avant lui, d'Aristote avec ses « τόποι διάλεκτικοί ».

⁴ « Disons, écrit A. Gardeil (...) que pour la conception et la mise en œuvre de la méthode théologique, Cano est et demeure le maître, le classique. (...). Son œuvre est pour la méthode théologique une œuvre typique, analogue à ce qu'est la Somme théologique de saint Thomas pour la mise en œuvre du donné révélé. » A., Gardeil, op. cit., colonne 713.

⁵ En effet comme en témoigne A. Gardeil, « Cano revendique hautement la paternité de ce genre d'ouvrages. Citons : *Id autem libentius feci quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, hoc genus argumenti tractandum sumpsit. De locis th., Prooem.* ; cf. 1. III, c. iii ; 1. XII, c. ii, § *Nec enim qui quam*. L'histoire ratifie son témoignage, cf. A., Lang, loc. cit. Sans doute Barthélemy de Carranza, dans un discours prononcé au concile de Trente, et imprimé à Venise en 1547, seize ans avant l'ouvrage de Cano, avait énoncé l'idée des lieux théologiques, et en partie leur division, telles que les formulera Cano : *In sacris disciplinis multiplex est locus arguendi : unus est ex sacrarum scripturarum testimonio et hic est firmissimus locus argumentandi. Alter est ex sacrorum conciliorum generalium vel provincialium traditione. Tertius est ex sanctorum et veterum Patrum Ecclesiae sententia. Isti omnes sunt proprie loci theologici... Postremo addemus et rationes humanas, qui locus arguendi non est alienus ab hac disciplina*. Cano dépend-il de Carranza, ou inversement ? A. Lang, qui a versé ce texte au présent débat, n'ose se prononcer et croit vraisemblable une origine commune, François Vitoria, qui, lui-même, n'aurait fait que reprendre l'idée lancée par saint Thomas, *Sum. Theol.*, I^a, q. i, a. 8, ad 2^{um}, A. Lang, *Die loci th. de M. Cano*, p. 71, note 1. » A., Gardeil, op. cit. colonnes 712-713.

⁶ A. Gardeil note des antécédents dans l'histoire de la méthodologie théologique, « mais précise-t-il, ce ne sont que des essais fragmentaires ». Il renvoie à « A., Lang, *Die Loci theologici* des M. Cano, c. I, p. 21-54. Spécialement, p. 62, note 8 ; P. 63, note 1, p. 64, notes. » A., Gardeil. « Lieux théologiques ». DTC IX, colonne 712.

antécédents de l'ouvrage de méthodologie théologique de Cano sur lequel nous nous appuyons ici en traitant de ce thème de « lieux théologiques », disposent de deux sortes de sources, « correspondant les unes à la forme, les autres à la matière de la méthode »¹ :

« Du point de vue de la forme écrit Gardeil, Cano s'inspire directement du *De inventione dialectica* de Rodolphe Agricola, Cologne, 1527, Paris, 1529. »² La notion de lieu est identique chez l'un et chez l'autre constate A. Gardeil³. Cette dépendance de Cano vis-à-vis d'Agricola prouve avec évidence d'après Gardeil, qu'au point de vue historique Cano ne se réfère pas immédiatement aux topiques d'Aristote. Mais, Gardeil, contrairement à sa position dans son article « La notion du lieu théologique »⁴, apporte ici la nuance selon laquelle on ne peut cependant pas trancher par-là, « la question de savoir si l'on peut ou non établir un parallélisme entre les topiques d'Aristote et les lieux théologiques de Cano [...] »⁵. Au point de vue de la matière, « si nous entendons par là, non point la documentation, mais les œuvres analogues, Cano [...] n'a pas de précédents »⁶. Sa référence la plus remarquable dans ce sens, est l'œuvre de saint Thomas d'Aquin dans laquelle M. Cano reconnaît⁷ son unique source⁸. Comme le dit A. Gardeil,

De locis th., 1. XII, c. iii. Cano n'eut peut-être pas eu l'idée de fondre les lieux dialectiques du *De inventione dialectica* d'Agricola avec les principes de la théologie scolastique, s'il n'y avait été engagé par la lecture de l'*Ad secundum* célèbre de l'a. 8 de la première question de la *Somme théologique*⁹.

¹ A., Gardeil, op. cit., colonne 714.

² Ibid. « Le c. xi du 1. XII du *De locis theologicis* note A. Gardeil, qui est capital au point de vue du côté formel de sa méthode, est emprunté en grande partie à Agricola, *De inv. dial.*, 1. I, c. ii ; 1. II, c. iv, c. xix, c ; xx, c. xxii. Quelques passages sont presque copiés. Lang, op. cit., p. 68, en a reproduit plusieurs à titre de spécimen... »

³ Ibid. A. Gardeil illustre par les références suivantes : « Agricola, *De invent. dial.*, 1. I, c. ii, édit. Paris, 1529, p. 8 ; Cano, *De locis*, 1. I, c. iii ». Selon Gardeil, Cano épouse (même) la querelle d'Agricola contre la dialectique d'Aristote : Agricola, 1. I, c. iii, p. 11-14 ; Cano, 1. XII, c. iii. »

⁴ A., Gardeil. « La notion du lieu théologique ». *RSPT*, 1908, 2, p. 494.

⁵ A., Gardeil. « Lieux théologiques ». *DTC IX*, colonne 714.

⁶ Ibid.

⁷ « *Divus thomas mihi et auctor et magister hujus operis componendi* ». M. Cano cité par A., Gardeil. « Lieux théologiques », op. cit., colonnes 714-715.

⁸ Même si A. Gardeil s'étonne en se demandant : « Cano devrait-il à l'adversaire de toute sa vie la conception de son œuvre ? Ce serait piquant (répond A. Gardeil lui-même), mais il lui resterait le mérite unique de l'avoir réalisée, et cela avec une conscience si plénière, si aiguisée des exigences de détail de la méthode théologique, qu'il en reste le maître original, inégalé et incontesté. » Ibid, colonne 713.

⁹ Ibid, colonne 715.

Dans cet article, saint Thomas d'Aquin aborde la question de savoir si « cette doctrine [la théologie révélée] argumente-t-elle ? ». Thomas, pour y répondre part de deux objections. C'est la deuxième qui nous intéresse ici. Elle est formulée comme suit :

Si cette science devait argumenter, ce serait ou par autorité ou par raison. Mais prouver par autorité ne semble pas convenir à sa dignité, vu que, selon Boèce, l'argument d'autorité est de tous le plus faible. Quant aux preuves rationnelles, elles ne conviennent pas à sa fin, puisque, selon saint Grégoire, « la foi n'a pas de mérite, là où la raison procure une connaissance directe ». Par conséquent, la doctrine sacrée n'use pas d'arguments'.¹

C'est dans la réponse que Thomas d'Aquin donne à cette objection, que se trouve, et c'est la première fois dans l'histoire de la théologie, le terme de « locus »², employé pour désigner « les sources de l'argumentation théologique ». C'est là qu'apparaît aussi, esquissée, ce qui sera une idée-maîtresse de M. Cano, c'est-à-dire la distinction entre les arguments de raison naturelle, celle des philosophes, qualifiée d'« argument extrinsèque et probable » et les arguments d'« autorité divine » considérée comme « l'argument propre à la théologie », c'est-à-dire l'essentiel qui lui permet d'établir le donné révélé. Reprenant cette distinction dans ses grandes lignes, M. Cano y perçoit deux grands types de « lieux théologiques » : D'une part, les « lieux propres » qui font appel à l'autorité divine et sont plus indiqués à l'usage de la discussion théologique, et d'autre part, les « lieux annexes ». Au nombre de trois, ces derniers font appel à la « raison » et sont appelés aussi « lieux étrangers » parce que selon cet auteur, s'agissant d'établir un donné de la foi, la raison n'a aucune autorité propre de même que les élaborations des philosophes ou les divers témoignages du génie humain n'en ont pas davantage.

Dans les « lieux propres » Cano relève d'une part ce qu'il appelle les « lieux fondamentaux » qui sont à mettre « hors cadres » selon le mot d'Ambroise Gardeil, et qui sont aptes à fournir « des arguments nécessitants » ; ce sont l'Écriture sainte et la Tradition apostolique qui contiennent toute la

¹ Th., d'Aquin. *Somme théologique*, I¹, q. 1, a. 8, Objection 2. (Paris : Cerf, 1968, p. 160).

² Chez saint Thomas d'Aquin, le terme « locus » a le même sens de « lieu » que celui de « *topoi* » de la logique rationnelle, c'est-à-dire une « référence » qui fait autorité dans l'établissement de la doctrine chrétienne. Cf. *Somme Théologique*, I, q. 1, a. 8, ad 2^{um}.

Révélation, c'est-à-dire le donné même de la théologie ; et d'autre part, les lieux « déclaratifs », qui ont une valeur de « conservation du dépôt », d'interprétation du donné révélé et de transmission. Dans ces lieux « déclaratifs », M. Cano énumère l'Église, les conciles, le magistère du pape¹, les Pères de l'Église et les théologiens scolastiques et canonistes. Ces cinq « lieux propres », mais « déclaratifs » se répartissent à leur tour en deux sous-groupes : les trois premiers que sont l'Église, les conciles et le Pape, sont « qualifiés pour fournir normalement des principes d'argumentation absolument certains », alors que les deux autres, Pères de l'Église et scolastiques, sont indiqués

pour fournir normalement des principes probables [...], mais dont la probabilité atteindra, selon Cano, la valeur d'une certitude absolue, dans le cas où leur unanimité dans une question grave ou de foi, oblige à considérer la sentence des Pères ou docteurs comme solidaires de l'infaillibilité de l'Église².

Dans les « lieux annexes », M. Cano signale la raison naturelle, c'est-à-dire celle que développe « les philosophes et les juristes, l'histoire et les traditions humaines ». Ainsi, avec Cano, pour la première fois dans l'histoire de la théologie, l'histoire est rattachée explicitement aux sources de l'argumentation. Mais clarifions en même temps ce qu'entend M. Cano par « histoire ». A l'histoire, Cano rattache les documents écrits, l'épigraphie, l'archéologie, l'histoire des dogmes, des vérités non révélées, des erreurs et recommande l'utilisation de la « critique historique ». Ce qui signifie que dans le double sens de l'histoire, à savoir « comme évènement », l'avoir-lieu et l'« histoire-science », le récit ou la narration, le théologien de Salamanque privilégie l'histoire comme

« science », c'est-à-dire l'analyse scientifique des traces, des évènements par le moyen de la « critique historique ». On comprend alors bien pourquoi chez lui, l'histoire est rattachée aux « lieux annexes » c'est-à-dire aux arguments de raison.

Abordons à présent la définition qui ressort de l'élaboration de M. Cano sur les « lieux théologiques ».

¹ Dans les lieux « déclaratifs », l'Église, le concile et le magistère du pape sont regroupés sous une catégorie distinctive encore appelée lieux « efficaces », c'est-à-dire fournissant normalement des principes d'argumentation absolument certains alors que, les Pères de l'Église et les théologiens scolastiques et canonistes sont regroupés dans la catégorie de lieux appelés « probables », parce que fournissant normalement des principes probables.

² Cf. M., Cano. *De locis theologicis...* 1. VII, c. iii ; 1. VIII, c. iv ; cf. R., Martin, o. p. « Principes de la théologie et lieux théologiques ». *RTh*, 1912, p. 499-501 cités par A., Gardeil. « Lieux théologiques », op. cit. colonne 717.

I.4.2 Définition et rôle des « lieux théologiques » selon M. Cano

M. Cano, pour définir les « lieux théologiques », commence par faire référence aux *Topiques* d'Aristote :

De même qu'Aristote, dans ses *Topiques*, a proposé des lieux communs, *communes*, qui sont comme des sièges et signalisations, *sedes et notas*, d'arguments, d'où l'on peut tirer toutes argumentations, pour toutes discussions, de même nous proposons certains lieux spéciaux, *peculiares*, qui sont comme les domiciles de tous les arguments théologiques, où les théologiens trouveront de quoi alimenter toutes leurs argumentations, soit pour prouver, soit pour réfuter.¹

Toutefois, A. Gardeil fait remarquer qu'il y a une « sensible divergence » entre la définition que Cano donne des « lieux » et la définition du « lieu dialectique » telle que celle-ci ressort des *Topiques* d'Aristote. Pour ce dernier et selon A. Gardeil,

les lieux sont des propositions universelles qui, en vertu de leur généralité, et du fait qu'elles ne requièrent pour être acceptées par le dialecticien que le consentement général, peuvent s'adapter aux argumentations de sciences diverses, et même d'arts comme la rhétorique (...). Or, au lieu et place de cette notion précise de logique scientifique, Cano ne nous offre qu'une description imagée et quelque peu superficielle des lieux dialectiques : *sedes, notas, domicilia argumentorum*.²

Ainsi, il paraît fort probable de situer la définition des « lieux » donnée par Cano dans sa dépendance d'Agricola. Mais selon Gardeil, M. Cano dépend aussi de Cicéron³ parlant des « lieux communs oratoires » : « Cano avait lu certainement les *Topiques* d'Aristote, auxquels, à plusieurs reprises, il déclare faire des emprunts. C'est donc volontairement qu'il a préféré à leur définition, la définition de Cicéron. »⁴ En effet, estime Gardeil, « Cano, ayant constaté la différence entre les principes de la théologie, qui sont des propositions spéciales, et les principes de la topique d'Aristote, qui sont des propositions générales, aura

¹ M., Cano. *De locis theologicis*..., 1. I, c. iii. cité par A., Gardeil, op. cit., colonne 716.

² A., Gardeil. « Lieux théologiques », op. cit., colonne 716.

³ Cicéron parlant des « lieux communs oratoires » dit textuellement « *Sic enim appellatae ab Aristotele sunt hae quasi SEDES quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti SEDEM. Topicorum, c.ii. Et ailleurs : Aristoteles... locos sic enim appellat, quasi argumentorum NOTAS tradidit, unde omnis, IN UTRAMQUE PARTEM, TRAHERETUR ORATIO. Orator, c. xiv.* » Ibid, colonne 716.

⁴ Ibid.

renoncé à les identifier. »¹ C'est ainsi affirme Gardeil, que Cano a été amené à nommer « *lieux* » les sièges (« *sedes* ») ou « *domiciles* » d'arguments théologiques apparentés que sont l'Écriture Sainte, les traditions apostoliques, l'autorité de l'Église et autres. Ce qui précède sur les sources de l'élaboration systématique qu'a établie M. Cano, fait comprendre qu'il distingue en réalité dix « lieux théologiques » pour la démonstration théologique. Ces « lieux », dans l'ordre établi par lui-même sont :

- L'Écriture sainte,
- la Tradition apostolique,
- l'autorité de l'Église catholique,
- l'autorité des conciles œcuméniques,
- l'autorité du Souverain pontife,
- la doctrine des Pères de l'Église,
- la doctrine des théologiens et des canonistes,
- la vérité rationnelle humaine,
- la doctrine des philosophes et
- l'histoire.

Au regard de la perspective théologique de son époque, l'objectif de M. Cano n'est pas d'ordre apologétique ou de ce qu'on appellera plus tard, la « théologie fondamentale ». Il s'agit pour lui d'ordonner aussi systématiquement que possible, les « autorités » ou sources d'argumentation servant à élaborer la preuve dogmatique de la foi. Ce qu'il propose dans son traité est donc une énumération hiérarchique de ces sources. Il faudrait même constater avec A. Gardeil, qu'

étant donné le lien tout matériel qui unira les principes des argumentations théologiques sous une enseigne commune, sous laquelle ils ont comme élu domicile, *tanquam domicilia* [...], il ne faut pas s'attendre à trouver, dans la nomenclature des lieux théologiques, la rigueur qui caractérise la classification des lieux topiques d'Aristote.²

Par son élaboration des « lieux théologiques », Cano entendait offrir au théologien les moyens et la méthode pour « juger », c'est-à-dire, comme le dit A. Gardeil, pour déterminer et conclure « en connaissance de cause, comme le parfait

¹ Ibid.

² Ibid, colonne 717.

dialecticien, et cela de manière à confirmer efficacement les dogmes et à réfuter les erreurs contraires »¹. Le rôle des « lieux théologiques » est donc de servir à la

méthode de l'Invention théologique : Cano, écrit Gardeil, a pourvu à l'*Invention* des arguments d'abord par l'élaboration des dix lieux théologiques qu'il opère du 1. I au 1. XI de son œuvre, ensuite par la détermination des différents *genres* de questions théologiques, 1. XII, c. v, enfin par les préceptes qu'il donne pour trouver dans les lieux théologiques des arguments appropriés, 1. XII, c. xi, *Primum praeceptum* et, par les trois modèles d'argumentation qui terminent son œuvre, [...] ².

C'est pourquoi selon A. Gardeil, lorsqu'on examine bien l'élaboration des dix « lieux théologiques » faite par M. Cano, on s'aperçoit qu'au fond, ce n'est pas comme dans la *Dialectique* d'Aristote, une simple énumération, mais il s'agit d'un « ensemble de principes et de règles, permettant d'apprécier, du point de vue de la révélation, tout argument qui postule son entrée dans l'argumentation théologique, sa nature et sa force probante, *vim et naturam*. »³ Ainsi, l'élaboration des « lieux théologiques » par Cano est en définitive, une œuvre qui fournit au théologien une méthode de travail où s'entrecroisent « en acte la part de l'invention et la part du jugement ». On comprend alors que dans sa lecture de l'œuvre de Cano, A. Gardeil est parvenu

à diviser le traité des lieux théologiques en quatre sections, dont la première, *Elaboration préalable, théorique et critique, des lieux théologiques ...* sert tout à la fois à former l'Invention et le Jugement théologiques ; la seconde, *Questions théologiques [...]* a pour but de diriger l'Invention ; la troisième, *Notes théologiques [...]* sert à former le Jugement ; la quatrième, *Utilisation des lieux théologiques ...* donne les préceptes pour trouver dans les lieux théologiques déjà élaborés, des arguments propres à résoudre une question théologique dont le genre est connu, pour juger en connaissance de cause ces arguments, et qualifier la conclusion obtenue par leur intermédiaire.⁴

M.-T. Desouche⁵ fait constater que le traité de M. Cano a connu une postérité importante en donnant lieu aux développements de la théologie positive, qui revêtent des aspects didactiques, juridiques et presque casuistiques, faute d'être situé dans une théologie d'ensemble. En effet, le mérite de Cano est d'avoir, à

¹ Ibid, colonne 720.

² Ibid, colonne 720.

³ Ibid, colonne 721.

⁴ A., Gardeil. « Lieux théologiques », op. cit., colonne 722.

⁵ Cf. M.-T., Desouche. « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale ». *NRT*, 1994, 3, 116, p. 396-417.

travers son ordre de classification, souligné avec insistance la primauté du donné révélé et donc la nécessité de mettre en œuvre toute une méthode d'enquête pour préciser la proximité plus ou moins grande de telle ou telle vérité par rapport à la révélation. L'essor de la spéculation qu'on appelle « théologie positive » a un lien avec la classification systématique de M. Cano.

Mais qu'en est-il aujourd'hui de la notion de « lieu théologique » dans la réflexion théologique ?

I.4.3 Compréhension actuelle de la notion de « lieu théologique »

La compréhension actuelle de la notion de « lieu théologique » est en partie en lien avec l'élaboration de M. Cano que nous venons de voir. Ceci se voit dans la définition des « lieux théologiques » donnée dans le *DCT* en ces termes :

la théologie catholique donne le nom de lieux théologiques aux divers domaines à partir desquels la connaissance théologique peut élaborer son savoir ou aux diverses sources auxquelles elle puise : l'Écriture, la tradition, les Pères, le magistère, la liturgie, etc.¹

Mais Bouillard, confronté à l'exigence théologique de la culture du modernisme à laquelle l'on ne peut continuer à répondre avec « l'extrinsécisme » et « l'intellectualisme »² de l'apologétique classique, voit dans « le traité des Lieux théologiques inauguré par Melchior Cano » qu'une « propédeutique à la théologie », un « ensemble assez hétérogène, où l'apologétique reste encore mêlée à des éléments dogmatiques [...] »³. En effet, il y a bien une urgence du « renouveau » herméneutique à laquelle le problème du « modernisme » appelle la pensée chrétienne : « le modernisme écrit R. Gibellini, avait soulevé un problème réel en percevant la "rupture" entre la théologie et la vie, même si le radicalisme de sa réponse avait fini par bloquer ce qu'il entendait promouvoir⁴

¹ C., Michon et G., Narcisse. « Lieux théologiques ». J.-Y., Lacoste (dir.). *DCT*, op. cit., p. 790.

² H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. *VC*, p. 159, citant M., Blondel dans l'*Action* de 1893 et la *Lettre* de 1896.

³ H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. *VC*, p. 154.

⁴ Le modernisme n'a pas atteint son objectif escompté : « Au lieu d'un renouvellement dit J. Daniélou, il a amené un raidissement ». J., Daniélou. « Les orientations présentes de la pensée religieuse ». *Études*, avril-mai-juin 1946 (79^e année), 249, p. 6.

[...] »¹ L'association ou l'alliance entre la théologie et la vie concrète nécessite une intégration de la notion de « lieu théologique » elle-même dans la réflexion théologique. Dans ce sens, parmi les auteurs qui ont abordé la notion de « lieu théologique », on peut citer le théologien français Y.-M. Congar² qui définit cette notion d'un double point de vue par rapport à son objet :

Du point de vue de son objet « *quod* », la notion de « lieux théologiques » signifie « un inventaire des médiations de la Parole de Dieu », c'est-à-dire des « médiations diverses » par lesquelles « Dieu instruit et édifie son Peuple ». Du point de vue de son objet « *quo* », cette notion renvoie à une « critériologie des sources de la théologie », une réflexion sur « la valeur respective et les conditions d'emploi des différentes sources par lesquelles la théologie reçoit son donné ».

Il apparaît que l'acception du terme de « lieu théologique » a sensiblement évolué. Parler de « médiation de la Parole de Dieu », c'est affirmer selon Y.-M. Congar que les sources de la théologie ont-elles-mêmes une dimension théologique constitutive. Et puis, dans sa critériologie, Congar ne mentionne plus l'histoire en tant que telle, comme l'avait fait l'évêque-théologien espagnol, M. Cano. Chez Congar, disparaissent aussi tous les « lieux » que regroupent ce que Cano désigne par les « lieux annexes ».

On trouve aussi l'expression « lieu théologique » dans l'ouvrage plus récent de R. Gibellini, présentant le livre de M.-D. Chenu qui, auteur de *L'Évangile dans le temps* (1964), « décrit dans une page superbe et émouvante, qui annonce la "théologie des signes des temps", les lieux théologiques en *acte*, où la réflexion doit se mesurer aux problèmes réels du monde et de la chrétienté à l'œuvre [...] »³. Cette présentation de Gibellini fait comprendre les « lieux théologiques » chez Chenu, comme les "lieux concrets" où ou à partir desquels, la réflexion théologique allie ou fait rencontrer d'une part la réalité de la vie humaine et du monde et d'autre part le message chrétien.

Cette signification de la notion de « lieux théologiques » transparait aussi dans la brève présentation qu'en fait en 2012, la Commission théologique internationale qui ne s'est pas étendue sur la notion. Elle s'est contentée de

¹ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 192.

² Cf. Y.-M., Congar. *La foi et la théologie*, p. 137-168.

³ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, p. 189.

constater son importance dans la réflexion théologique catholique en l'expliquant brièvement en ces termes : « Dans la théologie catholique s'est développée une réflexion considérable sur les "lieux" théologiques, c'est-à-dire sur les points de repères fondamentaux pour le travail théologique »¹. En faisant référence au travail d'énumération de M. Cano, la Commission souligne l'importance de connaître non seulement ces lieux, mais aussi « leur poids respectif et leurs relations mutuelles »². A notre avis, cette exigence est déjà présente dans l'exposé de Cano lequel, par contre, nous semble ne pas prendre en compte ce qu'on peut appeler le principe herméneutique anselmien formulé dans le « *fides quaerens intellectum* ». En effet, le tout n'est pas encore fait quand on a fini le travail d'approche des « lieux théologiques » ; il reste la tâche théologique plus importante selon saint Anselme, celle du « chercher à comprendre ». Cette dernière exigence doit permettre de ne pas tenir les « lieux théologiques » comme « sources » extrinsèques à la réflexion théologique, mais plutôt « lieux intégrés » à celle-ci, c'est-à-dire des lieux où doit s'inculturer le travail théologique. C'est la perspective épistémologique que, nous semble-t-il, déployer l'herméneutique d'Henri Bouillard dans sa manière de « penser » la « théologie » pour que celle-ci soit « actuelle ». Cette perspective explique la démarche bouillardienne qui oriente vers son concept particulier de « théologie actuelle », concept central de son herméneutique théologique. Nous l'aborderons dans la deuxième partie de notre travail.

Pour l'instant, après les préliminaires que constitue l'exposé sur les concepts de théologie et de lieu théologique relatifs à la pensée de Bouillard, nous allons essayer maintenant une mise en contexte de celle-ci, c'est-à-dire revisiter le contexte d'émergence de la thèse bouillardienne axée sur le concept de « théologie actuelle ».

¹ CTI. *La théologie aujourd'hui...*, op. cit., p. 35.

² Ibid.

Chapitre II : Contexte d'émergence de la pensée d'Henri Bouillard

L'importance et la pertinence de la thèse bouillardienne ne peuvent être saisies sans la prise en compte du contexte où a jailli sa réflexion. C'est pourquoi, il nous faut ici revisiter ce contexte dans le sens temporel qu'épistémologique.

Né le 13 mars 1908 à Charlieu, Henri Bouillard est mort le 22 juin 1981. Le XX^e siècle l'a donc vu naître et mourir. Mais c'est précisément dans la deuxième moitié de ce siècle post-moderne que se situent pleinement le jaillissement et le développement de sa pensée théologique à travers un contexte qui lui a été défavorable et très critique¹. Il l'a traversé avec une lucidité intellectuelle remarquable et la sérénité d'un courage chrétien², se concentrant à saisir et à s'en tenir à l'enjeu auquel appelait le contexte surtout au plan du statut épistémologique à donner à la théologie. Partons de l'aspect général de ce contexte.

¹ Nous faisons référence aux soupçons portés sur Henri Bouillard depuis sa thèse sur Thomas d'Aquin en 1941 et dont il a été victime par son retrait de l'enseignement à la Faculté jésuite de théologie de Lyon-Fourvière parce que mis en cause dans ce qui était appelé « l'affaire de Fourvière » en 1950. Bouillard comme d'autres théologiens (Henri de Lubac par exemple), pour avoir remis en cause certains « positions thomistes », était visé comme « instigateur » et « prometteur » d'un courant de pensée théologique appelé « théologie nouvelle » dénoncée par l'encyclique de Pie XII, *Humani generis* à la même époque. Cf. M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 57-66.

² H. Bouillard ne s'est jamais résigné dans son engagement d'intellectuel chrétien malgré les soubresauts rencontrés et subis. Suite aux difficultés faites à Edward Schillebeeckx et à Hans Küng (théologiens de la même veine qu'Henri Bouillard), *Concilium* publie en janvier 1969, une déclaration sur la liberté des théologiens datée de décembre 1968 et signée par trente-huit d'entre eux « voyant poindre actuellement de nouveau la possibilité grandissante d'une menace sur le travail théologique libre ». Henri Bouillard invité à signer cette déclaration, répond dans une lettre à son ami Henri de Lubac, ces paroles si éloquentes qui en révèlent de sa lucidité et de son état d'esprit non-polémique : « Ayant été victime des procédés du Saint-Office et n'ayant pas reçu comme vous une réparation publique, vivant toujours dans la crainte de nouveaux ennuis, je me serais senti incliné par là à signer. Je m'en suis pourtant abstenu, (...) parce que le ton de cette déclaration, le contexte, le procédé de recours à la presse, me paraissent inconvenants. Il est possible que, avec le père Daniélou et quelques collègues, nous adressions directement aux autorités romaines une demande analogue, mais respectueuse. » Cf. H., Bouillard. Lettre à Henri de Lubac, le 29 décembre 1968, dans *Fonds Bouillard* cité par M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard...*, p. 28. A propos de cette « affaire de Fourvière », M. Régner note que « Le choc fut rude (pour H. Bouillard) mais supporté avec courage et discrétion » M., Régner. *Notice biographique*. « Nécrologie, R.P. Henri Bouillard, s.j. (1908-1981), p. 229 cité par M., Castro, op. cit., p. 24.

II.1 Contexte général

Nous n'aurons pas l'outrecuidance de prétendre présenter une synthèse du contexte qui fut celui de Bouillard, à savoir son inscription dans le XX^e siècle. Nous n'en relèverons ici que quelques traits saillants du siècle d'Henri Bouillard immédiatement en lien avec ses intuitions théologiques. Deux axes nous semblent importants à relever : l'axe des bouleversements au plan mondial et sociétal sur lequel nous ne nous attarderons pas et l'axe ecclésial notamment en ce qui concerne la pensée théologique.

II.1.1 Au plan mondial et sociétal

Des grands changements déjà enclenchés aux siècles précédents, notamment celui du « siècle des lumières » et le rationalisme du XIX^e siècle, le XX^e siècle aura été l'héritier dans lequel se sont concentrés des bouleversements marquants pour le cours de l'histoire de l'humanité. Au nombre de ces bouleversements, les deux grandes guerres occupent une place d'envergure mondiale en raison surtout des graves questions existentielles, culturelles, idéologiques, économiques et politico-sociales dont elles sont la source. Des changements tout à la fois profonds que rapides, ont donné une configuration nouvelle au monde et à la réflexion. Le monde s'est ouvert en effet, à une « mondialisation » qui s'est accentuée et continue sa course fulgurante dans le siècle numérique actuel. Le résultat est sans appel : l'humanité du XX^e siècle a été confrontée à des remises en question jamais soupçonnées auparavant en même temps qu'elle doit désormais prendre conscience de la fragilité des acquis. Ce résultat a bien évidemment des répercussions dans tous les domaines de l'activité et de la vie humaine ; celui de la pensée et en particulier la pensée théologique ne pouvait pas y échapper.

II.1.2 Sur le plan ecclésial et de la pensée théologique.

Si la vie d'Henri Bouillard se situe au cœur des grands bouleversements très brièvement rappelés ci-dessus, sa réflexion a pris essor et s'est développée au

milieu des incertaines et effervescentes années de l'après-guerre ainsi que des tensions et reconstructions sous le pontificat de Pie XII, puis du mouvement d'« *aggiornamento* » autour de Jean XXIII, et enfin dans l'esprit d'ouverture et d'impulsion créé par le Concile Vatican II à l'époque de Paul VI. Il a connu aussi les premières années du pontificat de Jean-Paul II. Ces quelques grands repères historiques sont caractéristiques de toute une génération.

De Saint-Sulpice à la grégorienne écrit B. Lucchesi, en passant par l'Institut Catholique de Paris et Fourvière ; de *Mystici Corporis* (1943) à Vatican II (1962-1965), en passant par *Humani generis* ; de la théologie classique à la théologie fondamentale, en passant par la théologie des religions, nous percevons le contexte général qui a marqué Henri Bouillard dans sa vie, sa réflexion et son œuvre, de 1941 à 1981.¹

Ce contexte est fortement caractérisé par ce que M. Castro appelle « la restauration thomiste »². Le néo-thomisme était en effet, au cœur de la « théologie classique » laquelle prédominait en ce moment dans la sphère de la pensée théologique.

II.2 Prédominance de la « théologie classique » : le dogmatisme néo-thomiste

Selon K.-H. Neufeld, au moment où H. Bouillard écrivait puis publia sa première grande œuvre de réflexion théologique que fut sa thèse sur saint Thomas d'Aquin³, la théologie scolastique d'inspiration thomiste était « la forme unique permettant de parler de Dieu »⁴. En fait, ce contexte dominé par la position « néo thomiste » précédait notre auteur et fut ainsi celui de sa formation au séminaire d'Issy-les-Moulineaux et à la faculté jésuite de Fourvière. Dans la réalité, en ce moment, la réflexion théologique n'était menée qu'en référence et dans la ligne incontournable au thomisme qui paraissait alors « intemporel ». L'autorité magistérielle se chargeait d'assurer la veille par rapport à l'enseignement et à la réflexion selon strictement la pensée scolastique d'inspiration thomiste.

¹ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 16.

² M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 40-41.

³ CG, op. cit.

⁴ K. H., Neufeld. « Comment parler de Dieu ? », op.cit, p. 11.

Pour Etienne Fouilloux¹, « la restauration thomiste » remonte à l'encyclique du Pape Léon XIII, *Aeterni Patris* de 1879 dont le but était d'opposer au rationalisme de l'époque, la rationalité de la foi chrétienne selon la pensée de saint Thomas d'Aquin. Sans en faire un impératif ni une exclusive, il recommandait avec insistance l'enseignement scolastique :

Tout en proclamant qu'il faut recevoir de bonne grâce et avec reconnaissance toute pensée sage, toute invention heureuse, toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent, écrivait Léon XIII, Nous Vous exhortons, Vénérables Frères, de la manière la plus pressante, et cela pour la défense et l'honneur de la foi catholique, pour le bien de la société, pour l'avancement de toutes les sciences, à remettre en vigueur et à propager le plus possible la précieuse doctrine de saint Thomas.²

Au début du XX^e siècle, confronté à la crise moderniste, le Pape Pie X a fait du « néo-thomisme » l'arme de défense majeure de l'orthodoxie menacée. Les Papes successifs jusqu'à Jean XXIII ont exalté le thomisme en tant que tel et s'en sont donné les moyens institutionnels et humains. Pour M. Castro, les moyens institutionnels de l'autorité vaticane à cette fin furent

la Congrégation des séminaires et universités, les instituts romains, notamment l'université grégorienne des Jésuites, et les séminaires nationaux installés à Rome. Parmi les seconds, émerge, entre autres, le P. Charles Boyer (1884-1980) : arrivé à la grégorienne en 1922, il y devient un ardent défenseur du thomisme.³

Avec le recul d'un siècle, le regard de M. Castro sur les défenseurs et partisans de l'unique pensée théologique « néoscolastique » est particulièrement d'une sévérité peut-être volontaire afin de faire comprendre ce contexte de grande réserve envers l'esprit critique en matière de réflexion théologique.

Le contenu de la pensée des maîtres romains affirme-t-il, est principalement tributaire de leur commentaire des autorités et de leur opposition aux déviations. Les autorités sont saint Thomas et autres médiévaux, les commentateurs de saint Thomas de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne : Capréolus, Cajetan, Banez, Jean de Saint-Thomas, les théologiens de Salamanque et, pour la période contemporaine, les papes et les organes de la curie romaine ; comme les maîtres romains ne se préoccupent guère du contexte dans lequel les textes sur lesquels ils travaillent ont été produits, ni de celui dans lequel leur commentaire va s'insérer, ils produisent une théologie répétitive et reproductrice. Les déviations sont celles que les

¹ Cf. E., Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté*, op. cit.

² Léon XIII. « *Aeterni Patris*. Lettre encyclique sur la Philosophie Chrétienne », op. cit., p. 73.

³ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 41.

pères du rationalisme ou de l'individualisme modernes, Descartes, Kant, Luther, Rousseau, Comte, et que les "maîtres du soupçon" contemporains, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre, suscitent en terrain catholique.¹

Les recommandations de l'autorité romaine pour la conformité à la pensée scolastique d'inspiration thomiste avaient bien des répercussions partout dans l'Église. Nous allons maintenant faire cas des retentissements du contexte néothomiste en France, contexte plus particulier de notre auteur.

II.3 Contexte français

La situation en France alors, ne diffère pas pour beaucoup du contexte général de la « restauration thomiste » ; elle était à l'alignement sur les recommandations de Rome, sans que les positions des uns et des autres soient pour autant uniformes telle que le rapporte M. Castro.

En France écrit le théologien de Lille, l'organisation de l'enseignement clérical s'aligne sur les prescriptions romaines, mais une certaine diversité subsiste dans le corps professoral, et les étudiants prennent leur bien où ils le trouvent.²

Dans son témoignage au sujet de cette époque, Jean-Julien Weber donne l'exemple du séminaire Saint-Sulpice où il fut professeur puis Supérieur entre les deux guerres :

il fallait affirmer-t-il, donner à nos élèves un enseignement solide, assimilable, un enseignement tenant compte des acquisitions et des aspirations de notre temps, un enseignement cependant conforme aux directives de l'Église, dont nous étions les serviteurs.³

Il va jusqu'à peindre la situation par des illustrations dans chaque matière d'enseignement. En ce qui concerne l'enseignement des Écritures saintes par exemple,

il fallait dit-il, tenir compte des décisions de la Commission biblique, dont l'autorité était assimilée à celle du Saint-Office. Ces décisions [...] étaient très conservatrices, se reliant à la réaction antimoderniste de Pie X [...]. Le

¹ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard...*, p. 43-44.

² M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard...*, p. 45.

³ J.J., Weber. *Au soir d'une vie. Témoignages des remous du modernisme au renouveau conciliaire*, p. 137.

professeur de séminaire avait son programme à peu près fixé, programme jalonné par les fameuses décisions de la Commission.¹

François Varillon, entré en Fourvière en 1935, témoigne d'une vie intellectuelle intense qui y régnait avec des travaux de réflexion sur les écrits des auteurs comme Pierre Teilhard de Chardin, Jean-Marie Le Blond, Yves de Montcheuil, Alfred de Soras, Henri de Lubac. Mais, comme Jean-Julien Weber, il évoque aussi les contraintes des recommandations de l'autorité ecclésiastique qui pesaient sur le travail de réflexion :

L'enseignement officiel n'était pas nul et nous avions de bons professeurs, mais ils étaient ligotés par le programme, par le serment antimoderniste, par le latin. Cela comportait un certain déficit au plan de la pensée vraiment réfléchie.²

Il en ressort que l'enseignement était beaucoup plus statique au point où Jacques Guillet en était moins enthousiaste que François Varillon dont il a nuancé l'enchantement pour l'enseignement théologique. Cet enseignement « à cette époque affirme J. Guillet, était sérieux et laborieux. Mais il n'ouvrait pas beaucoup les esprits. »³ Il ajoute que certes

le père Varillon fait état d'une sorte de jubilation ; mais il ne s'agit nullement d'un enchantement suscité par l'enseignement théologique de Fourvière. Ce qui l'a impressionné, c'étaient les témoins⁴ rencontrés pour ainsi dire dans les marges.⁵

La qualité de ces témoins était littéralement confrontée à la lourdeur de l'Institution qui faisait que « l'exégèse et la théologie restaient à la traîne »⁶, car justifie J. Guillet « autocensure et mesures imposées se combinaient pour produire des discours d'une excessive prudence »⁷. Un autre témoin de ce que M. Castro appelle le « malaise intellectuel » de cette époque est le Père Yves de Montcheuil. Son témoignage va dans le même sens que celui de J. Guillet, en relativisant clairement l'appréciation positive de Varillon qu'il explique ainsi :

¹ J.J., Weber, op. cit., p. 138-139.

² F., Varillon. *Beauté du monde et souffrance des hommes*, p. 60.

³ J., Guillet. *Habiter les Ecritures...*, p. 97.

⁴ Ces témoins sont des théologiens remarquables à l'esprit ouvert comme Victor Fontoynt, Stanislas Lyonnet, Pierre Chaillet, Henri de Lubac, etc.

⁵ J., Guillet. *Habiter les Ecritures...*, op. cit., p. 99.

⁶ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 47-48.

⁷ J., Guillet. *Habiter les Ecritures...*, op. cit., p. 100.

Le père Varillon donne une image très séduisante, peut-être embellie, de Fourvière à la veille de la guerre ; notons cependant qu'il magnifie l'ambiance de travail personnel et que son propos n'est pas flatteur pour l'enseignement proprement dit.¹

Beaucoup d'autres témoins² de cette atmosphère de la crise moderniste et de la réaction consécutive de l'Église font aussi état de ce que l'enseignement supérieur ecclésiastique « ne dégage pas d'espace pour la recherche individuelle, et encore moins pour des entreprises concertées. »³ Pour ces témoins, la « restauration thomiste » produit une « théologie dogmatique » qui n'intègre pas « l'historicité et l'expérience humaine ». Et, par rapport à notre auteur, M. Castro signale :

Que ce soit à Saint-Sulpice, à Fourvière ou à la Grégorienne, c'est essentiellement cette formation néo-thomiste que reçoit Bouillard ; mais sa découverte de la méthode historique appliquée aux écrits de saint Thomas l'amènera à transgresser cette formation.⁴

Voyons rapidement le portrait et l'itinéraire de ce dernier, le théologien du XX^e siècle que fut Bouillard.

II.4 Bref portrait et itinéraire d'Henri Bouillard

Henri Bouillard a vécu ce que nous appelons ici « la crise du thomisme » ou plus précisément « la crise du néo-thomisme » de son temps très profondément dans sa personne avec sa personnalité ; toute sa carrière d'intellectuel en a résonné. Jeune en formation, il a baigné dans la « théologie classique » d'inspiration thomiste, puis a affronté cette pensée théologique comme enseignant avant d'en apporter une perspective de renouvellement par son intuition herméneutique qui a pris essor dans ce creuset. Nous revisiterons synthétiquement cet itinéraire de Bouillard en partant de quelques notices de sa biographie.

¹ J., Guillet. *Habiter les Ecritures...*, p. 179.

² On peut citer Xavier Léon-Dufour, Louis Coignet, Hubert de Montbron tous étudiants à l'époque à Fourvière ainsi que des enseignants comme Henri de Lubac, Gaston Fessard et Victor Fontoynt.

³ E., Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté...*, op. cit., p. 105.

⁴ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 49.

II.4.1 Brève présentation biographique d'Henri Bouillard¹

Henri Bouillard est né le 13 mars 1908 à Charlieu dans la Loire en France, ville dans laquelle il fit ses études secondaires au collège catholique. Sous la direction de l'abbé Duperray, il entre en 1925 au séminaire Saint-Sulpice à Issy-les-Moulineaux, et, en 1930, à l'Institut Catholique de Paris où il passe une licence ès lettres en Sorbonne, avant de faire son entrée deux ans plus tard, au noviciat jésuite d'Yzeure puis en 1934 il fit sa troisième année de théologie à Fourvière². Ordonné prêtre en 1936, il reçut la mission d'enseignement de la théologie à l'université saint-Joseph de Beyrouth³. En 1938, il commença à la Grégorienne un « biennium »⁴ de deux années pendant lesquelles il prépare sa thèse sur saint Thomas d'Aquin qu'il soutient en 1941, après avoir entre temps, « en 1940, (repris) son biennium à Fourvière »⁵. Cette thèse qui a consisté en une « étude historique » de la pensée de saint Thomas d'Aquin portant essentiellement sur la notion de la « grâce » ou du « surnaturel » et dirigée par Charles Boyer, est le premier grand écrit d'Henri Bouillard par lequel il pose déjà le principal jalon de son intuition théologique : la contingence des concepts et notions en théologie en rapport avec la vérité divine immuable⁶. La même année de la soutenance de sa thèse, il commence à enseigner la théologie fondamentale et dogmatique à Fourvière et en 1944 et, avec l'encouragement de son directeur, il publie sa thèse chez Aubier comme le premier volume de la collection « Théologie »⁷. Dès

¹ Pour cette biographie d'Henri Bouillard, nous tirons les éléments qui nous semblent importants pour situer et comprendre le parcours de notre auteur. A cet effet, nous nous référons au travail assez renseigné à cet égard de M. Castro dans son livre sur : *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard. De Thomas d'Aquin à Emmanuel Levinas*. Paris : cerf, 2012.

² A Fourvière, Henri Bouillard eu pour condisciples Hans Urs von Balthasar, François Varillon, Pierre Ganne, etc... et se lie d'amitié avec ses aînés les pères Henri de Lubac et Vincent Fontoynt.

³ Dans cette université de Beyrouth, H. Bouillard donna aussi un cours sur le philosophe allemand Kant.

⁴ « Dans la formation jésuite de l'époque, le biennium consiste en deux années supplémentaires d'études ; il est effectué habituellement à Rome après le cycle de théologie, et réservé aux futurs enseignants en théologie et en philosophie ; il comporte des cours et la préparation d'une thèse ; il a progressivement disparu, quand les supérieurs provinciaux ont pris la liberté d'envoyer des étudiants dans telle ou telle université. » M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 16-17.

⁵ Ibid, p. 17.

⁶ La thèse d'Henri Bouillard, « comme les recherches d'Etienne Gilson, d'Henri de Lubac, de Marie-Dominique Chenu, etc., met en question certaines positions dites 'thomistes' ». Ibid.

⁷ H. Bouillard fut l'un des fondateurs et le premier secrétaire de la collection « Théologie ».

l'année qui a suivi, « il anime des rencontres semestrielles des professeurs de Fourvière et de Vals, théologiens et philosophes. Sa carrière est interrompue en 1950 par "l'affaire de Fourvière" : Bouillard est envoyé comme *scriptor* à la résidence des jésuites du 42, rue de Grenelle à Paris, où il habitera jusqu'à sa mort »¹ le 22 juin 1981. Il a laissé des écrits d'un parcours théologique et philosophique durant lequel il s'est évertué à expliciter sa thèse pertinente et surtout courageuse² par le fait qu'il paraissait, comme quelques autres chercheurs de son temps, avoir de l'avance sur son contexte encore très marqué par l'extrinsécisme et l'exclusivisme. En effet à cette époque, comme l'affirme E. Fouilloux, « penser en dehors des cadres thomistes est d'emblée suspect »³. Aussi, les rencontres et écrits de Bouillard manifestent-ils sa sensibilité théologique démarquée clairement de la perspective néo-thomiste de son contexte.

II.4.2 Rencontres et écrits d'Henri Bouillard

II.4.2.1 Rencontres d'Henri Bouillard

Le parcours d'Henri Bouillard révèle un personnage d'un esprit intellectuellement engagé et à la fois ouvert aux autres. B. Lucchesi le décrit comme un homme de « dialogue » dont le « le souci est d'être présent activement sur la scène où fermentent les idées, même éphémères, qui meuvent le monde, de les confronter, sans concessions, avec la vérité de la foi chrétienne et de rechercher un lien, une continuité, dans la mesure du possible »⁴. Les nombreuses rencontres sollicitées ou acceptées par lui, durant son parcours, manifestent cet esprit en même temps qu'elles comptent dans le déploiement de sa pensée

¹ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 17.

² Xavier Tilliette insiste sur son catholicisme éclairé en écrivant dans une lettre à M. Castro : « C'était un théologien sûr et convaincu, mais libre à l'égard de l'institution. De ses années de Saint-Sulpice il lui restait la fidélité, et aussi un non-conformisme par opposition... Sa foi était nette, dépouillée et libre... Ayant étudié Karl Barth et saint Thomas, il s'était fait un catholicisme critique, peu dogmatique, intelligent, orienté sur de Lubac et Fessard. » Ibid, p. 25.

³ E., Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté...*, op. cit., p. 52.

⁴ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 18.

théologique. Nous parlons ici surtout des rencontres formelles qu'Henri Bouillard¹ a eues dans l'élaboration et le développement de sa pensée théologique en dehors de celles auxquelles il a participées dans un cadre plus collectif que personnel. Ces rencontres sont tellement déterminantes dans son itinéraire d'investigation et dans la compréhension même de sa pensée que nous y reviendrons dans la deuxième partie de notre travail pour les examiner plus amplement, surtout celles dont le résultat de dialogue transparaît sans équivoque dans les œuvres de notre auteur. Pour le moment, nous nous contenterons de les évoquer succinctement.

Ce sont pour la plupart du temps, des rencontres avec des philosophes ou avec les pensées de ceux-ci. En effet, le jésuite Bouillard fait un jour la confidence de sa conviction selon laquelle « le théologien doit être largement philosophe, s'il ne veut pas rester simplement rapporteur, historien et prédicateur »². Ainsi, selon ces confidences auxquelles a eu accès Joseph Doré, c'est déjà dès la fin de son séjour au Séminaire Saint-Sulpice de Paris aux environs de 1930, qu'il commence à lire les écrits de Blondel, ce philosophe d'Aix qui « était tenu en grande estime par plusieurs professeurs marquants »³ de ce séminaire.

Dans les années 1936-38, il fréquente la pensée de Kant, car en ces années, comme nous l'avons signalé, il donne entre autres, un cours sur ce philosophe à la Faculté de Beyrouth. Ses lectures et ses recherches ont porté aussi son goût à la philosophie vers la fréquentation de la philosophie médiévale, non seulement celle de Thomas d'Aquin, mais aussi celle de saint Anselme. Et, plus spécifiquement,

¹ Bien que selon J.-L. Blaquart, H. Bouillard « était extrêmement discret, même timide » et « pas très doué pour les contacts » comme le confirme Xavier Tilliette qui trouve quand même qu'« il prisait les relations universitaires, d'autant qu'il se sentait et se disait autant philosophe que théologien... ». J. Guillet aussi affirme de lui qu'il « cultivait les relations intellectuelles ». Pour sa personnalité, citons encore Xavier Tilliette qui écrit à M. Castro au sujet d'Henri Bouillard : « Il était digne dans sa démarche et son maintien, lent, les pieds un peu écartés, jamais pressé. Très ordonné, minutieux, méticuleux, un analyste de premier ordre... il avait un fond de naïveté cléricale, bien qu'il se voulût "du monde". C'était aussi la naïveté hégélienne de l'objectivité. Personne mieux que lui n'a fait abstraction du coefficient subjectif, il était l'objectivité même, le culte de l'objectivité. C'est évident dans ses polémiques. Il a traité sa maladie, ses dialyses, avec un détachement et une froideur distante, comme s'il s'agissait d'un autre. Il cherchait l'expression la plus juste, la plus dépouillée. Il s'échauffait à peine dans la discussion, tellement il avait un talent d'exposition. Il reconnaissait ses limites et ne parlait que de ce qu'il connaissait bien. » Cf. M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 21ss.

² H., Bouillard. « Lettre du 22 mai 1955 ». *Archives des jésuites de France* (15 rue Raymond-Marcheron 92170 Vanves – France), « Fonds Bouillard » cité par J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 803.

³ Ibid, p. 804.

son travail de thèse sur saint Thomas lui a donné l'occasion de se replonger dans la pensée philosophique d'Aristote et de lire les spécialistes contemporains de la philosophie thomiste tels M.-D. Chenu et surtout Etienne Gilson. Après la période de la soutenance de sa thèse et sa publication avec ses suites dans « l'affaire de Fourvière », les années que Bouillard passa à Paris – rue de Grenelle – dégagé par obéissance de tout enseignement, lui offrirent la possibilité courageuse d'élargir encore, en l'étendant cette fois à la dimension de la pensée contemporaine, sa culture philosophique « déjà considérable ». Bouillard portait en effet le souci scientifique de la nécessité d'une philosophie la plus appropriée à l'aujourd'hui de la pensée du théologien pour « comprendre [et formuler] ce que l'on croit »¹. Ce souci est dû au fait que, dans le néo-thomisme de son temps, Henri Bouillard avait fortement relevé une forme ou un caractère trop tributaire de la philosophie aristotélicienne, alors que pour lui, celle-ci désormais, telle quelle, n'était plus tenable². Il lui restait donc à chercher quelle pensée philosophique de son époque pourrait plus ou moins assumer par rapport à la théologie un rôle analogue à celui qu'avait joué l'œuvre d'Aristote pour le théologien du Moyen Âge. C'est dans ce « vaste projet » que s'est lancé Bouillard à travers les rencontres qui ont jalonné son itinéraire de théologien.

Selon M. Castro, « Karl Heinz Neufeld et Joseph Doré s'accordent à jaloner l'itinéraire d'Henri Bouillard par quatre “rencontres” décisives dans l'élaboration de sa pensée : Thomas d'Aquin, Barth, Maurice Blondel et Éric Weil. »³ Chacune de ces rencontres a sa part spécifique dans l'élaboration et surtout l'explicitation de la pensée bouillardienne comme l'affirme J. Doré dans la synthèse qu'il fait de ces rencontres. Selon lui, la rencontre d'Henri Bouillard avec le théologien de Bâle lui fait découvrir que la connaissance humaine, quelle que soit sa forme philosophique, est une condition indispensable de l'accueil de la révélation ; de sa rencontre avec le philosophe d'Aix, il retient que la philosophie dispose l'homme à reconnaître son possible accomplissement par la foi chrétienne ; sa rencontre avec le philosophe de Nice l'amène à rendre compte de l'adéquation entre le sens

¹ C'est le titre de l'un des derniers ouvrages d'Henri Bouillard écrits de sa main. Cf. CC.

² Nous reviendrons plus loin sur ce point.

³ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 9.

du message évangélique et le sens de l'existence humaine manifesté par la philosophie¹.

Au-delà de cette synthèse des rencontres d'Henri Bouillard faite par J. Doré, il faut ajouter bien d'autres contacts qui entrent dans la même démarche de notre auteur. On peut citer sa rencontre en 1946, avec son ami le philosophe Gabriel Marcel, qu'il estimait personnellement ainsi que son œuvre dont le fil conducteur de recherche est l'homme en situation, « in concreto », et la dramatique, son cadre naturel². Le 9 avril de cette même année 1946, à Paris, avec son esprit de théologien chercheur, voulant rentrer dans le bain culturel qui caractérise son époque, avec plus ou moins de distance critique, le jésuite rencontre Jean-Paul Sartre dont le livre, *L'Être et le Néant*, paru en 1943, connut un énorme retentissement³. Toujours en 1946, le théologien Bouillard rencontre aussi le philosophe « J. Hyppolite sur la question de la médiation dans la philosophie de Hegel »⁴. Il a, du reste, lu toute l'œuvre du philosophe allemand Hegel et s'y est intéressé au point d'avoir participé en 1964, au Colloque de Royaumont sur la *Phénoménologie de l'Esprit*.

On compte également, ses visites rendues avec R. Scherer au philosophe Martin Heidegger en 1947 puis en 1950⁵ en considération de l'influence dans la théologie allemande de l'époque, de la perspective « existentialiste » de ce dernier ainsi que celle de Kierkegaard. En rencontrant Heidegger, Bouillard était déjà porté par la question du rapport entre la philosophie et le christianisme dans l'objectif de rendre la « théologie actuelle ». La rencontre avec ce philosophe a pu inspirer aussi le tout dernier article de Bouillard : « Transcendance et Dieu de la foi »⁶.

¹ Cf. J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 801-820.

² Cf. *LF*, p. 150 ss.

³ Selon B. Lucchesi, *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre représentait à l'époque, « un évènement symptomatique de l'évolution de la pensée contemporaine : existentialisme, phénoménologie, herméneutique, philosophie du langage, théorie de l'évolution, matérialisme dialectique ». B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 17.

⁴ Ibid, p. 18.

⁵ Selon Karl H. Neufeld (s.j.), l'intérêt porté par le français Bouillard à la philosophie de Heidegger tient « au triomphe que remportait à Paris depuis 1943 la philosophie existentielle représentée par *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre. C'est précisément en cette année 1947 que Heidegger publia avec succès la première édition de *sa Lettre sur l'humanisme*, provoquée par l'ouvrage de Sartre. » K. H., Neufeld. « Comment parler de Dieu ? », op. cit., p. 9.

⁶ Cf. *VC*, p. 317-354

D'après J. Doré, il faut aussi mentionner les rencontres philosophiques de Bouillard tant dans le cadre du « Collège philosophique » de Jean Wahl que dans celui des « Entretiens » de Saint-Jacques du Haut-Pas ; il y rencontra d'autres philosophes représentant bien d'autres courants¹.

Enfin, les lectures, publications, fréquentations et rencontres que nous venons de noter ne sont cependant pas les seules à témoigner de l'intérêt et de la pratique philosophiques d'Henri Bouillard. Il faut y ajouter ses activités de professeur et la conception qu'il avait de sa tâche d'enseignant et de formateur en théologie. Suite à ses années d'enseignement à la Fourvière et vers la fin de la trêve dont il a été contraint, il donne en 1962 à Chantilly, et en 1963 à Louvain, un cours sur le thème : « Philosophie et foi chrétienne ». En 1972 il est invité par son ami le philosophe Éric Weil à animer un séminaire intitulé « Religion et philosophie » dans le cadre de la Section de philosophie de l'Université de Nice. Dans cette rubrique de l'animation des séminaires, nous notons que c'est dans ceux du cycle de doctorat à l'ICP à partir de 1964 énumérés auparavant, que Bouillard manifestera le mieux à ses auditoires son intérêt pour le dialogue avec la philosophie, lieu exceptionnel de dialogue avec les pensées du monde de son temps. Il y va comme à une exigence incontournable pour lui. Comme B. Lucchesi le dit bien à son sujet :

Se confronter au monde de son temps est pour lui l'occasion de ne pas accepter un consensus mou avec le doute, l'ironie, le scepticisme et l'agnosticisme qui conduisent droit à l'apostasie tranquille. L'enjeu en est l'inculturation de l'Évangile. Le caractère scientifique de l'ISTR permet à Bouillard d'orienter sa recherche ou celle de l'Institut, avec intelligence et courage, dans tous les grands débats de société sur la foi et la raison, la politique et la religion, la science et la foi, la liberté et la vérité, le pluralisme et la laïcité, la nature et la culture, la personne et la communauté dans l'Église et la cité.²

Les quelques thèmes suivants choisis parmi ceux de ses séminaires en témoignent :

¹ C'est dans ce cercle que, « collaborant alors au Bulletin analytique du CNRS, il (Bouillard) en vint même à préparer avec Jean Wahl, et sur Karl Barth, une seconde thèse, qu'il devait présenter en Sorbonne le 16 juin 1956 devant un jury composé, outre Jean Wahl, de Henri Marrou et Oscar Cullmann, de Paul Vignaux et Henri Gouhier. » J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 805.

² B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 62.

En 1967- 68 : « La tâche herméneutique de la théologie et la réflexion philosophique » ;

En 1974-75 : « Dieu dans le discours de la philosophie et dans la parole de la foi » ;

En 1979- 80 : « La trace de la transcendance et la figure du Christ ». Ce dernier thème portait sur l'œuvre d'Emmanuel Levinas, un autre philosophe rencontré par Bouillard¹.

Pour illustrer le grand intérêt de notre auteur au dialogue avec la philosophie, citons maintenant la présentation qu'il fit de lui-même, le 26 octobre 1972 à son auditoire inscrit pour le séminaire de 1972-73 :

Laissez-moi vous indiquer tout d'abord que c'est là [à l'intersection ou lieu de rencontre de la théologie et de la philosophie] l'axe principal de ma recherche personnelle, de mon enseignement et des séminaires de doctorat que j'ai dirigés depuis de nombreuses années [...]. J'ai toujours pensé que la tâche principale de la théologie est de comprendre ce que l'on croit, et de le comprendre de telle manière que le discours où l'on exprime cette intelligence ait un sens pour tout esprit, même incroyant [...]².

Dans toutes ces différentes rencontres, la préoccupation du jésuite portait donc comme lui-même le dit, sur la relation ou le rapport existant entre la philosophie et la théologie. Plus exactement, en théologien chrétien, il cherchait à répondre à la question : Quelle philosophie pour la théologie chrétienne de son époque ? Cette interrogation ainsi que la réponse que lui apporte Bouillard, transparaissent dans ses écrits.

II.4.2.2 Ecrits d'Henri Bouillard

Le premier article de Bouillard date de 1942³ et le dernier qu'il ait signé, paraît près de quarante ans plus tard, en 1981⁴. Mais le premier écrit décisif qui ouvre sa longue carrière intellectuelle est sa première thèse sur Thomas d'Aquin

¹ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 212.

² J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 806.

³ Cf. « Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme. ». *BLE*, 1942, 43, p. 181-209.

⁴ Cf. « Transzendenz und Gott des Glaubens ». *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, I. Freiburg im Br., 1981, p. 87-131, traduit en français : « Transcendance et Dieu de la foi » et repris dans *VC*, p. 317-354.

soutenue en 1941 mais parue en 1944 sous le titre de : *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*¹. Cette étude qui pose les jalons d'un renouvellement de la pensée théologique scolastique a été mal reçue alors que son objectif, de ce point de vue, était précisément clair : « nous n'avons dit-il, voulu ni faire œuvre polémique, ni établir une thèse de théologie, mais décrire une pensée, faire œuvre d'histoire doctrinale. »² Malgré l'incompréhension suscitée par ce premier écrit de Bouillard lequel,

[...] en montrant que saint Thomas lui-même a varié au cours de sa vie sur la question [mineure] des dispositions de l'homme à l'accueil de la grâce, [...] avalise sa véritable thèse : la relativité des systèmes théologiques, même les plus célèbres, et leur dépendance par rapport à l'état de la culture, religieuse et profane, de leur temps³ ;

une thèse qui posant ainsi d'emblée la question du rapport épistémologique entre la philosophie et la théologie, est développée sans relâche dans ses autres écrits parus presque tous chez l'éditeur Aubier. Ce sont :

- *Karl Barth. Tome I : Genèse et évolution de la théologie dialectique*. Coll. « Théologie » 38. Paris : Aubier-Montaigne, 1957. (KB I)
- *Karl Barth. Tome II : Parole de Dieu et existence humaine. Tome 2*. Coll. « Théologie » 39. Paris : Aubier-Montaigne, 1957. (KB II)
- *Blondel et le christianisme*. Paris : Seuil, 1961⁴. (BC)
- *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*. Coll. « Théologie » 60. Paris : Aubier-Montaigne, 1964⁵. (LF)
- *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*. Coll. « Foi vivante » 45. Paris : Aubier, 1967⁶. (CD)
- *Comprendre ce que l'on croit*. Coll. « Intelligence de la foi ». Paris : Aubier-Montaigne, 1971. (CC)
- *Fede o paradoso ? Per una critica della ragione teologica*. Fossano, 1973.
- *Vérité du christianisme*. Edition préparée et préfacée par Karl H. Neufeld s.j. Avec un témoignage du P. de Lubac. Coll. « Théologie ». Paris : DDB, 1989. (VC)

¹ Cf. CG. Coll. « Théologie » 1. Paris : Aubier, 1944.

² CG, p. 211.

³ E., Fouilloux. « Henri Bouillard et saint Thomas d'Aquin (1941-1951) », op. cit., p. 180.

⁴ Traduction allemande : *Blondel und das Christentum* (trad. M. Seckler). Mainz, 1963, (1967²). Traduction espagnole : *Blondel y e cristianismo* (trad. R. Vilardel). Coll. « Pensamiento cristiano » 7. Madrid, 1966.

⁵ Traduction allemande : *Logik des Glaubens*. Coll. « Quaestio Disputata » 29. Freiburg/Br., 1966. Traduction anglaise : *The logic of faith*. Coll. « Logos Books ». New-York, 1967.

⁶ Traduction anglaise : *The knowledge of God* (trad. S. D. Femiano). New-York, 1968 (London, 1969).

A ces principaux écrits il faut ajouter les nombreux articles de revues, de dictionnaires, les contributions à des ouvrages collectifs, portant, entre autres, sur Barth, Blondel, saint Jean de la Croix, la théologie fondamentale, les notions de religion, de sacré, de révélation¹. La plupart de ces articles dont les deux plus récents² sont rassemblés dans un ouvrage posthume préparé et préfacé par son confrère Karl-Heinz Neufeld³. Nous avons compté soixante-neuf articles dans la présentation de la bibliographie de Bouillard que fait B. Lucchesi⁴. Il y a enfin une dizaine d'inédits dans la bibliographie de notre jésuite : il s'agit d'articles, de communications et de cours dactylographiés signés, pas toujours datés, mais situables approximativement en fonction des citations⁵.

L'étude de la pensée bouillardienne requiert, cela va sans dire, la prise en compte exhaustive de sa bibliographie, car ses écrits se complètent en même temps que chacun pour sa part, développe son intuition fondamentale sur la consubstantialité de l'expérience humaine et du surnaturel d'une part et de la nécessité d'une herméneutique théologique qui soit « actuelle » pour être vraie d'autre part. C'est ce que nous essayerons de faire, mais en restant dans le cadre de la dimension de sa pensée que nous étudions à savoir : le paradigme de la relativité historique de la théologie qui requiert une herméneutique théologique. Mais il nous faut pénétrer plus encore le contexte natif de la pensée bouillardienne en revisitant maintenant précisément le néo-thomisme tel qu'il s'est présenté au XX^e siècle pour faire un état des lieux de la « crise » qu'a suscité son mouvement de croissance. C'est l'objet du chapitre suivant.

¹ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 15.

² « Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil » et « Transzendenz und Gott des Glaubens » traduit en français sous le titre « Transcendance et Dieu de la Foi ».

³ VC. Coll. « Théologie ». Paris : DDB, 1989.

⁴ Cf. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 72-76.

⁵ Cf. Ibid, p. 76-77.

Chapitre III : « Crise » du néo-thomisme et la réflexion théologique catholique du XX^e siècle : état des lieux

On peut parler, sans forcer le trait, que la vocation théologique d'Henri Bouillard se devine, et, en un certain sens, se fixe dès son premier travail, sa thèse, consacrée à Thomas d'Aquin. Sa voie intellectuelle non moins que spirituelle s'est véritablement ouverte dans sa rencontre avec la pensée de l'Aquinite. Cette rencontre en effet qui lui a fait prendre conscience d'un décalage épistémologique de fond qui entrave en quelque sorte l'accessibilité à la foi dans le schème de pensée de ses contemporains telle que la leur proposait le langage théologique de son contexte. C'est ce que nous désignons par la terminologie de la crise du néo-thomisme qu'a vécue Bouillard et qui a constitué le creuset de sa voie théologique et philosophique.

III.1 Précision terminologique autour du mot « crise »

Le mot crise est tellement d'usage depuis le XX^e siècle et plus encore de nos jours de sorte que son emploi massif dans tous les domaines peut paraître banal dans l'entendement de notre société contemporaine. Et pourtant, il nous semble bien à propos pour désigner le contexte de travail théologique tant individuel que collectif qu'a été celui d'Henri Bouillard au XX^e siècle. Bien plus, la réflexion théologique du XX^e siècle a fait découvrir la foi elle-même comme une « tradition de crise »¹. Et même, la réflexion théologique a désormais intégré ce concept au point d'en faire une notion proprement théologique. Mais, cette part positive du contenu sémantique du mot « crise », part sémantique pour laquelle nous l'employons ici, exige une clarification de son sens. Cette clarification justifiera la raison pour laquelle il sied de l'appliquer à l'état des lieux du néo-thomisme au

¹ Cf. H.-J., Gagey. *La nouvelle donne pastorale*. Paris : Editions de l'Atelier, 1999 ; J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit.

XX^e. Pour cette clarification de ce concept de « crise »¹, nous en donnerons l'approche philosophique puis l'intégration qui en est faite dans la réflexion théologique.

III.1.1 Approche philosophique du concept de « crise »

Comme le fait remarquer J.-L. Soulétie, l'aspect brutal

que revêt toute crise, qu'elle soit d'ordre personnel ou social, politique ou religieux, a conduit la raison philosophique à s'interroger sur ses causes, sa nature, pour trouver les voies de sa résolution. [...] [Aussi] le caractère inconfortable qu'une crise confère à l'existence a toujours entraîné un travail de la pensée [...]².

Bien avant donc que la théologie du XX^e siècle ne l'intègre à sa réflexion en y apportant son originalité, la notion de crise a été déjà au cœur de bien des sagesses humaines. Dans ces conceptions de sagesses humaines, le concept « crise » n'a pas toujours revêtu la connotation négative que l'emploi lui confère dans le langage de nos jours. En effet, alors qu'au sens moderne, ce mot est souvent utilisé pour signifier une « rupture », un « trouble maladif », son étymologie³ renvoie à la philosophie grecque qui l'entend dans son sens premier de « jugement critique ». C'est ainsi que Platon désignait le politique comme « science critique et directive » et Plotin l'emploie pour dire le « jugement » de la réflexion : « Quant au prétendu raisonnement faux écrit celui-ci, c'est en réalité une image qui n'attend pas le jugement de la réflexion. »⁴

Aristote, pour sa part, donne au concept de « crise », une définition qui lui confère une perspective qui reste d'intérêt aujourd'hui et en particulier pour notre cadre d'étude. Il enracine le terme « crise » dans la médecine et la vie des corps. Il s'agit alors d'un « diagnostic » porté par le jugement averti du médecin sur l'état d'un corps vivant à un moment donné. Ainsi comme l'explique J.-L. Soulétie,

la notion de crise combine donc deux éléments : une logique de jugement qui correspond à l'examen clinique que fait le médecin, et une situation

¹ Pour cette clarification sur le sens du mot crise tel que nous l'employons ici, nous nous appuyons sur l'étude qu'en a faite Jean-Louis Soulétie dans son livre que nous avons déjà cité et dont le titre est très suggestif à cet égard : *La crise, une chance pour la foi*.

² J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 13.

³ Il s'écrit : *κρίσις* en grec et signifie « jugement ».

⁴ Plotin. *Ennéades*, I, 1, 9 cité par J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 14.

intellectuelle ou matérielle instable, c'est-à-dire finalement une situation de déséquilibre, de crise comme dans le cas d'un corps malade.¹

Cette perspective sémantique du mot « crise » est vraie et applicable à une société, une culture, une idéologie, malades ou en mutation. Dans ce sens, la « crise » appelle à un diagnostic aux fins de la vivre, de la traverser, pour ne pas la subir passivement jusqu'à en mourir. Diagnostiquer une crise consiste donc à juger qu'il se produit dans un corps, une rupture d'équilibre d'où provient un conflit se manifestant par des symptômes. « Diagnostic, symptôme, jugement, cure, guérison, sont autant de termes qui peuvent dessiner une nouvelle attitude devant ce que l'on appréhende comme "crise". »² Ainsi, la nouveauté dans la compréhension du concept à l'époque moderne est que celui-ci devient un instrument [élément] pour faire le diagnostic de la culture contemporaine. On parle donc de la crise de l'éducation, de l'économie et du commerce, de la politique, de la tradition, de la religion et de la foi.

Cet usage quasi-clinique du terme « crise », apparaît dans l'œuvre philosophique d'Edmund Husserl³ qui, dans une conférence au titre évocateur⁴ qu'il prononce à Vienne en 1935, a introduit le concept de « crise » pour désigner son époque. Ce phénoménologue discernait dans les sciences modernes, une instrumentalisation de la raison humaine qui conduit à l'oubli du sens de la vie et de l'existence. La philosophie de Husserl proposait alors un remède presque spirituel à la « crise » qu'il diagnostiquait pour son époque en appelant à redonner toute sa place à la conscience qui est à l'origine du sens, face à la froideur du monde moderne objectiviste : il faut selon lui, apprendre à voir ce qui apparaît dans les phénomènes qui s'offrent à notre esprit⁵. Déjà au début du siècle, on

¹ Plotin. *Ennéades*, I, 1, 9 cité par J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 14.

² Ibid.

³ Rénovateur de la philosophie occidentale au XX^e siècle, Edmund Husserl (1859-1938) a inauguré le courant phénoménologique de la pensée qui fait place à la prise de conscience de l'humanité que les philosophes du XIX^e siècle avaient réduit à la dimension naturelle de l'homme. Il plaidait pour un retour aux valeurs essentielles qui font l'humanité.

⁴ Conférence tenue sous le titre « La philosophie dans la crise de l'humanité européenne » au cercle culturel de Vienne, les 7 et 10 mai 1935 et reprise dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par G., Granel. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard, 2004.

⁵ Dans la perspective de la pensée phénoménologique de Husserl jugée certes trop idéaliste, s'opère le tournant français de la phénoménologie qui met au centre de sa réflexion plutôt les phénomènes comme « l'affectivité » avec Michel Henry, « l'action » avec Paul Ricoeur, « l'épiphanie du visage » avec Emmanuel Levinas, « la corporéité » avec Maurice Merleau-Ponty

trouve semblable approche dans l'œuvre de Sigmund Freud, tel qu'en témoigne son livre de 1929 intitulé : *Malaise dans la civilisation*, publié aux Etats-Unis en plein krach boursier. Le fondateur de la psychanalyse y diagnostiquait un « malaise » dont il trouvait la cause dans le processus de civilisation qui transforme les pulsions des hommes en aspirations sociales qui ne peuvent être satisfaites¹.

E. Husserl et S. Freud se rejoignent dans l'usage du concept « crise » comme servant à « diagnostiquer » la situation présente. En effet, écrit J.-L. Soulétie,

la phénoménologie est préoccupée par le temps où nous vivons. Pour le comprendre, elle propose de ne pas en rester à l'héritage qui a façonné notre époque : il faut dépasser les données immédiates de l'histoire qui sont des sédimentations, des préjugés qui obscurcissent la lucidité de notre perception².

Cette conception va perdurer jusque dans les années 1950 avec « la crise de la culture » telle que l'appréhende Hannah Arendt³. Cette philosophe d'origine juive constate que le sujet moderne est en décalage entre un passé révolu et un avenir incertain. Ce diagnostic établi, H. Arendt propose à l'homme de la modernité d'apprendre à penser dans le temps présent en réfléchissant sur la liberté, l'autorité et l'éducation.

Dans la décennie suivante, le philosophe politique Jürgen Habermas va porter l'analyse du concept de « crise » dans la sphère des sociétés démocratiques à travers les sciences sociales comme l'indique sa publication intitulée : « Un concept de crise dans les sciences sociales. »⁴ Selon ce philosophe, le travail d'argumentation interne des sciences sociales est de discerner, décrire et de défendre leurs intérêts dans l'analyse qu'elles font des individus et de leur

et les « phénomènes saturés » de Jean-Luc Marion. Cf. J., Greisch. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris : Vrin, 2000.

¹ C'est le cas de l'inceste infantile qui est refoulé d'après S. Freud et qui donne lieu à l'invention de procédures sociales rigoureuses ou d'institutions de plus en plus sophistiquées pour l'empêcher de refaire surface socialement. Des pulsions qui peuvent être mal refoulées dans l'inconscient, explique le fondateur de la psychanalyse, deviennent alors la source de conflits intérieurs pour le sujet mais aussi pour la société, générant ainsi des angoisses et de la culpabilité et donc de la « crise ».

² J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 36.

³ Cf. H., Arendt. *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972 (*Between Past and Future*, 1954). L'auteure dans son analyse de « la crise de la culture » sur la base de celle de l'éducation, diagnostique que la disparition du sens commun est le signe le plus sûr d'une crise. La perte des évidences est le symptôme que s'effondre un pan de monde commun à tous. Cf. aussi H., Arendt. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par G., Fradier. Paris : Calmann-Lévy Mayenne, 1961.

⁴ Dans J., Habermas. *Zur logik der Sozialwissenschaften*. Francfort : Suhrkamp, 1985.

interaction communicationnelle. Habermas met en place alors une théorie philosophique des relations humaines dans la société contemporaine qu'il définit comme une « théorie de l'agir communicationnel »¹. Avec lui, on peut pressentir que quand il s'agit de comprendre une actualité qui échappe à la compréhension évidente d'une société d'individus, le concept de « crise » recouvre des acceptions nouvelles et devient indispensable comme instrument sémantique. C'est pourquoi plusieurs penseurs n'ont cessé d'effectuer le retour à la naissance de la modernité pour la comprendre en l'interprétant selon le concept de crise, de mutation et de changement². Quant au philosophe français M. Foucault, dans les années 1980, il interprète cette naissance de la modernité comme bien plus qu'un point de départ.

Il faut noter enfin avec J.-L. Soulétie que pour les philosophes du XX^e siècle, « la notion de crise et l'actualité du temps présent sont désormais liées. Aboutit avec eux un long processus qui commence au XVIII^e siècle et émerge la requête suivante : pouvoir désigner le présent dans ce qui le distingue du passé. »³ Le XX^e siècle a relu l'histoire du siècle des Lumières pour découvrir une manière nouvelle de comprendre et de désigner le présent dans ce qui le constitue en termes de « crise ». Ainsi, comme le dit J.-L. Soulétie, « la philosophie de l'histoire est devenue une philosophie de la crise. »⁴ Cette relecture a dû faire le deuil des prétentions dominatrices sur l'histoire après que les crimes contre l'humanité de ce siècle ont mis à mal l'orgueil de la raison triomphante. Sans être nouveau, ce geste de relecture critique est original intégrant à la philosophie le concept de « crise » dans son acception positive de jugement et de diagnostic. Dans cette acception, le concept de crise revêt la valeur d'instrument, d'inventaire et d'analyse qui fait de la réflexion philosophique une « symptomatologie » dans le sens d'une étude des symptômes du corps social et de la culture.

¹ Cf. J., Habermas. *Théorie de l'agir communicationnel*. Tomes I & II. Coll. « EP ». Paris : Fayard, 1987.

² Nous pensons ici à P., Hazard dans *La crise de la conscience européenne : 1680-1715*, qui s'interrogeait en 1935 sur la question préoccupante : « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » en revenant sur l'expérience de la modernité depuis le XVIII^e siècle.

³ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 17.

⁴ Ibid, p. 19.

La réflexion théologique pour sa part n'est pas restée insensible à cette heureuse acception du concept de crise à laquelle est parvenue la philosophie du XX^e siècle en repartant de la sémantique originale de ce terme.

III.1.2 Concept de « crise » dans la réflexion théologique

Dans le domaine de la réflexion théologique, le mot crise véhicule aujourd'hui une problématique polysémique, parce que se trouvant au carrefour de plusieurs questions à clarifier. Le concept de crise induit les questions suivantes : Quel est l'objet de la crise dont on parle, notamment lorsqu'est évoquée régulièrement, la « crise de la foi »? Quelle instance se trouve désignée sous le terme générique de « foi »? Est-ce la crise afférente aux contenus de la foi? A la religion? Au langage théologique? A la vérité de la foi? A l'institution ecclésiale? A l'idée de Dieu? A la pratique religieuse? L'on pourrait répondre, sans manquer d'exemples, que le terme recouvre toutes ces acceptions. Si donc le mot crise « peut désigner la crise de la société comme il peut signifier la puissance critique de la foi qui interroge le monde pour l'appeler à la conversion évangélique »¹, cette polysémie du mot justifie ce passage que nous faisons par une clarification.

Le concept de crise dans son acception philosophique comme jugement et diagnostic tel que nous venons de le voir va intégrer tel un nouveau paradigme, la réflexion théologique. L'intégration de la dynamique de l'approche critique philosophique a été imposée à la théologie par la crise générale de la vérité. Celle-ci, dans le domaine spécifique de la théologie, apparaît depuis le début du siècle comme une crise de la pertinence du discours chrétien dans la modernité entraînant « une remise en cause, rupture, reconstruction d'un nouvel équilibre dans l'inévidence de la nouveauté et la précarité de l'histoire. »² Ainsi, l'entrée dans la modernité peut-être désignée comme une entrée en crise de tout ce qui concerne la religion, la foi, les institutions. À ce titre le concept historique de « crise moderniste » est tout à fait caractéristique. Pour l'historien, cette crise

¹ Cf. J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 12.

² Ibid, p. 96.

relève du constat objectif et pour les auteurs désignés, voire stigmatisés comme « modernistes », c'est une crise dans leur vie, qui a abouti souvent à leur exclusion ou mise à l'index, tandis que pour l'institution ecclésiale, c'est une crise qui menace l'unité et la stabilité de l'Église ; et enfin pour tout le monde une déstabilisation plus ou moins reconnue. Cette entrée en modernité désigne alors la crise comme un processus non pas ponctuel, mais un état permanent.

Pour établir une typologie, avec ce que l'exercice comporte d'inévitable simplification, une première crise peut être identifiée dans le temps comme « crise de la métaphysique ». En effet, la théologie héritée qui, pendant huit siècles, représenta l'âge d'or unique de la pensée théologique, était étroitement dépendante du mode de pensée métaphysique notamment aristotélicienne. Son affirmation centrale était que la vérité existe en elle-même et que la connaissance a préséance sur l'action. La remise en cause de ses bases ontologiques et gnoséologiques a fait vaciller l'édifice scolastique qui, en ce qui concerne le catholicisme, avait fourni un cadre cohérent et incontesté à la pensée théologique. Ainsi dès le XIX^e siècle, comme le relève J.-L. Soulétie, la contestation portée par la philosophie kantienne et la déconstruction nietzschéenne de la métaphysique au nom des valeurs de la vie, pour ne citer que ces exemples de la dynamique critique, contribuèrent à remettre en cause les fondements de la dogmatique chrétienne et à ouvrir la crise de la connaissance spéculative de Dieu. Dans cette logique critique, la pensée heideggerienne ouvrit un nouvel âge à la réflexion théologique par son invitation à une lecture critique de la « théologie traditionnelle » qui permet d'opérer un dépassement de « l'onto-théologie »¹.

¹ Nous employons cette expression ici dans le sens que l'emploie J.-L. Soulétie qui l'explique par le dépassement heideggerien en ces termes : « Onto-théologie : signifie en grec : "discours qui parle de Dieu en tant que ce qui est". Dieu est hors du temps et des changements, il est *éternel* et donc le "véritable" Être est l'Être éternel. Dans la philosophie grecque *l'ontologie* est attachée à la *théologie* (en grec, "le discours qui parle de Dieu") au point que les deux se distinguent difficilement : l'Être est Dieu et Dieu est l'Étant qui est toujours, nécessairement. Kant a abrégé ces deux termes en parlant d'"*onto-théo-logie*". Chez Heidegger, l'ontothéologie est essentiellement un constat et une critique portés sur la constitution de la métaphysique occidentale: le discours sur l'être (l'ontologie) s'est résorbé dès l'origine de la métaphysique, et dans tous ses développements successifs, en un discours sur l'étant premier (Dieu). L'ontologie est alors onto-thé-logique et ne laisse plus la place nécessaire au réveil de l'être, « la question de l'être est alors tombée dans l'oubli » (*Sein und Zeit*, 1927). Elle serait métonymique au sens où elle donnerait à comprendre une partie (Dieu) pour le tout (l'Être). » J.-L., Soulétie, op. cit., p. 121.

La seconde vague située postérieurement au XVIII^e siècle, est représentée par la critique non idéaliste de la métaphysique en général et du christianisme en particulier. On cite dans cette catégorie la critique du positivisme, celle du marxisme ainsi que celles des « philosophes du soupçon » que sont : Nietzsche avec sa critique de la religion comme « maladie mortelle de l'homme sous le signe du ressentiment », Freud qui parle de la religion comme d'une « illusion de la conscience » et Feuerbach qui en formule une critique anthropocentrique. Dans la ligne de ces courants philosophiques, la contestation de la religion s'est développée comme critique de l'idéologie.

Soumise à cette rationalité critique des temps modernes, la réflexion théologique est convoquée à sortir de sa grande réserve et de ne plus se contenter des représentations pré-modernes sous peine de ne plus être audible. C'est déjà une convocation qui s'entend dans l'appel du premier et incomparable théologien de la « Nouvelle Alliance » qu'est Jésus lui-même en tant que « Parole sur Dieu » et « Verbe [qui] s'est fait chair »¹. En effet, son appel incessant à la lecture « *des signes des temps* », c'est-à-dire au bon jugement et au discernement du temps présent parcourt l'évangile² ; le discernement étant ici l'autre nom de la crise. Aussi, comme le formule à son tour le concile Vatican II, l'Église « a-t-elle le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile. »³ Cet exercice de discernement qui fait correspondre l'historicité fondamentale de la foi à la communication langagière inévitable à laquelle elle est soumise, fait de l'interprétation critique une étape indispensable dans la réflexion théologique. C'est dans cette perspective qu'a été, en leur temps, plus tôt que le concile Vatican II, l'intuition d'un certain nombre de théologiens dont le jésuite français Henri Bouillard lorsqu'il faisait face à la crise néo-thomiste comme un creuset pour poser le jalon de son herméneutique théologique.

¹ Jn 1, 14.

² Cf. Mt 16, 3 ; Lc 12, 5-6.

³ Vatican II. Constitution *GS* 4.

III.2 Crise du néo-thomisme dans la sphère théologique du XX^e siècle

L'itinéraire et la carrière intellectuelle du religieux théologien H. Bouillard ont été de bout en bout marqués par ce que nous appelons la crise du néo-thomisme, c'est-à-dire un jugement, un diagnostic, une interprétation de la théologie scolastique dans son rapport au nouvel enjeu théologique qu'induit le schème de « penser » dans le contexte du modernisme du XX^e siècle. Cette crise est au cœur de sa rencontre avec le théologien du moyen Âge sur laquelle nous allons maintenant nous attarder à travers la lecture de la thèse de notre auteur. Mais, en vérité, « la crise du néo-thomisme » était une réponse critique portée par un bon nombre d'intellectuels contre ce qui est appelé « la restauration thomiste » dont nous avons déjà parlé. C'était une « crise » réellement scientifique et épistémologique dans laquelle était entrée la réflexion théologique au sens large, bien avant le XX^e siècle, car comme le décrit K. H. Neufeld,

l'opposition entre la pensée moderne et la scolastique venait d'abord de ce que la première, depuis Descartes et Kant, suivait des chemins qui la menaient toujours plus loin d'une réflexion réalistico-objective. Elle pouvait en même temps faire valoir tant de raisons en sa faveur, qu'il ne suffisait pas de lui imposer un refus pur et simple. Dans les débats du siècle passé, l'Église avait adopté surtout une attitude de défense ; mais à des esprits toujours nombreux cette attitude apparaissait insuffisante, - en même temps que les offres (ou les offensives) de la pensée moderne laissaient voir aussi leurs propres faiblesses. Après la catastrophe de la Première Guerre mondiale, on était partout à la recherche de moyens de penser. La situation se caractérisait encore dans son ensemble par une atmosphère de rupture, qu'elle engendre ici de vagues espoirs ou là de profonds désarrois.¹

Nous ferons ici le constat de cette atmosphère générale avant de situer notre auteur, Henri Bouillard face à cet enjeu de la théologie néo-thomiste au risque de l'histoire.

III.2.1 Constat : le néo-thomisme à la croisée des chemins

Au XX^e siècle, à l'époque de Bouillard, deux camps se trouvent en face à face reflétant deux positions théologiques opposées : la première défend la prise en

¹ K. H., Neufeld. « Préface ». *VC*, p. 22.

compte de la contingence historique dans la réflexion théologique et la seconde qui voit celle-ci comme une « théologie nouvelle » de déviation vers le relativisme dogmatique. Détaillons succinctement ces deux lignes de pensée.

III.2.1.1 Position du néo-thomisme en croissance

C'est par un sous-titre suggestif¹ qu'Etienne Fouilloux caractérise le regain de vitalité intellectuelle du catholicisme français après la crise moderniste essentiellement néo-thomiste consécutive à la « restauration thomiste » que nous avons exposée plus haut. « La situation comme le dit R. Gibellini, quoique dramatique, était considérée comme une crise de croissance [...] qui exigeait une opération de grande ampleur. »² Cette opération est portée tant par des religieux que par des intellectuels laïcs au nombre desquels E. Gilson qui s'est évertué à faire reconnaître la philosophie médiévale. Il remet en cause la position d'un chantre d'un certain néo-thomisme qu'a été Cajetan qu'il dénonça avec virulence : « Le pire ennemi de saint Thomas, même dans l'ordre dominicain, écrit Gilson, a été Aristote dont Cajetan est le prophète. »³ Gilson va préconiser le retour à la véritable doctrine de « saint Thomas lui-même, au-delà de Jean de Saint-Thomas, au-delà de Cajetan lui-même dont le célèbre commentaire est un parfait *corruptorium Thomae* réussi. »⁴ Mais E. Fouilloux, faisant allusion à l'ouvrage de Gilson (*Le Thomisme* de 1919) relativise la réhabilitation qu'a tentée de faire ce dernier de la doctrine thomasiennne à partir de son texte primitif. Selon E. Fouilloux, bien que le travail de Gilson reconstitue le système de saint Thomas à partir des écrits de celui-ci et d'une bonne connaissance des débats du XIII^e siècle, il reste cependant une défense « d'une philosophie chrétienne dont saint Thomas

¹ « Le thomisme au risque de l'histoire? ». E., Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté*, op. cit., p. 99.

² R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 187.

³ E., Gilson. Lettre à Jacques Maritain, le 6 avril 1953, cité par M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 50.

⁴ E., Gilson. Lettre à Henri de Lubac, le 08 juillet 1956 dans *Lettres de monsieur Etienne Gilson au père de Lubac*. Paris : du Cerf, 1986, p. 19.

aurait procuré le modèle achevé, sinon unique : pas de système intégralement vrai en dehors des lumières de la révélation et de la foi. »¹

L'école du Saulchoir² fut aussi le cercle du regain intellectuel et l'un des centres du renouveau de la théologie catholique dans la première moitié du XX^e siècle notamment sur la doctrine de saint Thomas. Pour restituer celui-ci à son époque, plusieurs maîtres de sa doctrine se font historiens afin de retrouver les sources du théologien médiéval et l'élan initial de sa pensée. Parmi ces maîtres, on distingue Chenu, qui dans ses cours au Saulchoir dans les années 1920, déploie un effort de reconstitution du climat intellectuel des débats patristiques et médiévaux. Bien que Chenu ne travaille pas de première main, M. Castro fait remarquer à son sujet que

la lecture des *Annales*, fondées en 1929 par Marc Bloch et Lucien Febvre, lui permet de mieux enraciner la scolastique dans son humus économique, social, politique et culturel [...] puis à s'en prendre à la "théologie baroque", c'est-à-dire à toute la production de l'Ecole, de la fin du Moyen Âge jusqu'à l'aube du XX^e siècle, dont les commentaires ont enseveli la pensée de saint Thomas ou de ses grands contemporains sous des milliers de pages formalistes et desséchées.³

C'est à travers l'application courageuse de la méthode historique à saint Thomas qu'a été faite l'opération critique de restitution de ce dernier à son époque comme en témoigne Marie-Dominique Chenu lui-même en ces termes :

Nous avons voulu lui appliquer la méthode historique, la fameuse méthode historique que Lagrange avait utilisée pour la Bible – et qui l'avait mené au bord de la condamnation. Sans bien nous rendre compte du caractère délicat de l'opération, nous avons appliqué la même méthode historique à l'intelligence

¹ E., Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté...*, op. cit., p. 122.

² L'école théologique du Saulchoir est un couvent d'études de la province dominicaine de France, installé à Kain-lez-Tournai (Belgique) en 1904 après l'expulsion de France des religieux en 1903 par la Révolution. Mais il obtint sa nouvelle *ratio studiorum* en 1907, l'année même de l'encyclique *Pascendi* contre le modernisme. Après divers avatars, l'ancien *studium* parisien, ce couvent séculaire sera transféré à Etioilles (Seine-et-Oise, aujourd'hui Essonne) aux portes de Paris en 1937 dans un ancien couvent cistercien situé dans un parc planté de saules, d'où son nom « Le Saulchoir » ou la Saulaie. Son « régent » d'alors, le père Marie-Dominique Chenu (de 1920 à 1942) en retracera l'histoire et le programme dans un « célèbre » opuscule intitulé : *Une école de théologie. Le Saulchoir* (1937). Dans cet opuscule, Chenu cite le premier régent de ce couvent, le père Ambroise Gardeil (1859-1931), dont le travail sur *Le Donné révélé et la Théologie* (1910) représenta « le bréviaire » de la méthodologie théologique et du travail intellectuel du Saulchoir (p. 119). En 1971, l'école du Saulchoir va revenir au couvent parisien de Saint-Jacques.

³ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 52.

de saint Thomas : plutôt que d'en faire un théologien intemporel, nous l'avons lu et compris dans le temps¹.

Pour Chenu, effectuer cette opération de crise, c'est-à-dire de diagnostic et de discernement sur saint Thomas, c'est le sortir des vérités éternelles pour le temporaliser ; ce n'était pas le relativiser, mais « le mettre dans son temps, le replacer dans le contexte de son époque, c'était le rendre intelligible pour aujourd'hui. »² La théologie du Saulchoir était bien une théologie thomiste, mais elle ne se plaçait pas sur la ligne d'un thomisme doctrinaire et clos, « sans angoisses et sans problèmes »³. C'était déjà l'amorce de la ligne de réflexion théologique qui se démarquait d'une part de « l'historicisme moderniste » qui absolutisait la critique en dissolvant la foi et d'autre part, du « fixisme » d'une certaine théologie scolastique qui perd de vue la contingence historique de la pensée. Il s'opérait dans la théologie une rupture épistémologique en fonction de laquelle s'évalue la pertinence de la démarche de « crise » qui n'avait que commencé en marge de la position officielle bien perceptible dans la publication, en juillet 1914 de : *Les Vingt-Quatre Thèses de la philosophie de saint Thomas*⁴. Chenu, dans son interview de 1975 revient sur cette publication et l'évalue en ces termes :

Cette liste de thèses avait pour effet d'extraire de saint Thomas un appareil philosophique, en laissant de côté le fond même de sa pensée et de sa théologie. Elle ne faisait aucune allusion au message évangélique. Elle sortait la doctrine de saint Thomas de l'histoire, elle la détemporalisait, elle en faisait une métaphysique sacrée. La théologie de Billot était totalement ignorante et insoucieuse de l'historicité de l'économie chrétienne, sans familiarité avec les sources scripturaires, élaborée hors de l'expérience pastorale de l'Église, et plus encore du peuple chrétien [...] ⁵

La virulence de cette remarque de Chenu n'exprime que la gravité de la myopie dont faisait preuve la théologie officielle dans « la restauration thomiste ». Cette myopie était discernée par d'autres théologiens dominicains comme le belge

¹ M.-D., Chenu et J., Duquesne. *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, p. 49.

² Ibid.

³ M.-D., Chenu. *Une école de théologie : Le Saulchoir ...*, p. 152.

⁴ Cette publication rédigée par le jésuite Guido Mattiussi, disciple de Louis Billot et son successeur en 1912 à la chaire de théologie dogmatique de la Grégorienne, est approuvée par la congrégation des séminaires et des universités.

⁵ M.-D., Chenu et J., Duquesne. *Un théologien en liberté...*, op. cit., p. 31.

Louis Charlier qui, dans son livre mis à l'index par l'autorité romaine : *Essai sur le problème théologique* (1938), critiquait « la position scolastique en théologie, définie comme “une théologie des conclusions” en raison de son déductivisme et de son conceptualisme, et défendait l'idée d'une “théologie du renouveau”. »¹

Ces théologiens défenseurs du « renouveau » théologique, Gilson comme les dominicains Chenu, Charlier ainsi que leurs contemporains jésuites de Fourvière² qui « connaîtront un sort voisin moins de dix ans plus tard »³, en passant le néothomisme au crible de l'histoire, opéraient véritablement une « crise » au sens de cette expression comme diagnostic et jugement critique. Leur opération aboutit à situer historiquement la théologie scolastique d'inspiration thomiste. Cette opération de discernement de la relativité culturelle du thomisme comme d'ailleurs de l'historicité de toute théologie, comme le dit Chenu, n'est pas attentatoire à « sa valeur, tant sa valeur objective que sa valeur ecclésiale »⁴ ; elle l'actualise au contraire. Le renouveau théologique promu alors par les jésuites français trouva son expression programmatique dans l'article de Jean Daniélou intitulé : « Les orientations présentes de la pensée religieuse »⁵. Dans cet article, le jeune professeur de l'époque, traçait les lignes directrices du « renouveau » auquel était appelée la pensée chrétienne au lendemain de la deuxième grande guerre. Le modernisme soutenait-il, avait soulevé un problème réel en percevant la « rupture » entre la théologie et la vie, même si le radicalisme de sa réponse avait fini par bloquer ce qu'il entendait promouvoir : « Au lieu d'un renouvellement, il a amené un raidissement [...] [face auquel] le néothomisme et la Commission biblique ont été [des] garde-fous. Mais il est bien clair précisait Daniélou, que des garde-fous ne sont pas des réponses. »⁶ Daniélou indiquait courageusement dans cet article les lignes directrices dans lesquelles devrait aller le renouveau nécessaire à la réflexion théologique : En premier, *le retour aux sources*

¹ Cité par R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 190.

² Ce sont : Jean Daniélou, Henri de Lubac, Henri Bouillard, Gaston Fessard et Hans Urs von Balthasar.

³ E., Fouilloux. *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*. M.-D., Chenu. *Une école de théologie ...*, p. 59.

⁴ M.-D., Chenu et J., Duquesne. *Un théologien en liberté...*, op. cit., p. 123.

⁵ Cf. J., Daniélou. « Les orientations présentes de la pensée religieuse », op. cit.

⁶ Ibid, p. 6-7.

essentielles de la pensée chrétienne¹ ; en deuxième, *le contact avec les courants de la pensée contemporaine* pour enrichir et élargir la vision ; enfin troisièmement, *le contact avec la vie*². Au néo-thomisme de son époque qui se présentait comme une « *theologia perennis* », Daniélou comme les autres théologiens défenseurs du renouvellement du statut épistémologique de la théologie, reproche surtout l'absence de l'historicité et de la subjectivité, qui sont les prédicats essentiels de la pensée contemporaine³ et qui sont opérantes aussi dans la théologie biblique et patristique.

Cette première position tenant au renouvellement épistémologique du statut de la théologie est confrontée à la seconde position qui lui est opposée. Il s'agit de celle que nous appelons ici le néo-thomisme anhistorique.

III.2.1.2 Position du néo-thomisme anhistorique et intemporel

Le second groupe de théologiens surtout dominicains percevaient dans l'opération d'« historicisation de la théologie scolastique »⁴, une tendance dangereuse de relativisme théologique qui aboutirait au relativisme dogmatique. Cette position donne son expression avec un article polémique du théologien dominicain M. Labourdette, publié en 1946 dans la *Revue thomiste*, intitulé : « La théologie et ses sources ». Mais elle s'exprimera aussi par des interventions plus encore polémiques telles l'article du dominicain R. Garrigou-Lagrange dans la revue romaine *Angelicum*, au titre symptomatiquement suggestif de : « La nouvelle théologie où va-t-elle ? »⁵, article paru dans la même année de 1946. Ces articles au ton polémique dénoncent les écrits et auteurs de la première position

¹ C'est ce qui a été chez les jésuites, à l'inspiration et à la mise en œuvre sur la colline lyonnaise, des initiatives éditoriales, comme la prestigieuse collection de traductions des textes patristiques « Sources chrétiennes », créée en 1942 aux Editions du Cerf par Daniélou et de Lubac avec la collaboration de von Balthasar, Marrou et Hugo Rahner.

² Cf. J., Daniélou. « Les orientations présentes de la pensée religieuse », op. cit., p. 17.

³ Notamment le *marxisme* et l'*existentialisme*. En effet, l'effort philosophique contemporain de Hegel, à Marx et à Bergson, a mis la notion d'« histoire » au centre de la pensée moderne.

⁴ La théologie scolastique était alors considérée comme « l'état vraiment scientifique de la pensée chrétienne ».

⁵ Cf. R., Garrigou-Lagrange. « La Nouvelle Théologie où va-t-elle ? ». *Angelicum*, 1946, 23, p. 126-145.

que sont : l'article de Daniélou dans *Etudes*¹, considéré comme le manifeste de la « théologie nouvelle » ; certains volumes de la collection « Théologie »², ainsi que quelques introductions (ayant un caractère non seulement historique mais actualisant) à des traductions de textes patristiques parus dans « Sources chrétiennes »³. Il faut aussi ajouter sur la liste, la préface du théologien suisse Hans Urs von Balthasar à son étude sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse⁴. Mais reviennent aussi parmi les noms ciblés par les articles de la position du néo-thomisme anhistorique, ceux du philosophe Maurice Blondel et du paléontologue jésuite Pierre Teilhard de Chardin « considérés comme les inspirateurs de la “théologie nouvelle” »⁵. Dans la littérature de cette position défendant le néo-thomisme anhistorique, certains textes de Bouillard⁶ et de Lubac⁷ sont particulièrement critiqués.

Dans la polémique, l'attaque la plus virulente⁸ est venue de Garrigou-Lagrange qui voyait dans le subjectivisme de la philosophie de « l'Action » de M. Blondel et la perspective évolutionniste de Teilhard de Chardin, les soubassements de la « théologie nouvelle ». Parmi les répliques données à Garrigou-Lagrange, figure l'érudite et impartiale intervention du recteur de l'Institut catholique de Toulouse,

¹ Il s'agit de J., Daniélou. « Les orientations présentes de la pensée religieuse », op. cit.

² En particulier *CG* (1944) de Henri Bouillard ; *Corpus Mysticum* (1944) de Henri de Lubac ; *Autorité et bien commun* (1945) de Gaston Fessard ; *Le Surnaturel* (1946) de Henri de Lubac.

³ Citons en exemple l'Introduction du père H. de Lubac à la traduction française des *Homélies sur la Genèse d'Origène*.

⁴ Cf. H.U., von Balthasar. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Beauchesne, 1942.

⁵ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 193.

⁶ Bouillard, dans la conclusion de *CG* abordant le problème des conditionnements historiques de la théologie thomiste, écrit : « quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fautive. » Et encore : « la théologie est donc liée au temps, liée à l'histoire, à la fois exposée à leurs risques et susceptible de progrès. », p. 211-226. Dans *Dialogue théologique* (1947), p. 35. 84 (ce livre rassemble les textes du débat intervenu entre la *RTh* des dominicains et les *RSR* des jésuites en 1946).

⁷ De Lubac, dans son ouvrage *Corpus Mysticum* (1944), où il étudie le rapport entre l'Eglise et l'Eucharistie au Moyen Âge, montre, dans son dernier chapitre X intitulé : « Du symbole à la dialectique » et dans la note F intitulée : « Une illusion de l'histoire de la théologie », comment, dans l'histoire de la théologie, on était passé de la théologie symbolique des Pères à la théologie dialectique des scolastiques, en soutenant que ce n'est pas pour autant que la théologie patristique devait être considérée comme une sorte de « préhistoire » de la théologie scolastique.

⁸ Dans son article déjà cité, il s'exprimait ainsi : « Et où va-t-elle aller cette théologie nouvelle avec les maîtres nouveaux dont elle s'inspire ? Où va-t-elle sinon dans la voie du scepticisme, de la fantaisie et de l'hérésie ? » Et encore : « Où va la nouvelle théologie ? Elle revient au modernisme. » R., Garrigou-Lagrange, « La Nouvelle Théologie, où va-t-elle ? », op. cit., p. 143.

Bruno de Solages. Dans son article « Pour l'honneur de la théologie »¹, il démontrait avec sérénité, point par point, « les contresens » commis par le dominicain Garrigou-Lagrange à propos des textes incriminés de Bouillard, de Lubac et de Fessard. Il y montra également combien était hâtif le jugement porté sur Blondel et Teilhard par Garrigou-Lagrange qui prenait ceux-ci comme les maîtres inspireurs de la « théologie nouvelle », avant de conclure : « Le père Garrigou-Lagrange est – et je le regrette – de ceux qui firent condamner saint Thomas. »²

L'ampleur du débat qui s'est ainsi installé à travers ces deux positions en présence l'une contre l'autre, a contraint l'autorité romaine à intervenir officiellement.

III.2.2 Intervention de l'autorité romaine dans la « crise » néo-thomiste

Au regard de la brève description que nous venons de faire des deux positions théologiques se faisant face sur l'interprétation de la doctrine thomiste, on se rend compte qu'il s'agissait d'une situation de débat tendu. Cette situation était suivie avec attention de la part de l'autorité romaine qui, de plus en plus alors, commence par soupçonner les auteurs de la position du renouvellement théologique en s'inquiétant de l'aboutissement de ces nouveaux ferments. Signalons que ce questionnement de « défiance » participe du contexte général de

L'ardeur de Garrigou à combattre ce qu'il appelait « la nouvelle théologie » se lit également sur toutes les pages 126 à 145.

¹ Cf. B., (de) Solages. « Pour l'honneur de la théologie. Les contresens du R. P. Garrigou-Lagrange ». *BLE*, 1947, 2, 48, p. 65-84. Dans cet article, il donne un exemple instructif à cet égard, en rappelant que dans une situation philosophique et théologique analogue, au XIII^e siècle, face au changement culturel provoqué par l'introduction massive des œuvres d'Aristote, trois positions se sont manifestées : Siger de Brabant passa à l'aristotélisme intégral, qui avec son monopsychisme compromettait le christianisme ; les augustiniens conservateurs se sont refusés à prendre en considération les problèmes soulevés par l'aristotélisme dominant ; saint Thomas, au contraire, fut le guide indiscuté d'un troisième groupe qui eut le courage d'affronter les nouveaux questionnements. Selon lui, cette troisième voie est celle des théologiens que le dominicain Garrigou-Lagrange condamne.

² B., (de) Solages. « Pour l'honneur de la théologie. Les contresens du R. P. Garrigou-Lagrange », op.cit., p. 84.

ce qui était dénoncé comme le mouvement du « moderniste catholique »¹ lequel selon Ch. Theobald, remonte

grosso modo entre 1893, année de parution de la toute première encyclique biblique, *Providentissimus Deus* de Léon XIII, et date de la destitution d'Alfred Loisy, un des principaux acteurs de la scène théologique, de sa chaire d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, et l'année 1914, début de la Première Guerre mondiale [...]. L'étonnante "violence institutionnelle" qui entoure ce "mouvement" semble lui donner cependant une portée qui dépasse ce contexte restreint².

La qualification romaine du modernisme comme « rendez-vous de toutes les hérésies »³, indique en effet cette portée et la profondeur de la césure⁴. Le 12 août 1950, l'encyclique *Humani generis* publiée par Pie XII donna sans ambiguïté la position romaine en dénonçant ceux (théologiens) qu'elle considère comme « amateurs de nouveauté » ainsi que le « mépris » de ces derniers non seulement par rapport à « la théologie scolastique », mais aussi à l'« égard du Magistère de l'Église, qui a si fortement appuyé de son autorité cette théologie »⁵. Selon M. Castro, cette encyclique rejette

le relativisme et le subjectivisme en philosophie et en théologie, réaffirme l'autorité du Magistère en matière de foi, à côté de la Bible et des Pères, mais préconise le retour aux sources pour exprimer le dogme dans les notions philosophiques actuelles.⁶

Le « retour aux sources » que préconise l'encyclique en même temps que la prise en compte des « notions philosophiques actuelles » dans lesquelles on doit « exprimer le dogme » semble pourtant suggérer une « voie de renouvellement » et surtout « d'actualisation » du dogme. Cette suggestion, si brève soit-elle, considérée à côté de sa principale affirmation qui consiste dans la condamnation

¹ Cf. Pape Pie X. « Pascendi Dominici Gregis. Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme ». *Actes de S. S. Pie X*, 3. Paris : Maison de la Bonne Presse/ Bayard, 1907, p. 84-177.

² Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, vol. 1/2, p. 207.

³ « *Omnium haereseon conlectum* ». Pie X. « Pascendi Dominici Gregis », op. cit., p. 146.

⁴ La thèse de l'historien Emile Poulat apporte un regard de recul objectif sur la profondeur de cette césure. Selon lui, celle-ci s'explique par la différence entre l'image du modernisme véhiculée par les documents romains et la physionomie des principaux acteurs de la crise. Cf. E., Poulat. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris : Albin Michel (3^e éd.), 1996. Dans le même ordre d'idée, le théologien Ch. Theobald trouve que « la crise moderniste consiste en partie en l'incapacité des protagonistes à se mettre d'accord sur ce qui se passe sous leurs yeux : une sorte de séisme qui secoue la culture ecclésiale et dont on a du mal à situer l'épicentre. » Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 209.

⁵ Pape Pie XII. « Lettre Encyclique "*Humani generis*"... », op. cit., colonne 1159.

⁶ M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 62.

de la méthode historique en théologie, nous fait d'une part, noter une nuance de contradiction interne à l'encyclique elle-même et d'autre part, poser la question de savoir comment la démarche d'un théologien comme Bouillard n'a pas pu être considérée à juste titre dans le sens de la recherche de l'expression des vérités de la foi dans les notions philosophiques actuelles? Y a-t-il eu un durcissement dans la lecture de l'encyclique mettant l'accent sur l'une ou l'autre de ses déclarations selon la position dans laquelle l'on se met? La position théologique des destinataires de l'encyclique n'a sans doute pas manqué d'influencer la lecture de celle-ci. Aussi, la lecture de l'encyclique a-t-elle évolué dans le temps, et c'est dans cette évolution que l'on perçoit la vérité objective de son contenu. C'est pourquoi, il nous est intéressant de procéder à la comparaison de deux évaluations de lecture de cette encyclique doctrinale, l'une avant le concile Vatican II et l'autre après celui-ci.

La première évaluation est faite par le théologien romain, Pietro Parente qui s'exprimait ainsi, peu de temps après la controverse théologique et la publication de l'encyclique de Pie XII :

Si l'on fait abstraction du ton polémique, les observations critiques des dominicains sont substantiellement justes : en réalité les deux collections s'inspirent des principes de l'article symptomatique de Daniélou. Dévalorisation de la théologie scolastique ; nécessité d'un renouveau de l'expression et de la formulation en harmonie avec les nouveaux systèmes philosophiques, et donc relativisme scabreux, allant jusqu'à ébranler la formule dogmatique. [...] L'encyclique désigne avec beaucoup de précision et condamne cette forme de relativisme dogmatique, qui « *ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam* »¹. Mais elle ne manque pas d'indiquer en particulier les fruits vénénéux de ces opinions fondamentales qui ont eu des répercussions dans tous les secteurs de la science théologique².

Quant à la seconde évaluation, elle provient de l'historien de Louvain R. Aubert qui, après le concile Vatican II, renversait complètement le jugement précédant en affirmant :

Si l'on essaie en une brève conclusion de faire le point du mouvement théologique tel qu'il se manifestait dans son effervescence un peu exubérante vers 1950, au moment où l'encyclique *Humani generis* amorçait la courbe rentrante qui allait caractériser les dernières années du pontificat de Pie XII, on pourrait dire que ce mouvement théologique, soutenu par une double

¹ « Le dogme lui-même est (ou se comporte) comme un roseau agité par le vent ».

² P., Parente. *La teologia*, p. 68.

préoccupation de retour aux sources et d'ouverture au monde moderne, se situait exactement dans l'axe qui doit toujours être celui de la théologie et de l'Église¹.

La différence de jugement de ces deux évaluations est évidente et le fait qu'elles se situent respectivement avant et après Vatican II ne met que trop en évidence les clivages d'une nature telle que s'étaient définies des positions irréconciliables. Il est à cet égard très aisé de voir aujourd'hui, celle qui était plus proche de la vérité que Vatican II voudra mettre en lumière, orientera l'évolution de la pensée théologique jusqu'au Magistère lui-même. De ce point de vue, l'historien Roger Aubert a bien fait le constat de cette évolution et de ce renouvellement auxquels ont résisté aussi bien la position théologique qui consiste en un néo-thomisme anhistorique, que l'encyclique *Humani generis* ainsi que l'évaluation du théologien romain Pietro Parente. D'ailleurs, ce théologien romain donne lui-même une preuve de son ralliement² à la seconde position théologique, celle-ci consistant dans l'ouverture de la doctrine thomiste à l'objectivité historique. La véracité objective qui se dégage de cette position du « nouveau théologique » a rejailli et a été expressive dans la réception faite à l'encyclique *Humani generis* elle-même, laquelle créa aux défenseurs du « nouveau théologique », une « atmosphère... irrespirable »³ aux dires de Chenu.

La réaction du Magistère romain qu'exprime l'encyclique *Humani generis* ne se comprend comme le dit Ch. Theobald, qu'eu égard à

une culture catholique restée relativement homogène et qui se consolide tout au long du XIX^e siècle dans un jeu d'opposition aux éléments constitutifs d'un nouveau type de société [...]. Or, depuis Lamennais, une minorité de catholiques n'avait cessé de croire à une possible réconciliation de l'Église et du siècle.⁴

L'amorce de cette réconciliation interviendra sous le pontificat de Jean XXIII. C'est en des termes bien parlant que le français Congar apprécie cette oxygénation

¹ R., Aubert. La théologie catholique durant la première moitié du XX^e siècle. R., Vander Gucht et H., Vorgrimler (éd.). *Bilan de la théologie du XX^e siècle. Tome 1*, p. 473.

² Le théologien romain P. Parente, à la suite du concile Vatican II, est revenu sur l'intransigeance de sa position et de ses expressions tenues auparavant, notamment dans son article : « Fede, doctrina della fede e teologia ieri e oggi ». *Euntes Docete*, 1967, 20, p. 5-14.

³ M.-D., Chenu et J., Duquesne. *Un théologien en liberté...*, op. cit., p. 131.

⁴ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 207.

donnée à la pensée théologique et exprime son bonheur dans la préface de la deuxième édition de son livre, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* :

Un climat ecclésial nouveau a été créé par Jean XXIII en moins de quelques semaines, puis par le Concile. L'ouverture la plus large est venue d'en haut. Du coup, des forces de rénovation qui avaient peine à déboucher à l'air libre peuvent se déployer.¹

Au cœur de la « crise théologique » de la modernité, le nouveau souffle donné au travail théologique par le pontificat de Jean XXIII et confirmé par Vatican II en promouvant ce qu'il est convenu d'appeler « *la théologie des signes des temps* », peut être considéré comme une preuve de l'avancée pneumatologique promise par Jésus selon la tradition de l'évangéliste saint Jean : « [...] *l'Esprit de vérité vous conduira dans la vérité tout en entière.* »² Cette habitation divine dans l'Église, c'est-à-dire la présence de « *l'Esprit de vérité* », préside avec la patience de Dieu s'incarnant dans le rythme souvent « *lent* » de l'esprit humain³, à l'avancée théologique, celle-ci qui est recherche permanente pour scruter l'immensité du mystère divin et de sa révélation en Jésus-Christ afin d'inculturer cette dernière dans l'histoire présente. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre la pensée de Bouillard, lorsqu'il écrit que « la révélation de Dieu en Jésus-Christ n'éclaire nos chemins que pas à pas [...] »⁴. C'est là le rappel de la tâche de l'« homo viator », de rester en recherche. Bouillard s'y engagea comme dans un véritable travail d'investigation théologique.

III.3 Travail d'investigation d'Henri Bouillard sur le thomisme

L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard s'est ouvert comme nous l'avons déjà dit, dans sa rencontre avec la doctrine de Thomas d'Aquin. Celle-ci s'est faite tant pendant la formation dans le néo-thomisme de son temps, qu'à travers son premier ouvrage qu'est sa thèse en théologie. Dans cette rencontre, Bouillard a mis en lumière sa position dans la « crise » néo-thomiste du siècle moderne. Cette

¹ Y.-M., Congar. *Vraie et fausse réforme dans l'Église...*, p. 8.

² Cf. Jn 16, 13.

³ Cf. Lc 24, 25.

⁴ K. H., Neufeld. « Comment parler de Dieu ? », op. cit., p. 11.

position qui, selon l'expression de Christophe Boureux, marque « l'acmé en même temps que l'annonce du déclin »¹ du dogmatisme néo-thomiste, se découvre dans le travail d'investigation qu'a effectué Henri Bouillard. Nous allons explorer ce travail en nous limitant ici, à son intention et sa méthodologie dans son approche de la doctrine thomiste, puis nous en donnerons une première compréhension.

III.3.1 Intention théologique de Bouillard

III.3.1.1 Entrer dans le débat théologique de son temps

Après sa formation dans l'atmosphère du néo-thomisme déjà en crise comme nous l'avons décrite, Bouillard fait sa rencontre personnelle et entre en dialogue avec le théologien du Moyen Âge sous le prisme de deux thèmes essentiels et fondamentaux qui parcourent la pensée de ce dernier : *Conversion et grâce* ; dans ce binôme, le second thème est équivalent à celui de *surnaturel*. C'est l'objet de la thèse d'Henri Bouillard soutenue à Fourvière en 1941 et publiée en 1944. Par ces deux thèmes, Bouillard fait son entrée dans la pensée du grand théologien d'Aquin avec un questionnement fondamental et central à l'œuvre de celui-ci : la relation de l'homme à Dieu. Comme le précise Bouillard lui-même, il s'agit de l'important problème du « rapport que soutient avec la grâce l'acte libre par lequel l'homme se tourne vers Dieu. »² Autant dire que cette même problématique de fond est liée aux questions suivantes : comment s'établit et se réalise la relation entre l'homme et Dieu ? Qui a la préséance dans l'initiative et dans la réalisation ? Bref, comment s'articule le don du salut et la liberté humaine ?

Cette problématique fondamentale qu'assigne Bouillard à son investigation, consiste non pas seulement à examiner le rôle de la lumière de la grâce lorsque l'incroyant adhère à la foi, mais à déterminer le rapport à la grâce et à l'initiative divine. L'intention de Bouillard se précise à travers la reprise qu'il fait de sa

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines ». *RSR*, p. 223.

² *CG*, p. 2.

problématique en ces termes : « La préparation à la grâce sanctifiante étant la conversion par excellence, on peut encore poser la question sous cette forme : quel est, selon saint Thomas, le rôle de la préparation à la justification ? et est-elle l'effet d'une grâce divine ? »¹. Bouillard, pour traiter de cette problématique, comme nous le préciserons dans l'exposé de sa méthodologie un peu plus loin, prévoit une interprétation de l'idée de grâce, de justification et celle de conversion, non pas à partir de ce qui est enseigné par la théologie scolastique de son époque, mais à partir directement du texte de saint Thomas d'Aquin lui-même.

Le jésuite fait donc un retour à la source et ceci, en réaction contre la « restauration thomiste » de son temps telle que nous l'avons vue. Cette exigence à laquelle se contraint notre auteur exprime aussi son intention de manifester toute la portée de la « crise » théologique qui découle de la « restauration thomiste » qui prévalait à son époque. Aussi, précise-t-il encore au sujet de son travail sur la doctrine de saint Thomas, qu'il s'agit pour lui de « décrire une pensée [de Thomas d'Aquin et], faire œuvre d'histoire doctrinale. »² Soulignons tout de suite que le rapport entre la question « conversion et grâce » et la forme d'une « étude historique » n'est pas accentuée dans le titre de l'ouvrage, mais toute l'œuvre en témoigne à maintes reprises comme nous allons le voir en abordant sa méthodologie. Il ne s'agit pas d'histoire au sens banal du terme, mais une démarche permettant de retrouver le sens exact de la spéculation théologique de Thomas d'Aquin. Un peu plus tard, dans son livre de 1971 qui parut comme un résumé et une explicitation de ses ouvrages antérieurs³ au regard de son titre suggestif à cet égard⁴, il précisera encore qu'il fait « une réinterprétation du thomisme à la lumière de l'histoire et de la pensée moderne. »⁵ Le jésuite français entrait ainsi de plain-pied dans le débat théologique du XX^e siècle dont il sera l'un des protagonistes avérés, voulant ainsi « retrouver les chemins de l'intelligence de la foi [et ce] en référence au programme anselmien de *l'intellectus fidei*. »⁶ C'est

¹ CG, p. 2.

² CG, p. 16.

³ CG de 1944, KB I et KB II de 1957, BC de 1961, LF de 1964 et CD de 1967.

⁴ Cf. CC.

⁵ Ibid., p. 16.

⁶ Ibid., p. 16-17.

une double tâche qu'entreprenait Bouillard à savoir : ce que l'homme fait à l'aide de la grâce, en se tournant vers Dieu ; et ce que fait le théologien et philosophe lorsqu'il essaie de pénétrer cet acte et d'en témoigner par sa parole.

III.3.1.2 *Intention anselmienne*

Bouillard entreprend cette double tâche ci-dessus identifiée mais non pas de manière neutre. C'est en théologien qu'il cherche à réaliser son intention reprenant à son compte la célèbre formule de saint Anselme « *fides quaerens intellectum*¹ ». En effet, le jésuite dit qu'en

constatant que, à notre époque, comme à celle de Schleiermacher et de Hegel, les théologiens et des philosophes intéressés à la religion déclarent s'inspirer du programme anselmien d'*intellectus fidei*², je voudrais préciser comment une telle inspiration peut nous guider aujourd'hui.³

Bouillard établit ainsi son point commun avec Anselme, le « père de la scolastique » par le fait que, explique-t-il

l'intelligence anselmienne de la foi introduit dans sa perspective le point de vue de l'athée, du juif, du païen ou du musulman⁴ ; elle s'applique en conséquence à dégager un sens, une *ratio fidei*, qui serait en principe accessible à tous les esprits et permettrait leur communication au sein d'un même langage rationnel.⁵

C'est pourquoi, malgré l'écart temporel considérable de près de huit siècles, Bouillard reconnaît une certaine « modernité » de la « méthode anselmienne » tout en notant lucidement que celle-ci ne saurait pénétrer dans l'univers intellectuel moderne « sans y subir une transposition. »⁶

On le voit bien, l'intention de Bouillard n'était pas de faire table rase du passé théologique, mais de trouver une nouvelle expression de la foi correspondant à son époque, d'aller comme Anselme et ses grands successeurs de la scolastique, à la « recherche de l'intelligibilité de la foi » qui reste une tâche théologique

¹ « *La foi à la recherche de sa propre intelligibilité* ».

² C'est-à-dire : « *Intelligibilité de la foi* ».

³ CC, p. 29.

⁴ Tous ces points de vue sont présents dans la modernité et marquent « un des traits de la situation religieuse de notre temps », note Bouillard. De ce fait, ajoute-il « la pensée chrétienne ne peut se déployer sans avoir à traverser les convictions et les raisons qui s'opposent à elle. » Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

permanente. Il était bien conscient qu'une telle recherche ne peut se faire sans la prise en compte des nouveaux schèmes de « penser » de son temps dans lesquels il fallait formuler la vérité de foi immuable que portait aussi le système de penser pré-moderne surtout scolastique. Il fallait donc opérer comme un discernement, une distinction dans l'expression de la foi, entre schèmes encore signifiants et vivants d'une part et schèmes devenus stériles et désuets d'autre part. Il s'imposait alors donc de revisiter la pensée théologique. C'est ce que fait Bouillard sur la pensée scolastique en prenant pour fil conducteur, la conception de saint Thomas d'Aquin, réalisant un travail de retour à la source. C'est l'objet de son premier ouvrage sur les notions de « *conversion* » et de « *grâce* » dans l'œuvre du scolastique Thomas. Mais en réalité, ce n'est pas un travail restreint à ces notions que fait Bouillard, mais à travers celles-ci, un travail de « *réinterprétation du thomisme* » en entier, ainsi que le montre la méthodologie de sa réflexion laquelle, comme le dit B. Lucchesi « propose une double réponse, d'ordre intellectuel et spirituel, avec la foi dans l'intelligence et l'intelligence de la foi. »¹

III.3.2 Méthodologie et résultat de l'investigation de Bouillard

III.3.2.1 Méthodologie de Bouillard

Pour étudier le rapport de la « conversion » et de la « grâce » chez saint Thomas, Bouillard commence par situer la question dans l'ensemble de la théologie de saint Thomas. En effet, il étudie les œuvres de Thomas dans l'ordre chronologique de manière à discerner l'évolution de ce dernier sur le sujet. Ce faisant, il le situe en son temps de telle sorte à saisir en quoi sa pensée diffère de celle des siècles qui lui sont postérieurs, et de ce fait en quoi consiste ses limites avec le recul et l'évolution inévitable de la science dans le temps. Il est intéressant de reprendre les mots de Bouillard lui-même qui énonce les trois principes ayant présidé à son travail :

D'abord, ne pas isoler la préparation à la grâce du système théologique de saint Thomas ; profiter à cet égard des études récentes sur la notion de surnaturel, le désir naturel de la vision béatifique, le libre arbitre et la motion divine, etc. d'autre part, la pensée de saint Thomas ayant progressé,

¹ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 62.

s'astreindre à étudier ses œuvres selon l'ordre chronologique et discerner les étapes et les causes de son évolution. Enfin, situer l'auteur dans son temps, saisir en quoi ses notions et ses problèmes différaient des nôtres ; à cette fin, rappeler l'état des notions et des problèmes chez ses prédécesseurs, observer à qui il s'oppose, de qui il dépend, en quoi il est original¹.

Sur la question qui le préoccupe, cette méthodologie conduit Bouillard à établir une description de la pensée de Thomas, en s'arrêtant sur la notion thomiste de « *auxilium gratuitum Dei moventis* »² afin de « faire œuvre d'histoire doctrinale » dans une démarche d'investigation à tout point comparable à ce qui est appelé aujourd'hui, une « herméneutique ». Remarquons que cette méthodologie empruntée par Bouillard a un rapport de similitude avec la méthode historique adoptée par le philosophe M. Blondel dans son livre *Histoire et Dogme*³. L'arrière-plan philosophique de la réflexion de celui-là a d'ailleurs quelque chose de redevable à la pensée philosophique de celui-ci. En attendant de revenir plus loin sur les auteurs dont dépend Bouillard, notons que, par sa méthodologie, ce dernier voulait répondre au défi de l'histoire dans la pensée théologique. Il entend montrer que la plus sérieuse recherche historique est au service de la pensée et de la compréhension. Son entreprise se veut donc au service du fonds immuable de la vérité de foi que pense et exprime la théologie. On retrouve ici l'orientation

¹ CG, p. 13.

² La « *motion divine* » désigne la « *grâce sanctifiante* » en tant qu'elle est une action de Dieu (principe externe des actes humains) pour nous aider (*auxilium Dei moventis*) en nous incitant à agir. Plus tard, on parlera de « *grâce actuelle* ». La notion de « *motion divine* » relancera la problématique de l'articulation entre la grâce de Dieu et la liberté de l'homme, ainsi que celle de la « *prédestination* ». Pour saint Thomas d'Aquin, la « *motion divine* » ne supprime pas la liberté, au contraire, elle en est le fondement : « Pour qu'il y ait liberté, il n'est pas nécessaire que l'être libre soit cause première de soi-même, pas plus qu'il n'est requis, pour qu'un agent soit cause d'une chose, qu'il en soit la cause première. C'est Dieu qui est la cause première, donnant le mouvement à la fois aux causes naturelles et aux causes douées de volonté. Et de même qu'en mettant en mouvement les causes naturelles, il ne fait pas que leurs actes cessent d'être naturels, ainsi en exerçant son action sur les causes douées de volonté, il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires, mais bien plutôt il leur donne ce caractère ; car Dieu opère dans chaque espèce d'être selon la nature propre de cette espèce » (*Somme Théologique*, Ia, q. 83, a. 1, ad 3m). « Du fait que rien ne résiste à la volonté de Dieu, il s'ensuit non seulement que se réalise ce que Dieu veut, mais aussi que cela se réalise de façon contingente ou nécessaire, selon ce qu'il a voulu. » (*Somme Théologique*, Ia, q. 19, a. 8, ad 2m). C'est donc cette efficacité souveraine de la motion divine (la grâce efficace) qui assure « l'infailibilité » du vouloir divin et la liberté du vouloir humain. Cela est appelé la « *prémotion physique* » ou « *prédétermination* ». Ce n'est pas une propriété du temps (antécédence), mais une propriété de nature ou de causalité.

³ Paru et défendu d'abord en trois articles de *La Quinzaine* 56 (janv. / fév. 1904), p. 145-167, 349-373, 433-458 et dans l'article « La valeur historique du dogme », dans *BLE* 17 (1905), p. 61-77, puis dans M., Blondel, *Les premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre sur les exigences de la*

générale de recherche et de réflexion théologique de l'école de Fourvière à l'époque de la jeune génération de Bouillard et d'autres stimulés par leur aîné Henri de Lubac, telle que le rapporte E. Guerriero :

le but à atteindre, qui devenait de plus en plus clair, était un retour aux sources permettant d'élaborer une théologie nouvelle apte à réaliser, à l'aide des apports de la pensée moderne, une rencontre renouvelée entre révélation et culture contemporaine¹.

Dans cette optique générale de Fourvière, la démarche scientifique de Bouillard abordant la doctrine thomiste à sa source, montre qu'il ne s'agit pas de sa part de la mise en œuvre d'une volonté de vaine déconstruction ou spéculation, mais plutôt un engagement de recherche, de pénétration, de compréhension par la description d'une pensée permettant de retrouver le sens exact d'une spéculation transcendante qui l'a précédée ; il s'agit d'une véritable quête d'actualisation. Le résultat de cette démarche est assez éclairant pour la réflexion théologique du temps de Bouillard et de celle du temps de sa postériorité.

III.3.2.2 Résultat de l'investigation

Rappelons qu'investigant sur les notions de « conversion » et de « grâce » chez saint Thomas d'Aquin, Bouillard concentre sa recherche sur la question suivante : « Quel est, selon saint Thomas, le rôle de la préparation à la justification ? Est-elle l'effet d'une grâce divine? »² Dans sa démarche de recherche d'une réponse à cette question fondamentale, le jésuite commence par admettre avec saint Thomas, que l'homme n'est pas un déshérité de la nature. Puis, il met en place une « logique de la foi » qui décrit le mouvement par lequel l'existence de l'homme prend sens, mouvement où l'homme se convertit ou non vers³ Dieu. Dans ce profond mouvement de conversion, l'action est toujours double remarque le jésuite : d'un côté celle de la liberté de l'homme, de la préparation naturelle à la rencontre de Dieu, de la conversion « nécessaire » et du

pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896). Histoire et dogme, p. 149-245, cité par K. H., Neufeld. « Comment parler de Dieu ? », op. cit., p. 16.

¹ E., Guerriero. *Hans Urs von Balthasar*, p. 48.

² CG, p. 2.

³ L'adverbe de mouvement « vers » est ici significatif du premier mouvement qu'il y a dans la conversion de l'homme : il s'agit d'un retournement, se tourner vers Dieu pour adhérer à lui.

besoin abyssal de la grâce divine, et de l'autre, celle de la nécessité de la grâce, de la gratuité absolue du surnaturel, de la rencontre toujours proposée et jamais imposée. A partir de là, le nœud technique de théologie dogmatique discuté est celui de savoir si la « motion divine », entendue comme motion qui meut et qui n'élève pas, intervient dans le processus de conversion sans être donc considérée comme « grâce sanctifiante ». Bouillard répond que selon saint Thomas d'Aquin, seule la « conversion du juste par l'effusion de la grâce constitue la préparation parfaite à la justification »¹. La « grâce sanctifiante » est nécessaire et suffisante pour la préparation à la justification. Néanmoins, note le jésuite, Thomas souligne aussi par ailleurs qu'il y a une préparation imparfaite qui peut précéder le don de la « grâce sanctifiante » et qui requiert la motion divine². Cette préparation permet à l'homme de poser des actes de foi avant même la justification, grâce à cette première action de Dieu qui convertit le cœur³.

Pour avancer dans son investigation, la question que se pose ensuite Bouillard par rapport à cette première explication thomasienne, est la suivante : Cette première « motion » est-elle élevant ou bien agit-elle par un *habitus infus*. Explorant Thomas d'Aquin, il avance que l'homme ne pose un acte de foi que par l'« habitus » de foi et même les actes, qui constituent la préparation imparfaite à la grâce, procèdent d'un *habitus*, car c'est l'*habitus* et non la motion qui élève l'homme au-dessus de sa nature⁴. Si la préparation à la grâce commence avec l'acte de foi et si l'acte de foi est impossible sans l'*habitus* de foi, qui est nécessaire aussi quant à la préparation parfaite ou imparfaite, toutefois pourquoi Thomas ajoute-t-il qu'à tout cela, « il faut présupposer un secours divin, par lequel Dieu meuve l'âme intérieurement »⁵? La réponse de Bouillard suit immédiatement sa question. Il nous faut la reprendre entièrement :

La préparation à la grâce est, comme nous l'avons expliqué, la coopération de l'homme à sa justification. C'est par un acte de son libre arbitre qu'il coopère à la grâce ou s'y prépare. Pour passer à l'acte, le libre arbitre, comme toute créature, a besoin de la motion du premier moteur. Mais il n'a pas besoin d'un habitus. Exiger un habitus pour le faire passer à l'acte, c'est lui ôter toute existence. Il faudrait un autre acte pour le préparer à recevoir cet habitus et

¹ CG, p. 182.

² Cf. Th., d'Aquin. *Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. 112, a. 2, ad. 1 ; Cf. CG, p. 182.

³ Cf. Th., d'Aquin. *Somme théologique*, III^a, q. 85, a. 5-6 ; Cf. CG, p. 182.

⁴ Cf. CG, p. 189 ss.

⁵ Th., d'Aquin. *Somme théologique*, I^a II^{ae}, q. 109, a. 6 ; CG, p. 194.

ainsi de suite indéfiniment : le libre arbitre n'existerait plus comme pouvoir consistant ; sa notion serait détruite. On se prépare donc à la grâce par un acte libre accompli sous la motion divine, non par un habitus. L'habitus n'est pas ce par quoi l'homme se prépare, mais ce à quoi il se prépare et aussi ce par quoi Dieu le prépare. Il est vrai que la disposition ultime est l'effet de l'habitus, mais de celui même auquel on se prépare, non d'un autre qui lui serait présumé¹.

A travers cette réponse qui manifeste la position de Bouillard sur la question dogmatique posée à Thomas d'Aquin, celui-ci nous amène comme le dit B. Lucchesi « à la frontière de la théologie fondamentale »² avec à son cœur la préoccupation qui a toujours animé la vie et la pensée du jésuite, celle de la relation de l'homme et de Dieu dans le grand mystère de la coopération.

L'homme écrit Bouillard, se prépare par ses actes ; c'est Dieu qui le prépare par des habitus. L'acte de foi procède en même temps de l'homme et de Dieu : de l'homme en tant qu'acte libre, de Dieu [par l'*habitus*] en tant qu'acte surnaturel. Mais c'est comme acte libre qu'il constitue la préparation ou coopération de l'homme³.

Face à l'extrinsécisme de la théologie classique catholique d'inspiration thomiste pour sauver la gratuité de la grâce et du surnaturel, Bouillard par son investigation, parvient à un résultat qui revêt l'acte de foi posé par l'homme de son caractère libre et de la sorte dans un rapport de « coopération » à l'action surnaturelle de Dieu. Dans la relation de l'homme à Dieu, l'enjeu est donc double et non unilatéral comme dans la conception théologique classique de la « grâce » : D'une part, la capacité et la liberté de l'homme pour discerner et recevoir le « surnaturel » et d'autre part, la gratuité et la liberté du don de Dieu. Dans un monde moderne où la conception philosophique et scientifique de la liberté de l'homme n'est plus la même que celle aristotélicienne qui est sous-entendue à la conception théologique de saint Thomas, la conception de Bouillard est à même d'être au concert des débats de son époque. Sa pensée théologique ne se conforme pas à la conception du monde moderne, mais se rend apte au débat dans les mêmes termes et schèmes de penser.

¹ CG, p. 194-195.

² B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 32.

³ CG, p. 195. Ici il nous faut signaler pour sa pertinence, la réserve émise sur la position de Bouillard par Y.-M., Congar dans son livre : *La foi et la théologie*, op. cit., p. 80. Pour ce dernier en effet, la question non entièrement éclaircie est de savoir ce qu'il faut entendre par surnaturel intrinsèque chez saint Thomas d'Aquin.

La réflexion théologique aujourd'hui, témoigne encore de l'éclairage scientifique qu'a apporté le travail de Bouillard dont le succès a davantage été perçu bien après son époque. A cet égard, J. Doré, percevant la pertinence de l'exercice herméneutique de Bouillard sur la pensée de saint Thomas en explique le résultat¹ en ces termes :

Telle est donc la réponse de Bouillard à la double question qu'il a posée : tout homme [et tout l'homme] est naturellement orienté vers Dieu, habité par le désir de Dieu ; mais il n'a pas dans sa seule nature les moyens de rejoindre Dieu, même s'il peut parvenir à en affirmer conceptuellement l'existence. Lorsqu'elle viendra à sa rencontre, la révélation divine n'en exaucera pas moins en l'homme des capacités et des potentialités, tant d'action que de pensée, qui l'attendaient, l'appelaient et, inefficacement mais authentiquement cependant, l'y disposaient. C'est particulièrement net dans le cas de la pensée et de la réflexion. Si saint Thomas a pu lui, déployer une théologie qui lui permettait de comprendre pour son propre compte ce qu'il croyait, c'est en recourant à une philosophie élaborée, antécédemment, par les seules lumières de la raison : celle d'Aristote².

Ainsi l'assertion à laquelle est parvenu Bouillard contredit le préjugé rudement tenu à son époque, et qui consiste à retrouver constamment chez saint Thomas d'Aquin, ou la scolastique des siècles suivants, et de nos jours encore, les mêmes types de problèmes qui en étaient l'objet, ainsi que « les mêmes réponses » exprimées à l'aide de « notions identiques »³. Aussi, soutient Bouillard, « interprétés par ce préjugé, certains textes paraissent contradictoires ou erronés »⁴. C'est seulement à la lumière de la prise en compte des variations au cours de l'histoire, montre H. Bouillard, qu'on trouve une issue à cette perpétuelle méprise sur le thomisme. Il importe de se rendre compte que le langage et la pensée de saint Thomas proviennent pour une bonne part de la philosophie d'Aristote, qu'ils sont tributaires de la physique et de la métaphysique de cette philosophie grecque comme le dit notre auteur lui-même :

Cette influence a formé, en particulier, son explication de la grâce et les notions dont il use pour l'exprimer. Vu sous cet aspect, le concept thomiste

¹ La formulation du même résultat de Bouillard qu'explique si amplement J. Doré est celle-ci : « Par leurs formes et leurs habitus, tous les êtres sont inclinés vers ce à quoi Dieu les ordonne et les meut, afin qu'ils y tendent non pas forcés de l'extérieur, mais comme spontanément ». *CG*, p. 163-164.

² J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 807-808.

³ *CG*, p. 211.

⁴ *CG*, p. 212.

apparaît donc très différent des notions théologiques utilisées par les Pères de l'Église ou même par les modernes¹.

La démarche méthodologique à la fois de description et de pénétration effectuée par Bouillard dans son étude des notions-clés de « conversion » et de « grâce » chez Thomas d'Aquin, lui a permis de faire remarquer et d'établir le lien étroit que le théologien doit maintenir entre la recherche historique et la réflexion voire, de façon générale, entre « histoire » et « penser » : « On remarque, affirme-t-il, ce qu'il y a de contingent dans les conceptions et les systèmes où s'incarne successivement la Parole divine »². Pour Bouillard, entre la Parole divine et les éléments de réflexion théologique qui a pour objet de l'explicitier, il y a une réciprocité de relation : les éléments changeants (notions et expressions de langage) mettent en valeur la vérité inchangée ; et celle-ci exige et requiert l'emploi de termes et de schèmes nouveaux pour être et rester elle-même. Saint Thomas, par la structure de sa pensée, estime Bouillard, nous administre une double nécessité à propos de la pensée de la foi : d'une part, celle de l'importance, voire de la nécessité, d'un recours à la philosophie, donc à la rationalité naturelle, si l'on veut « *comprendre ce que l'on croit* » ; d'autre part, celle de la relative liberté qui est laissée au théologien de choisir le type de rationalité qui lui paraît le plus approprié dans son aujourd'hui. Ici se trouve, du point de vue qui nous occupe, le résultat de l'investigation de Bouillard, celui qu'on peut tirer de son exploration de la pensée de saint Thomas d'Aquin, et qu'il formule dans sa thèse en ces termes :

Pour maintenir dans de nouveaux contextes intellectuels la pureté d'une affirmation absolue, les théologiens l'ont spontanément exprimée en des notions nouvelles. Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse³.

Comme résultat de sa méthodologie, cette thèse est l'aboutissement d'une investigation menée avec abnégation de bout en bout sur l'œuvre de saint Thomas, mais elle mérite d'être remise dans son contexte et comprise pour elle-

¹ CG, p. 213.

² CG, p. 216.

³ Ibid., p. 219.

même, pour ne pas être prise comme un « slogan absurde » ni lue à contresens comme cela a pu se faire en son temps avec la grande controverse à travers ce qui est appelé « l'affaire de Fourvière ». En effet, « on s'est étonné à bon droit, écrit K. H. Neufeld, que des hommes réputés théologiens aient pu faire à son sujet une telle erreur et provoquer un tel scandale. »¹ Comment doit-on alors comprendre le résultat du travail bouillardien expressément formulé dans sa thèse ci-dessus citée ? Sa thèse voudrait-elle dire que d'après lui, comme certains le lui ont reproché, la vérité chrétienne serait toujours fatalement au moins mêlée d'erreur ?² Comment se donne-t-elle à comprendre?

III.3.3 Première compréhension de la thèse bouillardienne

Nous voulons ici, de façon brève en attendant l'approfondissement que nous allons en rechercher dans la deuxième partie de notre travail, avoir une première entrée dans la compréhension de la thèse de Bouillard en nous faisant expliquer celle-ci par ce dernier lui-même. De ce fait, c'est sur l'ouvrage où le jésuite livre sa thèse que nous allons nous concentrer, notamment son épilogue qui résume et conclure toute la démarche suivie par notre théologien dans son étude de la pensée de Thomas d'Aquin à partir des notions de « conversion » et « grâce ». Notre référence principale ici est donc cet ouvrage de Bouillard sur la pensée de Thomas d'Aquin que nous citerons largement afin d'utiliser les mots de notre auteur dans l'explication qu'il donne de sa thèse.

III.3.3.1 Affirmation du rapport entre vérité absolue et contingence théologique

Comme nous l'avons déjà exposé, le contexte traditionnel de la théologie dans laquelle se mouvait la réflexion de Bouillard résistait alors à prendre en considération le paradigme de l'histoire dans la réflexion théologique. L'énorme crainte de ce contexte de la première moitié du XX^e siècle, était celle du

¹ K. H., Neufeld. « Comment parler de Dieu? », op. cit., p. 19.

² Cf. *CG*, p. 219.

« relativisme » dont on soupçonnait la mise en relation de « l'histoire » et du « penser » dans le domaine de la théologie¹. C'était une crainte massive et spécieuse contre laquelle se positionnait Bouillard qui défend qu'au contraire, la bonne intégration ou prise en considération de l'histoire « permet de saisir, au sein de l'évolution théologique, un absolu ». En effet,

si les notions dont on use, les méthodes, les systèmes changent avec le temps, les affirmations qu'ils contiennent demeurent. Bien plus, ce sont les affirmations elles-mêmes qui, pour conserver leur sens intact dans un univers intellectuel en mouvement, déterminent des notions, des méthodes et des systèmes renouvelés, en correspondance avec cet univers. S'il en allait autrement, les formules anciennes, en subsistant telles quelles et sans explication, auraient perdu leur sens premier.²

La méthode de travail que constitue en quelque sorte la description historique qu'a suivie Bouillard sur l'œuvre doctrinale de saint Thomas permet de maintenir dans celle-ci la vérité révélée dans sa signification première et absolue. Sans être adepte ou promoteur d'un quelconque historicisme, le jésuite français précise que la prise en compte de l'histoire comme instrument d'investigation concerne

non seulement le dogme défini, c'est-à-dire les propositions canonisées par l'Église, mais encore l'ensemble de ce qui est contenu, explicitement ou implicitement, dans l'Écriture et dans la Tradition. Car elles comprennent, elles aussi, l'invariant, ou l'absolu de l'esprit humain : principes premiers ou vérités acquises, nécessaires pour *penser* le dogme. Or ces invariants ne subsistent pas à côté et indépendamment des conceptions changeantes : ils se conçoivent et s'expriment *en elles*. Mais quand celles-ci changent, c'est toujours pour que soient maintenus les mêmes rapports absolus avec les mêmes affirmations éternelles.³

En d'autres termes, à suivre Bouillard, si l'étude par la description historique montre la relativité de certains prédicats ou schèmes, c'est-à-dire de certains moyens d'expression, elle montre également que par la relativité de ces moyens se manifeste une vérité absolue, qui dans le cadre de la révélation chrétienne doit être caractérisée comme étant le « Verbe divin incarné ».

¹ La réflexion philosophique, quant à elle, était en avance en ce moment et s'était déjà affranchie de cette crainte en intégrant « l'histoire » comme c'est le cas dans le courant philosophique de K. Marx ou dans l'existentialisme de M. Heidegger.

² CG, p. 220.

³ CG, p. 220.

III.3.3.2 Affirmation de la nécessité du recours à l'histoire

Le théologien français H. Bouillard ne manque pas en effet d'envisager dans l'explicitation de sa thèse d'autres points d'achoppement et de crise lesquels, dans son ouvrage sur la problématique, avaient été annoncés bien avant son épilogue conclusive et particulièrement explicative de sa position théologique. Bouillard ne limite donc pas la contingence qu'il relève aux seuls termes ou schèmes d'école. Il arrive par ailleurs, souligne-t-il, que des circonstances extérieures viennent obscurcir parfois des vérités capitales de foi. Selon lui, l'une des causes prépondérantes peut en être encore la mise en veilleuse du présupposé ou sous-entendu historique. Bouillard en donne l'exemple des théologiens de jadis qui, « ignorant, sauf exceptions, l'existence antérieure du semi-pélagianisme, ne se sont pas toujours exprimés, au sujet de la préparation à la grâce, avec l'exactitude et les précautions qu'on attendait. »¹ De ce point de vue encore, la pensée théologique est liée au temps, à l'histoire et à la fois, exposée à leurs risques et donc, susceptible de changement évolutif pour s'actualiser. Lorsqu'on investit dans l'histoire de la théologie, développe Bouillard,

on ne peut pas ne pas remarquer l'écart qui sépare telle ou telle pensée ancienne de la nôtre. Dans le riche héritage qu'elle nous a légué gisent aussi quelques explications désuètes : schèmes vieillis, notions mortes. Ils ont servi en leur temps à transmettre le mystère, et à ce titre sont vénérables. Mais, comme un vêtement démodé ou un outil trop ancien, ils gênent la marche de la réflexion théologique. Ils empêchent ceux qui ne les comprennent plus de saisir la signification exacte de la doctrine chrétienne.²

Bouillard prend la mesure de la tâche qu'implique l'explicitation de la doctrine chrétienne pour un monde en sortie de christianisme. Celle-ci est un vrai travail de discernement, de crise au sens premier du mot, auquel s'est adonné H. Bouillard pour que dit-il « la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, et de le féconder et de progresser avec lui. »³ Précisons que le recours à l'histoire que promeut Bouillard n'est pas un recours aux faits historiques, mais à l'histoire des notions et

¹ CG, p. 223.

² CG, p. 224.

³ Ibid.

expressions comme un retour à la quintessence génétique de leur contenu dans l'idée de voir

les affirmations permanentes que leur naissance et leur évolution [de ces notions] avaient pour but de maintenir. Aussi, ajoute Bouillard, celui qui considère la théologie comme une pensée toujours vivante, comme une connaissance active et personnelle du mystère divin ne peut pas s'abstenir d'avoir recours à l'histoire.¹

Ces deux points d'explicitation de la thèse bouillardienne nous orientent vers une compréhension de celle-ci comme une herméneutique que nous désignons à ce niveau de notre étude comme une inculturation théologique.

III.3.3.3 Affirmation d'une herméneutique d'inculturation théologique

En entrant dans cette première compréhension de la thèse de Bouillard, nous y découvrons le jalon d'une perspective herméneutique qu'on peut identifier à une inculturation portant sur la pensée théologique antérieure pour comprendre ce que celle-ci a pu exprimer de la vérité immuable qu'est la foi, en même temps que pour assurer sa continuité au moyen d'un renouvellement dans la conceptualisation. Aussi, percevons-nous qu'en dépit de toutes les contradictions, Bouillard a fait œuvre d'une herméneutique théologique qui consiste à établir la vérité épistémologique selon laquelle, si certes la contribution de la philosophie est nécessaire et même précieuse, elle ne vaut à chaque fois que pour un état de la culture qui correspond à une époque bien déterminée, puisqu'il n'y a pas de « *philosophia perennis* »². Comprendre la thèse de Bouillard, c'est comprendre l'exigence de clarification du rapport théologie et philosophie pour savoir discerner quel postulat philosophique requiert la réflexion théologique dans un contexte donné, ceci non pas pour relativiser le donné de la foi, mais pour rendre actuel le langage théologique qui le porte afin que ce dernier revête son caractère véridique et conserve l'affirmation de « l'invariant » absolu. Pour Bouillard, la théologie ne peut être dans son rôle primordial et vital sans une herméneutique

¹ CG, p. 224.

² « Philosophie pérenne ».

permanente sous les postulats de l'histoire et de l'expérience humaine qui ne la réduisent pourtant pas à un relativisme ni subjectivisme et qui plus est, lui évite d'être un dogmatisme définitif, intemporel et normatif comme ont pu penser et ont voulu faire de la théologie scolastique d'inspiration thomiste certains de ses contemporains théologiens.

La démarche de « théologie historique » effectuée par Bouillard, permet de donner de la valeur et de préserver ce que la vérité théologique a de durablement valable en y discernant le caractère relatif de ses notions et expressions. Reprenons encore longuement les mots de notre auteur qui explique le résultat de sa démarche de manière explicite en ces termes :

Elle [la théologie historique] nous fait connaître l'origine des notions. Elle nous montre comment telle ou telle s'était introduite pour répondre à un problème aujourd'hui dépassé. Elle nous fait assister à leurs alliances et à leurs dissociations. Manifestant à la fois leur raison d'être et leur contingence, elle nous en libère sans compromettre la vérité. Car elle aide à voir les affirmations permanentes que leur naissance et leur évolution avaient pour but de maintenir. Ainsi, celui qui considère la théologie comme une pensée toujours vivante, comme une connaissance active et personnelle du mystère divin ne peut pas s'abstenir d'avoir recours à l'histoire¹.

On perçoit dans cette démarche de « théologie historique » entreprise par le jésuite, le souci d'une perspective de « théologie fondamentale » renouvelée dont le rôle précisera-t-il par la suite, sera

d'établir un lien entre la pensée profane et la pensée théologique, de jeter un pont entre notre expérience quotidienne et la réalité invisible dont parle le théologien ; elle rapportera le discours religieux aux autres aires de discours. Analysant dans un langage profane les situations ordinaires, l'expérience commune des hommes de notre temps, elle y dévoilera un aspect de transcendance, point d'attache pour ce qu'annonce le message chrétien.²

En d'autres termes, la thèse de Bouillard vise à ce que la théologie manifeste ce qu'il appelle « la logique de la foi », c'est-à-dire « faire ressortir la secrète correspondance entre la logique de l'existence humaine et l'appel du mystère chrétien, dégager ainsi la structure intelligible du mouvement qui conduit à la foi chrétienne... »³ car, « la logique de l'existence, sans contenir le sens concret du

¹ *CG*, p. 224.

² H., Bouillard. La tâche actuelle de la théologie fondamentale. *VC*, p. 163.

³ *LF*, p. 7.

message évangélique, constitue la sphère aurorale de son dévoilement, justifie-t-il. »¹ On ne peut s'empêcher de voir aujourd'hui, dans la thèse de Bouillard l'ayant conduit à son concept très porteur de « théologie actuelle » sur la base de son travail de « réinterprétation du thomisme à la lumière de l'histoire et de la pensée moderne », le jalon d'un « travail d'herméneutique »² comme le dit B. Lucchesi. Cette terminologie convient bien pour qualifier et étudier la pensée théologique bouillardienne ainsi que nous souhaitons le faire. Aussi, la deuxième partie de ce travail s'ouvrira-t-elle avec l'étude de ce concept d'herméneutique débouchant sur celui propre à Bouillard, le concept de « théologie actuelle » autour duquel s'articule notre problématique avec les questions y relatives et soumises à la pensée de notre auteur. Mais avant, essayons maintenant de faire un récapitulatif de ce premier parcours fait de préliminaires et de l'exposé du contexte d'émergence de la thèse bouillardienne ayant abouti à une première compréhension de celle-ci.

¹ *LF*, p. 11.

² B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 30.

Conclusion : Concept de Bouillard comme une perspective herméneutique

En conclusion de cette partie contextuelle, nous pouvons dire que la thèse de Bouillard se laisse comprendre non pas comme une voie de remise en cause de la foi par sa relativisation, comme on a parfois eu tendance à la faire dans le souci de démontrer que l'œuvre bouillardienne commencerait par une rupture instauratrice, quand elle affirme la nécessité d'une expression théologique renouvelée en raison de la contingence historique des termes de pensée. En fait, la thèse fait droit à la reconnaissance de l'évolution humaine à travers celle de l'histoire linguistique en l'occurrence. Par sa thèse inscrite dans son concept de « théologie actuelle », le père Bouillard veut promouvoir et tenir un discours théologique qui soit justement « à la gloire de Dieu » parce que défendant l'*Humanum*. Sur ce principe, la thèse de Bouillard s'inscrit dans les sources les plus vivantes de la tradition chrétienne. En effet, par sa thèse qui induit la nécessité de la recherche pour une intelligibilité actuelle de la foi, il se situe dans la mouvance réflexive de l'un des pères de la scolastique, saint Anselme à qui il se réfère explicitement, pour « comprendre ce que l'on croit ».

Mais sa démarche et sa réflexion rejoignent une autre référence autant lumineuse de la tradition chrétienne et plus ancienne que saint Anselme. C'est la référence du deuxième siècle que fut saint Irénée avec sa grande affirmation : « *Gloria Dei vivens homo* »¹. Bouillard semble mettre ensemble les logiques théologiques de ces deux références d'époques différentes de la tradition théologique, pour les actualiser à son époque, dans une perspective d'expression de la foi qui soit non pas une répétition, mais un renouvellement de la doctrine thomiste dans le contexte qui n'a pas vu naître celle-ci, le contexte du XX^e siècle. Dans l'élaboration du contenu qu'il donne à son concept de « théologie actuelle », notre auteur opère le dépassement du « dogmatisme » scolastique de même qu'il va au-delà de la restriction de l'« historicisme » et du « scepticisme » modernes. Ce dépassement se donne à comprendre dans la perspective d'un véritable « tournant »² d'herméneutique théologique dans le sens de la tâche que R.

¹ « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ».

² Parlant ici de « tournant » par rapport à la pensée théologique de Henri Bouillard, nous utilisons ce mot dans son sens plein où l'emploie Claude Geffré lorsqu'il parle de « tournant herméneutique

Gibellini reprenant la pensée de l'herméneute protestant Ebeling, clarifie quand il affirme que « la théologie herméneutique a précisément pour tâche de rendre possible un discours théologique clair, rigoureux et responsable [...] »¹. Autrement dit, le concept de « théologie actuelle » se donne à comprendre dans la pensée de Bouillard comme le concept de sa préoccupation d'une démarche herméneutique en théologie visant à rendre au discours théologique sa véracité par son actualisation dans les « schèmes de pensée » du temps pour exprimer la « vérité du christianisme »² dans un contexte donné. Nous consacrerons notre deuxième partie au développement du contenu herméneutique dans la perspective de laquelle se donne à comprendre le concept de « théologie actuelle ».

Il apparaît donc que l'herméneutique théologique contenue dans le concept de « théologie actuelle », laisse entrevoir que Bouillard, dans le contexte de son temps, percevait et orientait déjà la réflexion théologique dans la voie qu'honoreront, dans son sillage, d'autres théologiens qui auront en commun d'avoir pris en compte de manière courageuse la nécessité de « reconnaître que le monde moderne est *locus theologicus* pour la foi chrétienne »³. Nous traiterons donc également dans la deuxième partie de notre travail, de l'herméneutique bouillardienne inscrite dans le concept de « théologie actuelle » en lien épistémologique avec le prédicat de « lieu théologique ».

En affirmant que « [...] jamais la vérité divine n'est accessible en deçà de toute notion contingente »⁴, Bouillard manifeste que la perspective de sa pensée est celle de la théologie « incarnationnelle »; c'est-à-dire la logique de la « loi de l'incarnation »⁵ comme il le dit lui-même. C'est ce que semblent exprimer les

de la théologie, ... avec l'intime conviction qu'une théologie d'orientation herméneutique n'est pas un courant théologique parmi d'autres mais le destin même de la raison théologique dans le contexte du pensable contemporain. Son destin en effet est inséparable du destin de la raison philosophique qui prend ses distances tant à l'égard de la métaphysique classique qu'à l'égard des philosophies du sujet fondées sur le primat de la conscience pour considérer l'être dans sa réalité langagière. C'est en fonction de cette rupture épistémologique qu'il faut comprendre la pertinence d'un modèle herméneutique en théologie. » Cl., Geffré. « Avant-propos ». *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 7.

¹ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 7.

² Titre de son livre posthume qui rassemble un bon nombre de ces articles jusqu'aux tout derniers à travers lesquels se voit l'intérêt que porte Bouillard à la problématique « linguistique » de la théologie. Cf. VC.

³ J.-L., Soulétié. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 86.

⁴ CG, p. 220.

⁵ Ibid.

mots très discutés de la thèse du jésuite français : « Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse »¹. L'objectif de notre travail qui traite du concept de « théologie actuelle » qui ressort de cette thèse bouillardienne, rappelons-le, est de comprendre en quoi consiste l'actualité d'une théologie. Autrement dit, d'entrer dans l'herméneutique théologique à laquelle porte ce concept, tout en ne perdant pas de vue que toute attitude herméneutique est au risque de l'écueil permanent qui consiste, comme le dit Cl. Geffré à « adapter le message chrétien aux impératifs de la culture historique dominante et aux intérêts de la communauté croyante. »² C'est pourquoi, dans la deuxième partie de notre travail nous veillerons aussi à montrer comment notre auteur prend en compte cet écueil.

¹ CG, p. 219.

² Cl., Geffré. *Croire et interpréter...*, op. cit., p. 8.

Deuxième partie :

THEOLOGIE ACTUELLE : LE
CONCEPT D'UNE
HERMENEUTIQUE

L'étude des principaux écrits de H. Bouillard fait apparaître un développement de sa thèse énoncée dans son premier ouvrage et articulée autour du concept de « théologie actuelle » faisant fond sur le constat qu'

en renonçant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle. (Ainsi) Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, il faut qu'elle aussi renonce à ces notions¹.

Cette affirmation, considérée dans le contexte qui fut celui de ce théologien ainsi que nous venons de l'exposer, se révèle non seulement comme une « réinterprétation du thomisme », mais surtout comme un discernement épistémologique du statut de la théologie pour son temps. Ceci autorise à considérer le concept bouillardien de « théologie actuelle » comme un concept d'herméneutique. C'est pourquoi pour comprendre celui-là, il importe d'aller à la recherche de la compréhension de celui-ci. C'est l'itinéraire que nous allons maintenant emprunter dans cette partie de notre travail en commençant par la recherche sur ce qu'est une herméneutique en théologie.

Chapitre IV : Concept d'herméneutique en théologie

Signalons que le terme herméneutique est peu présent dans le vocabulaire d'Henri Bouillard. Nous ne l'avons trouvé chez lui que dans l'une des dernières pages de son dernier article, « Transcendance et Dieu de la foi » où l'expression est utilisée deux fois². Cependant, il convient pour désigner l'itinéraire réflexif de Bouillard lorsqu'il s'est donné pour objectif d'actualiser la pensée théologique thomiste pour la culture de son époque, celle du XX^e siècle qu'il considère comme « un lieu théologique »³, en cherchant à

discerner, dans et par le fait judéo-chrétien, dans et par sa signification, la présence de Dieu et la venue de son règne parmi les hommes [...], afin non pas d'établir le "fait de la révélation", mais de lire dans le fait chrétien l'actualisation de l'idée de Dieu et du rapport de l'histoire humaine à Dieu [...]

¹ CG, p. 224.

² VC, p. 348.

³ CC, p. 107.

[et ainsi] de discerner en quoi Jésus de Nazareth nous concerne aujourd'hui et ce que signifie pour nous le Dieu dont il annonce le règne.¹

Il y a inscrit dans cette démarche de Bouillard, le déploiement de ce qu'il appelle la « logique de la foi ». C'est ce déploiement que nous identifions à une véritable herméneutique laquelle, considère épistémologiquement « les dogmes non comme révélés, mais comme révélateurs. »² Le déploiement bouillardien peut être vu dans le sens de ce que Cl. Geffré, l'un des pionniers du tournant herméneutique en théologie affirme avec pertinence en ces termes :

La théologie tend à se comprendre non pas simplement comme un discours sur Dieu mais comme un discours qui réfléchit sur le langage sur Dieu, un discours sur un langage qui parle humainement de Dieu. [...] Il n'y a pas de savoir direct de la réalité en dehors du langage et le langage est toujours une interprétation.³

Il va plus loin en précisant qu'

en effet, si la théologie ne vérifie plus les critères de la science au sens aristotélicien du mot, on pourrait dire qu'elle vérifie les critères d'une *science herméneutique* au sens moderne du mot dans la mesure où la théologie procède par hypothèses et par vérification de ces hypothèses.⁴

C'est en prenant ses distances par rapport au « positivisme » ou à un « certain scientisme », que Geffré comprend « la pertinence d'un modèle herméneutique en théologie »⁵. L'herméneutique en théologie est donc un « avènement » dont la compréhension exige un retour sur la sémantique même du concept.

IV.1 Sémantique du concept d'herméneutique

IV.1.1 A partir de la genèse du mot

L'apparition du mot « herméneutique » dans la réflexion théologique ou en lien avec celle-ci, remonte d'après James Robinson, à 1959 où il « surgit brusquement de tous côtés. »⁶ Du grec, « ἐρμηνευτική », le mot

¹ VC, p. 146.

² CC, p. 16.

³ Cl., Geffré. *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 14.

⁴ Cl. Geffré. *Croire et interpréter...*, p. 14.

⁵ Ibid.

⁶ J. M., Robinson. *Hermeneutic since Barth*. J. M., Robinson et J. B., Cobb (éd.). *New frontiers in Theology. The new hermeneutic*, p. 39.

désigne l'art, la technique de l'interprétation¹ et les règles connexes², qui servent de guides à l'art d'interpréter les textes classiques (littéraires ou poétiques – herméneutique littéraire), les textes bibliques (herméneutique biblique ou théologique), les canons et les textes législatifs (herméneutique juridique).³

Avant que le terme « herméneutique » ne soit compris comme un domaine de connaissance regroupant ou se déclinant en sous-disciplines telles que le laisse voir la définition sémantique ci-dessus, il rester d'abord dans une conception ancienne formée seulement de deux approches ou disciplines complètement opposées tout en provenant de la même logique d'origine aristotélicienne⁴ : d'une part, l'approche d'interprétation des textes religieux⁵ et d'autre part l'hermétisme.

Notons que dans la littérature grecque c'est-à-dire celle de sa genèse elle-même, le terme herméneutique est apparu assez tard, aux XVII^e et XVIII^e siècles, à la place de l'expression latine *interpretatio*⁶. Mais bien plus tôt encore, des siècles avant, la théorie patristique du sens littéral et du sens allégorique de l'Écriture, la théorie médiévale des quatre sens de l'Écriture comme celle de la Réforme basée sur le principe de la « *Scriptura sui ipsius interpres* »⁷ étaient déjà et restent de véritables théories herméneutiques, c'est-à-dire d'interprétation. « La nécessité d'interpréter explique J.-Y. Lacoste, naquit dans le christianisme d'une des premières décisions doctrinales prises par la jeune Église, celle de donner un statut canonique aux Écritures juives » :

Le problème est donc de fournir une lecture chrétienne de ce qui devient ainsi l'« Ancien Testament ». Les questions posées étaient nombreuses : les textes législatifs juifs gardent-ils un sens pour une communauté qui s'est dite autorisée à ne plus observer les commandements de la Torah ? L'histoire guerrière et violente du peuple d'Israël est-elle encore riche d'enseignements

¹ « *Ars interpretandi* ». On parle par exemple de l'exégèse « historique » qui est l'interprétation des témoignages et des discours sur l'histoire ou de l'interprétation « philosophique » qui est l'analyse des fondements de l'interprétation en général y comprise celle des textes proprement philosophiques. Dans cette catégorie, la psychanalyse est vue comme un exemple d'herméneutique en tant qu'interprétation des symptômes du malade. Cf. P., Ricoeur. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Coll. « L'ordre philosophique ». Paris : Seuil, 1965.

² « *Regulae interpretandi* ».

³ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, p. 63.

⁴ Le « *Περὶ Ἑρμηνείας* » ou l'interprétation d'Aristote.

⁵ Dans cette discipline, il y a par exemple « l'orphisme » ou l'exégèse biblique.

⁶ D'après Jean-Yves Lacoste, « le terme latin *hermeneutica* apparut au XVII^e siècle pour désigner l'ars interpretandi à un moment où il devenait une discipline à part entière, auxiliaire de la théologie (*hermeneutica sacra*), de la philosophie ou de la philologie (*hermeneutica profana*), ou encore du droit (*hermeneutica juris*). » « Herméneutique ». *DCT* (3^e éd.), p. 633.

⁷ « *L'Écriture est sa propre interprète* ».

pour une communauté qui prétend vivre par anticipation de la paix et de la douceur eschatologiques? A de telles mises en question, l'exégèse patristique répondit en opérant une démultiplication du sens : c'est des sens de l'Écriture, au pluriel, qu'une pratique spontanée de la typologie et de l'allégorie permettra de faire la théorie. L'herméneutique qui se constitua ainsi, et qui gouverna la lecture chrétienne de la Bible jusqu'à la Réforme, était une herméneutique "régionale", faite à la mesure d'un texte que la foi disait sans pareil, et auquel elle demandait de décider de tout : de ce qui s'est passé (lettre, *littera gesta docet*), de ce qu'il faut croire (allégorie, *quid credas allegoria*), de ce qu'il faut faire (tropologie, *moralis quid agas*), de ce qu'il faut espérer (anagogie, *quo tendas anagogia*)¹.

Dans l'acception grecque du concept et dans le domaine biblique en particulier, il est tenu alors la distinction entre « exégèse » et « herméneutique », même si les deux termes sont sémantiquement équivalents. En effet, par « exégèse », on entend la *pratique* de l'interprétation, l'interprétation pratique d'un texte biblique et par herméneutique, il est entendu au contraire la *théorie*, l'ensemble des règles qui président à l'interprétation du texte biblique. Ainsi, l'herméneutique est la théorie de l'exégèse. Dans ce sens, quand il est utilisé dans le domaine théologique, l'herméneutique était considérée seulement comme une branche, assez limitée, du savoir théologique. Mais, avec le nouveau contenu, ce qui est appelé la « nouvelle herméneutique » dont la perspective est ouverte par la conception moderne du mot, l'herméneutique deviendra une dimension intégrée du travail théologique.

IV.1.2 Conception moderne du mot herméneutique

Ce que nous entendons par la conception moderne de la sémantique du mot herméneutique, a commencé par la compréhension que lui a donnée celui qui est considéré comme le fondateur de l'herméneutique moderne, le protestant F. Schleiermacher.

¹ J.-Y., Lacoste. « Herméneutique ». *DCT*, op. cit., p. 633.

IV.1.2.1 Concept d'herméneutique selon Schleiermacher

C'est le philosophe et théologien protestant Friedrich Schleiermacher qui est considéré comme le fondateur de l'« herméneutique moderne ». En effet,

on doit à Schleiermacher, atteste J.-Y. Lacoste, le premier projet d'une herméneutique générale capable d'interpréter tout objet signifiant. Théologien et philologue, Schleiermacher est assez fils des Lumières pour savoir le prix de la critique...¹.

Dans l'usage que ce dernier faisait déjà du mot, se trouvaient les germes des évolutions ultérieures. Dans le cours de méthodologie que ce berlinois a donné sur « l'étude de la théologie », il affirmait : « Tant que l'herméneutique est traitée comme un agrégat d'observations isolées, générales et spécifiques, fussent-elles fines et recommandables, elle ne mérite pas encore le nom d'art. »² Sur presque trente années d'engagement sur le thème de l'« herméneutique », on doit considérer comme des contributions majeures, ses deux discours académiques de 1829. Aujourd'hui, l'édition critique de l'*Herméneutique*, est reconstituée sur la base de ces manuscrits de Schleiermacher par Heinz Kimmerle³, lui-même disciple de Gadamer.

Dans un texte de 1819, le philosophe allemand constatait que : « l'herméneutique en tant qu'art de comprendre n'existe pas encore sous forme générale, seules existent plusieurs herméneutiques spéciales. »⁴ Sur ce constat qui ne le satisfaisait pas, Schleiermacher défendait l'idée que l'herméneutique ne doit pas se contenter d'être une discipline auxiliaire de telle ou telle science, mais elle doit se constituer comme un art global du « comprendre »⁵. Le philosophe théologien allemand insinuait ainsi, le fait qu'on ne peut ni interpréter, ni expliquer, si l'on ne comprend pas. Celui qui comprend et qui, comprenant, interprète et explique, remonte du texte, des objectivations linguistiques de la pensée de l'auteur à cette pensée elle-même. Ce passage peut s'effectuer grâce à

¹ J.-Y., Lacoste. « Herméneutique ». Ibid., p. 634.

² F., Schleiermacher. *Lo studio della teologia*, § 133, p. 156, cité par R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 64.

³ Cf. H., Kimmerle. « Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher ». *ArchP*, 1969, 1, 32, p. 113-128.

⁴ F., Schleiermacher. *Herméneutique*, p. 113.

⁵ « Kunstlehre des Verstehens ».

« l'empathie »¹ de l'interprète avec la pensée de l'auteur, sur la base d'une « congénialité » ou affinité², ou encore de la commune participation de l'auteur et de l'interprète à la raison universelle. Cette compréhension de la sémantique du concept est poursuivie et amplifiée par le biographe de Schleiermacher, W. Dilthey.

IV.1.2.2 Wilhelm Dilthey et sa théorie de l'herméneutique

W. Dilthey dans son texte sur « Les origines de l'herméneutique », un texte de 1900, a mis en évidence l'apport considérable de Schleiermacher à la question sur le concept de l'herméneutique : « Une herméneutique vigoureuse, écrit-il, ne pouvait naître que dans une tête capable d'unir la virtuosité de l'interprétation philologique à une authentique faculté philosophique. Tel fut Schleiermacher. »³ Dilthey a poursuivi aussi la réflexion sur le concept qu'il définit comme « l'art de comprendre des expressions de la vie fixées par écrit. »⁴ Dans un autre de ses écrits, Dilthey fait une distinction intéressante entre les sciences de la nature, dont l'objet est d'« expliquer »⁵ et les sciences de l'esprit qui ont pour objet de « comprendre »⁶. L'herméneutique selon lui, est la théorie générale du comprendre, c'est pourquoi, elle est un organe général des sciences de l'esprit : « Nous expliquons la nature, mais nous comprenons la vie spirituelle, écrit-il »⁷. Dans la logique explicative déployée par Dilthey, les sciences de la nature « expliquent » un phénomène, quand elles l'inscrivent dans un rapport de cause à effet, tandis que les sciences de l'esprit « comprennent » un fait spirituel, quand elles en déchiffrent le sens en l'insérant dans une connexion significative. Tout comme son maître, Dilthey explique que la compréhension de la vie spirituelle,

¹ « Einfühlung »

² C'est la théorie de la « congénialité » (« Kongenialitätslehre »).

³ W., Dilthey. « Le origine dell'ermeneutica ». *Ermeneutica e religione*, p. 67, cité par R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p.65.

⁴ W., Dilthey, op. cit, p. 79.

⁵ « Erklären ».

⁶ « Verstehen ».

⁷ W., Dilthey. *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 144 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 65.

lorsque celle-ci est exprimée et fixée par écrit, devient possible, quand celui qui comprend et interprète remonte de l'expression¹ « linguistico-littéraire » à « l'expérience spirituelle »² elle-même de l'auteur et la revit dans « l'empathie »³. De la sorte, ma vie spirituelle, de même qu'elle peut être objectivée en des documents écrits, peut être aussi « revécue » dans le processus de compréhension interprétative, et c'est pour cela qu'elle peut être comprise et interprétée. Le « Verstehen », c'est-à-dire le « comprendre », c'est la vie qui s'explique elle-même. Par là, la rencontre avec le texte à déchiffrer et à comprendre, c'est la rencontre de l'esprit avec lui-même.

Les nouvelles perspectives du concept d'herméneutique, chacune avec son apport spécifique, ne vont pas se détacher totalement de ces deux approches modernes du mot, mais vont consacrer un tournant marquant parce que plus développé dans la compréhension de ce terme et dans sa conceptualisation actuelle.

IV.1.3 Nouvelles perspectives sémantiques du mot

IV.1.3.1 Perspective de M. Heidegger

Une nouvelle perspective sur le concept d'herméneutique a été ouverte par Martin Heidegger, car son analyse existentielle a été considérée comme une « phénoménologie herméneutique »⁴.

S'il s'agit chez Dilthey d'interpréter la "vie" telle qu'elle s'objective, c'est en un sens nouveau qu'il s'agit d'herméneutique chez Heidegger [...] L'herméneutique supposait que l'on interprète dans le but de comprendre. Or, selon Heidegger, c'est en fait le comprendre qui fournit à l'interprétation son objet.⁵

¹ « Ausdruck ».

² « Erlebnis ».

³ « Mitfühlendes Nacherleben ».

⁴ R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 66.

⁵ J.-Y., Lacoste. « Herméneutique ». *DCT*, op. cit., p. 634.

Le philosophe de Marburg a consacré plus particulièrement les paragraphes 31 à 34 de son livre de 1927, *L'Être et le Temps* à l'étude du « comprendre »¹ et de ses différentes formes. Pour M. Heidegger, expliquer et comprendre² – qui est autre chose qu'expliquer –, sont des opérations dérivées, qui renvoient à la compréhension originaire qui constitue l'être de l'homme. Comprendre est le propre de l'homme et c'est la racine de toute connaissance. « L'Être-là » ou encore l'homme dans son être-au-monde, est constitutionnellement compréhension. L'homme à la différence des choses, existe comme celui qui se comprend en tant qu'existence, en tant que pouvoir-être, en tant que possibilité d'ouverture au projet d'être. Comprendre l'homme, n'est pas le comprendre comme le reflet de quelque chose déjà là, mais ouverture : « Le *Dasein* comme entendre projette son être sur des possibilités. »³ D'après lui, en définitive, de la compréhension dérive l'interprétation ou « explicitation »⁴. Co-originaire du comprendre, est le discours (*Rede*) qui est lui-même « l'articulation de l'intelligence » ; le discours qui accède à la parole est le « langage » (*Sprache*)⁵.

Sur le sujet de l'herméneutique, Heidegger a avancé une thèse qui prendra un large développement sur la notion après lui⁶. Il écrit qu'« une explicitation n'est jamais une saisie d'un donné préalable »⁷ ; elle comporte toujours un « pré ». En d'autres termes, toute compréhension présuppose toujours une précompréhension ; l'interprète et l'interprétant forment un cercle, d'où l'on ne peut sortir, étant donné la structure originaire du comprendre : « Le décisif dit M. Heidegger, n'est pas de s'extraire du cercle, mais d'y entrer de la bonne manière. [...] [Aussi, le cercle] ne doit pas être ramené à un cercle auquel on ne peut que se résigner »⁸. En considérant l'itinéraire philosophique du penseur de la Forêt- Noire, on peut caractériser cette perspective de la sémantique du concept de l'« herméneutique » que nous venons de voir comme celle du *premier* Heidegger.

¹ « Verstehen ».

² Pour Dilthey, ce sont les deux opérations cognitives fondamentales.

³ M., Heidegger. *L'Être et le Temps*, p. 193.

⁴ L' « Auslegung ».

⁵ Cf. M., Heidegger. *L'Être et le Temps*, p. 207.

⁶ Chez R. Bultmann par exemple dont nous exposerons la théorie sur l'herméneutique plus loin.

⁷ M., Heidegger. *L'Être et le Temps*, op. cit., p. 196.

⁸ Ibid, p. 199.

A partir en effet de l'importante conférence fribourgeoise : « L'origine de l'œuvre d'art », de 1935, est advenu un tournant¹ décisif, qui a été annoncé ensuite dans la « Lettre sur l'humanisme » de 1947. S'ouvrit alors la seconde perspective heideggérienne sur l'herméneutique. Si le problème de la première perspective de Heidegger sur la question herméneutique est celui du rapport entre *l'être et le temps*, la préoccupation dans la seconde perspective est celle de la relation entre *l'être et le langage*. Dans cette dernière assertion, le lieu privilégié de l'être, ce n'est pas l'existence humaine, mais le « langage ». Dans la « Lettre sur l'humanisme », le philosophe avait déjà affirmé que le langage est « la demeure de l'être ». Cette perspective ouverte par le « second Heidegger » sur l'herméneutique a influencé en particulier les théories de l'herméneutique philosophique de Gadamer d'une part et de l'herméneutique théologique de Fuchs et Ebeling d'autre part. Qu'en est-il de la conception du disciple de Heidegger, Gadamer?

IV.1.3.2 Perspective herméneutique de Gadamer

Dans son remarquable ouvrage, *Vérité et méthode*, publié en 1960, dans lequel il reprit le cours qu'il donna à l'institut de philosophie de Louvain en 1958 sur « Le problème de la conscience historique », Hans Georg Gadamer a élaboré les grandes lignes d'une « ontologie herméneutique ». Si Dilthey concevait l'herméneutique comme une méthodologie générale des sciences de l'esprit, Gadamer, lui, affirme pour sa part, l'universalité ontologique du comprendre². Le « comprendre » est le caractère ontologique originaire de la vie humaine ; en ceci, écrit Gadamer, le terme

herméneutique désigne la motion fondamentale de l'existence, qui la constitue dans sa finitude et dans son historicité, et qui embrasse par là même l'ensemble de son expérience au monde. Il ne faut voir là aucun arbitraire, aucune extrapolation artificielle d'un aspect unilatéral : c'est la nature même des

¹ « Kehre ».

² Il s'agit de ce qui est désigné par « universalisme herméneutique ».

choses qui fait que le mouvement de la compréhension soit englobant et universel¹.

Heidegger a fait déjà découvrir que l'homme est « projet », mais en tant que tel, il est en même temps porté par un passé et lié à une tradition historique. Poursuivant cette idée de son maître et polémiquant avec les Lumières, Gadamer a réhabilité la fécondité herméneutique de la tradition : « Le comprendre lui-même doit être considéré moins comme une action de la subjectivité que comme une insertion dans le procès de la transmission où se médiatisent constamment le passé et le présent »². Selon le principe de l'histoire de l'efficience³ formulé par Gadamer, l'historicité caractérise à la fois le sujet entendant, l'objet compris et le processus lui-même de la compréhension :

Une herméneutique adéquate à son objet, dit Gadamer, a pour tâche de mettre en lumière la réalité de l'histoire au sein de la compréhension elle-même. Ce qui est exigé ici, peut être désigné par "histoire de l'efficience". La compréhension est par essence un consensus marqué par cette histoire de l'efficience⁴.

Aussi, Gadamer peut-il soutenir qu'un texte (ou un auteur ou encore une époque) à interpréter parvient toujours à l'interprète par une chaîne d'interprétations passées, qui constitue l'histoire des effets ou des « déterminations »⁵, laquelle détermine la « précompréhension » du nouvel interprète, mais dans laquelle, à son tour, va confluer la nouvelle interprétation. Dans la compréhension interprétante s'effectue donc une fusion d'horizons⁶ entre l'horizon présent de l'interprète et celui du passé à interpréter⁷. Et pourtant, nuance Gadamer, comprendre ne signifie pas se glisser dans la personnalité d'un autre et par là s'identifier à lui, comme le pensaient Schleiermacher et son disciple Dilthey, quoique sous d'autres modalités, mais s'insérer consciemment dans un processus de tradition historique. Cette tradition se présente comme un langage à décoder. C'est pour quoi, si la compréhension se réalise dans l'interprétation, « le

¹ H.-G., Gadamer. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, p. 10.

² Ibid, p. 130.

³ « Wirkungsgeschichte ».

⁴ H.-G., Gadamer. *Vérité et méthode...*, op. cit., p. 140.

⁵ Les « wirkungsgeschichte ».

⁶ « Horizontverschmelzung ».

⁷ Cf. H.-G., Gadamer. *Vérité et méthode...*, op. cit., p. 143

langage est bien plutôt le milieu universel dans lequel s'opère la compréhension elle-même »¹.

En définitive, le philosophe de Heidelberg formule sa thèse en ces termes : « L'être qui peut être compris est langue »². Cela ne signifie pas une réduction de l'être au langage, ni une affirmation de la prédominance de la compréhension sur l'être, mais que le langage et la compréhension sont la voie d'accès à l'être et à la réalité de l'histoire. En cela, l'herméneutique, pour Gadamer, est un aspect universel de la philosophie et, de manière analogue, pour la théologie herméneutique, elle est une dimension de toute la théologie.

Ainsi, la perspective dans la sémantique du concept d'herméneutique ouverte d'abord par Schleiermacher, ensuite poursuivie par son disciple Dilthey et surtout formalisée par Heidegger ainsi que le développement qu'en a donné Gadamer, seront investis systématiquement dans la réflexion théologique par un bon nombre de théologiens parmi lesquels ceux que nous avons sélectionnés ici en raison de leurs apports importants dans la compréhension du concept.

IV.2 Perspectives herméneutiques en théologie

Pour commencer, nous reprenons ici la définition que donne du concept J.-Y. Lacoste qui d'une part, résume sa sémantique originelle que nous venons d'étudier et d'autre part, justifie l'importance de ce concept en théologie :

Art ou science de l'interprétation, l'herméneutique est fille des distances – culturelles et/ou chronologiques – qui nuisent à l'intelligence des textes. Face au problème posé par les objets signifiants dont la signification nous échappe, ou dont nous supposons qu'ils possèdent un sens profond auquel nous n'avons pas ou plus accès, l'herméneutique se propose de déterminer ce que ces objets veulent vraiment dire et d'éprouver si ce qu'ils disent possède une pertinence ici et maintenant. Or, la théologie n'atteint sa "chose" – Dieu – et toutes les réalités envisageables *sub ratione Dei* – que par la médiation d'objets textuels marqués au sceau d'une culture et d'un "monde" que nul n'habite plus par droit de naissance. Il est donc nécessaire qu'elle comporte un moment herméneutique.³

¹ Ibid, p. 235.

² « Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache », Ibid., p. 330.

³ J.-Y., Lacoste. « Herméneutique ». *DCT*, op. cit., p. 633.

C'est ainsi que, malgré l'atmosphère peu favorable¹ au renouvellement de la pensée théologique, bon nombre de théologiens vont s'ouvrir à la perspective de l'herméneutique, donnant suite à la sémantique du concept développée depuis Schleiermacher à Heidegger. Nous exposerons les approches de quelques-uns de ces théologiens, sans la prétention d'épuiser ici la théorie de chacun sur le concept.

IV.2.1 Herméneutique existentielle de Rudolf Bultmann

IV.2.1.1 Herméneutique comme « précompréhension » existentielle

Selon R. Gibellini, Bultmann « est le théologien qui a le premier utilisé systématiquement en théologie les nouvelles perspectives herméneutiques, ouvertes par Schleiermacher, Dilthey et surtout Heidegger. »² C'est par sa théorie de la « *démythisation* » qu'il propose un programme d'herméneutique existentielle. Il illustre ce programme dans son essai de 1950, « Le problème de l'herméneutique ».

Comme nous l'avons vu précédemment, jusqu'à Schleiermacher, « l'herméneutique » était un complexe de règles, dont l'application assurait la compréhension d'un texte. Schleiermacher a franchi le seuil de cette première compréhension qu'on peut désigner sous le nom d'« herméneutique philologique ». Il a éveillé à la condition ou disposition interne de l'interprétant lui-même, plus importante que les règles extérieures par lesquelles procède l'herméneutique philologique pour la compréhension d'une œuvre. Ainsi dans sa perspective, on ne peut interpréter un texte, qu'en pénétrant par empathie dans le processus créateur lui-même d'où l'œuvre est née. On comprend une œuvre si on réussit à entrer dans la pensée créatrice de l'auteur³. Ceci est possible par « l'affinité » qui existe entre l'auteur et l'interprète, grâce selon Schleiermacher, à

¹ Cf. supra : notre développement sur le contexte du XX^e siècle.

² R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 67.

³ Quant à Dilthey, le disciple de Schleiermacher, il précise que l'on ne peut comprendre une œuvre, qu'en entrant dans le cœur même de l'époque de son auteur.

la « raison universelle » à laquelle tous deux participent, ou encore grâce, selon Dilthey, à la vie spirituelle qui bat en chacun d'eux.

Bultmann aborde le sujet à partir de ce point, pour situer le présupposé de « congénialité » ou d'affinité grâce auquel la compréhension d'une œuvre (texte) est possible selon Schleiermacher et Dilthey, dans « le rapport vital de l'interprète à la chose que le texte exprime directement ou indirectement »¹. Selon Bultmann donc, le rapport entre l'auteur et l'interprète devient leur rapport à eux deux avec la « chose » dont il s'agit et qui fait la médiation entre eux². Ce rapport vital avec la « chose » qui fait, directement ou indirectement l'objet du texte à comprendre, s'établit comme une « précompréhension »³ de la « chose » en question. On peut alors dire que le présupposé de la compréhension est la « précompréhension » de la « chose ». Celle-ci ne coïncide pas nécessairement avec l'intention du texte. En effet, l'intérêt qui sous-tend une recherche peut être un intérêt historiographique de reconstitution du passé, ou un intérêt esthétique différent de l'intention de l'œuvre (texte) sur laquelle porte la recherche. Bultmann ajoute, à la suite d'intuitions déjà présentes chez Schleiermacher et Dilthey, mais surtout théorisées dans l'herméneutique heideggerienne, que l'intérêt peut être « existentiel », c'est-à-dire tourné vers la conception de l'existence fixée dans le texte et en même temps dans les possibilités d'existence qu'il offre à l'interprétant. Il illustre sa thèse par l'exemple des monuments historiques vus par F. Kaufmann qui, développant la réflexion herméneutique de Heidegger dit que ces derniers « ne nous parlent que si nous sommes disposés à connaître d'une manière vécue la problématique, l'insurmontable misère et menace qui constituent le fond et le fin fond de notre existence dans le monde »⁴.

Il est à observer que dans cette logique de Bultmann, la « précompréhension » s'identifie à la compréhension de soi⁵, celle que l'on a de l'existence⁶, et l'on ne

¹ R., Bultmann. Le problème de l'herméneutique. *Foi et compréhension. Tome 1 : L'historicité de l'homme et de la révélation*, p. 605-606.

² Dans cette logique de l'herméneutique de Bultmann, par exemple, on peut comprendre un texte musical, si et dans la mesure où on entretient un rapport vital avec la musique ; de même, on peut comprendre un texte historique, si et dans la mesure où l'on a un rapport avec ce que signifie l'existence historique, etc.

³ « Vorverständnis »

⁴ Cité par R., Bultmann. *Foi et compréhension. Tome 1...*, op. cit., p. 620.

⁵ Selbstverständnis

⁶ Existenzverständnis

peut s'en passer si l'on veut que l'œuvre (texte) à interpréter parle ; et le texte parle si on l'interroge ; le texte interroge, si l'on sait accueillir son interrogation :

Sans une telle *précompréhension* et sans les questions qu'elle oriente, les textes sont muets. Il ne s'agit pas d'éliminer la précompréhension mais de l'élever au niveau conscient, de l'examiner critique ment grâce à la compréhension du texte, de la mettre en question. En un mot, il s'agit qu'en interrogeant le texte on se laisse soi-même interroger par lui, on en perçoit l'exigence.¹

Toutefois, note Bultmann, cette interrogation subjective du texte dans la précompréhension n'est pas du subjectivisme, car c'est seulement ainsi que l'on réussit à faire parler le texte et à le déchiffrer dans son objectivité. Être mû, subjectivement, par le même problème que le texte exprime dans son objectivité, voilà la précompréhension : « L'interprétation "la plus subjective" est ici la plus objective" »².

Mais comment cette compréhension est-elle possible en ce qui concerne les Ecritures?

IV.2.1.2 Herméneutique des Ecritures selon Bultmann

Cette question qu'on pose à Bultmann revêt un intérêt particulier surtout quand on y inclut le fait que cet exégète allemand, comme l'ensemble du monde protestant auquel il appartient, n'admet pas la possibilité d'une « théologie naturelle ». La réponse de R. Bultmann à la question, est qu'il y a possibilité d'un savoir préalable existentiel de Dieu, lequel varie pour chacun, qui s'exprime dans la recherche de sens, d'authenticité, de bonheur, et qui peut faire fonction de « *précompréhension* » face au thème du Nouveau Testament dont il s'agit. Certes, la « précompréhension » ici est une « précompréhension provisoire » et ouverte à toutes les corrections de la lumière de réponse que donnera le Nouveau Testament lui-même. Il s'ensuit dans cette logique bultmannienne qu'une exégèse sans présumé est impossible. C'est la thèse que cet auteur soutient dans un article de 1957, en répondant aux critiques sur la précompréhension. L'exégèse doit être

¹ R., Bultmann. *Foi et compréhension. Tome I...*, op.cit., p. 618.

² Ibid, p. 620.

menée sans préjugé, mais elle ne peut être conduite sans le présumé d'une compréhension préalable de la chose dont traite le Nouveau Testament, explique Bultmann :

Une certaine compréhension des choses fondée sur une relation vitale avec elle est donc toujours présumée par l'exégèse et c'est pourquoi *il n'y a pas d'exégèse sans présupposition*. Cette compréhension, je l'appelle précompréhension.¹

Il ne s'agit pas cependant pour l'interprète de se donner une lentille grossissante neutre, mais de demeurer existentiellement concerné par le thème du texte qu'il veut interpréter. Cette thèse de Bultmann sur l'herméneutique des Ecritures, sera adoptée par son disciple Ernst Fuchs dont la théorie sur le concept reste dans la même veine.

IV.2.2 Perspective herméneutique d'Ernst Fuchs

Il est reconnu que le premier texte significatif de ce qui sera désigné plus tard sous le vocable de « nouvelle herméneutique » est celui intitulé « une Herméneutique » que publia en 1954 Ernst Fuchs pendant son professorat à Tübingen. Ce texte annonçait le débat culturel et philosophique des années soixante². A la fin de son professorat à Tübingen, Fuchs a recueilli ses articles en trois volumes que sont : *Du problème herméneutique en théologie* et *Sur la question du Jésus historique*, tous deux de 1960 ; *Foi et expérience* de 1965. Dans ces trois volumes, E. Fuchs reprit son cours de Tübingen auquel il donna suite en l'approfondissant comme en une nouvelle version qu'il dispensa cette fois à Marburg.

Pour ce disciple de Gadamer, « le problème herméneutique fait son apparition dans l'effort concret de traduction des textes »³. C'est par ces mots qu'il commença son cours à Tübingen auquel nous faisons allusion, en illustrant ses propos par un essai de traduction d'un texte paulinien. Pour lui, le thème de la

¹ R., Bultmann. Une exégèse sans présupposition est-elle possible? *Foi et compréhension*. Tome 2 : *Eschatologie et démythologisation*, p. 172.

² Débat dans lequel se trouvait bien Gadamer avec sa publication de 1960, *Vérité et méthode...*

³ E., Fuchs. *Ermeneutica* (1954), p. 171 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 72.

théologie, c'est la révélation de Dieu, mais celle-ci nous parvient, dans le Nouveau Testament, sous la forme d'un « *texte écrit* », qui doit être traduit, interprété et compris pour être communiqué et annoncé. La nécessité de l'herméneutique se trouve dans ce travail d'interprétation et de compréhension.

IV.2.2.1 Principe herméneutique selon E. Fuchs

Le premier problème qui se dégage de la nécessité de l'herméneutique selon Fuchs, est le « *principe herméneutique* », c'est-à-dire le « comment comprendre ». Il résout ce problème en expliquant que l'herméneute doit se mettre en situation d'herméneutique et il en donne l'illustration : « Celui qui, par exemple, veut apprendre à comprendre un chat, doit lui procurer une souris. Alors il verra le chat tel qu'en lui-même [...] »¹. La souris fait ici fonction de principe herméneutique du chat. En effet, en plaçant une souris devant un chat, on se met en situation de connaître quelque chose du chat, car la souris amène le chat à se révéler pour ce qu'il est ; la souris fait « *réagir* » le chat. De même, aux théologiens Américains, Fuchs donne l'exemple du ballon qui peut faire fonction de « principe herméneutique » pour un footballeur, dans la mesure où il lui permet de se révéler tel un joueur de football, encore faut-il laisser ce dernier libre dans l'expression de ses gestes. La liberté est la situation dans laquelle l'homme se révèle tel qu'il est. Ainsi la liberté sert de « principe herméneutique » de la « vérité » de l'homme. Partant de ces exemples, Fuchs conclut qu'

on peut donc dire qu'un principe herméneutique désigne ce qui confère au comprendre la force et la vérité d'un *processus réel*. Il est la *force* du comprendre où naît le langage qui donne un nom à la vérité. Le principe herméneutique désigne le "lieu" de la vérité².

La question qui jaillit ici, est de savoir comment s'applique cette définition du « principe herméneutique » donnée par Fuchs aux Ecritures, à la Parole de Dieu, notamment le Nouveau Testament voire à la théologie? En d'autres termes, quel peut être le « principe herméneutique » qui conduit le processus du comprendre lorsqu'il s'agit des textes des Ecritures ou de la théologie?

¹ E., Fuchs. *Ermeneutica* (1954), p. 171 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 72.

² E., Fuchs. *Ermeneutica*, p. 180 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 73.

Sur ce questionnement, Fuchs relève d'abord que si ce principe herméneutique applicable aux Ecritures¹ et à la théologie existe, il faut qu'il soit neutre, qu'il ne présuppose pas la foi, sinon il ne saurait y avoir de compréhension scientifique des Ecritures en général et du Nouveau Testament en particulier. Mais, fait-il observer, ce principe ne peut exclure non plus la foi, car les textes du Nouveau Testament appellent à celle-ci. Après cette observation, il affirme que le « principe herméneutique » du Nouveau testament est *la question sur nous-mêmes*² : « Le Nouveau Testament interpelle l'homme en tant qu'homme *en route* »³. Selon Fuchs, si l'homme, face au texte du Nouveau Testament, ne se laisse pas mouvoir par la question exprimant la problématique de l'existence que lui renvoie le texte, alors, il n'est pas en situation d'accueillir le sens du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas d'une question spéculative, mais d'une question absolument pratique qui meut l'homme « *en route* » vers la vérité de son existence. C'est ici que Fuchs reprend à son compte l'idée heideggérienne de « cercle » d'interprétation que forment l'interprète et le texte. Il l'appelle un « *cercle herméneutique* ». En effet, pour lui, l'interprète n'est jamais un sujet face à un objet à interpréter, dans lequel il finirait par introduire « son angoissant pouvoir ». Interpréter ne signifie pas entrer dans une voie à sens unique, déterminée par l'interprète, comme si toute activité provenait de lui ; l'interprète doit se laisser guider par le texte et conduire là où celui-ci veut le mener. Le « cercle herméneutique » définit la relation normale et objective entre l'interprète et le texte : l'interprète interroge le texte et se laisse, à son tour, interroger par le texte. Ceci n'est possible que si l'interprète est mû par la question sur le fondement de sa propre existence. Dans le cheminement de l'interprétation du Nouveau Testament, cette question qui se veut neutre au départ, se précise en un sens théologique, explique Fuchs : « La question sur nous-mêmes demeure, mais voilà qu'elle s'éclaire comme la question par laquelle *Dieu* nous demande si nous nous confions à ce qu'il nous dit par ce texte »⁴. Epousant la théorie de la « démythisation » de son maître Bultmann, Fuchs confère à celle-ci un rôle de

¹ E. Fuchs applique son principe surtout au Nouveau Testament.

² Die Frage nach uns selbst.

³ E., Fuchs. *Ermeneutica*, p. 186 cité par R., Gibellini. *Panorama ...*, op. cit., p. 73.

⁴ E., Fuchs, op. cit., p. 198 cité par R., Gibellini. *Panorama ...* op.cit., p. 74.

déblayage dans le processus interprétatif : elle déblaie selon lui, d'une image désormais désuète le chemin qui conduit à la compréhension du texte. Mais E. Fuchs va plus loin en caractérisant son principe herméneutique.

IV.2.2.2 « Linguisticité » du principe herméneutique selon Fuchs

Il ressort de ce qui précède que, « précompréhension existentielle », « démythisation » et « interprétation existentielle » sont des postulats bultmanniens qui se retrouvent dans la théorie herméneutique de Fuchs sous d'autres accents. Mais l'élément nouveau dans la théorie de Fuchs, est l'importance donnée au « langage » dans le processus herméneutique. Cette importance s'apprécie à travers deux thèses de cet auteur :

Par la première thèse, Fuchs émet que l'être est la condition du langage. Cela signifie que l'être est l'espace dans lequel s'enracine le langage ; le langage dit l'être. L'être est le fondement et la vérité du langage : sans l'être, il n'y aurait pas de langage, car il n'y aurait rien à dire de significatif. Sans l'être, le langage serait infondé, absurde, il prononcerait seulement des vocables¹, mais il ne dirait aucune parole², il serait pure glossolalie.

Dans une vue dialectique, cette première thèse est complétée par la seconde, car par celle-ci Fuchs soutient que le langage justifie l'être, en établissant entre les deux une relation comparable à la relation augustinienne entre la voix et la parole. Sans le langage, explique Fuchs, l'être serait muet. L'être est le fondement du langage et, en ce sens, celui-là « précède » celui-ci ; mais, en même temps, le langage « précède » son fondement, comme la lumière précède le soleil³. L'être ne devient accessible⁴ que dans le langage. Là où résonne une parole compréhensible, l'être est présent, en tant qu'il montre ce qu'il est, et ainsi, c'est seulement dans le langage que l'être se rejoint lui-même. Prolongeant sa

¹ Des « wörter ».

² « Worte ».

³ Le soleil est la cause de la lumière, et, en ce sens, il précède la lumière, mais c'est la lumière seule qui rend le soleil visible, ainsi : celle-là précède celui-ci.

⁴ « Ansprechbar ».

réflexion, Fuchs écrit : « la réalité¹ peut-elle s'atteindre sans langage ? La réponse est absolument négative. Un silence total serait la suppression de la réalité »². Et encore : « Dans le langage le réel accède à sa vérité, la vérité de la réalité n'apparaît que dans le langage. La réalité n'est réalité que dans la vérité du langage ; c'est pourquoi elle attend du langage sa libération »³. Convaincu de sa thèse, Fuchs l'exprime de plusieurs façons et en multiplie des formules succinctes mais expressives comme : « La réalité est le dit du langage »⁴. Dans *l'Herméneutique de Marburg*, on lit aussi : « Le réel est le dicible »⁵. C'est donc le langage qui décide entre le dicible et le dit, et qui fait ainsi que la réalité est réalité.

Selon la conception fuchsienne, le langage rend l'être « présent » temporellement ; le langage réalise une « admission »⁶ en tant qu'il admet quelque chose en son être véritable ; il fait entrer l'être, il concède à l'être un « permis d'entrée »⁷ ; cela traduit que le langage est un permis d'admission⁸.

Fuchs tire de sa conception sur le processus de l'herméneutique la conclusion selon laquelle, l'existence est « linguistique »⁹ ; c'est-à-dire que le langage est le dévoilement de l'existence. Pour cet auteur, l'homme se dévoile plus comme tel dans le langage que dans l'action, parce que dans le langage (authentique) l'homme s'exprime directement, dit son être, qui est le fondement de son existence. Fuchs affirme comme cela la « linguisticité »¹⁰ de l'existence. Dire que l'existence a une structure linguistique signifie affirmer que dans le langage l'homme dévoile son être et que, par conséquent, l'analyse existentielle doit

¹ « Wirklichkeit ».

² E., Fuchs. *Ermeneutica*, p. 203 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 75.

³ E., Fuchs. *Ermeneutica*, op. cit., p. 205.

⁴ « Die wirklichkeit ist das Gesprochene der Sprache ». Cf. E., Fuchs, op. cit., p. 204.

⁵ « Das Wirkliche ist das Sagbare ». Cf. E., Fuchs. *Marburger Hermeneutik*, p. 229.

⁶ « Einlass ».

⁷ « Zulassung ».

⁸ « Sprache ist insofern Zulassung im Einlass ». Fuchs explicite cette assertion par le fait que, si j'appelle untel mon ami, je l'ad-mets comme mon ami, je lui per-mets d'être mon ami. Le langage est donc une permission (Erlaubnis) concédée à l'être. En ce sens le langage justifie l'être. Cf. E., Fuchs. « Was ist ein Sprachereignis ? Ein Brief » (1960). *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, p. 424-430, ibid.

⁹ « Sprachlich ».

¹⁰ « Sprachlichkeit ».

s'effectuer comme une analyse des moments structurels du langage, d'où jaillit ce qu'il appelle l'événement-du-langage ou l'événement linguistique¹.

Analogiquement, du point de vue de la définition du mot événement², deux implications se dégagent de ce que Fuchs appelle un « événement linguistique » ou « événement-de-langage » : D'abord, cela implique qu'il s'agit d'un événement qui advient dans le monde du langage ; c'est un fait de langage, par exemple une poésie. Ensuite, il doit s'agir d'un événement où le langage se manifeste pour ce qu'il est, dans son essence et dans sa force. Or, nous l'avons vu avec Fuchs, l'essence du langage est d'être une permission concédée à l'être. C'est de cette double implication que Fuchs pose la question suivante et y répond lui-même : « Que sont alors les événements linguistiques ? Eh bien ce sont des événements qui accordent une permission, offrent la liberté, justifient l'être »³.

Voyons maintenant comment la « linguisticité » qui constitue le principe herméneutique de Fuchs fonctionne en théologie. En d'autres termes, nous allons à présent examiner comment E. Fuchs utilise sa théorie du langage dans le champ théologique à partir des Ecritures, en particulier le Nouveau testament.

IV.2.2.3 Théorie herméneutique de Fuchs et le Nouveau Testament

Dans la Bible, c'est Dieu qui parle, et la parole de Dieu « réalise » ce qu'elle dit : elle est un événement qui nous accorde l'accès à la grâce, à la liberté, au temps eschatologique de l'amour. Au « dire »⁴ de Dieu, nous ne pouvons « correspondre »⁵ que dans la foi : la foi est « réponse »⁶ à la parole de Dieu. Ainsi, explique Fuchs, d'une part, la foi se nourrit du langage du Nouveau Testament, et d'autre part, elle tend à la prédication et à la confession : de la sorte,

¹ « Sprachereignis ». Cf. E., Fuchs. « Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen » (1959). *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, p. 281-305, ibid.

² En général, on parle d'« événement » quand quelque chose se passe, et en advenant, il tranche sur le cours normal des choses.

³ E., Fuchs. « Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu », p. 283 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 76.

⁴ « Sprechen ».

⁵ « ent-sprechen ».

⁶ « ant-wort ».

elle vient du langage, tend au langage et se nourrit de langage. D'où, dans le champ théologique, soutient Fuchs, l'herméneutique est précisément « la théorie [ou doctrine] du langage de la foi »¹. Dieu a parlé en Jésus et, ainsi, il a révélé Jésus comme sa Parole en même temps qu'il a rendu décisif, le langage de Jésus. C'est pourquoi, contrairement à Bultmann², la « nouvelle herméneutique » de Fuchs, entend récupérer les paroles de Jésus et son langage comme paroles et langage de Dieu et soutient la pertinence théologique du Jésus de l'histoire. D'après E. Fuchs, l'annonce de Jésus, dans sa totalité, doit être considérée comme un « événement linguistique » : celui qui la comprend se met en route et marche déjà dans un contexte nouveau ; il lui est accordé la « permission » de cheminer sur la voie de Dieu et de s'engager totalement dans l'amour : « L'annonce de Jésus, écrit Fuchs, comme tout son comportement et de manière générale son apparition dans l'histoire, est simplement l'indication du temps, du temps nouveau du royaume de Dieu »³. Les paroles de Jésus sont autant de dons qui renouvellent l'existence ; elles

sont devant nous sur la table comme des cadeaux de Noël. Ce que nous devons pour ainsi dire endosser, ce dont nous devons nous revêtir, ce sont précisément les paroles de Jésus et, revêtus d'elles, nous devons poursuivre notre vie quotidienne qui apparaît désormais totalement renouvelée⁴.

L'événement pascal, quant à lui, est, en particulier, un « événement linguistique » parce que, d'une part, les apparitions du Ressuscité ont remis en mouvement « l'acte » de la prédication qui avait commencé avec le Jésus historique et, d'autre part, le contenu de la prédication a été déterminé et clarifié par la croix du Christ. Poussant plus loin sa réflexion, Fuchs, avance que le christianisme des origines doit être compris aussi comme un « phénomène linguistique ». Le texte du Nouveau Testament naît et, avec lui naît un langage

¹ « Sprachlehre des Glaubens ». E., Fuchs. « Was ist existentielle interpretation ? » C (1959), p. 115 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 77.

² Bultmann s'est intéressé aux paroles de Jésus qu'il a reconstituées dans son livre *Jésus* de 1926, mais c'est seulement dans un intérêt historiographique et existentiel et non théologique, car pour lui le kérygme seul est décisif pour la foi, et il n'est pas l'annonce de Jésus, mais l'annonce pascalle du christianisme primitif. Cf. R., Bultmann. *Jésus: mythologie et démythologisation. Préface de Paul Ricœur*. Coll. « Religion ». Paris : Seuil, 1968.

³ E., Fuchs. « Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico », p. 121 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 78.

⁴ Ibid.

nouveau, où se dit une compréhension nouvelle de l'existence. Aussi, Fuchs peut-il affirmer encore : « Le langage : telle est la réalité que je considère absolument fondamentale [...] »¹. Il importe de saisir cette réalité, c'est-à-dire ce que Fuchs appelle la « *res de qua agitur* » du Nouveau Testament, il faut l'interpréter pour le comprendre, mais il nous interprète aussi et nous fait comprendre : « Le Nouveau Testament est en effet lui-même un manuel d'herméneutique, puisqu'il nous enseigne le langage de la foi et nous pousse à utiliser ce langage pour entrer en familiarité avec Dieu »². Le texte du Nouveau Testament ajoute Fuchs, représente donc pour nous un « gain linguistique », car il nous fait apprendre un nouveau langage, le langage de la foi, qui est le langage de l'amour. Le texte du Nouveau Testament nous enseigne ainsi comment résoudre le problème herméneutique de notre vie quotidienne, c'est-à-dire, comment nous comprendre, quoi faire, comment découvrir la vérité de notre existence défiée par la mort. Avec Fuchs, il est à retenir que le Nouveau Testament est le « principe herméneutique » de notre vie par son langage de la foi.

Dans ce courant de la « nouvelle herméneutique » comme théorie du « langage de la foi » se situe aussi un autre disciple de Bultmann, G. Ebeling pour qui la sémantique du concept se concentre dans la « Parole de Dieu ».

IV.2.3 Perspective d'herméneutique chez Gerhard Ebeling

IV.2.3.1 *Herméneutique comme doctrine de la parole de Dieu*

G. Ebeling est l'auteur de l'article « Herméneutique » paru pour la première fois dans la troisième édition de l'encyclopédie théologique protestante *Religion in Geschichte und Gegenwart* de 1959. Cet article a largement contribué à faire connaître le nouveau courant théologique qu'impliquait la prise en compte de la notion de « l'herméneutique ». C'est dans la même année qu'il publia sa

¹ E., Fuchs. « Il Nuovo Testamento e il problema ermeneutico », p. 121 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 78.

² Ibid.

conférence « Parole de Dieu et herméneutique » où on trouve tracées les grandes lignes de son programme de théologie herméneutique.

D'abord, G. Ebeling affirme qu'en théologie, l'herméneutique ne peut plus se réduire à la méthodologie de l'exégèse, même si, sémantiquement, les deux concepts revêtent le même contenu, elle doit exprimer une tâche de toute la théologie. « De quelque façon que l'on cherche à définir l'herméneutique, écrit Ebeling, il reste vrai qu'en tant que doctrine de la compréhension, elle a à faire avec l'événement de la parole »¹. Il s'ensuit alors que l'herméneutique théologique se présente comme « doctrine de la parole de Dieu »². L'herméneutique se rend nécessaire quand la parole se trouble et n'est plus véhicule de compréhension. L'insistance d'Ebeling sur la parole, montre la part dans sa théorie herméneutique, des perspectives ouvertes d'abord par Heidegger et introduites en théologie par Fuchs ainsi que nous l'avons vu précédemment avec ces derniers. Mais, alors que Fuchs définit l'herméneutique théologique comme la « doctrine [ou théorie] du langage de la foi », Ebeling, tenant plus fermement à la tradition linguistique de la Réforme, parle généralement, comme nous avons commencé par le voir, de « parole de Dieu »³, d'« événement-de-la-parole »⁴, et définit l'herméneutique théologique comme la « doctrine de la parole de Dieu ». Dans ce sens, Ebeling tient une discussion âpre avec son maître Bultmann. Comme Fuchs, il adopte de la théorie bultmannienne, la « démythisation » et « l'interprétation existentielle », même s'il pense devoir les préciser en un sens linguistique :

A mon avis, écrit-il, ce concept [d'interprétation existentielle] peut avoir un sens et une utilité s'il met en évidence que l'existence est existence à travers et dans la parole. Dans ce cas, l'interprétation existentielle signifierait : interprétation du texte en relation à l'évènement de la parole⁵.

Cela traduit que l'existence s'interprète, se comprend et s'illumine par l'intermédiaire de la parole, et cela se réalise avec le plus d'intensité par la parole

¹ G., Ebeling. Parola di Dio ed ermeneutica. *Parola e fede*, p. 162 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op.cit., p. 79.

² « Lehre vom Worte Gottes ». G., Ebeling, op. cit., p. 172.

³ « Wort Gottes ».

⁴ « Wort-geschehen ».

⁵ G., Ebeling. Parola di Dio ed ermeneutica, p. 181 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 80.

de l'Évangile. Un autre point de désaccord entre Ebeling et son maître Bultmann, est le rapport entre le « kérygme » et le « Jésus historique ». Contrairement à Bultmann, Ebeling tient qu'entre la parole de Jésus et la parole de l'Église, ou kérygme, il y a une unité objective¹ : en effet, le « kérygme » de l'Église explicite la parole, et l'action, du Jésus historique. Pour Ebeling, « la seule question est de savoir si Bultmann donne assez place à la relation entre parole et foi dans sa raison »². La foi est d'après lui, obéissance à la parole, y compris de type kérygmatic, qui clarifie l'existence.

Mais, pourquoi cette parole, se demande Ebeling? Autrement dit quel est le « fondement » de la foi? A cette question qui lui semble fondamentale, Ebeling répond en affirmant que la parole de l'Église, le « kérygme », renvoie comme à son fondement, à « Jésus – la Parole de Dieu. En lui, Dieu est venu. Jésus a rendu Dieu compréhensible »³. C'est dans la logique de cette relation, qu'au lieu du terme « kérygme », G. Ebeling va utiliser celui d'« événement-de-la-parole », qui tient en relation étroite la parole de Jésus et la parole de la prédication de l'Église.

Plus tard, c'est dans le deuxième volume de son livre *Parole et foi* de 1969 qu'Ebeling aborde clairement et précisément la signification du concept « herméneutique » qu'il définit comme « ce qui sollicite et aide à percevoir la responsabilité de la parole »⁴. C'est à ce niveau qu'apparaît chez G. Ebeling, un glissement de terminologie par lequel il passe du concept d'« herméneutique » à l'expression « théologie herméneutique ».

IV.2.3.2 Notion de « théologie herméneutique » chez G. Ebeling

En se référant à la formule d'Anselme selon laquelle Dieu est la réalité au-delà de laquelle on ne peut en penser de plus grande, Ebeling présente la « théologie herméneutique » comme un parler de Dieu le plus rigoureux et le plus exigeant possible. Exiger le maximum de rigueur et de responsabilité quand on parle de

¹ « Sachliche einhheit ».

² G., Ebeling. *Théologie et proclamation...*, p. 50.

³ Ibid, p. 117.

⁴ G., Ebeling. *Hermeneutische Theologie ? Wort und Glaube*, vol. II, p. 106 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 82.

Dieu, tel est, selon Ebeling, le devoir d'une « théologie herméneutique ». En cela, Ebeling va préciser fortement le rôle de la « théologie herméneutique » en la distinguant d'un « slogan d'école »¹ et de la galerie des « théologies des noms »². Pour lui, elle ne représente pas non plus une discipline particulière à côté d'autres, comme l'en avait fait la vieille herméneutique appelée exagérément « herméneutique sacrée »³. Par ailleurs, dans la conception d'Ebeling, toute la thématique théologique ne s'épuise pas non plus dans la « théologie herméneutique ». Celle-ci se veut une tâche de la théologie fondamentale, qui est expressive d'une caractérisation essentielle de tout le travail théologique : elle met à nu les racines de la problématique théologique et l'ampleur de la tâche théologique⁴.

La « théologie herméneutique » est au service de toute la théologie, afin que « l'événement de la parole originaire »⁵ garde ouverte toute sa puissance herméneutique par rapport à l'existence et que la parole de la prédication advienne, de nouveau, comme événement de la parole. Et pourtant note Ebeling, « la théologie herméneutique » n'est pas une « théologie verbale »⁶, mais plutôt une « théologie de la prédication »⁷. Il ne distingue pas entre « théologie de la prédication » et « théologie herméneutique » comme le fait Jürgen Moltmann, lequel a toutefois précisé ensuite que cette distinction n'avait pas pour lui de valeur théologique-systématique, mais seulement historiographique⁸.

Ebeling opère un autre dépassement, cette fois, par rapport à la distinction que fait Ernst Troeltsch entre méthode historique et méthode dogmatique en démontrant que la théologie historique et celle dogmatique exigent toutes deux

¹ « Schulparole ».

² « Theologie der namen ».

³ « Hermeneutica sacra ».

⁴ Cf. G., Ebeling. *Hermeneutische Theologie?* p. 105 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 82.

⁵ « L'événement de la parole originaire », c'est ce qui est fixé dans le texte biblique d'où part la théologie : c'est ce que la théologie trinitaire appelle « la parole éternelle » (*verbum aeternum*), ou ce que la théologie de la création appelle « la parole créatrice » (*verbum creans*) ou encore ce que la christologie appelle le verbe incarné (*verbum incarnatum*).

⁶ « Verbaltheologie ».

⁷ « Verkündigung ».

⁸ Cf. J., Moltmann. *Le origini della teologia dialettica*, t. I (1962), Queriniana, Brescia, 1976, p. 19 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op.cit., p. 83.

une « théologie herméneutique », si l'on dépasse leur opposition qui n'est qu'une opposition de méthodes.

Pour Ebeling, la théologie historique qui s'est développée à la période moderne grâce à sa méthode « historico-critique » doit intégrer la perspective « herméneutique » et est même en un sens, herméneutique, surtout en ce qui a rapport en elle, aux concepts de « source » et de « formation du texte ». Dans la méthode « historico-critique », la « source » n'est qu'un témoignage du passé ; mais il faut demander à une « source » ce que l'on peut atteindre d'elle : que puis-je atteindre d'elle pour ma vie? C'est dans cette vue d'élargissement que la méthode « historico-critique » est une « reconstruction historico-critique » fonction d'une question herméneutique. De même, lorsqu'elle revêt le caractère de « la formation du texte », la méthode « historico-critique » a besoin aussi d'une intégration herméneutique. Elle ne doit pas se limiter à reconstituer une « préhistoire extérieure » du texte, mais elle doit aussi poser la question de ce qui a permis son émergence : « Le texte comme “événement-de-la-parole”, événement qui s'est pour ainsi dire déjà déroulé, doit être intégré en référence à son événement originaire, afin que du texte puisse naître à nouveau un événement-de-la-parole »¹. Ainsi donc, conclut G. Ebeling, la méthode historico-critique, prise dans son contenu approfondi, implique et intègre des questions de type herméneutique, tout comme par ailleurs, la théologie « dogmatique ». L'affinité entre celle-ci et la « théologie herméneutique » réside dans le sens que la première (théologie dogmatique) ne livre pas d'énoncés historiques – même si elle les utilise –, mais assume la responsabilité d'énoncés théologiques dans les conditions de compréhension et de langage du présent, et que la seconde exprime précisément l'exigence d'assumer une « responsabilité-de-la-parole »² et une « responsabilité-du-langage »³ :

La seule utilité de la théologie herméneutique, soutient Ebeling, c'est qu'elle ne dit théologiquement que ce dont elle peut assumer la responsabilité, et que de tout ce qu'elle dit, elle peut assumer la responsabilité, y compris théologiquement⁴.

¹ G., Ebeling. *Hermeneutische theologie* ? p. 116 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 84.

² « Wortverantwortung ».

³ « Sprachverantwortung ».

⁴ G., Ebeling. op. cit., p. 117.

C'est pourquoi, dans son ouvrage, *Théologie et proclamation*, Ebeling va jusqu'à unir mais sans les confondre, les deux formes, historique et dogmatique, de la théologie en affirmant que celle-ci est une réflexion « responsable » sur l'annonce ou « proclamation »¹ : sur ce qui a été annoncé, sur l'annonce advenue (théologie historique) et sur ce qu'il faut annoncer aujourd'hui, sur l'annonce qui doit advenir (théologie dogmatique). Avec un arrière-fond de la philosophie kantienne, Ebeling tient que « sans proclamation, la théologie est vide. Sans théologie, la proclamation est aveugle »². Mais c'est dans la « dogmatique » que le problème de la théologie « est en réalité d'abord réglé. [... les disciplines historiques] disent : “c'était ainsi” ; [la théologie dogmatique] dit “c'est ainsi” »³. Selon Ebeling, qui a pratiqué aussi bien la « théologie historique » que la « théologie dogmatique », c'est le travail herméneutique qui unit les deux tâches de la théologie, l'histoire et la dogmatique : « Ce n'est que par le moyen de la réflexion herméneutique que les théologies historique et dogmatique peuvent se rencontrer »⁴, précise-t-il. Ceci laisse entrevoir la conception de G. Ebeling sur l'« herméneutique » comme « langage théologique ».

IV.2.3.3 Herméneutique comme « langage théologique » selon G. Ebeling

G. Ebeling soulignant enfin, l'importance du « langage » comme capacité pour l'homme à s'insérer dans une réalité qui le transcende, c'est-à-dire « Dieu »⁵, développe à partir de là, sa théorie (ou doctrine) du « langage théologique ». De ce point de vue, Ebeling note que, contrairement, aux époques antique et médiévale où la « tradition linguistique chrétienne » avait valeur publique et imprégnait naturellement la culture générale, à l'époque moderne, le rapport serein et

¹ La « Verkündigung ».

² G., Ebeling. *Théologie et proclamation...*, op. cit., p. 22.

³ Ibid., p. 25.

⁴ G., Ebeling. *Théologie et proclamation...*, op. cit., p. 26.

⁵ Cf. G., Ebeling. *Dio e parola* (1966). Queriniana, Brescia, 1969. Dans cet ouvrage paru au temps de l'âpre débat sur la « mort de Dieu », on lit la conviction de l'auteur à ne pas renoncer au mot « Dieu » : « Et cela non pour sauver le mot mais pour sauver l'homme, afin qu'il ne s'étouffe pas en lui-même, lorsqu'il n'a plus aucun mot pour invoquer, de la profondeur de son autocontradiction, le mystère qui l'enveloppe » p. 98 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 86.

spontané de jadis avec cette « tradition linguistique chrétienne », est fortement perturbé. Cette perturbation est à inscrire dans la crise linguistique générale¹ qu'Ebeling appelle « le dégoût de la parole » et « l'avilissement du langage » explicables en partie par la difficulté à s'orienter dans « l'enchevêtrement des langages » de l'époque moderne. De ce point de vue, en ces temps périlleux, il devient urgent selon Ebeling, d'élaborer une théorie « générale » du langage qui vise à susciter un langage capable de rendre encore possible la compréhension et l'entente, de restaurer la confiance et d'apporter paix et liberté. A cet égard, reconnaissant qu'il a toujours existé des théories générales² du langage, G. Ebeling estime que l'herméneutique, en tant qu'« art de la compréhension », est la forme dite achevée de la « théorie du langage », car en elle se trouve la théorie du langage qui embrasse le plus vaste horizon possible qui rejoint celui même de l'expérience humaine dont elle tend à dépasser aussi les perturbations linguistiques lesquelles, sont l'indice des perturbations de la vie elle-même. Dans l'approfondissement qu'il apporte ensuite à la notion d'herméneutique, Ebeling inscrit dans sa « théorie du langage » quatre autres concepts qui renferment les quatre questions³ lesquelles, d'après lui, permettent de tenir « les dimensions

¹ Mais avant cette crise à dimension générale, remarque G. Ebeling, il s'est déjà opéré au sein de la « tradition linguistique chrétienne » elle-même, avec la Réforme, une différenciation par « la constitution de deux dialectes différents » : le dialecte catholique romain et le dialecte évangélique protestant : « Si on la considère aujourd'hui avec le recul du temps, la diversité des langages confessionnels n'apparaît pas tellement considérable, mais elle recèle, aujourd'hui encore, des difficultés réellement insurmontables. » G., Ebeling. *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, p. 22 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 87.

² Par exemple la « grammaire » qui est la théorie qui apprend à parler correctement ; ou la « rhétorique », qui est celle qui enseigne à bien parler et qui régule la pratique linguistique publique ; ou encore la « dialectique » (au sens aristotélicien) qui est l'art du dialogue et de la discussion.

³ G. Ebeling fait examiner la formule paradigmatique de la manière suivante : « *Je te dis quelque chose* ». Nous pouvons y repérer les quatre éléments (concepts, questions) structurels d'une théorie générale du langage : 1- « *Je* » : le locuteur, sujet de la locution ou fait linguistique. Ici se pose la question : qui autorise le sujet à parler ? C'est la question liée au concept d'« autorisation ». 2- « *dis* » : la locution, l'acte de dire. Ici la question se pose de savoir : comment parler de manière responsable ? C'est la question liée au concept de « responsabilité ». 3- « *quelque chose* » : l'objet du message. Ici est celle des conditions d'intelligibilité du message transmis. Un message transmis exige d'être compris, d'où la revendication de la compréhension. La question ici est celle liée au concept de « revendication de la compréhension ». 4- « *à toi* » : le destinataire du message. Ici la question qui se pose est : comment le locuteur peut-il aboutir à l'entente avec celui avec qui il parle et dialogue ? Cette question est afférente au concept de « l'entente ». Cf. R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 87-88.

décisives du problème d'une théorie générale du langage »¹ : Ce sont les concepts d'« autorisation », « responsabilité », « revendication de la compréhension » et d'« entente ». Chacun de ces concepts revêt une donnée spécifique dans la chaîne de la logique de la théorie générale du langage. Ainsi, explique Ebeling, l'« autorisation » du langage de la foi est donnée par l'expérience de la foi : de celle-ci découle le langage de la foi. Autrement dit, l'expérience de la foi donne à celui qui en fait, la caution du langage de la foi. Celui-ci revêt un caractère « responsable » quand il n'est pas en défaut par rapport aux « responsabilités » de son temps, c'est-à-dire que le langage de la foi responsable doit avoir un sens pour les situations actuelles sans pour autant se confondre à celles-ci. Quant à la « revendication de la compréhension », elle vient du fait que le langage de la foi exige une « interprétation théologique » à revendiquer, puisqu'il « introduit dans un grand contexte fait de connaissance de Dieu, de connaissance de soi et de connaissance du monde »². Le langage de la foi est enfin un langage qui requiert un combat par amour de la vérité, mais parce qu'il est fait aussi de prière, il est source d'« entente » et un chemin de paix :

La *rabies theologorum* et l'étroitesse mentale de nombreux amateurs de théologie écrit Ebeling, constituent un inquiétant contrepois à une théorie du langage théologique, qui en définitive devrait conduire [...] à *aimer* ³.

D'après Ebeling, l'intérêt principal d'une théorie linguistique théologique est le langage de la foi dont il veut préserver la valeur communicative surtout en contexte de ce qu'il appelle « l'enchevêtrement des langages ». Il définit donc la théologie comme la « théorie du langage de la foi ». Mais, si la théologie est déjà telle que la définit Ebeling, a-t-on encore besoin d'élaborer une nouvelle théorie linguistique théologique?

G. Ebeling donne à cette objection une réponse que nous citons ici malgré sa longueur en raison de l'éclairage qu'elle apporte non seulement à la sémantique du concept « herméneutique », mais aussi à la problématique de la nécessité de l'herméneutique à poser en théologie.

¹ G., Ebeling. *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, p. 192 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 88.

² Ibid.

³ G., Ebeling. *Introduzione ...*, p. 228 cité par R., Gibellini. *Panorama...*, op. cit., p. 88-89.

Posé en ces termes, le problème correspond à celui qu'on pourrait établir à propos du rapport entre la théologie fondamentale et la théologie en général. Et ce n'est pas un hasard. Une théorie linguistique théologique est étroitement limitrophe de la sphère de compétence de la théologie fondamentale. Elle représente pour le moins une composante importante de cette dernière. Si l'on en tient compte, on peut préciser comme suit l'état des choses : une théorie linguistique théologique se rend nécessaire, en tant qu'entreprise théologique séparée, lorsque la théologie est en crise linguistique, quand aucune des disciplines existantes n'offre d'occasions suffisantes ou ne possède d'équipement idoine pour réfléchir thématiquement sur cette problématique. Toutes les disciplines théologiques traditionnelles, en effet, sont également touchées par la crise¹.

On le voit, le constat d'Ebeling est sans équivoque : la théologie contemporaine est en « crise linguistique ». C'est de ce lieu de lecture et d'analyse que, pour lui, une « théorie linguistique théologique » se présente comme un diagnostic et en même temps comme une thérapie des troubles du langage de la foi et de la théologie elle-même dans sa valeur et son rôle de communication « responsable ». Ce théologien protestant fait ainsi évoluer la sémantique et la portée de sa « théorie du langage théologique » vers celles du concept « herméneutique ». L'herméneutique théologique peut être alors comprise avec Ebeling comme la théorie linguistique théologique ou théorie du langage de la foi nécessaire en temps de « crise linguistique » dans la pensée théologique. Ce faisant, Ebeling se positionne totalement dans son époque tout en assumant positivement l'héritage des perspectives déjà ouvertes dans la pensée herméneutique allemande avec les auteurs comme Heidegger, Fuchs et Gadamer. Mais on voit aussi dans la ligne herméneutique de G. Ebeling, les précieux apports de la philosophie analytique de langue anglaise, née des intuitions de Wittgenstein notamment par son livre inachevé et de publication posthume de 1953, intitulé : *Investigations philosophiques*².

Notre parcours sur les conceptions herméneutiques, aussi non-exhaustif soit-il, ne saurait se terminer, sans faire place à Paul Ricœur, une figure marquante³ et

¹ G., Ebeling. *Introduzione ...*, p. 204 cité par R., Gibellini. *Panorama...* op. cit., p. 89.

² Cf. L., Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus suivi de : Investigations philosophiques*, traduit par P., Klossowski. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard, 1986.

³ D., Jervolino. *Paul Ricœur : Une herméneutique de la condition humaine*, p. 5.

d'herméneute incontournable dont l'examen de la théorie ici, nous fait revenir dans la sphère scientifique française.

IV.2.4 Herméneutique selon Paul Ricoeur

Paul Ricoeur est l'un des emblématiques philosophes français du XX^e siècle de par l'ampleur de sa pensée caractérisée par sa double polarité philosophique et biblique, deux registres de « critique » et de « conviction », lesquels chez lui, sont mis en relation épistémologique sans confusion¹. Sa théorie herméneutique se donne à comprendre également sur ce double plan ainsi que le présente François-Xavier Amherdt :

Ce rapport entre herméneutique philosophique et herméneutique biblique constitue l'une des inspirations centrales de toute l'entreprise de Ricoeur, au point qu'il est loisible de relire, à cette lumière et dans cette perspective, l'itinéraire du penseur français.²

Cependant, Ricoeur ne veut pas soumettre son herméneutique biblique à sa théorie philosophique. En revanche, il n'hésite pas à mener un dialogue serré entre les deux champs herméneutiques et à faire appel à des instruments philosophiques au service de l'intelligence de la foi. C'est pourquoi, le présentateur de Ricoeur, F.-X. Amherdt, reprenant dans ce sens une affirmation de D. Stewart, précise :

la réflexion ricoeurienne, tout en demeurant intrinsèquement philosophique et en protégeant son indépendance, reste constamment, et au nom même de l'exigence philosophique, ouverte à l'appel d'une Parole transcendante qui guide et aimante la parole humaine. De part en part, la pensée de Ricoeur est traversée par la question religieuse, et tout particulièrement par la dimension de Révélation émanant des Ecritures bibliques, dont il se dit l'auditeur [...] ³

C'est dire que chez Ricoeur, « au plan méthodologique de l'interprétation des textes, l'herméneutique philosophique [c'est-à-dire l'herméneutique en général] et l'herméneutique biblique se placent dans une relation d'inclusion mutuelle »⁴.

¹ Cf. P., Ricoeur. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Coll. « Pluriel ». Paris : Fayard, 2013.

² P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique...*, p. 25.

³ Ibid, p. 25-26.

⁴ Ibid, p. 77.

Notons également dans le compte de ce préliminaire à l'exposé de sa théorie herméneutique que Ricœur opère une sorte « d'arbitrage » entre les perspectives antérieures de la tradition herméneutique avec lesquels il est entré en dialogue à savoir, celles de Bultmann, de Schleiermacher, de Dilthey, de Heidegger et de Gadamer. En ce qui nous concerne ici, nous nous limiterons à extraire de la vaste pensée de Ricœur, une brève synthèse des deux principes qui commandent sa perspective herméneutique, que sont : le principe de la « distanciation » et celui de « l'arc herméneutique ».

IV.2.4.1 Principe de la distanciation

Dans la perspective ricoeurienne, l'herméneutique s'articule autour du texte et de l'interprétation du texte. Le texte et l'interprétation du texte constituent les deux « pôles » herméneutiques inséparables, car selon l'herméneute français, le travail à l'œuvre dans le texte appelle en contrepartie un travail de l'interprétation. Inversement, la dynamique de l'interprétation consiste à mettre au jour et à accompagner la dynamique qui est déjà à l'œuvre dans le texte. De la sorte, Ricœur fait de l'entrecroisement entre le « monde du texte » et le « monde du lecteur », la thèse centrale de son herméneutique.

Dans cette logique globale, le philosophe français se distingue de certains courants de la critique littéraire qui excluent de leurs investigations « l'extérieur » du texte et se confinent dans l'examen des relations immanentes au texte :

Pour une herméneutique qui ne tient pas cette séparation non dialectique entre l'intérieur et l'extérieur du texte pour établie, le problème est plutôt de comprendre comment le langage continue d'opérer la médiation entre l'humanité et le monde, entre les êtres humains eux-mêmes, et entre l'être humain individuel et lui-même [...]. Cette triple médiation de référentialité [humanité et monde], de communicabilité [être humain et être humain] et de compréhension de soi [être humain et lui-même] constitue le problème majeur d'une herméneutique des textes poétiques¹.

Ainsi, la contribution particulière de Ricœur en herméneutique, est souvent située en premier, autour de la notion positive de la « distanciation ». Il précise ce

¹ P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique...*, p. 29-30.

principe de la « distanciation » à travers les diverses catégories textuelles que sont l'effectuation de la parole comme instance de discours, l'effectuation du discours comme œuvre structurée, la fixation de l'œuvre par l'écriture, le monde du texte projeté par l'œuvre écrite et la compréhension de soi par l'acte de lecture à la lumière du monde du texte¹.

La mise par écrit introduit la « distanciation » par quoi la « chose » du texte est déliée des éléments contingents que sont l'auteur, la situation initiale et les premiers destinataires. Ce point de contribution spécifique est le premier mérite que la Commission biblique pontificale attribue à l'herméneutique philosophique de Ricœur, comme soubassement théorique au service d'« une juste appropriation du texte » de la Bible :

Une première distance, explicite le document de la Commission, existe entre le texte et son auteur, car, une fois produit, le texte prend une certaine autonomie par rapport à son auteur ; il commence une carrière de sens. Une autre distance existe entre le texte et ses lecteurs successifs ; ceux-ci doivent respecter le monde du texte dans son altérité.²

La théorie herméneutique ricoeurienne met donc en évidence à chaque niveau, un phénomène de distanciation entre chaque catégorie de « mondes ». Ainsi l'herméneutique de Ricœur qui s'articule autour de la notion de « monde », émet que la signification d'un texte advient à l'intersection entre le monde du texte et le monde de ses lecteurs :

Par monde du texte j'entends le monde déployé par le texte devant lui, pour ainsi dire, comme l'horizon de l'expérience possible dans lequel l'œuvre déplace ses lecteurs. Par monde du lecteur j'entends le monde effectif dans lequel l'action réelle est déployée au milieu d'un « réseau de relations » [...] ³

Pour Ricœur, c'est dans sa réception par des lecteurs que la capacité du texte de transfigurer l'expérience s'actualise. C'est ici le second point de référence que la Commission biblique pontificale identifie dans l'herméneutique ricoeurienne au profit de l'exégèse scripturaire. En effet,

¹ Ibid, p. 30.

² CBP. *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise...*, p. 66-67.

³ P., Ricœur. *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*. F., Bovon ; G., Rouiller (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, p. 222.

le sens d'un texte ne peut être donné pleinement que s'il est actualisé dans le vécu de lecteurs qui se l'approprient. A partir de leur situation, ceux-ci sont appelés à dégager des significations nouvelles, dans la ligne du sens fondamental indiqué par le texte.¹

Dans l'herméneutique ricœurienne, si ce principe de la « distanciation » s'applique autour du premier « pôle » que constitue le texte, c'est en référence au second « pôle » herméneutique qu'est l'interprétation du texte que s'applique le second principe appelé « l'arc herméneutique ».

IV.2.4.2 Principe de l'« arc herméneutique »

Le principe de l'« arc herméneutique » de Ricœur se déploie sur le « pôle » de l'interprétation du texte en trois segments que sont : la précompréhension, la dialectique : explication-compréhension et enfin l'acte de lecture et d'appropriation qui aboutit à une compréhension existentielle. C'est surtout dans le déploiement de ces trois segments de l'« arc herméneutique » que la méthode d'interprétation philosophique du langage chez Ricœur, lui « sert d'*organon* à [son] herméneutique biblique »² bien qu'il met en évidence la spécificité irréductible du langage religieux du fait que celui-ci porte sur le « nom de Dieu »³ comme son référent ultime, auquel le nom du Christ confère toute sa densité historique en référence à l'amour sacrificiel plus fort que la mort⁴.

En adhérant au fait que la Bible nomme Dieu, le lecteur entre dans l'intelligence du réseau intertextuel des Ecritures [de la conviction à la critique] ; en acceptant le détour des méthodes objectivantes, il transforme la proposition de sens en expérience de vérité et enrichit sa foi [de la critique à la conviction]. Il parvient ainsi à articuler dans un même arc herméneutique les trois temps de la précompréhension, de l'explication et de la compréhension- appropriation.⁵

¹ CBP. *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise...*, op. cit., p. 67.

² P., Ricœur. *La critique et la conviction...*, op. cit., p. 228.

³ L'ineffabilité du nom de Dieu est un thème prisé de Ricœur. Il y consacre un nombre important de ses écrits et développements tels : « Nommer Dieu » ; « Fides quaerens intellectum : antécédents bibliques? » et « D'un Testament à l'autre : essai d'herméneutique biblique ».

⁴ Cf. P., Ricœur. *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*. F., Bovon ; G., Rouiller (éd.), *Exegesis...*, op. cit., p. 129.

⁵ P., Ricœur. *L'herméneutique biblique...*, op. cit., p. 56.

L'« arc herméneutique » tel que le conçoit Ricœur commence donc à se dessiner par une première appréhension du texte, saisi comme un tout : c'est la précompréhension. Il se poursuit ensuite dans le moment de l'explication par une série de démarches visant les unes, à expliciter l'engendrement du texte, son « *sitz im leben* » par les méthodes diachroniques telles l'historico-critique, et les autres à ressortir les éléments constitutifs du texte en relation avec l'ensemble (les méthodes synchroniques). Enfin, l'arc s'achève par une nouvelle saisie « en imagination et sympathie » du texte comme un tout ; cette saisie du texte permet le transfert du « monde du texte » au « monde du lecteur » : c'est l'appropriation qui boucle l'arc herméneutique. Cette appropriation signifie la nouvelle compréhension de soi à partir de celle du texte laquelle, par le « phénomène de retournement interprétatif »¹, implique du sujet qu'il consente à se désapproprier de lui-même afin de se laisser saisir par les nouvelles possibilités d'être-au-monde dégagées par le texte.

Ainsi, comme le dit son présentateur,

la visée ultime de tout l'arc herméneutique reste pour Ricœur, éminemment existentielle : l'interprétation ne s'achève que lorsque le lecteur s'approprie le monde du texte. Cependant, qui dit appropriation ne dit pas « retour subreptice de la subjectivité souveraine » [...] Comme le dit Ricœur, en des termes typiques de *Soi-même comme un autre* : « J'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte »².

C'est dans ce sens que S. M. Schneiders, s'inspirant de cette conception ricoeurienne de l'acte de la lecture, parle de la Bible comme « texte de la rencontre »³ entre le monde derrière le texte (la proclamation de l'évènement Jésus), le monde du texte (comme langage révélateur et témoignage) et le monde devant le texte (l'appropriation par le lecteur du texte révélateur).

Dans cette logique de lecture, pour Ricœur, le texte des Ecritures manifeste les possibilités d'être-au-monde et d'être-dans-le-temps les plus essentielles à l'homme, et ce parce que le texte scripturaire projette devant le lecteur le

¹A.-M., Pelletier. *D'âge en âge les Ecritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*, p. 153.

²P., Ricœur. *L'herméneutique biblique...*, op. cit., p. 61.

³C'est en partie le titre de son livre auquel nous nous référons ici : cf. S. M., Schneiders. *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* (traduit par J.-C., Breton et D., Barrios-Delgado). Coll. « LD » 161. Paris : Cerf-Fides, 1995.

« monde nouveau », l'être nouveau, la nouvelle naissance pour le « Royaume » de Dieu dont parle la « Révélation ». Ainsi,

le référent de la Bible a comme deux “versants” : le Nom de Dieu, les événements de l'histoire d'Israël, le Royaume, l'évènement-sens de la Résurrection du Christ, le monde “objectif” du texte que vise d'abord la compréhension ; à son tour, ce versant objectif, par l'acte de lecture, est capable de transformer l'existence “subjective” du lecteur en la profondeur de son être, de refigurer le sens de l'histoire humaine et la réalité tout entière.¹

Mettant ensemble les deux principes identifiés dans la conception ricoeurienne de l'herméneutique – celui de la distanciation et celui de l'arc herméneutique – il se révèle selon cet herméneute, qu'avant d'être l'œuvre des lecteurs, le geste de l'interprétation est d'abord le fait du texte, c'est-à-dire une interprétation dans le texte et par le texte. Le travail des interprètes consiste avant tout à dévoiler le dynamisme du texte, puis à le prolonger « en imagination et en sympathie »² pour leur situation existentielle nouvelle. Sur cette base, ainsi comme le dit le présentateur de Ricoeur, François-Xavier Amherdt, nous pouvons conclure de la conception ricoeurienne que

la vérité en régime herméneutique chrétien est toujours à faire. Le travail de l'interprétation consiste moins à restituer un sens originaire qu'à réactiver le dire du texte afin de produire dans la direction même ouverte par les Ecritures de nouveaux textes, c'est-à-dire de nouvelles propositions qui répondent à la situation contemporaine et “de nouvelles pratiques qui « permettent » l'émergence d'un nouveau monde”.³

Pour la Commission biblique pontificale, « la nécessité d'une [telle] herméneutique, c'est-à-dire d'une interprétation dans l'aujourd'hui de notre monde, trouve un fondement dans la Bible elle-même et dans l'histoire de son interprétation. »⁴

Notre bref parcours sur la notion de l'herméneutique à partir des présupposés du mot jusqu'à ses conceptualisations depuis Schleiermacher à Ricoeur, nous permet d'attester l'hypothèse que nous avons posée selon laquelle le concept de Bouillard, « théologie actuelle » est un concept éminemment herméneutique. La

¹ P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique...*, op. cit., p. 51.

² P., Ricoeur. « Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique », p. 34.

³ P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique...*, op. cit., p. 55-56.

⁴ CBP. *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise...*, op. cit., p. 67.

dernière conception de l'herméneutique à laquelle nous sommes parvenue, celle ricoeurienne, ainsi que l'intention et la démarche méthodologique de Bouillard telles que nous les avons examinées dans la première partie de notre travail, nous permet même d'affirmer que l'herméneutique attachée au concept bouillardien doit être située sur un double « pôle » : le pôle philosophique et celui théologique. Ces pôles philosophique et théologique de l'herméneutique bouillardienne inscrite dans le concept de « théologie actuelle » feront l'un après l'autre, respectivement l'objet des développements que nous donnerons dans les deux chapitres qui suivront. Mais avant examinons un peu plus la démarche de Bouillard à travers laquelle nous identifions son herméneutique.

IV.3 Démarche herméneutique d'Henri Bouillard

Ce que nous appelons l'herméneutique du théologien Bouillard a pris son essor, comme nous l'avons évoqué dans la première partie, dans sa rencontre avec la doctrine thomiste. Son intuition sur la nécessité d'un renouvellement de la lecture de saint Thomas a été à l'origine de son investigation. Dans cette recherche, son intuition va se faire « crise », au sens de discernement, de jugement qui le lança dans une perspective différente des courants théologiques de son époque : entre historicisme et extrinsécisme et différente de ceux-ci, sa voie est celle d'une herméneutique théologique en termes de ce que nous avons appelé une inculturation de la théologie qu'il s'évertuera à développer et à expliciter pendant tout son itinéraire intellectuel. Nous allons maintenant montrer en quoi la démarche bouillardienne dans sa « réinterprétation du thomisme à la lumière de l'histoire et de la pensée moderne »¹ s'identifie concrètement à une démarche d'herméneutique.

L'itinéraire interprétatif qui a conduit au concept herméneutique bouillardien, tel que nous l'avons suivi, nous a conduit de la sémantique originelle du mot aux perspectives modernes de sa conceptualisation. Celles-ci s'intégrant l'une dans l'autre, s'éclairent l'une après l'autre, de telle manière qu'on peut considérer celle

¹ CC, p. 16.

de Ricoeur comme une forme complète encore indépassée aujourd'hui. C'est à sa lumière que nous identifions le double pôle herméneutique – philosophique et théologique – du concept de « théologie actuelle » de Bouillard auquel nous consacrerons les deux chapitres qui vont suivre. Mais avant, c'est la perspective herméneutique de G. Ebeling qui nous offre le mieux des éléments d'analyse et d'identification de la démarche bouillardienne.

En effet, selon le Berlinois, l'herméneutique en théologie s'identifie à la théorie du langage de la foi qui se révèle nécessaire lorsqu'il y a « crise linguistique ». Sur cette base épistémologique de l'herméneutique, l'apport théorique d'Ebeling apparaît éclairant et opératoire dans la recherche d'identifier la perspective bouillardienne ; pour ce faire il faut commencer par vérifier s'il y a, à l'époque où Bouillard élabore son projet théorique, quelque chose que l'on pourrait désigner comme une nécessité d'herméneutique, sur le fond de cette « crise linguistique ». Ensuite peut être abordé l'apport de Bouillard en l'interrogeant sur sa capacité à répondre à cette « crise » notamment en identifiant un « langage de la foi » ou une « théorie linguistique théologique » dans le sillage d'Ebeling. Voilà les deux conditionnalités définissant une démarche de « théologie herméneutique » que nous allons à présent vérifier dans notre étude de la pensée d'Henri Bouillard.

IV.3.1 Condition d'herméneutique : « crise linguistique »

Sous ce sous-titre, nous cherchons à répondre à la question sous-jacente à la définition de la « théologie herméneutique » selon G. Ebeling, c'est-à-dire : Y a-t-il une « crise linguistique » au temps du théologien jésuite Bouillard telle qu'Ebeling, la caractérise en théologie, lorsque le rapport avec la tradition linguistique chrétienne est perturbé, par le fait qu'il y a « enchevêtrement des langages » qui crée un « dégoût de la parole » et l'« avilissement du langage »¹.

¹ G. Ebeling cité par R. Gibellini, op.cit., p. 87.

L'étude du contexte¹ d'émergence de la pensée théologique de Bouillard nous a révélé que ce contexte était marqué par ce que nous avons appelé la « crise du néo-thomisme » au point que pour le jésuite il y avait nécessité d'une « réinterprétation du thomisme à la lumière de l'histoire et de la pensée moderne ». Ce qui était alors désigné sous un ton polémique et de condamnation, par « nouvelle théologie » dans la France d'après-guerre, l'était dans l'esprit et l'intention du jésuite, mais non pas dans le sens du « relativisme » ou du « subjectivisme » encore moins d'un « historicisme » sec ou même d'un rejet d'emblée de la doctrine scolastique d'inspiration thomiste, mais plutôt dans le sens de l'objectivité interprétative au sujet d'un langage théologique ancien, en l'occurrence le « thomisme » dans lequel ne se retrouvent les schèmes du langage moderne. Selon l'intention d'investigation de Bouillard que nous avons examinée², il ne s'agissait pas pour lui, d'une remise en cause des valeurs incontestées de la première pensée scolastique, lorsqu'il fallut constater l'abîme entre l'expression qu'utilise celle-ci d'une part et le mode de « penser » et d'expression de la modernité d'autre part. En clair, ce n'est pas un soupçon que de reconnaître que le langage et la pensée de saint Thomas proviennent pour une grande part de son soubassement philosophique aristotélicienne. Cette influence remarque Bouillard, a formé, en particulier, son explication de la grâce et les notions dont il use pour l'exprimer. Vu sous cet aspect, le concept thomiste apparaît donc très différent « des notions théologiques utilisées par les Pères de l'Église ou même par les modernes » constate Bouillard³. Cette situation épistémologique est bien caractéristique de ce que G. Ebeling appelle une « crise linguistique » en théologie, car comme l'écrit K. H. Neufeld : « Au XX^e siècle, [l'] interprétation scolastique tombait en désuétude »⁴. Or, comme l'a bien perçu H. Bouillard : « les différences dans les notions utilisées commandent les différences dans les problèmes et dans les solutions »⁵. Dans ce décalage de notions et donc de pensées, il est vain, d'espérer retrouver constamment chez saint Thomas d'Aquin ou dans la doctrine théologique scolastique, les mêmes types de

¹ Cf. supra.

² Cf. notre III.3.1

³ CG, p. 213.

⁴ K. H., Neufeld. « Préface ». VC, p. 14.

⁵ CG, p. 214.

problèmes ainsi que « les mêmes réponses » exprimées par des « notions identiques »¹. C'est ce à quoi on peut identifier la « crise linguistique » théologique à laquelle Bouillard était sensible au point de s'être invité à une réflexion sur l'histoire qui soit ouverture aux mutations des termes, de telle manière à distinguer « l'invariant » de la vérité de foi de ce qui relève de la contingence de son expression.

La crise linguistique théologique décelée, il s'en est suivi le travail herméneutique de Bouillard que nous allons à présent examiner toujours à l'aune de l'une des conceptions herméneutiques de son temps, celle de G. Ebeling.

IV.3.2 Thèse de Bouillard : un langage de foi ?

Rappelons que G. Ebeling établit l'herméneutique comme faisant partie intégrante de tout travail théologique dont elle constitue une caractéristique essentielle. Il la définit comme la doctrine de la parole de Dieu ou une théorie du langage de la foi. Nous cherchons à examiner ici si le statut épistémologique donné à la théologie par le concept de « théologie actuelle » défendu par Bouillard est conforme à cette définition d'Ebeling ; autrement dit, si l'herméneutique théologique d'Henri Bouillard inscrite dans son concept de « théologie actuelle » est une théorie (ou doctrine) du langage de la foi. Il s'agit pour nous alors d'une sorte d'évaluation de la thèse de Bouillard sous l'angle de la conception herméneutique de G. Ebeling.

Nous avons vu que l'intention de Bouillard ainsi que la méthodologie² qui ont conduit son travail sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin autorisent la présomption d'un résultat non pas de remise en cause, et encore moins de rejet, mais d'une sérieuse démarche de discernement et d'une quête de compréhension nouvelle de la pensée thomiste dans le contexte post-moderne du XX^e siècle. Aussi, le résultat de l'investigation de Bouillard sur la pensée théologique de saint Thomas d'Aquin, confirmant³ cette présomption, pose-t-il le jalon d'une

¹ Cf. Ibid, p. 212.

² Cf. le chapitre 3.

³ Cf. supra : III.3.2.2.

herméneutique qui incarne une ligne théologique différente à la fois du dogmatisme et du scepticisme moderniste. Il ne s'agit pas pour nous ici de reprendre la démonstration de Bouillard dans son étude de la doctrine thomiste, mais de considérer et d'évaluer son résultat à la lumière de la conception herméneutique qui nous sert sur ce point de grille de lecture. Ce résultat n'est rien d'autre que la thèse que Bouillard résume de façon clairement descriptive en ces termes à la fin du parcours qu'il fait sur la doctrine théologique de saint Thomas :

Pour maintenir dans de nouveaux contextes intellectuels la pureté d'une affirmation absolue, les théologiens l'ont spontanément exprimée en des notions nouvelles. Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse¹.

En guise d'évaluation de cette thèse bouillardienne, nous partirons succinctement des objections formulées à son encontre pour les examiner du point de vue objectif. La conclusion de notre examen, sera ensuite tirée sous le critère de la sémantique herméneutique de G. Ebeling.

IV.3.2.1 Objections contre la thèse bouillardienne

Il nous faut ici passer outre les oppositions explicables par les conflits subjectifs et de susceptibilité, mais aussi de vraies fractures idéologiques au sein de la compagnie ignatienne et en dehors de celle-ci. Nous nous en tenons donc aux arguments analysables du point de vue objective, pour ainsi rester sur les points d'argumentation liés à des questions de fond de part et d'autre. Dans ce sens et en suivant M. Castro², les objections contradictoires à la thèse d'Henri Bouillard peuvent être regroupées fondamentalement en trois points.

D'abord, les opposants à la thèse bouillardienne appartiennent au courant théologique qui considère la grâce comprise comme surajoutée de manière extrinsèque à la nature, laquelle se suffit à elle-même. De ce point de vue

¹ CG, p. 219.

² Cf. M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard ...*, p. 64-65.

théologique, ils reprochent à Bouillard et à ceux¹ de la même pensée théologique que ce dernier, le caractère « naturaliste » de sa thèse, argumentant en substance que celle-ci fait de la nature la mesure de la grâce.

Le deuxième point avancé contre la thèse de Bouillard par les théologiens de son époque qui se réclamaient du courant que l'on qualifiera de néo-thomiste anhistorique, tient au fait que la théologie scolastique selon ces derniers est comme « définitive et normative ». De cet angle de compréhension de la doctrine thomiste, ils voient dans le renouvellement conforme à la pensée moderne suggéré par Bouillard, la voie ouverte à une théologie de « relativisme », c'est-à-dire qui fait de l'histoire, le critère et la mesure de la vérité.

Enfin, les opposants à la thèse bouillardienne, parce qu'ils pratiquent selon les mots de M. Castro, « une théologie notionnelle, dogmatisante, objectivante »², celle-là leur apparaissait comme du « subjectivisme », c'est-à-dire une doctrine qui fait de la raison la mesure de la foi.

Ces points d'objection sont-ils vraiment défendables au regard de la démonstration et de l'explication que Bouillard donne de sa thèse? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner à partir des réponses que notre auteur lui-même donne aux objections opposées à sa thèse.

IV.3.2.2 Henri Bouillard et les objections à sa thèse

Il est toujours difficile d'apprécier une position – ici une thèse – de façon impartiale lorsqu'on se met en dehors de celle-ci ou de l'explication qu'en donne son auteur. Les objections qui sont faites à la thèse d'Henri Bouillard nous semblent hors de l'intention et de l'explication de ce dernier. Mais il faut reconnaître en même temps qu'une œuvre, y compris théologique, finit toujours par échapper à son auteur. Ainsi, si ces objections peuvent nous apparaître comme des jugements extérieurs à la thèse, on peut lire nettement à travers elles la résistance caractéristique du contexte bouillardien encore largement dominé par

¹ Par exemple H., de Lubac. Cf. son livre : *Surnaturel. Etudes historiques*. Paris : Aubier, 1946.

² M., Castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard...*, op. cit., p. 65.

une vue théologique qui ne percevait pas ou peu ses limites épistémologiques. La compréhension de la thèse de Bouillard à partir de lui-même, c'est-à-dire de l'explication contenue dans son écrit, nous semble en effet dans un sens différent des objections hâtivement formulées et de manière subjectivement contradictoire à celle-ci. C'est pourquoi par souci de clarté, nous reprenons un à un les points d'argumentaire relevés ci-dessus pour les examiner sur la base du texte de Bouillard.

Le premier point d'objection que nous avons relevé est le reproche du caractère « naturaliste » qui est fait à la thèse de Bouillard. Or, Bouillard manifeste que la théologie de saint Thomas fait droit à l'expérience humaine et à son ouverture au surnaturel. Seulement, contrairement à ses opposants qui, selon leur « thomisme », considèrent la grâce comme étrangère et extérieure à l'humain et à l'expérience humaine, H. Bouillard souligne que pour saint Thomas la grâce est l'acte libre de Dieu qui se tourne vers l'homme pour le parfaire, et la conversion est aussi l'acte par lequel, librement, l'homme se tourne vers Dieu pour recevoir cette perfection. Sur ce point, notre auteur précise que la notion de « grâce » chez saint Thomas est conçue comme une forme aristotélicienne, et la conversion comme une matière, et ajoute qu'« une forme ne peut être reçue que dans une matière disposée »¹. Bouillard dans sa lecture du thomisme relève ainsi que la grâce est nécessaire au salut, et la conversion également. La grâce perfectionne de l'intérieur une nature qui y est disposée, mais il se défend de mettre en cause la gratuité de la grâce. De la sorte, il ne réduit pas tout à la nature ; de même, dans la ligne de la doctrine de saint Thomas, la gratuité de la grâce – parce que provenant de Dieu – n'évacue pas la nature, mais la suppose et la « perfectionne ». Il s'ensuit que Bouillard en vient à s'opposer, au nom même de Thomas d'Aquin, à l'extrinsécisme très largement développé dans la théologie scolastique de son époque. Autrement dit, la grâce n'est pas « surajoutée à la nature » de l'extérieur, mais elle s'offre à celle-ci de l'intérieur. Il n'y a donc pas dans la thèse bouillardienne ni pélagianisme ni « naturalisme », il y a plutôt la reconnaissance de la cohabitation sans confusion des deux réalités de la nature et de la grâce. La thèse de Bouillard manifeste selon son explication, la consubstantialité de ce qui

¹ CG, p. 214.

est soumis à la contingence et de la réalité qui est de l'ordre de la transcendance. Il y a ici, exprimée très justement la logique de « la loi de l'incarnation »¹ selon l'expression propre à Bouillard.

En deuxième point d'objection, les opposants à la pensée théologique de Bouillard, déclarent voir dans celle-ci du « relativisme », notion aussi péjorative que vague. Cela dit, il est clair qu'appliquant la méthode historique aux écrits de l'Aquinite, Bouillard conclut à « l'historicité de toute théologie ». Mais ce serait le lire et le comprendre de manière partielle et déformée que de s'arrêter à cet aspect de sa pensée, car il affirme lui-même la relativité des notions ou expressions théologiques, tout en affirmant la permanence de la vérité de foi, de la « vérité immuable » ou encore de ce qu'il appelle l'« affirmation absolue ». Il maintient un lien logique et intrinsèque entre ces deux affirmations qui se complètent dans sa pensée, car, cette permanence de la « vérité immuable » ajoute Bouillard, n'est assurée que par certaines modifications d'ordre conceptuel². La thèse du jésuite marquant donc sa distance par rapport à une apologie de l'« historicisme », pose la condition objective et linguistique de la pérennité du dogme ou de l'affirmation de la foi. Comme le dit K. H. Neufeld, la thèse bouillardienne répondant au défi inévitable de l'histoire, « entend montrer que la plus sérieuse recherche historique est au service de la pensée et de la compréhension. Son entreprise se veut donc au service du fonds immuable de la théologie. »³ Partant d'un cas illustratif de sa pensée sur lequel il se concentre en l'exposant longuement et clairement, celui des notions de « conversion » et de « grâce » dans la doctrine de Thomas d'Aquin, Bouillard affirme certes qu'

une étude historique révèle [...] à quel point la théologie est liée au temps, au devenir de l'esprit humain. Elle manifeste ce qu'il y a de contingent en elle : relativité des notions, évolution des problèmes, obscurcissement provisoire de certaines vérités importantes.⁴

Mais, il démontre aussi en y insistant avec la même rigueur que, l'histoire permet de saisir au sein de l'évolution théologique, un absolu. Le recours à une « théologie historique » aide à voir, explicite-t-il,

¹ CG, p. 220.

² Cf. CG, p. 211.

³ K. H., Neufeld. « Préface ». VC, p. 17.

⁴ CG, p. 211.

les affirmations permanentes que la naissance et l'évolution [de certaines notions] avaient pour fin de maintenir. Aussi celui qui considère la théologie comme une pensée toujours vivante [...] ne peut s'abstenir d'avoir recours à l'histoire¹.

Par cette affirmation démonstrative, le jésuite pose le jalon de ce dont sa postérité héritera et développera avec succès : la vérité paradoxale qui consiste d'une part, en la pérennité de l'« affirmation absolue » c'est-à-dire de la vérité de la foi², et d'autre part, que cette pérennité est affirmée à travers une expression théologique historiquement située. Ainsi donc, d'un point de vue objective, la thèse de Bouillard affirme la relativité des notions ou expressions de foi et non pas celle de la foi elle-même, encore moins de la vérité de foi qu'est « le Verbe incarné ». Cette nuance est prudemment relevée par le jésuite lui-même avec une séduisante précision dans des termes qu'il nous faut reprendre à cause de leur clarté :

Si les notions dont on use, les méthodes, les systèmes changent avec le temps, les affirmations qu'ils contiennent demeurent. Bien plus, ce sont les affirmations elles-mêmes qui, pour conserver leur sens intact dans un univers intellectuel en mouvement, déterminent des notions, des méthodes et des systèmes renouvelés, en correspondance avec cet univers. S'il en allait autrement, les formules anciennes, en subsistant telles quelles et sans explication, auraient perdu leur sens premier³.

On ne peut plus clair ici : si l'étude ou la critique historique appliquée à la théologie, montre la « relativité » des termes ou schèmes utilisés par celle-ci, c'est-à-dire la relativité des moyens d'expressions théologiques, elle montre en même temps la vérité de foi comme un « invariant » qui ne subsiste pas « à côté ou indépendamment » des conceptions changeantes qui permettent de l'exprimer. Il apparaît donc dans la thèse de Bouillard deux affirmations à tenir ensemble : l'immutabilité de la vérité de foi et la mutabilité au cours des temps, des termes ou schèmes de pensée par lesquelles celle-ci est exprimée. Il y a même dans la pensée bouillardienne un renversement épistémologique subtile et fort qui va de soi aujourd'hui, mais qui, au regard du contexte de réflexion du jésuite français, peut

¹ CG, p. 224.

² Cette vérité de la foi est pour H. Bouillard, dans le cadre de la révélation chrétienne, « le Verbe divin incarné ».

³ CG, p. 220.

être considéré comme rien moins qu'une révolution dans la réflexion théologique : les éléments changeants – notions, schèmes théologiques – ne mettent pas seulement en valeur la vérité inchangée ou invariante – vérité de foi – mais aussi celle-ci, elle-même, exige et requiert l'emploi de termes et de schèmes actuels, justement pour être et rester elle-même. Ceci, les opposants à la thèse de Bouillard l'ont partialement perçu ou l'ont simplement perdu de vue.

Enfin, la dernière objection faite à la thèse bouillardienne, affirme y voir du « subjectivisme », notion guère plus précise que celle d'objectivisme ou de relativisme. Cette objection est liée au fait que la réflexion théologique de Bouillard fait droit à la fois, à l'expérience humaine et à l'ouverture de celle-ci au surnaturel. Mais, comme nous l'avons déjà relevé, dans cette position pertinente de Bouillard, est affirmée ce que ce dernier lui-même appelle très justement « la loi de l'Incarnation ». Plus tard, il explicitera celle-ci en ces termes :

Libre épiphanie de Dieu dans l'histoire, le Christ est [à la fois] un évènement contingent, [et] une nouveauté absolue. Seule l'adhésion obéissante au message historique de l'Évangile nous fait connaître son mystère et nous permet d'en vivre.¹

Cette adhésion tout à fait personnelle reste tout aussi intrinsèquement obéissante parce qu'elle ne résume pas pour autant la foi à une vérité subjective, car explique encore notre auteur,

même lorsque la réflexion nous a fait découvrir le mystère de l'être ou la présence sollicitante de l'Unique nécessaire, nous devons nous rappeler, selon la formule de Blondel, qu'« au-delà du drame déjà divin qui se joue en la conscience de tout homme se place dès à présent, pour les âmes croyantes et vivantes, un nouveau mystère de grâce dont la Révélation seule peut nous soulever quelques voiles »².

Il y a là, non pas du « subjectivisme », mais une intuition qui prend source et lumière dans le grand mystère du « Verbe fait chair »³, dans lequel s'allient humanité et divinité, nature et grâce, contingence et transcendance, temporalité et intemporalité en même temps que raison et foi qui sont depuis, devenus des prédicats découverts dans leur lien intrinsèque⁴ par la réflexion théologique. C'est

¹ *LF*, p. 10.

² *LF*, p. 10.

³ Cf. Jn 1, 14.

⁴ Cf. Jean-Paul II. *La Foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*. Paris : Cerf, 1998.

une intuition juste mais dont la pertinence était encore peu perçue à l'époque et dans le contexte du théologien Bouillard. Elle ne sera mieux saisie qu'à partir de la reprise qu'en a faite le Concile Vatican II. Manifestée par ce Concile, l'intuition bouillardienne sera clairement mise en lumière par l'encyclique de Jean-Paul II consacrée à cette importante question théologique de la relation intrinsèque entre la foi et la raison. Depuis lors la compréhension et l'intégration de l'harmonieuse relation non-extrinséciste entre la foi et la raison dans la réflexion théologique témoignent de la pertinence de l'intuition bouillardienne comme nous allons le montrer plus loin.

Après avoir examiné les objections faites à la thèse de Bouillard à la lumière de l'explication de ce dernier, que peut-on en conclure? La réponse à cette question dans le sous-titre qui suit, nous permettra de manifester la dynamique herméneutique de la thèse du théologien Bouillard.

IV.3.2.3 Thèse d'Henri Bouillard : une herméneutique théologique

En prenant en compte des objections à la thèse de Bouillard et l'explication qu'en même temps elle nous fournit, il apparaît difficile de la rattacher à quelque courant que ce soit : naturalisme, relativisme ou encore subjectivisme. Bouillard se défend par démonstration de toutes ces restrictions. Dans le même mouvement il s'oppose également à l'historicisme dont on a pu l'accuser ainsi qu'au dogmatisme extrinséciste ancien.

Les éléments de la démarche et de la conclusion bouillardiennes laissent plutôt voir un travail d'herméneutique linguistique, parce que cherchant le renouvellement de l'expression de la « vérité immuable », qu'est la vérité de foi afin que celle-ci se maintienne et soit exprimée dans les termes et schèmes de la pensée moderne, celle de son temps. Le postulat de la thèse de Bouillard inscrite dans son concept de « théologie actuelle », consiste dans l'intérêt qu'il manifeste non de répéter mais de redire ou d'exprimer de façon nouvelle la vérité de la foi. Ce postulat se présente comme une perspective de solution d'actualisation de la théologie pour passer la crise linguistique que nous avons évoquée plus haut. La thèse de Bouillard fait apparaître une opération d'herméneutique qui relève de la

catégorie du « langage de la foi » tel que celui-ci ressort de la perspective herméneutique de G. Ebeling. En d'autres termes, la réflexion théologique de Bouillard à partir et sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin est une réflexion qui s'est mise pour l'affronter, dans le champ épistémologique de la crise linguistique caractéristique de son temps. Le résultat de cette réflexion est l'affirmation de la nécessité de l'herméneutique linguistique en théologie pour retrouver un « langage de la foi » au service d'une compréhension actuelle de celle-ci. Il s'agit pour Bouillard d'une perspective herméneutique inscrite dans son concept de « théologie actuelle » qui pose la nécessité d'une interprétation dans l'aujourd'hui du monde. De ce point de vue, comme nous l'avons signalé plus haut, nous pensons qu'aujourd'hui le document de la Commission biblique pontificale s'inscrit bien dans l'herméneutique du concept bouillardien de « théologie actuelle » lorsque, soulignant l'utilité des théories herméneutiques contemporaines comme celle de Ricœur, il explique que celle-ci

trouve un fondement dans la Bible elle-même et dans l'histoire de son interprétation. L'ensemble des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament se présente [en effet] comme le produit d'un long processus de réinterprétation des événements fondateurs, en lien avec la vie des communautés.¹

C'est dans ce sens qu'il faut souscrire à l'affirmation de P. Ricœur selon laquelle, le travail herméneutique est la « répétition » de celui « qui a présidé à l'élaboration des traditions du fond biblique »².

Ainsi, selon l'herméneutique théologique bouillardienne qui se dégage du concept de « théologie actuelle », si la vérité de la foi, elle, est immuable, la formulation théologique qui en est faite quant à elle, ne l'est pas, car cette dernière requiert permanemment une interprétation critique de mise à jour qui lui permet de garder non seulement sa conformité à la vérité immuable, mais aussi d'être « actuelle ». L'intuition théologique de Bouillard sous-jacente à son concept de « théologie actuelle » rejoint l'idée herméneutique de Ricœur qui affirme : « la vérité en régime herméneutique chrétien est toujours à faire. »³ Ceci implique ce qu'on peut appeler « l'aggiornamento » de la conception et de la réflexion

¹ CBP. *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise ...*, op. cit., p. 67.

² Cf. P., Ricoeur. *Le conflit des interprétations ...*, p. 48-51.

³ P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique*, op. cit., p. 55.

théologique. Dans cette perspective herméneutique connexe au concept bouillardien de « théologie actuelle », s'entend aussi ce qu'affirme le professeur J.-L. Soulétie en ces termes, à savoir que la vérité théologique « s'énonce différemment, parce qu'elle est historique, et [...] c'est sa façon d'être fidèle à son origine »¹. Il y a ici l'expression d'un impératif auquel la réflexion théologique de tous les temps ne peut se soustraire, dans la mesure où le rôle que le deuxième concile confère à l'Église, est par implication assigné aussi à la théologie, lequel consiste dans « le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile »². C'est de ce point de vue que le concept bouillardien s'inscrit dans la perspective herméneutique de G. Ebeling dans le sens que ce dernier la conçoit comme démarche épistémologique de la théologie qu'implique la nécessité du renouvellement du « discours » ou du « langage de la foi » ainsi que nous l'avons exposée. Mais la perspective herméneutique de Ricœur dans sa double polarité philosophique et scripturaire permet de lire aussi le contenu herméneutique, c'est-à-dire « l'entité de pensée » inscrite dans le concept d'Henri Bouillard. C'est pourquoi, nous allons à présent consacrer les deux chapitres qui suivent respectivement aux déterminants philosophique et théologique de ce concept.

¹ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, p. 97.

² Vatican II. Constitution *GS* 4.

Chapitre V : Concept de « théologie actuelle » : déterminant philosophique.

Comme nous le signalions, la perspective herméneutique de Ricoeur, dans son double pôle philosophique et biblique, est ici notre référence méthodologique pour décrypter davantage « l'entité de pensée » qui se trouve inscrite dans le concept de « théologie actuelle » par Bouillard. Ce concept résume à lui seul en effet, la pensée théologique et l'itinéraire intellectuel de son auteur. Cet itinéraire bouillardien, dans sa double polarité, philosophique et théologique, autorise de voir l'herméneutique que porte son concept de « théologie actuelle » en parallèle avec le double registre de l'herméneutique de Ricoeur. Chez ce dernier en effet,

l'herméneutique biblique se subordonne à l'herméneutique générale en tant qu'herméneutique régionale, parce que la première incorpore nécessairement des concepts, des arguments et des méthodes issus de la seconde. Nous avons vu tout ce que la médiation de l'étude philosophique du langage fournit à l'usage de l'herméneutique kérygmatisque : la réflexion sur les catégories du texte et de son interprétation, sur la dialectique de l'explication et de la compréhension, sur le rôle du lecteur et sur l'historicité du sens "sert d'*organon* à l'herméneutique biblique"¹.

C'est dans une telle « relation d'inclusion mutuelle » que le déterminant philosophique que nous abordons dans ce chapitre se situe avec le déterminant théologique qui fera l'objet du chapitre suivant, tous deux participant de l'herméneutique dont la formule « théologie actuelle » de Bouillard est le concept. Pour explorer ce déterminant philosophique du concept de « théologie actuelle », commençons par souligner l'intérêt de son auteur pour la philosophie.

V.1 Bouillard et les courants philosophiques de son temps.

Au terme de sa rigoureuse investigation sur la doctrine thomiste « à la lumière de l'histoire et de la pensée moderne » d'où jaillit comme une formulation encore enveloppée, sa thèse avec pour principal concept celui de « théologie actuelle », H. Bouillard laisse déduire l'implication directe de son concept, à savoir que

¹ P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique*, op. cit., p. 78.

l'actualité de la théologie pour sa véracité dépend de celle de son « entité linguistique », c'est-à-dire de son support d'expression ; en d'autres termes de la philosophie qui lui est sous-jacente. D'où la question du rapport entre la théologie et la philosophie qu'implique le concept de « théologie actuelle » et par l'explication duquel celui-ci se fait comprendre. C'est le premier point de la recherche de Bouillard, c'est-à-dire le rapport philosophie – théologie, lequel participe à la compréhension de son concept de « théologie actuelle » parce que celui-ci, épistémologiquement, est nourri de ce rapport. Avant d'entrer dans l'explicitation de ce rapport dans le contexte de Bouillard et selon la pensée de ce dernier, soulignons d'un mot son intérêt à la philosophie.

V.1.1 Intérêt d'Henri Bouillard pour la philosophie

Quand Bouillard dénonce la philosophie aristotélicienne par rapport à la doctrine thomiste de son temps, il manifestait par là la nécessité de la recherche d'une philosophie pouvant permettre à la réflexion théologique de mieux rendre compte de la vérité immuable de manière à faire comprendre celle-ci dans son contexte de pensée moderne bien différent de celui du Moyen Âge. L'outil conceptuel doit être au service du concept et non l'inverse ; l'immutabilité de ce qui est cru ne doit pas pâtir dans son expression du caractère déterminé des instruments de langage. Ainsi, comme l'a dit K. H. Neufeld,

dans le néo-thomisme, Henri Bouillard avait critiqué une fonction trop dépendante de la philosophie d'Aristote et désormais, telle quelle, intenable. Il lui restait à chercher quelles pensées de notre époque pourraient plus ou moins assumer par rapport à la théologie un rôle analogue à celui qu'avait joué l'œuvre d'Aristote pour les grands scolastiques du Moyen-Âge. [...]. D'où cette sorte de longue enquête [...] auprès de philosophes [...]¹

Depuis, Bouillard avait la conviction qu'entre la raison philosophique et celle théologique, il existe une « intersection ou [...] lieu de rencontre » épistémologique. En 1971, dans son analyse de l'« *intellectus fidei* » anselmien, notre auteur concluait que :

¹ K. H., Neufeld. « Préface ». VC, p. 22.

le philosophe ne peut négliger la théologie que s'il renonce à comprendre la religion. [De même] le théologien qui veut comprendre sa foi dans l'inévitable dialogue avec l'incroyance ne peut s'abstenir de la philosophie¹.

Dans le même sens, il nous faut reprendre ici les mots très explicites par lesquels Bouillard exprimait son intérêt pour la science philosophique devant son auditoire du séminaire doctoral de l'année académique 1972-1973 :

Vous le voyez d'emblée, un tel sujet nous place à l'intersection ou au lieu de rencontre de la théologie et de la philosophie. Laissez-moi vous indiquer d'abord que c'est là l'axe principal de ma recherche personnelle ... J'ai toujours pensé que la tâche principale de la théologie est de comprendre ce que l'on croit, et de la comprendre de telle manière que le discours où l'on exprime cette intelligence ait un sens pour tout esprit, même incroyant.

Voué le plus souvent à l'enseignement de la théologie fondamentale, je me trouvais au lieu le plus favorable pour mettre en pratique cette conception. Il s'agit là en effet d'établir un lien entre notre expérience quotidienne et les relations invisibles dont parle le message chrétien ; il s'agit de montrer comment ce message prend sens à nos yeux par le fait qu'il donne sens à nos expériences communes ; il s'agit de manifester une correspondance entre la logique interne du christianisme et la logique de l'expérience humaine. On se trouve ainsi au point de rencontre entre christianisme et philosophie, si l'on entend par philosophie, non pas un exercice scolaire, mais la compréhension du sens de la vie humaine².

Ces lignes manifestent sans appel l'intérêt porté à la philosophie par Bouillard dans le sens où il définit celle-ci comme « compréhension du sens de la vie humaine ». Selon J. Doré, H. Bouillard manifesta encore son intérêt pour la philosophie dans l'une de ses confidences, faite dans une lettre en date du 30 octobre 1973, où il déclare « souffrir de n'avoir pas été appliqué à la philosophie ou à quelque science exacte, selon le rêve de [sa] jeunesse »³. Il rattrapa de manière remarquable ce précoce intérêt manqué dans sa jeunesse dans le type de théologien qu'il est devenu, convaincu du fait que « le théologien doit être largement philosophe, s'il ne veut pas rester simplement rapporteur, historien et prédicateur »⁴.

¹ CC, p. 42.

² Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi...*, p. 503.

³ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 803.

⁴ H., Bouillard. Lettre du 22 mai 1955. *Les Archives des Jésuites de France* (15 rue Raymond-Marcheron – 92170 Vanves – France) cité par J., Doré, op. cit., p. 803.

Convaincu, il l'était aussi de la nécessité de la rencontre dialogique entre philosophie et théologie afin de rendre la vérité de celle-ci audible par le vecteur linguistique de celle-là et de manifester la « consubstantialité » du message chrétien et de l'expérience de la vie humaine. Le jésuite s'est lancé alors dans « une longue enquête » à travers ses rencontres avec les pensées philosophiques à un moment où le rapport entre philosophie et théologie était plutôt particulièrement distant et scientifiquement confus. La conviction de Bouillard était si forte sur ce point qu'elle s'est manifesté par son œuvre laquelle, comme le dit J. Doré, « peut-être tenue pour significative et révélatrice lorsque, dans l'espace théologique français contemporain, l'interrogation porte expressément sur le dialogue de la théologie avec la philosophie. »¹ J. Doré va jusqu'à penser que sur la question des rapports et du dialogue entre théologie et philosophie, dans le paysage théologique français des années 40 à 80,

ce que l'on récolte chez Henri Bouillard de ce point de vue ne représente en fait, à vrai dire, que ce que la théologie française a produit de plus élaboré à l'époque considérée, car, assurément, toute la théologie française n'a pas poussé si loin, ni conduit de la même manière la réflexion !²

Cette affirmation de J. Doré pour Bouillard, nous amène ici à examiner cette question du rapport entre philosophie et théologie à l'époque de ce dernier, afin de voir comment l'apport de notre auteur à ce sujet, contribue à la signification de son concept de « théologie actuelle » que nous étudions.

V.1.2 Rapport philosophie-théologie dans le contexte de Bouillard

A la suite de sa thèse à partir de l'étude faite sur saint Thomas et le néo-thomisme de son époque, l'investigation de Bouillard se concentre davantage sur la relation entre christianisme et philosophie, dans le sens où celle-ci désigne pour lui « la compréhension du sens de la vie humaine ». En fait, le travail d'herméneutique effectué par Bouillard pour aboutir au concept de « théologie

¹ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 803.

² Ibid, p. 806. Mais à la suite de cette affirmation, J. Doré reconnaît qu'« on peut cependant, penser que ce que notre auteur porte à un degré d'élaboration non atteint chez d'autres révèle malgré tout

actuelle », tel que nous l'avons exposé, s'est opéré dans le creuset de la relation entre philosophie et théologie. En effet, en se mettant dans la quête d'une pensée philosophique de son époque qui pourrait « plus ou moins assumer par rapport à la théologie un rôle analogue à celui qu'avait joué l'œuvre d'Aristote pour les grands scolastiques du Moyen Âge », Bouillard a concentré cette quête dans la question épistémologique suivante : « Quel rapport peut-il exister, dans une conscience chrétienne, entre la réflexion philosophique et la foi religieuse¹ ? »

La question ainsi posée, manifeste le désir profond d'un croyant qui cherche à « comprendre ce qu'il croit » avec la conviction que la philosophie comme « compréhension du sens de la vie humaine », peut offrir un jaillissement ou une prémisse du mystère chrétien, car « la grâce suppose la nature ». Sa préoccupation l'amène en fait très vite à celle « du problème du rapport de la philosophie et de la religion [...] »². Le rapport de la pensée philosophique à la foi religieuse constitue pour notre auteur un questionnement épistémologique qui lui fait prendre au sérieux l'une et l'autre.

Comme nous l'avons dit, pour développer sa thèse, Bouillard se mit dans une « longue enquête » sur le rapport entre philosophie et théologie. Son premier point d'intérêt s'est trouvé dans la philosophie de Gabriel Marcel, le philosophe parisien du « concret »³ dont une des affirmations, « la reconnaissance du mystère est un acte libre au sein d'une épreuve »⁴, s'applique remarquablement à *Conversion et grâce* de Bouillard. Celui-ci voit l'instant décisif de la philosophie de G. Marcel dans le fait que sans exiger de confesser le christianisme, elle peut préparer à s'y ouvrir⁵. Aussi, du philosophe parisien qu'il présenta au public de langue

et bel et bien des tendances et des orientations de fait largement à l'œuvre par ailleurs, au sein du contexte théologique d'ensemble qui est le sien. »

¹ C'est le titre d'une communication que Bouillard donna à la Société lyonnaise de philosophie le 23 novembre 1946. Cf. *VC*, p. 59-68.

² *Ibid.*, p. 59.

³ Pour Bouillard, il y a dans ce mot l'essentiel de la conception que G. Marcel se fait de sa tâche de philosophe, car « le philosophe est l'homme qui tente d'éclairer sa condition (situation) (...). Il se défiera de tout système. Il maintiendra un contact permanent avec le concret. » *LF*, p. 152. Bouillard, à ce sujet, s'appuie sur ce que G. Marcel lui-même écrivait en 1933 : « C'est dans le drame et à travers le drame, que la pensée métaphysique se saisit elle-même et se définit *in concreto*. » G., Marcel. Position et approches concrètes du Mystère ontologique. *Le monde cassé...*, p. 277.

⁴ G., Marcel. *Être et Avoir*, p. 123 cité par H., Bouillard. *LF*, p. 161.

⁵ Cf. *Ibid.*

allemande dès 1950¹, Bouillard avait-il « une profonde estime [et] de l'homme et de son œuvre »². Chez cet existentialiste chrétien³, « d'analyse phénoménologique à visée ontologique »⁴ qui se plaît « être en proie au réel »⁵ et pour qui le travail philosophique en tant que travail de recherche est « comme un forage bien plutôt que comme une construction »⁶, notre auteur découvre l'amorce de la vérification de sa conviction émise en hypothèse :

S'il est vrai, comme le dit Gabriel Marcel, qu'en chaque croyant renaît sans cesse un incroyant et que l'incroyant lui-même n'est pas totalement étranger à l'expérience du croyant, alors le problème, tel que nous le posons, trouverait un écho en toute conscience de philosophe⁷.

Bouillard part donc de l'analyse de cet écho dans un certain nombre de courants philosophiques.

La première résonnance de cet écho dont Bouillard fait d'abord le constat est celle qu'on peut appeler le rapport de la « coexistence pacifique » qui est longtemps restée entre foi religieuse et réflexion philosophique. Cette résonnance fait entendre « deux ordres de connaissance et d'activité, deux domaines bien séparés » : d'un côté, la raison qui guide le philosophe par sa lumière propre dans la connaissance et l'organisation du monde, et de l'autre côté, la foi, « obéissance aveugle à l'autorité de l'Église, ferait connaître à l'homme le dessein de Dieu sur lui et l'orienterait ainsi vers son salut. »⁸ Mais pour notre jésuite, ce rapport de coexistence pacifique est en réalité un rapport de distance dans lequel chacun des deux régimes – philosophique et théologique – reste souverain chez lui, c'est un rapport de juxtaposition sans compénétration, avec pour seule exigence, le respect mutuel de la compétence de chacun. Le positif de ce rapport de juxtaposition et de distance est qu'il assure d'une part, l'indépendance de la philosophie et d'autre part, permet de soustraire les vérités révélées aux critiques de cette dernière. Ce rapport de commodité et de fragile préservation mutuelle qu'on trouve par

¹ Cf. *Metaphysisches Tagebuch. Wort und Wahrheit* 7, p. 525-534 (repris dans *LF*, p. 149- 167).

² K. H., Neufeld. « Préface ». *VC*, p. 23.

³ Cf. R., Troisfontaines et al. *Existentialisme chrétien...*, p. 203-214 ou R., Troisfontaines. *De l'Existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Vol. 2/2. Paris : Vrin, 1953.

⁴ *LF*, p. 153.

⁵ *Ibid.*

⁶ G., Marcel. *Du refus à l'invocation...*, p. 23.

⁷ *VC*, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

exemple dans la conception cartésienne, soulève une grave objection selon Bouillard. D'après ce dernier en effet, dans ce rapport de l'une avec l'autre, « philosophie et religion sont, l'une et l'autre, totalitaires »¹, car chacune se situe dans la prétention de dire le tout de la vie et du monde pour en éclairer la signification. Ainsi, et ceci est vrai, la foi n'est pas une simple obéissance à l'autorité religieuse, adhésion brute à une histoire et à des dogmes ; elle suscite toute une conception de l'homme, une vision du monde qui induit une sagesse de vie. De son côté aussi, la connaissance philosophique veut tout comprendre, même la religion. De ces statuts épistémologiques de la philosophie et de la théologie, analyse Bouillard, « il n'est [...] pas possible d'assigner à chacune un domaine séparé. L'une et l'autre se rapportent au Tout. Les voici donc, semble-t-il, vouées au conflit »². Il en tire donc la conclusion selon laquelle : considérer la philosophie et la théologie dans un rapport de juxtaposition ne permet pas de les unir, mais aboutit plutôt à une relation conflictuelle. Celle-ci constitue une équivoque que des auteurs vont essayer de lever de deux manières. Ce sont ces deux manières de considération du rapport philosophie – théologie que nous allons maintenant examiner sous la conduite de Bouillard avant d'en venir à la pensée de ce dernier sur cette question de la relation entre la philosophie et la théologie.

V.I.2.1 Philosophie comme vérité de la religion

Une première manière considère et définit la philosophie comme la vérité de la religion, c'est-à-dire qu'elle exprimerait « sous forme de pensée ce que la religion enseigne sous forme de représentation, de mythe ou de symbole »³. Dans ce statut épistémologique qui lui fait prétendre contenir la « vérité dernière », la connaissance philosophique peut devenir un « déisme » ou un « panthéisme », un savoir absolu ou une foi rationnelle au-delà du savoir. Face à elle, la religion ou la connaissance théologique n'est qu'une connaissance vulgaire, au meilleur des cas,

¹ VC, p. 60.

² Ibid.

³ VC, p. 60.

traversée par elle comme un « moment dialectique ». Selon Bouillard, dans cette catégorie épistémologique de la philosophie, on retrouve par des voies différentes, déistes et éclectiques tels Spinoza et Kant¹. C'est aussi dans cette même voie de la conception philosophique affirme notre auteur, que « Schelling et Hegel ont ainsi supprimé le dualisme de la conscience cartésienne »². Au fond, cette résolution du rapport conflictuel entre le régime philosophique et celui de la religion ou de la théologie n'est que partielle et très réductrice et, d'après Bouillard, elle

sacrifie la religion, [car], la foi n'est pas une simple connaissance. Plus profondément, c'est un rapport concret entre personnes, rapport où Dieu parle dans le hic et nunc de l'histoire, où l'homme, par une libre décision qui est acte d'adoration, reconnaît Dieu comme Présence absolue³.

Pour Bouillard, la foi ne se donne pas comme « une simple exigence de l'esprit postulant le supra-sensible, mais une communion dans la prière avec Dieu qui se communique par grâce. »⁴ C'est pourquoi on ne peut réduire la foi à un savoir qui se laisserait dépasser. Aussi, d'un autre côté la philosophie qui prétendrait détenir la « vérité dernière » y comprise, celle de la religion, s'apparenterait à « la religion philosophique qui s'achève en athéisme »⁵. Bouillard illustre sa conclusion ici par l'exemple de Hegel qui prétendait conserver, en la dépassant, la notion chrétienne de Dieu, mais c'est sans compter avec « l'ambiguïté de son *Weltgeist* [qui] permit à Marx de n'y voir d'autre réalité que l'Homme dans la totalité de son évolution historique au sein de la nature. »⁶ Ainsi, Bouillard peut encore préciser que

quand il prétend constituer une religion naturelle, le philosophe s'oppose à la religion, dans la mesure du moins où il se soustrait à son influence [...] La transcendance [dans cette conception philosophique de la religion] n'est qu'une immanence déguisée. Elle apparaît bientôt inutile ou contradictoire⁷.

Il s'agit en fait là d'une manifestation spéculative de ce que le pape François appelle aujourd'hui l'« immanentisme anthropocentrique »⁸. C'est pourquoi

¹ Exposer les courants philosophiques de ces auteurs comme de tous ceux que nous évoquerons, dépasserait le cadre de notre réflexion de même que nos connaissances en la matière. Nous nous contenterons de les évoquer tels qu'ils apparaissent dans les références de notre auteur.

² VC, p. 60.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ VC, p. 61.

⁶ Ibid.

⁷ VC, p. 61.

⁸ Pape François. *La joie de l'Évangile* n° 94 (p. 97).

justement, l'homme religieux va toujours opposer à cette « religion philosophique », le Dieu vivant qui se manifeste dans l'histoire, non pas une idée de la raison, mais une « Personne » à qui l'on adhère, car comme le dit Benoît XVI dans la même dynamique que Bouillard sur ce point : « à l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un évènement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation définitive »¹.

Bouillard parvient donc au constat que ce statut épistémologique donné à la philosophie comme « vérité de la religion », fait subsister le rapport d'opposition entre la religion ou la théologie et elle. On ne saurait donc conférer à la philosophie le statut de « vérité de la religion » tout en visant une coexistence non-conflictuelle de la réflexion philosophique et de l'attitude religieuse. Le problème du rapport conflictuel reste encore entier. D'où le besoin d'une autre manière de considérer ce rapport. C'est ce que nous considérons ici comme la seconde manière qui part de la permutation des rôles épistémologiques conférés à la philosophie et à la religion ou théologie par la première perspective. Cette seconde manière se traduit sous la forme de la question suivante : Parviendrait-on à un rapport non-conflictuel en considérant « la religion comme la vérité de la philosophie ? »

V.1.2.2 Religion comme vérité de la philosophie

Bouillard constate que bien des maîtres, tant « *actoritates* » théologiques du passé, que philosophes contemporains, invitent dans cette perspective épistémologique qui confère à la religion le statut d'être « la vérité de la philosophie ». Il peut ainsi citer saint Augustin, Pascal et plus près de nous, Laberthonnière : en résumé, « il n'y a plus d'autre sagesse, nous disent-ils, que la sagesse chrétienne »². Dans cette conception, « la vraie philosophie est celle qui se développe en référence à la foi et à l'intérieur d'elle, c'est l'intelligence de la

¹ Pape Benoît XVI. *L'engagement de l'Afrique* n° 165 (p. 128-129).

² VC, p. 61.

foi ; cette conception postule donc que « le christianisme ne peut pas se superposer à une philosophie constituée indépendamment de lui, il ne peut que se substituer à toute philosophie, comme étant *la* philosophie »¹.

Dans ce registre, Bouillard voit une solution radicale qui a certes l'avantage de prendre le christianisme pour la sagesse véritable, mais qui de ce fait, à la fois, compromet l'autonomie du philosophe et altère le christianisme lui-même dans son essence. En effet,

il existe des problèmes authentiquement philosophiques, que la religion n'a pas pour but de résoudre tels que, par exemple, le rôle du sujet dans la connaissance, la nature de l'espace et du temps, le rapport de l'individu à l'Etat. Même si leur ultime pointe touche au mystère que la Révélation éclaire, leur développement interne et la structure intelligible de leur solution dépend de la réflexion humaine en son exercice autonome.²

D'autre part, pour Bouillard, on risque de rationaliser et de naturaliser le christianisme en le considérant comme la philosophie, car cette conception occulte la quintessence ontique de son objet qu'est Dieu, le Tout-Autre dont la « Révélation est essentiellement mystère » et dont l'approche n'est pas de résoudre les problèmes humains, mais de les passer au crible de son jugement.

Pour étayer ces objections, notre auteur affirme que

croire, ce n'est pas recevoir d'en haut la solution de nos problèmes, mais reconnaître que la solution dernière est au-delà de nos possibilités. La foi ne nous apporte pas la synthèse d'un monde que la philosophie laisserait disjoint. Elle n'est pas conquête de vérité, mais soumission au mystère qui se révèle tout en restant caché. La révélation est frontière de notre savoir, mais elle est non-savoir. Elle nous fait connaître nos limites, notre mystère. C'est en cela qu'elle nous éclaire, et non-pas en nous apportant un savoir qui suppléerait aux déficiences de notre savoir.³

Par conséquent, pour Bouillard, vouloir résoudre des questions philosophiques avec des propositions théologiques, ou même avec l'expérience religieuse, c'est se mettre sur la voie de la gnose. Il en résulterait « la corruption de la foi et la méconnaissance de la raison »⁴. D'où, sur cette manière d'entrevoir le rapport entre raison philosophique et vérité théologique, notre auteur conclut que

¹ Ibid.

² VC, p. 61.

³ Ibid., p. 61-62.

⁴ Ibid., p. 62.

même si l'on tient, comme le fait le croyant, que le christianisme est la sagesse véritable, on ne peut admettre purement et simplement que la religion seule résout les problèmes que pose la philosophie. Il faut reconnaître, outre la connaissance religieuse, une philosophie autonome¹.

Comme nous venons de le voir, Bouillard réfute donc les deux perspectives de rapport que peut être de nature conflictuelle entre connaissance religieuse et philosophie. Et partant de cette réfutation, il entend unir sans les confondre la philosophie et le message chrétien. Pour lui, l'autonomie de la philosophie doit être sauvegardée sans union ni confusion avec la connaissance religieuse ou théologique. C'est ainsi qu'il démontre en s'appuyant sur les nombreux auteurs qu'il approfondit, comment celle-là peut offrir à celle-ci un lieu de réflexion, c'est-à-dire un « lieu théologique »². Suivons-le à présent dans sa démonstration de la « philosophie autonome » comme un « lieu théologique ».

V.2 Philosophie comme « lieu théologique » selon Henri Bouillard

Dans notre première partie et en guise de préliminaire, nous avons traité le concept de « lieu théologique ». Cette étude préliminaire nous avait conduit d'une part au sens que lui donne Bouillard et d'autre part, au seuil de la démonstration du rapport de ce concept avec celui qui est au cœur de la thèse bouillardienne à savoir, le concept de « théologie actuelle ». A présent, il s'agit pour nous de revenir sur cette démonstration de manière plus explicite et de comprendre comment, notre auteur, en démontrant que la philosophie se révèle comme un « lieu théologique » établit la relation d'union sans confusion entre philosophie et théologie. En effet, rappelons-le encore ici, pour lui, la philosophie n'est pas entendue comme « un exercice scolaire », mais comme « compréhension du sens de la vie humaine » ; elle offre « les concepts et les modes de pensée propres à la culture présente du croyant. »³ Or c'est dans cette « culture présente » que la théologie, « autant que science [que] sagesse »⁴ doit faire comprendre la

¹ Ibid.

² CC, p. 107.

³ Ibid.

⁴ CC, p. 106.

révélation divine qui est son objet. « C'est dans notre monde présent et à partir de notre situation historique, affirme notre théologien, que nous devons rejoindre l'éternel. »¹ Voilà ce qui établit le lien entre « culture présente » et théologie, et fait de celle-là le lieu d'actualité de celle-ci. D'où l'explicitation qu'offre Bouillard de son « entité de pensée » qu'est le concept de « théologie actuelle » à travers ses références philosophiques auxquelles nous allons revenir à présent.

V.2.1 De saint Thomas d'Aquin à Karl Barth : synthèse

Rappelons que dans ses investigations tant sur la pensée de saint Thomas d'Aquin que sur celle de Karl Barth, en tenant compte du fait que les problématiques sont différentes², la question de Bouillard est la même, car elle se rapporte à la question de la relation entre théologie et philosophie à travers celle du rapport entre la nature et le surnaturel, et précisément celle comme le dit X. Tilliette, de « la subsistance indispensable de la nature au sein du Surnaturel »³. Dans cette question, la philosophie comme « lieu théologique », constitue le point de mire de l'investigation menée par Bouillard à partir de sa première œuvre portant sur l'étude de la doctrine de saint Thomas et le néo-thomisme de son époque. Saint Thomas intégrait une philosophie autonome à la sagesse théologique. Le docteur dominicain faisait traiter à la philosophie, des vérités chrétiennes, susceptibles de démonstrations rationnelles. De la sorte, sa philosophie est reliée « à la fin surnaturelle de l'homme par le désir naturel de la vision de Dieu »⁴. Mais si cette perspective de saint Thomas peut assurer l'union en même temps que la distinction de la sagesse chrétienne et de la philosophie autonome, celle-ci n'intéresse toutefois le croyant qu'au service de sa foi et non pour elle-même. Or, constate Bouillard, « au moins depuis Descartes, l'homme même croyant, même thomiste, s'intéresse à la philosophie pour elle-même et la

¹ *LF*, p. 165.

² Il s'agit d'une part, de la problématique de « la conversion et de la grâce » pour ce qui concerne l'étude de saint Thomas et du thomisme en général et d'autre part, celle de la « connaissance naturelle » de Dieu pour ce qui est du dialogue de Bouillard avec K. Barth.

³ X., Tilliette. « Un théologien catholique devant Karl Barth ». *Etudes*, 1958, 296, p. 113.

⁴ *CG*, p. 62.

veut plus indépendante encore que ne la concevait saint Thomas »¹. Ainsi, la philosophie chrétienne qui ressort de la doctrine de saint Thomas d'Aquin ne répond pas au statut épistémologique autonome et indépendant qu'une raison philosophique doit revêtir pour être un véritable « lieu théologique », c'est-à-dire un lieu autonome de rencontre avec le message chrétien. En plus, dans sa lecture de saint Thomas et du néo-thomisme de son époque, Bouillard va surtout établir que si la contribution de la philosophie apparaît sans conteste valide et précieuse à la réflexion théologique, elle ne vaut à chaque fois que pour un état de la culture qui correspond à une époque donnée, et ainsi qu'il n'y a pas de « *philosophia perennis* ».

En revanche, dans son dialogue avec Barth, c'est plutôt la validité de la « connaissance humaine », quelle que soit d'ailleurs la forme philosophique qu'elle puisse se donner, que défend le jésuite, comme une condition indispensable de l'accueil de la révélation elle-même, comme telle. En effet, selon K. Barth, écrivant encore la *Dogmatique*,

que nous connaissions Dieu, c'est là son œuvre et non la nôtre. La possibilité de cet événement relève de la seule puissance de Dieu... Nous ne pouvons pas nous attribuer d'autre connaissance de Dieu que celle de la foi [...] Or, la connaissance de la foi ne saurait se concevoir un seul instant et sous aucun aspect autrement que comme une connaissance ordonnée, rendue effective et possible par Dieu lui-même, et lui seul.²

Le jésuite Bouillard prend clairement ses distances avec cette condamnation barthienne si péremptoire de toute philosophie, à laquelle il répond en soutenant que

[d'accord avec Barth], nous ne pouvons connaître Dieu par Dieu [sur le fondement de la révélation biblique et dans la foi]. [Mais] à condition toutefois d'ajouter : mais c'est *nous* qui pouvons le connaître. Toute connaissance étant une opération immanente [...], celles qui demeureraient totalement extrinsèques au sujet seraient inexistantes au regard de la conscience [...] Dieu ne nous apparaît pas comme la condition même de notre existence et de notre connaissance, révélation ou grâce ne peut avoir aucun sens pour nous [...] En conséquence, la connaissance même de foi inclut une connaissance naturelle de Dieu, susceptible de s'explicitier en une "preuve".³

¹ Ibid.

² K., Barth. *Dogmatique*, II, t. 1. Genève : Labor et Fides, 1956, p. 139.

³ *KB II*, p. 103.

Ici, comme le dit J. Doré, Bouillard tient,

avec Vatican I, avec la tradition catholique et thomiste, et dans une certaine mesure avec Bultmann, contre Barth, qu'une connaissance naturelle de Dieu est possible, même s'il n'est pas question de déposséder Dieu de la gratuité absolue de son initiative de révélation.¹

Cette brève synthèse que nous faisons ici sur le long et âpre itinéraire de débat que Bouillard suit de saint Thomas d'Aquin à K. Barth sur la question du rapport entre philosophie et théologie par l'entremise de la question ci-dessus signalée, vise notamment à montrer que la notion de « précompréhension » empruntée à Bultmann² à laquelle il recourt à ce niveau de sa recherche, convient certes pour définir une certaine condition transcendantale de la foi, mais comme le souligne J. Doré,

bien qu'elle soit dite existentielle, elle paraît se restreindre au domaine intellectuel, et donc, ne pas prendre véritablement en compte l'existence humaine en son effectivité, en sa globalité, comme lieu réel d'accueil de la révélation et, par conséquent, comme lieu de pensée et de pratique de la foi.³

Ainsi, ce point rapide avait pour objectif en définitive, de montrer l'enchaînement de la recherche de Bouillard qui ne s'arrête pas sur ce sujet, aux deux philosophes Thomas d'Aquin et K. Barth, ayant lui-même perçu sans doute, la nécessité d'aller plus loin dans sa réflexion sur la question du rapport entre philosophie et théologie, par son dialogue avec le philosophe M. Blondel. En effet, dans le champ spéculatif catholique de la relation philosophico-théologique, *L'Action* de Blondel, comme le reconnaît Ch. Theobald, exerce « une véritable fonction de médiation »⁴.

V.2.2 Pensée de Bouillard en référence à la philosophie de Blondel

La bibliographie de H. Bouillard laisse apparaître une durée d'au moins trente années⁵ de dialogue avec Maurice Blondel, « trouvant toujours chez lui, ainsi qu'il

¹ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 811.

² Cf. *KB II*, p. 53-61.

³ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 812.

⁴ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, vol. 1/2, p. 238.

⁵ En effet, c'est déjà en 1947 que Bouillard mentionne le philosophe d'Aix. Cf. *VC*.

le reconnaît lui-même, de nouvelles incitations pour sa propre pensée théologique»¹. Comme nous l'avons déjà signalé dans notre première partie, Bouillard sera particulièrement intéressé par la pensée de Blondel eu égard à l'affirmation qu'en 1896 ce dernier fit tenant que l'important est, sur la foi chrétienne « de dire quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient pas »². Pour Bouillard, *L'Action* répond bien à l'intention que son auteur déclare dans l'affirmation ci-dessus citée ; elle présente en effet, « une philosophie qui, par la logique de son mouvement rationnel, se porte d'elle-même au-devant du christianisme »³. Excluant « l'extrinsécisme » auquel, pour sauver la gratuité de la grâce et du salut, inclinait la théologie dialectique et particulièrement K. Barth, la pensée philosophique de Blondel va « jusqu'à découvrir dans l'action humaine elle-même le besoin du surnaturel » comme à la fois « nécessaire et impossible à l'homme »⁴. D'où le postulat de « l'hypothèse nécessaire »⁵ du surnaturel qu'offre la philosophie blondélienne au mouvement réflexif de Bouillard.

V.2.2.1 Hypothèse nécessaire du surnaturel

Dans sa démarche de dialogue avec les courants philosophiques, Henri Bouillard parvient à une première rencontre satisfaisante avec la pensée de Maurice Blondel qui marquera une avancée dans son mouvement de réflexion théologique. Mais comment? La réponse à cette question se trouve dans le livre qu'il consacre à la philosophie de Blondel et le christianisme⁶. Il met en évidence en effet chez Blondel une philosophie du sens, le sens de l'existence humaine et dont la logique interne de l'action débouche sur le christianisme⁷. Justement,

¹ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 812.

² Cité par H., Bouillard. *CC*, p. 9 avec renvoi à M., Blondel. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique... Les Premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris : P.U.F, 1956, p. 7.

³ *BC*, p. 15.

⁴ *Ibid*, p. 80.

⁵ Cf. M., Blondel. *L'Action - Tome I: Le problème des causes secondes et le pur agir*, p. 491 ; *BC*, p. 85.

⁶ Cf. *BC*.

⁷ Cf. *Ibid*, p. 15.

dans le mouvement de son analyse de l'action humaine, M. Blondel manifeste trois moments épistémologiques : D'abord, que l'homme est traversé, porté, par un désir et un dynamisme d'achèvement ; ensuite, qu'il découvre n'être effectivement pas en mesure de réaliser lui-même cet achèvement ; enfin, que si, cependant, il renonce à le chercher, d'où qu'il puisse lui advenir, il se contredit lui-même. La logique de ses trois moments de l'action humaine, à son terme, fait apparaître ainsi que le formule J. Doré, « l'hypothèse d'un "nécessaire [pourtant] inaccessible" qui s'avérerait, se révélerait comme un "gratuitement donné", qui pourrait conduire ce qu'il vient gratifier à son propre achèvement intrinsèque. »¹ Certes, pour Blondel, « la philosophie doit se reconnaître incapable de nous mettre en possession de l'absolu, incapable de consommer en nous l'œuvre divine »². Ainsi, la philosophie blondélienne est aux yeux de notre auteur, comme un lieu de déploiement de la définition que ce dernier donne à la philosophie comme « non pas un exercice scolaire, mais la compréhension du sens de la vie humaine ». Dans sa perspective épistémologique de faire exister la philosophie à la fois dans une autonomie par rapport à la réflexion théologique et en même temps consubstantielle à celle-ci, Bouillard explore la pensée philosophique de Blondel comme un champ d'inspiration, d'application et d'explicitation de sa logique herméneutique. Mais, signale B. Lucchesi, « l'intérêt de Bouillard dans l'interprétation blondélienne consiste à dépasser Blondel par Blondel »³.

Bouillard considère que le philosophe de *L'Action* « n'a pas tant fait la philosophie des exigences de la volonté humaine, comme on le pense trop généralement, que celle de ses sujétions. Et cela, du commencement à la fin de sa dialectique »⁴, si bien que Blondel ne compromet pas la gratuité du surnaturel mais l'établit ainsi que l'écrit Yves de Montcheuil :

Ce que Blondel veut mettre en lumière, ce n'est pas le caractère attirant du surnaturel, on fausse *L'Action* à l'infléchir en ce sens, c'est que le vouloir n'est pas seulement l'objet d'un commandement (volonté voulue), mais quelque chose d'intérieur à notre propre volonté (volonté voulante), et qui restera toujours même malgré nous.⁵

¹ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 813.

² *BC*, p. 151.

³ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 33

⁴ *Ibid*, p. 81.

⁵ Y., de Montcheuil. *Introduction aux Pages religieuses de Maurice Blondel*, p. 39 cité par B., Lucchesi, op. cit., p. 81.

H. Bouillard entre alors dans une herméneutique originale du surnaturel qui transparaît chez M. Blondel. Selon ce dernier, l'émergence de l'idée du surnaturel nécessaire à la réalisation humaine, s'opère en nous selon le « principe d'immanence »¹ qui, dans l'ordre de l'esprit, permet de mettre en évidence des liaisons internes. De la sorte, dans la perspective blondélienne, l'analyse rationnelle de l'esprit réel, c'est-à-dire de l'homme concret et de son action, manifeste le lien entre la volonté humaine et l'idée du surnaturel comme « hypothèse nécessaire » à l'accomplissement de cette volonté. En réfléchissant sur l'action humaine et sur le jeu de « volonté voulante » et « volonté voulue » qu'elle implique, la philosophie dispose l'homme à reconnaître son possible accomplissement par cela même que vient lui proposer la foi chrétienne. Pour Blondel, la philosophie conduit au surnaturel comme à une « hypothèse nécessaire », car sans lui, l'existence n'aurait aucun sens : si la vie divine n'est pas donnée et acceptée, l'homme ne peut pas s'achever. Aussi, faut-il dire que

Blondel, écrit Bouillard, a raison contre tous ceux, théologiens ou philosophes, d'après qui nous ne connaîtrions ce qu'est Dieu ou même son existence que par le témoignage des prophètes et des mystiques. Si ce témoignage ne répondait pas à un appel intérieur, il ne signifierait rien pour nous, ou du moins ne s'imposerait pas.²

Mais le développement blondélien porte à un double soupçon : le soupçon théologique de « naturalisme » et celui, philosophique, de « surnaturalisme ». Le philosophe d'Aix lui-même, pour s'en défendre, a jugé utile de nuancer sa première hypothèse en émettant une seconde selon laquelle, le surnaturel est une « hypothèse possible » du point de vue de la raison et « vraisemblable ». Mais, aux yeux de Bouillard, cette seconde hypothèse de Blondel qui nuance la première, paraît moins cohérente, car celle-ci permet de sauvegarder l'idée de la transcendance divine en la distinguant de l'idolâtrie qui divise l'humanité comme

¹ Selon ce principe, rien ne vient à l'esprit qui lui soit au départ totalement étranger. Ce principe n'est cependant pas équivalent à son exagération qui est l'« immanentisme ». L'immanentisme « rattache le fait religieux au besoin vital et voit la vérité d'un dogme non pas dans la réalité de Dieu qu'il exprime mais dans l'efficacité qu'il a pour produire le sentiment religieux. Une mystique immanentiste ne résulte pas d'une action divine extérieure au sujet ; elle exclut ainsi toute forme de salut venant de Dieu. » J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 120.

² VC, p. 63.

le pense Blondel lui-même¹. Cependant, selon notre auteur, il y a lieu de « compléter ou, tout au moins, d'expliciter sur un point »² le principe blondélien de l'hypothèse nécessaire du surnaturel. Ce point porte sur la distinction à établir entre le « surnaturel déterminé » et le « surnaturel indéterminé ». Par cette distinction, Bouillard d'une part, défend Blondel contre le procès à lui faire de naturaliser la théologie ou de surnaturaliser la philosophie et d'autre part, explicite la démarche blondélienne dont la présentation laisse entrevoir la genèse du surnaturel en trois étapes. C'est ici que l'on voit le dépassement de « Blondel par Blondel » qu'effectue Bouillard.

V.2.2.2 *Explicitation de la pensée de Blondel par Bouillard*

Pour défendre Blondel du double soupçon porté sur sa thématique de « l'hypothèse nécessaire du surnaturel », Bouillard invite à une bonne compréhension de la démarche du philosophe qui ne se constitue pas de deux mais de trois étapes, lesquelles correspondent respectivement aux troisième, quatrième et cinquième parties de *L'Action*³. Il explique qu'en premier lieu Blondel établit l'insuffisance de l'ordre naturel et l'inaccessibilité de la condition indispensable de son achèvement. Dans cette perspective, B. Lucchesi commente justement : « la dialectique de vie intérieure nous conduit inéluctablement à cette affirmation que, pour donner un sens et une valeur absolue à notre vie, quelque chose nous est nécessaire que nous ne pouvons saisir. »⁴ C'est dire que notre vie humaine n'a de sens que grâce à cette valeur absolue insaisissable et c'est là qu'habituellement on introduit l'idée du surnaturel comme nécessaire ou possible avec le dilemme qui en ressort alors : si le surnaturel est nécessaire, il n'est pas donc gratuit et s'il est possible, il n'est pas donc obligatoire. Sur ce point de dilemme, « l'originalité de Bouillard interprétant Blondel est de montrer que la nécessité ne se situe pas au niveau de l'idée du surnaturel, mais la nécessité est

¹ Cf. M., Blondel. *L'Action - Tome II : L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, p. 520, 522-524.

² B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 84.

³ Cf. BC, p. 82.

⁴ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 84.

celle de l'exigence de la volonté qui dépasse son propre pouvoir »¹. C'est pourquoi notre auteur parle de la « dialectique de l'indispensable inaccessible, ou du nécessaire impossible »² qui introduit à la deuxième étape de la genèse de l'idée de surnaturel.

La deuxième étape de l'explicitation de la pensée blondélienne, consiste en ce que la valeur absolue seule capable et nécessaire de donner un sens à la vie correspond à l'idée du surnaturel, mais cette idée nécessaire porte sur le surnaturel qui n'a philosophiquement aucune détermination. D'où l'idée du surnaturel qui est indéterminée :

cette idée reste entièrement indéterminée, tant qu'elle ne s'offre pas à nous comme un objet dans l'histoire. Disons, en termes directs : nous pouvons comprendre de nous-mêmes que quelque chose nous manque pour donner un sens à notre vie ; mais nous ne saurions pas dire ce que c'est, si le Christ ne nous l'avait pas révélé³.

Selon Bouillard, c'est le rapport à la révélation comme histoire du salut qui permet de parler du surnaturel en termes de nécessité et de gratuité, car pour que la foi saisisse le don de Dieu, il faut que l'action de Dieu soit contingente, c'est-à-dire une initiative divine libre mais objectivée dans l'histoire.

C'est en effet, explique Lucchesi, seulement par la médiation d'un objet historique que Dieu peut devenir sujet, c'est-à-dire un être qui nous offre librement un amour que nous acceptons librement. C'est seulement par le Christ que Dieu se révèle et se communique. Le surnaturel n'est tel que s'il nous apparaît contingent. La révélation, la médiation, la rédemption ne peuvent être qu'une histoire. Et comme on ne déduit pas l'histoire, il faut dire que la dialectique philosophique ne nous fournit aucune idée positive du surnaturel. La notion qu'elle en procure ne peut être qu'indéterminée⁴.

La distinction entre surnaturel indéterminé et déterminé a manqué dans la pensée de Blondel et Lucchesi en explique la raison lorsqu'il écrit que

la philosophie, même rationaliste, a toujours plus ou moins accepté la nécessité du recours à l'expérience universelle. Mais elle a généralement refusé comme irrationnel le recours à l'histoire. C'est le cas en particulier, au temps où Blondel commençait à écrire. Le courant dominant était trop rationaliste encore, pour qu'on pût facilement et nettement concevoir que l'histoire même doit être intégrée dans la réflexion philosophique. Or il le fallait, pour qu'on

¹ B., Lucchesi. op.cit., p. 35-36.

² BC, p. 96.

³ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 84.

⁴ B., Lucchesi, op.cit., p. 85.

admît franchement qu'une idée ayant droit de cité en philosophie ne pouvait se déterminer que dans un objet historique¹.

Se trouve ici explicitée la raison pour laquelle la perspective blondélienne de la connaissance de l'homme concret en tant qu'esprit réel, par la logique de sa propre action, ne peut aboutir et reste inachevée, sans la référence à l'histoire, car l'esprit ne se connaît qu'en s'objectivant. C'est en cela que pour Bouillard, la voie de la dialectique concrète ne saisit qu'une idée nécessaire, mais « indéterminée ». Cette indétermination explique que l'idée du surnaturel qui est en l'homme reste une idée floue qui peut conduire celui-ci à l'idolâtrie ou au désespoir. D'où l'importance de la troisième étape de l'explicitation de la genèse du surnaturel.

Cette troisième étape fait comprendre l'« hypothèse nécessaire » du surnaturel elle-même. La question d'où part ici Bouillard est celle-ci : Pourquoi hypothèse et nécessité de l'hypothèse ?

La réponse qu'il apporte à cette question est que la justification du caractère nécessaire de l'hypothèse blondélienne, tient d'abord au fait que Blondel se réfère expressément aux

dogmes non point (...) d'abord comme révélés, mais comme révélateurs ; c'est-à-dire (pour) les confronter avec les profondes exigences de la volonté, et d'y découvrir, si elle s'y trouve, l'image de nos besoins réels et la réponse attendue. Il est [alors] légitime de les accepter, à titre d'hypothèses [...]².

Ensuite, le fait aussi que la vérité surnaturelle ne peut pas se formuler sans l'apport historique, permet de sauvegarder et la contingence du surnaturel et sa gratuité. Or, le caractère contingent et gratuit traduit la dimension hypothétique du surnaturel, tandis que le caractère expérimental de la saisie de l'objet dans l'histoire comme détermination signifie la dimension nécessaire de l'hypothèse du surnaturel. Par ailleurs, l'hypothèse du surnaturel est nécessaire, car l'analyse de l'action conduit le philosophe en présence de l'idée d'absolu, d'unique nécessaire, totalement indéterminée. C'est pourquoi, le philosophe de *L'Action* note de façon générale que

constitutionnellement pour ainsi dire, la philosophie, si elle veut être intégralement rationnelle, doit aboutir à reconnaître qu'elle est normalement incomplète, qu'elle creuse en elle et devant elle un vide préparé non seulement

¹ B., Lucchesi, op. cit., p. 91.

² M., Blondel. *L'Action...*, p. 391.

pour ses découvertes ultérieures, et sur son propre terrain, mais pour des lumières et des rapports dont elle n'est pas elle-même et ne peut devenir l'origine réelle.¹

A ce niveau, le philosophe indéterminé, selon Bouillard,

se trouve donc, par [l'idée d'absolu], placé devant l'alternative suivante : ou bien n'en rien dire, renoncer à la déterminer ; mais alors, il renonce aussi à achever sa philosophie ; ou bien accepter la détermination que lui offre la tradition religieuse. C'est le parti qu'a choisi Blondel².

Enfin, la nécessité de l'hypothèse est dans le fait que pour pouvoir passer de l'indétermination de l'idée du surnaturel à sa détermination historique, l'esprit humain doit « en prendre conscience » et montrer la nécessité de ce passage³. Plus tard, Bouillard fera coïncider cette troisième étape avec « la nécessité d'accueillir la révélation positive de Dieu, si elle se manifeste au sujet à travers la prédication chrétienne »⁴, de telle manière que la deuxième étape invite à la foi de la raison qui est générosité du cœur, et la dernière nous ouvre à la foi théologique⁵.

Mais le problème que pose la distinction qu'opère Bouillard entre surnaturel indéterminé dans l'esprit humain et surnaturel déterminé dans l'histoire est que si l'idée de Dieu ou d'absolu ou encore d'unique nécessaire que le philosophe trouve au terme de sa dialectique est entièrement indéterminée, cependant, le nom de Dieu, que peut donner le philosophe à cette idée et par lequel il détermine cette idée, c'est à la religion qu'il l'emprunte, c'est-à-dire à une tradition, à une histoire.

Ainsi, comme le fait remarquer Lucchesi en reprenant la pensée de Bouillard, quand le philosophe donne à l'Absolu le nom de Dieu, il se réfère à une histoire, qui est toujours une histoire religieuse et, au moins dans le cas du christianisme, l'histoire de la Révélation.⁶

De la sorte, le jésuite met en évidence « comment Blondel passe de l'idée indéterminée de l'*Unique nécessaire* à l'idée de *Dieu* que lui offre la tradition religieuse universelle »⁷. En résumé, pour Bouillard, « la philosophie affirme

¹ Cf. M., Blondel. *Le problème de la philosophie catholique*.

² B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 92. Cf. M., Blondel. *L'Action...*, op. cit., p. 350.

³ Cf. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 93.

⁴ BC, p. 96. Cf. G., Fessard. « Une phénoménologie de l'existence ». *RSR*, 1935, 25, p. 316-318.

⁵ Cf. Ibid.

⁶ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 92.

⁷ Ibid, p. 93.

l'Absolu comme une source indéterminée. Le rôle de la religion est de déterminer l'Absolu »¹. Il s'ensuit que la religion à laquelle se réfère notre auteur est celle du christianisme dont l'histoire est celle de la « Révélation ».

Rappelons que le motif principal de ce dialogue philosophico-théologique de Bouillard avec Blondel est l'établissement d'un rapport non-conflictuel entre la raison philosophique et la foi chrétienne, c'est-à-dire un rapport de consubstantialité en même temps que d'autonomie entre la philosophie et la théologie. Dans la perspective de la pensée blondélienne sur l'action humaine, ce rapport de consubstantialité s'établit donc par l'entremise de l'hypothèse nécessaire de l'idée de surnaturel qui est indéterminé philosophiquement et déterminé théologiquement sur la base de l'histoire du salut qu'est la Révélation.

Ainsi, la pensée philosophique de M. Blondel

montre que la philosophie la plus autonome, par la logique de son mouvement rationnel, se porte d'elle-même au-devant du christianisme et, sans imposer la foi, pose inévitablement le problème religieux, sous l'aspect et avec les exigences du surnaturel chrétien. Considérant les dogmes non comme révélés, mais comme révélateurs, il les confrontait avec les profondes exigences de la volonté, afin d'y découvrir, si elle s'y trouve, l'image de nos besoins réels. Il entendait ressaisir le lien qui les rattache à la logique intégrale de l'action humaine, sans toutefois en affirmer la vérité intrinsèque. Par le jeu alternatif des énigmes philosophiques et des mystères chrétiens, il espérait à la fois apporter des lumières nouvelles à la philosophie et ouvrir les esprits au christianisme en dévoilant son sens humain. Ainsi pensait-il contribuer en philosophe à 'l'intelligence même du christianisme'. Mais, par-là, il stimula aussi les théologiens à retrouver, au sein même de leur discipline, les voies de l'intelligence de la foi².

Dans cette conception blondélienne exposée par Bouillard, le surnaturel ne se présente pas d'une manière extrinsèque comme dans la théologie classique, mais intrinsèque à la nature sans être naturalisé. La lecture que fait Bouillard de la pensée de Blondel telle que nous venons de la synthétiser, permet à notre auteur, vers la fin de son ouvrage que nous avons suivi³, et sous le titre significatif, « Philosophie et théologie », de porter un jugement d'ensemble sur l'œuvre blondélienne en ces termes : « La pensée blondélienne, sans cesser un instant d'être philosophique, a néanmoins un caractère théologique, de même que la

¹ Ibid.

² CC, p. 16-17.

³ Il s'agit de : BC que nous avons largement cité dans cette partie.

pensée anselmienne, sans cesser d'être théologique, a aussi un caractère philosophique »¹.

Sur ce point, parmi les nombreux théologiens du siècle présent qui épousent la pensée bouillardienne, nous pouvons citer en exemple Christoph Theobald qui, dans son analyse de *L'Action*, affirme justement que

cette nécessaire passivité [de l'inévitable et en même temps qu'inaccessible transcendance à laquelle aspire la vie humaine telle que le manifeste *L'Action* blondélienne à travers la volonté voulante et la volonté voulue] requiert une médiation salutaire, et c'est alors qu'apparaît la figure du "messie inconnu" et du "médiateur ignoré" : le discours se montre expressément christologique sans avoir besoin de prononcer le nom du Christ.²

C'est pourquoi, Bouillard à travers sa lecture de l'œuvre de Blondel comme d'un « geste philosophique [revêtant une] totalité signifiante »³ selon l'expression de Theobald, aboutit à un rapport de « consubstantialité » entre la philosophie et la théologie lequel rapport pose en définitive le jalon d'une herméneutique dans la logique de laquelle, la philosophie qu'il définit comme « compréhension de la vie humaine » se présente, sous la forme d'une hypothèse, comme un « lieu théologique ». La certitude de cette hypothèse est établie lorsque, d'Anselme et Blondel, notre auteur ira à la rencontre d'une autre pensée philosophique, celle d'Éric Weil.

V.2.3 De Blondel à Weil

Bouillard passe de Blondel à Weil comme de la logique de l'« Action » à la « logique de la philosophie ».

Éric Weil compte parmi les philosophes avec lequel Bouillard a longuement dialogué en étant notamment marqué par une pensée qui à ses yeux présente une herméneutique du rapport souhaité entre philosophie et théologie. Chez E. Weil, il retrouve même à l'égard de Kant une attitude en somme comparable à celle qu'il avait lui-même adoptée à l'égard de saint Thomas : « Kant a formulé des problèmes dans le langage de l'ancienne métaphysique, d'où les malentendus que

¹ BC, p. 252.

² Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 241.

³ Ibid, p. 243.

le lecteur doit déceler, d'où aussi la tâche de devoir recommencer l'entreprise kantienne »¹. C'est en référence à ses conversations avec le philosophe niçois, qui se dit « athée »², que le jésuite Bouillard déclare avoir eu un jour la définition suivante : « L'ecclésiastique est l'homme avec qui l'on parle de mondanités ; l'athée est celui avec qui l'on parle de Dieu »³. Voyons au plus près quoique brièvement cet intérêt que porte Bouillard pour le philosophe aux origines allemandes.

V.2.3.1 Intérêt de Bouillard pour Weil

L'intérêt de Bouillard pour Weil tient d'abord à la parenté de pensée qu'il relève entre ce dernier et M. Blondel. En effet, souligne Bouillard, même si Éric Weil est un « philosophe peu suspect d'irrationalisme et bien éloigné par ailleurs de la pensée blondélienne »⁴, néanmoins, la « logique de la philosophie » développée par Weil est analogue à la « logique de l'action » de Blondel, puisque comme l'affirme le premier, « le passage d'une catégorie à la suivante est libre et incompréhensible »⁵ :

Ceci veut dire explique Bouillard, qu'on ne peut pas forcer l'homme à dépasser une position. Mais on peut montrer qu'il l'a déjà dépassée sans le remarquer. Et c'est ainsi qu'on dégage la « logique de la philosophie ». C'est d'une façon analogue, quoique dans une perspective bien différente, que Blondel dégage la « logique de l'action ». Il n'y a pas plus d'irrationalisme d'un côté que de l'autre, mais simplement aperception réelle de ce qu'est la pensée humaine.⁶

Pour Bouillard, avec le philosophe d'Aix comme avec celui de Nice, on est en présence d'une philosophie laquelle, sous le terme de « logique », recherche la

¹ « Aux dires du moins de l'un des commentateurs, G. Kirscher, « Éric Weil ». *Dictionnaire des Philosophes. T. II*. Paris : P.U.F, 1984, p. 2637 cité par J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 815.

² « Weil m'a dit un jour : « je suis athée, en ce sens que je ne propose aucune religion positive ; mais Dieu, pour moi, a un sens ; il est même ce pour quoi le discours a un sens » ». H., Bouillard. Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 506.

³ Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne, op. cit., p. 507.

⁴ Cf. E. Weil. *Logique de la philosophie*.

⁵ E., Weil. *Logique de la philosophie*, p. 345.

⁶ BC, p. 242. Bouillard renvoie à E., Weil. *Logique de la philosophie*, op. cit., p. 50. Dans son article « Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil », il établira un nouveau parallèle entre les deux philosophes, mais cette fois, à partir de la contradiction interne du moi qui appelle, par une nécessité interne, l'idée de Dieu. Cf. E., Weil. *Logique de la philosophie*, p. 173 ; VC, p. 242.

cohérence et le sens de la réflexion philosophique et surtout de l'existence humaine.

Et pourtant, le jésuite est bien conscient des deux déplacements importants qu'il opère dans le passage de Blondel à Weil en dépit de quelque référence commune à ceux-ci avec Kant et Hegel.

D'abord, du philosophe d'Aix à celui de Nice, notre auteur passe d'une analyse de « l'action » (humaine) à une réflexion sur « l'existence ». Ensuite, le contexte historique, épistémologique et personnel de Weil est caractéristique de sa singularité par rapport à Blondel. Tandis qu'on peut aisément trouver un point de rapprochement entre la pensée de Blondel, un croyant chrétien d'une part et le principe anselmien sur le registre de l'intelligence de la foi d'autre part, cela ne semble pas évident tout d'un coup avec la pensée de Weil qui est un philosophe, un penseur sympathisant mais agnostique voire « athée ». Mais c'est même en considération de ce dernier point de différence, que l'on s'empresse de savoir, en quoi consiste alors l'intérêt de Bouillard pour le philosophe niçois : Comment celui-là considère celui-ci ; quelle interprétation le premier fait de la pensée du second et ce qu'il en retient pour sa perspective théologique.

Bouillard cite Weil dès 1957¹, et si son premier article consacré entièrement à ce philosophe date de 1977², le dernier du genre a paru l'année même de la mort de Bouillard, en 1981³. Ce long dialogue qu'on peut bien considérer comme interminable de Bouillard avec le philosophe Weil atteste de l'intérêt que le jésuite accorde à l'œuvre de ce dernier dont il parle en ces termes :

Cette œuvre me paraît être aujourd'hui un des meilleurs guides pour qui veut apprendre à penser et comprendre le monde dans lequel nous vivons. A une époque où, même parmi les chrétiens, tant de gens accueillent sans contrôle des slogans et des idéologies, il est salubre de s'accorder une cure de pensée lucide et rigoureuse.⁴

¹ Cf. *KB II.*, p. 275. 280. Bouillard y fait référence respectivement à l'article de E., Weil. « Christianisme et Politique ». *Critique* 75-76 (août-septembre 1953) et à son ouvrage : *Philosophie politique*. Paris, 1956, p. 34-41 ; 191-193.

² Cf. *VC*, p. 233-316.

³ *Transzendenz und Gott des Glaubens. Christlicher Glaube in moderner. Vol. 1. Gesellschaft*. Freiburg, 1981, p. 87-131 ; Cf. traduction française : *Transcendance et Dieu de la foi*. *VC*, p. 317-354.

⁴ Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, p. 505.

Plus encore, l'intérêt particulier tenu à la pensée de Weil par le jésuite réside dans le fait que celle-ci, athée au regard d'une profession positive, est plutôt « théiste »¹ du point de vue du langage : « Dieu, tient E. Weil, est ce sans quoi le discours et l'action n'auraient pas de sens »². Une pensée telle que celle d'Éric Weil, écrit Bouillard,

vous le devinez, pose aujourd'hui un problème fondamental, plus subtil que les problèmes posés par l'athéisme de Marx, de Nietzsche ou de Freud. Car ici, l'élément spirituel de la réalité humaine est expressément reconnu, mais il a cessé d'être le Tout-Autre ; la vérité qu'a portée le christianisme est, en un sens, conservée, mais à l'écart de la confession chrétienne. Ainsi, cette philosophie post-chrétienne présente, sous une forme particulièrement élaborée, une attitude ou une tendance assez commune aujourd'hui et qui tente même les chrétiens. Elle nous oblige donc à ressaisir le caractère propre de la foi chrétienne, en présence de la pensée moderne. Elle nous invitera peut-être à redéfinir autrement le rapport du christianisme et de la philosophie, et à concevoir d'une autre manière la justification de la foi chrétienne. Plus une tâche est difficile, plus elle est stimulante pour l'esprit. C'est une raison, pour les théologiens, d'entreprendre le dialogue avec la pensée d'Éric Weil, plutôt qu'avec d'autres où le débat serait plus facile³.

On le voit, dans son contexte « post-chrétien » et même déjà post-moderne, c'est à l'« élément spirituel » reconnu par le philosophe logicien niçois que s'intéresse particulièrement Bouillard⁴, dans son investigation épistémologique sur le rapport entre philosophie et théologie, dans le but de se laisser, comme théologien, interpellé par les questions du « penser » philosophique de son temps. En effet, l'« élément spirituel » que reconnaît le logicien niçois, interfère la mentalité intellectuelle ambiante et interpelle le théologien en lui posant une question,

la plus difficile : quel rapport y a-t-il entre l'infini présent à la pensée d'Éric Weil et le Dieu de la révélation chrétienne ? Quelle place laisse à la foi et à la religion cette philosophie qui s'abstient d'y conduire ? Peut-on encore

¹ Il nous faut mettre ici « théiste » entre guillemets, parce que, la notion de théisme est complexe aux regards de Bouillard lui-même, qui lui a consacré un article fort intéressant : « Sur le sens du mot théisme » *VC*, p. 219-232. Dans le sens de Bouillard, le terme ne correspond à E. Weil qu'au niveau formel du langage et implicite du point de vue de l'intelligence de la foi.

² Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 506.

³ Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne. Ibid.

⁴ Ceci explique déjà en partie l'intuition de Bouillard à faire après de « l'idée de Dieu, le point focal » de la perspective de renouvellement qu'il a donné à la théologie fondamentale. Cf. Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 211-222.

professer la foi chrétienne en toute bonne conscience, quand on a appris à penser avec Éric Weil ?¹

Les réponses bouillardiennes à ces questions manifestent la *Logique de la philosophie* de Weil comme un « lieu théologie », c'est-à-dire comme un creuset de rencontre et de réflexion philosophico-théologique qui constitue l'objectif premier de notre théologien, et pour lequel il se laisse provoquer, bousculer et stimuler par le discours philosophique pour enfin se livrer à l'effort, comme il le précise lui-même, de « penser sa foi au sein du monde où il vit »².

V.2.3.2 « *Logique de la philosophie* » comme lieu théologique

L'étude de la pensée de Weil, visant d'y examiner le rapport entre philosophie et théologie, se révèle être une tâche plus difficile que pour la même investigation au sujet de la pensée de Blondel. En effet, celui-ci arrive philosophiquement à « l'hypothèse du surnaturel » chrétien, comme aboutissement de toute la dialectique de « L'Action », tandis qu'avec Weil, si la considération du christianisme intervient dans son processus de logicien de la philosophie, ce n'est que pour envisager d'une manière formelle les notions de Dieu, la foi, la croyance, car leur dimension objective, historique et leur contenu échappent au jugement du logicien ; aussi, ces « catégories »³ comme les appelle Weil, n'interviennent-elles que durant un moment du système de logique, vu comme un moment de l'absolu⁴.

Ce qui nous importe ici, c'est la pensée de Bouillard sur l'œuvre du philosophe niçois, et surtout ce que celui-là y voit sur le rapport entre philosophie et

¹ Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 509.

² VC, p. 234.

³ La *Logique de la Philosophie* expose précisément la table exhaustive des dix-huit catégories dont l'ordre manifeste un certain lien organique ou tout au moins un lien systématique présidé par la liberté qui, insatisfaite par le contenu sensé d'une catégorie, refuse d'en rester là et choisit de passer à une autre catégorie. Cf. VC, p. 235. Ces « catégories » de la logique philosophique weilienne sont : la Vérité, le Non-sens, le Vrai et le Faux, la Certitude, La discussion, l'objet, Le moi, Dieu, la Condition, la Conscience, l'Intelligence, la Personnalité, L'absolu, L'œuvre, Le fini, L'action, le Sens, et enfin la Sagesse. Le concept de « reprise » joue un rôle essentiel dans la logique de la Philosophie. Il y désigne « la compréhension d'une attitude (ou catégorie) nouvelle sous une catégorie précédente, compréhension réalisée dans et par cette attitude antérieure » *Logique de la Philosophie*, p. 98.

⁴ Cf. VC, p. 235.

théologie. Dans cet objectif, Bouillard pose d'emblée par rapport à la pensée de Weil la question sous-jacente à l'étude du rapport philosophie et théologie dans l'œuvre de ce dernier. Si le philosophe niçois ne propose en effet, ni « interprétation de la foi à l'usage des croyants »¹, ni une philosophie du christianisme à la manière de Hegel, ni enfin, les bases nouvelles d'une théologie naturelle au sein d'une religion dans les limites de la simple raison dans un souci kantien, ou « “les préambules de la foi” que la théologie chrétienne a longtemps trouvés chez les philosophes grecs et hellénistiques, puis chez ceux de l'ère classique »² alors, se demande notre jésuite,

le croyant serait-il donc condamné à se sentir étranger ici, à n'y trouver aucun *lieu* où il puisse penser non-pas seulement cette existence humaine qu'il partage avec tous les hommes de son époque, mais sa propre existence de croyant et son adhésion à l'appel dont il vit? N'existerait-il aucune *convergence* entre sa foi et cette philosophie, qui lui offre une compréhension du monde sécularisé auquel il appartient ?³

Dans la réponse à cette question, Bouillard discerne dans la pensée weilienne, cette « convergence » recherchée, qui s'articule autour de quatre catégories fondamentales établies par le philosophe. Ce sont l'effort vers le sens, la perception de la foi, l'autonomie de la politique et de la morale et enfin l'apprentissage à penser. Pour montrer ici comment selon notre auteur, la pensée philosophique weilienne se présente comme un « lieu théologique », nous examinerons les deux premières « catégories ». Quant aux deux autres « catégories », celle de l'autonomie de la politique et de la morale et celle concernant l'apprentissage à penser, nous les aborderons pour manifester notre critique de l'interprétation que fait Bouillard de Weil.

V.2.3.2.1 *Effort vers le sens*

En 1967, devant les intellectuels catholiques, Eric Weil appelait à un « effort vers le sens »⁴. Il percevait alors, avec une conviction profonde, dans un monde

¹ VC, p. 304.

² Ibid.

³ VC, p. 304-305.

⁴ Ibid, p. 305.

hyper-organisé par la rationalité technique et scientifique, que la religion et la philosophie sont logées à la même enseigne de l'inutilité ; la mentalité positiviste et scientiste de la civilisation industrielle considère la philosophie et la théologie comme insignifiantes¹. Or, la philosophie selon Weil, se présente comme une « analyse des actions et des discours de l'homme qui révélerait ce qu'est son monde et ce qu'il est pour lui-même »². A condition d'être menée rigoureusement, par des étapes soigneusement articulées, une telle analyse de la vie humaine, de « l'existence de l'homme » selon Bouillard, conduit à reconnaître qu'elle est à la recherche d'un « sens ». Adhérant à cette conception philosophique, Bouillard met en évidence la nécessité de la défense d'une « philosophie sensée » comme un creuset où la parole de foi peut se faire entendre, car pour lui,

l'effort du philosophe vers le sens, par-delà la rationalité scientifique et technique, par-delà l'activité morale et politique, offre au chrétien un *lieu* où penser cette existence humaine qu'il partage avec tous les hommes de son époque, et situer sa propre expérience de croyant, son adhésion à l'appel dont il vit.³

Il y a ici déjà note Bouillard, « convergence entre l'effort du logicien et celui des croyants pour dépasser le positivisme et le scientisme de la civilisation industrielle »⁴, pour faire comprendre

que nous vivons dans un monde et non au milieu de courants d'électrons, et que nous sommes des êtres humains doués de sentiments et de pensées, et non de simples objets justiciables de la psychologie, de la physiologie, de l'économie politique, des sciences sociales⁵.

Face à l'époque dite de « la mort de l'homme »⁶, Weil développe une compréhension « anthropocentrique »⁷, un « sens transcendant de la vie humaine »⁸ plus profonde et plus vieille que celle de la science, où le bonheur réside au-delà de l'action morale et politique, dans la vue du présent, accessible sans médiation par d'autres voies qui portent à l'union. « Philosophie et religion

¹ Cf. E., Weil. « Violence et langage ». La Violence. Semaine des Intellectuels Catholiques 1967. *Recherches et Débats* 59. DDB, 1967, p. 85 cité par H., Bouillard, op. cit., p. 305.

² E., Weil. *Essais et conférences*, vol. I. Paris, 1970, p. 295-296 cité par H., Bouillard, VC, p. 322.

³ Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 350.

⁴ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. VC, p. 305.

⁵ E., Weil. *Essais et conférences*, vol. I, p. 295 cité par H., Bouillard. VC, p. 306.

⁶ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil, op. cit., p. 306.

⁷ Cf. E., Weil. *Essais et conférences...*, p. 290.

⁸ Cf. Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 317-354.

convergent donc encore, malgré leurs différences, en ceci que l'une et l'autre placent le sens de la vie humaine au-delà de l'action politique »¹. C'est dans la vue du « tout », vue qui saisit le tout, que l'homme découvre le contenu du sens et qu'il accède ainsi à la présence.

Parce que le monde de l'homme, le monde de l'histoire et de l'action, est "sensé", l'homme peut y chercher le sens de son existence et le trouver dans la visée de la liberté raisonnable, qui découvre son contenu en se comprenant comme vue du tout, vue qui saisit le tout².

Ce « tout » est l'éternité qui subsiste dans le temps et dont le sens est pensé par le philosophe ou le sage qui en vit³. C'est pourquoi, le philosophe dans le sens de la conception weilienne, est « *homo theoreticus* », c'est-à-dire, être qui voit et qui contemple, qui vit de l'éternité de la présence dans le temps de l'histoire ; et « la philosophie, science formelle du *sens*, s'achève au-delà d'elle-même, dans la *sagesse* qui est vie dans le sens présent »⁴. La vue et l'éternité sont, en ce monde, le bonheur du philosophe qui reçoit la présence dans une « *unio minime mystica* »⁵:

Cette présence de l'éternel dans le temps de l'histoire, écrit Bouillard, présence qui ne porte plus le nom de Dieu, ni celui d'Absolu, qui recueille dans l'anonymat le sur-être indicible de la tradition philosophique et de ses intussusceptions bibliques, n'est plus un Dieu transcendant et personnel. Le Dieu des philosophes dont parlait Pascal est écarté et dépassé, aussi bien que le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ.⁶

Cependant, comme l'explique J. Doré,

Bouillard estime [...] qu'une telle philosophie représente pour lui, théologien, un partenaire important, voire nécessaire. C'est même au dialogue avec elle qu'il consacra ses derniers investissements intellectuels, considérant que "l'effort du philosophe vers le sens... offre au chrétien un lieu où penser cette existence humaine qu'il partage avec tous les hommes de son époque [...]"⁷

Par conséquent,

¹ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil, op. cit., p. 306.

² Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 323.

³ Cf. Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 323. 329.

⁴ Ibid, p. 327.

⁵ Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 329.

⁶ Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 330.

⁷ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 817.

telle que la pratique maintenant un Weil, la philosophie n'est pas, n'est plus pour le théologien Bouillard un outil extérieur dont pourrait ou devrait se servir la théologie ; elle n'est pas non plus un allié déclaré, choisi par le théologien ou même, qui se présente de lui-même au théologien. Elle apparaît désormais comme un lieu effectif et obligé où la théologie doit accepter de se tenir ou de se porter, pour y faire ses propres preuves, avec ses propres moyens, quand la question qui y est posée est celle du sens de l'existence humaine considérée comme telle – cette existence que les croyants n'ont pas quittée.¹

Dans son « effort de sens », la philosophie weilienne converge donc vers la religion du moins selon le jésuite Bouillard, en développant la notion de « présence de l'éternel dans le temps de l'histoire », sans pourtant nommer celle-ci « Dieu » à la manière religieuse. Mais alors comment une telle philosophie de « sens » fait-elle concevoir la foi ?

V.2.3.2.2 Perception de la foi dans la philosophie weilienne

Pour Bouillard, la pensée d'Éric Weil

qui nous présente un concept philosophique de la transcendance délié de toute conviction religieuse et par là même approprié à notre monde séculier, nous offre aussi un moyen de coordonner cette transcendance à la transcendance religieuse qu'implique la vie de foi.²

C'est pourquoi il peut encore soutenir qu'

assurément, foi et philosophie se sont toujours rencontrées et fécondées mutuellement, comme il était normal, puisque l'une et l'autre concernent la question ultime du sens de la vie. Mais cela n'exclut pas la différence radicale de leur origine et de leur cheminement.³

Ainsi, il ne perd pas de vue la limite de la convergence qui se dégage de la « logique philosophique » d'Éric Weil par rapport à la religion. En effet, cette convergence n'est véritablement pas une « unio », car, au terme de son parcours systématique, le logicien de la philosophie ne parvient pas à la religion, mais plutôt à une sorte de sagesse mystique qui se distingue de la « présence

¹ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit, p. 817-818.

² Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p.332.

³ Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p.345.

immédiate »¹ par le fait qu'elle est « le résultat de la philosophie pour le philosophe »², « le résultat de la pensée qui s'est pensée elle-même »³ et qu'elle consiste à vivre non en Dieu, mais dans le monde⁴. La catégorie de « sens » conduit plutôt le logicien à la poésie, une « poésie fondamentale »⁵ où il trouve son origine ; la poésie étant antérieure à la philosophie : « l'homme affirme Weil, est poète avant d'être philosophe, et après l'avoir été »⁶. Mais, pour le philosophe niçois, le domaine de la poésie est celui de la religion, car la poésie est invention du monde sensé, révélation du sens, langage de la foi et langage prophétique⁷.

Si la religion possède une véritable caractéristique poétique, où la philosophie peut trouver son origine, cela ne signifie pas pour autant que la philosophie doive conduire à la profession de foi religieuse. En effet, d'une part, il existe d'autres formes poétiques que la religion et d'autre part, la foi « n'est pas universalisable, puisqu'elle dépend, selon les propres principes du christianisme, d'un acte libre de la grâce » soutient Bouillard⁸. Sans une visée apologétique sur les affirmations du philosophe, Bouillard fait remarquer que d'autres penseurs, chrétiens par surcroît, développent une réflexion dans la même perspective. Il pense notamment à P. Ricœur qui considère le texte biblique avec les catégories des textes poétiques pour faire surgir dans l'ordinaire l'extraordinaire : le monde nouveau, l'être nouveau, le Royaume de Dieu :

¹ Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 329. « Différente de l'union mystique, ajoute Bouillard, la présence que médiatise la philosophie du sens diffère aussi de la présence donnée à la foi commune, et de celle où conduisait la philosophie traditionnelle de Platon à Hegel ».

² E., Weil. *Logique de la philosophie*, op. cit., p. 438.

³ E., Weil. *Logique de la philosophie*, op. cit. p. 433.

⁴ Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 329.

⁵ E., Weil. *Logique de la philosophie*, op. cit., p. 422 : La poésie « est l'homme même. Et en même temps, elle est, par là même, ce qu'il y a de plus étranger et de plus étrange pour l'homme, parce qu'en elle il se regarde et se trouve hors de lui (...). La poésie est la présence, mais la présence indistincte qui s'oppose (...). La poésie comprend, mais elle ne sait ni quoi ni comment. Ce qui dans la poésie fondamentale concerne la logique, c'est le phénomène de la présence ».

⁶ Ibid, p. 421.

⁷ Cf. Ibid, p. 421-423.

⁸ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. *VC*, p. 308. Dans une certaine mesure, on peut affirmer comme le fait ici Bouillard que la foi n'est pas universalisable, mais ceci seulement, du point de vue de son caractère subjectif dans le sens qu'elle est un don personnel de Dieu à accueillir. Mais, on ne peut oublier que, selon les mêmes principes du christianisme, il n'y a qu'une seule foi, un seul baptême et un seul Seigneur (Cf. Eph. 4, 5-6), affirmés par et dans le langage de la foi, ainsi que le langage de la réflexion théologique, qui, à ce titre, revêtent un caractère universel et de ce fait, sont universalisables. Ainsi, il manque ici dans la considération de notre auteur, la prise en compte globale et organique de la foi, laquelle est à la fois, don de Dieu, adhésion libre et personnelle (la « *fides qua* ») et, contenu objectif (la « *fides quae* »).

Le poème de la Bible est révélation, en un sens a-religieux, qui aide à restituer le sens authentique du concept biblique de révélation. En tant que création d'existence, la parole poétique des textes bibliques nous précède ; nous n'en disposons pas, elle dispose de nous¹.

Cette position peut sembler déroutante pour les tenants de la théologie naturelle ou de l'onto-théologie, mais notre jésuite montre que l'enseignement paulinien sur la « connaissance naturelle de Dieu » n'est pas ici discrédité, bien au contraire, car la connaissance religieuse est toujours liée à l'expérience de foi ; même au moment de l'apport de la philosophie hellénistique ou médiévale, qui en exprimait la forme logique et la structure rationnelle, il a toujours été souligné qu'elle procédait uniquement de la religion concrète². Citons encore notre auteur sur ce point :

Dans la mesure où [la philosophie] devient séculière dans un monde séculier, elle tend à laisser la connaissance de Dieu à la religion, et sa justification, à la rationalité théologique du croyant. Cela ne nous paraît pas exclure l'idée paulinienne et biblique d'une connaissance naturelle de Dieu ;

et mieux encore, « la position d'Éric Weil (ou celle de P. Ricœur, quelles que soient par ailleurs leurs différences) restitue la croyance en Dieu à son lieu natal, la religion, plus précisément pour nous, la foi biblique »³.

Sur ce point, comme le note B. Lucchesi, l'interprétation de Weil par Bouillard ne va quand même de soi si on prend en compte le fait que le contexte culturel et théologique dans lequel s'exprimait saint Paul est celui où le monde est considéré comme « l'épiphanie divine »⁴. Il nous faut reconnaître ici de la part de notre théologien, une interprétation volontairement en faveur de la pensée de Weil dans le but d'établir la convergence de celle-ci avec la religion. Sur ce point, il apparaît sans aucun doute que c'est dans le sens de cette interprétation que notre auteur Bouillard, se garde aussi de critiquer Weil⁵ lorsque celui-ci réduit l'acte de foi à sa

¹ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. Ibid. Bouillard renvoie ici à P. Ricœur, « La philosophie et la spécificité du langage religieux ». *RHPR*, 1975, 55, p. 13-26 ; Herméneutique philosophique et herméneutique biblique. AA. VV. *Exegesis...* , p. 216-228 ; La foi soupçonnée., AA. VV. *Foi et religion*. Paris, 1971, p. 64-75.

² Cf. Ibid, p. 309. Bouillard renvoie aussi à L., Bouyer. *Le Père invisible* (1976), p. 73.

³ Ibid.

⁴ Cf. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 55 note 121.

⁵ Nous reviendrons plus loin sur cette réserve de Bouillard qui semble viser plus à accentuer le point de convergence entre la pensée de Weil et la théologie chrétienne.

notion récurrente de « sentiment »¹ ; il admet plutôt cette sorte de réduction en essayant de faire comprendre qu'

il ne faut pas entendre, devant ce terme [de sentiment] que la foi serait une vague sentimentalité, objet de mépris pour le philosophe. Dans le langage du logicien, déclarer que la foi est sentiment, c'est signifier qu'elle est quelque chose d'immédiatement vécu. [...] L'immédiatement vécu est, pour lui, un constitutif essentiel de l'homme ; tout discours part de cette présence et y ramène. Le logicien de la philosophie méprise si peu la religion, vécue comme union à Dieu, qu'il la range dans la "poésie fondamentale"².

Mais on ne peut douter que l'intention du logicien est autre que de définir la foi qui est bien plus que le sentiment au sens défini par le philosophe, car la foi, en plus d'être un don, une grâce de Dieu, implique aussi un jugement d'adhésion au contenu de la foi. Le logicien vise plutôt à analyser l'attitude vécue du croyant indépendamment de toutes spécifications, de toutes particularités. Cette analyse qui intéresse le théologien, offre à ce dernier le lieu d'une rencontre et d'une herméneutique ainsi que le souligne notre jésuite selon qui, finalement,

en ramenant le croyant à la poésie fondamentale de son langage, le discours du logicien rend possible du point de vue philosophique, et nécessaire du point de vue théologique, une herméneutique qu'il n'avait pas à élaborer lui-même, mais dont les meilleurs théologiens éprouvent l'urgence, celle de relayer le fonctionnement imaginaire de la représentation religieuse par son fonctionnement symbolique.³

Bouillard vise à faire comprendre que la théologie chrétienne, par le détour de l'histoire, a déjà gagné en matière d'« affirmation absolue » par-delà ses représentations formelles⁴, de même, par l'herméneutique, elle y gagne en force symbolique.

Au regard de ces deux catégories telles que lues par Bouillard dans la pensée philosophique weilienne, sans qu'il y ait besoin d'entrer plus encore dans le dialogue qu'il mène avec Weil, on peut conclure que la philosophie telle que la pratique ce dernier

n'est pas, n'est plus pour le théologien Bouillard un outil extérieur dont pourrait ou devrait se servir la théologie ; elle n'est pas non plus un allié déclaré, choisi par le théologien ou, même, qui se présente de lui-même au

¹ Weil qui utilise abondamment cette expression l'a empruntée à Platon, « philosophe du sentiment ». Cf. E., Weil. *Logique de la philosophie*, op. cit., p. 189.

² VC, p. 246.

³ Ibid, p. 311.

⁴ CG, p. 220.

théologien. Elle apparaît désormais comme un lieu effectif et obligé où la théologie doit accepter de se tenir ou de se porter, pour y faire ses propres preuves, avec ses propres moyens, quand la question qui y est posée est celle du sens de l'existence humaine considérée comme telle – cette existence que les croyants n'ont pas quittée.¹

Certaines limites sont toutefois à relever à propos de la lecture de celle-ci que fait celui-là. Dans le cadre de l'étude que nous faisons de la pensée de Bouillard axée sur son concept de « théologie actuelle », il nous importe de ne pas laisser sous silence ces limites de la lecture qu'il fait de la pensée de son « ami »². Nous les aborderons plus tard dans notre troisième partie. Avant celle-ci, c'est au second déterminant du concept bouillardien que nous nous consacrons maintenant dans le chapitre qui suit.

¹ J., Doré. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », op. cit., p. 817-818.

² VC, p. 315.

Chapitre VI : Concept de « théologie actuelle » : déterminant théologique.

Poursuivant notre investigation sur le concept bouillardien de « théologie actuelle », nous voulons maintenant en manifester le déterminant proprement théologique, c'est-à-dire sa pertinence et ses implications au point de vue théologique. Pour ce faire, dans un premier temps, il nous sera nécessaire de revenir sur la démarche herméneutique de Bouillard pour la poursuivre dans le sens de la déconstruction du schéma théologique ancien à laquelle elle a abouti dans la logique de son concept que nous étudions. Ceci apparaît comme le préalable justificatif à la notion même de « théologie actuelle » qui, ainsi que nous allons l'exposer dans le second temps, permet à notre auteur d'une part, d'en manifester comme implication de ce concept, ce qu'il appelle « la logique de la foi » et d'autre part, d'asseoir sa perspective théologique qui considère et réfléchit le christianisme comme la détermination historique de notre rapport à l'Absolu. Tout ce déterminant théologique du concept bouillardien de « théologie actuelle » chemine vers le renouvellement de la théologie fondamentale telle que la conçoit notre jésuite comme une « science de l'expérience chrétienne » selon les mots du P. J. Labarrière¹.

Alors que nous avons essayé de démontrer essentiellement comment avec Bouillard la philosophie peut-être un « lieu théologique » sans toutefois réduire à elle l'entité de pensée spécifique et entière qu'est la théologique, il convient maintenant de faire droit à l'identification de la démarche herméneutique qui apparaît. En effet, dans l'élucidation de sa pensée, conscient des risques de malentendu, Bouillard a tenu à clarifier la différence entre la transcendance philosophique et transcendance religieuse.

¹ J., Labarrière cité par H., Bouillard. *Transcendance et Dieu de la foi*, op. cit., p. 334.

VI.1 Transcendance philosophique et transcendance religieuse : ligne de partage

Bouillard, ainsi que nous l'avons vu, met en relief la rencontre épistémologique entre la philosophie et la théologie, comprise à la fois comme discours construit et expérience de la foi. L'une et l'autre traitant de la « question ultime du sens de la vie »¹. Cependant, cette rencontre ne donne pas lieu à une confusion des deux entités. Bien au contraire. Non seulement elle « n'exclut pas la différence radicale de leur origine et de leur cheminement », mais elle exige que la distinction soit maintenue en toute rigueur. C'est qu'il faut dépasser l'épistémologie d'uniformité de certaines époques de l'histoire de la pensée chrétienne qui, comme l'affirme Etienne Gilson, eût « en quelque sorte adopté l'être de Parménide pour en faire un double rationnel et philosophique du Dieu de la révélation »². Dans la notion d'« être, même sous sa forme verbale (*esse*) », on ne doit plus faire coïncider la notion du dieu des philosophes et celle du « Dieu d'Abraham, de Moïse, des prophètes et de Jésus »³. Faisant référence à P. Ricœur, le jésuite soutient que dans la Bible,

le mot Dieu n'est pas à comprendre comme un concept philosophique, fût-ce l'être au sens de la philosophie médiévale ou au sens de Heidegger. Le mot Dieu dit plus que le mot être parce qu'il présuppose le contexte entier des récits, des prophéties, des lois, des psaumes, etc. Comprendre le mot "Dieu", c'est suivre sa flèche de sens. Par flèche de sens, j'entends sa puissance de rassembler les significations partielles, inscrites dans les divers discours partiels, et ouvrir un horizon qui ne se laisse délimiter par la clôture d'aucun discours⁴.

Ainsi, reprenant son collègue Dominique Dubarle, Bouillard affirme que de soi, « il y a distinction entre l'*objet de la foi*, qui est Dieu même, quelque imparfaitement et confusément qu'il puisse être visé par l'esprit, et le *contenu de la compréhension* philosophique, qu'il soit appelé l'Etant, l'Un ou de quelque façon par la philosophie »⁵.

¹ Transcendance et Dieu de la foi, op. cit., p. 345.

² E., Gilson. « De la Connaissance du Principe ». *RMM*, octobre-décembre 1961 (66^e année), 4, p. 389.

³ Ibid.

⁴ *VC*, p. 345.

⁵ Ibid.

Si l'« objet de la foi » ou de la religion peut retrouver quelque place dans la « compréhension philosophique », c'est parce que le sujet humain qui s'y élève conserve encore en lui quelque chose du rapport religieux de l'homme à Dieu. Il faut donc renoncer « à la vieille présupposition qui identifie Dieu avec l'absolu et l'être, et qui, venant de l'Antiquité, figure chez les déistes, chez Leibniz, Wolff, Kant, et que Hegel a maintenue »¹. On ne peut donc traiter de Dieu « qu'en présupposant l'acte intellectuel d'un vécu religieux s'avisant affirmativement de la réalité de Dieu dans un mouvement de l'esprit qui, de soi, est mouvement de foi »². Cette affirmation rejoint par ailleurs celle de Louis Dupré quand il affirme que la philosophie qui ne se réfère pas à l'expérience religieuse est incapable d'atteindre l'idée de Dieu et d'établir l'existence de Dieu. Alors que, la philosophie ne peut qu'articuler l'expérience première de la transcendance, l'acte religieux seul peut le transformer en expérience de Dieu : « La réflexion métaphysique peut mener à un horizon transcendant, mais n'entre pas dans la réalité transcendante elle-même »³. Dans cette logique herméneutique, Bouillard, avec vigueur, avance qu'

on accède à l'affirmation et à la connaissance de Dieu non par la rigueur d'un raisonnement bien conduit, mais par une aperception, par une expérience qui s'effectue au sein de l'acte religieux, dans l'appropriation libre et personnelle d'une tradition religieuse. Au sein du christianisme, il s'agit de l'expérience théologale, incluse dans la foi de la communauté chrétienne et de l'individu croyant [...]. Le mot *expérience* indique ici que la connaissance de Dieu n'est pas innée, au sens strict du terme [...]. Elle est, selon notre théologien, conditionnée par l'herméneutique propre à chaque époque.⁴

Mais cette affirmation bouillardienne sur la différenciation entre « transcendance philosophique » et « transcendance religieuse » ne revient-elle pas à réfuter la possibilité et la réalité d'une « connaissance naturelle de Dieu », si présente dans les saintes Ecritures et si souvent affirmée dans la théologie catholique ? Cette question présente dans la réflexion de notre auteur, montre que dans la pensée de celui-ci, la ligne de partage entre « transcendance philosophique » et « transcendance religieuse » conduit aussi à la notion de la

¹ VC, p. 346.

² Ibid.

³ VC, p. 346.

⁴ VC, p. 347-348.

« connaissance de Dieu » se trouvant à la base du concept de « théologie naturelle » qui est au cœur de l'herméneutique de « déconstruction de la théologie classique » que défend Bouillard.

VI.2 Herméneutique de déconstruction de la théologie classique

VI.2.1 Bouillard et la théologie Classique

Dans notre première partie, nous avons déjà pu relever nombre des traits qui caractérisent la position de Bouillard eu égard à la théologie classique. Ici nous voulons les recueillir de manière synthétique pour insister sur le point de sa critique qui va dans le sens de son processus de « déconstruction de la théologie naturelle »¹. Ainsi, son regard critique sur la théologie classique que nous abordons maintenant, dépasse celui que nous avons exposé dans notre première partie qui était limité essentiellement à la doctrine de Thomas d'Aquin et au néo-thomisme desquels est partie l'investigation théologique de Bouillard. Il s'agit ici d'une réflexion critique générale qu'expose Henri Bouillard dans son dernier écrit qui doit être considéré de ce fait, comme l'article de la pleine maturité de sa pensée laquelle est restée une pensée de conviction théologique forte. Il part du rappel du « schéma classique sur lequel dit-il, un grand nombre de philosophes et la majeure partie des théologiens s'étaient trouvés d'accord depuis le XVI^e siècle jusque vers le deuxième tiers du XX^e. »² Ce schéma classique juxtaposait ou superposait, deux sortes de théologie naturelle et surnaturelle qu'il définit comme suit :

une théologie naturelle qui, à la lumière de la raison éclairant les réalités du monde, établissait, par une argumentation philosophique, l'existence de Dieu, ses attributs, son rôle créateur et providentiel ; une théologie surnaturelle déployant les mystères cachés en Dieu, que l'homme ne peut connaître autrement qu'en acceptant dans la foi l'autorité de la révélation divine.³

Ce schéma auquel la réflexion tant philosophique que théologique trouve des limites depuis longtemps, apparaît encore dans le monde catholique jusqu'au

¹ VC, p. 334.

² VC, p. 333.

³ VC, p. 334.

concile Vatican II qui ne le réfute pas¹. Bouillard, sur la base de ses prérequis philosophique² et théologique, réfute à un double point de vue, cette présentation schématique de la théologie classique.

D'une part, au point de vue philosophique, « la rationalité proprement philosophique s'appuie toujours sur du préphilosophique, lequel n'est pas exempt de toute rationalité. »³ D'autre part, au plan existentiel,

tout en acceptant l'autorité de la Parole de Dieu dans la Bible interprétée par l'Église écrit Bouillard, et l'originalité de la révélation judéo-chrétienne, le croyant ne conçoit plus que cette autorité ne puisse être garantie que de l'extérieur par des miracles. Il lui semble bien plutôt que la Parole de Dieu dans la Bible a un sens, qui peut être éprouvé et saisi dans l'expérience de la vie chrétienne⁴.

Instruit de la démarche épistémologique de la philosophie, laquelle « devenue consciente de ses présupposés, s'appuie sciemment sur l'antéprédicatif, sur la culture et sur le langage »⁵, Bouillard opte pour « la théologie [laquelle], devenue consciente de sa rationalité, perd son caractère autoritaire et extrinséciste, en appuyant sur l'expérience chrétienne son intelligence du langage de la Bible. »⁶ C'est pourquoi dans cette perspective non-extrinséciste, philosophie et théologie, selon Bouillard, se compénètrent au sein d'une « unique science de l'expérience chrétienne » mais sans se confondre. Cette compénétration peut aider à manifester le possible rapport, voire « un point de coïncidence » entre la « transcendance philosophique » telle que celle-ci se présente chez le philosophe Weil par exemple et la « transcendance religieuse du Dieu de la foi chrétienne ». Au sens de Bouillard, « un tel rapport remplace [...] le processus qui consistait à élaborer une théologie naturelle et à lui superposer ensuite une théologie du surnaturel. »⁷

¹ « Le saint Concile reconnaît que “Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées” (cf. Rm 1, 20) ; mais il enseigne qu'on doit attribuer à la Révélation “le fait que les choses qui dans l'ordre divin ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine, peuvent aussi, dans la condition présente du genre humain, être connues de tous, facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur ». Vatican II. Constitution *DV* 6.

² Nous pensons ici à ses acquis surtout de la philosophie de « l'Action » de M. Blondel et de la philosophie du « sens ». Cf. notre chapitre 5.

³ *VC*, p. 334.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

Cependant, comme lui-même le souligne plus loin, « il est assez clair que de tels propos n'effacent pas la différence entre la raison théorique comme volonté de comprendre – celle qui conduit à la transcendance philosophique – et la croyance religieuse comme volonté d'écoute et d'imploration »¹ - celle-ci qui amène à s'ouvrir à la transcendance religieuse du Dieu de la foi.

Avant d'aller plus loin dans la compréhension de la perspective de Bouillard, notons qu'une lecture superficielle de celle-ci peut faire y voir comme l'ont souligné nombre de ses contradicteurs, une tendance à un « relativisme » qui soumettrait la Parole de Dieu à l'expérience de chaque croyant. Mais c'est plutôt le contraire, car, en appuyant sur l'expérience de la vie concrète, son intelligence du langage de la Bible, la réflexion théologique permet à celui-ci – langage de la Bible – de s'incarner dans celle-là – l'expérience de la vie concrète, en même temps qu'elle permet à la vie de rejoindre la Vie que porte la Parole de Dieu. C'est un mouvement incarnationnel qui fait de l'expérience existentielle un « lieu théologique », c'est-à-dire un lieu qui invite la théologie à la réflexion à la lumière de la Parole de Vérité qu'est la Parole de Dieu. A notre sens, cette perspective de « théologie actuelle » bouillardienne est en phase avec ce que la Commission théologique internationale, plusieurs décennies après Bouillard, en soulignant « l'ecclésialité de la théologie », exprime en ces termes : « le lieu propre pour la théologie est à l'intérieur de l'Église, qui est rassemblée par la Parole de Dieu [...] c'est par l'Église que les théologiens reçoivent l'objet de leur recherche. »² Mais ceci, à condition de considérer l'Église dans son sens le plus plénier, c'est-à-dire au-delà de son sens institutionnel, comme tout lieu où la vie humaine appelle à une réflexion ouverte au sens transcendant de l'homme. C'est à cette fin, qu'il convient de

procéder à une déconstruction de la théologie naturelle, de celle qui se considère comme totalement indépendante de l'activité religieuse de l'homme et prétend néanmoins traiter de l'objet de l'acte religieux comme si la philosophie l'avait inventé.³

¹ VC, p. 344.

² CTI. *La théologie aujourd'hui...*, n° 20 (P. 35).

³ VC, p. 334-335.

C'est à partir de ce préalable critique que notre auteur procède à la déconstruction herméneutique de la théologie classique lui permettant de mettre en lumière son concept de « théologie actuelle ».

VI.2.2 Déconstruction de la théologie naturelle

VI.2.2.1 Définition du concept de théologie naturelle

Claude Geffré, qui considère à maints égards le « théologien-philosophe » Bouillard comme un « pionnier de l'histoire de la théologie du XX^e siècle »¹ définit le concept de théologie naturelle dans son acception classique comme « une connaissance de Dieu à partir des créatures, indépendamment de la révélation. La théologie naturelle souligne la parenté entre le “livre de la nature” et la nature raisonnable de l'homme. »² En ce sens, il y a déjà un concept préchrétien de théologie naturelle surtout présent chez les Grecs qui en marquaient la distinction non par rapport à une théologie surnaturelle, mais avec la « théologie mystique », celle des poètes et la « théologie politique » qui correspondait quant à elle, à la « religion civique officielle ». Cette conception de théologie naturelle est présente chez saint Augustin qui « est le premier à latiniser l'expression de théologie naturelle ou physique »³. C'était déjà le début de la conception de théologie naturelle comme connaissance naturelle de Dieu. Elle ne pouvait alors « qu'être, à l'intérieur de la pensée chrétienne, sinon opposée du moins complètement subordonnée à la révélation plénière de Dieu en Jésus-Christ. »⁴ Ainsi, chez Tertullien par exemple,

la théologie naturelle ne joue qu'un rôle secondaire, mais il reconnaît bien une connaissance naturelle de Dieu qui s'appuie soit sur le témoignage du monde extérieur (Apologie 18, 1), soit sur le témoignage de l'âme, laquelle jouit d'une connaissance congénitale de Dieu⁵.

¹ Cl., Geffré. « La théologie d'Henri Bouillard revisitée ». *Transversalités*, 2009,109, p. 171.

² Cl., Geffré. « Théologie naturelle ». J.-Y., Lacoste (éd.). *DCT*, op. cit., p. 948.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

Le terme de théologie naturelle ne se trouve pas chez Thomas d'Aquin, mais dans son

De Deo uno, où il expose les "préambules à la foi", les *praeambula fidei*, il défend la légitimité d'une connaissance naturelle de Dieu et de ses attributs principaux (cf ST Ia, q. 12, a. 12). Ces questions *De Deo uno* représentent le moment rationnel de la connaissance surnaturelle de Dieu. La foi y perfectionne le pouvoir de la raison, comme la grâce celui de la nature¹.

A la Renaissance et surtout dans le contexte de l'Aufklärung, la théologie naturelle deviendra la science de la religion dans les limites de l'entendement. De la sorte, Bouillard pouvait constater que sous l'influence de « l'Aufklärung, on a souvent restreint la connaissance naturelle de Dieu à celle que procurerait un raisonnement méthodiquement déployé, une démonstration philosophique. »²

Sans qu'on ne trouve ni l'expression ni l'idée de théologie naturelle chez les Réformateurs, Luther, cependant, s'appuyant sur Rm 1, 19 et 2, 14 admet que la raison naturelle puisse parvenir à une certaine connaissance de Dieu dont l'action se manifeste dans la nature. Quant à Calvin, il « admet un savoir de Dieu inhérent à l'esprit humain, [et] reconnaît une double manifestation de Dieu dans la création et dans l'œuvre rédemptrice. »³ Mais le rejet et la déconstruction du concept de théologie naturelle vont commencer à l'époque moderne surtout avec les théologiens protestants tels K. Barth.

VI.2.2.2 Concept de théologie naturelle : Barth et Bouillard

L'un des représentants du rejet du concept de « théologie naturelle » est le théologien protestant Karl Barth. Celui-ci rejette la possibilité d'une « connaissance naturelle de Dieu », telle qu'elle avait été définie par Vatican I. Pour lui, la théologie naturelle qui constitue une clé-de-voûte « *schlüsselposition* »⁴ de sa théologie toute entière, est « la doctrine concernant

¹ Ibid.

² VC, p. 347.

³ Cl., Geffré. « Théologie naturelle ». J.-Y., Lacoste (éd.). DCT, op. cit., p. 948-949.

⁴ « Position-clé ». Cf. KB II, p. 79.

une relation de l'homme avec Dieu (*Gottverbundenheit*) qui existerait indépendamment de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. »¹

Cl. Geffré résume la thèse barthienne à ce sujet, en ces termes :

“la vitalité de la théologie naturelle est la vitalité de l'homme comme tel” (KD I/1, 185). En croyant pouvoir considérer le Créateur sans envisager en même temps le Rédempteur, la théologie naturelle scinde l'idée de Dieu, et elle prétend pouvoir connaître le vrai Dieu en faisant abstraction de la révélation. Or, “on connaît Dieu par Dieu et seulement par Dieu” (KD II/1, 47). Non seulement la position de Barth est en conflit ouvert avec la théologie catholique, mais elle durcit la doctrine des réformateurs : on en voit la preuve dans sa polémique contre E. Brunner² et dans la manière dont il prend ses distances vis-à-vis de Bultmann³. »⁴

Evidemment, il ressort de la conception de théologie naturelle une théorie de la connaissance et de la « cognoscibilité de Dieu », qui induit la question de savoir si l'homme peut connaître Dieu, en dehors de la connaissance qui lui est communiquée dans l'acte même de la révélation en Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. En d'autres termes, une connaissance naturelle de Dieu est-elle possible ?

Pour Karl Barth, la réponse à cette question est

radicalement et indiscutablement impossible sur le sol de l'Église, que la théologie naturelle n'a aucune fonction légitime dans le champ de la prédication chrétienne et d'une théologie de la Parole de Dieu, qu'on ne peut par conséquent faire entrer en ligne de compte une “théologie naturelle chrétienne”⁵.

C'est sur ce point essentiellement que Bouillard engage un long dialogue avec le théologien de Bâle. Il ne relève pas de notre problématique d'exposer tout l'argumentaire de l'un et de l'autre dans ce dialogue. Il nous importe seulement d'en relever quelques points saillants pour en ressortir la position de notre auteur sur le concept de la « connaissance naturelle » de Dieu, fondamental à la théologie naturelle, dans l'explication de laquelle, le jésuite expose sa compréhension de la

¹ *KB II*, p. 91.

² E. Brunner tente de maintenir une théologie naturelle chrétienne laquelle, selon lui, vient de l'existence d'une révélation de Dieu à partir de la création. Cf. E., Brunner. *Natur und Gnade*, Zurich, 1934.

³ Bultmann, en définissant l'homme comme « question de Dieu », affirme une nécessaire « précompréhension » de Dieu. Cf. R., Bultmann. « Das Problem der “natürlichen Theologie” », *GuV I*, Tübingen, 1933, p. 294-312 (R., Bultmann. *Foi et compréhension, t. I: L'historicité de l'homme et de la révélation*, p. 328-348).

⁴ Cl., Geffré. « Théologie naturelle ». J.-Y., Lacoste (éd.). *DCT*, op. cit., p. 949.

⁵ *KB II*, p. 91.

« révélation » qui fonde sa « logique de la foi », maillon important dans le contenu du concept de « théologie actuelle » dont nous sommes ainsi en train d'établir le déterminant au point de vue théologique.

Selon Bouillard, si K. Barth

rejette la théologie naturelle, ce n'est pas au nom d'une critique de la connaissance, mais au nom de la Parole de Dieu ; ce n'est pas parce qu'elle serait incertaine ou tissée de paralogismes, mais parce qu'elle conduit, d'après lui, à un dieu que condamne la Révélation, à une idole.¹

En effet, Barth tient que

la possibilité de la connaissance de Dieu réside, du côté de Dieu, dans le fait qu'il est lui-même la Vérité et qu'il se donne à connaître à l'homme, dans sa Parole, par l'Esprit-Saint, comme la Vérité. Elle consiste, du côté de l'homme, en ce qu'il devient, dans le Fils de Dieu, par l'Esprit-Saint, objet du bon plaisir divin et ainsi participant de la Vérité de Dieu.²

Ainsi, dans la conception barthienne, la « connaissance naturelle » de Dieu est un terme abusif, à côté duquel, même considéré comme un « prolégomène », la révélation n'est plus révélation. Contrairement aux diverses doctrines que l'Église catholique, au cours du XIX^e siècle notamment, a condamnées comme « fidéistes »³, le fondement de la thèse de K. Barth, relève Bouillard, « est la doctrine luthérienne et calviniste⁴ de la corruption de la nature humaine et de la justification par la foi seule. Si donc on veut parler ici de fidéisme, c'est dans ce contexte qu'il faut entendre le terme et le définir. »⁵

Pour répondre à la thèse de Barth⁶, Henri Bouillard va faire preuve de sa pédagogie de mesure sans excès, sans polémique, évitant la fermeté rigoriste sans

¹ *KB II*, p. 79.

² *KB II*, p. 79-80.

³ En exemple, les doctrines de Lamennais, de Bonald, Bautain, qui rejetaient la connaissance naturelle de Dieu sur la base du dogme du « péché originel », mais aussi sur des théories de la connaissance humaine telles que le traditionalisme, le positivisme, le criticisme, etc...

⁴ Il faut ici bien nuancer, comme nous l'avons déjà noté avec Cl. Geffré, en reconnaissant avec Barth lui-même d'ailleurs que ce dernier a bien radicalisé la doctrine des Réformateurs. En effet ceux-ci, comme le dit H. Bouillard, « ont attaqué et poursuivi la "justice des œuvres" (Werkgerechtigkeit) dans le domaine moral ; ils l'ont fait aussi dans le domaine intellectuel, mais pas avec la même acuité. Ils n'ont pas été amenés à déclarer que le principe scripturaire et celui de la justification par la foi seule excluaient toute théologie naturelle. » *KB II*, p. 97.

⁵ *KB II*, p. 96-97.

⁶ Notons que cette thèse de Barth n'a toujours pas été aussi négative à l'égard de la « connaissance naturelle de Dieu » telle qu'elle paraît dans la section de son livre, *Dogmatique* (publié en 1940), consacrée à la « *Doctrina de Deo* ». Comme en effet, Bouillard, dans son livre *Genèse et évolution de la théologie dialectique* (p. 138-140.216), l'a exposé, Barth a admis notamment dans son livre *Römerbrief*, que de toutes les religions monte un appel vers Jésus Seigneur, que Platon a

discernement¹, mais plutôt de ce que nous pouvons appeler ici la sagesse théologique, preuve supplémentaire du tempérament scientifiquement séduisant que nous avons déjà noté, dans notre première partie², dans le portrait de ce « vrai théologien »³ que fut notre auteur. Le jésuite relève sereinement et avec respect, les limites de la thèse de Barth en commençant par ce qui a échappé à ce dernier dans sa lecture de la théologie catholique. Ainsi,

« le Concile du Vatican, écrit le théologien jésuite, qui définit la possibilité radicale de connaître Dieu à la lumière naturelle de la raison, ajoute aussitôt cette affirmation, que Barth n'a pas relevé : "C'est à [la] révélation divine qu'on doit [...] attribuer que celles des réalités divines qui ne sont pas par elles-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent, même dans la condition présente de l'humanité, être connues de tous, sans difficulté, avec une ferme certitude, et sans mélange d'erreur"⁴. »⁵

Cette affirmation conciliaire explique notre auteur, « distingue de la possibilité radicale, inhérente à la raison humaine comme telle, une possibilité effective, qui, dans la condition présente de l'humanité, dépend de la révélation divine. »⁶ Pour Bouillard, « l'Église catholique admet donc officiellement que, dans l'humanité pécheresse, le pouvoir radical de connaître Dieu ne s'exerce guère en fait de façon correcte qu'en dépendance de la révélation chrétienne. » Bouillard démontre que

rendu témoignage au Dieu tout autre et annoncé ainsi sa révélation en Jésus-Christ. Mais notre auteur note qu'il y avait une certaine « ambiguïté » dans l'idée que Barth se faisait alors de Jésus Christ et de la révélation. Par contre, c'est sans ambiguïté que « Barth s'est progressivement acheminé vers le refus radical de toute théologie naturelle » (*KB II*, p. 129). Ce refus trouve son expression la plus éclatante dans la réponse qu'il fit en 1934 à son collègue du même courant théologique protestant, Emil Brunner. Ce dernier en 1935, dans la seconde édition de son livre *Nature et grâce*, fait la distinction entre « théologie naturelle objective et subjective » en rejetant l'idée d'une « théologie naturelle rationnelle » telle que l'enseigne l'Église catholique. Sur cette position de Brunner, Bouillard fait observer justement : « ... la fin de non-recevoir que Brunner oppose à "une théologie naturelle rationnelle, telle que l'enseigne l'Église catholique" perd aussi le sien. Cette théologie naturelle est autorisée, du moins quant à son principe, par l'affirmation que Brunner a su voir dans l'Épître aux Romains : à la révélation objective de Dieu dans la création correspond, dit-il, une capacité subjective de la connaître, et même une connaissance effective qui rend l'idolâtrie inexcusable. Qu'est-ce que cela, sinon la possibilité et la réalité d'une connaissance naturelle de Dieu? La théologie naturelle rationnelle est simplement l'explicitation de cette connaissance » (*KB II*, p. 137).

¹ Voici comment H. Bouillard lui-même exprime sur ce point la logique de sa démarche : « On doit en général se garder de répondre à un radicalisme par un autre radicalisme. Le théologien catholique qui repousserait sans distinction la thèse barthienne serait infidèle à sa propre tradition. » *KB II*, p. 97.

² Cf. notre première partie sur le parcours d'Henri Bouillard, notamment en ce qui concerne ce qui est appelé l'« affaire de Fourvière ».

³ M., castro. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*, op. cit., p. 30.

⁴ Vatican I. *Constitutio de fide catholica*, cap. II, Denz. 1786 cité par H., Bouillard. *KB II*, p. 97.

⁵ *KB II*, p. 97.

⁶ Ibid.

cette affirmation conciliaire n'est pas une découverte tardive, car elle s'appuie sur l'Écriture¹ et la tradition théologique² qui en découle. Mais au-delà d'une simple reconnaissance ou non de la « connaissance naturelle de Dieu », Bouillard perçoit que dans la thèse barthienne se trouve au fond et de manière critique le problème de la « connaissance naturelle de Dieu comme condition transcendantale de la foi ». En examinant donc la thèse de Barth de ce point de vue, notre auteur se pose la question importante qui en ressort à savoir : « la négation de la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu laisse-t-elle subsister la possibilité de la connaissance de la foi ? »³

Chez Bouillard, la réponse à cette question en appelle à une autre quand il reconnaît avec Barth que la connaissance de Dieu est un « événement » de la révélation à la fois « extérieure et intérieure, absolument nécessaire pour la connaissance des mystères que seule dévoile l'apparition du Christ »⁴. Mais il souligne qu'il reste à déterminer les conditions de cette connaissance en tant qu'elle est

¹ Comme le dit Bouillard, « Barth (lui-même) reconnaît loyalement qu'il y a dans la Bible non seulement quelques passages, mais une série ou une ligne qui la traverse tout entière, en face de laquelle on peut et doit se demander si l'Écriture ne prescrirait pas elle-même la théologie naturelle, si elle n'affirmerait pas, en d'autres termes, la possibilité d'une connaissance de Dieu indépendante de la Révélation. Il cite pour les commenter, de nombreux passages des *Psaumes*, un texte du livre de *Job*, le récit de la création qui ouvre la *Genèse*. Comme les protestants n'admettent pas la *Sagesse* parmi les livres canoniques, il n'en mentionne pas le chapitre XIII, auquel le Concile du Vatican (il s'agit de Vatican I) se réfère. Mais il analyse avec soin le passage de l'Épître aux *Romains* (1, 18 Sq) dont le Concile a inséré un verset (V. 20) dans son propre texte ; et il ajoute le passage non moins célèbre du discours de saint Paul à l'Aréopage, que rapporte le livre des *Actes*, au chapitre XVII. Il est clair, dit-il, que dans cette série de textes, l'homme, d'une part, le cosmos, d'autre part, ou pour abrégé, l'homme dans le cosmos (*der Mensch im Kosmos*) sont présentés comme des témoins de la vérité de Dieu. Mais la question se pose de savoir s'ils sont tels indépendamment de la révélation historique... ». *KB II*, p. 112.

² Bouillard signale à raison que « les Pères de l'Église, les théologiens du Moyen âge, et les autres à leur suite, se sont en général montrés très accueillants à l'égard de la philosophie grecque. Mais ce ne fut jamais sans réserve, plus ou moins grandes selon les individus. Ils n'entendaient pas s'asservir à elle, mais l'utiliser. Ils empruntaient ses concepts et ses processus rationnels pour expliciter l'idée chrétienne de Dieu, et non pas une idée grecque ou autre. Et ils se sont toujours élevés avec vigueur contre toute prétention de se borner à une connaissance purement philosophique de Dieu. A leurs yeux, le refus d'accueillir la révélation proposée par l'Église implique non seulement une limitation de la connaissance de Dieu, mais sa falsification. (...) Relevons aussi cette pensée de saint Thomas d'Aquin, qui va dans un sens analogue à celui d'Augustin : l'incroyant positif, dit-il, celui qui, ayant entendu le message chrétien, le rejette de façon coupable, « n'a pas même une vraie connaissance de Dieu ; la fausse connaissance qu'il en a, loin de l'en approcher, l'en éloigne davantage... (Sum. Theol., II-II q. 10, a. 3) » Ibid, p. 99.

³ Ibid, p. 101.

⁴ Ibid.

connaissance, c'est-à-dire en tant qu'elle offre, pour un *sujet, sens et vérité*. [Ainsi] analysant de façon suggestive les conditions d'avènement de la foi au Dieu révélé, Barth nous renseigne-t-il aussi bien en ce qui concerne sa condition *transcendantale*, hors de laquelle nous ne pourrions pas reconnaître sa vérité? Cette condition transcendantale ne résiderait-elle pas, précisément, dans la connaissance naturelle de Dieu ?¹

C'est alors que le jésuite affirme justement que

la connaissance de la foi (...) *implique* nécessairement le moment rationnel de la connaissance naturelle [...] Ce qui empêche Barth d'admettre le rôle de cette connaissance naturelle, c'est, au moins pour une part, qu'il n'en aperçoit qu'une idée effectivement contestable. La théologie naturelle, dit-il, "affirme, à côté de la cognoscibilité de Dieu dans sa révélation, une *seconde* cognoscibilité, fondée *ailleurs*"².

Ainsi, contrairement à ce que pense Barth, la possibilité de la « connaissance naturelle de Dieu » ne fait pas de la Révélation et de la raison deux sources juxtaposées, comme si la seconde suppléerait à l'insuffisance de la première. En effet, comme le dit Bouillard,

l'une (la révélation) est condition d'*avènement*, l'autre (la raison), condition *transcendantale*. Celle-là conditionne la foi en tant qu'événement ; celle-ci, en tant que *sens*. Affirmer qu'elle relève de l'autonomie rationnelle du sujet, ce n'est pas admettre pour autant qu'elle serait indépendante de l'action divine. Le pouvoir naturel de connaître Dieu vient à l'homme de ce que Dieu le crée à son image.³

D'où, on peut bien ajuster la thèse barthienne avec les termes de Bouillard qui la complète et la précise de manière pertinente en reformulant : « Nous ne pouvons connaître Dieu que par Dieu. A condition toutefois d'ajouter : mais c'est *nous* qui pouvons le connaître. »⁴ Ainsi, par rapport, à la « Révélation », le sujet est dans une position d'accueil qui n'est pas une position passive. Comme l'explicite encore le jésuite, « Si Dieu ne nous apparaît pas comme la condition même de notre existence et de notre connaissance, révélation ou grâce ne peut avoir aucun sens pour nous. »⁵ Car, et ici il nous faut reprendre encore les mots de Bouillard dont la pensée paraît plus explicite en ces termes :

¹ *KB II, p. 101.*

² *KB II, p. 102-103.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *KB II, p. 103.*

pour que l'homme comprenne que le message chrétien a une relation nécessaire à son existence dans le monde et s'impose à lui comme révélation de Dieu, il faut qu'il saisisse, par un acte de pensée intérieur à cette existence, que sa dépendance à l'égard de Dieu est sa propre vérité.¹

On entend ici en écho dans cette affirmation théologique, les présupposés à la fois de la philosophie de l'« Action » blondélienne et de celle du « sens » weilienne. Dans son dialogue avec Barth aboutissant à la « déconstruction de la théologie naturelle », Bouillard fait passer celle-ci du statut d'une théologie extrinséciste à une théologie de la « connaissance naturelle de Dieu », immanente à la raison comme « condition transcendantale » de la foi. Il y a ici en amorce, ce que le jésuite appelle la « logique de la foi » qui constitue une autre notion dont la compréhension contribue à l'explicitation du concept de « théologie actuelle » auquel nous nous intéressons. Aussi, voulons-nous maintenant aborder cette notion de « logique de la foi ».

VI.3 Concept de théologie actuelle par la notion de « logique de la foi » chez Bouillard

Par sa thèse axée sur le concept de « théologie actuelle » qu'il annonce dans son premier ouvrage², Henri Bouillard posait la fondation sur laquelle s'élève sa pensée théologique impliquant la notion de « logique de la foi »³. Avec Kierkegaard, Barth et Bultmann, Bouillard retient « la foi comme décision existentielle en face du Christ unique révélateur », mais il croit devoir montrer « plus qu'eux l'enracinement de cette foi dans la logique de l'existence humaine »⁴. On comprend alors que, pour analyser cet enracinement de la foi dans

¹ *KB II*, p. 129.

² Cf. *CG*.

³ Cette formule est l'abrégé du titre de l'ouvrage dans lequel Bouillard a rassemblé « conférences ou articles, ... (portant) sur des sujets quelque peu disparates. (...) ». Néanmoins, une même idée, une même intention les anime : faire ressortir la secrète correspondance entre la logique de l'existence humaine et l'appel du mystère chrétien... » (p. 7). Cf. *LF*. Nous nous appuyons ici sur cet ouvrage « qui répond à la *Logique de la philosophie* » d'Éric Weil par rapprochement sur le thème du « sens » de l'existence humaine.

⁴ *LF*, p. 9. (Ces trois représentants de la pensée protestante que nous citons sont ceux avec qui Bouillard a eu une série de dialogues ainsi qu'il le présente lui-même : « ...dialogue avec Kierkegaard, sur le caractère propre de la foi et les conditions du "devenir chrétien" ; avec Barth et Bultmann, sur le rapport de la "théologie naturelle" à la connaissance de foi ; avec Bultmann

la logique de l'existence humaine, H. Bouillard adopte sa démarche d'écoute et de dialogue avec les philosophes de son temps ainsi que nous l'avons vu plus loin, sans qu'il soit question comme lui-même le dit « d'ériger leurs pensées en normes absolues »¹. En effet,

comme l'ont souligné eux-mêmes les philosophes que nous interrogeons, écrit notre auteur, aucune analyse de l'existence humaine ne saurait conclure à la nécessité de l'Incarnation, ni découvrir le contenu du message chrétien. Libre épiphanie de Dieu dans l'histoire, le Christ est un événement contingent, une nouveauté absolue. Seule l'adhésion obéissante au message historique de l'Évangile nous fait connaître son mystère et nous permet d'en vivre [...].²

Ce rappel de l'herméneutique de Bouillard montre combien son concept de « théologie actuelle » n'est pas un concept pour « profaner » le message chrétien encore moins le laïciser, mais plutôt un concept pour « démocratiser » le message évangélique à l'échelle de l'existence humaine en faisant ressortir de celle-ci « la secrète correspondance »³ avec celui-là. Cette « correspondance » est ce que Bouillard désigne par « logique de la foi » qui constitue comme une sève de son concept de « théologie actuelle ».

VI.3.1 Logique de la foi selon Henri Bouillard

Il ne fait pas de doute que « la logique de la foi » du jésuite Bouillard, est inspirée par rapprochement de la « logique de la philosophie » développée par son ami⁴, le philosophe niçois d'origine allemande, Éric Weil. On peut lire l'attestation de ce rapprochement dans ces mots de notre auteur :

quand [le croyant] revient à la poésie fondamentale de la Bible et de la religion, après avoir traversé et pris au sérieux la *Logique de la Philosophie*, son écoute ne peut plus garder la naïveté première. Instruit par la philosophie du sens, le croyant se donnera une herméneutique du langage religieux. Il discernera ses

encore, sur l'interprétation existentielle et la démythisation du Nouveau Testament. Ces essais ajoute notre auteur, ne visent pas à définir le minimum exigible pour la communion au sein d'une même et unique Eglise. En ce sens particulier, ils n'ont pas un caractère œcuménique. Mais ils veulent le revêtir en un sens plus large et, pour l'instant, plus réaliste. Les théologiens des diverses confessions chrétiennes doivent se prendre mutuellement au sérieux dans la différence même, s'efforcer chacun de saisir ce qu'il peut y avoir de fondé et d'important dans les affirmations qu'on lui oppose, afin de parvenir ensemble à une meilleure intelligence de l'Évangile. » *LF*, p. 8.

¹ Ibid.

² *LF*, p. 10.

³ *LF*, p. 7.

⁴ Cf. *VC*, p. 315.

traits mythiques, ses éléments symboliques, ses figures métaphoriques. Il retrouvera un souci analogue à celui d'Éric Weil distinguant, dans la catégorie de Dieu, l'attitude pure de ses "reprises".¹

Mais que signifie la « logique de la foi » chez Bouillard ?

Par logique de la foi [...], nous entendons explique-t-il, la logique de la libre adhésion au mystère chrétien. Elle réside dans la correspondance, à la fois perçue et librement reconnue, entre le sens du message évangélique et la logique de l'existence humaine. Elle implique évidemment que soient sauvegardées et la transcendance du mystère révélé et sa signification pour nous. Elle ne saurait donc ni se réduire à la seule logique immanente de l'existence humaine, ni se dévoiler hors d'une liaison étroite avec elle.²

Et pourtant, Bouillard a conscience de la « nouveauté absolue » de l'événement-Christ qui est au cœur du message évangélique comme le dit à sa manière philosophique, M. Blondel que cite d'ailleurs notre auteur : « au-delà du drame déjà divin qui se joue en la conscience de tout homme se place dès à présent, pour les âmes croyantes et vivantes, un nouveau mystère de grâce dont la révélation seule peut nous soulever quelques voiles »³. De même le jésuite renvoie à la référence paulinienne de cette formulation philosophique blondélienne :

ce dont nous parlons dit l'apôtre des Gentils, c'est de la sagesse du mystère de Dieu, sagesse tenue cachée, établie par lui dès avant les siècles, pour nous donner la gloire [...] ce que nous proclamons, c'est, comme dit l'Écriture : ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas venu à l'esprit de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux dont il est aimé⁴.

Il va s'en dire qu'on n'accède à cette sagesse divine qu'à travers la foi au Christ et par la lumière de l'Esprit-Saint. Cependant, pour Bouillard, cette sagesse divine qui est « folie aux yeux du monde »⁵ selon l'observation de saint Paul, « ne saurait avoir figure d'étrangère aux yeux de l'homme que Dieu crée à son image »⁶, si tant est qu'il existe « une saisie originnaire de Dieu » à laquelle saint Paul lui-même appelait ses auditeurs pour leur faire entendre que le message

¹ VC, p. 310.

² LF, p. 9.

³ M., Blondel. *Les premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896): Histoire et dogme., op. cit.,* p. 88-89 cité par H., Bouillard. LF, p. 10.

⁴ 1 Cor. 2, 7.9.

⁵ Cf. 1 Cor. 1, 23.

⁶ LF, p. 10.

évangélique les concernait¹. La « logique de la foi » se trouve ainsi dans le fait que cette « saisie originale de Dieu » correspond à une « obscure attente »² de l'existence humaine comme une réponse à celle-ci. Aussi ajoute-il, « seul sans doute celui qui est déjà instruit de la réalité chrétienne saura discerner ce schéma »³ formel de l'adhésion raisonnable à la révélation divine de telle sorte que celle-ci se présente à ses yeux comme « Parole de Dieu pour nous »⁴. Mais le croyant n'aura pas à le créer : il le trouvera par réflexion sur l'être de l'homme « il définira de cette manière la logique de la foi, entendue comme logique de l'adhésion raisonnable au mystère chrétien »⁵. Voilà ce qu'est dans l'herméneutique bouillardienne, « la logique de la foi » que doit faire valoir la théologie pour être une « théologie actuelle » de manière à

présenter l'évangile aux hommes d'aujourd'hui [et à] affermir quelques chrétiens dans la foi, devenue plus lucide, ou aider quelques incroyants à comprendre que le christianisme a un sens, un sens qui les concerne.⁶

Dans cette conception bouillardienne, la « théologie actuelle » est donc celle qui a « souci de manifester la logique de la foi chrétienne »⁷ en déployant la Parole de Dieu comme « une parole pour tous », parce que cette Parole de Dieu, le « Christ a une importance décisive pour tous les hommes »⁸.

On le voit, le concept de « théologie actuelle » chez Bouillard, appelle à sa notion de « logique de la foi » qui vise comme ce dernier le souligne, à dégager

d'une part l'intrastructure rationnelle impliquée dans l'acte de foi, d'autre part l'événement historique où le christianisme prend son origine. Deux tâches nécessaires pour montrer que le christianisme est la détermination historique de notre rapport à l'Absolu.⁹

Or « l'événement historique » de notre rapport à l'Absolu en régime chrétien est le Christ, « Révélation » plénière de Dieu. Ainsi, l'autre question qu'appelle cette conception bouillardienne de la « logique de la foi » qui nourrit son concept

¹ Cf. Rm 1, 19-21.

² *LF*, p. 11.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *LF*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 37.

de « théologie actuelle », est celle qui concerne la « Révélation ». En effet, en y intégrant la notion de « Révélation » et cela ne pouvait pas être autrement – la logique de la foi chrétienne ne pouvant pas se concevoir sans la « Révélation » - celle-ci ne fait-elle pas réintroduire l'idée de soumission à une “autorité extérieure” ? Autrement dit, la « Révélation » dont on ne peut se passer, ne rend-elle pas finalement impossible la conception d'une « théologie actuelle » et surtout, non-extrinséciste ? C'est pourquoi il est important de chercher à savoir maintenant la place que notre auteur réserve à la « Révélation » : Comment Bouillard conçoit celle-ci et comment la « théologie actuelle » peut-elle la présenter ? D'où :

VI.3.2 Notion de Révélation dans le concept de théologie actuelle

La réflexion philosophique et théologique de la notion de révélation se trouve au cœur de la démarche bouillardienne. C'est assurément dans son article « Révélation et histoire » de 1971 ainsi que son livre paru dans la même année, *Comprendre ce que l'on croit*, que Bouillard livre le fondement de sa réflexion sur le sujet.

Bouillard commence par mettre en évidence une évolution de l'usage du concept de révélation dans la littérature théologique de l'Église :

On peut saisir, affirme-t-il, l'évolution du concept de révélation dans la théologie catholique officielle, à l'époque moderne, en relevant la manière différente dont les deux conciles du Vatican se sont approprié le texte du Concile de Trente qu'ils citent l'un et l'autre.¹

Ce texte du Concile de Trente parle de

l'Évangile, qui, promis auparavant par les prophètes dans les Saintes Écritures, fut promulgué d'abord par la bouche même de notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, lequel ordonna ensuite à ses Apôtres de le prêcher à toute créature, comme étant la source de toute vérité salutaire et de toute règle des mœurs ; [...] cette vérité et cette règle sont contenues dans les livres écrits et les traditions non écrites [...].²

¹ Révélation et histoire. VC, p. 184.

² Concile de Trente. Session IV, 8 avril 1546. *Denzinger-Schönmetzer* n° 1501, cité par H., Bouillard. Révélation et histoire. Ibid.

On remarque qu'ici le thème « révélation » n'est pas employé bien que selon R. Latourelle, il ait été prononcé lors des débats préparatoires de ce Concile¹. Selon Bouillard, l'objet de la foi chrétienne est ici désigné par la formule : « l'Évangile, source de toute vérité salutaire et de toute règle des mœurs ». Or, le premier Concile du Vatican, dans sa Constitution *Dei Filius*, au chapitre sur la Révélation, reprenant ce même texte du Concile de Trente, supprime cette formule et la remplace par « révélation surnaturelle », tandis que le Concile Vatican II quant à lui, rétablit la formule tout en maintenant le mot « révélation » et en supprimant celui de « surnaturelle » qu'il remplace par la mention du Christ plénitude de la révélation divine². Pour H. Bouillard, ces changements de mots et de formules « manifestent des transformations [...] dans la théologie elle-même. »³ Examinons avec lui, ces transformations.

VI.3.2.1 Sur l'usage du mot « Révélation » jusqu'à Vatican I : synthèse

Dans la profession de foi du quatrième Concile du Latran en 1215, il est affirmé que la « doctrine du salut » est donnée par Dieu et que le Christ a montré plus visiblement le chemin de la vie (*viam vitam*)⁴ »⁵. Lorsque saint Thomas d'Aquin ou saint Bonaventure désignent

l'ensemble des vérités contenues dans l'Écriture et proposées par l'Église dans les Symboles de foi, ils emploient *doctrina sacra, veritas fidei, veritas salutaris*, et autres termes analogues. Le mot « révélation » désigne, chez eux, non pas cette doctrine, mais son origine divine.⁶

Dans la ligne de la conception biblique, saint Thomas d'Aquin et autres théologiens du médiéval entendent par révélation,

l'illumination divine grâce à laquelle les prophètes et les apôtres ont perçu la vérité qu'ils devaient transmettre, ou, en d'autres contextes, l'acte par lequel le Christ Fils de Dieu a communiqué les mystères divins. La révélation est la

¹ Cf. R., Latourelle. *Théologie de la Révélation*, p. 265-266.

² Cf. Vatican II. Constitution *DV* 7.

³ Révélation et histoire. *VC*, p. 185.

⁴ « Voie (chemin) de la vie ».

⁵ Cf. Denzinger n^{os} 800-801.

⁶ Révélation et histoire. *VC*, p. 185.

source d'où procède la doctrine sacrée, la vérité de foi ; elle n'est pas cette doctrine.¹

En dehors du Concile Vatican I qui parle expressément de la révélation comme telle, et des premiers documents ecclésiastiques² qui traitent du thème dans la même perspective, la « promotion du concept de révélation pour désigner globalement l'objet spécifique de la foi chrétienne a été déterminée par la lutte contre le "rationalisme". »³ Mais le moment décisif a été celui où les apologistes eurent à combattre le déisme⁴. Contre cette doctrine du déisme, les apologistes s'attelaient à montrer la nécessité de la « révélation positive et surnaturelle » pour prémunir la raison contre les déviations et pour accéder à la connaissance des mystères inaccessibles à celle-ci⁵. C'est donc, affirme Bouillard,

la lutte contre le déisme (à laquelle s'est ajoutée ensuite la lutte contre l'idéalisme et le naturalisme) qui a amené les théologiens, puis le Magistère, à remplacer les termes traditionnels d'Évangile, de vérité salutaire, de doctrine de la foi, par celui de révélation, ou de révélation surnaturelle, pour désigner l'objet spécifique de la foi chrétienne.⁶

Désormais, « la révélation, considérée comme proposition de l'objet révélé plutôt comme acte révélateur, tend à s'identifier avec la doctrine de la foi. »⁷
Ainsi,

Quoique le mot "révéler" désigne bien l'acte révélateur de Dieu, celui de "révélation surnaturelle" désigne l'ensemble des mystères contenus dans la parole de Dieu écrite et transmise [l'Écriture et la Tradition] et qui sont proposés à notre foi par le magistère de l'Église.⁸

Selon le jésuite Bouillard, le concept

¹ Révélation et histoire. *Ibid.* Bouillard se réfère à R., Latourelle. *Théologie de la Révélation*, op. cit., p. 159-187 et les articles de V., White sur « le concept de Révélation chez saint Thomas ». *AT*, 1950, p. 1-17. 109-132.

² Par exemple : En 1835, le bref *Dum acerbissimas* de Grégoire XVI contre Hermès et les thèses souscrites par Bautain (Cf. Denzinger n^{os} 2739, 2751-2756) ; en 1846, l'encyclique *Qui pluribus* de Pie IX qui traite du fait de la révélation et de la question du rapport entre foi et raison (Cf. Denzinger n^{os} 2775-2780).

³ Révélation et histoire. *VC*, p. 186.

⁴ Le déisme est la doctrine selon laquelle l'homme éclairé doit se borner à la religion naturelle découverte par la raison. « A la fin du XVII^e S., la religion naturelle, position de repli face aux conflits religieux, devient une machine de guerre contre le christianisme... » J., Lagrée. « Déisme/Théisme ». *DCT*, p. 370.

⁵ Cf. L.-J., Hooke. *Religionis naturalis et revelatae principia*, considéré comme le premier traité *De Revelatione*, cité par H., Bouillard. Révélation et histoire. *VC*, p. 186.

⁶ Révélation et histoire. *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Denzinger n^{os} 3006, 3011, 3015.

bloque ainsi en lui ce que saint Thomas distinguait, il est de le constater, en comparant le chapitre de Vatican I sur la révélation au premier article de la Somme théologique, dont il s'est inspiré. [...] Il écrit ainsi "révélation", là où saint Thomas écrivait "doctrine sacrée issue de la révélation". Il réunit donc sous le même terme deux concepts que saint Thomas distinguait. De là résulte que la révélation risque d'apparaître comme un corps de vérités tombées du ciel, alors que, chez saint Thomas, elle était une illumination divine suscitant une perception, des représentations, des jugements, - ce qui ouvrait un champ à l'herméneutique.¹

Poursuivant son analyse sur l'usage du mot « révélation », Bouillard fait remarquer que

pour justifier la nécessité d'une doctrine sacrée, saint Thomas avait dit : "*Quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit*". Pour justifier la nécessité d'une révélation, Vatican I déclare : "*Quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem*". Selon la première perspective, l'ordination à la fin est inscrite dans l'être de l'homme ; suivant la seconde, elle paraît surajoutée.²

Ce que Vatican I appelle alors « révélation surnaturelle » apparaît comme superposé à la « connaissance naturelle de Dieu ».

Cet extrinsécisme remarque Bouillard, donnait des gages au déisme, en lui facilitant le rejet de l'ordre supérieur. Il favorisait au maximum une conception autoritaire et littéraliste de la révélation. En rendant plus nécessaire l'appel au miracle comme signe de la révélation, il faisait le jeu du supranaturalisme³.

La « crise moderniste » exposera au grand jour les difficultés internes d'une telle conception de la révélation qui sera revue par le Concile Vatican II.

VI.3.2.2 *Au Concile Vatican II*

C'est à juste titre que Bouillard note le rapport rétabli par le Concile Vatican II entre « Evangile » et « vérité salutaire ». La Constitution *Dei Verbum* a subordonné ce rapport à la mention du « Christ plénitude de la révélation divine ». De même, on n'y lit plus le qualificatif « surnaturelle » adopté par Vatican I. Il y a ici, à travers l'usage des expressions différentes, le signe d'une

révolution opérée par Vatican II. [En effet], la révélation divine n'apparaît plus ici comme un corps de vérités doctrinales communiquées par Dieu, contenues

¹ Révélation et histoire. VC, p. 187.

² Ibid.

³ Révélation et histoire. VC, p. 188.

dans l'Écriture et enseignées par l'Église. Elle est présentée comme l'automanifestation de Dieu dans l'histoire du salut, dont le Christ constitue le sommet¹.

Bouillard fait l'analyse de cette définition conciliaire en y relevant quatre axes essentiels de compréhension théologique nouvelle :

- La révélation est l'acte de « l'auto-communication » de Dieu le Père qui se manifeste par son Verbe incarné, afin de ramener les hommes à lui dans son Esprit Saint².

- L'élément médiateur de cette révélation est double : elle s'effectue à la fois par des « événements salutaires » et par les « paroles qui les interprètent ». Selon Bouillard, « Dieu ne se fait donc pas connaître dans un corps de vérités abstraites, mais dans une histoire sensée. Événements et paroles, fait et sens sont indissociables en cette communication. »³

- Le Christ est à la fois le médiateur [« suprême »] et la « plénitude » de toute la « Révélation »⁴. Dans sa présence et sa manifestation, dans ses paroles et ses œuvres, dans sa mort et sa résurrection, grâce enfin à l'envoi de l'Esprit-Saint, il achève la révélation [...] Il n'y a plus d'autre révélation publique à attendre avant la Parousie⁵.

- Enfin, la révélation qui se déploie dans l'histoire est mise en rapport avec la manifestation de Dieu dans l'univers.

Dans le texte célèbre de Rm 1, 19-20, la Constitution *Dei Verbum* relève non seulement la possibilité d'une connaissance de Dieu par la raison humaine à partir des réalités créées (comme la Constitution *Dei Filius*) mais aussi, et d'abord, le témoignage que Dieu se donne de lui-même dans les créatures. Se référant en outre à Jean 1, 3, elle rappelle que Dieu crée toutes choses par le Verbe. Grâce à ces deux observations (n° 3), elle établit un lien interne entre la révélation historique et la manifestation de Dieu dans la création, au lieu de les laisser comme deux étages superposés sans communication. Aussi, évite-t-elle, dans la phrase suivante, l'emploi du terme « salut surnaturel », qu'un usage maladroit a souvent rendu équivoque [...] La pensée, avouons-le, reste imprécise. Du moins, la voie juste est-elle indiquée.⁶

¹ Révélation et histoire. Ibid., p. 189.

² Cf. Vatican II. Constitution *DV* 2.

³ Révélation et histoire. *VC*, p. 189. Cf. Vatican II. Constitution *DV* 2.

⁴ Cf. Vatican II. Constitution *DV* 2.

⁵ Cf. Vatican II. Constitution *DV* 4.

⁶ Révélation et histoire. *VC*, p. 190.

Au regard de ces notes spécifiques de la présentation du concept de « révélation » par Vatican II, Bouillard conclut que

le changement de perspective par rapport à Vatican I est clair et net. La révélation n'apparaît plus comme un corps de vérités surnaturelles communiquées par Dieu ; elle est l'automanifestation de Dieu dans une histoire sensée, dont le sommet est le Christ, médiateur de la création comme du salut. [...] Celui-ci retrouve sa place centrale, sans risque de christomonisme, puisqu'il renvoie au Père et n'est reconnu que dans l'Esprit Saint : c'est la Trinité tout entière qui se dévoile dans l'économie chrétienne du salut.¹

L'idée « autoritaire » de la conception antérieure de la révélation est désormais dépassée par le rôle central du Christ qui est mis en lumière. Pour Bouillard, l'autorité de l'Église qui définit le dogme, voire celle de l'Écriture sont ajustées et désormais clairement subordonnées à celle du Christ ; et celle-ci est l'autorité d'une figure où rayonne l'Amour divin. Enfin, parce que cette figure précisément rayonne, elle a de quoi s'imposer par elle-même ; les miracles qui l'entourent dans les récits évangéliques prennent sens en fonction d'elle ; ils ne sont plus l'estampille brutale d'un prodige extérieur, apposée sur une doctrine.²

Il est vrai qu'à Vatican I, sans doute en raison du contexte, la dimension lourdement doctrinale de la conception de la révélation était plus ressortie sans qu'on ait une claire compréhension de celle-ci comme « automanifestation » du Dieu trinitaire. Par contre, même si elle n'est pas encore totalement « intrinséciste », la compréhension de la révélation donnée par la Constitution *Dei Verbum* est déjà « non-extrinséciste » marquant un développement important de la théologie catholique. Bouillard s'inscrit totalement dans cette heureuse et ample conception du Vatican II sur la « Révélation [comme] automanifestation de Dieu dans l'histoire du salut, dont le sommet est le Christ »³, mais Celui-ci en est aussi le « centre »⁴. Mais alors, comment inscrit-il son concept de « théologie actuelle » dans la dynamique de cette conception conciliaire de la « Révélation » ? C'est dans le sens de la réponse à cette question que nous allons maintenant poursuivre notre investigation dans la pensée bouillardienne.

¹ Révélation et histoire. Ibid.

² Ibid.

³ Révélation et histoire. VC, p. 191.

⁴ Cf. CC, p. 32.

VI.3.2.3 Théologie actuelle et Révélation chez Bouillard

Etymologiquement, le mot théologie désigne un « langage ou discours au sujet de Dieu »¹. Mais quand il s'agit de la théologie chrétienne, Bouillard la définit comme « le discours du croyant qui expose et interprète méthodiquement l'objet de sa foi, c'est-à-dire la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ, attestée dans la Bible et prêchée par l'Église. »² La théologie chrétienne se trouve ainsi en lien directe avec la Parole de « Révélation » ; et celle-ci étant « son âme »³, « elle met en relation les paroles humaines de la Bible avec la Parole vivante de Dieu. »⁴

Il convient aussi de rappeler brièvement l'une des spécificités du discours théologique que nous avons déjà notées plus haut et que Bouillard appelle « le paradoxe du langage théologique »⁵. Epistémologiquement parlant, ce paradoxe rend le discours théologique assez déconcertant pour un esprit scientifique. En effet, « tout discours est un enchaînement logique d'énoncés qui, par le moyen de représentations et de concepts, entendent dire un sens et exprimer des vérités au sujet d'un objet de connaissance possible. »⁶ Or, pour ce qui est du discours théologique, son objet, Dieu, est hors de portée dans le sens où il est l'Invisible, l'Incompréhensible, l'Indicible, « l'au-delà de tout » comme le chante Grégoire de Nysse. De ce point de vue, le discours sur Dieu semblerait impossible. A ce paradoxe, tentent de répondre des courants théologiques dialectiques comme celui de K. Barth. Mais bien avant ce dernier, la réponse de saint Thomas d'Aquin est « instructive »⁷, selon lequel, il est vrai que nous ne pouvons pas savoir de Dieu ce qu'il est ; cependant nous pouvons en parler à partir de ses œuvres, celles de la nature ou celles de la grâce⁸ ; c'est-à-dire à partir du monde créé et de « l'économie du salut ». Et Thomas d'Aquin précise que, même par la révélation,

¹ Comme nous l'avons déjà noté avec Bouillard plus loin, nous rappelons encore ici que selon cette acception générale du concept de « théologie », on peut distinguer plusieurs sortes de discours théologiques : « celui du philosophe qui parle de l'Absolu, celui du chrétien qui explicite son credo, celui du musulman qui commente le Coran, et d'autres encore. » CC, p. 98.

² CC, p. 98.

³ Vatican II. Constitution DV 24.

⁴ CTI. *La théologie aujourd'hui...*, op. cit., n° 21 (p. 36).

⁵ CC, p. 99.

⁶ Ibid, p. 98.

⁷ Ibid, p. 99.

⁸ Cf. Th., d'Aquin. *Somme théologique*, I^a, q. i, a. 7, ad I.

qui nous fait connaître Dieu à travers des œuvres plus grandes, les « *mirabilia Dei* », nous ne pouvons savoir en cette vie ce qu'il est, et ainsi nous lui sommes unis comme à un inconnu¹. C'est pourquoi Bouillard parle du

paradoxe du langage théologique : il ne peut maîtriser son objet propre dans un concept ; il ne peut le penser et le dire qu'indirectement, à travers le concept d'autres réalités qui y renvoient ; il dit médiatement le non-maîtrisable.²

Pour dire ce « non-maîtrisable », la théologie fait de la « Révélation » sa principale base de lecture, d'interprétation et de réflexion. Comment doit-elle alors le faire de manière à être une « théologie actuelle » selon la conception de Bouillard ? Autrement dit, comment le discours théologique pour être actuel doit-il concevoir et formuler la « Révélation » qui est son « âme » ? C'est à cette ultime question de notre démarche sur l'étude du concept de « théologie actuelle » que nous voulons répondre avec Bouillard en investiguant encore sur sa conception de la « Révélation » que nous venons d'exposer. Celle-ci semble avoir un double caractère objectif et subjectif dans la pensée du jésuite.

VI.3.2.3.1 Objectivité et subjectivité de la « Révélation » chez Bouillard

Rappelons encore que la théologie chrétienne parle aussi de Dieu sur le fondement de sa Parole révélée. « Cela signifie pour Bouillard que [la théologie chrétienne] prétend connaître Dieu par Dieu lui-même »³. Cette « Révélation » déjà en cours dans l'histoire d'Israël et qui culmine en Jésus-Christ, parole de Dieu incarnée, est effectuée certes une fois pour toutes, mais reste « cependant toujours actuelle »⁴. Mais la question qui se pose à partir de ce point de l'actualité de la « Révélation » est celle du comment. Notre auteur formule cette question ainsi : « Comment cette révélation nous atteint-elle ? [...] Comment s'impose-t-elle à nous, à chacun de nous, au cœur même de notre esprit? »⁵

Si cette question est importante à poser, la réponse à celle-ci l'est encore davantage, car de cette dernière dépend la conception de faire de la

¹ Ibid, I^a, q. 12, a. 13, ad I.

² CC, p. 99.

³ Ibid.

⁴ Ibid, p. 100.

⁵ LF, p. 18.

« Révélation », « l'âme » d'une théologie « extrinséciste » ou non. Sur ce point, la conception de la « Révélation » que donne Bouillard mérite d'être bien comprise sans méprise. Quand il affirme que la Révélation

nous atteint par elle-même. Nous avons la certitude que Dieu se révèle, par le fait même qu'il se révèle à nous, à chacun de nous, croyants. La révélation, en effet, ne consiste pas simplement dans la réalité objective du Christ et de l'Église ou dans la teneur objective du message chrétien. Il n'y a pas de révélation sans sujets qui la reçoivent (comme telle). Une révélation qui ne serait pas reçue par personne ne serait pas une révélation. La révélation est toujours faite à quelqu'un.¹

Ainsi, la révélation de Dieu ne s'actualise que dans la foi. En d'autres termes, « il y a donc révélation effective de Dieu, lorsque, à travers la figure, le message et le destin du Christ, Dieu se révèle lui-même à certains hommes, au cœur de l'acte de foi qu'il détermine. »² Venant donc d'un passé qui préexiste à nous, la révélation rejoint notre présent par l'acte de l'accueil par la foi, mais aussi nous ouvre vers l'avenir, un avenir eschatologique. C'est pourquoi Bouillard a raison de décrire l'accueil de la révélation comme un acte

d'anamnèse ecclésiale et personnelle, qui recueille, dans notre existence et notre histoire propres, le destin du Verbe incarné. C'est au sein de cette anamnèse, constamment reprise, que nous est présente l'autorévélation de Dieu dans l'histoire du salut. [...] cette anamnèse est un événement eschatologique. En effet, Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ n'est pas seulement "Celui qui est, Celui qui était", mais aussi : "Celui qui vient"³.

Mais cette compréhension de la Révélation ne contient-elle pas une part de relativisme par une sorte d'« illuminisme », c'est-à-dire une conception qui réduirait la révélation à la part de celle-ci que chacun perçoit ou reçoit? En d'autres termes, à chacun sa révélation ?

Dans son explication, Bouillard se réfère à la Parole de Dieu elle-même, en l'occurrence le dialogue entre Jésus et son disciple Pierre et surtout la déclaration du premier au second à la suite de la profession de foi de ce dernier dans l'évangile de Mathieu⁴, pour noter que « c'est Dieu lui-même qui révèle et se

¹ *LF*, p. 19.

² Révélation et histoire. *VC*, p. 193.

³ Révélation et histoire. *Ibid*, p. 194.

⁴ Cf. Mt 16, 17. Il y a aussi l'affirmation de saint Paul dans sa lettre aux Corinthiens : « *Personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit Saint* » 1 Cor 12, 3.

révèle au croyant à l'intérieur de l'acte de foi qu'il détermine. »¹ Autrement dit, « nul ne peut reconnaître le Christ comme Verbe de Dieu explique le jésuite, si ce n'est par l'illumination divine qui suscite la foi. »² Mais dans la tradition théologique de l'Église, cette idée a pu nourrir une compréhension de l'illumination et de la motion intérieures du Saint-Esprit – « *l'instinctus interior Dei invitantis* » - « comme s'il y avait en face de l'homme une révélation indépendante de toute perception »³. Or, explique Bouillard,

en réalité, il n'y a de révélation objective que saisie par des sujets ; et la lumière divine dans l'âme n'est autre que celle de la révélation reçue. La Parole que Dieu prononce en Jésus-Christ devient, par l'Esprit-Saint, intérieure au croyant. Et la lumière de foi est cette Parole même, en tant que présente au croyant. [...] La conscience que nous prenons de cette révélation a le caractère d'une saisie directe et personnelle, d'une expérience intime, d'une perception surnaturelle analogue à la connaissance mystique.⁴

Cette saisie directe et personnelle de la révélation par le sujet croyant, ne signifie pas de l'« illuminisme », car, et il faut le souligner non moins fortement selon Bouillard, la révélation de Dieu est « toujours de façon médiate », « à travers des signes »⁵. Or, « le signe par excellence, c'est la réalité humaine de Jésus-Christ. »⁶ C'est « au prix d'un consentement à son mystère »⁷ que le sujet est appelé à reconnaître la révélation comme telle.

¹ *LF*, p. 19.

² Révélation et histoire. *VC*, p. 193.

³ *LF*, p. 19.

⁴ *Ibid*, p. 19-20.

⁵ « ...par le fait que l'attestation de Dieu en lui (Jésus-Christ), explique Bouillard, a été l'objet d'une attente et reste celui d'une commémoration, elle a des prolongements dans une continuité signifiante, à l'arrière dans l'histoire du peuple d'Israël dont Jésus est le Messie, et en avant dans l'existence de l'Eglise inaugurée par la foi et la prédication des Apôtres. C'est toujours dans le vis-à-vis indirect de ces signes que le croyant rencontre la révélation de Dieu. (...) (Mais) leur médiation (la médiation des signes) est le lieu d'immédiation entre Dieu qui se révèle et l'expérience de foi qui le saisit. Nous ne concluons pas des signes à la révélation, nous lisons la révélation dans ses signes. (Mais) la perception qui nous est donnée (par des signes) reste cependant obscure. En effet, les figures historiques qui manifestent Dieu, le cachent aussi. (...) En toute la réalité signifiante de la révélation (même celle de Jésus-Christ), Dieu se voile en même temps qu'il se dévoile. On peut rester aveugle à sa manifestation. On peut même se scandaliser d'avoir à reconnaître l'Absolu dans une réalité humaine, trop humaine. Quand on a su le reconnaître, on se trouve encore devant un inconnu. » *Ibid*, p. 20-21.

⁶ *Ibid*.

⁷ *LF*, p. 22.

Mais une question subsiste : ce « consentement » signifie-t-il l'abolition de l'autonomie du « *Cogito, ergo sum* » comme l'a voulu K. Barth dans sa position d'opposition au rationalisme ?

Bouillard dissipe amplement cette inquiétude :

certes, le sujet qui accueille la révélation s'ouvre à une vérité qui est grâce et ne vient pas de *lui* ; mais c'est *lui* qui s'ouvre à cette vérité et la reconnaît comme telle. L'autonomie du *Cogito* se convertit (plutôt) en réceptivité ; mais c'est elle qui se convertit, et elle ne s'effondre pas dans l'acte qui émane d'elle. Ce qui est aboli, c'est une certaine détermination du moi empirique qui se fermait d'abord à la révélation, mais non l'autonomie du *Cogito*, entendu comme *je* originaire ou comme sujet transcendantal. La conscience reste juge de toute vérité, même quand elle s'incline devant cette dernière instance qu'est l'autorité de la révélation divine¹.

Dans cette logique, « percevoir la réalité de la révélation, ou percevoir l'obligation de croire, c'est donc tout un. »² Et pourtant, il ne saurait avoir ce que Bouillard appelle « obligation de croire » sans un « rapport intrinsèque » avec notre existence, sinon le sujet croyant serait seulement dans la situation d'une obligation totalement extérieure à lui, devant laquelle il n'aurait plus d'autre choix que de croire, ce qui abolirait le régime de la foi. C'est ce « rapport intrinsèque » qui réside dans la Parole de la Révélation « comme la réponse à la question du sens de notre existence »³ que la théologie comme un discours « actuel » est appelé à mettre en lumière selon Bouillard, de manière à « nous ouvrir librement et amoureusement à [l'invasion de la Révélation] »⁴. Un tel discours théologique peut,

sans vouloir obliger l'incroyant à dépasser sa position, montrer qu'il l'a déjà dépassée, c'est-à-dire qu'il accepte déjà en fait une part au moins de ce qu'il dit refuser, ou bien que quelque chose en lui juge, et blâme peut-être, son attitude de refus.⁵

¹ *KB II*, p. 139.

² *LF*, p. 22.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁵ *Ibid.* Il y a ici l'écho de l'une des sources d'inspiration de notre auteur, notamment la « *Logique de la Philosophie* » d'Éric Weil qui, « enchaînant les attitudes pures, définies par leurs catégories, remarque que “le passage d'une catégorie à la suivante est libre” et même qu'il est, en un sens, “incompréhensible”. Ceci veut dire qu'on ne peut pas forcer l'homme à dépasser une position. » Mais on peut toutefois montrer à ce dernier qu'il a déjà dépassé sa position antérieure. Cf. E., Weil. *Logique de la philosophie*, op. cit., p. 345.

C'est ici qu'il nous faut encore revenir sur le rapport entre révélation et le concept de « théologie actuelle ».

VI.3.2.3.2 « *Théologie actuelle* » au service de la « *Révélation* »

Pour Bouillard, il apparaît évident « qu'il n'y a de révélation qu'entendue et comprise ». Cette assertion implique également « qu'il n'y a pas de révélation sans théologie » si tant est que la théologie désigne « l'intelligence de la Révélation »¹. Selon Bouillard, ce rapport intrinsèque entre révélation et théologie est déjà en œuvre dans la Bible elle-même qui, « dit la Parole de Dieu dans une théologie, ou plutôt dans une multitude de théologies » ainsi que l'exégèse moderne historico-critique l'a fait valoir. Mais alors, pourquoi y a-t-il encore besoin d'une théologie qu'on qualifierait d'« actuelle » s'il y a déjà présentes dans la Bible une multitude de théologies lesquelles, « étant liées à l'événement de la Révélation, sont [en plus] originelles, constituantes et normatives »² comme le signale d'ailleurs notre auteur?

La réponse à cette préoccupation est toute simple. On ne peut se contenter des « théologies contenues dans la Bible » en raison du fait que « la compréhension effectuée par autrui ne nous dispense pas d'effectuer la nôtre. L'esprit [humain] [...] ne comprend que ce qu'il incorpore à sa pensée. Il ne saisit le divers d'un donné multiple qu'en l'unifiant à sa manière ».³ En effet, la révélation détermine la foi du sujet qui l'accueille. Or, comme l'explique Bouillard par ailleurs,

toute foi implique un minimum de compréhension ; et toute compréhension est affectée par le conditionnement de celui qui l'effectue : sa situation historique, la culture de son époque, son attitude personnelle dans la vie, son propre équipement intellectuel. Tout comme Jésus lui-même avait conçu et exprimé sa mission dans les catégories de son peuple et de son temps, les écrivains du Nouveau Testament ont interprété sa vie, son message et son destin à partir des conceptions religieuses de leur époque et de leur milieu ; et chacun d'eux, selon son entourage et sa propre formation, a élaboré une christologie propre. L'Église, qui transmet le message apostolique au cours des âges, l'interprète à son tour et le réexprime en fonction de la culture et des besoins de chaque époque.⁴

¹ Cf. CC, p. 103.

² Ibid, p. 104.

³ Ibid.

⁴ Révélation et histoire. VC, p. 193.

La « théologie actuelle », c'est-à-dire celle de chaque époque naît donc de la nécessité de la réexpression de la révélation divine en de nouveaux langages et de nouvelles formes d'existence ; et comme le dit Bouillard, elle est à chaque fois « distincte de celles que formule la Bible, quoique toujours référée à elles. »

Nous nous rendons ici dans la pleine compréhension de la thèse bouillardienne axée sur le concept de la « théologie actuelle ». Nous nous situons en accord avec lui sur le sens plénier de ce concept qu'on ne saurait mieux justifier encore que dans les termes de Bouillard lui-même :

Etant donné que chaque croyant, au cours des âges, reçoit et comprend la Révélation à partir de sa situation historique et selon les catégories de sa propre culture, écrit-il, la théologie dans laquelle il se dit sa propre foi est toujours réinterprétation et formulation nouvelle de la théologie biblique originelle. Elle la reprend dans une nouvelle situation spirituelle et un nouvel univers.¹

Ainsi sur la base de la juste compréhension de la révélation divine et de sa réceptivité unissant la dimension de la temporalité à celle de l'historicité, le concept de « théologie actuelle » se justifie en premier lieu dans son déploiement dans la Bible elle-même à travers les diverses théologies qui y sont contenues et en second lieu dans la tradition théologique de l'Église. C'est pourquoi, la perspective du concept de « théologie actuelle » est fondée sur celle de « lieu théologique »² qui, évitant d'« identifier un construit statique au donné vivant », réactive plutôt « le mouvement interne de la formule conceptuelle dans une reprise actuelle du donné »³. Comme telle, la perspective de « théologie actuelle » justifie le fait que par exemple la théologie soit, pendant l'antiquité chrétienne, beaucoup plus « pastorale » avec des théologiens-pasteurs (évêques notamment) qui portaient le souci d'instruire leur peuple, alors qu'elle deviendra plus « controversiste » à l'époque où la lutte contre les hérésies occupait une bonne partie de la pensée, plus spécifiquement « positive et spéculative » à partir de la « Renaissance », et a été et reste plutôt contemplative dans la pensée monastique. C'est en prenant en compte les contextes spécifiques de ces époques considérées

¹ CC, p. 104-105.

² Cf. Ibid, p. 107.

³ Ibid, p. 110.

de ce fait comme des « lieux théologiques », c'est-à-dire des lieux à la rencontre desquels la réflexion théologique doit se porter.

Si l'histoire de la pensée théologique se retrouve ainsi que nous venons de l'évoquer dans le concept de « théologie actuelle », la question que nous voulons maintenant poser est celle qui concerne l'actualité de ce concept. L'aujourd'hui de la théologie justifie-t-il encore le concept bouillardien de « théologie actuelle » ? En d'autres termes, y a-t-il une postérité de la pensée bouillardienne ? Ou encore tout simplement, quelle est l'actualité du concept bouillardien de « théologie actuelle » ?

C'est cette préoccupation que nous porterons dans la troisième partie de ce travail. Mais avant, essayons de récapituler cette deuxième partie essentiellement consacrée à l'examen de la pertinence du concept de « théologie actuelle » et à son explicitation selon la pensée d'Henri Bouillard.

Conclusion

Le parcours de cette deuxième partie de notre étude sur la pensée d'Henri Bouillard « qui fut inséparablement philosophe et théologien »¹, nous fait conclure, en confirmation de l'hypothèse que nous émettions en conclusion de notre première partie, que le concept de « théologie actuelle » est un concept herméneutique, c'est-à-dire que ce concept appelle à une herméneutique dans la réflexion théologique. Cette herméneutique inscrite dans le concept de « théologie actuelle » rend à celui-ci la signification d'un concept dynamique qui porte la réflexion théologique à la rencontre de la pensée philosophique, dans le sens où Bouillard définit celle-ci comme « compréhension du sens de la vie humaine ». En effet, instruit par la philosophie blondélienne de « l'Action » ainsi que par la pensée weilienne de la philosophie du « sens », H. Bouillard, comme P. Ricoeur, « part de l'intuition fondamentale que l'existence humaine est porteuse de sens. »² Les déterminants philosophique et théologique par lesquels nous avons caractérisé et le sens et la pertinence de ce concept dans cette deuxième partie de notre parcours, manifestent l'un et l'autre ce dynamisme.

En fait, ces deux déterminants dans l'épistémologie du statut théologique que porte le concept de « théologie actuelle », s'inscrivent dans un même « cercle herméneutique »³ où ils sont mêlés et s'éclairent réciproquement pour replacer la réflexion théologique dans une dynamique herméneutique à la quête de la « consubstantialité » du message chrétien et de la vie humaine à travers la prise en compte de l'historicité du langage théologique. Car selon Bouillard, si la théologie se base sur la « Révélation » comme son « âme », celle-ci est faite par Dieu aux hommes et il n'y a pas de « Révélation sans sujets » qui l'accueillent comme telle. Dans ce sens, l'une des affirmations fortes que nous avons repérée chez notre

¹ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 211.

² P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique*, op. cit., p. 18. Ce sens, P. Ricoeur pour sa part, essaie d'en quêter le signe dans toutes les œuvres humaines qui témoignent de « notre effort pour exister et de notre désir d'être. » P., Ricoeur. *Existence et herméneutique. Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, op. cit., p. 21.

³ Sur l'entrelacement des deux pôles de cette herméneutique dans leurs caractères objectif et subjectif, cf. J., Doré. *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*. J.-P., Jossua ; N.-J., Sed (éd.). *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, p. 238.

auteur est celle-ci à laquelle nous avons plus d'une fois fait référence : « [...] il n'y a de révélation qu'entendue et comprise. »¹ Par conséquent, comme il est du rôle de la théologie de rendre compréhensible le donné de la « Révélation » et le rendre accessible à l'homme, elle ne peut le faire qu'en tenant compte de l'éventail des structures relatives et constitutives de l'homme que sont son rapport « actuel » au monde, à autrui, à lui-même, en un mot « sa temporalité et son historicité ». Le concept de « théologie actuelle » en ce sens, loin d'être un concept de « relativisme », est un concept du « construit » dynamique du donné vivant qu'est la « Révélation ». Ce geste théologique du « construit » dynamique induit une réflexion qui n'hésite pas à se porter à la rencontre de la pensée philosophique « actuelle » dans laquelle se trouve l'homme de l'aujourd'hui, c'est-à-dire du présent, au bénéfice d'employer les moyens linguistiques et conceptuels accessibles à ce dernier pour lui manifester la « logique de la foi » déjà présente dans sa vie humaine ; celle-ci devient pour la théologie elle-même qui se veut vraiment « actuelle » et non pas « d'actualité », un véritable « lieu théologique » d'exploration. D'où le concept de « théologie actuelle » chez Henri Bouillard, est le concept dont le caractère essentiellement dynamique réside dans l'herméneutique de la vie humaine comme « lieu théologique » dans le but de manifester la « consubstantialité » de l'expérience humaine et de l'expérience évangélique fondatrice qu'est la vie du Christ.

Par ce concept, Henri Bouillard a effectué une inculturation de la théologie scolastique dans son contexte post-moderne du XX^e siècle. Notre parcours de compréhension de ce concept nous a fait souscrire à sa pertinence dans son contexte natif. Mais l'est-il encore aujourd'hui, dans le panorama théologique du XXI^e siècle? C'est ce que nous allons à présent examiner dans la partie qui va suivre en consacrant celle-ci à l'actualité du concept de « théologie actuelle ».

¹ CC, p. 103.

Troisième partie :

ACTUALISATION DU CONCEPT
DE THEOLOGIE ACTUELLE.

La mise en contexte du concept de « théologie actuelle » que nous avons faite dans la première partie et l'étude de l'herméneutique inscrite dans ce concept telle que nous venons de le voir dans la partie qui précède, nous permettent de conclure à ce niveau de notre parcours, à une perspective de renouvellement épistémologique du statut théologique dans la pensée de Bouillard. Il s'agit, ainsi que le constate justement Ch. Boureux qui résume la démarche de Bouillard comme de l'héritage

d'un immense patrimoine théologique parvenant chez lui à un accomplissement, une forme achevée. Cette démarche, où l'épistémologie théologique domine, s'enracine dans celle de la foi en quête de raison à l'époque médiévale, qui, devenant apologétique au XVII^e siècle, se transforme en théologie fondamentale au XX^e siècle.¹

Mais si cette élaboration conceptuelle de Bouillard porte pour nous, comme le dit encore Ch. Boureux, la marque de la « séduction d'une pensée cohérente qui ne cesse d'envisager l'édifice de la théologie comme une tâche à reprendre sans cesse »², il reste cependant que l'herméneutique bouillardienne dont est porteuse son concept de « théologie actuelle » manque d'une ouverture aux sciences humaines. Pour cela, l'actualité du concept bouillardien à travers son actualisation, ne peut être mise en évidence sans une clarification de cette limite que porte son élaboration conceptuelle.

Chapitre VII : Concept de « théologie actuelle » et les sciences humaines

Dans ce chapitre, nous voulons mettre en évidence la réflexion de Bouillard quant aux sciences humaines comme telles et leur place dans la théologie. Alors qu'apparaît dans cette réflexion quelque chose comme une distance, celle-ci ne peut être mesurée clairement que sous l'angle de l'exclusivisme philosophique qui caractérise la pensée du jésuite, c'est-à-dire cette théologie qui veut « penser philosophiquement la théologie »³. C'est pourquoi, il nous faut d'abord exposer

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines ». *RSR*, p. 223.

² *Ibid.*, p. 235.

³ P., Royannais. « Penser philosophiquement la théologie ». *RSR*, p. 10-30.

cet exclusivisme qui constitue la première limite à relever par rapport à l'herméneutique connexe au concept bouillardien de « théologie actuelle ».

VII.1 Exclusivisme philosophique du concept bouillardien

En dénonçant l'« extrinsécisme autoritaire et la prétention naïve d'une démonstration rationnelle rigoureuse »¹ de l'apologétique classique laquelle occulte selon Bouillard, le discernement qui « conjoint le sens et le fait »², ce dernier partant alors comme Ricoeur, de l'hypothèse selon laquelle « l'existence humaine est porteuse de sens »³, veut par le concept de « théologie actuelle », assigner à la théologie fondamentale la tâche de « manifester la correspondance entre le christianisme et l'existence humaine en toutes ses dimensions »⁴, c'est-à-dire un « christianisme [qui] a un sens, un sens qui concerne [croyants et incroyants] ». »⁵ C'est ce que le jésuite appelle « la logique de la foi » dans le développement théologique duquel la « logique de la philosophie » d'Éric Weil joue un rôle analogue à celui qu'avait joué l'œuvre d'Aristote pour les grands scolastiques du Moyen Âge. Ainsi, sur la base de sa conception philosophique⁶, Bouillard a certes, par le concept de « théologie actuelle », exploré et rendu à la philosophie (celle de ses auteurs de références : M. Blondel, E. Weil, M. Gabriel...) sa valeur de « lieu théologique » par rapport à la théologie dans le sens duquel, selon lui, « la logique (philosophique) de l'existence, sans contenir le sens concret du message évangélique, constitue la sphère aurorale de son dévoilement. »⁷

¹ La tâche actuelle de la théologie fondamentale. *VC*, p. 178.

² De l'apologétique à la théologie fondamentale. *VC*, p. 146.

³ P., Ricoeur. *L'herméneutique biblique*, op.cit., p. 18.

⁴ *VC*, p. 178.

⁵ *LF*, p. 11.

⁶ Pour Bouillard, « le philosophe est l'homme qui tente d'éclairer sa condition (...). Il se défiera de tout système. Il maintiendra un contact permanent avec le concret. Philosopher concrètement, c'est "philosopher hic et nunc", "être en proie au réel", jamais complètement habitué au fait d'exister, toujours prêt à l'émerveillement. (C'est pourquoi Bouillard adhère à conception que le philosophe G. Marcel a de son travail philosophique comme une recherche, "comme un forage bien plutôt que comme une construction" » G., Marcel. *Du Refus à l'Invocation*, p. 23, cité par H., Bouillard. *LF*, p. 153). *LF*, p. 152-153.

⁷ *Ibid*, p. 11.

Ce faisant, Bouillard développe une conception théologique en lien presque exclusif avec la philosophie, tombant ainsi d'une certaine manière actualisée, dans la limite qu'il dénonçait pour le néo-thomisme en termes d'« une fonction trop dépendante de la philosophie d'Aristote [...] »¹ C'est pourquoi, même Claude Geffré qui, « dans son enseignement de théologie fondamentale, [tout en se déclarant s'inscrire] dans la continuité avec Bouillard », émet toutefois sa réserve qu'

à l'âge herméneutique de la raison, c'est-à-dire d'une raison philosophique qui prend ses distances aussi bien à l'égard de l'onto-théologie que des philosophies du sujet, je trouvais que [l'] analyse [de Bouillard] de l'existence humaine était trop dépendante d'une philosophie réflexive comme celle de Blondel [...]»²

Le théologien dominicain contemporain de Bouillard, Schillebeeckx, partisan aussi de la théologie herméneutique de « l'expérience humaine » lui reprocherait aussi cette limitation. En effet, dans son herméneutique de la recherche de sens dans « l'expérience humaine », ce dernier parle plutôt de la « précompréhension universelle de l'Évangile, qui permet au croyant d'éviter d'avoir à s'enfermer dans une philosophie déterminée »³. R. Gibellini va dans le même sens, lorsqu'il affirme que « dans la société séculière, pluraliste sur le plan culturel, la théologie ne peut se lier à aucune philosophie, mais doit mettre en œuvre une herméneutique capable d'identifier la nouvelle précompréhension de la réponse chrétienne. »⁴ Tout en posant donc par son concept de « théologie actuelle », le jalon d'un pertinent programme de théologie fondamentale présentée comme « une herméneutique de la Parole de Dieu et de l'existence humaine », notre auteur Bouillard a limité la base de sa pensée théologique dans une trop grande dépendance à la philosophie, au risque de lui fait perdre son « âme » et sa référence fondamentale à l'Écriture.

Cet exclusivisme philosophique qui semble faire de l'herméneutique que porte le concept de « théologie actuelle », une « théologie philosophique »⁵ inspirée des

¹ « Préface ». VC, p. 22.

² Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard ». RSR, p. 216.

³ E., Schillebeeckx. *Intelligenza della fede : interpretazione e critica*. Rome : Paoline, 1975, p. 102, cité par R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, p. 378-379.

⁴ Ibid, p. 379.

⁵ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 218.

pensées philosophiques telles celle d'Eric Weil, explique le reproche que Boureux fait à Bouillard, en voyant dans son geste théologique un certain attachement à « la cohérence de la philosophie de Weil comme antidote aux sciences humaines »¹.

Lorsque Bouillard élabore la tâche de la théologie fondamentale précise le dominicain Christophe Boureux, c'est toujours à la philosophie qu'il s'en remet. Nous savons même ajoute-il, que c'est à *une* philosophie, celle de Eric Weil, qu'il confie le rôle d'indiquer comment la cohérence de la raison même incroyante présente "une des expressions les plus heureuses de la recherche du sens" et peut ainsi guider le théologien pour "situer dans ce monde l'idée de Dieu dont vit sa foi"^{2,3}.

Bouillard lui-même justifie sa concentration sur la pensée philosophique de Weil par le « penser » qui se déploie dans le mouvement circulaire que dessine la *Logique de la Philosophie* d'une part et d'autre part, « le rôle qu'y tiennent l'idée de Dieu, la foi biblique et le christianisme. »⁴

Le lecteur philosophe écrit-il, aura apprécié lui-même la vigueur de ce penser. Il ne s'étonnera pas qu'un ouvrage publié en 1950 ne lui offre pas un écho des préoccupations qui ont depuis lors envahi son champ, sous l'effet de la linguistique, du structuralisme, de la psychanalyse, etc. Cette absence ne l'aura pas empêché de saisir à quel point la réalité essentielle de notre temps s'y trouve comprise.⁵

Cette concentration sur la pensée weilienne implique chez Bouillard une vue restrictive sur certaines thématiques, comme nous allons le voir.

VII.1.1 Autonomie de la politique et de la morale

Pour Bouillard, Eric Weil, tout en reconnaissant le lien d'origine entre l'idéal politique en Occident et le christianisme⁶, affirme « l'autonomie formelle de la politique et de la morale par rapport à la religion »⁷. Cependant, sur ce point, il

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 225.

² Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 333.

³ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 225

⁴ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Eric Weil. VC, p. 304.

⁵ Ibid.

⁶ « Il y a écrit E. Weil, un idéal politique qui, grâce au christianisme, est devenu l'idéal de l'humanité occidentale et qui sera l'idéal de l'humanité. » *Ecrits et Conférences*, vol. II, 77, cité par H., Bouillard. VC, p. 312.

⁷ VC, p. 312.

faut noter avec B. Lucchesi qu'il n'y a certes pas de sociologie, d'économie ou de politique chrétiennes, mais il y a tout au moins, une manière chrétienne de faire et de vivre la sociologie, l'économie ou la politique¹. Ainsi, lorsque Éric Weil soutient que « le chrétien est dans la politique comme tout homme raisonnable et s'il veut jouer le jeu, il devra en observer les règles »², il semble oublier que les règles politiques peuvent devenir parfois, celles de la violence, de l'irrationnel et du déraisonnable³, car, comme le philosophe lui-même le fait comprendre, si la violence n'est pas rationnelle, elle n'en est pas moins réelle.

Par ailleurs, sur ce même point de la relation de la politique à la foi, Bouillard, s'inspirant de Weil écrit : « Si la foi oublie que, comme telle, elle est don de Dieu et, à ce titre, n'est pas universalisable, elle devient despotisme intellectuel. »⁴ Or, cela ne pouvait échapper au jésuite que l'autonomie de la politique est posée par Jésus lui-même, et aussi, que la vérification de sa bonne application est encore garantie par ce dernier. Ainsi, comme le fait remarquer B. Lucchesi, lorsque Jésus déclare : « *Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* »⁵, non seulement sa sentence est un principe général valable comme tel pour le domaine politico-religieux, non seulement elle est valable pour tous les rapports entre temporel et spirituel, mais encore le Seigneur s'élève au-dessus de la politique en rappelant les droits de Dieu. Le Concile Vatican II fait sienne cette compréhension qu'il élucide avec clarté en affirmant :

“Rendre à César, ce qui lui est dû”, c'est dénoncer toutes prétentions hiéocratiques et affirmer la réalité, la consistance et l'autonomie du domaine politique et de l'Etat. En même temps, “rendre à Dieu ce qui lui revient”, c'est cette fois dénoncer tout césarisme, c'est réclamer “que les droits supérieurs de Dieu doivent être respectés”⁶ »⁷.

Sans ambiguïté, la sentence de principe donnée par Jésus signifie qu'il n'y a de subordination des chrétiens au pouvoir civil que dans la mesure où ce dernier est

¹ Cf. B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi...*, p. 57.

² E., Weil. *Ecrits et conférences*, vol. 2, p. 77, cité par B., Lucchesi, op. cit., p. 57.

³ B. Lucchesi donne à ce propos en exemple : les violences historiques de Trasymaque, de Calliclès et de Hitler, mais aussi les deux figures et les deux anti-figures de Créon face à Antigone et de l'oligarchie athénienne face à Socrate ; et pourtant, la loi civile des premiers ne prétendait pas à autre chose que la rationalité.

⁴ VC, p. 312.

⁵ Mt 22, 21.

⁶ Vatican II. Déclaration « *Dignitatis humanae* » 11.

⁷ B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi*, op. cit., p. 58.

subordonné au pouvoir de Dieu, qui lui, du reste, n'est pas limité à ce monde¹. De la sorte, « le précepte de donner à César ce qui est à César s'entend de ce qui ne s'oppose pas au service de Dieu. Sinon, ce ne serait plus un tribut payé à César, mais à Satan! »². La sentence de Jésus vise donc une ordination du politique au double but spirituel et éternel du bien de la personne dans l'accomplissement du dessein de Dieu, Lui qui, comme « Vérité et Amour »³ est source ultime par laquelle s'explique, comme l'écrit Benoît XVI,

la vocation elle-même des personnes et des peuples au développement, [celle qui] ne se fonde pas sur une simple décision humaine, mais [...] est inscrite [plutôt] dans un dessein qui nous précède et qui constitue pour chacun de nous un devoir à accueillir librement⁴.

En ce qui concerne le thème de la morale, Weil reprend le lien organique entre morale et théisme, par-delà Nietzsche avec son idéologie de la mort de Dieu qui signait le nihilisme moral. Or, pour le philosophe niçois, Dieu et son souvenir sont irréductibles à toute mort ; ils demeurent présents comme une obsession à la conscience morale. Pour Weil, « Nietzsche ne voit pas, mais rend [tout de même] d'autant plus visible pour nous, que “la pensée morale antique, qui ne connaît pas de Dieu législateur, n'a pourtant jamais abandonné la recherche d'une morale fondée, d'un fondement de la morale. »⁵ Souscrivant à cette assertion, Bouillard, en conclut :

à une époque où, en France [quoique non ailleurs], l'influence de Nietzsche est si marquante, de tels propos [d'Éric Weil] méritent attention, et plus encore le vigoureux mouvement de pensée qu'ils introduisent en vue d'établir un fondement de la morale, c'est-à-dire de la vie sensée, sans appel à la garantie d'un Dieu législateur et juge. Remarquable de pénétration philosophique, la réflexion morale d'Éric Weil intéresse aussi les croyants qui, ayant conscience de vivre dans un monde sécularisé, ne pensent pas pouvoir fonder leurs convictions morales hors de toute entente avec les non-croyants. Elle rendrait grand service à certains théologiens qui s'empêtrèrent encore dans des conceptions inadéquates de la “loi naturelle” et du “droit naturel”.⁶

¹ Cf. entre autres Rm 13, 1-7.

² J., Chrysostome (saint). *Homélie sur Matthieu*, vol. 12. Paris, 1878, p. 678, cité par B., Lucchesi. *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi...*, op. cit., p. 58. Cf. aussi Jean-Paul II. *Évangile de la vie. Lettre encyclique Evangelium vitae* n^{os} 68-74.

³ Pape Benoît XVI. *La charité dans la vérité. Lettre encyclique Caritas in veritate* n^o 52.

⁴ Ibid.

⁵ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. VC, p. 313.

⁶ Ibid.

Ici, nous comprenons que notre théologien reste dans la logique weilienne et du souci de la défense d'un discours qui soit audible aussi bien aux croyants qu'aux incroyants, un discours de lieu de rencontre raisonnable, celui qui soit surtout anthropocentré sans être moins théocentré.

Ce souci, mis dans le contexte bouillardien qui reste encore davantage celui d'aujourd'hui, marqué par la très forte « sécularisation » est bien compréhensible. Cependant, relevons que la critique de Bouillard dans sa formule que nous venons de citer qui semble insinuer comme « inadéquate » toute référence à la « loi naturelle », peut conduire à la « grave antinomie de la mentalité et de la praxis actuelle »¹ entre discours théologique et celui anthropologique. Or, l'un des lieux privilégiés de rencontre entre ces deux discours², est encore la « loi naturelle » ou le « droit naturel » considéré comme « le livre de la nature ...unique et indivisible, qu'il s'agisse de l'environnement comme de la vie, de la sexualité, du mariage, de la famille, des relations sociales, en un mot du développement humain intégral. »³ Ainsi, la position de notre auteur révèle le grand souci qui le porte à chercher dans la philosophie d'Éric Weil « un lieu où s'établir sans y être dépaycé »⁴, un lieu de convergence entre une pensée philosophique et celle chrétienne. Se faisant, Bouillard apparaît tout de même plus critique sur la pensée théologique de son temps qu'il ne l'est sur la pensée du philosophe niçois dont il s'est abstenu comme il le dit lui-même à « chercher des failles où introduire des idées favorables à une alliance plus étroite avec la foi biblique et la foi chrétienne. »⁵ Cette abstention « délibérée »⁶ marque une limite que notre théologien explique lui-même par une raison qui relève d'une part, de sa perspective de défense d'une philosophie autonome par rapport à la théologie, et d'autre part aussi de l'estime personnelle pour le philosophe du « penser »⁷.

¹ Pape Benoît XVI. *La charité dans la vérité* n° 51.

² Ces deux discours – théologique et anthropologique – ne peuvent d'ailleurs pas être séparés en rigueur de termes dans le sens où fondamentalement un discours ne peut être théologique sans être en même temps anthropologique.

³ Pape Benoît XVI. *La charité dans la vérité* n° 51.

⁴ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. *VC*, p. 313.

⁵ *VC*, p. 314.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 315

VII.1.2 Abstention de Bouillard sur le « penser » d'Éric Weil

Bouillard lui-même note dans sa lecture d'Éric Weil qu'il a voulu se garder de toute critique à l'égard de ce dernier, tout en cherchant à l'évaluer en le mettant en rapport avec des auteurs de la théologie chrétienne¹. Cette abstention voulue par le jésuite tient à une double raison qu'il explicite en ces termes : d'une part,

aucune philosophie écrit Bouillard, ne suffit à justifier l'acte de foi ; aucune même ne lui procure une infrastructure toute prête. La justification de la croyance en Dieu ne peut être que l'articulation rationnelle d'un vécu religieux ; elle dégage l'infrastructure intelligible du mouvement de la foi. Il ne suffit donc pas, pour faire place à la foi, de trouver des failles dans la philosophie d'un non-croyant.²

Pour notre auteur, ce n'est pas à la philosophie de justifier la foi, car insiste-il, « même quand il traite de la religion ou du christianisme, le philosophe parle en philosophe et non en interprète chrétien de la foi. »³ Bouillard reste dans sa conviction d'une philosophie autonome, mais qui peut être un « lieu théologique », c'est-à-dire de questionnement pour la réflexion théologique. Dans cette perspective, tout en reconnaissant que la pensée du philosophe Weil suscite des questions légitimes, en particulier, aux lecteurs chrétiens⁴, Bouillard s'abstient de la passer au crible de l'esprit critique et ceci, du fait d'une autre raison de « connivence » plus personnelle et intime qu'il exprime ainsi dans la finale de l'article consacré à l'œuvre du philosophe :

Nous avons voulu ici laisser valoir l'œuvre d'Éric Weil, apprendre par elle à mieux lire les philosophes, apprendre d'elle à pratiquer plus rigoureusement le *penser*, suivre aussi loin que possible avec elle le chemin qui conduit de la violence au sens et à la sagesse. Peut-être cette connivence rendra-t-elle quelques services à d'autres lecteurs qui aimeraient s'initier à la *Logique de la philosophie*. En tout cas, notre reconnaissance reste vivace à l'égard de l'ami disparu.⁵

¹ Cf. Ibid, p. 314-315.

² Ibid, p. 314.

³ Ibid, p. 313.

⁴ Notamment comme nous l'avons rappelé plus haut, la limitation de la foi par Bouillard à une « foi non-universalisable », c'est-à-dire à la « *fides qua* », limitation qui semble ignorer le contenu universalisable de la foi, c'est-à-dire la « *fides quae* ».

⁵ VC, p. 315.

Bouillard, dans sa démarche de lecture de la pensée du philosophe Weil, a donc aussi laissé place à une raison de “cœur”, son amitié avec ce dernier ; en d’autres termes, sur ce point, il s’est laissé conduire plus par son cœur que par sa raison. Par ailleurs, ce motif personnel qui explique le regard de faveur que pose Bouillard sur la pensée philosophique de Weil, se trouve amplifié par la conviction qu’il avoue dans son dernier article et selon laquelle, le fait de constater

une insuffisance de la philosophie n’autorise par le théologien à présenter la foi comme un phare dont la lumière propagerait un savoir universel et absolu. La révélation de Dieu en Jésus-Christ, ajoute-il, n’éclaire nos chemins que pas à pas. Comme le psalmiste l’a dit de la Torah, elle est *lucerna pedibus meis*.¹

Ces derniers mots publics de notre auteur qui peuvent être considérés comme de sa part, ce que nous pouvons appeler une expression de l’humilité théologique qui a animé sa vie dans l’œuvre courageuse qui a été la sienne, celle d’explicitier sa thèse fondamentale qui s’articule autour du concept de « théologie actuelle », est aussi par ailleurs, l’expression de sa perspective théologique qui fait de la philosophie, celles de ses références, le seul « lieu théologique », sans « relation » avec les autres « lieux théologiques ». Comme telle, la perspective de Bouillard n’entre pas dans la recommandation qu’un siècle après lui, le document de la Commission théologique internationale fait en se référant aux dix « lieux théologiques » énumérés par M. Cano : « Dans la théologie catholique [...] il est important de connaître non seulement ces lieux, mais aussi leur poids respectif et leurs relations mutuelles. »² Bouillard se réfère tellement à la philosophie surtout celle weilienne, au point que sa perspective de théologie fondamentale paraît ne pas faire entrer la pensée théologique d’une part en concert avec les autres sciences humaines et d’autre part en référence aux Ecritures qui sont « l’âme »³ épistémologique de toute forme de théologie.

Mais il nous faut encore le rappeler ici qu’en fait, cette mise en veilleuse des Ecritures que l’on note chez Bouillard dans sa perspective herméneutique liée à son concept de « théologie actuelle » montre que celui-ci est véritablement un

¹ Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 352.

² CTI. *La théologie aujourd’hui ...*, n° 20 (p. 35).

³ Vatican II. *Constitution DV* 24.

concept de théologie fondamentale. En effet, dans l'éclairant état des lieux qu'il établit sur la théologie fondamentale, le théologien Marcel Neusch¹ comme tant d'autres, après avoir rappelé le sens pluriel du concept de théologie comme tout « discours sur Dieu », spécifie la théologie fondamentale comme l'une de ses branches qui a pour objectif premier d'« exprimer la foi chrétienne en fonction des défis de l'histoire »². Oscillant comme le dit P. Tillich « entre deux pôles : la vérité éternelle de son fondement et la situation temporelle dans laquelle la vérité éternelle doit être reçue »³ et sans rien négliger à celle-ci, la théologie fondamentale, écrit M. Neusch, a « les yeux davantage fixés sur la “situation temporelle” dans laquelle il lui importe d'en rendre compte. »⁴ De la sorte, la théologie fondamentale selon Neusch est une discipline théologique parmi tant d'autres, qui « a son lieu de naissance au cœur de la foi » ; mais elle n'est pas la théologie exégétique qui elle, « s'intéresse aux sources » scripturaires comme aux « traces laissées dans l'histoire par l'évènement fondateur de la foi chrétienne. Elle entend vérifier le sens existant, par différentes méthodes de décodage, en essayant de rejoindre au plus près ce que l'auteur [sacré] a voulu dire. » L'exégèse « est tournée [donc] vers le passé, [alors que] la théologie systématique est centrée sur le présent. » L'activité de celle-ci se

déploie au sein du contenu de la foi, pour le penser dans toute sa cohérence. Elle ne surgit qu'à partir du moment où “l'Écriture nous a enseigné où est la source”. Sa question est cependant autre : Qu'est-ce que ces textes-sources me donnent à penser au sujet de l'existence croyante, pour aujourd'hui ? [...] [Quant à] la théologie fondamentale précise M. Neusch, [elle rejoint] la théologie pratique. Son orientation est la communicabilité de la foi : elle ne vise pas seulement à manifester la cohérence de la foi, mais encore à faire apparaître sa pertinence dans un contexte donné. Elle est centrée non sur l'objet, comme la théologie systématique, mais sur le sujet croyant ou susceptible de le devenir. Il s'agit d'une relecture qui, tout en se référant aux lectures précédentes, fait intervenir le paramètre contextuel. C'est une théologie attentive au problème de l'annonce. [...] C'est ici que nous retrouvons la théologie fondamentale. Si l'exégèse est toujours présumée, elle n'a pas à être directement assumée par une théologie fondamentale. Celle-ci ne se limite pas non plus de faire apparaître le sens (*Bedeutung*) de ce qui est

¹ Cf. M., Neusch. « La théologie fondamentale : un état des lieux »

² Ibid.

³ P., Tillich. *Théologie systématique. Introduction. 1^{ère} partie: Raison et révélation*, vol. 1/5, p. 21.

⁴ M., Neusch. « La théologie fondamentale : un état des lieux », op. cit.

constitutif de la foi, comme le fait la théologie systématique ; elle s'attache à montrer sa pertinence (*Bedeutsamkeit*).¹

Si la perspective théologique de Bouillard répond à celle d'une théologie fondamentale selon la conception qu'en donne M. Neusch telle que nous venons de la citer, il reste cependant que l'exclusivisme philosophique qui caractérise l'élaboration bouillardienne met par ailleurs en évidence la distance du jésuite à l'égard des sciences humaines. Ceci n'est pas moins un constat d'étonnement au regard de l'herméneutique que recouvre son concept de « théologie actuelle » lequel porte son intérêt justifié pour « l'historicité » du discours théologique. C'est ici la seconde catégorie de limite que nous relevons dans la pensée de notre auteur.

VII.2 Distance de Bouillard par rapport aux sciences humaines

Nous allons ici étudier cette distance de Bouillard par rapport aux sciences humaines en trois points liés entre eux. Nous exposerons d'abord sa position expressément rétive à l'égard des sciences humaines, ensuite, nous verrons l'explication de cette position qui réside dans l'incapacité de celles-ci selon le jésuite, à atteindre le « sens » de la vie humaine et enfin la défense d'un humanisme chrétien auquel s'oppose la visée de la science objective.

VII.2.1 Position de Bouillard sur les sciences humaines

Sur ce point, nous nous accordons avec Ch. Boureux qui affirme sans exagération : « Quiconque fait une lecture attentive du corpus de Bouillard verra que la mention des sciences humaines est toujours allusive jamais démonstrative, toujours collective »². Sans détour, Boureux trouve que même la mention des sciences humaines lorsqu'elle apparaît chez Bouillard est toujours logée dans une « mauvaise part » sauf à l'une des rares occasions que consiste celle qu'il fait à sa

¹ Ibid.

² Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 225.

conférence de Chantilly en 1969 où il mettait en évidence la part belle de la philosophie dans sa pensée en ces termes :

La plupart [des théologiens] ont compris que seule une philosophie vivante peut nous aider à interpréter pour notre compte le message évangélique. Ils ont donc recours à la philosophie contemporaine. Cela ne signifie nullement un abandon des philosophies du passé ; car celles-ci revivent dans l'anamnèse de la pensée contemporaine. En outre, ce ne sont pas seulement les philosophes de métier que nous voulons écouter, c'est toute la culture contemporaine, avec sa vision scientifique et technique du monde, avec l'apport récent des sciences humaines¹.

Pour Ch. Boureux,

cette quasi-unique mention heureuse des sciences humaines dans ce texte (ci-dessus), s'explique par l'objet même de ce colloque qui consistait pour les biblistes de s'interroger sur les nouvelles méthodes d'interprétation des Ecritures qui apparaissait à l'époque.²

Bouillard, même en soulevant et en attirant fortement avec pertinence par sa perspective herméneutique, l'attention théologique sur l'importance d'une prise de « conscience plus aigüe de l'historicité des expressions de la foi »³ en affirmant par exemple que « nous ne pouvons comprendre ce que signifie la Parole de Dieu pour nous qu'en fonction de notre culture, de notre science et des problèmes que nous impose notre époque »⁴, restreint tout de même de façon étonnante cette « science » à l'histoire et à la philosophie. Pour lui, seules la

culture et les philosophies où elle prend conscience d'elle-même sont [...] un lieu théologique. C'est [seulement] à partir d'elles que nous pouvons réexprimer le message de l'Écriture et de l'Église dans un langage accessible aux hommes d'aujourd'hui.⁵

La position bouillardienne qui s'exprime ainsi en excluant les autres « lieux théologiques » est de ce fait, restrictive et scientifiquement étonnante au regard de son contexte où comme le dit Boureux :

la sociologie devient reine des sciences parce que seule susceptible de démasquer les présupposés idéologiques, les préjugés de classe, les intérêts de connaissance qui meuvent la reproduction des élites cultivées. C'est à cette

¹ Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode. *Exégèse et herméneutique*, op. cit., p. 276.

² Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 226.

³ Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode. *Exégèse et herméneutique*, op. cit., p. 274.

⁴ Ibid, p. 276.

⁵ Ibid.

époque que les sciences humaines font une entrée massive dans l'université et, détrônant le rôle hégémonique de la philosophie, disséminent la représentation et la compréhension des faits sociaux, littéraires et humains dans une palette de disciplines accédant à leur autonomie telle la linguistique, la sociologie, la psychologie, l'ethnologie, l'éthologie, etc. lesquelles jusqu'à présent étaient enseignées au sein de la faculté de philosophie et sous sa tutelle¹.

Bouillard nous semble ainsi être dans une position de prudence par rapport à la grande tendance de la « théologie chrétienne » laquelle « tout au long du XX^e siècle », affirme avec recul Ch. Theobald, « s'est considérablement différenciée [...] ; elle s'est même laissé féconder par des disciplines nouvelles telles les sciences de l'homme, au point de rendre son unité interne de plus en plus problématique. »² Dans cette prudence, peut-on conclure avec Ch. Boureux et selon l'expression de ce dernier que

Bouillard [...] oppose la calme cohérence de la *Logique de la philosophie* à l'envahissement brouillon des sciences humaines (...). Contre la thèse qui voudrait que l'interrogation religieuse ne soit concevable que comme sociologie de la religion, Bouillard reprend *l'attitude de la foi* de Weil qui se pense dans la catégorie Dieu pour poser que la philosophie comme science formelle du sens est seule capable non seulement de reconquérir la spontanéité du sentiment de la foi mais aussi de parvenir à la sagesse qui est "la vue du Tout et la vie dans le sens pensé".³

Cette conclusion de Boureux laisse entrevoir que la position rétive de Bouillard par rapport aux sciences humaines est aussi tributaire de sa conception de celles-ci.

VII.2.2 Sciences humaines et le « sens » bouillardien

Il y a chez Bouillard comme le dit Ch. Boureux, un mouvement « de réflexion théologique délibéré de recul et une mise entre parenthèses des sciences humaines dans leur effort de fractionnement des savoirs au profit d'une action qui soit au plus proche de la réalité vécue. »⁴ Ainsi Bouillard conçoit sa perspective théologique comme étant « à la recherche du sens [qui est] absent des sciences »⁵.

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 227.

² Ch. Theobald. *Le christianisme comme style...*, vol. 1, p. 413.

³ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 227

⁴ Ibid, p. 228.

⁵ Ibid.

En effet, Bouillard, comme nous l'avons montré plus haut, résistant à la tentation d'abdiquer tout « effort vers le sens » et paraissant « s'abandonner à l'ivresse de l'action », tient fermement que :

pour dégager et exprimer, en dehors de toute confession religieuse, ce sens transcendant de la vie humaine, il faut élaborer une philosophie qui dépasse le niveau de la science objective et conduise l'homme, à travers une réflexion morale et une réflexion sur la politique, au-delà de l'action morale et de l'action politique. Certes, la science objective, libre de toute considération de valeur, rend à l'homme d'immenses services par la maîtrise qu'elle lui donne sur la nature. Mais elle est incapable de justifier sa propre valeur ; elle ne permet pas à l'homme de comprendre son monde et de se comprendre lui-même, ni de donner un sens à sa vie. Sciences de l'homme aussi bien que sciences de la nature font de l'homme un objet, un pur objet, vide de sens ; elles ne lui laissent même pas son *je*. La science néglige le fait "que nous vivons dans un *monde* et non au milieu de courants d'électrons, et que nous sommes des êtres humains doués de sentiments et de pensées, et non de simples objets justiciables de la psychologie, de la physiologie, de l'économie politique, des sciences sociales". Ce déficit invite à une réflexion qui ne serait pas seulement Wissenschafts-théorie ou analyse du langage, mais une analyse des actions et des discours de l'homme qui révélerait ce qu'est son monde et ce qu'il est pour lui-même¹.

La réflexion de Bouillard, tout en reconnaissant une « vérité partielle » à l'objectivité des sciences humaines, cible et dénonce la prétention de celles-ci à tout savoir, leur manque du sens transcendant et leur « positivisme, pour lequel tout, y compris l'homme lui-même, est un ensemble de conditions conditionnées.»² Or, il y a bien

un autre plan [qui] se découvre pour moi, dès que je dis que *je suis*. Le *je* qui parle alors n'est pas le moi dont parle la science ; il est ce qui parle dans tous les langages. L'homme est liberté sans condition. Il est subjectivité pure, compréhension incompréhensible, négation de tout donné, transcendance [...] Dès qu'il dit : c'est cela que je suis, il ne l'est déjà plus.³

Dans son argumentaire transparaît la sensibilité soupçonneuse de Bouillard au fait, comme il le dit lui-même, qu'

on a souvent remarqué que la mentalité scientifique et technicienne tend à écarter simultanément la foi et la philosophie. Là où elle règne sans réserve, problèmes religieux et problèmes philosophiques sont jugés pareillement

¹ Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 322.

² Ibid.

³ Ibid.

dépourvus d'intérêt et de signification, théologie et philosophie paraissent un bavardage vain¹.

Dans cette vue, on peut alors comprendre la prudence de Bouillard par rapport au « positivisme et (au) scientisme de la civilisation industrielle »² de son époque et de son contexte. Pour lui, l'émiettement des sciences en nombre si important de disciplines qui morcellent le savoir de la réalité, empêchant la complète saisie de la réalité et la compréhension du sens qui l'habite ; ce morcellement ne permet pas à l'homme de « *rechercher le sens* de son existence » dans son monde et celui de son histoire et de son action et surtout de « le trouver dans la visée de la liberté raisonnable, qui découvre son contenu en se comprenant comme vue du tout, vue qui saisit le tout. »³ C'est pourquoi, encore une fois, selon le jésuite, seule la philosophie qui dépasse la science objective assurant la maîtrise de la nature, prépare « les conditions d'une satisfaction, d'un bonheur raisonnable, qui est au-delà de toute action » : car, « la satisfaction même (qui consiste dans l'ouverture de l'homme à la transcendance) ne se rencontrera qu'en ce qui n'est plus action : elle consiste dans la *theoria*, dans la vue de ce sens dont la réalité est présupposée par la recherche et par l'action [...] »⁴

Ici, sur la question du « sens », il est intéressant de voir comment un auteur comme Michel de Certeau, plutôt favorable à l'entrée des sciences humaines dans le discours théologique, en vient à constater que

fondamentalement le sens (la direction) évangélique n'est pas un lieu, mais il s'énonce en termes d'instaurations et de dépassements relatifs aux lieux effectifs, hier religieux, aujourd'hui civils. On ne saurait donc lui retrouver sa localisation propre ni lui chercher une expression spécifique nouvelle. [...] Le sens est toujours perdu en même temps que posé dans l'objectivité des tâches qu'il ne définit pas. En somme il n'est pas plus ontologique que sociologique. Il "convertit" mais il ne crée ni une place ni l'être. Il suppose un monde ; il ne le fait pas. Bien plus il n'est jamais identifiable à la production qu'il rend possible.⁵

Comme le remarque Ch. Boureau analysant la thèse de M. de Certeau

¹ Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil. VC, p. 305. Bouillard renvoie ici à J., Labarrière. La foi et la mentalité technicienne. *La science, le monde et la foi*. Casterman, 1972, p. 77-76.

² Ibid.

³ Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 323.

⁴ Ibid.

⁵ M., de Certeau / J.-M., Domenach. *Le christianisme éclaté...*, p. 89.

pour [qui], il n'y a pas de sens assuré, pas d'englobant ni de médiation, pas un patrimoine chrétien à transmettre et à adapter aux cultures et aux langues, il n'y a que l'effectivité historique de l'acte de croire qui s'inscrit dans des pratiques devenues nécessairement anonymes.¹

Cette position de M. de Certeau nous semble celle d'une prise en compte de la sociologie de son temps.

La distance entre Bouillard et les sciences humaines se mesure donc aussi à l'aune de la question du « sens du sens » : « Le sens est-il dans les choses et la réalité ou bien est-il un produit du langage ? Bouillard répond par la première partie de la question, alors que les sciences humaines conduisent à répondre par la seconde. »² Ainsi, à l'opposé par exemple de Roland Barthes qui définit le sens essentiellement comme « tout type de corrélation intra-textuelle ou extra-textuelle »³ et donc un sens « anti-historique » du sens, Bouillard conçoit le « sens » comme « le signifié plein du monde qui se manifeste dans l'histoire des hommes, c'est l'intelligibilité du christianisme (sans appel au miracle et à des vérités surnaturelles) et la logique interne de l'histoire »⁴ : « le christianisme a une signification pour l'homme, [...] sa logique interne correspond à la logique de l'action humaine » comme l'avait montré Blondel⁵. C'est dans ce registre de sens que Bouillard affirme que :

la révélation de Dieu n'aurait aucun sens pour nous si elle n'était aussi révélation du sens de notre existence [...] Comment comprendre le phénomène chrétien, sinon en découvrant dans l'expérience humaine une ouverture, un appel, vers quelque chose qui dépasse tout ce que l'homme peut se procurer par sa propre activité au sein du monde⁶.

Pour Ch. Boureux,

la révolution ou le tournant linguistique de la philosophie que Bouillard méconnaît consiste à montrer au contraire qu'il n'y a pas de signifié à atteindre derrière le texte, mais qu'il n'y a que des textes dont les différences font sens. Le signifié qui serait derrière le texte c'est l'intention de l'auteur inscrite dans son œuvre, c'est ainsi que Bouillard peut affirmer que Dieu est le sens présent,

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 232.

² Ibid.

³ R., Barthes. L'analyse structurale du récit à propos d'actes X-XI. *Exégèse et herméneutique*, op. cit., p. 185.

⁴ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 233.

⁵ De l'apologétique à la théologie fondamentale. *VC*, p. 143.

⁶ « L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale », op. cit., p. 87-89.

et que l'homme en quête de sens est celui qui lit la réalité et l'expérience humaine conduites par Dieu.¹

Cette conception bouillardienne du « sens » est comme le dit Ch. Boureux,

... une condamnation explicite de la position de l'absurde dont se faisait le porte-parole un certain existentialisme [...]. Mais ce qu'il y a de plus obstinément opposé aux sciences humaines chez Bouillard c'est l'affirmation de l'homme comme sujet raisonnable, attaché à des valeurs et capable de transcendance dans la saisie de la totalité du réel. Bouillard s'oppose à l'anti-humanisme et aux discours de l'aliénation à dominante marxiste de son époque en réaffirmant la liberté de l'homme comme sujet de sa destinée.²

Il y a donc aussi dans la position bouillardienne par rapport aux sciences humaines en général, un souci de préserver la visée d'un humanisme chrétien.

VII.2.3 Humanisme chrétien de Bouillard face aux sciences humaines

Il n'y a pas de doute pour Ch. Boureux que Bouillard ait lu ou tout au moins entendu parler de l'un des ouvrages de son époque, celui de Michel Foucault qui, dans son livre de 1966, *Les Mots et les choses*, montre que l'idée de l'homme n'est apparue qu'à la fin du XVIII^e siècle, dans l'épistémè moderne de la finitude que pose la critique kantienne :

L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble [...] Ne faut-il pas admettre que le langage étant là de nouveau, l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenu jadis l'unité impérieuse du Discours? L'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage ; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage après avoir été logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'en est libéré qu'en se morcelant : l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments³.

Selon Ch. Boureux, la théorie de Foucault pose à Bouillard un type de pensée comme celle de Weil laquelle est sous-jacente à l'herméneutique que porte le concept bouillardien de « théologie actuelle », la question

de la possibilité de parler de l'homme comme sujet de proposition énonçant le vrai. [En effet] Foucault montre que l'homme est une idée qui s'est constituée

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 234.

² Ch., Boureux, op. cit., p. 229.

³ M., Foucault. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966, p. 397, cité par Ch., Boureux, op. cit., p. 230.

durant une période qu'il délimite entre le XVI^e et le XIX^e siècle pour rendre compte de la possibilité de saisir le réel à partir d'un point de vue, un œil encyclopédique, fini.¹

Ce qui s'est passé à l'époque de Ricardo, de Cuvier et de Bopp écrit M. Foucault, cette forme de savoir qui s'est instaurée avec l'économie, la biologie et la philologie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l'espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu [...] De nos jours, et Nietzsche là encore indique de loin le point d'inflexion, ce n'est pas tellement l'absence ou la mort de Dieu qui est affirmée, mais la fin de l'homme.²

De cette affirmation de Foucault, il ressort que l'homme n'est pas le questionnement le plus ancien ni le plus constant qui ait fait l'objet de la quête du savoir humain ; il n'est donc pas le point à partir duquel il faut généraliser la question du « sens », et par conséquent, celle de la foi et de Dieu. « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine³ », écrit Michel Foucault en 1966. Une telle affirmation se fonde sur l'histoire de la prise de conscience de ce qu'est l'idée de l'homme dans la conscience historique de ce qu'il est. Histoire récente, donc, construction moderne, qui met en cause, d'une certaine manière, la conception chrétienne d'un absolu anthropologique fondé sur une théologie naturelle. Or, H. Bouillard, dans sa perspective théologique de la « logique de la foi » connexe au concept de « théologie actuelle » qui « conjoint le sens et le fait »⁴ visant la « consubstantialité » du message révélé au « sens » de la vie humaine, pour « lire dans le fait chrétien l'actualisation de l'idée de Dieu et du rapport de l'histoire humaine à Dieu »⁵ en y discernant ce « en quoi Jésus de Nazareth nous concerne aujourd'hui [...] »⁶, peut être classé comme appartenant à l'autre filiation kantienne de

l'*épistémè* classique qui veut résister à la dissolution par les sciences humaines du *je*, ce *je* transcendantal qui soutient tout l'édifice kantien de la raison. Bouillard a bien perçu que les sciences humaines dénoncent ce à quoi il tient, à savoir l'universalité de l'humain là où peut seulement advenir le sens, là où,

¹ Ibid.

² M., Foucault, op. cit., p. 396.

³ M., Foucault, op. cit., p. 398.

⁴ De l'apologétique à la théologie fondamentale. VC, p. 146.

⁵ Ibid.

⁶ De l'apologétique à la théologie fondamentale. VC, p. 146.

dans une corrélation nécessaire, l'universalité du sens correspond à l'ouverture à la transcendance qui désigne Dieu.¹

Ainsi, la pensée bouillardienne postulant que tout homme peut accéder par la philosophie à la « vue du tout »² du sens, est écartée et distancée comme le dit Boureux,

par les sciences humaines qui attestent à la fois de la dispersion historique (comme Foucault) de l'idée d'homme, de la pluralité insurmontable des relations de l'homme aux autres entités non humaines comme le fait l'ethnologie (Lévi-Strauss), de la présence en l'homme d'une part inaccessible de lui-même à lui-même, un inconscient qui lui interdit la totalisation de lui-même dans une représentation unifiée comme le montre la psychanalyse (Freud relu par Lacan).³

De même, lorsque Bouillard propose d'« envisager le message chrétien sous l'angle où il offre un sens pour tout homme, c'est-à-dire en tant qu'il répond à la question du sens de l'existence humaine »⁴, il exprime la conviction que tout homme est porté par une aspiration au sens de son existence. Mais dans cette affirmation de conviction, ce qui pose problème au regard des sciences humaines, c'est le sujet de la proposition : « tout homme ». En effet, ainsi que le fait remarquer Ch. Boureux, ce sujet doit être reconnu comme

une double illusion : illusion de pouvoir totaliser sous un même concept tous les humains [...], et illusion d'être capable de rendre compte de la manière dont des sujets individuels appartenant à des époques du passé ou à des cultures différentes se représentent la question du sens.⁵

Il y a ici donc chez Bouillard, une sorte de totalisation philosophique qui ne tient pas compte des apports nécessaires et incontournables de chaque discipline des sciences humaines. L'herméneutique que fait porter notre auteur par son concept de « théologie actuelle » est celle d'un humanisme chrétien qui n'intègre pas les interrogations voire les apports que les sciences humaines renvoient à la théologie. Cependant, malgré cette limite de sa pensée, l'œuvre de Bouillard, comme le dit Ch. Boureux, « demeure un travail de pionnier qui a permis de faire

¹ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 230-231.

² Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 323.

³ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 231.

⁴ « L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale ». *Concilium*, p. 91.

⁵ Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 231.

droit à l'historicité radicale du message chrétien dans la tâche toujours recommencée de devoir rendre "la théologie actuelle" [...] »¹.

Ces points de limite montrent que l'actualité du concept bouillardien de « théologie actuelle » nécessite son actualisation. C'est ce à quoi nous allons maintenant nous atteler en partant de deux des paradigmes qui se dégagent de l'herméneutique inscrite par Bouillard dans son concept de « théologie actuelle ». Il s'agit du paradigme de l'histoire et celui de l'idée de Dieu auxquels nous consacrerons respectivement les chapitres suivants.

¹ Ibid, p. 234.

Chapitre VIII : Paradigme de l'histoire pour une actualisation du concept de « théologie actuelle »

La contingence du discours théologique qui porte « l'invariant » ou l'absolu du donné révélé est l'une des implications de l'herméneutique contenue dans le concept bouillardien de « théologie actuelle ». Ce caractère contingent du discours théologique qu'affirme la thèse du Père Bouillard et qui le conduit à l'élaboration du concept de « théologie actuelle » fait que l'herméneutique inscrite dans celui-ci est aussi celle d'une « théologie historique »¹ ainsi qu'il le signale lui-même : « Il s'agit simplement de l'utilisation de l'histoire et de la méthode historique au service de la théologie. »² Aussi, l'histoire constitue-t-elle un paradigme de l'herméneutique connexe au concept de « théologie actuelle » à travers lequel peut-être examinée l'actualité de ce concept. Mais il faut constater que l'intégration de l'histoire à la réflexion théologique a marqué une certaine avancée dans la seconde moitié du XX^e siècle, en commençant par celle de la théologie de l'histoire à la théologie comme histoire.

VIII.1 De la théologie de l'histoire à la théologie comme histoire

La structure épistémologique intégrant l'histoire à la réflexion théologique est l'une des conclusions de la thèse de Bouillard dont l'herméneutique est inscrite dans son concept de « théologie actuelle ». La juste compréhension de ce concept, comme nous l'avons déjà exposé dans nos parties précédentes, se situe dans l'affirmation de la rigoureuse corrélation entre l'absolu du donné révélé, c'est-à-dire « l'invariant » selon l'expression du père Bouillard, et la contingence de la formulation qu'en donne la théologie. Il ne s'agit pas là donc d'un manifeste cas de « l'alarmant symptôme de la carence créatrice qui accompagne la sénilité »³ et dont le résultat serait l'immolation de la théologie à « l'évolutionnisme »⁴ comme

¹ CG, p. 224.

² M.-L., Guérard des Lauriers. « La théologie historique et le développement de la théologie », p. 27.

³ Ibid, p. 19.

⁴ Ibid, p. 49.

a pu le penser le dominicain Guérard des Lauriers de l'herméneutique de Bouillard relative à son concept de « théologie actuelle ». Il nous faut encore le repréciser ici comme le fait notre auteur lui-même, dans le statut épistémologique que confère son herméneutique à la théologie, « l'histoire [...] ne mène pas [celle-ci] au relativisme », mais bien au contraire, « elle permet de saisir, au sein de l'évolution théologique, un absolu »¹. L'herméneutique de Bouillard, en mettant en évidence « l'invariant » ou « l'absolu » stable du révélé, permet aussi justement de comprendre la temporalité dans laquelle vit la formule théologique. Notre auteur s'inscrivait ainsi dans la génération d'attention théologique à l'histoire qui a commencé dans l'immédiat d'après-guerre. Il est important pour nous ici de revenir sur cet environnement théologique ayant donné lieu à un retour à la théologie de l'histoire de laquelle, on peut examiner le déplacement théologique qu'opère le concept herméneutique de « théologie actuelle » qui induit non seulement une conception de théologie de l'histoire mais surtout celle d'une théologie historique.

VIII.1.1 Réintégration de l'histoire dans la théologie

VIII.1.1.1 Dans la théologie protestante : brève synthèse

C'est en 1944 qu'a été publié l'ouvrage de Bouillard dans lequel il émet sa thèse fondamentale² à toute sa pensée relative au concept de « théologie actuelle ». Cette année se situe dans la décennie où la réintégration de l'histoire apparaissait comme la nouvelle tâche urgente de la réflexion théologique comme l'illustre l'appel lancé par le recteur alors nouvellement élu à Heidelberg, la plus vieille université d'Allemagne. En effet, dans sa relecture de la défaite allemande de 1945, le théologien protestant Hans von Campenhausen invitait « les intellectuels à s'inspirer de l'œuvre d'Augustin et à se mesurer sur le terrain de

¹ CG, p. 220.

² « Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse. ». CG, p. 219.

l'histoire universelle, afin d'être capables de saisir aussi la signification de notre époque. »¹.

Dans la sphère européenne, c'est d'abord la théologie protestante qui se saisira de cette tâche. Ainsi, par exemple, le théologien alsacien Oscar Cullmann allait à « la recherche de l'élément central du message chrétien » dans son livre *Christ et le temps*² qui affirme que Dieu se révèle dans une histoire du salut. En pleine saison de la théologie existentielle et de la phase la plus chaude du débat sur la « démythisation » bultmanienne, Cullmann émet que la Bible, contrairement à la conception grecque du temps qui est cyclique, et donc répétitive, propose une « conception rectiligne du temps et de l'histoire »³. Il apportera plus tard une variante à cette thèse du temps rectiligne pour faire place au péché en affirmant : « Je continue à désigner l'itinéraire général en le qualifiant de ligne, mais je tiens à relever qu'il ne s'agit pas d'une ligne droite mais d'une ligne ondulée ; sinueuse, elle peut faire de grands détours. »⁴ Pour O. Cullmann, selon la conception néotestamentaire différente de celle du judaïsme pour lequel la ligne du temps n'a pas de centre, le Christ est le centre (« *Mitte* ») de la ligne ascendante du temps, car il est le « *kairos* »⁵ où s'accomplit le temps antérieur et où se décide tout le temps futur. Cette conception cullmannienne du temps chrétien explique la tension entre un « déjà » et un « pas encore », c'est-à-dire entre un « déjà accompli » (« *Schon erfüllt* ») et un « pas encore pleinement achevé » (« *noch nicht vollendet* »). C'est cette tension que rend Cullmann par la comparaison imagée et très à l'actualité de son écrit, entre la « bataille décisive et le *Victory Day* (jour de la victoire) » selon laquelle, « l'irrésistible avènement du Christ, qui

¹ Rapporté par R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 291. Selon R. Gibellini, Hans von Campenhausen prononça à cette occasion un discours d'« un thème riche de signification allusive : *Augustin et la chute de Rome*. L'historien de l'Eglise y montrait comment les événements de l'époque, tel le sac de Rome en 410, avaient interpellé la conscience d'Augustin. Dans sa *Civitate Dei* (426), celui-ci avait su interpréter l'Evangile dans la langue de son temps, élaborant les grands traits d'une théologie de l'histoire qui, contrairement à l'idéologie nationale dominante chez les historiens et les philosophes païens, insérait l'histoire de Rome dans le contexte plus large de l'histoire universelle. Le crépuscule de la puissance impériale romaine avait offert au grand penseur chrétien l'occasion d'une profonde réflexion historique et théologique innovatrice, qui lui valut d'être considéré comme "le premier historien universel et le premier théologien de l'histoire en Occident" ».

² O., Cullmann. *Christ et le temps...*, p. 9, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 292.

³ O., Cullmann. *Christ et le temps...*, p. 37-38, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 293.

⁴ O., Cullmann. *Le Salut dans l'histoire...*, p. 11, cité par R., Gibellini, ibid.

⁵ « le temps de grâce ».

s'est accompli sur la croix et par la résurrection, représente la bataille décisive déjà remportée, même si le *Victory Day* est renvoyé à la parousie. »¹

Cette « théologie de l'histoire du salut », élaborée par le protestant Cullmann va trouver écho par la suite dans le milieu catholique où l'approche néoscholastique avait jusqu'alors ignoré la dimension historique ainsi que nous l'avons déjà signalé dans l'étude du contexte bouillardien.

VIII.1.1.2 Dans la théologie catholique : brève synthèse

Au registre catholique, il faut commencer par mentionner le théologien Jean Daniélou qui reprend le thème de l'histoire déjà dans son article « Christianisme et histoire » de 1947². La réflexion de Daniélou sur l'histoire trouve un ample développement dans son livre *Essai sur le mystère de l'histoire* où il marque sa distance par rapport à la position de Cullmann qu'il qualifie d'« eschatologie anticipée », parce que, tout en maintenant la tension entre le « déjà » et le « pas encore », prêtant par contre, peu d'attention au temps de l'Église et à son action sacramentaire³.

Pour sa part, le théologien jésuite de Louvain, Léopold Malevez distingue pour la théologie catholique de l'histoire dans l'espace de la langue française de l'après-guerre, deux grandes tendances qui sont deux manières différentes et opposées d'intégrer le thème de l'histoire à la théologie. Il s'agit d'une part, de la « théologie eschatologique »⁴ qui soutenait la discontinuité entre progrès humain et royaume de Dieu, et d'autre part, la « théologie de l'incarnation »⁵ qui est l'autre courant de la théologie de l'histoire qui affirme une continuité, parce que voyant dans les valeurs terrestres, fruit de l'effort humain, une préparation et une

¹ Cf. O., Cullmann. *Christ et le temps...*, p. 59, 76, 80.

² Cf. J., Daniélou. « Christianisme et histoire ». *Etudes*, 1947, 254, p. 166-184.

³ Cf. J., Daniélou. *Essai sur le mystère de l'Histoire, préface de H. de Lubac et M.-J. Rondeau*. Paris : Cerf, 1982.

⁴ Cette approche théologique a donné lieu à ce qui est appelé non sans critique, l'« eschatologisme » incarné par la revue *Dieu vivant*, publiée de 1945 à 1955 et à laquelle collaborèrent des auteurs comme Gabriel Marcel, Louis Bouyer et Jean Daniélou.

⁵ La théologie de l'incarnation ou la position théologique « incarnationniste » appelée par ses critiques, l'« incarnationisme » est représentée par la revue *Esprit* qui est une revue culturelle fondée par Mounier en 1932 et à laquelle collaborèrent surtout des laïcs catholiques, mais dont les positions influencèrent aussi la discussion théologique.

anticipation du Royaume¹. Dans l'ordre de cette distinction sommaire², la position de J. Daniélou tant dans son article « Christianisme et histoire » de 1947 que dans son ouvrage de synthèse, *Essai sur le mystère de l'histoire* de 1953, fut jugée « eschatologique », car conçoit-il, la véritable histoire est l'histoire sainte qui est faite des interventions divines dans l'histoire et des actes sacramentaires de l'Église.

Mais plus que Daniélou, le théologien oratorien Louis Bouyer, à travers un réquisitoire contre les chrétiens modernes qui tentent de concilier l'Esprit du Christ et l'esprit du monde, dans son article « Christianisme et eschatologie » de 1948³, affirme sa position d'un extrême « eschatologisme ». Bouyer, utilisant surtout l'Apocalypse et la parabole du bon grain et de l'ivraie, rejette la « théologie incarnationniste » et affirme que le christianisme en tant qu'histoire est l'histoire d'un conflit, car la mission ne va pas à la rencontre de la « conversion du monde » mais de la « haine du monde ». Sa position participe d'une image souvent évoquée et très discutée alors, selon laquelle : « l'éternité n'est point du tout un fruit dont le présent serait la fleur » ; il n'y a donc pas selon lui, aucune continuité entre le royaume et l'effort humain : « ce n'est pas nous affirmer-t-il, par nos efforts même soutenus par la grâce, qui changerons le monde du dedans pour en faire le Royaume » ; au contraire : « la nouvelle création, c'est la mort de l'ancienne »⁴. Mais on peut remarquer ici que la thèse de Bouyer est non seulement extrême mais aussi bien étroite en raison de la base scripturaire sur laquelle il s'appuie en privilégiant comme référence les textes de l'Apocalypse dans le Nouveau Testament dont la présentation de l'histoire du salut est beaucoup plus vaste et ouverte. C'est à juste titre que R. Gibellini voit dans la position du théologien oratorien simplement une légère réaction d'opposition à

¹ Cf. L., Malevez. « Deux théologies catholiques de l'histoire ». *Bijdragen* 10 (1949), p. 225-240, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 300.

² Nous qualifions cette distinction de sommaire, car toute théologie chrétienne qui prend sa source dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice de Jésus-Christ, doit être à la fois théologie de l'incarnation et théologie eschatologique. Ainsi toute théologie ne doit pas évacuer l'eschatologie qui est comme le plein achèvement de ce qui s'est déjà accompli dans l'incarnation-rédemptrice laquelle, est par le même lien, comme l'anticipation de l'eschatologie.

³ Cf. L., Bouyer. « Christianisme et eschatologie ». *Vie intellectuelle* (XVI^e année), 1948, 10, p. 6-38.

⁴ *Ibid*, p. 15. 31. 33. 36.

Teilhard de Chardin et un jugement « hâtif » sur l'œuvre de ce dernier, publiée qu'à partir de 1955. Dans les œuvres de Teilhard est

théorisée selon R. Gibellini, une convergence de fond entre le Royaume de Dieu et l'effort humain, entre la "religion de l'En-Haut" et la "religion de l'En-Avant", entre l'adoration et la recherche. Selon la terminologie des années quarante et cinquante, il faut dire que Teilhard de Chardin est le représentant le plus illustre et le plus décidé d'une conscience incarnationniste du christianisme¹.

Arrêtons-nous spécifiquement et de manière synthétique sur cette perspective « incarnationniste » dans la théologie catholique de l'histoire.

VIII.1.2 Tendances incarnationniste

Nous donnerons ici une illustration de compréhension de ce courant « incarnationniste » à travers les perspectives de deux auteurs puis nous ferons une synthèse conclusive de la théologie catholique de l'histoire.

VIII.1.2.1 Perspective de G. Thils

La tendance « incarnationniste » catholique dans la théologie de l'histoire va se dégager avec un nombre de plus en plus important de tenants. Parmi eux, mention particulière doit être faite de Gustave Thils qui élabore à cette époque de l'après-guerre une « Théologie des réalités terrestres » qu'il déploie dans deux ouvrages : *Préludes* (1946) et *Théologie de l'histoire* (1949). Ce théologien belge, abordant le thème du rapport entre l'Évangile et le monde, estimait qu'à une époque de la seconde moitié du XX^e siècle où « tant d'hommes lisent volontiers Gide et s'intéressent avec avidité au marxisme »², on ne peut plus proposer un christianisme exclusivement « théocentrique », qui se désintéresse du monde. Thils à travers sa position d'insistance sur la nécessité de la « théologie des réalités terrestres » ou la perspective incarnationniste dans la théologie de l'histoire, esquissait une juste systématisation en tissant les fils épars d'une réflexion plurielle déjà existante dans la pensée catholique de cette époque³.

¹ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 308.

² G., Thils. *Théologie des réalités terrestres. Tome 1: Préludes*, p. 10.

³ Nous pensons ici à J. Maritain qui dans son livre *Humanisme intégral* de 1936 parlait d'une « réalisation socio-temporelle de l'évangile ». Quant au jésuite Léopold Malevez que nous avons déjà cité, il avait écrit aussi un essai sur *La philosophie chrétienne du progrès* en 1937. On doit

Pour G. Thils, une théologie des réalités terrestres est « justifiée », car celles-ci font partie de l'objet « matériel et formel » de la théologie. La théologie en effet, a pour objet matériel Dieu et la création en tant que celle-ci se réfère à Dieu. De plus, la révélation parle des réalités terrestres, soit explicitement, soit indirectement, et à ce titre, elles entrent dans l'« objet formel » de la théologie. Même si, souligne encore G. Thils, les textes ne sont pas nombreux, même si le discours théologique se situe surtout sur le versant du « révélé implicite » et du « révélé virtuel »¹, il s'agit pourtant toujours d'un « fragment de révélation », à recueillir et à reconstruire. Quand la théologie classique parlait de « réalités créées », en raison de sa conception « fixiste », elle entendait surtout le monde de la nature et moins les réalités culturelles. Mais, se demande Thils : « Pourquoi appelle-t-on si facilement “créature” le lys des champs ou le cèdre du Liban, mais non un appareil de TSF ou un piano à queue ? »² Voilà justement ce qu'il faut faire selon ce théologien belge, car le fondement d'une théologie des réalités terrestres est l'universalité de la révélation biblique, qui s'exprime en tant qu'universalité de la création et de la rédemption³. L'horizon biblique est un horizon cosmologique et collectif, que le réalisme de la synthèse thomiste conservait et interprétait encore par des catégories spéculatives, mais que la théologie postérieure a progressivement délaissé. Pour Thils, « manquer de “théologie des valeurs terrestres” est une lacune grave. »⁴ En effet, comme le dit R. Gibellini allant dans le sens de G. Thils,

l'Esprit n'agit pas seulement au cœur des fidèles, il est aussi à l'œuvre dans le monde, et tout reflet de rationalité, de spiritualité et d'humanité inscrit dans le processus historique et culturel est une préfiguration des “cieux nouveaux” et de la “terre nouvelle”⁵.

compter également dans ce registre de l'incarnationisme, l'article du théologien de l'Action catholique française, Yves de Montcheuil sur « Vie chrétienne et action temporelle » de 1943.

¹ Cette distinction entre « révélé implicite » et « révélé virtuel » était alors insistante et récurrente dans la théologie scolastique.

² G., Thils. *Théologie des réalités terrestres. Tome 1: Préludes*, op. cit., p. 164.

³ On peut citer en référence ici le texte de Eph 1, 10 : La récapitulation de « toutes choses » (toute la création) dans le Christ. Dans cette idée, Thils dénombre cinq domaines de la « spiritualisation » de la société : domaines de la culture et de la civilisation, de la technique, des arts, et du travail.

⁴ G., Thils. *Théologie des réalités terrestres. Tome 1: Préludes*, op. cit., p. 127.

⁵ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 304.

Ainsi, dans le deuxième tome de son livre, G. Thils passe à une vision globale par l'élaboration de grandes lignes d'une « Théologie de l'histoire ». Selon lui, la théologie de l'histoire se présente comme la conclusion d'une théologie des réalités terrestres : elle ne s'interroge pas sur le sens des réalités historiques isolées, mais pose le problème fondamental à savoir : « Quel est le sens de l'histoire pour le christianisme ? »¹

Face à cette question, la position « incarnationniste » représentée par G. Thils, à l'opposé des « eschatologistes »², défend que l'œuvre de l'Esprit ne se limite pas au domaine cultuel, mais se développe aussi dans le domaine « culturel et social ». Ainsi, pour Thils, le christianisme est eschatologique, mais non « eschatologiste » ; il ne comporte donc pas une vision pessimiste des valeurs terrestres. Approfondissant sa position « incarnationniste », G. Thils soutient que les temps eschatologiques se déploient en deux phases : la phase du temps présent ou l'« *inchoatio* », qui correspond au « *déjà* » cullmannien, et la phase finale ou « *consummatio* », qui correspond au « *pas encore* » cullmannien. Ces deux phases se correspondent selon la terminologie de la théologie de l'histoire de l'oratorien Thils, comme un « prélude » à la « symphonie complète »³. Entre ces deux phases, Thils note un rapport de continuité qu'il faut interpréter selon la loi de l'Esprit telle qu'on peut la lire dans la théologie paulinienne dans sa lettre aux Romains notamment : l'Esprit est le don de Dieu aux temps eschatologiques ; la chair est tout ce qui résiste à l'action croissante de l'Esprit⁴.

Dans cette « théologie de l'histoire » de Thils, la loi de l'Esprit devient ainsi la loi de l'histoire temporelle et elle remplit une triple fonction : Premièrement, une fonction de « critère évaluatif » de l'histoire, car les réalités terrestres valent d'autant plus qu'elles réussissent à exprimer les valeurs de l'Esprit ; deuxièmement, une fonction de « norme » pour l'action humaine qui doit s'engager sur le plan temporel pour affirmer les valeurs de l'Esprit et

¹ G. Thils. *Théologie des réalités terrestres. Tome 2: Théologie de l'histoire*, p. 36.

² Pour les « eschatologistes », le Royaume grandit seulement dans le milieu « cultuel », là où se célèbrent les sacrements de l'Eglise qui sanctifient les âmes. C'est la position de J. Daniélou dans l'article de 1947 : « Christianisme et histoire », mais aussi dans son ouvrage de 1953, *Essai sur le mystère de l'histoire*.

³ Cf. R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 305.

⁴ Cf. Rm 7-8.

⁵

troisièmement, une fonction de « portée prophétique », car l'entreprise transformante de l'Esprit est projetée vers la nouvelle création¹. Finalement, à la question exprimée par le titre d'un ouvrage² de 95 pages qu'il a écrit en 1950, *Transcendance ou incarnation?* l'oratorien de Louvain a répondu en unissant les deux modes de la transcendance et de l'incarnation, mais il prend soin de préciser qu'« il était évident que c'était au christianisme d'incarnation d'opérer la synthèse, alors que le christianisme de transcendance risque l'évasion, le mysticisme, le pessimisme. »³ Un autre auteur qui s'illustre dans cette position est L. Malevez.

VIII.1.2.2 Perspective de L. Malevez

L. Malevez se situe aussi clairement sur cette ligne « incarnationniste ». Dans son article déjà cité, « Deux théologies catholiques de l'histoire », il a caractérisé ainsi la position de la théologie d'incarnation, en se référant à l'exemple récurrent de la fleur et du fruit :

l'éternité est un fruit dont le temps présent serait la fleur. Sans le don de l'été radieux qui descend du ciel, point de maturation à l'automne, mais il n'en reste pas moins que le fruit mû se nouait et s'élaborait dans la floraison du printemps⁴.

Malevez met en évidence le paradoxe chrétien selon lequel le Royaume vient d'en haut et croît d'en bas : il croît, parce qu'il vient ; sa descente verticale fait

¹ Cf. G., Thils. *Théologie des réalités terrestres. Tome 2 : Théologie de l'histoire*, op. cit. La « théologie de l'histoire » thilsienne distingue également trois types de chrétiens : le « chrétien libéral » qui s'adapte au monde, le « chrétien d'incarnation » qui assume le monde pour le transformer et le « chrétien de transcendance » qui nie le monde. Thils fait remarquer que le « chrétien d'incarnation » est mû par un « esprit de conquête » et est animé par une « spiritualité de l'action » en ayant une vision optimiste du monde, même si son optimisme n'est pas l'optimisme naturaliste. Le « chrétien de transcendance », au contraire, propose un apostolat de « témoignage » et de « présence » et est animé par une « spiritualité contemplative » en nourrissant un « pessimisme surnaturaliste » face au monde, que Thils estime convergent avec « le pessimisme protestant d'une part, et d'autre part, avec le pessimisme existentialiste exprimé Sartre dans son ouvrage philosophique, *La Nausée* de 1938 et enfin avec le pessimisme de la génération qui a connu les destructions et les ruines de la guerre ». R., Gibellini, op. cit., p. 305-306.

² Cf. G., Thils. *Transcendance ou incarnation ? Essai sur la conception du christianisme*. Bruxelles : Université de Louvain, 1950.

³ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 306.

⁴ L., Malevez. « Deux théologies catholiques de l'histoire », op. cit., p. 232, cité par R., Gibellini, *ibid.*

⁵

qu'il croît et s'élargit comme une plante. A cet égard, l'« eschatologisme » est unilatéral, tandis que l'« incarnationisme » tient ensemble les deux extrêmes du paradoxe. Ce jésuite de Louvain éclaire sa position non seulement face à l'« eschatologisme », mais aussi au regard de la solution préconisée par Yves Congar laquelle, représente à ses yeux une faible médiation entre l'eschatologisme et l'incarnationisme. En effet, l'ecclésiologue du Saulchoir, Yves Congar, dans son article : « Pour une théologie du laïcat » écrit en 1948, qui anticipait déjà le thème de l'une de ses principales œuvres, *Jalons pour une théologie du laïcat* de 1953, soutenait qu'entre l'effort humain vers le progrès et le Royaume de Dieu, il y a certainement un rapport, mais non de continuité. Se référant à l'image de gens qui cherchent à résoudre un problème dont la solution toujours fuyante sera donnée par une autre voie, il affirme : « L'effort humain, même naturel et temporel, cherche à résoudre des questions dont le Royaume sera *la* solution. »¹ Mais, pour L. Malevez, cette comparaison va justement dans la logique de l'« incarnationisme » qui affirme à la fois la transcendance du Royaume et sa croissance dans l'histoire. Dans cette position « incarnationniste » se range aussi B. Besret qui, étudiant le vocabulaire théologique du débat entre l'« incarnationisme » et l'« eschatologisme », parlait de « foi désincarnée » et proposait de dépasser le « divorce » entre l'Église et monde². Mais, au-delà des deux positions, l'une « eschatologiste » et l'autre « incarnationniste », une synthèse s'impose, car le panorama théologique reste encore plus diversifié en ce qui concerne la théologie catholique de l'histoire.

VIII.1.2.3 Synthèse

Les deux positions, « eschatologiste » et « incarnationniste », ont en commun une approche sur le « sol anthropologique » de la théologie de l'histoire, c'est-à-dire l'une considérant de manière prépondérante la fin eschatologique de l'homme et l'autre, la préparation de cette fin eschatologique par l'accent mis sur la présence chrétienne de celui-ci dans le monde. Sous cet angle, ces deux positions

¹ M.-Y., Congar. « Pour une théologie du laïcat ». *Etudes*, Février 1948, 256, p. 213.

² Cf. B., Besret. *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain. 1935 - 1955*. Coll. « Rencontres » 66. Paris : Cerf, 1964.

sont en fait deux modes du christianisme, c'est-à-dire du vivre chrétien. Ainsi, elles apparaissent plus comme deux interprétations de la foi chrétienne et moins comme une interprétation de l'histoire à partir de Dieu, du Christ ou même de la foi chrétienne comme devrait le faire une véritable théologie de l'histoire. Le Concile Vatican II, lui-même, dans sa Constitution *Gaudium et Spes*, traitant des rapports complexes entre l'Église et le monde¹, ne donne que des indications qui se situent sur une ligne pastorale qu'on peut considérer selon R. Gibellini comme un « incarnationisme modéré »².

C'est dans la théologie postconciliaire qu'on voit une émergence des lignes de réflexion d'une théologie de l'histoire qui situe autrement le rapport entre salut et histoire. Parmi ces lignes, signalons rapidement celle du théologien suisse Hans Urs von Balthasar qui élaborera en effet, une *théologie de l'histoire* dont l'objet était de démontrer que le Christ, nonobstant sa singularité historique, est la *norme* de l'histoire. Il fonda sa démonstration sur la constitution ontologique du Christ comme « Homme-Dieu », comme « *Logos* » incarné. Pour lui, le Christ est « l'universel concret et personnel », c'est-à-dire le « *Logos* » dans le temps, l'accomplissement de l'histoire passé, l'anticipation du sens final de l'histoire. Dans son livre *Le Tout dans la partie* de 1963, il reprend le thème du Christ comme « centralité » de l'histoire en montrant que le salut est dans l'histoire parce que Dieu s'est fait, par l'incarnation, partie de l'histoire : « Le tout dans la partie, seulement parce que le tout comme partie »³. Le tout « *comme* » partie, c'est l'incarnation, et elle est la condition du tout *dans* la partie, ou encore du sens de l'histoire et du salut dans l'histoire. Balthasar est ici en débat avec Hegel dont la philosophie idéaliste de l'histoire par son idée abstraite est en opposition avec la théologie de l'histoire. C'était déjà l'amorce du développement que donnera ce théologien suisse dans ses volumes de *La Dramatique divine* (1973-1983) où, il déploie une théologie christologique de l'histoire.

¹Cf. Vatican II. Constitution GS 39 : « C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du Règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu. »

²R., Gibellini, op. cit., p. 308.

³H. U., von Balthasar. *Il tutto nel frammento* (1963), p. 190, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 307.

Mais, c'est surtout dans la théologie protestante que la réflexion parviendra à aborder la question de l'intégration de l'histoire à la théologie sous l'angle de la théologie elle-même comme histoire.

VIII.2 Théologie comme histoire

La révélation (Ecriture et Tradition) est « l'âme » de la théologie. C'est pourquoi, l'élaboration de celle-ci comme histoire part de la conception de celle-là dans sa dimension historique. La révélation comme histoire est l'axe central du cercle protestant de Heidelberg

VIII.2.1 Perspective du cercle de Heidelberg

Le « Heidelberg Kreis »¹ tint en 1960 un congrès théologique dont le texte manifeste² a cristallisé l'attention des milieux théologiques tant en Allemagne qu'aux Etats-Unis et, marquera un nouveau départ dans le champ de la théologie protestante jusqu'alors polarisée sur les positions opposées de K. Barth et R. Bultmann. La réflexion du cercle de Heidelberg part de la compréhension de la Révélation comme « autorévélation »³ pour aller plus avant sur la base de la question du « comment » : Comment Dieu se révèle-t-il ?

A cette question, Pannenberg, contrairement à une tradition théologique protestante selon laquelle la révélation est « une autorévélation verbale directe », répond, sur la base des études exégétique et historique de son cercle de Heidelberg, que Dieu se révèle indirectement au moyen de gestes qu'il effectue

¹ Le « cercle de Heidelberg » a été un cercle de théologiens né au début des années cinquante dans la faculté protestante de l'université de Heidelberg. Ce groupe de théologiens se présentait alors comme un cercle de réflexion et d'élaboration théologique axée sur une conception de la théologie de l'histoire (« geschichtstheologisches konzeption »).

² Les actes de ce congrès furent publiés en 1961 dans un fascicule collectif sous le titre-programme de : « *La Révélation comme histoire* ». Parmi les théologiens qui y ont contribué, on compte Rolf Rendtorff et Ulrich Wilckens pour les sciences bibliques, Trutz Rendtorff et Wolfhart Pannenberg pour les sciences historiques.

³ L'« autorévélation » de Dieu signifie que la révélation divine n'est pas la notification d'une quelconque vérité ou d'un fait quelconque, qui resteraient cachés, si Dieu ne les révélait pas. Elle signifie que dans la « Révélation », Dieu se révèle lui-même, il s'autodévoile. Ainsi, Dieu est le sujet et l'objet de la révélation, c'est-à-dire, l'auteur de la révélation et celui que la révélation révèle.

dans l'histoire : la révélation est une autorévélation historique indirecte ; c'est la révélation en tant qu'histoire. Cependant, il faut entendre avec le théologien protestant de Heidelberg que l'histoire n'est jamais faite simplement de « *facta bruta* » (faits bruts), mais bien de faits historiquement insérés dans un contexte de tradition :

l'histoire écrit-il, est toujours aussi histoire de la tradition [...]. Les événements de l'histoire parlent leur langage, le langage des faits ; mais ce langage des faits ne peut être entendu que dans le contexte et dans la sphère de la tradition et de l'attente ou adviennent ces faits¹.

Contrairement à la pensée pneumatique et « incarnationiste » du théologien catholique G. Thils pour qui, la « loi de l'Esprit » joue une triple fonction par rapport à l'histoire temporelle, Pannenberg affirme plutôt une triple fonction de la « parole ». En relation aux faits historiques, la parole *prédit* les faits² ; elle *prescrit* ce qu'il faut faire³ et elle *rapporte* les faits et les proclame⁴. Ainsi, la parole participe au fait révélateur, mais elle renvoie à l'histoire, elle est subordonnée à l'histoire, et celle-ci est l'intermédiaire de la révélation. Cette histoire est l'histoire universelle dans le contexte duquel il est un fait historique opéré par Dieu qui, par son caractère proleptique⁵, transmet la révélation définitive de Dieu. Ce fait est la résurrection du Christ : « La résurrection du crucifié est l'autorévélation eschatologique de Dieu »⁶ affirme le théologien de Heidelberg avant d'ajouter : « même la fin du monde ne fera que réaliser à l'échelle cosmique ce qui est déjà arrivé à Jésus »⁷.

¹ W., Pannenberg. Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione. *Rivelazione come storia*, p. 192, traduit et cité par R., Gibellini, op. cit., p. 310.

² C'est la parole de Dieu en tant que « promesse ».

³ C'est la parole de Dieu en tant que « directive ».

⁴ C'est la parole de Dieu en tant que « relation » et « kérygme ».

⁵ La thèse du caractère proleptique de la résurrection de Jésus permet de répondre à deux apories.

La première provenant de l'*Aufklärung* qui pose la question de la singularité du fait de la résurrection : Comment un fait historique, étant donné sa singularité, peut-il avoir un caractère absolu ? La réponse est qu'en vertu de son caractère proleptique, l'évènement historique de la résurrection de Jésus a une valeur absolue en tant qu'en lui se réalise en anticipation la fin de l'histoire. La seconde aporie provient de la pensée idéaliste hégélienne qui soulève la question du caractère eschatologique du fait historique de la résurrection : Comment un fait historique peut-il être eschatologique, c'est-à-dire se présenter comme un fait indépassé et indépassable par d'autres faits historiques ? A cette question, la réponse est encore que l'évènement de la résurrection de Jésus est indépassable, et donc transmetteur de la révélation « définitive » de Dieu, en tant qu'évènement anticipateur (proleptique) de la fin de l'histoire.

⁶ W., Pannenberg. *Rivelazione come storia*, p. 182, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 312.

⁷ Ibid.

En définitive, selon la conception du cercle de Heidelberg représenté par Pannenberg, Dieu ne s'autorévèle pas directement par l'intermédiaire de sa parole adressée à l'homme, mais indirectement, dans le langage des faits, c'est-à-dire par l'intermédiaire de ses interventions dans l'histoire, parmi lesquelles, la résurrection du Christ ; celle-ci, mise en relation avec le passé de l'histoire d'Israël et située dans son caractère proleptique de la fin et de la consommation de l'histoire à l'échelle universelle et cosmique, constitue le fait historique révélatif, décisif et résolutif de l'histoire et du destin de l'homme. Dans cette conception de la révélation, s'opère le déplacement d'une « théologie de la parole », aussi bien dans sa version christologique donnée par Barth que dans sa vision kérygmaticque telle que défendue par Bultmann, vers une « théologie de l'histoire », c'est-à-dire une théologie qui comprenne la « révélation comme histoire ». Attardons-nous maintenant sur cette conception de la révélation par laquelle W. Pannenberg¹ opère le déplacement d'axe par rapport à la « théologie de la révélation autoritative ».

VIII.2.2 Caractère historique de la révélation

Avant de développer la signification de cette conception de la révélation, soulignons la communauté de pensée de Pannenberg et de Bouillard sur ce point.

VIII.2.2.1 *Point commun entre Pannenberg et Bouillard*

Le problème de la conception de la « révélation » est en définitive une question qui se trouve au cœur tant de la « théologie comme histoire » de Pannenberg que la « théologie historique » de notre auteur, le jésuite Bouillard. En effet, alors que Pannenberg parle de la « théologie comme histoire », la conception de la révélation à laquelle il appelle rejoint celle du jésuite Bouillard quand ce dernier parle plutôt de la « théologie historique ». Par celle-ci, Henri Bouillard défend ainsi que nous l'avons vu dans notre partie précédente, qu'« il n'y a pas de

¹ Cf. W., Pannenberg. *Stellungnahme zur Diskussion*. J., Robinson ; J., Cobb (éd.). *Theologie als Geschichte*, p. 285-351, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 313.

révélation sans sujets qui la reçoivent comme telle [...]. La révélation accomplie une fois pour toutes en Jésus-Christ, s'actualise toujours à nouveau, au cours de l'histoire, dans la foi de l'Église et celle des chrétiens. »¹

Comme Bouillard, Pannenberg entendait aller au-devant des problèmes posés par les « Lumières » qui avaient soumis à la critique l'instance de l'autorité de la révélation. Pour lui, une « théologie pré-Aufklärung » n'est plus possible, c'est-à-dire une théologie qui parle d'une « révélation autoritative » à accepter sur la base de l'autorité du révélant : « Je me suis détaché de la “théologie de la parole de Dieu” dans ses diverses formes contemporaines affirme Pannenberg, surtout parce que je me suis aperçu qu'elles n'étaient que la version moderne d'une théologie de la révélation autoritative. »² Selon Pannenberg, pas même la « démythisation » dont Bultmann a surtout été le défenseur, ne comble pas ce manque du sens historique du message révélé. « C'est sur le terrain du positivisme écrit-il, que l'on peut s'interroger à propos de la révélation de Dieu au sens d'une autodémonstration de Dieu pour l'intelligence humaine »³. Ainsi pour lui, la présentation de la révélation comme autodémonstration, ou automanifestation ou encore autodéclaration de Dieu, de manière compréhensible et accessible à tous les hommes de tous les temps, ne peut être obtenue qu'au moyen de l'histoire. Comme le dit le jésuite Bouillard, dans le même sens que le Concile Vatican II : « La révélation [...] est l'automanifestation de Dieu dans une histoire sensée, dont le sommet est le Christ, médiateur de la création comme du salut »⁴. D'où, on peut penser que « la théologie comme histoire » se présente aussi comme l'alternative “Post-Lumières” de l'intégration du paradigme historique à la réflexion théologique. Mais quel sens et quelle implication revêt une telle perspective?

¹ Révélation et histoire. VC, p. 193

² W., Pannenberg. Stellungnahme zur Diskussion, op. cit., p. 291, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 313. D'après R. Gibellini, cette théologie de la révélation autoritative plonge ses racines dans la tradition biblique ; ce dernier explique qu' « il est clair que le caractère autoritatif de la tradition chrétienne est déjà présent dans la Bible, dans l'Ancien et le Nouveau Testament : il ne pouvait en être autrement, mais il s'agit d'un élément historiquement conditionné... De la tradition biblique le caractère autoritatif s'est transmis à la théologie antique, médiévale et réformée, jusqu'à la néo-orthodoxie récente de la théologie de la parole » qui ont toutes omis, le sens historique de la révélation. Ibid, p. 314

³ W., Pannenberg. Stellungnahme zur Diskussion, op. cit., p. 294, 295, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 314.

⁴ Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II. J., Audinet et al. *Révélation de Dieu et langage des hommes*, p. 44.

VIII.2.2.2 Révélation comme histoire : sens et implication

Avec Pannenberg, il convient de préciser que la formule « révélation comme histoire »¹ qui induit la « théologie comme histoire » n'est pas à comprendre au sens de la formule d'accent idéaliste, surtout hégélien², d'« histoire comme révélation ». En effet, l'histoire en tant que telle n'est pas révélation de l'absolu, mais la révélation advient dans des faits historiques, c'est-à-dire des faits opérés par Dieu dans l'histoire, des faits qui manifestent le sens de l'histoire et le destin de l'homme. Il ne s'agit donc pas de l'histoire comme révélation, mais de la révélation comme histoire.

Dans la préface à la cinquième édition, celle de 1982 de son ouvrage, *La Révélation comme histoire*, Pannenberg confirme que la liaison du concept de révélation avec l'histoire, telle qu'elle a été proposée et défendue dans le manifeste de son groupe de Heidelberg, a rendu possible un discours responsable au sujet de Dieu. Cette liaison permet en effet de dépasser l'antithèse du rationalisme lequel exclut Dieu du discours humain et du surnaturalisme qui parle de Dieu sans tenir compte des problèmes posés par la pensée moderne.

La liaison entre la conception de la révélation et celle de l'histoire qui permet le dépassement à la fois du rationalisme et du surnaturalisme correspond à ce que H. Bouillard appelle la « logique de la foi » sur le fondement duquel, son concept de « théologie actuelle » pose le jalon d'une herméneutique dont l'exigence épistémologique permet de dépasser à la fois l'« extrinsécisme » de la théologie classique notamment du néo-thomisme et le « rationalisme » en même temps que l'« historicisme » moderne. Pannenberg comme Bouillard, est à ce point l'un de

¹ « Offenbarung als Geschichte ».

² Dans le sens de Pannenberg, l'objection la plus grave à faire à Hegel n'est pas le panthéisme, mais l'exclusion du futur, en ceci que le concept hégélien d'histoire entend être définitif et penser la totalité de la vérité, mais il n'y réussit pas parce qu'il n'est pas proleptique. A la différence du concept hégélien, le fait historique de la résurrection du christ est révélation définitive dans sa prolepticité ; il est révélation définitive en tant qu'il est anticipation de la fin et de la consommation de l'histoire. La structure du fait historique de la résurrection lie ensemble le proleptique et le définitif : « Le caractère proleptique du destin de Jésus justifie donc le fait que l'avenir nous demeure ouvert, bien que Jésus soit la révélation définitive du Dieu d'Israël, Dieu de tous les hommes. Et vice versa, s'il était privé de ce caractère proleptique le destin de Jésus ne pourrait être la révélation définitive de la divinité de Dieu, en tant que l'ouverture à l'avenir est une composante constitutive de notre réalité : cela contre Hegel ». W., Pannenberg. « Che cos'è la

ceux qui incarnent selon l'expression de Fouilloux, « un tiers parti »¹ entre les deux risques de compréhension de la « révélation » à savoir d'une part, celui de l'exagération qui conduit à une conception « autoritative » de la révélation (« dogmatisme » ou « extrinsécisme ») et d'autre part, celui de l'amoindrissement ou de l'atténuation par soupçon sur la valeur intrinsèque et absolue de la révélation qui conduit à un rationalisme sans ouverture.

La perspective historique de la théologie systématique établie par Pannenberg, tout comme la logique de la théologie fondamentale induite par le concept « théologie actuelle » de Bouillard, permet un juste rapport entre foi et raison dans la conception de la révélation. Pour Pannenberg, la raison² moderne prend la forme d'une raison « historique » qui n'est pas rigide, car allant à la recherche du « sens » auquel a été particulièrement sensible Bouillard dans l'attention réflexive que celui-ci réserve déjà au « principe immanente » de la philosophie de l'« Action » blondélienne et ensuite dans l'approfondissement qu'il apporte au prédicat du « sens » avec la philosophie weilienne³. La raison historique ne fait comprendre définitivement un évènement isolé que sur l'horizon du futur de la réalité dans sa totalité ou encore du futur ultime. Ainsi, elle est une raison orientée vers l'avenir, comme du reste la foi en raison de la dimension eschatologique de celle-ci. Ici, raison et foi, tout en restant distinctes, se révèlent en continuité et non en opposition. De la sorte, comme le dit R. Gibellini,

la foi peut [...] « invérer » la raison, car la foi amène à l'expression l'inexprimé de la raison [...]. La raison moderne, qui est une raison historique ouverte à la recherche du sens, refuse d'être encore proposée à la réflexion en tant que rapport de la rationalité (raison) à l'irrationalité (foi)⁴.

« C'est justement écrit Pannenberg, en tant qu'orientation vers le futur ultime, eschatologique, que la foi peut se confirmer comme le critère de la rationalité de

verità » (1962). *Questioni fondamentali di teologia sistematica* (1967). Queriniana. Brescia (1975), p. 248, cité par R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 315.

¹ E., Fouilloux. *Une Eglise en quête de liberté ...*, p. 303.

² Dans l'approche de W. Pannenberg, la raison n'est pas une grandeur homogène, et de ce fait, on ne peut parler rigoureusement de « la » raison, mais de divers types de raison : la raison pour saint Thomas ou pour Luther n'est pas la raison au sens moderne.

³ Cf. notre 2^e partie.

⁴ R., Gibellini, op. cit., p. 318.

la raison »¹. Il est aisé de constater ici que l'herméneutique bouillardienne basée sur le concept de « théologie actuelle » est en phase avec l'entreprise de W. Pannenberg, dans le renvoi constant que ce dernier fait à l'histoire ; leurs deux approches, se présentent l'une et l'autre comme une « vaste et systématique tentative – moderne, Post-Aufklärung – de refondation (*Neubegründung*) de la théologie chrétienne, en vue d'une réconciliation entre la foi chrétienne et la raison critique »².

On peut donc en conclure que les approches des théologiens protestants Cullmann et Pannenberg qui ont surtout en commun le déplacement d'axe de la théologie dialectique de la parole à celle de l'histoire³, rejoignent l'exigence épistémologique du concept bouillardien de « théologie actuelle » et montrent que celui-ci s'inscrit dans un mouvement commun de la seconde moitié du XX^e siècle qui consiste à intégrer le « sens » de l'histoire dans la réflexion théologique.

Mais l'exigence épistémologique du concept bouillardien a encore une autre spécificité dans sa considération de l'histoire, non pas seulement comme histoire du salut, mais aussi l'historicité du sujet, car : « il n'y a pas de révélation sans sujets qui la reçoivent comme telle » est l'une des affirmations fortes sur laquelle se fonde la pensée de Bouillard. En cela, le concept de « théologie actuelle », comme nous l'avons déjà vu, est un concept théologique de la prise en compte du « sujet » dans son historicité c'est-à-dire dans son expérience de foi. Ainsi, ce concept est non seulement un concept de théologie de l'histoire comme chez les tenants de celle-ci, toutes tendances confondues au XX^e siècle, mais surtout celui de la théologie historique. De ce point de vue également, même si l'élaboration du concept « théologie actuelle » réclame sa paternité du jésuite Bouillard, il n'en est pas pour autant un concept isolé, car il s'inscrit dans son environnement théologique marqué par la perspective de la théologie historique.

¹ W., Pannenberg. *Fede e ragione. Questioni fondamentali di teologia sistematica*, op. cit., p. 281, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 318.

² Ibid.

³ Histoire du salut chez Cullmann et la révélation elle-même comme histoire chez Pannenberg dans la perspective de son cercle d'Heidelberg.

VIII.2.3 Théologie historique dans la pensée de Bouillard

Nous développerons ce sous-titre en deux points essentiels qui consisteront à faire un rappel du sens et du contenu de la notion de « théologie historique » selon Bouillard et à montrer ensuite comment celui-ci est témoin de l'aspiration théologique de son temps à travers sa conception de celle-là.

VIII.2.3.1 *Rappel du sens et du contenu*

Dans la structure épistémologique de la pensée de Bouillard ayant abouti à son concept de « théologie actuelle », il y a une perspective de « théologie historique » telle que celle-ci apparaissait au XX^e siècle. Cette épistémologie de la pensée bouillardienne consiste en effet en un acte de « penser l'histoire » au cœur de la théologie. Elle se structure comme l'explique notre auteur lui-même, en

une étude historique [qui] révèle [...] à quel point la théologie est liée au temps, au devenir de l'esprit humain. Elle manifeste ce qu'il y a de contingent en elle : relativité des notions, évolution des problèmes, obscurcissement provisoire de certaines vérités importantes¹.

Ainsi cette structure épistémologique telle qu'elle se comprend chez Bouillard ne conduit pas à « inféoder la théologie à une technicité unilatérale propre à une certaine manière de faire de l'histoire »² mais comme le dit Neufeld, elle « se veut [...] au service du fonds immuable de la théologie »³ en insistant sur la consubstantialité de l'histoire et du discours théologique.

En effet, il faut ici emprunter à Cl. Geffré sa justification pertinente selon laquelle :

c'est la vocation historique du langage chrétien d'obéir à un régime d'incarnation et de maintenir sa dimension eschatologique. C'est la vérité elle-même dans ce qu'elle a d'absolu qui réclame des notions et des schèmes nouveaux en fonction de tel ou tel moment de la culture ou d'une culture étrangère.⁴

¹ CG, p. 211.

² M.-L., Guérard des Lauriers. « La théologie historique et le développement de la théologie », op. cit., p. 38.

³ K. H., Neufeld. Comment parler de Dieu? VC, p. 17.

⁴ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 214.

Aussi, ajoute-il, « à l'école du théologien Bouillard, nous avons appris à mieux distinguer l'absolu d'une affirmation de foi et la contingence des représentations dans lesquelles elle s'incarne. »¹ Par l'herméneutique d'une structure épistémologique de « théologie historique » donc, notre auteur, sans céder au relativisme, invite à concilier vérité et histoire dans la réflexion théologique. « C'est là, écrit Geffré, un problème crucial de notre travail théologique alors que nous sommes de plus en plus affrontés à un pluralisme culturel et religieux à l'âge de la mondialisation. »²

Il en ressort selon Geffré, comme nous l'avons déjà développé plus haut, un déplacement qui consiste à instaurer en théologie la conception de la « vérité-manifestation » qui est proche du sens biblique de la vérité. C'est pourquoi, la théologie historique de Bouillard qui signifie la prise en compte de l'historicité comme dimension interne de la Parole de Dieu, inspire la démarche de Claude Geffré introduisant le paradigme herméneutique comme bien commun de la théologie contemporaine³. Avec ce dernier, nous pouvons résumer en affirmant que la théologie historique que Bouillard inscrit dans son concept de « théologie actuelle », lui-même faisant partie intégrante de sa perspective de la théologie fondamentale doit être « comprise comme [l'] herméneutique [qui] cherche à déchiffrer la signification des énoncés de foi dans leur forme scripturaire, dogmatique et théologique en fonction de l'expérience historique de l'homme d'aujourd'hui. »⁴

Pour affirmer encore l'importance de la prise en compte de cette dimension du présent de l'expérience humaine dans la réflexion théologique ainsi qu'induit la théologie historique dans le sens de Bouillard, nous pouvons nous appuyer sur le théologien du siècle présent Ch. Theobald, selon qui justement, « le contenu de la foi et le sens de la révélation, [sont] désormais impensable[s] en dehors d'un acte de réception historique et culturelle [...] »⁵ C'est ce à quoi, par l'herméneutique de sa méthode historique dans l'élaboration du concept de « théologie actuelle », Bouillard a tenté d'ouvrir le néo-thomisme en particulier et la réflexion

¹ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 214.

² Ibid, p. 213.

³ Cf. Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 213.

⁴ Ibid, p. 215.

⁵ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 189.

théologique en général, c'est-à-dire à l'enjeu de la rencontre et du dialogue de celle-ci avec « l'expérience » de l'homme séculier contemporain. En cela, le jésuite Bouillard est témoin et acteur de l'introduction de « l'expérience » dans la réflexion théologique de son temps.

VIII.2.3.2 *Expérience¹ humaine dans la théologie historique du XX^e siècle*

Comme nous l'avons dit, la structure épistémologique de « théologie historique » inscrite dans le concept bouillardien de « théologie actuelle », intègre la perspective du « penser la théologie à partir de l'expérience humaine. En ce sens ajoute Ch. Boureux, Bouillard fait figure de témoin et d'acteur souffrant de la théologie au XX^e siècle »². Témoin, parce que Bouillard se situe dans l'aspiration théologique de son temps telle que celle-ci s'exprime dans les réflexions d'autres théologiens tels qu'Edward Schillebeeckx.

Comme le jésuite Bouillard, le dominicain Schillebeeckx était convaincu, ainsi qu'il le dit dans ses conférences américaines de 1967, que la théologie catholique manquait en ce moment d'une herméneutique ; ce manque était tel que même la théorie de « l'évolution du dogme »³ ne pouvait suffire à combler. En effet, la « théorie de l'évolution du dogme », expliquant, selon les diverses positions

¹ D'un point de vue sémantique, le mot « expérience » recouvre au moins trois sens dont l'allemand permet de souligner les différences à l'aide de trois termes distincts : *Experiment, Erlebnis, Erfahrung*. Nous l'utilisons ici au sens du troisième terme, c'est-à-dire « *Erfahrung* » qui sert à « décrire une relation de type interpersonnel : il recouvre tout ce qui se joue dans la rencontre de l'autre. » M., Neusch. *Les traces de Dieu...*, p. 219. La confrontation à l'autre et surtout au « Tout-Autre » étant essentielle à l'expérience religieuse, c'est le mot allemand « *Erfahrung* » qui convient à désigner celle-ci comme « la circularité qui s'établit entre ce qu'éprouve un sujet et l'altérité qui s'impose à lui... L'expérience religieuse est une expérience de transformation de soi au contact de l'autre, dont la rencontre présente toujours un risque » (*Gefahr*). Ibid, p. 223.

² Ch., Boureux. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines », op. cit., p. 233.

³ Perçue déjà dès l'Antiquité chrétienne en termes de problème d'un progrès dans l'intelligence de la foi (cf. *Commonitorium* du V^e siècle de Vincent de Lérins) et après, avec plus d'acuité et à plusieurs reprises, sous les termes « développement » ou « évolution du dogme », au cours du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, lors de la confrontation avec « l'historicisme moderne », dans les discussions du mouvement d'Oxford (Newman) et dans la controverse moderniste (A., Loisy et M., Blondel. La théorie de l'évolution du dogme est celle qui, quand le contexte culturel change, permet d'expliquer la persistance d'une vérité dogmatique identique dans les expressions de la foi par le développement, légitime et homogène, de l'implicite à l'explicite. Cf. P., Walter. « Dogme ». J.-Y., Lacoste (éd.) *DCT*, p. 420-421.

théologiques, le passage de la possession « implicite » de la vérité à une « explicitation » légitime, et homogène avec le donné révélé, vise à résoudre, sur le plan historique et doctrinal, le problème du rapport entre Ecriture et Tradition, histoire et dogme, alors que la théorie herméneutique en théologie, explique R. Gibellini, pose « le problème de l'intelligibilité des textes de la révélation, de l'actualisation et de la signification expérientielle des formules de la foi. »¹

Schillebeeckx, dans sa double approche herméneutique - « herméneutique de l'expérience » et « herméneutique de la praxis », met en réflexion le rapport entre sécularisation et foi chrétienne, entre compréhension de soi séculière et compréhension de soi chrétienne. A la différence de la théologie radicale de la « mort de Dieu », Schillebeeckx estime que la « sécularisation » n'invalide pas le discours théologique², mais elle le situe autrement, et c'est la tâche de l'herméneutique d'aider à déterminer une « *disclosure situation* »³ :

Toute interprétation théologique écrit-il, en tant que réflexion sur le discours religieux, doit posséder une signification *mondainement intelligible*, et, dans cette perspective, une « signification séculière » (pour reprendre au moins le concept de P. van Buren)⁴.

Sur la question aigüe de la « rupture »⁵ entre l'autocompréhension humaine séculière et l'autocompréhension chrétienne, Schillebeeckx estime qu'on ne peut se passer pour cela d'une « "théologie naturelle" entendue comme une anthropologie fidèle à l'expérience »⁶, celle qui cherche comme auparavant, à élaborer une connaissance rationnelle de Dieu, c'est-à-dire une connaissance que la raison humaine pourrait atteindre par elle-même, et qui servirait de pont vers la révélation divine et la connaissance de foi. Mais cette « théologie naturelle » selon Schillebeeckx, pour ne pas fournir des réponses aux questions humaines comme la « théologie naturelle » des temps métaphysiques le faisait en courant le risque de

¹ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 374.

² On peut être d'accord avec Schillebeeckx, dans la mesure où l'autocompréhension humaine séculière reste ouverte au mystère, ce qui semble être le cas lorsqu'il y a confiance radicale en la réalité, engagement au service des autres, appel à faire le bien et à lutter contre le mal.

³ Une « *disclosure situation* » est une situation par laquelle l'autocompréhension séculière peut se transcender et s'ouvrir au mystère de la vie.

⁴ E., Schillebeeckx. *Intelligenza della fede...*, p. 41, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 376.

⁵ Pape François. *La joie de l'Evangile* n° 70. Il s'agit en effet de la même « rupture » qu'au XXI^e siècle dont parle le pape François.

⁶ E., Schillebeeckx. *Intelligenza della fede*, p. 141, cité par R., Gibellini, op. cit., p. 377.

faire de Dieu un « bouche-trou », doit se structurer épistémologiquement sur la « méthode de corrélation » entre la *question* que pose l'expérience humaine et la *réponse* qui est formulée par la révélation chrétienne ; Celle-ci, ne tombant pas d'en haut, doit s'insérer dans un contexte d'expérience où elle acquiert selon R. Gibellini « du sens, en donnant une surabondance de sens »¹. La « méthode de corrélation » pour Schillebeeckx, est au service de la participation de l'herméneutique théologique à la recherche universelle de « sens » des multiples projets anthropologiques de la culture séculière. En effet ces projets humains, malgré les différences de leurs lieux natifs et moyens, convergent cependant dans la « critique » de tout ce qui est inhumain, dans la « résistance » à ce qui est inhumain et dans une « solidarité » pour relever le défi de « l'humanum menacé » selon la formule d'Ernst Bloch, afin de parvenir au « souhaitable humain » d'après l'expression de P. Ricœur, c'est-à-dire au sens d'un « *humanum* » capable de combler le désir intrinsèque de l'homme qui se trouve à l'horizon de la plénitude d'humanité et d'intégrité humaine².

Pour Bouillard, la théologie en se portant en ces lieux de l'« expérience » humaine, assume, dans la logique de l'incarnation et de la rédemption, la tâche de se porter à la défense et au service de « l'Humanum » en étant à la « gloire de Dieu » selon l'affirmation d'Irénée au II^e siècle. D'où son concept de « théologie actuelle » est celui d'une herméneutique théologique qui considère et réfléchit comme il le dit, « le christianisme comme la détermination historique de notre rapport à l'Absolu. » Dans le sens de ce concept, il apporte la précision selon laquelle, cette « *expérience* [qui] indique que la connaissance de Dieu n'est pas innée, au sens strict du terme [...] est [...] conditionnée par l'herméneutique propre à chaque époque. »³ Ce concept fondamental de la thèse bouillardienne fait de notre auteur un témoin de la juste aspiration théologique de son temps à une réflexion herméneutique intégrant l'expérience humaine comme nous l'avons montré avec l'exemple de la théologie de Schillebeeckx.

Le concept de « théologie actuelle », par ce même paradigme, est aussi celui qui fait de Bouillard un artisan du renouveau de la théologie catholique promu par

¹ R., Gibellini, op. cit., p. 378.

² Cf. Ibid.

³ Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 348.

la théologie française jusqu'au Concile Vatican II qui l'a confirmé. Ce renouveau proposait un « retour aux sources » de la Révélation et de la Tradition, pour en finir avec le rétrécissement de la théologie spéculative néoscholastique. Le concept bouillardien maintient aussi sa pertinence dans le mouvement de la théologie catholique postconciliaire qui, commençant à se confronter à la culture séculière, s'est rendu compte qu'il y a nécessité d'un élargissement dans la compréhension de ses deux sources que sont l'Écriture et la Tradition. Ces deux sources de la théologie sont toujours considérées, mais autrement, car désormais avec une avancée qui consiste à considérer : d'une part, la Révélation qui comprend l'Écriture et la Tradition chrétienne et de l'autre, l'expérience humaine, lieu d'actualisation historique de la Révélation. Il en ressort un véritable et permanent travail théologique d'herméneutique et de corrélation dont hérite la théologie contemporaine.

VIII.3 Paradigmes d'histoire et d'expérience humaine dans la théologie contemporaine

La « consubstantialité » de l'histoire et de l'expérience humaine avec le message chrétien constitue le contenu dynamique de la réflexion théologique à laquelle appelle le concept bouillardien de « théologie actuelle ». Or on peut remarquer que la théologie de nos jours présente une accentuation sur la thématique dynamique de consubstantialité entre l'histoire et l'Évangile ; elle n'est plus seulement une théologie historique au sens où l'entendait Bouillard, mais aussi une théologie « expérientielle » ou une « *théologie comme discernement de la vie authentique* »¹ selon la formule de Ch. Theobald.

VIII.3.1 Actualisation du concept bouillardien : le paradigme de l'histoire

Au point de vue conceptuel, nous pouvons affirmer d'emblée que le paradigme de l'histoire est un lieu où la théologie contemporaine rencontre le concept

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, vol. 1, op. cit., p. 415.

bouillardien de « théologie actuelle » en l'actualisant. En effet, l'adoption totale au siècle présent du modèle herméneutique qui a marqué un « tournant » décisif dans la réflexion théologique dont Bouillard a été l'un des pionniers du siècle dernier, explique le statut épistémologique de la théologie contemporaine notamment dans le passage qu'a opéré celle-ci « d'une compréhension axiomatique à une compréhension empirique et historique »¹ selon les termes de l'un de ses témoins privilégiés qu'est Cl. Geffré. Pour celui-ci,

il faut instaurer en théologie une autre conception de la vérité que la seule vérité toujours en usage dans la théologie traditionnelle, à savoir la vérité spéculative au sens d'Aristote, c'est-à-dire la vérité-correspondance et promouvoir une vérité plus originaire, une vérité-manifestation, c'est-à-dire une vérité proche de la vérité au sens biblique et qui renvoie à une plénitude de vérité qui demeure encore voilée.²

Nous pensons que cette nouvelle conception de la « vérité » défendue par Cl. Geffré qui actualise ainsi le concept bouillardien de « théologie actuelle » dans ce sens de la vérité et du rapport de la théologie à celle-ci, est justement dans la tradition évangélique de saint Jean rapportant la promesse rassurante de l'unique théologien de la Nouvelle Alliance en ces termes, puisque l'Esprit conduit à la vérité tout entière (Jn 16,13).

Il nous paraît que c'est bien ce tournant herméneutique axé sur la conciliation de la vérité et de l'histoire que porte le concept « théologie actuelle » de Bouillard, que la réflexion du Concile Vatican II a recueilli comme un héritage précieux dans la constitution *Gaudium et Spes* lorsque celle-ci assigne à l'Église et par conséquent au travail théologique : « le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile »³. La théologie postconciliaire se situe dans cette orientation et en particulier la théologie fondamentale contemporaine qui unit davantage la théologie positive et celle spéculative.

Dans cette ligne herméneutique, Marcel Neusch affirme d'emblée que « si toute théologie est “discours sur Dieu”, il n'y a de théologie que contextuelle »⁴.

¹ Cl., Geffré. « Les enjeux actuels de l'herméneutique chrétienne », p. 133.

² Cl., Geffré. « La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée », op. cit., p. 173.

³ Vatican II. Constitution *GS* 4.

⁴ M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 33.

Il actualise la pensée de Bouillard sur ce point en invitant à une théologie de « dialogue » car pour lui, « la tâche de la théologie fondamentale consiste à se tenir non seulement à l'écoute du Verbe, mais aussi à l'écoute des attentes humaines, en étant plus près des réalités vécues de l'humanité ... »¹ Dans ces mots de Neusch, on croit lire Bouillard qui écrivait dans le même sens : « Pour instituer ce dialogue, la théologie fondamentale ne peut plus se borner au traité classique de la révélation ; elle doit se faire coextensive de la théologie toute entière. »² M. Neusch y voit un pas de plus franchi par « la théologie fondamentale, dont le modèle n'est plus le procès devant un tribunal, ni la dispute dans le cadre universitaire, mais le dialogue sous les multiples formes, depuis la vie quotidienne jusqu'aux débats publics. »³ C'est pourquoi, pour sa « théologie contextuelle » qui actualise le concept de « théologie actuelle » de Bouillard par le paradigme de l'histoire, Neusch préconise avec rigueur et clarté, la méthode qui consiste à « mettre en rapport (une correspondance) le fait chrétien et le contexte, ce qui implique quatre termes qui varient les uns en fonction des autres »⁴.

L'explication de cette méthode nous amène à citer encore largement cet auteur :

Dans ce rapport, écrit-il : a = le fait historique, b = son contexte, x = l'énoncé du fait historique pour aujourd'hui, et y = le contexte actuel. Autrement dit, le fait historique (a), tel que l'ont connu ses contemporains, avait un sens pour eux, dans leur situation (b) marqué par le judaïsme et ses attentes, et ils l'ont exprimé dans un certain langage. Il faut donc qu'à partir de la situation qui est la nôtre (y), ce sens soit à nouveau exprimé (x) de manière telle qu'il puisse faire sens dans cette situation. *Non alius, sed aliter*. Non pas autre chose, mais autrement !⁵.

Le théologien M. Neusch rejoint pleinement l'auteur du concept de « théologie actuelle » qui argumente celui-ci sur la base du fait que

[la Parole de Dieu] s'actualise [...] en nous comme révélation, par un acte d'anamnèse ecclésiale et personnelle, qui recueille, dans notre existence et notre histoire propres, le destin du Verbe incarné. C'est au sein de cette

¹ M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 41-42. Il semble faire ici allusion à K., Rahner dans son livre, *L'homme à l'écoute du Verbe : Fondements d'une philosophie de la religion*, traduit par J. HOFBECK. Paris : Mame, 1968.

² La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 178.

³ M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 41.

⁴ Ibid, p. 42.

⁵ Ibid. Il renvoie ici à P., Gisel. *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann*. Paris-Genève : Beauchesne-Labor et Fides, 1977, p. 272 s.

anamnèse, constamment reprise, que nous est présente l'autorévélation de Dieu dans l'histoire du salut.¹

Ce travail d'anamnèse et de reprise revient à la théologie laquelle, autant science que sagesse², se présente ainsi fondamentalement selon Bouillard « comme une pensée toujours vivante [...] [qui] ne peut s'abstenir d'avoir recours à l'histoire »³.

L'intégration de la vérité historique à la réflexion théologique qu'induit le concept de « théologie actuelle », implique comme nous l'avons déjà vu une conception non-axiomatique de la révélation. De ce point de vue, un autre théologien d'aujourd'hui, J.-L. Soulétie rejoint notre auteur Bouillard en manifestant une pertinente actualisation du concept de ce dernier. En effet, pour ce théologien du siècle présent qui analyse minutieusement et de manière paradoxale avec un regard de recul théologique, « la crise de la foi » actuelle comme « une chance », « la Révélation n'est plus envisagée d'abord comme des propositions abstraites concernant des vérités éternelles mais comme l'histoire de la Parole que Dieu adresse aux hommes pour les réconcilier avec lui en Jésus-Christ. »⁴ De plus, il perçoit justement que

“la crise de la vérité”⁵ ne réclame pas la recherche de vérités nouvelles ; elle interroge [plutôt] en permanence la systématisation théologique sur ses fondements et sur les modèles de compréhension qu'elle déploie pour rendre raison de la vérité unique de la foi.⁶

Ce professeur de l'ICP explicite davantage ce tournant herméneutique auquel Bouillard invitait la réflexion théologique à travers son concept de « théologie actuelle », en affirmant :

Il ne s'agit pas de réveiller le vieux débat du Moyen Âge entre saint Bonaventure qui voit la théologie comme une science pratique et saint Thomas qui la conçoit comme une science spéculative. Aujourd'hui nous cherchons une intelligence du mystère chrétien qui soit une parole prenant soin d'un corps, le corps ecclésial. Cette parole se porte responsable de la santé du corps et

¹ Révélation et histoire. VC, p. 193-194.

² Cf. CC, p. 106.

³ CG, p. 224.

⁴ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, p. 98.

⁵ Cette « crise de la vérité » portant sur le statut épistémologique de la vérité théologique est celle qui a essentiellement constitué le contexte d'émergence de la pensée de Bouillard et de son concept de « théologie actuelle » dont elle est par conséquent, en cela, la source native. Cf. notre 1^{ère} partie.

⁶ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 98.

manifeste sa performance aux yeux de tous. Cette nouvelle donne est rendue nécessaire parce que l'on ne peut plus se contenter de répéter la règle dogmatique sans la relier fortement aux questions de nos contemporains concernant le sens de la vie. Comment l'Évangile éclaire-t-il nos obscurités? Comment vient-il déchiffrer nos lieux d'incroyance? Comment ouvre-t-il des chemins là où tout semble bloqué? Comment inspire-t-il l'invention créatrice de solutions neuves aux problèmes de sens qui sont posés à la société? Telles sont les questions qui attendent des réponses évangéliques.¹

Ces questions de Soulétie sont l'expression de l'urgente réclamation et de la défense du lien consubstantiel entre l'histoire et la « Révélation » dans la réflexion théologique que suggère le concept de « théologie actuelle » d'Henri Bouillard qu'actualise M. Neusch en parlant de « théologie contextuelle » comme nous l'avons vu.

Au regard de ce qui précède et moyennant une actualisation de la compréhension de l'histoire aujourd'hui, c'est-à-dire une compréhension qui ne laisse pas en marge les apports herméneutiques des sciences humaines plus que ne l'avait fait Bouillard en son temps, l'actualité du concept bouillardien de « théologie actuelle » est attestée à travers son paradigme de l'histoire ou de l'« historicité » qui constitue un pôle épistémologique dans le statut de la réflexion théologique contemporaine. Il faut entendre l'histoire ici dans son sens le plus large incluant « l'expérience » du sujet croyant qui constitue un autre élément de paradigme par lequel la théologie contemporaine croise le concept de Bouillard ainsi que nous allons le voir à présent.

VIII.3.2 « Théologie expérientielle » et le concept bouillardien

Nous désignons par « théologie expérientielle », la réflexion théologique sur l'expérience humaine considérée comme lieu théologique, c'est-à-dire, dans le sens de « l'expérience » comme « trace » ou « chemin » de Dieu vers l'homme² et de l'homme vers Dieu. Il s'agit de l'expérience comme une base d'herméneutique théologique et non d'un sentiment d'expérience non universalisable contre lequel Jean-Paul II a mis en garde dans son encyclique consacrée à la relation entre foi et

¹ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 98.

² Cf. M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit.

raison¹. Cette « expérience » où selon la formule de Levinas « l'Infini se transcende dans le fini », base de la « théologie expérientielle », tout en étant humaine, est comme le dit M. Neusch, « l'expérience avec l'expérience fondatrice »², celle du Christ, mort et ressuscité ; elle « suppose la confrontation entre l'évènement fondateur [la vie du Christ] et l'existence [vie du sujet humain] »³. Dans les termes d'Henri Bouillard, on parlerait d'expérience où « la logique de l'existence, sans contenir le sens concret du message évangélique, constitue la sphère aurorale de son dévoilement. » Une expérience dans laquelle se déploie « la logique de la foi, entendue comme logique de l'adhésion raisonnable au mystère chrétien. »⁴

L'herméneutique d'une telle « expérience » sur la base du « principe d'immanence » blondélien permettant de mettre en évidence la « corrélation » entre d'une part la dimension « kérygmatisque » [message chrétien] et d'autre part la dimension existentielle, constitue la quintessence épistémologique que nous avons soulignée maintes fois tout au long de notre étude du concept bouillardien de « théologie actuelle ». Cette épistémologique est aussi l'un des pôles herméneutiques que remet au jour la théologie contemporaine actualisant ainsi le concept bouillardien. En effet, chez J.-L. Soulétie, théologien du siècle présent, on trouve l'affirmation de la justification de cette actualisation en ces termes : « il n'y a pas de foi sans mise en œuvre d'une opération herméneutique qui établit une "corrélation critique" entre la tradition de l'expérience chrétienne et nos expériences actuelles. »⁵

Dans ce travail de corrélation critique se trouve ce qui fait, selon Ch. Theobald « le principe d'unification » du geste théologique. C'est pourquoi, pour Theobald, l'objet du travail théologique se trouvant dans l'« objet formel » de la foi de l'Église, « n'en reste pas moins abstraite, tant qu'elle ne fait pas référence à l'expérience humaine et spirituelle [...] »⁶ Dans cette vue, cherchant à retrouver le

¹ Cf. Jean-Paul II. *La Foi et la raison* n° 48.

² M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 224.

³ Ibid, p. 228.

⁴ *LF*, p. 11.

⁵ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, p. 97.

⁶ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 413.

genre théologique de sa famille spirituelle qu'est la « Compagnie de Jésus »,

Theobald

ne se trouve pas d'abord renvoyé à un corps de doctrine ou à une structure intellectuelle bien déterminés [...] mais à une "manière de procéder", un "tour de main", un "style", expressions d'une expérience et d'une vision spécifiques de Dieu.¹

Ainsi, l'expérience ignatienne de Dieu selon Theobald, engage « une manière propre de faire de la théologie » comme « discernement » au cœur du cheminement humain d' « une vie authentique » qui constitue « une expérience immédiate de l'action, de la volonté et de l'intelligence même de Dieu »².

Mais l'on ne peut perdre de vue qu'en raison de l'individualisme qui caractérise nombre de sociétés occidentales, lié « à l'érosion » des repères ou instances de référence « qui protégeaient les groupes humains et leurs membres contre ce que l'expérience de contingence avait d'insupportable ou d'angoissant »³, il y a aujourd'hui une multiplication des « manières de vivre ». A cause de celle-ci, il y a doit-on reconnaître, dans la « manière de faire de la théologie » selon Theobald, le risque d'une certaine « relativisation proprement théologique ». Ce théologien du « style chrétien » le reconnaissant lui-même, souligne tout de même que celle-ci « aide à comprendre et à gérer notre situation actuelle »⁴. En effet, argumente-t-il sur le registre de l'authenticité,

autant nos sociétés sont marquées par le risque de la mort de l'homme, autant elles sont devenues sensibles aux images d'une vie authentique qui émergent un peu partout, en deçà des frontières traditionnelles, qu'elles soient religieuses ou idéologiques.⁵

Cet argument d'une épistémologie théologique ouverte correspond selon cet auteur, à « l'appel universel à la sainteté » que reconnaît le Concile Vatican II dans sa constitution *Lumen gentium*. C'est pourquoi Theobald, dans une même perspective que celle que porte le concept « théologie actuelle » de Bouillard, estime que sa

manière de faire de la théologie ne peut pas se contenter de l'exposé de la règle dogmatique mais doit effectivement entrer dans la délibération humaine et

¹ Ibid, p. 415.

² Ibid, p. 428

³ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 435.

⁴ Ibid, p. 429.

⁵ Ibid, p. 432.

chrétienne [...], elle ne peut pas en rester au niveau d'un discours normatif mais doit rejoindre – au nom même de l'ouverture de ce discours – le caractère infiniment concret et mobile de la vie humaine [...].

Mais Theobald va plus loin que Bouillard en dépassant la réticence de ce dernier par rapport aux sciences humaines, lorsqu'il ajoute que sa manière de faire de la théologie « ne peut pas ne pas rencontrer ici *la rationalité des sciences humaines*. »¹

Cette manière de Theobald « de faire de la théologie » en référence à « l'expérience immédiate et sans garantie de la “démésure de Dieu” », c'est-à-dire en s'appuyant « sur l'expérience théologique de la présence de Dieu dans les multiples itinéraires humains »², constitue l'épistémologie de ce que nous appelons pour notre part la théologie expérientielle. Celle-ci actualise le concept bouillardien de « théologie actuelle » sur la base de la prise en compte du contexte présent sans céder au « relativisme » parce que se référant au « donné révélé » comme révélateur en vue de la « consubstantialité » du discours théologique avec la vie humaine. De ce point de vue, sur la longue liste de théologien rejoignant la perspective actualisée du concept bouillardien de « théologie actuelle », il nous faut citer à nouveau M. Neusch pour qui justement, « on ne peut pas parler de Dieu sans parler de l'homme. Quand l'indifférence s'installe à l'échelle que nous connaissons, l'intérêt pour Dieu ne peut redevenir actuel qu'au travers de l'intérêt pour l'homme. »³

Jean Greisch⁴ a attiré l'attention sur l'apport remarquable que représente la réflexion de Claude Romano, portée par son dyptique *L'événement et le monde ; L'événement et le temps*⁵. Cette réflexion philosophique illustre à quel point l'articulation de celle-ci avec la théologie est déterminante ; c'est illustrer la manière, le style théologique de Bouillard que d'être aussi hospitalier qu'un Jean Greisch, qui, dans sa réflexion de philosophe chrétien, accueille les pensées qui peuvent mettre au défi et stimuler la réflexion chrétienne quant à l'expérience et

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 434.

² Ibid, p. 437.

³ M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 241.

⁴ J., Greisch. « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité ». *RSR* 2003, 4, 91, p. 591-610.

⁵ Cf. Cl., Romano. *L'Événement et le Monde*. Coll. « Epiméthée ». Paris : PUF, 1999 (2^e éd.) ; *L'Événement et le Temps*. Coll. « Epiméthée ». Paris : PUF, 1999.

l'idée de sa vérité. Or précisément, la théologie de l'histoire qui ne peut faire l'économie d'une réflexion sur l'expérience de la vérité *dans* l'histoire trouve dans une herméneutique de l'expérience comme rapport à l'événement une résonance qui rend l'intuition bouillardienne tout à fait actuelle. Cela signifie que le philosophe lui-même peut aider à penser l'événement dans l'histoire comme avènement de Dieu, puisqu'il envisage le temps donné comme possiblement ouvert y compris à la « surprise ». Pour Jean Greisch, la lecture de Romano suggère que seul un concept hyperbolique de surprise rend justice au sens radical de l'expérience¹ où « l'advenant fait l'épreuve originaire de son incompréhension dans et à travers le vacillement du monde »². Encore faut-il que cette expérience prise dans un événement qu'elle cherche à raconter advienne à la parole. C'est là tout l'engagement de Bouillard vers une explicitation, une lisibilité hors chapelle de la vérité du christianisme qui est mis en évidence. Quand Jean Greisch affirme qu'« une phénoménologie herméneutique de la “prise de parole” lance un défi considérable aux représentations courantes de la “communication” »³, on ne saurait mieux définir cette quête incessante de Bouillard pour l'énonciation claire et précise de ce qui est cru.

En plus du paradigme de l'histoire lié à celui de l'expérience, l'idée de Dieu dont Bouillard fait le « point focal »⁴ de la théologie fondamentale qu'induit son concept de « théologie actuelle », constitue un autre paradigme d'actualisation de ce concept auquel nous consacrons le chapitre suivant.

¹ J., Greisch, op. cit., p.606.

² Cl., Romano. *L'événement et le temps*, p. 225.

³ J., Greisch, op. cit., p. 607.

⁴ La tâche actuelle de la théologie fondamentale. *VC*, p. 166.

Chapitre IX : Idée de Dieu comme paradigme d'actualisation du concept de « théologie actuelle »

Ainsi que nous l'avons montré plus haut, le concept bouillardien de « théologie actuelle » est sans ambiguïté un concept de théologie fondamentale. C'est pourquoi dans le développement de sa thèse qu'il conceptualise par l'expression « théologie actuelle », le Père Bouillard aboutit à une indication précise de la « tâche actuelle de la théologie fondamentale »¹. Celle-ci consiste notamment à considérer « l'idée de Dieu » comme le « point focal de la théologie fondamentale aujourd'hui. »² Avant d'examiner comment ce paradigme de « l'idée de Dieu » fait l'actualité du concept bouillardien, revenons brièvement sur sa présentation par l'auteur.

IX.1 Idée de Dieu comme point focal du concept bouillardien

IX.1.1 Assertion bouillardienne

Pour Henri Bouillard, face à l'athéisme et à l'indifférence religieuse de l'époque moderne sécularisée, la réflexion théologique pour se faire actuelle et manifester la crédibilité du christianisme, doit se donner comme point focal, c'est-à-dire « centre de gravité », non plus comme dans l'« ancienne Apologétique », la « Révélation surnaturelle » opposée au déisme, mais plutôt l'idée même de Dieu ou la « doctrine de Dieu » :

Le Dieu dont nous parlons écrit-il [...] est le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. Il s'agit pour nous de savoir comment nous pouvons parler de ce Dieu, en parler de façon compréhensible, et convaincante, sans l'évidence des preuves métaphysiques et sans présupposer comme allant de soi des besoins religieux.³

¹ Cf. VC, p. 149-182.

² Ibid, p. 168.

³ Ibid, p. 167.

Par cette assertion, Bouillard lui-même constate qu'il est proche à plusieurs égards de la visée et du langage de Pascal,

lui qui voulait convaincre les déistes aussi bien que les athées, ne parle jamais ni de religion révélée, ni de la révélation, ni de sa nécessité ou de sa réalité. Il parle de Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes. Par-là, il veut conduire au Dieu de Jésus-Christ, au Dieu des chrétiens, celui qui fait sentir aux hommes leur misère et sa miséricorde infinie.¹

Ainsi, rejoignant l'apologie de Pascal, « centrée sur le Dieu de Jésus-Christ et [qui cherche à] y conduire en montrant qu'il relève l'homme de sa misère et confirme sa grandeur », Bouillard recommande qu'aujourd'hui, même s'il est plus difficile de faire l'économie du mot « révélation », il convient « d'en faire un usage plus prudent que nos devanciers, afin d'éviter de fâcheuses connotations supranaturalistes. »² Mais plus que dans la philosophie de Pascal, l'évidence de l'assertion de « l'idée de Dieu comme point focal » d'actualisation de la théologie est apparue aux yeux de Bouillard, comme le dit Cl. Geffré, de son dialogue avec le philosophe Weil. De ce dernier en effet écrit Geffré, Bouillard

a de mieux en mieux compris que le Dieu de la religion et de la philosophie d'une longue tradition théologique chrétienne était étranger au vrai Dieu révélé en Jésus de Nazareth. Après Kant et Hegel, ce Dieu trop bien connu est mort. C'est même cela qui caractérise la rupture de la modernité et de la post-modernité dans l'histoire de la question de Dieu.³

On peut aussi noter que cette assertion du Père Bouillard anticipait déjà le diagnostic du Père Moingt selon qui :

Ce Dieu qui est mort n'est donc pas authentiquement, malgré son origine chrétienne, celui qui s'est révélé en Jésus. C'est le Dieu de la religion et de la raison dont la tradition chrétienne avait revêtu le Dieu de Jésus ;

Il en conclut plus loin : « Le chrétien peut donc déposer ses voiles de deuil : ce n'est pas le Dieu de la foi chrétienne qui est mort, ce n'est que son reflet, une idole qui donnait l'illusion d'être en vie sans l'être vraiment »⁴.

En faisant revenir au « centre de gravité » de la théologie, l'idée de Dieu, le concept de « théologie actuelle » de Bouillard pose le jalon de la vérification du

¹ Pascal. *Pensées*. Edition Brunschvicg, 556, p. 903, cité par H., Bouillard. *VC*, p. 167-168.

² *VC*, p. 168.

³ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », *op. cit.*, p. 216.

⁴ J., Moingt. *Dieu qui vient à l'homme : Du deuil au dévoilement de Dieu*, vol. 1, p. 276-277.

« sens » de la référence au mot Dieu, tel que le discours chrétien doit en faire usage dans l'aujourd'hui de son contexte. Mais comment se justifie cette assertion?

IX.1.2 Justification de l'assertion par Bouillard

Ce qui en est dit précédemment, montre que le concept de « théologie actuelle » avec en son « centre de gravité », le paradigme de « l'idée de Dieu » se justifie pour Bouillard, par une certaine herméneutique de son contexte de réflexion :

Même si l'on constate aujourd'hui écrit-il, que beaucoup d'hommes étrangers à toute pratique religieuse gardent cependant au fond de leur cœur une vague croyance en Dieu, analogue à celle du déisme, il n'en est pas moins vrai que l'idée chrétienne de Dieu a été fortement ébranlée, et que beaucoup se demandent si le mot "Dieu" a encore un sens et renvoie à une réalité. [...] le théologien ne peut plus se reposer comme autrefois sur une croyance commune en Dieu et sur l'évidence des preuves métaphysiques de son existence. Il doit répondre aux questions de ses contemporains : qui est Dieu? Que signifie ce mot? Que signifie l'affirmation que Dieu « est »? Par quelle voie s'impose-t-elle validement?¹

Il revient donc au théologien de satisfaire à ces exigences contextuelles en se référant à la « Révélation » en conformité à la doctrine consacrée par Vatican II dans la Constitution *Dei Verbum* qui désigne par ce concept « l'automanifestation » indirecte de Dieu dans l'histoire du salut qui culmine en Jésus-Christ. En cela, Bouillard fait remarquer que toute présentation de la « révélation » comme un « donné » dans le sens d'un « objet » mis à notre disposition ne répond pas au sens conciliaire de la « révélation ». En effet,

la révélation est l'actualisation de l'idée de Dieu dans l'histoire et en nous-mêmes. La tâche de la théologie fondamentale n'est donc pas d'établir le "fait de la révélation", mais de lire dans *le fait chrétien* l'actualisation de l'idée de Dieu et du rapport de l'histoire humaine à Dieu [...]. Ce processus conjoint le sens et le fait ; il place la réalité de Dieu au point focal de la théologie fondamentale [...]. En face de l'athéisme ou de l'indifférence religieuse, au sein d'une société sécularisée, il ne s'agit plus de savoir si une révélation surnaturelle est venue compléter la religion ou la théologie naturelle, mais bien

¹ De l'apologétique à la théologie fondamentale. VC, p. 144-145.

plutôt de discerner en quoi Jésus de Nazareth nous concerne aujourd'hui et ce que signifie pour nous le Dieu dont il annonce le règne.¹

Bouillard fonde l'assertion de Dieu comme point focal de la théologie dans le fait que « la foi est essentiellement foi en Dieu » ; en ce sens, il est en phase avec le théologien protestant Ebeling pour qui : « Toutes les affirmations de la foi ainsi que leur vérité, sont suspendues à un seul point, savoir que Dieu est. »² Or, le constat est que l'athéisme moderne conteste radicalement la vérité de la foi chrétienne par le fait qu'il rejette l'idée de Dieu, peut-être dirait-on avec plus de justesse, qu'il rejette une certaine idée religieuse de Dieu. C'est pour cela que le Père Bouillard citant Ebeling, indique que « la problématique des fondements de la théologie se concentre donc pour nous sur ce point : est-il possible de vérifier le sens du mot "Dieu" ? Est-il possible de vérifier le discours qui parle de Dieu? »³ Il ajoute être « spontanément d'accord avec la position d'Ebeling [qui indique] exactement ce qui doit être aujourd'hui le point focal de toute théologie fondamentale. »⁴

Toutefois, très prudent sur le risque d'incompréhension ou d'une interprétation hâtive de cette position, Bouillard y apporte la précision qu'elle ne signifie nullement un retour

à un certain état de l'apologétique classique et de la théologie antérieure, où l'on croyait pouvoir élaborer une théologie naturelle, servant de fondement à la doctrine révélée qu'on lui superposait. Cet état, nous l'avons dit, implique une conception de la révélation qui n'est plus la nôtre, et il établit une construction artificielle à deux étages, où sens et fait sont dissociés. D'autre part, il présuppose que la croyance en Dieu est communément admise, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui ; et il tient qu'on peut la justifier par les preuves de la métaphysique classique, ce dont beaucoup ne sont plus convaincus. Nous ne saurions donc revenir à ces anciennes positions.⁵

Telle est, dans les termes de Bouillard, la justification du paradigme de l'idée de Dieu comme point focal de son herméneutique théologique inscrite dans le concept de « théologie actuelle ». Examinons à présent l'actualité que confère ce

¹ Ibid, p. 146.

² G., Ebeling. *L'essence de la foi chrétienne*, p. 85.

³ La tâche actuelle de la théologie fondamentale. VC, p. 167.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

paradigme au concept bouillardien dans la réflexion théologique actuelle, c'est-à-dire dans le concert de la théologie contemporaine.

IX.2 Paradigme de l'idée de Dieu dans la théologie contemporaine

Le paradigme de l'idée de Dieu contenu dans le concept bouillardien de « théologie actuelle » constitue l'un des lieux où la pensée théologique contemporaine croise celle d'Henri Bouillard. Les réflexions de deux théologiens contemporains vont nous servir de référence pour montrer cette actualité que notre analyse confère au concept de Bouillard. Nous suivons d'une part, le postulat de la « théologie de la crise » de Jean-Louis Soulétie qui analyse la « crise » dans sa dimension « féconde pour penser la foi »¹ selon l'urgence de la redécouverte de Dieu, et d'autre part, nous revenons au diagnostic de la « manière de faire de la théologie » qu'établit Christoph Theobald à partir de sa considération d'un « christianisme comme style »² aujourd'hui où, le débat ayant largement dépassé depuis la bipolarité dans laquelle s'affrontaient croyants et incroyants ou le couple antinomique constitué des « pour Dieu » et des « contre Dieu », s'est considérablement compliqué, comme l'a signalé Xavier Nicolas, « par l'arrivée d'un troisième partenaire, celui qu'on appelle habituellement l'indifférent. »³

IX.2.1 Idée de Dieu dans la théologie de la « crise »

Dans son intéressante réflexion qui rapproche « deux termes aussi apparemment éloignés l'un de l'autre que le sont la “crise” et la “foi” », J.-L. Soulétie va à l'encontre du « refrain absoluire » de la complainte à laquelle s'adonnent certains théologiens lorsqu'ils invoquent « la crise » comme une condition « désespérée » de leur entreprise. Selon lui, « la crise » ne saurait dispenser d'une élaboration conceptuelle adéquate ; elle est bien plutôt l'occasion

¹ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 95.

² Cf. Ch., Theobald. *Le christianisme comme style ...*, op. cit.

³ X., Nicolas. *Les incroyants'' ont bousculé ma foi*, p. 39.

d'« opposer à cette théologie larmoyante, une théologie pensante selon la formule du théologien E. Jünger. »¹

Dans cette « théologie pensante » d'aujourd'hui, « le concept de Dieu n'échappe pas à l'investigation herméneutique, qui est en charge de lui donner un sens. »² C'est pourquoi pour lui, comme le recommandait déjà Cl. Geffré, il faut par l'investigation herméneutique, « partir à la reconquête du nom perdu de Dieu »³. Jean-Baptiste Metz, interrogé sur la crise qui atteint le christianisme européen, affirme sans détour : « Ne s'agit-il vraiment que d'une crise de l'Église, auquel cas le remède serait relativement facile à trouver ? [...] la crise est beaucoup plus profonde, je l'appellerais une "crise de Dieu" »⁴. »⁵ J.-L. Soulétie y insiste en explicitant que

ce n'est pas Dieu qui est en crise, c'est la façon dont les hommes qui doivent en témoigner portent cette idée de Dieu. Dieu, le contenu de la foi, n'est pas un objet de réforme ; [...] la crise provient de l'oubli que l'idée de Dieu est une idée fondamentalement pratique. Si l'on ne parvient plus à identifier ce qu'opère la foi dans une existence et à quoi cela engage de croire, c'est l'idée même de Dieu, selon Metz, qui se trouve vidée de son sens.⁶

S'appuyant toujours sur J.-B. Metz qui fut l'un des auteurs de la « théologie politique », dans sa virulente critique de ce qu'il appelle « la religion bourgeoise », la plaidoirie de J.-L. Soulétie pour une « théologie pensante » revient à la pensée d'une théologie qui admet qu'« il n'y a pas de Dieu qui nous convienne absolument et en tout [...]. Il faut donc nous en remettre à un Dieu qui ne convient pas, [...] qui ne répond pas aux fantasmes psychologiques de réalisation des individus. »⁷ C'est dans le même sens que M. Neusch indique qu'

il s'agit pour la théologie, d'une part, de tabler sur les intérêts du sujet, souvent enfouis, et d'autre part, de réviser sa manière de penser Dieu, un Dieu qui ne peut plus être présenté comme l'élément d'un système de sécurité, mais comme la non-nécessité. Avec Dieu, nous sommes dans l'ordre de la gratuité.⁸

¹ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 101.

² Ibid, p. 99.

³ Cl., Geffré. « Les enjeux actuels de l'herméneutique chrétienne », op. cit., p. 149.

⁴ J.-B., Metz. « Le Dieu qui ne convient pas. Réflexions sur les demandes des chrétiens ». *Istina*, 1996, XLI, p. 340.

⁵ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 99.

⁶ Ibid.

⁷ J.-B., Metz. « Le Dieu qui ne convient pas. Réflexions sur les demandes des chrétiens », op. cit., p. 340.

⁸ M., Neusch. « La théologie fondamentale : un état des lieux », op. cit.

Comme implication de cette assertion retrouvée de l'idée de Dieu et au regard de l'exigence du programme de la vie évangélique, Soulétie fait le constat interrogatif en se posant la question de savoir si « les chrétiens n'ont-ils pas rendu Jésus trop conforme à leur pratique du juste milieu, plutôt que de devenir conformes à lui et, en perdant l'aiguillon critique de cet impératif, perdu le sens même de Dieu? »¹ Et, en circonscrivant la question dans la sphère de l'Occident, il se demande si en passant, [comme le dit J.-B. Metz]

''de la religion de la croix à celle du bien-être''², les chrétiens occidentaux ne se retrouvent-ils pas à prêcher ''qu'un Dieu sans colère a conduit des humains sans péché dans un royaume sans jugement, par le ministère d'un Christ sans Croix ''³? Un tel Dieu est-il encore crédible ?⁴

Sur ces questions relatives au passage à « une religion du bien-être » conforme aux modes occidentales, certains ont pu poser un diagnostic assez direct selon lequel un Dieu que le discours des chrétiens ne rend plus crédible correspond par voie de conséquence à des pratiques religieuses qui n'en livrent qu'une image floue. Un tel diagnostic n'est cependant pas le seul que l'on puisse établir. En effet, pour Soulétie,

il y a également le fait que Dieu est devenu le grand inconnu tant les évidences de jadis se sont écroulées ; il n'apparaît plus comme ce présupposé dont chacun aurait au moins l'intuition. Il n'est plus disponible ce Dieu qu'on connaissait trop bien, car l'accumulation des représentations et le positivisme religieux ont usé le Dieu de ce théisme.⁵

A la suite donc du diagnostic qu'induit le concept de « théologie actuelle » de Bouillard, théologien du XX^e siècle, les théologiens du siècle présent sont donc un certain nombre à affirmer cette évidence selon laquelle ce que la tradition métaphysique a pensé sous l'idée de Dieu est devenu problématique, tant « le Dieu chrétien a terriblement et mal vieilli en Occident »⁶ et aussi ailleurs comme le dit Georges Morel. Le but de ce diagnostic est qu'il interpelle primordialement la théologie qui, selon le professeur Soulétie, « doit interrompre son discours

¹ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 100

² J.-B., Metz. *Un temps pour les ordres religieux?* p. 58.

³ R., Niebuhr cité par D., Tracy. « La désignation du présent ». *Concilium*, 1990, 227, p. 75.

⁴ J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 100.

⁵ Ibid.

⁶ G., Morel. Les vertus de la nuit. *L'Eglise à l'épreuve du vide*. Coll. « Autrement » 2, 75, p. 82, cité par J.-L., Soulétie, ibid.

courant pour se demander de quoi elle parle précisément. Car le danger qui guette la foi aujourd'hui est que le discours sur Dieu ne l'omette tout simplement. »¹ Se référant à la pensée de E. Jünger qu'il cite, J.-L. Soulétié insiste sur le fait que « Dieu peut être tué par le discours, il peut être justement passé sous silence par les paroles mêmes qui veulent en parler ».²

L'implication épistémologique du résultat de ce diagnostic est donc sans équivoque pour Soulétié qui appelle à un renouvellement de la théologie auquel Bouillard invitait déjà en son temps à travers l'exigence herméneutique connexe à son concept de « théologie actuelle ». Ainsi comme Bouillard, le professeur Soulétié affirme que « le caractère nécessairement aporétique du discours chrétien sur Dieu, [...] condamne la théologie à prendre une conscience toujours renouvelée de l'exigence de penser la foi. »³ Se faisant plus explicite dans sa pensée, Soulétié affirme que la théologie comme décision et acte de penser Dieu a un fondement pratique parce que « l'idée chrétienne de Dieu est en elle-même une idée pratique » ayant son point de départ dans le mystère pascal du Christ. C'est pourquoi, en phase avec la pensée bouillardienne, il soutient que « la seule voie de la métaphysique est insuffisante car elle a du mal à penser l'historicité de l'affirmation selon laquelle Jésus est l'accès définitif à Dieu. »⁴

Or, comme l'a dit E. Jünger, « la théologie ne peut faire abstraction du caractère définitif de l'ouverture de soi réalisée par Dieu en Jésus crucifié »⁵. Aussi, pensons-nous que faisant de l'idée de Dieu le paradigme d'une théologie renouvelée, le théologien du siècle présent, J.-L. Soulétié manifeste par ce biais l'actualité de la pensée bouillardienne de « l'idée de Dieu comme point focal » de la réflexion théologique nécessaire qu'implique le concept de « théologie actuelle ».

Il ne s'agit pas d'une idée abstraite de Dieu, mais d'un Dieu qui se trouve en un lieu, à savoir dans le Christ, car Soulétié s'accorde avec Jünger pour affirmer que

¹ G., Morel. Les vertus de la nuit. *L'Eglise à l'épreuve du vide*. Coll. « Autrement » 2, 75, p. 82, cité par J.-L., Soulétié, *ibid.*

² E., Jünger. *Dieu, mystère du monde*, vol. 1/2, p. 11. Cf. J.-L., Soulétié. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 100.

³ J.-L., Soulétié. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 101.

⁴ *Ibid.*

⁵ E., Jünger. *Dieu, mystère du monde*, op. cit., p. 241-242

« le lieu de la possibilité de penser Dieu est une parole qui précède la pensée »¹. Cette « Parole », c'est le Christ, lui qui est le lieu historique de Dieu et Celui par qui les histoires humaines peuvent devenir des « lieux théologiques », c'est-à-dire des lieux d'intelligence de la foi pour la pensée théologique. En effet, comme le justifie encore J.-L. Soulétie « le coefficient d'historicité qui affecte la pensée théologique est celui d'un Dieu qui accepte de s'engager dans la condition humaine. »² Il faut en conclure avec le professeur de l'ICP, que « penser un Dieu qui se révèle dans l'histoire des hommes en Jésus-Christ, tel est le défi de la foi qui réfléchit aujourd'hui sa pertinence dans la société »³. En cela, la réflexion du professeur Soulétie montre l'actualité de l'herméneutique posée par le théologien Bouillard consécutivement à son concept de « théologie actuelle ». Le défi qu'il identifie pour la réflexion théologique du XXI^e siècle à travers le « penser Dieu » dans une visée historique, visée oblitérée par nombre de courants théologiques du XX^e tels que la théologie transcendantale, existentielle, personnaliste, fait que la pensée de Soulétie en ce sens, croise aujourd'hui celle de Bouillard et manifeste l'actualité de celle-ci.

Toutefois, aussi avérée que soit l'actualité du concept bouillardien de « théologie actuelle » par son « point focal » qu'est l'idée de Dieu comme nous venons de le voir, elle appelle à une actualisation. C'est ce qu'à présent, nous allons essayer de faire en revisitant avec quelques auteurs, le concept de Dieu lui-même tout en privilégiant deux des caractéristiques marquantes du contexte actuel du point de vue de la réflexion théologique. Ces caractéristiques sont : L'« *inévidence* »⁴ de la Bonne Nouvelle qu'est l'Évangile et par équivalence de Dieu d'une part et, la question du mal ou de la souffrance d'autre part. Ces deux caractéristiques considérées ensemble, remettent au jour l'enjeu de la théologie de la croix. C'est pour cela que nous orientons dans la perspective de la théologie de la croix, l'actualisation de l'idée de Dieu que nous faisons à présent.

¹ Ibid, p. 268. Cf. J.-L., Soulétie, op. cit., p. 101.

² J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 101.

³ J.-L., Soulétie, op. cit., p. 102.

⁴ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style ...* op. cit., vol. 2, p. 1039.

IX.2.2 Actualisation de l’assertion bouillardienne de l’idée de Dieu

Comme annoncé, pour une actualisation de l’idée de Dieu dans le contexte d’aujourd’hui, nous allons examiner celle-ci au regard de la question de l’expérience historique du mal lequel, restant une interpellation à la théologie contemporaine, remet particulièrement au jour ce qui est appelé la « théologie de la croix ».

IX.2.2.1 Être de Dieu et la théologie de la croix

Christoph Theobald, dans son « approche stylistique » de la foi qu’il propose comme un paradigme pour la réflexion théologique actuelle, affirme justement que :

Si l’Evangile est en effet aussi ancien que l’engendrement de la vie humaine, il surgit dans sa nouveauté absolue quand quelqu’un le rend crédible par sa manière de l’annoncer : Jésus de Nazareth, celui que, pour cette raison, le Nouveau Testament appelle Christ [...] ¹.

Dans sa manière d’annoncer cette “unique Nouvelle” vraiment nouvelle, Jésus « met en jeu toute son existence » qui culmine dans le mystère de sa Croix. La place à accorder donc à celle-ci, dans toute réflexion théologique qui se veut actuelle, restera toujours primordiale et surtout de nos jours au regard de l’état de notre monde au prise avec le mal.

Dans ce sens, la rupture qui a eu lieu entre la modernité et la post-modernité sur la question de Dieu ainsi que le montre J. Moingt ² est une rupture qui reste marquante et donc se prolonge dans la réflexion théologique contemporaine. Plusieurs théologiens soulignent cette rupture dans le souci d’une actualisation de l’idée de Dieu devenue davantage une nécessité pour la théologie contemporaine. Ainsi, Cl. Geffré, dans ce qu’il conçoit comme « tâche actuelle d’une théologie fondamentale » aujourd’hui, affirme :

Face aux questions de l’homme contemporain, la tâche d’une théologie fondamentale n’est pas seulement d’insister sur la *différence* entre le Dieu de Jésus-Christ et l’Être absolu du déisme et de la théologie philosophique. Notre

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style*, vol 2... op. cit., p. 1047.

² Cf. J., Moingt. *Dieu qui vient à l’homme...*, op. cit.

expérience historique du *mal radical* dont notre monde est affecté nous conduit à fournir une intelligibilité chrétienne de l'autolimitation de Dieu, le fameux "retrait de Dieu" dont parle la kabbale juive.¹

En effet, le « mal radical » à l'ampleur d'un « universel négatif » amène M.

Neusch à déclarer crûment :

ce monde commun, que nul ne peut désertir sans trahir son humanité, est d'abord le monde de l'humanité souffrante – "paysage rempli de cris", où se croisent toutes les victimes de la pauvreté, de la violence, de l'injustice structurelle, etc. Que la souffrance soit une réalité universelle, il n'est pas nécessaire d'en apporter la démonstration, même si elle ne frappe pas partout en même temps, ni avec le même aveuglement. Nous sommes ici face à un "universel négatif", destructeur de vie.²

Cet « universel négatif » n'appelle pas moins à la tâche du « penser juste » (orthodoxie) qu'à celle « d'agir juste » (orthopraxie). Au registre de la tâche du « penser juste » qui revient à la réflexion théologique face au défi de l'« universel négatif », la seule insistance sur la différence entre le Dieu révélé par et en Jésus-Christ et l'Être transcendant du déisme, n'est plus la réponse suffisante. Outre la dimension, pas la moindre, de la liberté humaine qui se trouve dans cette problématique de l'idée de Dieu et du mal, problématique que nous n'intégrons pas à notre propos ici pour ne pas nous éloigner de notre cadre d'étude, il convient au plan théologique, comme le dit Cl. Geffré

de prendre au sérieux le *devenir homme* de Dieu en Jésus-Christ qui introduit la contingence en Dieu même. Dieu s'affecte lui-même et devient en quelque manière dépendant d'un monde sous l'emprise du mal.³

En ce sens, la Passion du Christ, le « Juste »⁴, l'« Innocent » reste le visage du « Dieu crucifié »⁵ et le « lieu théologique » privilégié de la « *theologia crucis* » par laquelle ainsi qu'en témoigne Cl. Geffré, « contrairement à ce que pensent certains, la théologie contemporaine n'a pas renoncé à penser l'Être de Dieu, mais elle cherche à mieux manifester le lien entre le mystère trinitaire et la Croix de Jésus. »⁶

¹ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 218.

² M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 241.

³ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 218

⁴ Ac. 3, 14.

⁵ Cf. J., Moltmann. *Le Dieu crucifié ...* Coll. « CF » 80. Paris : Cerf, 1999.

⁶ Cl., Geffré. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard », op. cit., p. 219.

Ainsi, on retrouve dans la théologie contemporaine de « l'Être de Dieu », l'actualisation du concept bouillardien de « théologie actuelle » dont l'épistémologie implique le renouvellement du « sens » du mot Dieu comme « point focal de la théologie fondamentale aujourd'hui »¹. En effet, entre d'une part la terrible et persistante question du mal incarné par exemple dans les formes de catastrophes naturelles ou de tragédies du terrorisme à dimensions variables allant de l'obscurantisme religieux au cybercriminalité sans oublier sa forme géopolitique, et d'autre part, la nécessité de l'espérance en la promesse de la vie, sans oublier le défi de l'indifférence religieuse ambiante, la question irrésistible du visage de Dieu ou de l'Être même de Dieu reste inévitable pour la réflexion théologique. L'approche de réponse théologique à cette problématique peut être la redécouverte ou la remise au jour de certaines perspectives de la « théologie de la croix » du siècle dernier. Parmi celles-ci, l'approche de D. Bonhoeffer met en opposition radicale le « Dieu de la religion » qui écrase l'homme de sa toute-puissance et la figure du Dieu de Jésus-Christ qui appelle « à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu. »² Cette thèse compacte dans sa formulation, conteste radicalement l'idée que les hommes se font naturellement de Dieu ; elle énonce la nouveauté déstabilisatrice qui se révèle dans la croix de Jésus faisant de ce dernier l'unique et « vrai révélateur du Dieu qui veut avoir avec les hommes des relations de Père, et non de domination et de puissance. »³ Il y a dans l'idée de Dieu mise en lumière par la Croix de Jésus, « scandale pour les juifs et folie pour les grecs »⁴, la dimension de « l'humanité de Dieu » qui a été une constante dans les réflexions du siècle dernier comme chez Rahner, Balthasar, de Lubac, Metz ou Moltmann selon l'assertion particulière de chacun d'eux. Selon J. Moltmann par exemple « la théologie de la croix n'est rien d'autre que l'envers de la théologie chrétienne de l'espérance. »⁵

Mais dans sa diversité selon les auteurs, la théologie de la croix pose l'incisive interrogation que formule Gibellini en ces termes : « Si l'histoire de la souffrance

¹ La tâche actuelle de la théologie fondamentale. *VC*, p. 168.

² J.-L., Soulétié. « Croix ». J.-Y., Lacoste (éd.). *DCT*, op. cit., p. 352.

³ *Ibid.*

⁴ 1 Co. 1, 23.

⁵ J., Moltmann. *Le Dieu crucifié...*, op. cit., p. 11.

humaine est accueillie en Dieu, jusqu'à quel point l'implique-t-elle ? Dieu peut-il souffrir ? »¹

Dans la réflexion christologique en réponse à cette incisive question, le concept philosophique grec du Dieu comme être divin impassible constitue un achoppement non négligeable. En effet, dans la conception grecque, la passibilité du divin fait de lui un être corruptible et imparfait, et donc pas véritablement "Dieu". Mais la thèse de Moltmann – dans la ligne d'autres théologiens comme E. Jünger²³ – est encore une référence dans le sens où elle intègre la possibilité de la souffrance de Dieu lui-même, qui donne consistance et profondeur à l'engagement de Dieu dans la passion du monde. Il faudrait donc extirper de l'idée de Dieu, toute capacité de souffrance qui comporterait carence d'être et imperfection, mais pas la possibilité de souffrance qui naît de l'Amour. Comme « L'immutabilité de Dieu n'est donc pas à entendre au sens d'une immutabilité absolue, mais d'une immutabilité relative, qui n'exclut pas la capacité d'une souffrance active, la souffrance de l'amour. »⁴ Ainsi, en extirpant l'idée de Dieu de la pesanteur du principe métaphysique grec de « l'impassibilité-apathie » de l'être divin, on parvient à conceptualiser l'« histoire de Dieu » dans le drame de l'histoire humaine. Il en est ainsi, lorsque l'« idée de Dieu » devient théologiquement, celle du "Dieu souffrant" de la souffrance humaine et de laquelle celle-ci peut en recevoir du "sens". C'est dans ce sens que la théologie de la croix est une perspective d'actualisation de paradigme bouillardien de l'idée de Dieu, encore que celle-ci, pour qu'elle soit complète chrétiennement parlant, doit intégrer la conception du Dieu trinitaire.

IX.2.2.2 Être trinitaire de Dieu et la théologie de la croix

La réflexion théologique au XX^e siècle a fait découvrir la dimension trinitaire du mystère de la Croix du Christ. Parmi les théologiens de cette réflexion trinitaire

¹ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 336

² Cf. E., Jünger. *Dieu, mystère du monde...*, op. cit.

³ Cf. E., Jünger. *Dieu, mystère du monde...*, op. cit.

⁴ R., Gibellini, op. cit., p. 337.

sur la Croix du siècle dernier, il nous faut faire mention de Balthasar¹ qui dans sa pensée, développe que « sur la croix, Dieu ne fait qu'un avec Jésus, puisque tout ce que Jésus subit est l'expression de l'abaissement auquel consent l'amour de Dieu. »² Dans cet ordre d'idée, la tradition théologique maintenait déjà que Dieu le Père assume tout ce qui arrive à Jésus jusqu'à sa mort même. Ainsi, par sa « kénose », Jésus manifeste l'Amour divin pour l'humanité.

De ce point de vue trinitaire de la Croix, elle est intéressante, l'analyse théologique des formules néotestamentaires de la « livraison » et de l'« abandon » que présente Moltmann qui en conclut que le monothéisme ne donne pas la clef de l'interprétation convenable de la Croix. Selon lui, la Croix doit être entendue en termes trinitaires car, dans l'évènement de la croix, les personnes divines se constituent dans leur relation réciproque. Comme le formule Gibellini :

Sur la croix, le Père et le Fils se constituent tels, en tant qu'ils sont distincts et séparés sous le mode le plus profond, celui de l'*abandon* – le Père est celui qui livre le Fils à l'agonie de l'abandon et en souffre, et le Fils est celui qui est livré et qui, volontairement, se livre à l'agonie et à la mort. Ce qui jaillit de cet événement entre le Père et le Fils sur la croix, c'est l'Esprit qui justifie, qui ouvre à l'avenir et qui crée la vie.³

C'est pourquoi nous empruntons à Moltmann l'explicitation que ce dernier donne de ce qui advient dans l'évènement de la croix comme « l'histoire de Dieu », mais d'un Dieu perçu comme « l'unité de l'histoire dialectique, pleine de tension, du Père et du Fils et de l'Esprit à la croix du Golgotha »⁴ et non pas d'un dieu « impassible-athétique » de la métaphysique grecque. Cette « histoire de Dieu » qui advient sur la Croix selon Moltmann, doit être considérée comme l'archétype de l'histoire, c'est-à-dire l'« histoire de l'histoire », ou encore comme une histoire transcendante, qui inclut l'histoire de l'homme, l'interprète et la sauve. Voici comment en effet, de manière ample, ce théologien du « Dieu crucifié » exprime sa pensée :

L'histoire concrète “de Dieu” à la mort en croix de Jésus au Golgotha a donc en elle tous les abîmes et toutes les profondeurs de l'histoire humaine et peut donc être comprise comme l'histoire de l'histoire. Toute histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort, est passée dans

¹ Cf. H. U., von Balthasar. *La Dramatique divine. Tome 4 : Le dénouement*. Namur, Lessius, 1996.

² J.-L., Soulétié. « Croix ». J.-Y., Lacoste (éd.). *DCT*, op. cit., p. 352.

³ R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 337.

⁴ J., Moltmann. *Le Dieu crucifié...*, op. cit., p. 285.

cette “histoire de Dieu”, c’est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l’avenir de l’“histoire de Dieu”. Il n’y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu, il n’y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du Golgotha. Il n’y a donc non plus pas de vie, pas de bonheur et pas de joie qui ne soient intégrés par leur histoire dans la vie éternelle, dans la joie éternelle de Dieu.¹

L’« histoire de Dieu » dans la Croix, vue comme lieu de lumière de l’histoire humaine c’est-à-dire l’ « histoire de l’histoire » humaine amène Moltmann à considérer celle-ci non-pas à la manière hégélienne de Dieu dans l’histoire, mais à la manière chrétienne de l’histoire humaine en Dieu. Ainsi, l’histoire de l’homme – faite d’espérance et de souffrance - est lue dans l’« histoire de Dieu » advenue sur la Croix. En ce sens, dans son effort systématique d’introduire la souffrance en Dieu-Trinité, et de lire ainsi l’histoire de la souffrance humaine dans l’« histoire de Dieu », Moltmann « institue une confrontation entre la théologie chrétienne, d’un côté, la théologie apathique de l’Antiquité grecque et la théologie pathétique de la pensée juive plus récente, de l’autre. »²

Les deux paradigmes de « l’histoire » et de « l’idée de Dieu » qu’induit le concept bouillardien de « théologie actuelle », dans leur pertinence et surtout dans leur actualisation pour aujourd’hui, orientent à une réflexion théologique fondamentale théorique mais aussi pratique. Elle est pratique dans le sens où elle fait envisager une évangélisation de la vie humaine avec une particulière attention à « la structure évangélique »³ de celle-ci, dans la logique de laquelle argumentent les théologiens contemporains comme Theobald qui opte pour une « perception ou une approche stylistique » de la foi. C’est rejoignant cette perception de Theobald que nous allons maintenant conclure cette dernière partie de notre travail, comme une mise en évidence rapide d’une actualisation pratique de l’herméneutique que porte le concept bouillardien de « théologie actuelle ».

¹ Ibid, p. 284.

² R., Gibellini. *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 338.

³ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style*, op. cit., p. 1042. Nous entendons dans cette formule theobaldienne, toute « la logique de la foi » que sur la base d’une part de la philosophie blondélienne de « L’action » et d’autre part de la philosophie weilienne du « sens », Bouillard développe comme « la secrète correspondance entre la logique de l’existence humaine et l’appel du mystère chrétien » ou comme « la structure intelligible du mouvement qui conduit à la foi chrétienne » et qui fait découvrir « que la logique de l’existence, sans contenir le sens concret du message évangélique, constitue (toute de même) la sphère aurorale de son dévoilement. » *LF*, p. 7. 11.

IX.3 Actualisation pratique du concept bouillardien

Le concept bouillardien de « théologie actuelle » n'est pas seulement un concept de réflexion spéculative ; il est plutôt le concept d'une « manière de faire de la théologie » avec « le souci de manifester la logique de la foi chrétienne »¹ dans le sens que revêt cette formule chère à notre auteur, le Père Henri Bouillard. En clair, le concept de « théologie actuelle » induit un « style » théologique dans le déploiement duquel « la pénétration spirituelle [...] importe autant que le savoir positif et la rigueur conceptuelle », car justifie le jésuite « autant que science, la théologie est sagesse. »²

Dans le contenu de ce que nous désignons ici par la « théologie de la simplicité évangélique », nous trouvons une actualisation de cette manière du geste théologique qui soit à la fois science et sagesse, à laquelle appelle le concept de « théologie actuelle » de Bouillard. C'est dans la perspective théologique de Christoph Theobald que nous décelons non seulement une actualité du concept bouillardien mais aussi son actualisation, c'est-à-dire son actualité appliquée au contexte postmoderne d'aujourd'hui. La forme de la réflexion théologique de Theobald nous servira donc ici de référence.

IX.3.1 Théologie de la « simplicité » évangélique : Notion

Dans le contexte actuel caractérisé par « une pluralité de mondes »³, c'est-à-dire un hyper pluralisme non seulement religieux⁴, mais aussi politique, culturel et donc social et mental d'une nouveauté inédite, sans oublier l'« universel négatif » qui teinte le monde, Theobald préconise en effet, une « manière de faire de la théologie chrétienne, en concordance stylistique avec son principe évangélique

¹ *LF*, p. 9.

² *CC*, p. 106.

³ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1044

⁴ « L'indifférence note M. Neusch, n'est pas l'unique défi auquel se heurte la théologie dans le monde actuel. Aux schismes, dont Tocqueville disait qu'ils menacent les périodes de ferveur, et à l'indifférence qui menace la foi chrétienne par manque d'intérêt, s'ajoute aujourd'hui une troisième menace qui résulte du pluralisme religieux. » M., Neusch. « La théologie fondamentale :

[...] »¹. Au terme de sa longue et ample démarche d'analyse, le jésuite suisse parvient en effet à la conclusion que l'Évangile est non seulement le principe du christianisme, mais aussi celui de toute existence humaine. Pour lui, cette conviction appelle une autre selon laquelle, la foi,

devenant foi *en lui* (Jésus-Christ) ou foi *chrétienne*, peut confesser que la vie de tout être humain et de l'univers tout entier tient la promesse impliquée en leur simple existence et que Dieu s'est *définitivement révélé lui-même* comme Évangile du monde envisagé comme sa création.²

Pour cela, Theobald recommande qu'

à une époque et dans une ère culturelle comme la nôtre où la tradition chrétienne se présente de manière aussi complexe, voire opaque, que la société tout entière, il convient de mettre en lumière la simplicité (Mt 6, 22//) de ce qui l'anime : une nouvelle qui s'avère absolument nouvelle, chaque fois qu'on l'entend réellement (*-aggélion*) ; nouvelle de bonté radicale toujours nouvelle (*eu-*).³

Ce caractère essentiellement "nouveau" de l'Évangile est « l'argument unique » (saint Anselme) dont comme de surcroît, découle tout le reste, à savoir son « *universalité* », son « *inévidance* » et la « *foi* » que suscite son écoute⁴.

Sur cette base et en raison du fait que la foi chrétienne « est une manière unique de rejoindre l'existence humaine en sa pluralité – "son" Évangile voulant « être principe de toute existence humaine – », il appartient selon Theobald, à la théologie qui veut « mettre en lumière la simplicité de ce qui l'anime », c'est-à-dire de l'Évangile, « de se déployer dans une saisie" toujours plus fine de sa propre différence qui ne s'affirme que pour s'effacer aussitôt au profit de ce qui est plus universel et dans ce qui est pluriel. »⁵ Le déploiement de cette « manière de faire de la théologie » ou de la rendre « actuelle » en contexte de postmodernité dans « l'approche stylistique de l'Évangile »⁶ selon Theobald s'effectue en trois niveaux de considération ou « d'historicité de l'événement évangélique » que nous allons brièvement exposer à présent.

un état des lieux », op. cit. Cf. aussi D., Gira et J., Scheuer (dir.). *Vivre de plusieurs religions : Promesse ou illusion ?* Coll. « Questions ouvertes ». Paris : Editions de l'Atelier, 2000.

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1046.

² Ibid, p. 1042.

³ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1039.

⁴ Cf. Ibid, p. 1039.

⁵ Ibid, p. 1040.

⁶ Ibid, p. 1044.

IX.3.2 Déploiement de la théologie de la « simplicité » évangélique

Comme annoncé, cet essai de déploiement s'effectue à trois niveaux, à savoir : celui de l'Évangile annoncé, de l'Évangile témoigné et de l'Évangile universalisé.

IX.3.2.1 *Évangile annoncé*

Le premier niveau du déploiement du geste théologique de la « simplicité » évangélique est celui de l'Évangile annoncé. Ce niveau traduit l'essence « ontologique », de l'Évangile c'est-à-dire le niveau intrinsèquement lié à son caractère de « bonne nouvelle » pour aujourd'hui, hic et nunc, dans la position spatio-temporelle de celui qui l'écoute et le reçoit. Il donne lieu à une « relation significative » qui touche à « la *singularité* de celui qui l'entend, personne ne pouvant à la place d'un autre se laisser convoquer par cette nouvelle à son "pouvoir être" le plus propre »¹. Ce « pouvoir-être » de l'Évangile reste néanmoins « mystérieusement suspendu à la *liberté* spirituelle de tout un chacun ; l'universel de la vie humaine n'étant jamais simplement donné mais entièrement marqué d'historicité. »²

A ce niveau le plus élémentaire explique Theobald, l'Évangile rejoint donc la vie comme existence incarnée [...] ; il doit être entendu librement – c'est là son paradoxe – à l'endroit même où tout être est appelé à se réconcilier avec le simple fait d'exister et à concevoir celui-ci comme une promesse qui sera tenue.³

Ce niveau de considération de l'Évangile nourrit ce que Theobald appelle « l'approche stylistique » sur la base de la « structure évangélique » de la vie. Mais par rapport à ce niveau axé sur le caractère « bonne nouvelle » de l'Évangile, une question décisive et incontournable selon le théologien styliste lui-même surgit et qui introduit au deuxième palier de considération.

En effet se demande Theobald : « Une nouvelle de bonté radicale pour tous et pour chacun est-elle crédible ? Et au cas où elle le serait, est-elle effectivement

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1040.

² Ibid.

³ Ibid.

entendue? » Cette question à double versant se pose car, « ce n'est pas [l']inscription [de l'Évangile] dans la vie qui garantit sa crédibilité et son écoute, étant donné la présence tragique du mal, de la maladie et du malheur. »¹ Dans cette question de Theobald, nous entendons l'écueil qui reste à porter par la recherche théologique, même dans sa conception bouillardienne de « théologie actuelle ». En effet, par exemple, quoiqu'il soit pertinent de revenir aujourd'hui en considération du contexte bouleversant de la présence du mal, au paradigme de la théologie de la croix, c'est-à-dire à l'idée de Dieu souffrant de la souffrance de l'homme, il reste toutefois, à se demander si l'annonce ou la présentation de Dieu sous ce visage suffit pour rejoindre l'homme d'aujourd'hui qui a du mal à intégrer la dimension souffrante de la vie et de l'amour, même quand il s'agit de l'amour qui se déploie dans la croix du Christ. En effet, la croix du Christ tout en exprimant « la sagesse de Dieu » reste tout de même « scandale pour les Juifs, et folie pour les païens »². L'enjeu est d'amener à percevoir que la croix du Christ est le lieu théologique où l'Amour divin invite la raison à s'accomplir dans la foi³. Nous soulevons très rapidement à travers cet écueil à la réflexion théologique même dans sa perspective bouillardienne de « théologie actuelle » actualisée dans la notion theobaldienne de théologie de la « simplicité » évangélique comme « manière de faire de la théologie en postmodernité », la problématique exigeante à laquelle la théologie quelle que soit sa forme, pour échapper à la forme négative de la mondanité, parfois sur certaines thématiques, se doit comme le reconnaît l'Église dans sa prière⁴, d'être en « contradiction avec l'esprit du monde » à l'instar de l'Évangile lui-même qui est sa source. Cette « contradiction » ne peut être manifeste et montrée que si l'Évangile annoncé est aussi témoigné. En ceci, le niveau de l'Évangile annoncé appelle à celui de l'Évangile témoigné qui participe à sa crédibilité tout autant de celle de la théologie elle-même aux yeux du monde.

¹ Ibid, p. 1041.

² 1 Co 1, 23.

³ Sur ce point, Hans Urs von Balthasar a de manière intéressante ouvert la perspective théologique à la considération de l'ultime figure de la vérité qui se révèle dans le Crucifié sous la forme de l'Amour livré auquel, la seule réponse qui soit à sa hauteur est l'amour donné : « L'amour seul est digne de foi ». Cf. H.U., von Balthasar. *L'amour seul est digne de foi*. Paris : Parole et Silence, 1999.

⁴ Cf. La liturgie des heures. Oraison des Laudes du vendredi de la 1^{ère} semaine (29^e semaine du Temps Ordinaire).

IX.3.2.2 *Evangile témoigné*

La réponse à la double interrogation que s'est posée Theobald et que nous avons citée auparavant, fait considérer selon ce dernier lui-même, la valeur « messianique de l'Evangile, tout en maintenant son immanence dans l'histoire de la vie. » L'Evangile affirme Theobald, tout en étant « aussi ancien que l'engendrement de la vie humaine, [...] surgit dans sa nouveauté absolue quand quelqu'un le rend crédible par sa manière de l'annoncer (tel que le fait) Jésus de Nazareth ... »¹ Selon le théologien du « *christianisme comme style* » et comme le dit le professeur J.-L. Soulétie, « la crédibilité fait partie du sens. »² En cela, Jésus de Nazareth, le « Christ »³ ou le « Saint de Dieu »⁴ est le « témoin »⁵ indépassable et donc le théologien sans pareil lui qui

met en jeu toute son existence pour l'unique nouvelle vraiment nouvelle qui le constitue dans sa manière de se rapporter à soi-même et à autrui : il dit ce qu'il pense et fait ce qu'il dit, laissant l'Evangile être l'axe qui unifie sa vie pour tous et un chacun – la centième brebis – en son absolue singularité⁶.

Suivant le modèle du Nazaréen donc, la « théologie actuelle » se donne à comprendre aujourd'hui comme une « théologie de la présence », une théologie d'incarnation qui se déploie dans « l'hospitalité ouverte » que vit jusqu'au bout Jésus faisant ainsi venir au jour « ce qui habite déjà le cœur ou la conscience des interlocuteurs : une « foi » dont il reconnaît ainsi qu'elle a son origine « ailleurs ». »⁷ Il découvre à ceux-ci donc « la foi » qui vient d'« ailleurs » et est accueillie « *librement* ».

La *bonté* de la nouvelle affirme Theobald, trouve ici toute sa mesure qui dès lors peut refluer sur le premier niveau, la structure de la vie humaine et sa transmission, pour la transformer de l'intérieur : le bien n'est véritablement bien que s'il s'origine dans la *liberté humaine* [...] ⁸

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1041.

² J.-L., Soulétie. *La crise, une chance pour la foi*, op. cit., p. 102.

³ Mc 8, 29.

⁴ Jn 6, 69.

⁵ Ap. 1, 5 ; 3, 14...

⁶ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1041.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

Il est à souligné le face à face entre d'une part, le mystère du cœur humain libre et d'autre part, le "pouvoir" ou la valeur proprement divine de l'Évangile quoique dans une position « d'extrême fragilité », c'est-à-dire au risque de ne pas être entendu ou reçu. La probabilité pour l'Évangile de sortir de la "position fragile" se situe dans la « relation significative » ou relation de sens qu'il crée telle que perçue déjà au niveau élémentaire précédent, et celle-ci se renforce par la « crédibilité » que manifeste le témoignage. Ainsi que l'explique le théologien suisse, il s'agit de la

crédibilité du Christ et des siens (en leur manière de renvoyer à lui), qui précisément ne relève pas d'une démonstration "scientifique" mais surgit dans sa ou leur manière de susciter la liberté de la "foi" et la conversion, voire la guérison de l'être humain, incapable de percevoir immédiatement la promesse de sa vie en raison de ses sens obnubilés ou anesthésiés par la violence, le mal et la mort.¹

Il nous faut encore reprendre les mots de Theobald pour définir à ce deuxième niveau, sa

perception stylistique (qui) est (...) d'abord ce que le Christ et les siens réussissent à rendre possible, ici et maintenant, en faisant entendre, voir, toucher... et habiter un monde *nouveau* qui s'avère paradoxalement être celui-là même de leurs interlocuteurs ; elle est aussi, dans certains cas, la capacité de percevoir, dans l'existence du Christ et des siens, l'authenticité, la justesse et la vérité du principe qui les anime de l'intérieur, l'unique Évangile de Dieu en ses réalisations infiniment diverses, et de se laisser entraîner par lui dans le mouvement messianique de son annonce.²

C'est pourquoi pour notre part, il convient d'appeler ce deuxième niveau « d'historicité de l'évènement évangélique », l'étape de l'Évangile témoigné ou manifesté. Mais encore faut-il que l'Évangile, « Nouvelle » d'une bonté absolument radicale, soit manifesté dans le contexte du pluralisme contemporain. C'est la prise en compte de cette exigence qui conduit au troisième niveau « d'historicité de l'évènement évangélique », celui que nous développons maintenant sous la désignation d'Évangile universalisé.

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit, p. 1042

² Ibid, p. 1042-1043.

IX.3.2.3 *Evangile « universalisé »*

A ce niveau, Theobald manifeste la prudence de faire remarquer qu'il ne va de soi que, dans le contexte du pluralisme contemporain, la « nouvelle » évangélique pourtant « censée être déjà à l'œuvre en celui qui l'entend [...] existe en tous les mondes culturels et religieux dans lesquels l'existence humaine inscrit son histoire et interprète sa propre trajectoire... »¹ Il est en effet clair que l'Évangile reste teinté de son cadre d'émergence, de son lieu natif qu'est le « *monde culturel particulier* que Jésus de Nazareth et les siens ont partagé avec leurs contemporains. » C'est pour cela que Theobald n'exclut pas la question de la relativité ou singularité de l'ère culturelle d'émergence de l'Évangile par rapport à sa vocation à l'universalité et à sa valeur de « nouveauté absolue ». Mais pour, lié à « *une manière de faire de la théologie en postmodernité* », la réponse à ce questionnement « vient de ceux qui, se disant du Christ, ouvrent “des portes” entre cultures (Ac 14, 27), [pour] l'engendrement et la transmission de la vie [...] aujourd'hui [dans] la forme culturelle, nécessairement plurielle. » Cet engendrement et cette transmission de la vie ne doit pas être par « des effractions » comme cela a pu être parfois, mais par « le style évangélique [qui] reste le critère de l'universalisme chrétien » dans le sens d'

une présence crédible à la manière du Messie Jésus et [d'] une capacité non seulement de laisser la “foi” humaine d'autrui en la vie surgir mais de susciter encore son aptitude à l'exprimer et à l'interpréter librement dans son propre monde culturel et religieux.²

Il y a ici pour la réflexion théologique, une responsabilité importante à assumer, car, comme le dit M. Neusch

la théologie n'assume pleinement sa tâche que si elle réussit à montrer que le fait chrétien à une portée universelle, et cette universalité se justifie à partir de la commune destinée des hommes. Renoncer à cette tâche, ce serait s'enfermer dans le sentiment, et prendre son parti de l'incommunicabilité de l'expérience chrétienne. Or, la prétention de l'expérience chrétienne, c'est d'ouvrir un espace de sens et de vie accessible à tous.³

¹ Ibid, p. 1043.

² Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1043.

³ M., Neusch. *Les traces de Dieu...*, p. 237.

On comprend alors sur ce registre pratique, la nécessité d'une autre thématique chère à Theobald, celle de « l'hospitalité » qui permet l'entrée dans une culture autre que la sienne en opérant le dépassement tant en pensée qu'en acte pour se hisser avec « simplicité évangélique » au-delà de toutes sortes de résistances et d'hostilités. « L'Évangile, affirme Theobald, se manifeste à cette frontière périlleuse, là où la bénédiction de l'évangéliste trouve non seulement un écho mais une voix ou un regard qui l'autorisent à la prononcer. »¹ Ce niveau exige de l'évangéliste une particulière « finesse » pour discerner en contexte d'« une pluralité de mondes », dans chaque rencontre ou chaque vie, la présence prometteuse à la vie évangélique. En effet, insiste le théologien styliste,

plus l'Évangile est censé se trouver au cœur de l'existence humaine (premier niveau), toujours déjà informée par une culture et traversée, jusque dans ses structures les plus inconscientes, par le mal, plus le discernement de sa présence nécessite-t-il l'esprit de finesse de l'évangéliste – l'Esprit saint –, capable de distinguer sa voix absolument unique.²

Cette thématique se retrouve aussi dans la perspective de la théologie des « traces de Dieu »³ ou la théologie de la rencontre ou encore la théologie de la « compassion », celle qui se traduit concrètement par « l'intervention miséricordieuse de Dieu en faveur de l'homme, et de l'homme en faveur de son prochain »⁴. Une telle perspective théologique trouve son fondement dans le message évangélique du Christ lui-même, avec un accent particulier et saisissant par exemple dans la parabole du bon Samaritain⁵ qui, par son comportement et sans le savoir, rend un authentique culte à Dieu⁶. L'épisode du Jugement dernier⁷ est aussi sans ambiguïté et constitue une base scripturaire pour la théologie de la compassion. Celle-ci trouve un écho dans la formulation de Levinas reconnaissant qu'« il y a sur la voie qui conduit au Dieu unique un relais sans Dieu »¹. Pour Levinas, ce relais sans Dieu, c'est le visage de l'autre homme, seul lieu où passe

¹ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1043-1044. Cf. Recommandations de Jésus à ses premiers apôtres : Lc 10, 5 ss ; Mt 10, 11 ss.

² Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1044.

³ Cf. M., Neusch. *Les traces de Dieu...*, op. cit.

⁴ Cf. H., Haker. « La compassion comme programme universel du christianisme ». *Concilium*, p. 61-77.

⁵ Lc 10, 29-37.

⁶ Cf. J.-B., Metz. *La foi dans l'histoire et dans la société...*, p. 207 s.

⁷ Mt 25, 31-46.

la transcendance au point que Marcel Neusch trouve en ce relais « un point de rencontre des religions, y compris pour ceux qui n'en professent aucune. »² Le Concile Vatican II oriente également dans cette voie³.

Les trois niveaux d'« historicité de l'évènement évangélique » constituent ensemble « l'approche stylistique » de l'Évangile ou même des Écritures dans la dynamique de laquelle Theobald oriente la réflexion théologique contemporaine. Le lien théologique dynamique de ces trois niveaux unis manifeste une actualisation pratique de l'exigence herméneutique que Bouillard a inscrite dans le concept de « théologie actuelle ». Comme le dit le théologien styliste lui-même, cette approche de la dynamique d'une « théologie actuelle » fait « apparaître la limite d'une définition purement dogmatique ou juridique de l'identité chrétienne » et se fonde dans la conviction « que la vie tient sa promesse »⁴. En effet et il nous faut reprendre longuement encore les mots de Theobald,

dans la mesure où la mondialisation *postmoderne* propose son propre modèle d'universalisation et d'unification rationnelle (technique, économique et médiatique) du globe, tout en attisant les conflits de frontières entre mondes sociaux, culturels et religieux, la présence messianique de l'Évangile se manifeste de moins en moins comme culture propre, en concurrence avec d'autres cultures, ou comme puissance de globalisation ; elle s'offre plutôt comme une manière de respecter la diversité et l'altérité de ces univers et de compter effectivement avec les promesses de vie qui s'y cachent, en dépit des forces de mort qui ne cessent de les miner ; manière exposée, une fois encore, à une toute nouvelle perception de la crédibilité et de la cohérence de ceux qui en sont les tenants.⁵

Dans ce sens, cette approche theobaldienne qui réactualise le concept bouillardien de « théologie actuelle », permet à la théologie contemporaine de correspondre elle-même au « style » chrétien visant à habiter le monde dans un contexte de « pluralité de mondes ».

¹ E., Levinas. *Difficile liberté*. Albin Michel, 1963 cité par M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 243.

² Ibid.

³ Cf. Vatican II. Constitution GS 38.

⁴ Ch., Theobald. *Le christianisme comme style...*, op. cit., p. 1044

⁵ Ibid, p. 1045.

Conclusion

Cette dernière partie de notre étude sur le concept bouillardien de « théologie actuelle » avait pour objectif d'examiner l'actualité de celui-ci. L'objet de notre troisième partie était donc de voir comment la pertinence herméneutique que porte ce concept ainsi que nous l'avons mise en évidence dans la partie précédente reste encore valable et présente dans la réflexion théologique contemporaine. Mais l'actualité du concept de « théologie actuelle » ne consiste pas en une répétition par la réflexion théologique présente de l'herméneutique contenue dans le concept bouillardien ; elle réside dans l'intégration que fait la théologie du contexte présent de cette herméneutique bouillardienne dans un rapport de vue objective et critique à celle-ci. Cette vue de recul critique nécessaire sur l'herméneutique bouillardienne que nous avons essayée d'avoir, nous a permis d'identifier la limite principale de son élaboration ; elle consiste notamment dans l'exclusivisme philosophique dans lequel est enfermé le concept de « théologie actuelle » tel que l'a pensé Bouillard. Cette limite du concept bouillardien de « théologie actuelle », tout en ne vidant pas pour autant sa pertinence herméneutique de sa valeur d'actualité, montre que celle-ci ne peut être maintenue qu'à travers son actualisation, c'est-à-dire sa mise en contexte actuel.

Deux paradigmes essentiels contenus dans l'herméneutique du concept bouillardien de « théologie actuelle » nous ont permis d'effectuer un essai d'actualisation de celui-ci. Il s'agit d'une part, du paradigme de l'histoire lié à celui de l'expérience et d'autre part le paradigme de l'idée de Dieu. Sur le registre de ces deux paradigmes, la pensée théologique contemporaine actualise la pensée herméneutique de Bouillard contenue dans son concept de « théologie actuelle » en manifestant l'actualité de celui-ci. L'actualisation du concept bouillardien dans la réflexion théologique contemporaine est portée dans des nouvelles thématiques telles que : théologie contextuelle avec sa méthode de « corrélation » entre « existence et révélation » notamment chez Claude Geffré et Paul Tillich reprise par Marcel Neusch, théologie de la compassion chez Jean-Baptiste Metz et Hille Haker, théologie expérientielle ou théologie de la rencontre ou encore théologie comme « discernement de la vie authentique » chez Christoph Theobald.

CONCLUSION GENERALE

Ainsi que nous le notions dans notre introduction générale à ce travail qui a porté sur l'étude du concept de « théologie actuelle » dans la pensée du théologien Henri Bouillard, les grandes avancées qu'a connues le XX^e siècle se situent aussi sur le plan théologique. Confrontée à « une crise sans précédent, connue sous le nom de “modernisme”, la théologie fit aussi œuvre d'un renouveau inédit, celle de « tenter de repenser Dieu et le rendre à nouveau crédible ». C'est l'œuvre de « pionniers qui se sont levés. Au-delà d'une théologie figée, répétitive, comme le dit M. Neusch, ils ont retrouvé la fraîcheur des sources. Le concile Vatican II en fut le couronnement. »¹. Il s'agit d'un important « tournant » en théologie laquelle, franchissant les frontières de la scolastique et de la dialectique, est comprise désormais comme « herméneutique » au sens où Cl. Geffré définit celle-ci comme « une dimension intérieure de la raison théologique ou encore un nouveau paradigme, un nouveau modèle, une nouvelle manière de faire de la théologie. »² C'est dans ce tournant pionnier que se situe le geste théologique du jésuite Bouillard inscrit dans son concept de « théologie actuelle » tel que nous l'avons exploré tout au long de ce travail.

Dans un récent article de profils croisés sur Henri de Lubac et notre auteur, J.-P. Wagner écrit :

Henri Bouillard est un théologien dont la pensée est sans cesse en mouvement, n'hésitant pas, selon les circonstances, à changer d'interlocuteurs privilégiés [...]. Henri Bouillard, lui, est beaucoup plus marqué par la critique, par le contexte historique et culturel, par le souci de dialoguer avec l'interlocuteur.³

Nous avons découvert la justesse de l'affirmation du professeur Wagner dès la première partie de notre étude sur le concept de « théologie actuelle » par lequel nous sommes entré dans la pensée du jésuite Bouillard. Nous avons notamment d'abord situé ce concept dans son contexte d'émergence pour ensuite le saisir comme le concept d'une perspective de la théologie « comme une pensée toujours vivante... »⁴, celle-ci ayant pour visée de chercher à maintenir « l'invariant » de son discours, c'est-à-dire l'absolu du donné révélé, doit reconnaître la contingence

¹ M., Neusch. Avant-propos. B., Chenu et M., Neusch. *Dieu au XXI^e siècle...*, p. 8.

² Cl., Geffré. *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 11.

³ J.-P., Wagner. « Henri de Lubac (1896-1991) et Henri Bouillard (1908-1981), profils croisés ». *RevSR*, p. 287.

⁴ *CG*, p. 224.

de son expression liée au temps et à l'histoire. Le concept de « théologie actuelle » au sens bouillardien traduit donc la nécessité permanente pour la théologie d'établir la « consubstantialité » de l'expression de son objet – sans en déteindre l'absolu – avec l'histoire ou le contexte du sujet auquel elle s'adresse. Ce concept bouillardien induit « le travail risqué d'interprétation » qui permet cependant, comme le dit Cl. Geffré, de « faire une dissociation entre le message chrétien comme signifié permanent et puis les signifiants ou encore les schèmes culturels dans lesquels ce message chrétien a été livré. »¹ C'est pour cela qu'au terme de notre première partie, nous avons compris le concept de « théologie actuelle » comme le concept d'une perspective herméneutique intégrant le paradigme de l'histoire mais aussi le prédicat de « lieu théologique » à la réflexion théologique.

Ainsi dans notre deuxième partie, l'objectif a été d'explorer de manière exhaustive cette herméneutique inscrite dans le concept de « théologie actuelle ». Nous l'avons fait à travers les déterminants philosophique et théologique, lesquels dans un même « cercle herméneutique », font ensemble du concept de « théologie actuelle », le concept d'un statut épistémologique dynamique de la théologie dont la tâche est de rendre accessible le donné de la « révélation » en rapprochant celle-ci du sujet par le « principe de la corrélation ». Le geste théologique de Bouillard à travers le concept de « théologie actuelle » se fonde, à partir de ses repères philosophiques notamment blondélien et weilien, sur la conviction que la vie humaine « est sensée, sans appel à un Dieu législateur, garant de l'ordre social, policier omniprésent, témoin-juge des actes les plus secrets. »² C'est pourquoi, la « théologie actuelle » n'est pas le concept d'un « relativisme », mais celui d'une herméneutique de la « logique de l'existence » qui fait découvrir que celle-ci « sans contenir le sens concret du message évangélique, constitue la sphère aurorale de son dévoilement. »³ Le concept de « théologie actuelle » nourrit donc une perspective de théologie herméneutique consistant à penser désormais le mystère de Dieu et sa révélation – objet propre de la théologie – dans le contexte

¹ Cl., Geffré. *Croire et interpréter...*, op. cit., p. 17.

² Transcendance et Dieu de la foi. VC, p. 351.

³ LF, p. 11.

expérientiel, culturel et social du sujet humain, dans le but « de restaurer le sol anthropologique »¹ nécessaire à la réflexion théologique selon la formule de M. Neusch. C'est le concept d'un « discernement » théologique du sens dans le fait qui pose le jalon d'une théologie fondamentale dont

la tâche (...) n'est plus de prouver historiquement le "fait de la révélation", isolé de son contenu et de son sens, selon la méthode de l'apologétique antidéiste [...] mais de lire dans *le fait chrétien* l'actualisation de l'idée de Dieu et du rapport de l'histoire humaine à Dieu [...] de discerner, dans la figure, les actes et le destin de Jésus, que l'Église commémore en sa propre vie, le mystère de la Présence divine, qui pénètre notre rapport à nous-mêmes, au monde et à autrui, et qui confère à notre histoire un poids d'éternité.²

C'est pourquoi « en face de l'athéisme ou de l'indifférence religieuse, au sein d'une société sécularisée » de son temps, le père Bouillard, sur la base de son concept de « théologie actuelle », réfute toute conception extrinséciste de la « révélation » qui ne permet pas « de discerner en quoi Jésus de Nazareth nous concerne aujourd'hui »³ telle que doit le faire la réflexion théologique fondamentale.

Ainsi le concept de « théologie actuelle » est un concept que doit épouser la réflexion théologique de tous les temps, du moins si celle-ci se comprend comme effort de « réinterprétation et formulation nouvelle de la théologie biblique originelle »⁴ en référence au contexte contemporain. Autrement dit, pensé dans le contexte propre à la réflexion du père Bouillard, le concept de « théologie actuelle » convient épistémologiquement à la réflexion théologique de chaque temps et de chaque contexte. Ce concept invite en effet la théologie elle-même à un « *aggiornamento* » permanent pour remplir sa vocation d'« offrir un sens à l'esprit, et de le féconder et de progresser avec lui »⁵ comme le dit notre auteur. Dans cette même conception de la théologie comme « déchiffrement du sens » de la Parole de Dieu en lien avec l'expérience de notre temps, son compatriote dominicain Cl. Geffré dira que la théologie

¹ M., Neusch. *Les traces de Dieu ...*, op. cit., p. 240.

² VC, p. 145-146.

³ Ibid, p. 146.

⁴ CC, p. 105.

⁵ CG, p. 224.

est toujours tradition en ce sens qu'elle est précédée par une origine qui est donnée, l'évènement Jésus Christ dont aucun énoncé n'épuise le sens. Mais elle est toujours en même temps production d'un langage inédit, parce qu'elle ne peut redire cette origine qu'historiquement et selon une interprétation créatrice.¹

Induisant ce sens du statut théologique, le concept de « théologie actuelle » est un concept d'aujourd'hui, mais pas exactement tel que le concevait Henri Bouillard. En effet, les éléments d'herméneutique, leur sens et la valeur du « lieu théologique » sous-jacents au concept de « théologie actuelle » tel que l'a élaboré son auteur Henri Bouillard, ont évolué depuis son contexte du XX^e siècle à celui du siècle présent. Aussi, la perspective de l'herméneutique théologique de ce concept, appelle-t-elle à une actualisation que requiert sa compréhension en lien avec l'exigence d'ouverture aux mutations des termes pour comme le dit Bouillard lui-même, « dépasser les notions d'où l'on part »². C'est à cet essai d'actualisation du concept que nous avons réservé la dernière partie de notre étude. Après avoir exposé la limite de ce concept selon l'élaboration qu'en a faite Bouillard, nous avons tenté d'en examiner l'actualité par son actualisation, c'est-à-dire son sens en référence au contexte actuel considéré comme « lieu théologique »³. Deux paradigmes nous ont permis cette tentative d'actualisation du concept bouillardien : d'une part, le paradigme de l'histoire lié à celui de l'expérience et d'autre part, le paradigme de l'idée de Dieu. Avec le paradigme de l'histoire lié à celui de l'expérience, la réflexion théologique contemporaine actualise le concept bouillardien de « théologie actuelle » à travers l'élaboration de la thématique de « théologie contextuelle » ou de « théologie expérientielle ». Quant au paradigme de l'idée de Dieu, il est au cœur de l'actualisation que manifeste la théologie contemporaine sur le concept bouillardien en remettant au jour surtout au regard de « l'universel négatif », la perspective de la « théologie de la croix » dans sa dimension que traduit ce qui est aujourd'hui désigné par la terminologie de la « théologie de la compassion », déclinée en concepts de « théologie de la rencontre » et de « théologie de la simplicité évangélique ».

¹ Cl., Geffré, cité par M., Neusch. B., Chenu et M., Neusch. *Théologiens d'aujourd'hui...*, p. 17-18.

² Ibid, p. 214.

³ Cf. CC, p. 107.

C'est la signification de ce dernier concept qui nous a permis aussi un essai d'actualisation pratique du concept de « théologie actuelle ».

BIBLIOGRAPHIE

1 – SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

La Bible : Traduction officielle liturgique. Texte élaboré par la CEFTL. Paris : Mame, 2013.

D'Alès, A. (dir.). *DAFC contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines.* Paris : Beauchesne, 1911.

Amann, E. (dir.). *DTC contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire* (commencé sous la direction de Vacant, A. et Mangenot, E.). Tome neuvième. Première partie : Laubrusse – Lyre. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1926.

D'Aquin, Th. *Somme théologique.* Tome 1. Paris : Cerf, 2004.

---. *Somme théologique.* Tome 2. Paris : Cerf, 2003.

---. *Somme théologique.* Tome 3. Paris : Cerf, 1999.

---. *Somme théologique.* Tome 4. Paris : Cerf, 2000.

---. *Somme contre les gentils.* Traduction du latin par R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton et L.-J. Moreau. Paris : Cerf, 1993².

Denzinger, H. *SDFC.* Peter Hünermann et Joseph Hoffmann (éd.). Paris : Cerf, 2005.

Eicher, P. (dir.). *NDT.* (Adaptation française sous la direction de Bernard Lauret). Paris : Cerf (2^e éd.), 1996.

EU. Corpus 6 : Cieslewicz - Coûts. Paris : imprimé par Jouve à Mayenne et relié par Les Ateliers Babouot à Lagny, 2008.

Lacoste, J.-Y. (éd.). *DCT.* Paris : Quadrige / PUF (3^e éd.), 2013.

Latourelle, R. et Fisichella, R. (dir.). *DTF.* Montréal-Paris : Bellarmin-Cerf, 1992.

Lucchesi, B. (éd.). *Le mystère chrétien à l'épreuve de la raison et de la foi: Une présentation de la pensée de Henri Bouillard, s.j.* Recueil d'articles et de cours inédits, édition préparée et introduite par Bernard Lucchesi, préface de Mgr Rino Fisichella. Coll. « CS » 34. Paris : Pierre Téqui, 2001.

Pape Benoît XV. « Encyclique Spiritus Paraclitus de S. S. Benoît XV ». *DC* n° 82 du 16 octobre 1920 et n° 83 du 23 octobre 1920. Actes du Saint-Siège. Paris : Maison de la Bonne Presse / Bayard, 1920, p. 258-263 et respectivement p. 290-298.

Pape Benoît XVI. *La charité dans la vérité. Lettre encyclique Caritas in veritate.* Paris : Pierre Téqui / Saint-Paul, 2009.

---. *L'engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique Africae munus.* Coll. « DE ». Paris : Bayard/Fleury-Mame/Cerf, 2011.

Pape François. *La joie de l'Évangile*. Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*. Coll. « DE ». Paris : Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2013.

Pape Léon XIII. Encyclique *Providentissimus Deus*

Pape Pie X. « Pascendi Dominici Gregis. Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme ». *Actes de S.S Pie X*, 3. Paris : Maison de la Bonne Presse / Bayard, 1907, p. 84-177.

Pape Pie XII. « Lettre Encyclique “*Humani generis*”. Sur certaines opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne (12.8.50). » *DC* n° 1077 du 10 septembre 1950. Actes du Saint-Siège. Paris : Maison de la Bonne Presse / Bayard, 1950, colonnes 1153-1168.

Vatican II. *Les seize documents conciliaires. Texte intégral*. Coll. « La pensée chrétienne ». Montréal & Paris : Fides (2^e édition revue et corrigée), 1967.

2 – ŒUVRES D’HENRI BOUILLARD SELON L’ORDRE CHRONOLOGIQUE

Livres :

CG. Coll. « Théologie » 1. Paris : Aubier, 1944.

KB I. Coll. « Théologie » 38. Paris : Aubier, 1957.

KB II. Coll. « Théologie » 39. Paris : Aubier, 1957.

BC. Paris : Seuil, 1961.

LF. Coll. « Théologie » 60. Paris : Aubier, 1964.

CD. Coll. « Foi vivante » 45. Paris, Aubier, 1967.

CC. Coll. « Intelligence de la foi ». Paris : Aubier, 1971.

Fede o paradoso ? Per una critica della ragione teologica. Fossano, 1973.

VC, édition préparée et préfacée par K. H. Neufeld, s.j. avec un témoignage du P. Henri de Lubac. Coll. « Théologie ». Paris : DDB, 1989.

Articles et chapitres de livres :

« Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme ». *BLE*, 1942, 43, p. 182-209.

« A propos de la grâce actuelle chez saint Thomas d'Aquin ». *RSR*, 1946, 33, p. 92-114.

« Notes sur le développement de la théologie. A propos d'une controverse ». *AT* (7^e année), 1946, p. 254-262.

« Précisions ». *RTh*, 1947, 47, p. 177-183.

« La Foi d'après Kierkegaard ». *BLE*, janvier-mars 1947, 48, p. 18-30. Repris dans *LF*, p. 67-85.

« Notions conciliaires et analogie de la vérité ». *RSR*, 1948, 35, p. 251-271.

« La théologie de la grâce au XIII^e siècle ». *RSR*, 1948, 35, p. 469-480.

« L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie ». *RSR*, 1949, 36, p. 321-402.

« Maurice Blondel et la théologie ». *RSR*, 1950, 37, p. 105-112.

« Metaphysisches Tagebuch. Zur Philosophie Gabriel Marcells ». *Wort und Wahrheit* 5^e année, 7^e cahier, juillet 1950 (Wien, Thomas Morus Presse – Verlag Herder), p. 525-534. Repris dans *LF*, p. 149-167 sous le titre : Le mystère de l'être dans la pensée de Gabriel Marcel.

« Théologie et philosophie d'après Karl Barth et Rudolf Bultmann ». *ArchP*, 1957, 20, p. 163-183.

« Le Père de Lubac à l'Institut ». *Etudes*, 1958, 299, p. 414-415.

« La Liberté du chrétien ». *Saint-Luc* (Bulletin de la Société médicale Saint-Luc) 64^e année, septembre-octobre 1958, 8, p. 330-340. Repris dans *LF*, p. 45-63.

« Maurice Blondel et la philosophie de la religion ». *RSR*, 1960, 48, p. 291-330.

« Le sens de l'Apologétique ». *BCECS*, octobre-décembre 1961, 35, p. 311-326. Repris dans *LF*, p. 15-37 sous le même titre.

« Plan d'un cours d'apologétique ». *BCECS*, octobre-décembre 1961, 35, p. 449-452. Repris dans *LF*, p. 39-44 sous le même titre.

« Bultmann et la théologie catholique ». *BCECS*, octobre-décembre 1961, 35, p. 433-448. Repris dans *LF*, p. 123-146 sous le titre : Le problème de la démythisation selon Bultmann.

« La "sagesse mystique" selon saint Jean de la Croix ». *RSR*, 1962, 50, p. 481-529.

Philosophie et Christianisme dans la pensée de Maurice Blondel. CCIF. *Hommage à Maurice Blondel*. Coll. « Recherches et Débats » 38. Paris : Arthème Fayard, 1962, p. 199-218. Repris dans *LF*, p. 169-192.

« Mystique, métaphysique et foi chrétienne ». *RSR*, 1963, 51, p. 30-82.

« Philosophie de l'Action et foi chrétienne. A propos d'un ouvrage de M. Henry Duméry ». *RSR*, 1964, 52, p. 261-268.

« L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale ». *Concilium*, 1965, 42, p. 83-92.

« Autonomie humaine et présence de Dieu ». *Etudes*, 167, 326, p. 689-707. Repris dans *CC*, p. 69-96.

« La théologie fondamentale à la recherche de son identité. Un carrefour ». *Gregorianum*, 1969, 50, p. 757-776.

Débats. Castelli, E. (éd.). *Débats sur le langage théologique*. Paris : Aubier, 1969, p. 140-152.

Le langage de la théologie. CCIF. *Science et Théologie : méthode et langage*. Coll. « RD » 67. Paris : DDB, 1970, p. 75-91. Repris dans *CC*, p. 97-124.

Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode. Barthès, R. ; Beauchamp, P. et al. *Exégèse et herméneutique*. Coll. « PD ». Paris : Seuil, 1971, p. 271-283.

Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II. Audinet, J. ; Geffré, Cl. ; Bouillard, H. et al. *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Coll. « CF » 63. Paris : Cerf, 1972, p. 35-50.

Esquisse d'un traité de la Révélation. Audinet, J. ; Geffré, Cl. ; Bouillard, H. et al. *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Coll. « CF » 63. Paris : Cerf, 1972, p. 123-128.

« Comment aller au-devant du christianisme ». *Le Monde* du 04 juin 1974, p. 9. Repris dans *VC*, p. 71-72 sous le titre : Philosophie et christianisme.

Blondel dans nos débats actuels. Crippa, R. ; Hommes, U. ; Ladrière, J. et al. *Textes des interventions*. Coll. « CAMB ». Louvain : Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1974, p. 41-48. Repris dans *VC*, p. 73-81.

La formation du concept de religion en Occident. Collectif. *Humanisme et foi chrétienne*. Paris : Beauchesne, 1976, p. 451-462. Repris dans *VC*, p. 201-218.

« Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil ». *ArchP*, 1977, 40, p. 543-621. Repris dans *VC*, p. 233-316.

Transzendenz und Gott des Glaubens. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, teilband I. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg – Basel – Wien : Herder, 1981, p. 87-131. Repris dans *VC*, p. 317-354 sous le titre : Transcendance et Dieu de la foi.

Publications posthumes :

« La philosophie de Maurice Blondel et la gratuité du surnaturel », article, *Fourvière*, novembre-décembre 1942, publié dans *MC*, p. 79-93.

« Philosophie et religion ». *VC*, p. 59-68.

« Le problème de Dieu et de la religion », cours à l'ICP (1968-1969). *MC*, p. 121-293.

« Introduction au mystère chrétien », cours à l'ICP (1968-1969). *MC*, p. 297-499.

« Les incidences de la philosophie d'Éric Weil sur la théologie chrétienne ». *MC*, p. 503-512.

« Sur le sens du mot "théisme" ». *VC*, p. 219-232.

« Tradition biblique et tradition hellénique dans la doctrine chrétienne de Dieu chez saint Thomas d'Aquin. Présentation, texte et bref commentaire d'un inédit de Henri Bouillard », avec un bref commentaire par Castro, M. *RSR*, 2005, 1, 93, p. 53-63.

3 – ETUDES ET PUBLICATIONS SUR HENRI BOUILLARD

Notes biographiques :

Castro, M. « Henri Bouillard (1908-1981) : éléments de biographie intellectuelle ». *MSR*, 2003, 4, 60, p. 43-58.

---. « Henri Bouillard (1908-1981) : éléments de biographie intellectuelle (suite) ». *MSR*, 2006, 2, 63, p. 47-59.

Corbin, M., s.j., Cordonnier, C., s.j., Régnier, M. « Nécrologie. R.P. Henri Bouillard, s.j. (1908-1981) ». *NICP*, décembre 1981, p. 225-232.

Demoment, A. « Henri Bouillard ». Hilaire, Y.-M. et Mayeur, J.-M. (dir.). *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 1. Les Jésuites*. Paris : Beauchesne, 1985, p. 50.

Thèses et livres :

Carvajal Blanco, J. C. *Lógica de la existencia y lógica de la fe. Su correspondencia en la obra de H. Bouillard*. Extrait de thèse de doctorat. Coll. « Universidad pontificia de Salamanca. Tesis ». 5, Salamanca : Universidad pontificia de Salamanca. Facultad de teología, 2003.

Castro, M. *La théologie fondamentale de Henri Bouillard : la référence à Maurice Blondel puis à Éric Weil*. Thèse de doctorat en théologie, présentée sous la direction de Christophe Boureau. Faculté de Théologie de Lille, 2003.

---. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard. De Thomas d'Aquin à Emmanuel Levinas*. Paris : Cerf, 2012.

Guarino, Th. G. *Fundamental Theology and the Natural Knowledge of God in the Writings of Henri Bouillard*. Dissertation (unpublished) submitted to the Faculty of The School of Religious Studies of The Catholic University of America in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree Doctor of Sacred Theology. The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology Second Series 296. Washington. D.C., 1984.

Lucchesi, R. D. B. *La relation entre la raison et la foi en vue de comprendre ce que l'on croit selon Henri Bouillard* (dir. Rino Fisichella). Roma : Pontificia università gregoriana, Facoltà di teologia, 1997.

Tobar Cobo, D. E. *La relacion naturaleza-gracia y la doctrina de la justificacion en Henri Bouillard*. Roma : Pontificia universitas gregoriana, Facultas theologiae, 1997.

Scully, J. E. *Grace and Human Freedom in the Theology of Henri Bouillard*. Thèse de doctorat à l'University of St. Michael's College (Canada, 1994), publiée sous le même titre. Bethesda : Academica Press, 2007.

Recensions et débats à propos de :

- *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (1944)

Boyer, Ch., s.j. Recension. « Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin* ». *Gregorianum*, 1946, 27, p. 157-160.

Cavallera, F. Recension. « Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin* » et « Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge. Etude historique*. Coll. « Théologie » 3. Paris : Aubier, 1944 ». *BLE*, octobre-décembre 1944, 45, p. 234-236.

Delaye, E. Recension. « Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin* ». *Etudes* (78^e année), juillet-septembre 1945, 246, p. 428-429.

Farne, A. A. A. « Une étude théologique sur saint Thomas. La notion de la grâce chez le Docteur Angélique ». *AT* 6^e année (fasc. III et IV), 1945, p. 426-440.

Garrigou-Lagrange, R. L.-B., o.p. « La nouvelle théologie où va-t-elle ? ». *Angelicum*, 1946, XXIII (fasc. 3-4), p. 126-145.

---. « Vérité et immutabilité du dogme ». *Angelicum*, 1947, XXIV (fasc. 2-3), p. 124-139.

---. « Les notions consacrées par les conciles ». *Angelicum*, 1947, XXIV (fasc. 4), p. 217-230.

---. « Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la vérité ». *Angelicum*, 1948, XXV, p. 185-198.

---. « L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel (suite) ». *Angelicum*, 1948, XXV, p. 285-298.

Gillon, L.-B., o.p. « Théologie de la grâce ». *RTh*, septembre-décembre 1946, 46, p. 603-612.

---. « Discussion : post-scriptum ». *RTh*, 1947, 1, 47, p. 183-189.

Glorieux, P. Recension. « Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez s. Thomas d'Aquin* ». *MSR*, 1945, 2, p. 372-374.

Labourdette, M.-M., o.p. « La théologie, intelligence de la foi ». *RTh* (54^e année), janvier-mars 1946, 1, 46, p. 5-44.

---. « Etudes critiques : La théologie et ses sources ». *RTh* (54^e année), mai-août 1946, 2, 46, p. 353-371.

Guérard (des) Lauriers, L.-B., o.p. « La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle ». *AT* (6^e année), 1945, 5 (fasc. 3-4), p. 276-325.

---. « La théologie historique et le développement de la Théologie ». *AT* (7^e année), 1946, 6 (fasc. 1), p. 15-55.

---. « Note complémentaire ». *AT* (7^e année), 1946, p. 263-264.

(Mgr) Solages (de), B. « Autour d'une controverse ». *BLE*, janvier-mars 1947, 1, 48, p. 3-12 et la réponse de Marie-Joseph Nicolas, o.p., p. 12-17.

---. « Pour l'honneur de la théologie : les contresens du R. P. Garrigou-Lagrange ». *BLE*, avril-juin 1947, 2, 48, p. 65-84.

Vignaux, P. « Notices bibliographiques. Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* ». *RHR*, 1946, 131, p. 211-213.

- « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie » (1949)

Tonquedec (de), J., s.j. « Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel ». *RTh*, 1949, 49, p. 563-580.

---. « Notes et mélanges. Maurice Blondel et la théologie ». *RSR*, 1950, 37, p. 98-105.

- *Karl Barth I, II, III* (1957)

Baumgartner, Ch. Recension. « Henri Bouillard, *Karl Barth I, II, III* ». *RSR*, janvier-mars 1958, 46, p. 107-117.

Bouyer, L. « Karl Barth vu par le Père Bouillard ». *RevSR*, 1958, 32, p. 255-264.

Dumas, A. « La théologie et la consistance des créatures ». *Esprit*, 1959, 278, p. 569-583.

Geffré, Cl. « Le mystère de Dieu ». *RSPT*, 1962, 46, p. 297-323.

Hamer, J., o.p. « Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien ». *RSPT*, 1958, 42, p. 437-454.

---. « Un programme de "christologie conséquente". Le projet de Karl Barth ». *NRT*, 1962, 84, p. 1009-1031.

Malevez, L., s.j. « La foi comme événement et comme signification ». *NRT*, 1959, 81, p. 376-391.

Thiry, A., s.j. « Le philosophe et la théologie ». *NRT*, 1962, 84, p. 337-364.

Tillette, X., s.j. « Un théologien catholique devant Karl Barth ». *Etudes*, 1958, 296, p. 112-115.

Widmer, G. « Karl Barth vu par le P. Bouillard ». *RTP*, 1959, 2, p. 166-176.

- *Blondel et le christianisme* (1961)

Dumery, H. *Raison et religion dans la philosophie de l'action*. Paris : Seuil, 1963.

---. « Blondel et ses interprètes ». *RSR*, 1964, 52, p. 597-599.

Malevez, L., s.j. Recension. « H. Bouillard, Blondel et le christianisme ». *NRT*, avril 1963, 4, 85, p. 425-426.

Montagnes, B., o.p. « La philosophie et le christianisme ». *RSPT*, 1963, 47, p. 407-419.

Nicolas, J.-H., o.p. « Le centenaire de Maurice Blondel ». *RTh*, 1962, 62, p. 433-444.

Tillette, X., s.j. « Maurice Blondel ou la parole d'un croyant ». *RSR*, 1961, 49, p. 500-519.

Divers :

Doré, J. Recension. « Henri Bouillard, *Vérité du christianisme* ». *RSR*, 1955, 1, 83, p. 79-80.

Le Blond, J.-M. « L'analogie de la vérité : Réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique ». *RSR*, 1947, 34, p. 129-141.

---. « Mystique et théologie chez saint Jean de la Croix ». *RSR*, 1963, 51, p. 196-239.

Marlé, R., s.j. Recension. « Henri Bouillard, *Logique de la foi* ». *RSR*, 1965, 53, p. 675-676.

Malevez, L., s.j. Recension. « H. Bouillard, *Logique de la foi* ». *NRT*, février 1965, 2, 87, p. 211.

---. Recension. « H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit* ». *NRT*, septembre-octobre 1973, 8, 95, p. 893.

Autres études :

Boureux, Ch., o.p. « Henri Bouillard et l'avènement des sciences humaines ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 223-235.

Bousquet, F. « La connaissance culturelle de Dieu ». *Transversalités*, janvier-mars 2009, 109, p. 181-191.

Breuvart, J.-M. « Éric Weil et la question de Dieu selon H. Bouillard ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 185-193.

Castro, M. « Philosophie weilienne et théologie chrétienne chez Henri Bouillard ». *NRT*, 2005, 2, 127, p. 236-250.

---. « Tradition biblique et tradition hellénique dans la doctrine chrétienne de Dieu chez saint Thomas d'Aquin. Présentation, texte et bref commentaire d'un inédit de Henri Bouillard ». *RSR*, 2005, 1, 93, p. 53-63.

---. « L'infini chez Éric Weil et le Dieu chrétien selon Henri Bouillard ». *LTP*, février 2006, 1, 62, p. 67-80.

---. « Philosophie morale et foi chrétienne selon Henri Bouillard ». *Transversalités*, janvier-mars 2006, 97, p. 225-244.

---. « La rencontre de Henri Bouillard avec Karl Barth et la relation de l'homme à Dieu ». *Gregorianum*, 2007, 3, 88, p. 512-532.

---. « Henri Bouillard (1908-1981) et la théologie du XX^e siècle ». *Communio*, 2007, 3, 32, p. 103-119.

---. « Trace de la transcendance et figure du Christ : Henri Bouillard, lecteur d'Emmanuel Lévinas ». *LTP*, juin 2008, 2, 64, p. 455-466.

---. « Politique et christianisme selon Henri Bouillard ». *MSR*, janvier-mars 2009, 1, 66, p. 13-20.

---. « Henri Bouillard et les théologies contemporaines ». *Gregorianum*, 2010, 3, 91, p. 460-477.

---. « De la connaissance naturelle à la connaissance religieuse de Dieu : l'itinéraire d'Henri Bouillard ». *LTP*, 2011, 2, 67, p. 215-225.

---. « De l'apologétique à la théologie fondamentale : l'itinéraire d'Henri Bouillard ». *Transversalités*, 2012, 124, p. 109-124.

Desmazières, A. « 'La nouvelle théologie', prémisse d'une théologie herméneutique ? La controverse sur l'analogie de la vérité (1946-1949) ». *RTh*, janvier-juin 2004, 1-2, 104, p. 241-272.

Doré, J. « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard ». *NRT*, 1995, 6, 117, p. 801-820.

---. « Henri Bouillard : un grand théologien jésuite à l'ICP ». *Transversalités*, janvier-mars 2009, 109, p. 141-148.

Fouilloux, E. « Henri Bouillard et saint Thomas d'Aquin (1941-1951) ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 173-183.

Geffré, Cl. « La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée ». *Transversalités*, janvier-mars 2009, 1, 109, p. 171-180.

---. « La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 211-222.

Glé, J.-M. « 'Pour l'honneur de la théologie' ». Bruno de Solages, le défenseur de Henri Bouillard ». *BLE*, janvier-juin 1998, 99, p. 157-165.

---. « La vie et l'œuvre d'Henri Bouillard ». *Transversalités*, janvier-mars 2009, 109, p. 149-158.

Labbé, Y. De la théologie philosophique à la théologie des religions. Collectif. *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris : Cerf, 2004, p. 224-234.

Lucchesi, B. « La logique de la foi et la sagesse mystique ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 195-209.

Neufeld, K. H., s.j. « Fundamentaltheologie in gewandelter Welt. H. Bouillards theologischer Beitrag ». *ZkTh*, 1978, 100, p. 417-440. Repris dans *VC*, p. 363-390 sous le titre : La théologie fondamentale dans un monde transformé.

---. Comment parler de Dieu ? Henri Bouillard (1908-1981). Préface de *VC*, p. 9-55.

Taeg, han min P. « Révélation et expérience : connaissance naturelle de Dieu ». *Transversalités*, janvier-mars 2009, 109, p. 159-170.

---. La connaissance naturelle de Dieu chez Henri Bouillard (1908-1981). Approche historique et théologique. Paris : Cerf, 2016.

Theobald, Ch. « Henri Bouillard (1908-1981) ». *RSR*, 2009, 2, 97, p. 165-168.

4 - BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Aubert, R. « La théologie catholique durant la première moitié du XX^e siècle ». Vander Gucht, R. et Vorgrimler, H. (éd). *Bilan de la théologie du XX^e siècle. Tome 1*. Tournai-Paris : Casterman, 1970, p. 423-478.

Arendt, H. *Condition de l'homme moderne* (traduit par G. Fradier). Paris : Calmann-Lévy Mayenne, 1961.

---. *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972.

Audinet, J. ; Bouillard, H. ; Derousseaux, L. ; Geffré, Cl. et (de) La Potterie, I. *Révélation de Dieu et langage des hommes*. Coll. « CF » 63. Paris : Cerf, 1972.

Balthasar von, H. U. *Présence et pensée : Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Beauchesne, 1942.

---. *La Gloire et la croix, t. 1 : Apparition*. Paris : Aubier, 1965.

---. *La Dramatique divine. Tome 4 : Le dénouement*. Namur : Lessius, 1996.

---. *L'amour seul est digne de foi*. Traduit de l'allemand par Robert Givord. Paris : PS, 1999.

Barth, K. *Dogmatique. 1^{er} vol. La doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la dogmatique. Tome deuxième.* Genève : Labor et Fides, 1956.

Barthès, R. « L'analyse structurale du récit à propos d'actes X-XI ». Léon-Dufour, X.(éd). *Exégèse et herméneutique.* Coll. « PD ». Paris : Seuil, 1971, p. 181-204.

Besret, B. *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain. 1935 - 1955.* Coll. « Rencontres » 66. Paris : Cerf, 1964.

Blondel, M. *L'Action.* Tome 1 : *Le problème des causes secondes et le pur agir.* Paris : PUF, 1893.

---. *Le problème de la philosophie catholique.* Coll. « Cahiers de la nouvelle journée » 20. Paris : Bloud & Gay (6^e), 1932.

---. *L'Action. Tome II : L'action humaine et les conditions de son aboutissement.* Paris : PUF, 1937.

---. *Les premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896) : Histoire et dogme.* Coll. « BPhC ». Paris : PUF, 1956.

Bourgine, B. *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik.* Coll. « Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium » 171. Leuven – Paris : Leuven University Press, 2003.

Bousquet, F. ; Hougue (de la), H. (dir.). *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions.* Coll. « TU » 6. Paris : DDB, 2009.

Bouyer, L. « Christianisme et eschatologie ». *Vie intellectuelle*, 1948 (XVI^e année), 10, p. 6-38.

Brown, R. E. *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris : Bayard, 2011.

Brunner, E. *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth.* Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1935.

Buakassa, G. « Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : Latence et patience ». *Colloque du Festival mondial des Arts Négro-africains.* Lagos, janvier 1977.

Bultmann, R. *Jésus : mythologie et démythologisation. Préface de Paul Ricoeur.* Coll. « Religion ». Paris : Seuil, 1968.

---. *Foi et compréhension. Tome I : L'historicité de l'homme et de la révélation.* Traduit par André Malet). Paris : Seuil, 1969.

---. *Foi et compréhension. Tome II : Eschatologie et démythologisation.* Traduit par André Malet). Paris : Seuil, 1970.

- Capelle, Ph. (éd.). *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*. Coll. « PhT ». Paris : Cerf, 1999.
- Castelli, E. (éd.). *Débats sur le langage théologique*. Paris : Aubier, 1969.
- . *Herméneutique de la sécularisation*. Paris : Aubier, 1977.
- Certeau (de), M. et Domenach, J.-M. *Le christianisme éclaté*. Paris : Seuil, 1974.
- Chauvet, L.-M. « Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique ». *Transversalités*, avril-juin 2005, 94, p. 113-129.
- Chenu, B. et Neusch, M. *Dieu au XXI^e siècle: Contribution de la théologie aux temps qui viennent*. Paris : Bayard, 2002.
- . *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*. Paris : Bayard/Centurion, 1995.
- Chenu, M.-D. *Une école de théologie : Le Saulchoir. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua*. Paris : Cerf, 1985.
- Chenu, M.-D. et Duquesne, J. *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le père Chenu*. Coll. « Les interviews ». Paris : Centurion, 1975.
- Collectif. *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*. Paris : Desclée, 2002.
- CBP. *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*. Paris : Cerf (6^e), 2013.
- CTI. *La théologie aujourd'hui : Perspectives, principes et critères*. Paris : Cerf, 2012.
- . *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Eglise*. Paris : Cerf, 2014.
- Congar, Y. M.-J. « Pour une théologie du laïcat ». *Etudes*, janvier 1948, 1, 256, p. 42-54.
- . « Pour une théologie du laïcat : Le laïcat et l'Eglise dans son rapport au monde ». *Etudes*, février 1948, 2, 256, p. 194-218.
- . *La foi et la théologie*. Coll. « Le mystère chrétien » 1 : Théologie dogmatique. Paris : DDB, 1962.
- . *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Coll. « US ». Paris : Cerf (2^e éd.), 1968.
- Cox, H. *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*. Traduction de l'anglais : *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York : The Macmillan Company, 1965, par Simone De Trooz sur la deuxième édition (parue en 1966) et note liminaire par Augustin Léonard. Coll. « Cahiers de l'actualité religieuse » 23. Tournai : Casterman, 1968.

Daniélou, J. « Les orientations présentes de la pensée religieuse ». *Etudes*, avril-mai-juin 1946 (79^e année), 249, p. 5-21.

---. « Christianisme et histoire ». *Etudes*, septembre 1947, 8, 254, p. 166-184.

---. *Essai sur le mystère de l'Histoire, préface de H. de Lubac et M.-J. Rondeau*. Paris : Cerf, 1982.

Deneken, M. *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*. Paris : Cerf, 1997.

---. « Quand Dieu apprend à parler aux hommes : Herder et la Bible ». *RSR*, 2002, 4, 90, p. 487-508.

---. « La théologie dans la nouvelle Université de Strasbourg ». *RSR*, 2008, 4, 96, p. 527-546.

Desouche, M-Th. « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale ». *NRT*, 1994, 3, 116, p. 396-417.

Donegani, J-M. « Religion, Culture et Société ». Discours prononcé à la rentrée de l'Ecole Doctorale à l'ICP le 04 octobre 2007, publié dans *Transversalités*, janvier-mars 2008, 105, p. 109-132.

Doré, J. « La possibilité de croire ». *RSR*, 1989, 2, 77, p. 251-260.

---. Les courants de la théologie française depuis Vatican II. Collectif. *Interpréter, hommage amical à Claude Geffré*. Etudes réunies par Jossua Jean-Pierre et Sed Nicolas-Jean. Paris : Cerf, 1992, p. 227-259.

---. « Bulletin de théologie fondamentale. Regards sur la théologie contemporaine ». *RSR*, 1995, 1, 83, p. 73-96.

---. « L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995 ». *Gregorianum*, 1996, 4, 77, p. 617-636.

---. « La foi chrétienne et la culture ». *Transversalités*, janvier-mars 2006, 97, p. 211-224.

Ebeling, G. *L'essence de la foi chrétienne*. Paris : Seuil, 1970.

---. *Théologie et proclamation*. Coll. « Religion ». Paris : Seuil, 1972.

Fouilloux, E. Le Saulchoir en procès (1937-1942). Chenu, M.-D. et al. *Une école de théologie : le Saulchoir*. Paris : Cerf, 1985, p. 37-59.

---. Dialogue théologique ? (1946-1948). Collectif. *Saint Thomas au XX^e siècle*. Paris : Ed. Saint-Paul, 1994, p. 153-195.

---. *Une Eglise en quête de liberté: La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*. Coll. « Anthropologiques ». Paris : DDB, 1998.

- . « Une 'école de Fourvière' ? ». *Gregorianum*, 2002, 3, 83, p. 451-459.
- Gadamer, H.-G. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil, 1996 (édition intégrale revue et complétée).
- Gagey, H.-J. ; Soulétié, J.-L. « La théologie aux prises avec l'historiographie ». *RSR*, 1995, 4, 83, p. 557-583.
- Gagey, H.-J. *La nouvelle donne pastorale*. Paris : Ed. de l'Atelier, 1999.
- Gardeil, A. « La notion du lieu théologique ». *RSPT*, 1908, 2, p. 484-505.
- . « Lieux théologiques ». *DTC*, IX, 1926, colonnes 712-747.
- . *La crédibilité et l'apologétique*. Coll. « BT ». Paris : Librairie Lecoffre-J. Gabalda (4^e), 1928.
- Geffré, Cl. *Un nouvel âge de la théologie*. Coll. « CF » 68. Paris : Cerf, 1972.
- . *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Coll. « CF » 120. Paris : Cerf, 1983.
- . L'entrée de l'herméneutique en théologie. Doré, J. (éd.). *Les cent ans de la Faculté de théologie*. Coll. « STR » 1. Paris : Beauchesne, 1992, p. 245-271.
- . « La rencontre du christianisme et des cultures ». *Le supplément*, 1995, 192, p. 69-91.
- . « Les enjeux actuels de l'herméneutique chrétienne ». *RevICP*, 1995, 55, p. 131-148.
- . *Croire et interpréter: Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris : Cerf, 2001.
- . « Le tournant herméneutique de la théologie ». *Transversalités*, octobre-décembre 2001, 80, p. 189-202.
- . Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie. Collectif. *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*. Paris : Desclée, 2002, p. 211-224.
- Gibellini, R. *Panorama de la théologie au XX^e siècle. (Traduction de l'italien par Jacques Mignon)*. Coll. « Initiations ». Paris : Cerf, 2010 (nouvelle édition, revue et corrigée).
- Gilson, E. *L'Être et l'essence*. Coll. « PC ». Paris : Vrin, 1948.
- . « De la Connaissance du Principe ». *RMM* (66^e année), octobre-décembre 1961, 4, p. 373-397.
- . *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*. Paris : Cerf, 1986.

Gira, D. et Scheuer, J. *Vivre de plusieurs religions: Promesse ou illusion?* Coll. « QO ». Paris : Ed. de l'Atelier, 2000.

Gisel, P. *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité: Ernst Käsemann.* Paris-Genève : Beauchesne-Labor et Fides, 1977.

Gogarten, F. *Destin et espoir du monde moderne : la sécularisation comme problème théologique.* Tournai : Casterman, 1970.

Greisch, J. « De l'action à la pragmatique. Une nouvelle interprétation de Blondel ». *RSR*, 1990, 2, 78, p. 175-197.

---. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien.* Paris : Vrin, 2000.

Guerriero, E. *Hans Urs von Balthasar.* Paris : DDB, 1993.

Guillet, J. *Habiter les Ecritures : Entretiens avec Charles Ehlinger.* Coll. « Les interviews ». Paris : Centurion, 1993.

Habermas, J. *Zur logik der Sozialwissenschaften.* Francfort : Suhrkaup, 1985.

---. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société.* Coll. « EP ». Paris : Fayard, 1987.

---. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste.* Coll. « EP ». Paris : Fayard, 1987.

Haker, H. « La compassion comme programme universel du christianisme ». *Concilium*, 2001, 292, p. 61-77.

Hazard, P. *La crise de la conscience européenne.* Paris : Ed. Contemporaines, 1935.

Heidegger, M. *Introduction à la métaphysique.* Paris : Tel-Gallimard, 1981.

---. *L'Être et le temps.* Coll. « BPh – œuvre de Martin Heidegger ». Paris : Gallimard, 1986.

---. *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris : PUF, 2007.

Holzer, V. « Theologia Crucis et doctrine trinitaire. Lecture critique de la Vollendete Religion de G. W. F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix ». *RevSR*, 2012 (86^e année), 3, p. 257-284.

Husserl, E. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard, 2004.

Jean-Paul II. *L'Evangile de la vie. Valeur et inviolabilité de la vie humaine. Lettre encyclique Evangelium vitae.* Paris : Pierre Téqui, 1995.

---. *La Foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*. Coll. « DE ». Paris : Cerf, 1998.

Jervolino, D. *Paul Ricoeur : Une herméneutique de la condition humaine*. Coll. « Philo ». Paris : Ellipses, 2002.

Jossua, J.-P. et Sed, N.-J. (éd.). *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*. Paris : Cerf, 1992.

Jüngel, E. *Dieu, mystère du monde : Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*. Traduit de l'allemand sous la direction de Horst Hombourg. vol. 1/2. Coll. « CF » 116. Paris : Cerf (3^e), 1983.

Kasper, W. *Le Dieu des chrétiens*. Coll. « CF » 128. Paris : Cerf, 1996.

Kimmerle, H. « Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher ». *ArchP*, 1969, 1, 32, p. 113-128.

Kwak, J.-G. *La foi comme vie communiqué. Fides qua et fides quae chez Henri de Lubac. Préface de Michel Sales, s.j.* Coll. « TU ». Paris : DDB, 2011.

Labbé, Y. *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*. Coll. « PT ». Paris : Cerf, 2003.

Lacoste, J.-Y. (éd.). *Histoire de la théologie*. Paris : Seuil, 2009.

Ladrière, J. *La science, le monde et la foi*. Paris : Casterman, 1972.

---. « Concept ». *EU*. Corpus 6, p. 564-566.

Latourelle, R., s.j. *Théologie de la Révélation*. Coll. « Studia. Recherches de philosophie et de théologie » 15. Paris : DDB, 1963.

---. « Démembrement ou renouveau de la théologie fondamentale ». *Concilium*, 1969, 46, p. 29-37.

---. Spécificité de la théologie fondamentale. Jossua, J.-P. et Sed, N.-J. (éd.). *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*. Paris : Cerf, 1992, p. 103-122.

Lubac (de), H. *Surnaturel. Etudes historiques*. Coll. « Théologie » 8. Paris : Aubier, 1946.

---. *Athéisme et sens de l'homme*. Paris : Cerf, 1968.

---. Commentaire du Préambule et du chapitre I de la constitution DV du concile Vatican II. Collectif. *Vatican II. La révélation divine*, t. 1. Coll. « US Vatican II » 70a. Paris : Cerf, 1968, p. 157-302.

---. *Théologies d'occasion*. Paris : DDB, 1984.

---. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Coll. « Chrétiens d'aujourd'hui » 1. Namur : Culture et vérité, 1989.

- Marcel, G. *Le monde cassé. Pièce en quatre actes : Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris : DDB, 1933.
- . *Du refus à l'invocation*. Paris : Gallimard, 1940.
- . *Essai de philosophie concrète*. Coll. « Folio essais » 350. Paris : Gallimard, 1999.
- Marlé, R., s.j. *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. Coll. « Théologie » 33. Paris : Montaigne, 1956.
- Metz, J.-B. *Le problème théologique de l'herméneutique. Les grands axes de la recherche contemporaine*. Paris : Orante, 1963.
- . *Un temps pour les ordres religieux ?* Coll. « Perspectives de vie religieuse ». Paris : Cerf, 1981.
- . « Le Dieu qui ne convient pas. Réflexions sur les demandes des chrétiens ». *Istina*, 1996, XLI, p. 339-341.
- . *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*. Coll. « CF » 99. Paris : Cerf, 1999.
- Moingt, J. *Dieu qui vient à l'homme. I : Du deuil au dévoilement de Dieu*. Vol. 1/3. Coll. « CF » 222. Paris : Cerf, 2002.
- Moltmann, J. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*. Coll. « CF » 80. Paris : Cerf, 1999.
- Mouroux, J. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Coll. « Théologie » 26. Paris : Aubier, 1952.
- Ndeh, D. *Religion et éthique dans les discours de Schleiermacher : Essai d'herméneutique*. Coll. « OP ». Paris : L'Harmattan, 2008.
- Neusch, M. *Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale*. Coll. « Théologies ». Paris : Cerf, 2005.
- . « La théologie fondamentale: un état des lieux ». Sur le site : croire.la-croix.com, consulté le 02/05/2017 à 16 heures 17minutes.
- Nicolas, X. *Les incroyants'' ont bousculé ma foi*. Mulhouse : Salvator, 1994.
- Parente, P. « Fede, doctrina della fede e teologia ieri e oggi ». *Euntes Docete*, 1967, 20, p. 5-14.
- Pelletier, A.-M. *D'âge en âge les Ecritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine*. Coll. « LR » 18. Bruxelles : Lessius, 2004.
- Poulat, E. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris : Albin-Michel (3^e éd.), 1996.

Rahner, K. *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps. Traduction de l'allemand par Charles Muller. Préface de Henri de Lavalette, s. j.* Paris : Mame, 1966.

---. *L'homme à l'écoute du Verbe: Fondements d'une philosophie de la religion.* Traduit par J. Hofbeck. Paris : Mame, 1968.

Ratzinger, J. *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux.* Coll. « CS ». Paris : Téqui, 1982.

Ricoeur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Coll. « L'ordre philosophique ». Paris : Seuil, 1965.

---. *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique.* Paris : Seuil, 1969.

---. Herméneutique philosophique et herméneutique biblique. Bovon, F. (éd.). *Exegesis. Problèmes de méthode et exercice de lecture (Genèse 22 et Luc 15).* Coll. « BT ». Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, 1975.²

---. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique. Bourg, D. et Lion, A. (éd.). *La Bible en philosophie. Approches contemporaines.* Coll. « SHR ». Paris : Cerf, 1993.

---. *L'herméneutique biblique.* (Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt). Coll. « La nuit surveillée ». Paris : Cerf, 2011.

---. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.* Coll. « Pluriel ». Paris : Fayard, 2013.

---. *Soi-même comme un autre.* Paris : Points, 2015.

Robinson, J. M. *Hermeneutic since Barth.* Robinson, J. M. et Cobb, J. B. (éd.). *New frontiers in Theology. The new hermeneutic.* New York : Harper & Row, 1964.

Romano, Cl. *L'Événement et le Monde.* Coll. « Epiméthée ». Paris : PUF, 1999 (2^e éd.)

Royannais, P. « Penser philosophiquement la théologie ». *RSR* 2010, 1, 98, p. 10-30.

Schillebeeckx, E. C. F. A. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ.* Paris : Cerf, 1981.

Schleiermacher, F. *Herméneutique.* Coll. « LT ». Paris : Labor et Fides, 1989.

Schneiders, S. M. *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte* (traduit par Jean-Claude Breton et Dominique Barrios-Delgado). Coll. « LD » 161. Paris : Cerf-Fides, 1995.

Sesboüé, B. *L'homme, merveille de Dieu : Essai d'anthropologie christologique.* Paris : Salvator, 2015.

- Soulétié, J.-L. *La crise, une chance pour la foi*. Paris : Les Editions de l'Atelier/Les Editions Ouvrières, 2002.
- Theobald, Ch. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Vol. 1 et 2. Coll. « CF ». Paris : Cerf, 2007.
- . *Transmettre un Evangile de liberté*. Paris : Bayard, 2007.
- . *Paroles humaines, Parole de Dieu*. Paris : Salvator, 2015.
- Thils, G. *Transcendance ou incarnation? Essai sur la conception du christianisme*. Bruxelles : Université de Louvain, 1950.
- . *Théologie des réalités terrestres. Tome 1: Préludes*. Paris : DDB, 1946.
- . *Théologie des réalités terrestres. Tome 2: Théologie de l'histoire*. Paris : DDB, 1949.
- Tillich, P. *Théologie systématique. Introduction. 1^{ère} partie: Raison et révélation*. Vol. 1/5. Coll. « TS » 1. Paris / Genève / Sainte-Foy (Québec) : Cerf / Labor et Fides / PUL, 2000.
- Tracy, D. « La désignation du présent ». *Concilium*, 1990, 227, p. 71-92.
- Troisfontaines, R. et al. *Existentialisme chrétien. Gabriel Marcel*. Coll. « Présence ». Paris : Plon, 1947.
- Troisfontaines, R. *De l'Existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Vol. 2/2. Paris : Vrin, 1953.
- Vander Gucht, R. et Vorgrimler, H. (dir.). *Bilan de la théologie du XX^e siècle. Tome I : 1. Le monde du XX^e siècle. 2. La théologie chrétienne : les grands courants*. Tournai-Paris : Casterman, 1970.
- . *Bilan de la théologie du XX^e siècle. Tome II : La théologie chrétienne (suite) : Les disciples théologiques particulières – Portraits de théologiens – L'Avenir de la théologie*. Tournai-Paris : Casterman, 1970.
- Varillon, F. *Beauté du monde et souffrance des hommes : Entretiens avec Charles Ehlinger*. Paris : Bayard, 2005.
- Wagner, J.-P. *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*. Coll. « CF » 199. Paris : Cerf, 1997.
- . « Henri de Lubac (1896-1991) et Henri Bouillard (1908-1981), profils croisés ». *RevSR*, 2012 (86^e année), 3, p. 285-305.
- Waldenfels, H. *Manuel de théologie fondamentale*. Paris : Cerf, 1997.
- Weber, J. J. (Mgr). *Au soir d'une vie : Témoignages des remous du modernisme au renouveau conciliaire*. Paris : Centurion, 1970.

Weil, É. *Logique de la philosophie*. Coll. « PC ». Paris : Vrin, 1996.

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus suivi de : Investigations philosophiques* (traduit par Klossowski, Pierre). Coll. « Tel ». Paris : Gallimard, 1986.

« Concept théologie » sur : <https://fr.wikipedia.org/wiki/théologie>, consulté le 06/11/2015 à 10 heures 30 minutes.

INDEX DES NOMS PROPRES

A

d'Alès, A. · 321
(saint) Anselme · 13, 49, 66, 76, 104, 105, 118, 145, 192, 305
Arendt, H. · 86, 330
Aristote · 36, 42, 43, 44, 51, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 76, 84, 92, 97, 110, 111, 124, 171, 173, 238, 239, 280
Aubert, R. · 100, 330
(saint) Augustin · 13, 44, 48, 178, 210, 215, 258, 332

B

Bainvel · 28
Balthasar von, H. U. · 74, 94, 95, 96, 107, 267, 300, 301, 306, 307, 330, 335
Banez · 70
Barth, K. · 8, 14, 75, 77, 78, 81, 124, 181, 182, 183, 184, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 227, 230, 268, 269, 323, 327, 328, 329, 331, 338, 341
Barthélemy-saint-Hilaire, J. · 42
Barthès, R. · 331
Baumgartner, Ch. · 327
Besret, B · 266, 331
Bloch, E. · 279
Blondel, M. · 8, 21, 28, 30, 64, 76, 77, 81, 96, 97, 107, 166, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 208, 219, 239, 252, 277, 323, 324, 325, 327, 328, 331, 332, 335, 341
Bonhoeffer, D. · 299
Bouillard, H., s.j. · 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 42, 46, 49, 53, 54, 55, 56, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170,

171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 299, 303, 304, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 339, 341, 351, 352

(de la) Boullaye, P. · 28
Boureux, Ch., o.p. · 102, 237, 240, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 277, 325, 328
Bourguine, B. · 331
Bousquet, F. · 328, 331
Bouyer, L. · 260, 261, 327, 331
Boyer, Ch., s.j. · 70, 74, 326
Breuvart, J.-M. · 329
Brown, R. E. · 331
Brunner, E. · 331
Buakassa, G. · 23, 331
Bultmann, R. · 7, 14, 129, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 144, 152, 182, 183, 212, 217, 268, 270, 271, 323, 331, 337
Buren van, P. · 278

C

Cajetan · 70, 92
Calvin · 56, 211
Cano, M. · 56, 57, 64
Capelle, Ph. · 332
Capréolus · 70
Carvajal Blanco, J. C. · 325
Castelli, E. · 324, 332
Castro, M. · 18, 19, 21, 37, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 93, 99, 161, 162, 325, 329

Cavallera, F. · 326
(de) Certeau, M. · 251, 332
Charlier · 94
Chauvet, L.-M. · 332
Chenu, M.-D. · 22, 23, 65, 74, 76, 92, 93,
332, 333
Clément d'Alexandrie · 44
Cobb, J. B. · 338
Comte · 70
Congar, Y.M.-J. · 14, 265, 332
Corbin, M., s.j. · 325
Cordonnier, Ch., s.j. · 325
Cox, H. · 332
Cullmann, O. · 79, 259

D

Daniélou, J. · 19, 22, 64, 94, 95, 260, 264
Delaye, E. · 326
Demoment, A. · 325
Deneken, M. · 333
Derousseaux, L. · 330
Descartes, R. · 70, 91, 181
Desmazières, A. · 329
Desouche, M.-Th. · 63, 333
Dilthey, W. · 127
Domenach, J.-M. · 332
Donegani, J.-M. · 333
Doré, J. · 13, 15, 20, 22, 76, 77, 78, 110,
172, 173, 182, 183, 184, 199, 328, 329,
332, 333, 334
Drey, J.-S. · 30
Dumas, A. · 327
Dumery, H. · 328
(l'abbé) Duperray · 73
Duquesne, J. · 332

E

Ebeling, G. · 7, 14, 19, 32, 36, 143, 145,
147, 148, 149, 150, 151, 158, 159, 160,
161, 167, 169, 333
Eicher, P. · 321
Eusèbe de Césarée · 44

F

Farne, A. A. A. · 326
Feuerbach · 90
Fisichella, R. · 321
Foucault, M. · 87, 253, 254
Fouilloux, E. · 19, 21, 69, 75, 91, 92, 329,
332, 333
Freud · 70, 85, 338
Fuchs, E. · 7, 14, 136

G

Gardeil, A. · 27, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 92,
334
Gabriel, M. · 323, 337, 339
Gadamer, H.-G. · 130, 334
Gagey, H.-J. · 334
Garrigou-Lagrange, R., o.p. · 96, 97, 98,
326, 327
Geffré, Cl. · 13, 21, 22, 31, 33, 119, 120,
123, 210, 211, 213, 234, 239, 275, 276,
280, 281, 290, 293, 298, 299, 313, 315,
316, 317, 327, 329, 330, 333, 334, 336,
352
Gibellini, R. · 13, 14, 64, 65, 92, 119, 133,
159, 239, 258, 261, 263, 266, 271, 273,
277, 278, 334
Gibert, P. · 41
Gillon, L.-B., o.p. · 326
Gilson, E. · 92, 334
Gira, D. · 335
Gisel, P. · 335
Glé, J.-M. · 330
Glorieux, P. · 326
Gogarten, F. · 335
Grégoire de Nysse · 96, 227, 330
Greisch, J. · 287, 288, 330
Guérard des Lauriers, L.-B., o.p. · 327
Guerrero, E. · 107, 335
Guillet, J. · 72, 75, 335

H

Habermas, J. · 86, 335

Haker, H. · 313, 335
Hamer, J., o.p. · 327
Hegel · 78, 95, 104, 176, 177, 193, 196,
200, 206, 267, 271, 290, 335
Heidegger, M. · 78, 129, 335
Holzer, V. · 335
Husserl, E. · 85, 86, 335
Hyppolite · 78

I

(saint) Irénée · 13, 118, 279

J

(saint) Jean de la Croix · 323, 328
Jervolino, D. · 336
Jossua, J.-P. · 336
Jünger, E. · 293, 295, 296, 300, 336

K

Kant, E. · 70, 74, 76, 89, 91, 176, 192, 193,
206, 290
Käsemann, E. · 335
Kasper, W. · 336
Kaufmann, F. · 134
Kierkegaard · 78, 217, 323
Kimmerle, H. · 336
Knoll, A. · 28
Kwak, J.-G. · 336

L

Labbé, Y. · 330, 336
Laberthonnière · 178
Labourdette, M.-M., o.p. · 327
Lacoste, J.-Y. · 45, 125, 126, 132, 336
Ladrière, J. · 41
(de) La Potterie, I. · 330
Latourelle, R., s.j. · 221, 321, 336
Le Bachelet, X.-M. · 27
Le Blond, J.-M. · 72, 328
Leibniz · 206

Levinas, E. · 325
(de) Lubac, H. · 18, 27, 96, 323, 326, 333,
334, 336, 339
Lucchesi, B. · 35, 69, 75, 78, 79, 81, 105,
109, 117, 185, 187, 202, 241, 321, 330
Luther, M. · 46, 70, 211, 273

M

Malevez, L., s.j. · 327, 328
Marlé, R., s.j. · 328, 337
Marx · 70, 95, 113, 177, 194
Maxime le Confesseur · 45
Metz; J.-B. · 293, 313, 337
Moingt, J. · 298, 337
Moltmann, J. · 146, 337
Montagnes, B., o.p. · 328
(de) Montcheuil, Y. · 72, 185, 263
Morel, G. · 295

N

Ndeh, D. · 337
Nepomuk, E. · 28
Neufeld, K. H., s.j. · 15, 36, 81, 91, 112, 164,
171, 322, 330
Neusch, M. · 246, 281, 311, 313, 332, 337
Nicolas, J.-H., o.p. · 328
Nicolas, X. · 293, 337
Nietzsche · 44, 70, 89, 194, 242, 243, 254

P

Pannenberg, W. · 32, 268, 269, 270, 271,
272, 273, 274
Pape Benoît XV · 321
Pape Benoît XVI · 24, 177, 178, 242, 243,
321
Pape Jean XXIII · 68, 70, 101
Pape Jean-Paul II · 69, 166, 167, 242, 284,
335
Pape Léon XIII · 13, 49, 69, 70, 98, 322
Pape Paul VI · 69
Pape Pie X · 70, 98, 322
Pape Pie XII · 23, 67, 68, 98, 99, 100, 322
Parente, P. · 99, 100, 337

Pascal · 33, 178, 199, 289, 290
Pelletier, A.-M. · 158, 337
Pierre, Ch. · 18
Platon · 41, 42, 43, 47, 51, 84, 200, 202,
213
Poulat, E. · 337

R

Rahner, K. · 14, 29, 95, 281, 300, 338
Ratzinger, J. · 338
Régnier, M. · 325
Ricoeur, P. · 7, 34, 142, 151, 331, 336
Robinson, J. M. · 338
Romano, Cl. · 287
Rousseau, J.-J. · 70

S

Sartre, J.-P. · 70, 78, 265
Scherer, R. · 78
Scheuer, J. · 335
Schillebeeckx, E. C. F. A. · 67, 239, 277, 278,
279, 338
F. Schleiermacher, F. · 36, 104, 124, 126,
127, 132, 133, 134, 152, 157, 336, 337,
338
Schneiders, S. M. · 156, 338
Scully, J. E. · 326
Sed, N.-J. · 336
Sesboüé, B. · 338
(de) Solages, B. (Mgr) · 97, 327, 330
(de) Soras, A. · 72
Söhngen, G. · 29
Soulétie, J.-L. · 12, 18, 84, 86, 87, 89, 169,
282, 285, 293, 294, 295, 296, 307, 334,
339
Spinoza · 176
Stewart, D. · 152
Schwetz, J. B. · 28

T

Teilhard de Chardin, P. · 72, 96, 97, 261
Tertullien · 210
Tillich, P. · 14, 246, 313

Theobald, Ch. · 21, 22, 38, 98, 101, 183,
191, 249, 276, 280, 285, 293, 297, 304,
313, 330, 339
Thils, G. · 262, 339
Thiry, A., s.j. · 328
(Saint) Thomas d'Aquin · 8, 13, 15, 17, 18,
19, 20, 35, 43, 45, 46, 47, 48, 54, 56, 57,
58, 59, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 80,
83, 92, 93, 94, 97, 98, 102, 103, 104, 105,
106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 119,
157, 159, 160, 161, 163, 164, 168, 173,
181, 182, 183, 192, 207, 210, 215, 222,
223, 227, 273, 283, 321, 322, 323, 325,
326, 327, 329, 333, 341
Tillette, X., s.j. · 181, 328
Tobar Cobo, D. E. · 326
(de) Tonquédec, J., s.j. · 327
Tracy, D. · 339
Troeltsch, E. · 146
Troisfontaines, R. · 339

V

Vander Gucht, R. · 339
Varillon, F. · 71, 72, 74, 339
Vorgrimler, H. · 339

W

Wagner, J.-P. · 27, 28, 315, 339
Wahl, J. · 78
Waldenfels, H. · 28, 339
Weber, J. J. (Mgr) · 71, 72, 339
Weil, E. · 8, 9, 77, 79, 81, 172, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
202, 203, 208, 217, 218, 231, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 245, 249, 251,
254, 290, 324, 325, 329, 340
Widmer, G. · 328
Wittgenstein, L. · 33, 151, 340
Wolff · 206

**LE CONCEPT DE THEOLOGIE ACTUELLE DANS LA PENSEE HERMENEUTIQUE
D'HENRI BOUILLARD : *Pertinence et actualisation.***

Résumé :

La préoccupation théologique et pastorale portant sur l'incisive question de la disjonction entre le message du mystère chrétien et la réalité de la vie humaine trouve une prise en compte favorable dans le concept de «théologie actuelle» émis par le jésuite Henri Bouillard depuis le siècle dernier. Ce concept concentre en effet toute une herméneutique théologique orientant sur un discours qui soit justement «à la gloire de Dieu» parce que défendant l'*Humanum*.

Comme une expression du combat contre «l'*extrinsécisme*» en théologie, le concept bouillardien engage sur la voie d'une réflexion qui n'est pas un "effet de mode", mais plutôt qui allie «sens et fait» dans une «logique de la foi». Celle-ci, comprenant les « *dogmes non pas (seulement) comme révélés, mais (surtout) comme révélateurs*», fait de l'existential un «*lieu théologique*». L'épistémologie connexe au concept de «théologie actuelle » induit donc la recherche de la «*consubstantialité* » entre le message chrétien et le contexte historique et culturel de l'existence humaine ; celle-ci étant considérée comme «*la sphère aurorale du dévoilement*» de celui-là.

Le concept de «théologie actuelle» honore la vocation théologique comme «*production d'un langage inédit, parce qu'elle ne peut redire (... son) origine qu'historiquement et selon une interprétation créatrice*» comme le dit Cl. Geffré. C'est pourquoi de la pertinence de ce concept bouillardien découle son actualité au moyen d'une actualisation exigeante.

Summary :

The theological and pastoral issue of the possible disjunction of the message of the Christian mystery from human life finds a favorable consideration through the concept of "actual theology" issued by the Jesuit Henri Bouillard during the last century. This concept concentrates in itself a whole theological hermeneutics inducing a discourse that is precisely "to the glory of God" because it defends the *Humanum*.

As an expression of the struggle against "extrinsicism" in theology, the Bouillardian concept engages us into a reflection that does not follow the "latest fad" but rather combines "meaning and fact" according to the "logic of faith". The latter, including "dogmas not (only) as revealed, but (especially) as revealing," considers the existential reality a "theological place." Thus, the epistemology connected with the concept of "actual theology" leads to the search for the "consobstantiality" between the Christian message and the historical and cultural context of human existence, the latter being considered the "dawn sphere of the unveiling" of the former.

The concept of "actual theology" honors the vocation of the theological science as the "production of an unprecedented language, because it can repeat (... its) origin only historically and according to a creative interpretation", as Cl. Geffre says. That is why the relevance of this Bouillardian concept