MALHEUR DEVENU BÉNÉDICTION

UN SIÈCLE DE MODERNISME

Il y a cent ans, l'encyclique *Pascendi dominici gregis* condamnait le modernisme – un néologisme inventé par Rome – comme le « rendez-vous de toutes les hérésies » ⁽¹⁾. Il s'agit d'un des sommets de la lutte engagée par la hiérarchie contre les penseurs allant dans le sens contraire de sa doctrine et de ses directives, et ce, au nom de la science. Dans son livre sur la période de la crise moderniste jusqu'au catholicisme d'après Vatican II, Étienne Fouilloux affirme que la crise doit être considérée comme la « matrice intellectuelle » de la pensée catholique du siècle dernier ⁽²⁾. Cette vision nous semble intéressante parce qu'elle relie le début et la fin du vingtième siècle. La crise du modernisme n'est toutefois pas compréhensible sans un retour sur son horizon de compréhension, c'est-à-dire les dernières décennies du dix-neuvième siècle ⁽³⁾. C'est ce dont nous traiterons dans un premier point. Ensuite, nous traiterons du cœur des idées modernistes et de ses différents représentants. L'étape suivante étudiera le contenu et les répercussions de ces idées dans le domaine de la recherche biblique et de la théologie systématique. Ensuite, nous nous arrêterons sur la néo-scholastique utilisée par Rome comme arme antimoderniste. Après un bilan final, nous porterons notre attention sur la signification de cette crise pour la pensée catholique du siècle dernier.

Il n'est pas dans l'intention de cette contribution de présenter un récit exhaustif de la crise mais plutôt de proposer une introduction historique, grâce également aux ouvrages mentionnés en notes, afin d'ébaucher l'origine, le contenu, les implications et le sens de cette crise ⁽⁴⁾.

Horizon de compréhension théologique et contexte originel

La crise du modernisme ne peut se comprendre sans prendre en compte son horizon de compréhension théologique, le contexte de son origine. Nous nous limitons aux trois points essentiels.

En premier lieu, nous nommons le renouveau du néothomisme, dont l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII est considérée comme le point de départ ⁽⁵⁾, bien que

(1) *Pascendi dominici gregis*, dans *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907), p. 593-650, ici p. 632.

(2) É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)* (Anthropologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1998, p. 10.

(3) Cf. D. JODOCK, *Introduction I: The Modernist Crisis*, dans ID. (éd.), *Catholicism Contending with Modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 1-19, ici p. 17: « The Modernist crisis was, in one sense, a part of a larger story during the nineteenth and twentieth centuries. »

(4) Texte remanié d'une contribution parue sous le titre: J. METTEPENNINGEN, *Van vloek tot zegen. Een eeuw modernisme*, dans *Collationes* 35 (2005), p. 227-257. Traduction par C. MONSIEUR o. praem.

(5) *Aeterni Patris*, encyclique du pape Léon XIII, 4 août 1879, dans *Acta Sanctae Sedis* 12 (1879), p. 97-115.

l'avancée de la pensée néothomiste dans les milieux ecclésiastiques fut initiée dès le milieu du dix-neuvième siècle. A travers *Aeterni Patris*, Léon XIII 'officialise' le succès renouvelé de la pensée thomiste. Dans la ligne de sa première encyclique, *Inscrutabili* (1878) ⁽⁶⁾, il s'oppose dans *Aeterni Patris* aux égarements de la voie de l'Église, *in casu* l'abandon de la véritable philosophie, c'est-à-dire celle de Thomas d'Aquin (1225-1274). La vérité était en effet recherchée par d'autres chemins, et ces chemins ainsi que les vérités obtenues furent considérés par Rome comme faux et entraînant avec eux le 'déclin' de la théologie. Selon l'encyclique, Thomas était le docteur inégalé et donc à suivre entièrement puisqu'il relie la foi révélée, la doctrine de l'Église et la philosophie. Le pape loua et promut le rétablissement de la philosophie thomiste, qui selon lui portait des fruits dans tous les domaines de la vie. La même année, le pape décide d'ériger une institution chargée de répandre la pensée thomiste ⁽⁷⁾, ce qui fut réalisé entre autres à travers une nouvelle édition de l'œuvre du *doctor communis* et l'organisation de différents congrès. Le frère du pape, Guiseppe Pecci (1807-1890), se trouva à la tête de l'*Academia romana a sancto Thoma Aquinate*; le 16 février 1884 il en est nommé préfet des études. Une impressionnante série de manuels fut lancée au nom d'*Aeterni Patris*. Et la néo-scholastique influença dans les trente années suivant *Aeterni Patris* encycliques, autres documents ecclésiastiques et condamnations. Lors du premier anniversaire de l'encyclique, Thomas devint le saint patron des études supérieures; les raisons et la signification de cette élévation – dans la ligne de l'encyclique – furent mentionnées clairement et de manière développée dans une lettre pontificale ⁽⁸⁾. De plus, différents instituts philosophiques virent le jour dans les deux décennies suivant *Aeterni Patris*, tel l'Institut Supérieur de Philosophie à Leuven en 1889, et quelques périodiques furent lancés, tels *Divus Thomas* (1886), *Revue thomiste* (1893), *La revue néo-scholastique* (1894, qui deviendra la *Revue philosophique de Louvain*), *Rivista Italiana di filosofia neoscholastica* (1909) et *Ciencia Tomista* (1910). Lors de la fondation d'universités catholiques, par exemple à Ottawa en 1889 ⁽⁹⁾, Rome écrivait que les vues de saint Thomas devaient servir de fondation à partir de laquelle la science devait être pratiquée. En bref, nous pouvons avec Frederic Copleston (1907-1994) caractériser la néo-scholastique de « ligne du parti, une sorte d'orthodoxie philosophique » ⁽¹⁰⁾. Ceci est un important de consolidation d'importance pour l'unité (intellectuelle) de l'Église afin de réfuter et de combattre 'en bloc' les égarements des penseurs modernes – à la tête desquels on retrouve rapidement les modernistes (cf. *infra*). Les concepts néo-scholastiques ont ainsi été accaparés par l'Église comme étant un cadre de pensée constitutif et normatif pour son orthodoxie.

Un deuxième élément se situe au niveau de l'autonomisation et de la sécularisation de la science, particulièrement de la science religieuse à la fin du dix-neuvième siècle. Cette évolution se remarque fortement en France, où la fondation des différents 'instituts

(6) *Inscrutabili*, encyclique du pape Léon XIII, 21 avril 1878, dans *Acta Sanctae Sedis* 10 (1877), p. 585-592.

(7) *Iampridem*, lettre du pape Léon XIII au cardinal A. de Luca, 15 octobre 1879, dans *Acta Sanctae Sedis* 12 (1879), p. 225-228.

(8) *Cum hoc sit*, lettre apostolique du pape Léon XIII, 4 août 1880, dans *Acta Sanctae Sedis* 13 (1880), p. 56-59.

(9) Cf. *Cum Apostolica Sedes*, lettre du cardinal M.H. Ledochowski, 5 february 1889, dans *Acta Sanctae Sedis* 22 (1889-1890) 201-203, part. p. 202.

(10) F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. 9: *Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Lévi-Strauss*, New York – Londres – Toronto – Sydney – Auckland, Image Books, 1974, ²1977, ³1994, p. 250.

catholiques', biotope intellectuel d'historiens tels Louis Duchesne (1843-1922), Pierre Battifol (1861-1929) et Alfred Loisy (1857-1940), illustre l'émancipation de la science par rapport aux normes et directives ecclésiastiques ⁽¹¹⁾. Émile Poulat y voit la raison principale de la crise où l'autonomisation et la sécularisation de la science ont jeté les bases d'un mouvement qui ne pouvait qu'éclater quelques décennies plus tard: le modernisme ⁽¹²⁾.

S'y ajoute un troisième élément dans le contexte des origines de la crise du modernisme: l'influence et l'attractivité de la pratique scientifique au sein du protestantisme libéral. Gabriel Daly tend à croire que la différence dans la pratique des sciences humaines entre catholicisme romain et protestantisme pourrait se formuler de la manière suivante: là où les théologiens protestants fondaient leur liberté académique sur la spécificité de leur confession du protestantisme, les théologiens catholiques devaient tolérer une liberté se mouvant entre les lignes tracées par Rome ⁽¹³⁾. Ou comme l'exprime finement Lucien Laberthonnière (1860-1932): « Avec les protestants libéraux c'était la foi sans croyance: maintenant [pour les catholiques] c'est la croyance sans foi » ⁽¹⁴⁾. Alors que le Concile Vatican I (1869-1870) se trouve dans un passé récent, l'émancipation de la science est un combat difficile en raison de l'idée de l'*auctoritas* ecclésiale, plus ancienne toutefois que Vatican I. Un assaut contre cette prétention d'autorité n'était probablement pas le principal centre d'attention des modernistes, mais c'est de cette manière que la hiérarchie l'a souvent perçu et sanctionné.

Qu'est-ce que le modernisme et qui sont les modernistes?

Le terme 'modernisme' renferme des connotations tellement différentes qu'on peut parler d'imprécision terminologique. Hermann W. von der Dunk parle même de « confusion » ⁽¹⁵⁾. C'est pourquoi nous nous concentrons sur la crise elle-même.

A partir de 1907, le modernisme est essentiellement décrit selon la forme où il fut condamné par Rome, c'est-à-dire un système de pensée philosophico-théologique 'réunissant toutes les hérésies'. Une telle définition ne nous semble pas rendre suffisamment compte de la pensée des modernistes (non pas une hérésie, mais des prises de positions justifiées scientifiquement), de leur intention (souvent la volonté de servir l'Église) et de leurs relations (pas d'organisation uniforme, encore moins un système). Les modernistes étaient des intellectuels intégrant les méthodes modernes et critiques dans leurs recherches scientifiques.

(11) Pour l'évolution de la science historique en France, voir P. DEN BOER, *Geschiedenis als beroep. De professionalisering van de geschiedbeoefening in Frankrijk (1818-1914)* (Sporen), Nimègue, SUN, 1987.

(12) Mentionné – sans note – dans C.J.T. TALAR, *Innovation and Biblical Interpretation*, dans D. JODOCK (éd.), *Catholicism Contending with Modernity*, p. 191-211, ici p. 211.

(13) G. DALY, *Theological and Philosophical Modernism*, dans D. JODOCK (éd.), *Catholicism Contending with Modernity*, p. 88-112, ici p. 98. Sur les points communs et les différences entre les deux, un colloque fut organisé le 30 octobre 2003 à Leyde (Pays-Bas), cf. J. METTEPENNINGEN, *Colloquium on Modernism*, dans *Ephemerides theologiae Lovanienses* 79 (2003), p. 527.

(14) L. LABERTHONNIÈRE, *Dogme et théologie*, dans *Annales de philosophie chrétienne* 69 (1908), p. 479-521, ici p. 511.

(15) H.W. VON DER DUNK, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, vol. 1, Amsterdam, Meulenhoff, 2000, p. 374. Pour un aperçu de l'histoire du terme 'modernisme' depuis Luther jusqu'en 1907, voir J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey et Ané, 1929, p. 1-34; M. ARNDT, 'Modernismus I', dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Bâle, Schwabe en Co. AG, 1984, col. 62.

Plusieurs de leurs résultats ou conclusions étaient contraires à la vision de l'Église, bien qu'étant une conséquence et non l'intention de leurs recherches. Les modernistes n'ont eux-mêmes décrit leur 'mouvance intellectuelle' que très occasionnellement car ils ne formaient pas un groupement, même s'ils s'échangeaient informations, critiques et idées sur leurs publications et leurs opinions, souvent à travers une correspondance personnelle très suivie. A la suite de Thomas Loome, nous pouvons parler d'une crise intellectuelle entre l'Église et des individus à cette époque ⁽¹⁶⁾. Citons pourtant cinq éléments du concept idéologique moderniste qui peuvent être considérés comme des points communs ⁽¹⁷⁾. Ces points communs aux auteurs réputés modernistes ne sont cependant pas communs à tous ni à tout moment, ni à une même intensité. Nous les reprenons ici de façon brève et générale. Premièrement, les modernistes voyaient la révélation comme une réalité qui ne s'est pas arrêtée à la mort du dernier apôtre; la révélation continue sans cesse, aujourd'hui encore. Ensuite ils ne considéraient pas le dogme comme immuable. Ces formulations ecclésiales peuvent évoluer, non seulement du point de vue de l'énoncé mais également quant à leur contenu. Troisièmement, les modernistes ne pensaient pas uniquement en termes d'une distinction nette entre la nature et la raison d'une part et le surnaturel et la révélation d'autre part. Leur vision se veut respectueuse de la transcendance mais également de l'immanence. A cela se relie – c'est le quatrième point – l'idée qu'on ne doit pas raisonner uniquement de manière déductive, mais également par induction. Cinquièmement, ils insistaient sur la nécessité d'une mise en œuvre de la méthode historico-critique dans la pratique théologique, selon laquelle l'histoire y est pleinement introduite et influencera les résultats de la recherche. Ces cinq 'positions' peuvent se résumer en deux catégories. Premièrement la méthode historico-critique fait son entrée dans la pratique de la théologie. Deuxièmement, la voie du néothomisme est (partiellement) abandonnée (induction, immanence). Ces deux éléments se retrouveront à nouveau au cœur des débats lors de la crise de la 'nouvelle théologie', trente ans plus tard.

Si l'énumération des thèmes centraux semble sommaire – nous reviendrons plus loin sur les deux terrains les plus importants de la crise –, leur importance paraît clairement dans les différentes condamnations par l'Église. Probablement faut-il parler ici, avec nuance, d'un conflit de bonnes intentions. Les modernistes n'avaient aucun but négatif dans les idées qu'ils défendaient. Souvent, ils voulaient – au moyen de l'intégration des sciences modernes dans la théologie – faire avancer l'Église dans son adaptation aux sciences et au monde moderne. De son côté, par les condamnations prononcées, l'Église était pleine de bonnes intentions. L'autorité de l'Église a la responsabilité de conserver au mieux le donné de la foi. Cela implique que Rome considère comme son devoir de condamner des tendances et des idées qui menacent ce donné de la foi dans son évolution et sa subsistance. Néanmoins, il faut

(16) T.M. LOOME, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Method in Modernist Research* (Tübinger theologische Studien, 14), Mainz, Grunewald, 1979, p. 195.

(17) Nous nous basons sur: H. VORGRIMLER, *Neues theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Bâle – Vienne, Herder, 2000, ²2000, p. 423-424; D. JODOCK, *Introduction I: The Modernist Crisis*, p. 6-7; P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)* (Anthropologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1997; O. WEISS, 'Modernismus', dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Herder, Freiburg – Bâle – Rome – Vienne, Herder, 1998, col. 367-370; B.M.G. REARDON, 'Modernismus', dans *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 129-138; C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris, Seuil, 1979; U. GERBER, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Gütersloh, Mohn, 1966, p. 127.

mentionner à juste titre que l'Église s'est montrée très zélée sur ce terrain au cours de la première décennie du siècle passé. Elle n'a pas donné aux idées modernistes l'occasion de se développer. Le courant moderniste a été privé de ses chances de vie avant d'être parvenu à l'âge adulte. L'Église a, à cet effet, mis en œuvre tous les moyens dont elle disposait: le décret *Lamentabili sane exitu* avec ses soixante-cinq thèses à rejeter (juillet 1907) ⁽¹⁸⁾, l'encyclique *Pascendi dominici gregis* (septembre 1907), le motu proprio *Praestantia Scripturae* (novembre 1907) à l'occasion du quinzième anniversaire de l'encyclique *Providentissimus Deus* ⁽¹⁹⁾, le serment antimoderniste (1910) ⁽²⁰⁾, des publications placées à l'index, démissions de charge d'enseignement, excommunications, etc. En 1910, la crise, amorcée depuis 1893, semble être sous contrôle ⁽²¹⁾.

Les racines du modernisme se trouvent surtout en France, avec des figures tels que Maurice Blondel (1861-1949) ⁽²²⁾, son disciple Lucien Laberthonnière ⁽²³⁾, Édouard Le Roy (1870-1954) ⁽²⁴⁾ qui publiait *Dogme et critique* l'année de la parution de *Pascendi*, Albert Houtin publiait (1867-1926) qui étudia la bible à partir de données historiques et mit en question à partir de cette perspective l'exégèse courante ⁽²⁵⁾, Henri Bremond (1865-1933)

(18) *Lamentabili sane exitu*, décret du pape Pie X, 7 juillet 1907, dans *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907), p. 470-478.

(19) *Praestantia Scripturae*, motu proprio du pape Pie X, 18 novembre 1907, dans *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907), p. 723-726.

(20) *Sacrorum antistitum*, motu proprio du pape Pie X, 1 septembre 1910, dans *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910), p. 669-672. L'obligation de prêter ce serment a été supprimée en 1967.

(21) Nous prenons 1893 comme point de départ pour quatre raisons:

- Bien qu'il ne fut jamais condamné, Maurice Blondel écrit son étude remarquable *L'Action* en 1893 (voir note 22).
- Le 17 novembre, Alfred Loisy est suspendu en tant que professeur à l'Institut catholique de Paris (cf. *infra*). L'Institut est dirigé par Maurice d'Hulst (1841-1896), qui, dans cette période, a des ennuis avec Rome (cf. C. CORDONNIER, *Monseigneur d'Hulst. Sa vie, ses luttes, son rayonnement. 1841-1896*, Paris, Grasset, 1952, p. 199-277).
- Le 18 novembre, l'encyclique *Providentissimus Deus* est promulguée (voir note 38).
- Loisy écrit dans ses mémoires que la rencontre du 22 novembre 1893 entre lui, Friedrich von Hügel – l'infatigable 'évêque laïc du modernisme' – et Eudoxe-Irénée Mignot – l'archevêque d'Albi – peut être considérée comme le début du modernisme. Cf. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1, Paris, Nourry, 1930, p. 293.

(22) M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de vie et d'une science de pratique* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, Alcan, 1893 [réédité à l'occasion du centième anniversaire de l'ouvrage: ID., *L'Action. Essai d'une critique de vie et d'une science de pratique* (Quadrige, 170), Paris, PUF, 1993]; ID., *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne. Extrait de 'La Quinzaine' des 16 janvier, 1 et 16 février 1904*, La Chapelle-Montligeon, Impr. de Montligeon, 1904. Voir aussi M. BLONDEL, *Œuvres complètes*, Cl. Troisfontaines (éd.), 2 vol., Paris, PUF, 1995-1997; C. TROISFONTAINES, *Pour une raison élargie*, dans *Transversalités* 32 (2002), n° 82, p. 25-37; R. VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, Cerf, 1980; ID., *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2002.

(23) Cf. A. NGINDU, *Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien Laberthonnière* (Recherches africaines de théologie, 7), Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1978.

(24) É. LE ROY, *Dogme et critique* (Études de philosophie et de critique religieuse), Paris, Bloud, 1907. En 1993 est parue une étude critique sur la conception du dogme chez Le Roy: R.M. SCHMITZ, *Dogma und Praxis. Der Dogmenbegriff des Modernisten Édouard Le Roy kritisch dargestellt* (Studi tomistici, 51), Cité du Vatican, Libr. ed. Vaticana, 1993. Voir aussi M. FOKET, *L'article 'Qu'est-ce qu'un dogme d'É. Le Roy: La réplique de J. Wehrle et le rôle de M. Blondel*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* 60 (1984), p. 60-97; cf. ID., *Édouard Le Roy et la controverse en France autour de son article 'Qu'est-ce qu'un dogme?'* (avril 1905-avril 1907), Dissertation doctorale en théologie, 2 vol., Louvain-la-Neuve, 1981, XIII-666 p.

(25) A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle*, Paris, Picard, 1902, 2^e 1902. Sur la vie et l'œuvre de Houtin nous renvoyons à son autobiographie en deux volumes: A. HOUTIN, *Une*

considéré comme le ‘père de l’histoire de la spiritualité en France’ ⁽²⁶⁾, Alfred Loisy – « père du modernisme catholique » ⁽²⁷⁾ – ainsi que Joseph Turmel (1859-1943) ⁽²⁸⁾ qui ne fut démasqué par Rome qu’en 1930 et immédiatement excommunié. Le modernisme n’en est pas moins un mouvement intellectuel international avec différents protagonistes en Grande-Bretagne (Friedrich von Hügel [1852-1925], Maude Petre [1863-1942] et George Tyrrell [1861-1909]) et en Italie (Salvatore Minocchi [1869-1943], Giovanni Semeria [1867-1939] et Ernesto Buonaiuti [1881-1946]). En Allemagne ⁽²⁹⁾, en Belgique ⁽³⁰⁾ et aux Pays-Bas ⁽³¹⁾, on ne trouve aucun représentant éminent, même si en Belgique Albin Van Hoonacker (1857-1933) et Paulin Ladeuze (1870-1940) eurent besoin de la diplomatie du cardinal Mercier (1851-1926) pour éviter une ‘intervention’ romaine ⁽³²⁾. Aux Pays-Bas, Andreas Poels (1868-1948), qui fut reçu docteur en théologie en 1897 à Leuven (son directeur de thèse était Van Hoonacker) ⁽³³⁾, vécut la situation inverse par les objections de l’évêque du lieu et le soutien de Rome ⁽³⁴⁾. Il se rendit par la suite à Washington où il enseigna à l’Université catholique

vie de prêtre. Mon expérience, 1867-1912, Paris, Rieder, 1926, et *Mon expérience II. Ma vie laïque, 1912-1926. Documents et souvenirs*, Paris, Rieder, 1928.

(26) Henri Bremond quitte les jésuites en 1904. En 1913, sa biographie de sainte Jeanne de Chantal (H. BREMOND, *Sainte Chantal 1572-1641* [Les Saints], Paris, Lecoffre, 1912) est mise à l’index, cf. H. DUESBERG, *Sur la mise à l’index de la Sainte Chantal de l’abbé Henri Bremond* (Académie royale de langue et de littérature française), Bruxelles, Palais des Académies, 1968, et A. BLANCHET, *Histoire d’une mise à l’index. La ‘Sainte Chantal’ d’Abbé Brémond d’après des documents inédits* (Études Bremondienues), Paris, Aubier, 1967. Dans la période de 1916 à 1933 il a publié son aperçu en douze volumes de l’histoire de la spiritualité en France: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1916-1933. Voir aussi: É. GOICHOT, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Génèse et stratégie d’une entreprise littéraire*, Paris, Ophrys, 1982.

(27) Cf. F. HEILER, *Der Vater des katholischen Modernismus. Alfred Loisy (1857-1940)*, München, Erasmus, 1947. Après que plusieurs de ses écrits furent mis à l’index, Loisy fut finalement excommunié le 8 mars 1908. Son autobiographie est particulièrement intéressante: A. LOISY, *Mémoires pour servir à l’histoire religieuse de notre temps*, 3 vols., Paris, Nourry, 1930-1931. Sur sa vie et son oeuvre: É. GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis* (Histoire), Paris, Cerf, 2002 et H. HILL, *The Politics of Modernism. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2002.

(28) Cf. F. SARTIAUX, *Joseph Turmel, prêtre historien des dogmes*, Paris, Rieder, 1931; É. DUJARDIN, *Grandeur et décadence de la critique. Sa rénovation. Le cas de l’abbé Turmel* (Histoire ancienne du Dieu Jésus, 2), Paris, Messein, 1931; K.-P. GERTZ, *Joseph Turmel (1859-1943). Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Problem der Geschichtlichkeit der Dogmen* (Disputationes theologicae, 2), Bern – Frankfurt am Main, Lang, 1975.

(29) O. WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg, Pustet, 1995.

(30) L. GEVERS, *Belgium and the Modernist Crisis: Main Trends in the Historiography*, dans A. BOTTI & R. CERRATO (éd.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino. 1-4 ottobre 1997* (Studi e testi, 2), Urbino, Quattro Venti, 2000, p. 285-294.

(31) L.J. ROEGIER & N. DE ROOY, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953*, La Haye, Pax, 1953, p. 511-568.

(32) Cf. L. GEVERS, *Belgium and the Modernist Crisis*; A. WÉNIN, *L’exégèse biblique à Louvain au cours du 20^e siècle*, dans J.-M. SEVRIN & A. HAQUIN (éd.), *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l’occasion du 575^e anniversaire de l’Université catholique de Louvain* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 34), Louvain-la-Neuve, Publication de la Faculté de Théologie, 2002, p. 37-56, ici p. 39-41.

(33) H.A. POELS, *Examen critique de l’histoire du sanctuaire de l’Arche*, diss. doct., Faculté de Théologie de l’Université Catholique de Louvain, 1897. Seule la première partie fut éditée: *Examen critique de l’histoire du sanctuaire de l’Arche* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologia consequendum conscriptae. Series 1, 47), vol. 1, Leuven, Vanlinthout, 1897.

(34) Sur l’opposition entre l’évêque du lieu et Rome dans cette cause, nous renvoyons au chapitre très clair ‘De bisschop en de exegeet. Het conflict tussen C. Bottemanne en H. Poels, 1898-1901’ de J.P. DE VALK, *Roomser dan de paus? Studies over de betrekkingen tussen de Heilige Stoel en het Nederlands katholicisme, 1815-1940* (KDC bronnen en studies, 36), Nimègue, Valkhof, 1998, p. 173-191. L’apologie de Poels est publiée:

récemment érigée ⁽³⁵⁾. Aux États-Unis, l'‘américanisme’ avait été condamné par Rome, alors que le modernisme en Europe n'était que naissant ⁽³⁶⁾. Pierre Colin considère la condamnation du ‘modernisme catholique américain’ comme la clef d'interprétation et la matrice pour la condamnation de la variante européenne ⁽³⁷⁾, même si cette ‘variante’ a valu plus qu'une lettre apostolique.

Il va sans dire que dans le cadre de notre contribution, il est impossible d'approfondir les conceptions de chacun des modernistes cités ni de toutes les condamnations de la part de l'Église. Dans le but que nous nous sommes fixés, il est important de décrire les différents courants théologiques de l'époque. C'est ainsi que la crise moderniste est à l'origine de ‘l'âge d'or du biblicisme’ ⁽³⁸⁾ et d'une crise au sein de la théologie systématique. Nous nous arrêtons maintenant à l'évolution de ces deux domaines durant la période de la crise moderniste.

La crise dans la recherche biblique ⁽³⁹⁾

Le 18 novembre 1893, le pape Léon XIII promulgua *Providentissimus Deus*, l'encyclique qui encourage l'étude et la recherche biblique en même temps qu'elle en trace les balises ⁽⁴⁰⁾. Léon XIII y réfère en premier lieu à Vatican I, qui affirme que les livres du canon des Écritures ont été rédigés sous l'inspiration de l'Esprit saint, qu'ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été ainsi transmis et confiés à l'Église. Ensuite, il donne un bref aperçu des bons soins que l'Église a toujours eus envers la bible et combien elle n'a jamais failli dans cette tâche. En l'accentuant, l'*auctoritas* de l'Église est pour ainsi dire prouvée et c'est avec cette autorité que le pape s'attaque aux rationalistes, qui,

filis et héritiers pour ainsi dire de ces hommes dont Nous parlons plus haut, se fondant de même sur leur propre opinion, ont rejeté entièrement même ces restes de foi chrétienne, encore acceptés par leurs prédécesseurs. Ils nient, en effet, absolument toute inspiration, ils nient l'Écriture, et ils proclament que tous ces objets sacrés ne sont qu'inventions et artifices des hommes; ils regardent les Livres Saints non comme contenant le récit exact d'événements réels, mais comme des fables ineptes, comme des histoires mensongères. A leurs yeux, il n'y a pas de prophéties, mais des prédictions forgées après que les événements ont été accomplis, ou bien des pressentiments dus à des causes naturelles; il n'existe pas de miracles vraiment dignes de ce nom, manifestations de la

H.A. POELS [F. NEIRYNCK (éd.)], *A Vindication of My Honor* (Annua Nuntia Lovaniensia, 30), Leuven, University Press – Peeters, 1982. En 1955, une biographie de Poels a été rédigée: J.P. COLSEN, *Poels*, Roermond, Romen, 1955.

(35) Cf. L.J. ROEGIER & N. DE ROOY, *In vrijheid herboren*, p. 515.

(36) *Testem benevolentiae*, lettre du pape Léon XIII à l'archevêque de Baltimore, 22 janvier 1899, dans *Acta Sanctae Sedis* 31 (1898-1899), p. 470-479. À propos de l'américanisme, voir P. COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 101-114; P. CAREY (éd.), *American Catholic Religious Thought. The Shaping of a Theological and Social Tradition* (Marquette studies in theology, 44), Milwaukee (Wis.), Marquette university press, 1987, ²2004, p. 48-55. Cinq ans avant la lettre pontificale, l'archevêque avait manifesté clairement son estime envers la vision de Loisy, cf. A. HOUTIN & F. SARTIAUX, *Alfred Loisy, sa vie, son œuvre*, Paris, SNRS, 1960, p. 64-65. En se référant au texte de la lettre de l'évêque à Loisy, publiée dans la publication mentionnée ci avant, M.R. O'Connell croit pouvoir affirmer: « The archbishop of Saint Paul had once hoped to recruit Alfred Loisy for the faculty of his seminary », cf. M.R. O'CONNELL, *Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1994, p. 203.

(37) Cf. P. COLIN, *L'audace et le soupçon*, p. 102-103.

(38) Nous empruntons cette expression à É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Bibliothèque de ‘l'Évolution de l'Humanité’), Paris, Albin Michel, 1962, ²1979, ³1996, p. XXIV. Cf. François Laplanche: F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe siècle* (L'Évolution de l'humanité), Paris, Albin Michel, 2006.

(39) Voir particulièrement F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, p. 21-129.

(40) *Providentissimus Deus*, encyclique du pape Léon XIII, 18 novembre 1893, dans *Acta Sanctae Sedis* 26 (1893-94), p. 269-292.

puissance divine, mais des faits étonnants qui ne dépassent nullement les forces de la nature, ou encore des prestiges et des mythes; enfin les évangiles et les écrits des apôtres ne sont pas écrits par les auteurs auxquels on les attribue. ⁽⁴¹⁾

Le pape caractérise cela par les termes « erreurs » et « science nouvelle et fausse » ⁽⁴²⁾, contre lesquels tous doivent réagir en défendant la bible contre tous les ennemis de l'interprétation par l'autorité de l'Église.

Une telle prise de position doit être lue et interprétée à la lumière d'une direction libérale dans laquelle des scientifiques s'étaient lancés – selon Joseph Ratzinger « trop importunément » ⁽⁴³⁾. Un de ces scientifiques était Alfred Loisy, qui ne vit rien en *Providentissimus Deus* qu'un écho de Trente et de Vatican I ⁽⁴⁴⁾. Le jour avant la promulgation de l'encyclique, Loisy est renvoyé de l'Institut catholique de Paris, suite à un article malheureux du recteur Maurice d'Hulst (1841-1896) sur 'La question biblique' ⁽⁴⁵⁾. Envoyé dans le désert de Neuilly pour y devenir le directeur spirituel des dominicaines et catéchiste à l'internat des filles, Loisy y prépare son ouvrage *L'Évangile et l'Église* ⁽⁴⁶⁾, continuant la série d'articles publiés dans sa propre revue *L'Enseignement biblique* (2 années: 1892-1893/4) ⁽⁴⁷⁾. Après une autre série de huit articles dans la *Revue du clergé français*, écrits en 1898-1900 sous le pseudonyme de A. Firmin et arrêtés abruptement par l'archevêque de Paris ⁽⁴⁸⁾, *L'Évangile et l'Église* paraît en 1902. Ce livre voulait être une réaction apologétique contre *Das Wesen des Christentums* d'Adolf von Harnack (1851-1930), publié en français la même année ⁽⁴⁹⁾. Von Harnack avait, selon Loisy, rompu le lien entre l'Église et l'évangile. Par le moyen d'une approche historique, qu'il suivait explicitement mais pas uniquement (cf. *infra*), il s'y opposa. C'est ainsi que Loisy introduit la science historique dans l'apologétique, la dogmatique, la science biblique et dans la quête d'une interprétation 'actuelle' de la foi. Ainsi, il voyait l'Église comme l'incarnation du Christ et comme la continuation de l'évangile dans la période entre l'évangile et le retour du Seigneur. Sa boutade

(41) *Ibid.*, p. 277 (traduction: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus_fr.html).

(42) Cf. *ibid.*, p. 277-278.

(43) J. RATZINGER, *Preface*, dans J.L. HOULDEN (éd.), *The Interpretation of the Bible in the Church*, Londres, SCM, 1995, p. 3-5, ici p. 3-4.

(44) A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1, p. 298.

(45) M. D'HULST, *La question biblique*, dans *Le Correspondant* 50 (1893), p. 201-251; cf. É. GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis*, p. 27-29; F. BERETTA, *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 99-123; A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, vol. 1, Paris, De Gigord, 1912, p. 480 ss.; F. LAPLANCHE, *La question biblique au temps de Monseigneur d'Hulst*, dans C. BRESSOLETTE (éd.), *Monseigneur d'Hulst. Fondateur de l'Institut catholique de Paris* (Sciences théologiques et religieuses, 8), Paris, Beauchesne, 1998, p. 137-156.

(46) A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902.

(47) La revue ne comptait guère plus de deux cents abonnés. Dans ses mémoires, Loisy indique que le dernier numéro de la revue fut publié en novembre 1893. Pourtant la revue est également parue en 1894. Nous passons outre les difficultés que Loisy a connues au sujet de ses contributions dans *L'enseignement biblique*. Nous renvoyons à A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1, p. 201ss.

(48) Pour un compte rendu des six articles de cette série, voir É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 74-88. Cf. A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 1, p. 448, 564. Le cardinal F.-M.-B. Richard de la Vergne (1819-1908) avait écrit à Loisy en 1893, alors que l'encyclique *Providentissimus Deus* était promulguée depuis quelques semaines, qu'il devait mettre fin à *L'Enseignement biblique*, cf. *ibid.*, vol. 1, p. 309.

(49) A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Hinrichs, 1900, ²1929, ³1964 (l'édition 'Bultmann', publiée chez Siebenstern Taschenbuch à Munich), ⁴1977 (l'édition 'Trillhaas', publiée chez Mohn à Gütersloh), ⁵1999 (l'édition 'Rendtorff', publiée chez Kaiser à Gütersloh). Traduction française: ID., *L'essence du christianisme*, Paris, Fischbacher, 1902, ²1907.

est bien connue: « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue »⁽⁵⁰⁾. L'ouvrage fut rapidement condamné par le cardinal Richard, et Tyrrell écrivit à Loisy que « les faits sont plus forts que les cardinaux »⁽⁵¹⁾. Le second 'livre rouge' de Loisy, *Autour d'un petit livre* (1903)⁽⁵²⁾, voulait être une clarification mais ne parvint pas à apaiser les esprits. En cette même année parut également son livre sur l'évangile selon saint Jean, *Le quatrième Évangile*⁽⁵³⁾. On y distingue cinq points problématiques qui illustrent son point de vue sur la bible. Premièrement, Loisy affirme que le quatrième évangile n'est pas authentique, donc qu'il ne peut être attribué à l'apôtre Jean. Ensuite, la signification des récits est à situer dans le cadre de la symbolique, de la fiction et de l'allégorie. Il faut ici distinguer le *sensus spiritualis* et le *sensus literalis*. Le troisième problème est celui de la vision de Loisy au sujet de l'historicité de l'évangile. Selon lui, l'évangile a été écrit comme un livre de foi et non comme un témoignage historique. En quatrième lieu, il fait le lien avec *L'Évangile et l'Église* en affirmant que l'évolution de l'Église n'avait pas été prévue par Jésus, comme le dit la boutade citée. Le dernier point posant problème concerne les dogmes qui, aux yeux de Loisy, ne sont pas des vérités divines, mais des constructions humaines qui doivent constamment être réinterprétées et reformulées. S'appuyant sur sa recherche historico-critique appliquée à la bible, Loisy attribue ainsi aux vérités (catholiques) concernant la bible et la foi une valeur relative⁽⁵⁴⁾. Ceci explique pourquoi le 'modernisme' fut connu pendant sa première période sous le nom de 'Loisysme'⁽⁵⁵⁾. Les ouvrages de Loisy se sont vus mis à l'index des livres interdits et ses positions sont clairement à l'origine de différentes thèses condamnées par le décret *Lamentabili sane exitu*⁽⁵⁶⁾. Alfred Loisy fut excommunié en 1908 ; il apprit la nouvelle par les journaux et s'y résigna⁽⁵⁷⁾.

Christophe Theobald estime ambigu le statut épistémologique que Loisy attribue à la science historique dans sa recherche et ses publications. Theobald en voit la raison dans la relation entre la critique littéraire et la critique historique dans la pensée de Loisy⁽⁵⁸⁾. Alors

(50) A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. 111.

(51) Lettre du 27 janvier 1902. Un extrait mentionnant ces paroles dans: D.G. SCHULTENOVER, *George Tyrrell. In Search of Catholicism*, Shepherdstown, The Patmos Press, 1981, p. 276.

(52) A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903, ²1903.

(53) ID., *Le quatrième Évangile*, Paris, Picard, 1903.

(54) Cf. H. HILL, *The Politics of Modernism*, p. 80.

(55) Le terme 'Loisysme' fut lancé en 1903 par M. Gayraud. Dans une série d'articles virulents contre *L'Évangile et l'Église* et *Autour d'un petit livre*, Gayraud intitule un article 'Le Loisysme': M. GAYRAUD, *Le Loisysme*, in *L'Univers*, 16 novembre 1903 (cité par A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 2, p. 266).

(56) Les idées issues de *Le Quatrième Évangile* de Loisy sont condamnées dans les propositions 16-18 de *Lamentabili sane exitu*, celles de *L'Évangile et l'Église* dans les propositions 52-57.

(57) *Acta Sanctae Sedis* 41 (1908) 141-142; *Osservatore Romano*, 7 mars 1908. Le jour suivant, les journaux rendirent public ce verdict, et ce fut par ce biais que Loisy apprit la nouvelle. Le commentaire et la réaction dans: A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, vol. 2, pp. 642-651; vol. 3, pp. 5-6. La résignation de Loisy: vol. 2, p. 645.

(58) C. THEOBALD, *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la 'crise moderniste'*, dans J. GREISCH, K. NEUFELD & C. THEOBALD, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques* (Théologie historique, 24), Paris, Beauchesne, 1973, p. 7-85, ici p. 34. En 1985, Theobald répète que la pensée cohérente de Loisy au point de vue épistémologique et philosophique s'oppose à une pensée non cohérente concernant la relation entre la critique littéraire et la critique historique: ID., *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste*, dans C. SAVART & J.-N. ALETTI, *Le monde contemporain et la Bible* (Bible de tous les temps, 8), Beauchesne, Paris, 1985, p. 387-439, ici p. 420-421. Outre cette ambiguïté, Loisy en entretenait, selon Theobald, une autre qui, combinée à la première, a un effet renforcé: « Or, à cette première ambiguïté s'en ajoute une deuxième: Parler de l'idéalisation d'un fait naturel, n'est-ce pas en contradiction avec le statut d'une science historique qui doit s'interdire pour les raisons méthodologiques l'usage du couple naturel-

que la critique littéraire considère l'origine, l'évolution et la structure d'un texte, la critique historique étudie la relation entre le contenu du texte et la réalité qui y correspond. Loisy mélange les deux méthodes de recherche pour parvenir à 'sa' vision de la réalité-telle-qu'elle-fut pré-interprétée ⁽⁵⁹⁾. Le jugement de Theobald – à juste titre ou pas – va plus loin que le point de vue de l'Église à la fin du dix-neuvième et au début du siècle dernier. A cette époque, la critique littéraire et la critique historique sont considérées par Rome comme étant 'modernistes'. C'est entre autre pour cette raison que Lester R. Kurtz et David G. Schultenover voient plutôt dans *Providentissimus Deus* le point de départ de la crise moderniste ⁽⁶⁰⁾.

Le débat sur le statut de l'Écriture, son inspiration et l'auteur de ses livres fut dans cette première décennie mené également par d'autres ⁽⁶¹⁾. La question centrale est celle de l'approche méthodologique dans l'étude de l'Écriture. Ainsi, Maurice Blondel écrit en 1904 que l'approche de l'*extrinsécisme* comme celle de l'*historicisme* entraînent une forme unilatérale de l'exégèse. L'*extrinsécisme* considère l'Écriture à partir d'une fixation sur la foi détachée de l'histoire; la vérité surnaturelle se situe dans cette approche hors de la portée de l'homme. Pour Blondel, l'*extrinsécisme* est un « monstre vivant » ⁽⁶²⁾. L'*historicisme* voit par contre l'Écriture de façon positiviste. Une telle approche, et la méthode historico-critique qui lui est liée, ne voit pas plus loin que la réalité historique, et ne prend pas en considération 'l'apport transcendantal' du texte ⁽⁶³⁾. L'inverse de l'*historicisme*, l'inspiration et l'autorité divine, sont des termes sans contenu. Blondel veut dépasser l'abîme entre ces deux approches – ou mieux: les surpasser – en considérant tout (donc également l'Écriture) à partir d'un point de vue englobant, où l'histoire profane devient histoire du salut et où un nouveau terme de 'tradition' sert à faire le pont entre la foi et l'histoire ⁽⁶⁴⁾. Sa 'philosophie de l'action' y joue un rôle central. Dans le cadre de notre article, nous ne nous y attardons point. Il suffit cependant de poser ces éléments pour démontrer combien les points de vue étaient variés et osés durant cette période.

Afin de contrer les tendances modernistes dans la recherche biblique et de leur répondre, Léon XIII instaure en 1902 la Commission Biblique Pontificale ⁽⁶⁵⁾. Cinq ans plus

surnaturel? C'est finalement sur la base de ces deux ambiguïtés que Loisy construit une histoire réelle et universelle qui exclut le surnaturel en tant que fait, pour lui laisser la place en tant que force et source des productions religieuses et des 'idéalisations' de la part du croyant », cf. ID., *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la 'crise moderniste'*, p. 34.

(59) ID., *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la 'crise moderniste'*, p. 33.

(60) L.R. KURTZ, *The Politics of Heresy. The Modernist Crisis in Roman Catholicism*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 1986, p. 43 et D.G. SCHULTENOVER, *A View from Rome. On the Eve of the Modernist Crisis*, New York, Fordham University Press, 1993, p. 19.

(61) Nous ne citons ici que Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), dominicain, qui fonda en 1890 l'École Biblique de Jérusalem et qui lança les périodiques *Revue Biblique* (1892) et *Études Bibliques* (1903). Il était membre de la Commission Biblique Pontificale, où il tenta d'introduire la critique historique. Cf. B. MONTAGNES, *Le père Lagrange (1855-1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste* (Histoire), Paris, Cerf, 1995, et ID., *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique* (Histoire. Biographie), Paris, Cerf, 2004.

(62) Cité dans É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 567.

(63) M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, p. 19.

(64) *Ibid.*, pp. 47-72. Eugène Portalié est opposé à l'introduction d'une notion non scientifique (car non historique) de la tradition dans ces débats, cf. RÉDACTION, *Réponse du Bulletin*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 7 (1904), p. 77-84. La 'rédaction' n'était autre que le dominicain E. Portalié (1852-1909), cf. É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 606, 609.

(65) Cf. *Vigilantiae studii*, lettre apostolique du pape Léon XIII, 30 octobre 1902, dans *Acta Sanctae Sedis* 35 (1902-1903), p. 234-238.

tard, à travers le motu proprio *Praestantia Scripturae*, tous sont tenus de reconnaître les déclarations de cette commission ⁽⁶⁶⁾. Soucieux, comme son prédécesseur, de l'influence des 'nouveaux venus' en science biblique dans les séminaires (cf. *Providentissimus Deus*), Pie X adresse aux responsables des séminaires une lettre contenant des directives concernant l'enseignement biblique dans la formation presbytérale ⁽⁶⁷⁾.

Dix ans après l'obligation de prêter le serment anti-moderniste, Benoît XV promulgue son encyclique *Spiritus Paraclitus* (1920) ⁽⁶⁸⁾ à l'occasion du 1500^e anniversaire de la mort de saint Jérôme (343-420), le traducteur de la Vulgate. Dans l'esprit de saint Jérôme, Benoît XV reste attaché à l'inspiration divine, notion qui n'a jamais été mise en question comme telle dans l'enseignement de l'Église. Ce n'est qu'en 1943, avec l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII, que les portes s'ouvrent à une approche historico-critique de la bible ⁽⁶⁹⁾. Mais, finalement, le Concile Vatican II confirmera la foi en l'inspiration de toute l'Écriture et orientera la problématique vers les méthodes d'interprétation, via la prise en compte des genres littéraires.

La crise dans le domaine de la théologie systématique

Le domaine de la théologie systématique est le second 'champ de bataille' de la crise du modernisme. Car, en fin de compte, la question de l'inspiration et du statut de l'Écriture est fondamentalement reliée au statut de la révélation divine. L'Église fonde la bible comme les dogmes dans la révélation dont le Christ est le centre. Les modernistes touchent ainsi aux sources et à la compréhension de la vérité. Cette dernière, traditionnellement – donc de manière néo-scholastique – considérée comme *adaequatio rei et intellectus*, est plutôt perçue par les modernistes comme conformité entre l'intellect et la vie ⁽⁷⁰⁾. La vérité est ainsi conçue comme concept dynamique, vivant, toujours en devenir, processus toujours inachevé et donc toujours relatif. Maurice Blondel, qui choqua en 1893 les milieux intellectuels catholiques avec *L'Action*, affirma que cette relativité est une conséquence logique de l'action toujours en devenir, puisque la vérité se trouve selon lui dans l'action ⁽⁷¹⁾. Ceci est une illustration pertinente de sa célèbre méthode de l'immanence. Les dogmes sont eux aussi entraînés dans la dynamique de l'histoire ⁽⁷²⁾ – comme John Henry Newman (1801-1890) a déjà montré ⁽⁷³⁾

(66) Qui refuse les conclusions de la commission est frappé de censure, première étape dans le procès d'excommunication. La décision à ce sujet revient exclusivement au pape. Cf. *Praestantia Scripturae*, p. 725.

(67) Cf. *Quoniam in re biblica*, lettre apostolique du pape Pie X, 27 mars 1906, dans *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906), p. 77-80.

(68) *Spiritus Paraclitus*, encyclique du pape Benoît XV, 15 septembre 1920, dans *Acta Apostolicae Sedis* 12 (1920), p. 385-422.

(69) *Divino afflante Spiritu*, encyclique du pape Pie XII, 30 septembre 1943, dans *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), p. 297-325.

(70) Nous référons en guise d'exemple à M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in *Annales de philosophie chrétienne* 77 (1906), p. 225-249, ici p. 235: « (...), afin d'intégrer dans la conscience et la science tout ce qui est spontanément dans la vie, et afin d'intégrer dans la vie tout ce qui se manifeste de vérités dans la conscience et la science. À l'abstraite et chimérique *adaequatio speculative rei et intellectus* se substitue la recherche méthodique de droit l'*adaequatio realis mentis et vitae*. C'est de cette règle intime que Pascal disait qu'elle commande bien plus impérieusement qu'un maître; (...)»

(71) M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, p. 55-58.

(72) ID., *De la valeur historique du dogme*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 8 (1905), p. 61-77. Sur la discussion menée dans ce *Bulletin*, voir É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 594-609.

–, bien que Blondel se préserve de représenter les dogmes de manière ‘trop humaine’. Néanmoins, le titre d’un recueil de ses articles, écrits plus de dix ans après *L’Action* dans la revue *La Quinzaine*, s’intitule de manière significative *Histoire et dogme* (1904). Blondel recherche une voie scientifique et rationnelle entre ces deux conceptions, une *via media* ⁽⁷⁴⁾. D’une part, les dogmes sont inconcevables, selon Blondel, sans la foi, qui à son tour est l’expérience religieuse vivante qui, dans notre *Sitz im Leben* historique, n’est pas imaginable sans l’Église en tant que communauté (expérience religieuse collective) et comme institution (le magistère légitime les expériences et en proclame les formulations) ⁽⁷⁵⁾. D’autre part, l’expérience religieuse – donc l’histoire – donne à vivre des choses que l’Église explicite et conceptualise; on pourrait dire ‘dogmatiser’.

Édouard Le Roy affirmait que le dogme en tant que vérité religieuse n’est pas de l’ordre de la raison spéculative et de la vérité (cf. la scolastique: vérité comme concept statique, où l’ordre ontologique et épistémologique restent séparés), mais une vérité vitale (conception dynamique de la vérité, où ‘être’ et ‘connaître’ sont reliés) ⁽⁷⁶⁾. Le Roy écrivit un an après le livre de Blondel un article osé dans *La Quinzaine* sous le titre ‘Qu’est-ce qu’un dogme?’ ⁽⁷⁷⁾ et un an plus tard – en guise de ‘droit de réponse’ à la critique de Léonce Grandmaison (1868-1927) sur l’article de Le Roy – sous le même titre, un article dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* ⁽⁷⁸⁾. Finalement, en réponse aux nombreuses critiques provoquées par l’article, il publia en 1907 *Dogme et critique*, qui fut immédiatement mis à l’index. Il y approfondit la théorie sur l’immanence ⁽⁷⁹⁾. La révélation, qui par son genre est transcendente, est selon lui contenue dans l’humain et peut donc être ‘expérimentée’ par l’homme; la révélation ‘fait partie’ de l’expérience religieuse et la vérité révélée ne s’approche que par la voie immanente ⁽⁸⁰⁾. Mieux que chez Blondel, cette vision introduit la révélation dans l’histoire. Et avec la révélation également le dogme puisque ce dernier est l’interprétation intellectuelle de la foi ⁽⁸¹⁾. Le Roy distingue toutefois la réalité immuable et l’interprétation variable ⁽⁸²⁾. L’immuabilité de la réalité se trouve dans le ‘sens’, donc dans l’inspiration que celle-ci donne à notre vie ⁽⁸³⁾. Les dogmes tendent à signifier ce sens ⁽⁸⁴⁾. Dans sa vision, la théologie ne saurait jamais prétendre donner une interprétation parfaite du

(73) J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, Toovey, 1845, ⁶(Notre Dame series in the great books), Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame press, 1989.

(74) Cf. É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, p. 599: « (...) discerner, entre la foi et l’histoire, une *via media*, un moyen scientifique et rationnel de pénétrer plus avant non dans le détail contingent des faits, mais dans leur réalité fondamentale. »

(75) M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, p. 52-55.

(76) Cf. É. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 90.

(77) ID., *Qu’est-ce qu’un dogme?*, dans *La Quinzaine*, 16 avril 1905, s.p.

(78) ID., *Qu’est-ce qu’un dogme?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 8 (1906) 3-20. Il s’agit de la réponse à L. GRANDMAISON, *Qu’est ce qu’un dogme?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 7 (1905), p. 187-221. Grandmaison répond à son tour à Le Roy: L. GRANDMAISON, *Qu’est-ce qu’un dogme?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* 8 (1906), p. 22-27.

(79) É. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 58: « Je crois enfin que la méthode d’immanence, telle que M. Blondel et M. Laberthonnière l’exposent, telle que M. Wehrle lui-même la résume, est le vrai point de départ de la recherche. »

(80) *Ibid.*, p. 62-64.

(81) *Ibid.*, p. 282.

(82) *Ibid.*, p. 47.

(83) *Ibid.*, p. 91.

(84) *Ibid.*, p. 25.

donné de la foi, ce qui la condamne à chercher sans cesse l'expression la plus adéquate de cette foi, la théologie étant en quelque sorte la 'philosophie de la foi' ⁽⁸⁵⁾.

Bien que George Tyrrell ait affirmé que la séparation entre révélation et théologie est artificielle ⁽⁸⁶⁾, il nota toutefois une importante distinction entre d'une part la théologie et les dogmes – le niveau intellectuel – et la révélation (comme expérience) d'autre part ⁽⁸⁷⁾, malgré sa conception que cette dernière est une réalité en croissance dans l'histoire et non pas un *depositum fidei* achevé (Tyrrell parle même d'un « développement du Christ ») ⁽⁸⁸⁾. Selon Tyrrell, les dogmes sont des formulations explicatives, protégeant la foi et la réaffirmant, dont le contenu renvoie à l'expérience religieuse immuable et qui sont contingents et donc relatifs ⁽⁸⁹⁾. Comme Blondel, Le Roy et Loisy, Tyrrell, considéré par le cardinal Mercier comme le représentant le plus important du modernisme ⁽⁹⁰⁾, voyait donc une évolution objective et subjective du dogme ⁽⁹¹⁾. L'évolution objective est cette révélation se complétant toujours soi-même et que nous avons à approfondir. L'évolution subjective se situe au niveau conceptuel, où la théologie cherche à traduire la foi vivante qui s'expérimente et dont le souvenir de l'expérience religieuse intouchable est immuable (cf. la révélation non répétitive) ⁽⁹²⁾.

Bilan intermédiaire

Le domaine de la bible et celui de la théologie systématique étaient les terrains de diverses controverses, qui formaient ensemble la crise moderniste. Trois éléments se distinguent dans cette crise. En premier lieu, les clercs jouent le rôle de protagonistes, ce qui permet d'affirmer que le 'rendez-vous de toutes les hérésies' trouve son origine au sein de l'Église. Ensuite, il convient de voir que les milieux intellectuels se sécularisant fortement et acquérant une indépendance scientifique devinrent les centres et les précurseurs de la recherche *progressive* dans les deux domaines-clé de la foi catholique. Ensuite, remarquons que ce courant intellectuel a été l'occasion d'un zèle de condamnation, alors que nombre de décisions du concile Vatican II – en termes ecclésiastiques 'seulement' un demi siècle plus tard – peuvent être considérées *en fait* comme modernistes. Le modernisme n'est toutefois pas uniquement un conglomérat de discussions, ayant provoqué beaucoup de souffrances humaines, où toutes les parties ont dû subir des dégâts et où sont seules assurées la continuation de la sécularisation, le caractère plus scientifique de la pratique théologique, la pluriformité théologique et même une certaine détraditionalisation de la théologie.

Néo-scolastique comme (arme de l') antimodernisme

(85) *Ibid.*, p. 283-284.

(86) G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, Londres, Longmans and Green, 1907, p. 266.

(87) *Ibid.*, p. 268, 271.

(88) Tyrrell voit trois choses qui continuent sans cesse d'évoluer: la révélation, la théologie et l'homme, cf. *ibid.*, p. 295.

(89) Cf. *ibid.*, p. 217-218.

(90) Cf. G. TYRRELL, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*, Londres, Burns and Oates, 1908, 2^e 1994, p. 26. Au sujet de Tyrrell et Mercier: R. BOUDENS, *George Tyrrell and Cardinal Mercier. A Contribution to the History of Modernism*, dans *Église et Théologie* 1 (1970), p. 313-351.

(91) Cf. A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, p. 159-175; M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, p. 38 ; É. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 284-285.

(92) G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, p. 268.

En raison de la crise en recherche biblique et dans la théologie systématique, le modernisme signifiait également une crise dans la relation entre philosophie et théologie – et donc aussi dans l'interprétation de la foi. Dans son encyclique *Aeterni Patris*, Léon XIII voulait donner une réponse à l'aspiration d'une philosophie servant de 'soubassement' à la théologie, en guise de base philosophico-théologique pour l'Église dans son dialogue avec la modernité. Or, la philosophie est devenue la 'superstructure', de laquelle la théologie était la servante, en opposition *contre* la modernité. La crise du modernisme est à juste titre vue comme une 'motion de méfiance' aiguë contre le néothomisme. Le cadre idéologique de la néo-scholastique était en effet devenu normatif. Selon Richard Schaeffler, l'élément primordial dans la vision de l'Église au sujet de la crise moderniste est la déviance des concepts néo-scholastiques et non pas en premier lieu le contenu d'idées modernistes nouvelles ou renouvelées ⁽⁹³⁾. Evidemment, les condamnations s'étendaient aux concepts non scolastiques ainsi qu'à leur contenu, parce qu'ils n'étaient pas néothomistes, d'après l'encyclique *Pascendi dominici gregis* ⁽⁹⁴⁾. Des prétendus modernistes furent condamnés parce qu'ils formulaient des critiques envers la néo-scholastique ⁽⁹⁵⁾, dans un cadre où cette néo-scholastique alliait dans un carcan sévère la philosophie et la théologie. Au vu de notre brève analyse de la crise moderniste, la thèse de Schaeffler semble justifiée. Le néothomisme *était* en effet le cadre normatif de la pensée intellectuelle au sein de l'Église catholique, dans lequel les 'dérivés' théologiques étaient en opposition avec les accents modernistes sur la subjectivité, l'expérience, l'évolution et la relativité. En vertu des documents officiels, le néothomisme a vaincu en première instance le modernisme. Vatican II avec la même autorité, rectifiera le tir, surtout en raison des évolutions en 1930-1950, en 'détrônant' le néothomisme et en ne réhabilitant pas le modernisme ⁽⁹⁶⁾.

Les condamnations du modernisme de la part de l'Église en 1907-1910 furent le point de départ d'un mouvement opposé, l' 'anti-modernisme', dont les activités furent résumées par

(93) R. SCHAEFFLER, 'Modernismus, II', dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Schwabe & Co AG, Bâle, 1984, col. 62-66, ici col. 64.

(94) Cf. *Pascendi dominici gregis*, p. 636-637; R. SCHAEFFLER, 'Modernismus, II', col. 64.

(95) Par exemple A. Loisy, L. Laberthonnière et É. Le Roy: P. NEUNER, 'Loisy, Alfred (1857-1940)', dans *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1991, p. 453-454: « Er [Loisy] rezipierte die Methoden der historisch-kritischen Exegese und kam dabei in Konflikt mit der neuscholastischen Theologie ». T. Tshibangu discerne dans les écrits de Laberthonnière trois critiques envers la scolastique: la théologie scolastique se caractérise par un objectivisme abstrait, un rationalisme qui est 'inconscient' et un intellectualisme qui ne donne pas à la volonté le rôle qu'elle devrait remplir dans l'acte de foi, cf. T. TSHIBANGU, *La théologie comme science au XXème siècle*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1980, p. 49-60. En guise d'exemple, nous citons É. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 118-119: « Assurément le Christianisme implique une doctrine révélée de Dieu et rendue obligatoire par les définitions de l'Église. Nul catholique n'a jamais pu contester cela. Mais je répète cependant – et qui me démentira? – que le Christianisme est essentiellement une source et une règle de vie, une discipline d'action morale et religieuse, bref un ensemble de moyens pratiques pour obtenir le salut, non un système de philosophie spéculative ». Dans une note au bas de la p. 119, Le Roy ajoute: « Il y a une philosophie du Christianisme; mais c'est une philosophie à faire, non une philosophie que la révélation nous fournirait toute faite; et à cette philosophie n'est pas due une adhésion de foi proprement dite ». À propos de Le Roy et de la néo-scholastique, voir l'intéressant ouvrage paru en 1985: G. MANSINI, *What is a Dogma? The Meaning and Truth of Dogma in Édouard Le Roy and his Scholastic Opponents* (Analecta Gregoriana, 239), Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1985. Tshibangu étudie également de manière condensée la position de Le Roy envers la néo-scholastique, cf. T. TSHIBANGU, *La théologie comme science au XXème siècle*, p. 60-79.

(96) Cf. É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 11.

Jan Hendrik Walgrave (1911-1986) comme un « carnage effréné »⁽⁹⁷⁾. Le paradoxe consiste en ce que, dans la vision ecclésiastique des choses, un antidote efficace fût placé face à un modernisme ‘caché’, organisé et systématisé, à travers un antimodernisme ‘caché’, organisé et systématisé⁽⁹⁸⁾. Ceci se manifesta le plus clairement dans l’institut séculier fondé et dirigé par Umberto Benigni (1862-1934), le ‘Sodalitium Pianum’, mieux connu sous le nom de ‘La Sapinière’⁽⁹⁹⁾. Fondé en 1909, la tâche centrale de ce réseau secret et international était de détecter, démasquer, dénoncer et accuser les modernistes⁽¹⁰⁰⁾. Le mouvement antimoderniste s’était clairement converti à un intégrisme toléré et soutenu par Rome. « Le pape ouvrait la porte à un intégralisme catholique, mouvement voulant à nouveau réformer toute la vie politique et sociale éclatée, à partir de l’unique vrai principe catholique du salut et souder cette vie dans une unité intérieure sous l’autorité de l’Église », écrit von der Dunk⁽¹⁰¹⁾. L’organ de contact de l’antimodernisme fut la revue *La Correspondance de Rome*⁽¹⁰²⁾. En 1921, à la fin du pontificat de Benoît XV, le Sodalitium Pianum fut dissout. Cela ne signifiait toutefois pas la fin des idées intégristes ni de l’antimodernisme. Un premier réveil remarquable se situe dans la première moitié des années 1920⁽¹⁰³⁾. Les deux domaines où l’on croyait à nouveau voir apparaître le spectre du modernisme étaient l’application de la méthode historico-critique dans les recherches bibliques⁽¹⁰⁴⁾ et l’interprétation (philosophique) de la foi d’une manière plus liée à la pensée contemporaine que ne le fit le néothomisme⁽¹⁰⁵⁾.

(97) J.H. WALGRAVE, *Geloof en theologie in de crisis* (Bezinning en bezieling, 1), Kasterlee, De Vroente, 1966, p. 14.

(98) Cf. É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La ‘Sapinière’ (1909-1921)* (Religion et sociétés), Tournai – Paris, Casterman, 1969.

(99) Sur U. Benigni et le ‘Sodalitium Pianum’: É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*; T.S. BOKENKOTTER, *Church and Revolution. Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice*, New York – Londres – Toronto – Sydney – Auckland, Image Books, 1998, pp. 239-264; O. WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zu ‘Sodalitium Pianum’* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2), Regensburg, Pustet, 1998; L. BEDESCHI, *L’antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici* (I protagonisti, 41), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, p. 46-53; R. AUBERT, *Mgr. Benigni, un intégriste aux antécédents progressistes. Une interprétation nouvelle du ‘catholicisme intégral’*, dans *Revue théologique de Louvain* 8 (1977), p. 461-468.

(100) H.W. von der Dunk parle de « suspicions paranoïdes et d’activités proches des chasses aux sorcières »: H.W. VON DER DUNK, *De verdwijnende hemel*, vol. 1, p. 115.

(101) *Ibid.*, vol. 1, p. 115.

(102) Les numéros de la revue furent reliés et publiés comme tels par Émile Poulat en 1971: É. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme: le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme* (Religion et sociétés), Tournai, Casterman, 1977. Fergus Corry a étudié cette revue: F. CORRY, *A Call to Combat Modernity. The Integralist Bulletin ‘La Correspondance de Rome’ 1907-1912*, mémoire de licence, inédit, Leuven, 2001.

(103) Cf. É. FOUILLOUX, *Un regain d’antimodernisme?*, dans P. COLIN (éd.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920. Actes du colloque Institut catholique de Paris. 23-24 septembre 1993* (Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 1997, p. 83-114; ID., *Une Église en quête de liberté*, p. 20-26.

(104) Par exemple la condamnation de la 12^e à la 15^e édition, revue par A. Brassac, professeur d’exégèse au grand-séminaire d’Issy-les-Moulineaux, de l’ouvrage de F. VIGOUROUX *Manuel biblique ou cours d’Écriture Sainte à l’usage des Séminaires*, 4 vols., Paris, Roger et Chernoviz, 1881-1884.

(105) É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 21: « La première moitié des années 1920 est en effet troublée par une série d’escarmouches affectant les deux secteurs de la recherche qui furent au cœur de la crise moderniste: application de la méthode historico-critique à la Bible et aux origines chrétiennes; quête d’une expression philosophique de la foi plus accueillante à la pensée ambiante que le thomisme restauré par Léon XIII un demi-siècle auparavant ». Par exemple l’interdiction de parler, en 1922, frappant Antonin-Gilbert (Dalmace) Sertillanges (1863-1948), dominicain, professeur de philosophie morale à l’Institut catholique de Paris.

Bilan final et remarques critiques

En conclusion nous pouvons affirmer que *le nom* modernisme n'a jamais existé. Ce terme désigne un courant intellectuel dans la théologie catholique. Différents théologiens – souvent des membres du clergé, particulièrement en France, en Italie et en Grande-Bretagne – désiraient voir les sources de la théologie dans un cadre plus large que celui de la tradition scolastique. L'instigation et l'inspiration en fut essentiellement trouvée dans les sciences modernes, spécialement dans la science historique et en philosophie. Les prétendus modernistes n'étaient pas avant tout opposés au néothomisme mais plutôt tendus vers une multi- et interdisciplinarité (étudier un même objet à partir de différents points de vue, et donc avec une méthode différente). Se basant sur le cadre de pensée néothomiste, l'Église a condamné les idées modernistes et nombre de modernistes. C'est surtout dans le domaine de la science biblique, de la théologie systématique et l'interprétation de la foi que de virulents débats furent menés. Il ne faut cependant pas oublier que ce qui a été condamné est souvent une caricature de ce qui était dit par ceux qui étaient réputés modernistes.

Peter Hünermann nous semble avoir partiellement raison quand il soutient, en 1998, dans une publication à l'occasion du quatre-vingt-dixième anniversaire du décret *Lamentabili*, que dans la recherche récente les composantes de la notion de modernisme se sont élargies ⁽¹⁰⁶⁾. Il ne s'agit plus seulement de thèses soutenues par les protagonistes et condamnées par Rome, mais de toutes les positions contraires à la théologie néo-scolastique et donc opposées à la hiérarchie catholique. Mais Hünermann a partiellement tort car l'élargissement ne se situe pas uniquement dans le 'large' champ de réflexion des historiens de la théologie d'aujourd'hui, mais également et bien plutôt dans l'évolution de la néo-scolastique elle-même. Dans cet élargissement actuel, il faut paradoxalement se préserver de conceptions étroites. La crise du modernisme ne peut en effet pas être étudiée à partir de l'antimodernisme et donc de la néo-scolastique. Une telle clef d'interprétation donne une image tendancieuse, romaine, qui du point de vue de l'histoire de la théologie ne fait pas droit à la contribution propre des modernistes.

Rétrospective: la crise comme matrice intellectuelle de la pensée catholique du vingtième siècle

Ce qui fut décrit en 1907 comme 'rendez-vous d'hérésies', apparaît trente ans plus tard sous une forme plus 'adulte' lors d'une nouvelle crise de croissance, c'est-à-dire la 'nouvelle théologie', qui vaincra finalement à Vatican II. Le modernisme peut donc à juste titre être considéré comme la matrice intellectuelle de la pensée catholique du siècle dernier. Regardons brièvement cette évolution.

En 1904 est fondé Le Saulchoir, la maison d'études des dominicains français, appelée ainsi d'après le nom du lieu en Wallonie où ils durent s'exiler pour des raisons politiques. Au cœur de la crise moderniste, on y opte pour une 'troisième voie'. Les dominicains, sous la houlette d'Ambroise Gardeil (1859-1931), ne s'immiscent pas dans la discussion et tentent,

(106) P. HÜNERMANN, *Die Modernismusthematik im Horizont des Forschungsprojekts 'Globalkultur und christlicher Glaube'*, dans H. WOLF (éd.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zur theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 2), Paderborn – Munich – Vienne – Zurich, Schöningh, 1998, p. 13.

malgré leur appréhension du modernisme, de se placer au-dessus de la polémique entre modernistes et anti-modernistes. Gardeil publie en 1909 le « bréviaire de la méthodologie théologique et du travail intellectuel du Saulchoir » (dixit Chenu¹⁰⁷): *Le donné révélé et la théologie*.¹⁰⁸ Les bases y sont jetées pour une pratique de la théologie qui, de manière autonome, réfléchit au sujet de la révélation et de la foi. Il y débat du chemin que le donné révélé doit suivre via les dogmes pour parvenir à des conclusions théologiques. Cette voie est empruntée par Gardeil dans son livre, de manière analogue à son travail présenté dans une publication antérieure, *La crédibilité et l'apologétique* (1898).¹⁰⁹ Dans cet ouvrage-ci, la vérité est regardée de l'extérieur, c'est-à-dire du point de vue de la crédibilité, avant d'approfondir ensuite l'apologétique, alors que dans *Le donné révélé et la théologie* la vérité est étudiée de l'intérieur, donc du point de vue du donné révélé (¹¹⁰). Ce livre connaît un grand succès, de même que la série d'articles *Les yeux de la foi* de la main de cet autre grand représentant de la 'troisième voie', Pierre Rousselot (1878-1915).¹¹¹ Ce jésuite pose la 'lumière de la foi' comme une composante importante de la réflexion théologique.

Plus d'un quart de siècle après la fin officielle de la crise moderniste, Rome demande des comptes au troisième recteur du Saulchoir, Marie-Dominique Chenu (1895-1990), à cause de son livre *Une école de théologie: le Saulchoir* (1937).¹¹² Cinq ans plus tard, l'ouvrage est mis à l'index, de même que l'*Essai sur le problème théologique* (1938) de son confrère, le belge Louis Charlier (1898-1981)¹¹³, qui en raison de sa réflexion ouverte sur la méthode théologique est accusé comme Chenu de modernisme!¹¹⁴ La 'troisième voie' semble être un cul-de-sac. La condamnation est à tout le moins intervenue sur les insistances des autorités de son ordre, qui suivait d'autres chemins – antimodernistes – dans la fidélité au pape. Le

(107) M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, dans G. ALBERIGO et al., *Une école de théologie: le Saulchoir* (Théologies), Paris, Cerf, 1985, p. 118.

(108) A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie* (Bibliothèque théologique, 4), Paris, Cerf, 1909, ²1932.

(109) ID., *La crédibilité et l'apologétique* (Bibliothèque théologique, 3), Paris, Gabalda, 1898, ²1912, ³1928.

(110) Pour quelques recensions de l'ouvrage *Le donné révélé et la théologie* et sa signification, voir: H.-D. GARDEIL, *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil*, Soisy-sur-Seine, Le Saulchoir, 1954, part. p. 71-94; L. ATZBERGER, recension, dans *Theologische Revue* 9 (1910), p. 216-218; A. GARDEIL, recension, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (1910), p. 805-806; J. RIVIÈRE, recension, dans *Revue des sciences religieuses* 13 (1933), p. 505; R. GARRIGOU-LAGRANGE, recension, dans *Revue thomiste* 18 (1910), p. 263-269.

(111) P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, in *Revue de science religieuse* 1 (1910), p. 241-259, 444-475. Au sujet des deux articles et de leur signification: E. KUNZ, *Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S.J.* (Frankfurter theologische Studien, 1), Frankfurt, Knecht, 1969, part. p. 73-199; A. BELLANDI, 'Les Yeux de la foi' di Pierre Rousselot. Un'opera da rileggere, ancora attuale, dans *Vivens Homo* 6 (1995), p. 279-313; S. ZIELINSKI, *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ (1878-1915)* (Studia Friburgensia. Nouvelle série, 84), Fribourg, Éditions universitaires, 1997.

(112) M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Kain-Tournai, pro manuscripto, 1937. L'ouvrage fut réédité en 1985: voir note 107.

(113) L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Bibliothèque Orientations, Section scientifique, 1), Thuillies, Ramgal, 1938. Sur le contenu, la position théologique et les discussions subséquentes dans différentes revues et avec Rome, voir J. METTEPENNINGEN, *Beschouwingen bij het 'Essai sur le problème théologique' (1938) van Louis Charlier*, mémoire de licence, inédit, Leuven, 2003.

(114) Cf. P. PARENTE, *Nuove tendenze teologiche*, dans *L'Osservatore Romano*, 9-10 février 1942, p. 1; R. GUELLEY, *Les antécédents de l'encyclique 'Humani Generis' dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986), p. 421-497; J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie française au XXe siècle. Vers une nouvelle conscience historique: G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier*, dans *Laval théologique et philosophique* 47 (1991), p. 215-229; ID., *La compréhension de la théologie française au XXe siècle. Pour une réponse à nos nécessités: la nouvelle théologie*, dans *Laval théologique et philosophique* 48 (1992), p. 415-431.

‘thomisme ouvert’ de Chenu et Charlier, avec une attention particulière pour la position et la contribution de la science historique envers la théologie, doit s’avouer vaincu face au ‘thomisme clos’ romain. *Roma locuta, causa finita?* La condamnation des deux ouvrages – spécialement celui de Charlier – fait que beaucoup de théologiens ont pris la plume, malgré les menaces de guerre et finalement la guerre. C’est ainsi que, entre autres, Yves Congar (1904-1995), Marie-Rosaire Gagnebet (1904-1983) et surtout l’inspirateur de Charlier, le professeur louvaniste René Draguet (1896-1980), ont exprimé leur estime et critique, ce qui coûta à Draguet sa charge d’enseignement en théologie.¹¹⁵

Durant la guerre, Rome promulgue l’encyclique *Divino afflante Spiritu*, qui signifie une percée dans la reconnaissance de la méthode historico-critique appliquée à la recherche biblique.

Après la guerre, les dominicains continuent à dominer le débat théologique, mais plus en solitaires ni en initiateurs. En avril 1946, le jésuite Jean Daniélou (1905-1975) publie dans la revue *Études* un article assez bref, dans lequel il relativise le thomisme et proclame un retour aux sources.¹¹⁶ Selon lui, en théologie, il convient avant tout de se tourner vers la bible, les pères de l’Église et la liturgie et non pas vers un unique théologien du Moyen Âge. Daniélou offre ainsi un élargissement du champ théologique tant des modernistes que des antimodernistes. La polémique que cette vision suscite entre jésuites et dominicains trahit le climat antimoderniste toujours sous-jacent. C’est ainsi que le dominicain romain Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), une autorité, fulmine contre les opinions qu’il considère hétérodoxes au sujet de la vérité théologique, la valeur et la place de l’histoire dans la théologie et ainsi de suite.¹¹⁷ Il se demande où mènera cette nouvelle théologie. Pour Garrigou-Lagrange, la réponse va dans le sens du scepticisme, du modernisme et donc de l’hérésie.¹¹⁸ Dans la polémique, Henri de Lubac (1896-1991) apparaît comme le guide de la

(115) L’ouvrage de Chenu ne connut qu’une seule recension: F. STEGMÜLLER, recension, dans *Theologische Revue* 38 (1939), p. 48-51. L’ouvrage de Charlier fut recensé dans différentes revues: M.J. CONGAR, recension, dans *Bulletin thomiste* 5 (1938), p. 490-505; M.D. KOSTER, recension, dans *Theologische Revue* 38 (1939), p. 41-48; F. SCHLAGENHAUFEN, recension, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), p. 366-371; D.M. CAPPUYNS, recension, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), p. [13]-[15]; R. DRAGUET, recension, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* 16 (1939), p. 143-145; W. GOOSSENS, *Notion et méthodes de la théologie. ‘L’Essai’ du P. L. Charlier*, dans *Collationes Gandavenses* 26 (1939), p. 115-134; J. COTTIAUX, recension, dans *Revue d’histoire ecclésiastique* 36 (1940), p. 459-462. L’article le plus vif fut celui de son confrère M.R. GAGNEBET, *Un essai sur le problème théologique*, dans *Revue thomiste* 45 (1939), p. 108-145. Gagnebet met trois choses en avant. Premièrement il se demande de quelle scolastique il s’agit si Charlier la critique tant. Puis il estime cette critique comme non fondée, car elle se base sur un a priori historique et une lecture superficielle des textes. « Enfin, elle s’appuie sur un certain nombre d’erreurs logiques qui surprennent de la part d’un disciple de saint Thomas – ne s’intéresserait-il qu’à ce que le docteur commun a dit, et voudrait-il faire abstraction ‘de tout ce qu’on veut lui faire dire, fût-ce en se recommandant de ses grands commentateurs’ » (*ibid.*, pp. 113-114). Enfin, Gagnebet se demande si Charlier est conscient du sérieux de ce qu’il critique: la théologie scolastique.

(116) J. DANÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans *Études* 79, n° 249, 1946, p. 5-21.

(117) Sur la polémique des années 1946-1948 entre les représentants de la ‘nouvelle théologie’ d’une part et ses opposants d’autre part, voir: É. FOUILLOUX, *Dialogue théologique? (1946-1948)*, dans S.-T. BONINO (éd.), *Saint Thomas au XXe siècle. Colloque du centenaire de la ‘Revue thomiste’ (1893-1992)*. Toulouse, 25-28 mars 1993, Paris, Saint-Paul, 1995, p. 153-195; J. METTEPENNINGEN, *The Clash between Recontextualization and Retrocontextualization: ‘Nouvelle théologie’ vs. Neo-thomism in 1946-1947*, dans *Orthodoxy: Process and Product* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Leuven, Peeters, à paraître.

(118) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, dans *Angelicum* 23 (1946) 133-134, 143. Pour évaluer la position de Garrigou-Lagrange, nous renvoyons à ce que Brian J. Shanley écrit en 2002, cf. B.J. SHANLEY, *The Thomist Tradition* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion, 2), Dordrecht – Boston – Londres, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 5: « His [Garrigou-Lagrange] influence was not limited to his own work, since his long-standing prominence at the *Angelicum* (the Dominican pontifical university in Rome) led to such an extraordinary influence in the Vatican that his version of Thomism assumed a

‘nouvelle théologie’.¹¹⁹ Plusieurs éléments de la pensée moderniste sont repris par les jésuites français, ils sont développés et critiqués par Rome. La quête centrale de la ‘nouvelle théologie’ peut être décrite comme la volonté d’introduire la science historique comme composante à part entière dans la théologie, particulièrement dans la réflexion sur la révélation et le dogme. Pourtant il faut prendre garde, selon Yves Congar, à une description conformiste de ce courant de pensée.¹²⁰ La quête citée est toutefois le lien avec la crise moderniste. Mais la nouvelle théologie n’est pas une doublure de la crise moderniste. Dans le cas de la nouvelle théologie, la condamnation de certains aspects a été progressivement levée, contrairement à la condamnation de thèses attribuées à des modernistes. Il y a donc une autre niveau de crise et un autre type d’évolution, comme É. Fouilloux et F. Laplanche ont déjà indiqués.

En 1950 le pape Pie XII promulgue l’encyclique *Humani generis*.¹²¹ Celle-ci est considérée comme la dernière barrière avant la reconnaissance définitive de la ‘nouvelle théologie’, alors qu’une ‘polémique néo-moderniste’ romaine à la fin des années 1950 et au début des années 1960 suscite encore des tensions, n’évitant pas les accusations de modernisme.¹²² L’Église s’approprie à Vatican II la ‘nouvelle théologie’. Au cours des années 1950, la poursuite intense de la réflexion sur la relation entre théologie et histoire y a certainement joué un rôle, particulièrement sous l’impulsion du jésuite Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).

Quant à l’exégèse, Vatican II confirme la ligne de conduite engagée, du point de vue du magistère, depuis *Divino afflante Spiritu*. La constitution dogmatique *Dei Verbum* fut approuvée et votée le 18 novembre 1965 – 72 ans jour pour jour après la promulgation de l’encyclique *Providentissimus Deus* – par vote par les pères conciliaires.¹²³ Cette constitution se situe explicitement dans la ligne du document *Sancta Mater Ecclesia* (1964)¹²⁴, par lequel la Commission Biblique Pontificale désapprouve tout ‘fondamentalisme littéral’ et prend le parti de l’exégèse historico-critique. Selon Mathijs Lamberigts, *Dei Verbum* « est la base de toute bonne théologie, inspirée par la bible et donne aux exégètes catholiques l’espace pour

quasi-official status. By the time Garrigou-Lagrange attained such power, however, his version of Thomism had been called into question even by his own confreres. His style of Thomism would not stand up well against the new research into the historical Aquinas, and he came to be seen by some as a kind of Thomistic dinosaur ». Voir aussi R. PEDDICORD, *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange, O.P.*, South Bend, Ind., St. Augustine’s Press, 2004.

(119) A propos de la ‘nouvelle théologie’, voir par exemple: R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle* (Théologies), Paris, Cerf, 1994, p. 186-240; T. TSHIBANGU, *La théologie comme science au XXème siècle*, p. 79-110; É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 193-300.

(120) Y. CONGAR, *Situations et tâches présentes de la théologie* (Cogitatio fidei, 27), Paris, Cerf, 1967, p. 14.

(121) *Humani generis*, encyclique du pape Pie XII, 12 août 1950 (la version officielle du texte de l’encyclique porte l’année 1850), dans *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950), p. 561-578.

(122) Il s’agit d’une polémique entre les écoles du Latran et le Biblicum, s’accusant mutuellement de modernisme. L’encyclique *Divino afflante Spiritu* laissait une marge d’interprétation, ce qui fit que les deux écoles entrèrent en collision dans cette matière. Cf. R. BURIGANA, *Tradizioni inconciliabili? La querelle tra l’Università Lateranense e l’Istituto Biblico nella preparazione del Vaticano II*, dans P. CHENAUX, *L’Università del Laterano e la preparazione del Concilio Vaticano II. Atti del convegno internazionale di studi, Città del Vaticano, 27 gennaio 2000* (Studi e documenti sul Concilio Vaticano II, 1), Rome, Pontificia Università Lateranense, 2001, p. 51-66; J.A. FITZMYER, *A Recent Roman Scriptural Controversy*, dans *Theological Studies* 22 (1961), p. 426-444; K. SCHELKENS, *Orthodoxy in Process? A Comparative Analysis on the Roman Controversy in Catholic Exegesis (1960-1961)*, dans *Orthodoxy: Process and Product*, à paraître.

(123) *Dei Verbum*, constitution dogmatique sur la révélation, dans *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), p. 817-835. Le même jour fut adopté le décret sur l’apostolat des laïcs.

(124) *Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*, document de la Commission Biblique Pontificale, dans *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), p. 712-718.

pratiquer véritablement une recherche biblique de manière critico-scientifique ».¹²⁵ A l'occasion du centième anniversaire de *Providentissimus Deus*, cette même Commission Biblique Pontificale publie *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, qui considère la méthode historico-critique comme absolument nécessaire pour le déroulement correct de la recherche biblique.¹²⁶

Dans le domaine de la théologie systématique, Vatican II est également un moment marquant. *Dei Verbum* relie en effet l'histoire et la révélation, considérant ainsi la révélation comme une réalité et permettant une pensée évolutive. Wolfgang Beinert estime que, de cette manière, le Concile s'est approprié la vision de la 'nouvelle théologie'.¹²⁷

Le modernisme ne concerne pas l'idéal de la théologie catholique. Ce sera une simplification outrancière de l'histoire. La crise moderniste n'était qu'autre chose qu'une étape inévitable et nécessaire pour le renouveau de la théologie. Étapes comme cette crise sont souvent accompagnées de simplismes et de douleurs de croissances.

Ce bref aperçu montre que le modernisme du début du siècle dernier semblait être un malheur pour l'Église, mais au fur et à mesure il peut être considéré comme un courant de pensée théologique audacieux, authentique et innovant. A notre avis, il a obtenu le statut, bien qu'à titre posthume, d'impulsion théologique innovatrice sans laquelle l'Église n'aurait pas été capable d'aggiornamento'. Donc une bénédiction.

JÜRGEN METTEPENNINGEN

Jürgen METTEPENNINGEN est doctorant et collaborateur scientifique dans la section Histoire de l'Église et Théologie de la faculté de Théologie de la K.U.Leuven. Adresse: Sint-Michielsstraat 6, B-3000 Leuven

(125) M. LAMBERIGTS, *Het concilie Vaticanum II (1962-1965)*, dans *Collationes* 33 (2003), p. 115-186, ici p. 178.

(126) COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1993. Ce document parut en traduction anglaise muni de quelques commentaires dans J.L. HOULDEN (éd.), *The Interpretation of the Bible in the Church*. Sur les évolutions en matière de recherche biblique durant le siècle entre *Providentissimus Deus* et ce document, voir: J.G. PRIOR, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 50), Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

(127) W. BEINERT, 'Offenbarung', dans ID. (éd.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau – Bâle – Vienne, Herder, 1987, p. 399-403, ici p. 401-402.