

Jean-François PETIT (dir.)

La crise moderniste revisitée



KARTHALA

Sens & conscience

Collection dirigée par Robert Dumont

En avons-nous fini avec les effets de la crise moderniste ? Les questionnements et les propositions des philosophes et théologiens du début du XX^e siècle étaient de repenser, à la lumière des découvertes les plus récentes, le christianisme dans la culture contemporaine. Certains d'entre eux (Loisy, Tyrrell, Laberthonnière...) furent lourdement sanctionnés par le Magistère romain. D'autres furent contraints au silence.

Le présent ouvrage, à la croisée de l'histoire, de la philosophie et de la théologie, se propose de revisiter les problématiques et les figures essentielles de cette période douloureuse, tout en montrant ses effets contemporains. Une première partie en rappelle le contexte, une seconde les protagonistes avant, dans deux autres sections, d'en étudier plus spécifiquement les enjeux et les prolongements possibles.

Les leçons des débats sur la crise moderniste gardent sans doute une valeur permanente, que les contributeurs de cet ouvrage, à la suite des travaux pionniers de Pierre Colin, se sont efforcés d'évaluer à partir de leurs disciplines respectives. Un tel ouvrage, fruit d'un colloque à l'Institut catholique de Paris en 2019, vient combler un manque dans l'aire francophone.

J.-F. P.

J.-F. Petit, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris, est l'initiateur et l'animateur de ce colloque.

Contributeurs: C. Brunier-Coulin, Ph. Capelle-Dumont, M.-J. Coutagne, C. Coutel, G. Cuchet, J.-M. Donégani, H. Faes, M. Faye, G. Lurol, A. Massessi, J. Musset, J.-F. Petit, O. Rota, C. Rouvier.

**LA CRISE MODERNISTE
REVISITÉE**

Visitez notre site :
www.karthala.com
Paiement sécurisé

© Éditions KARTHALA, 2019
ISBN : 978-2-8111-2676-6

SOUS LA DIRECTION DE
Jean-François Petit

La crise moderniste revisitée

**Actes du colloque
des 12 et 13 février 2019
(Institut catholique de Paris)**

**Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

INTRODUCTION

La crise moderniste, un moment d'épreuve et de vérité ?

Jean-François PETIT^{*}

Cet ouvrage consacré à la crise moderniste pourrait frapper de prime abord par son inactualité. Est-ce bien nécessaire de revenir, aux dires de certains, sur des débats *révolus* et, aux dires d'autres, *résolus*, issus d'un paradigme, notamment de la relation entre science et foi, qui n'est désormais plus le nôtre ?

Certes, il ne sera pas question de nous cantonner dans les discussions pénibles, houleuses, polémiques, douloureuses qui jalonnèrent la première crise moderniste, même si des éléments et des regards nouveaux peuvent être apportés à ce dossier, comme l'accès aux archives de Laberthonnière ou la publication intégrale du texte de Loisy, *La crise de la foi dans le temps présent*¹, après le colloque tenu au Collège de France et à la Sorbonne en 2003 pour le centenaire de la condamnation de *L'Évangile et l'Église*².

* Maître de conférences HDR en philosophie (Institut catholique de Paris).

1. A. Loisy, *La crise de la foi dans le temps présent*, texte inédit publié par François Laplanche, Brépols, 2010.
2. F. Laplanche, I. Biagioli, C. Langlois (éd.), *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy 100 ans après*, Brépols, 2007.

Par l'ampleur des disciplines convoquées à l'époque (philosophie, théologie, histoire, exégèse, littérature...), par l'internationalisation des débats, dont un prisme franco-français nous fait souvent oublier la teneur, l'étude de la crise moderniste continue d'apporter nombre d'enseignements nécessaires à une saine conception de la recherche, à une articulation efficiente des disciplines, même si son intérêt n'est pas qu'épistémologique, tels que l'attestent de nombreux colloques³.

En effet, en posant la question de Dieu, du divin, de l'accès aux sources de la foi, on peut déjà dire que les leçons du débat sur la crise moderniste gardent sans doute une valeur permanente, qu'il est inutile de vouloir masquer. Dans son récent ouvrage de théologie fondamentale *Le Christ devant la raison*, Vincent Holzer note d'ailleurs avec justesse que les difficultés d'une christologie devenue philosophème s'originent en grande partie dans la crise moderniste et cela, croit-on pouvoir affirmer, malgré les différents tournants, notamment historico-herméneutique, linguistique ou phénoménologique⁴.

C'est pourquoi il est nécessaire de montrer que l'ouvrage source de ce colloque, *Morale et religion au temps de la crise moderniste*, est un porche d'entrée tout à fait nécessaire à nos travaux. Dans la présentation de cet ouvrage, Hubert Faes a constaté, comme Pierre Colin l'avait lui-même expliqué dans un autre de ses livres, *L'audace et le soupçon*⁵, qu'il était passé de l'histoire de la philosophie à l'histoire religieuse en tentant de faire une histoire de la crise religieuse que l'on nomme la crise

-
3. G. Losito (dir.), *La crisi modernista nella cultura europea* (Actes du congrès de Rome du 21-22 avril 2005), Istituto della Enciclopedia italiana, 2012 ; G. Losito, C. Talar, *Modernisme, mystique, mysticisme*, Honoré Champion, 2017 ; D. Praet, C. Bonnet (éd.), *Science, religion et politique à l'époque de la crise moderniste*, Institut historique belge de Rome, 2018.
 4. V. Holzer, *Le Christ devant la raison, La christologie comme philosophème*, Cerf, 2018.
 5. P. Colin, *L'audace et le soupçon, la crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, DDB, 1997.

moderniste, dont on peut à l'envi retracer la généalogie depuis le livre fort documenté de Jean Rivière de 1929⁶.

L'ancien doyen de la Faculté de philosophie, disciple de Gabriel Marcel, était plus proche historiquement des témoins directs de la crise moderniste et c'est peu dire que toute sa génération – je pense aussi à mes confrères assumptionnistes Goulven Madec⁷ et Marcel Neusch⁸ – a été durablement marquée par ses effets. Ceux-ci ont conduit à des thèmes et à des formes de recherches qui s'inspireront, pour les deux cas précités, directement de Blondel et de Laberthonnière.

Le relent même de la crise moderniste dans les années 1950 – ce que l'on a parfois appelé la seconde crise moderniste – a durablement pesé sur le contenu de formation, l'ambiance et le style de formation dans les séminaires et les institutions universitaires avant le Concile Vatican II, comme le note Christoph Theobald dans son étude sur l'apologétique historique d'Alfred Loisy⁹. Exhumer ces éléments ne revient pas à faire de l'archéologisme ou, pour les philosophes et théologiens personnalistes, à se contenter d'un « passage obligé » mais à mieux comprendre le christianisme contemporain dont il serait la « matrice » (E. Fouilloux) et, pour tout dire, l'évolution et l'expérience religieuse au XX^e siècle.

Les centres d'intérêt d'une telle investigation demeurent excessivement nombreux, dès lors que l'on veut bien faire droit à un enracinement historique des questions et à leur effectivité dans les domaines les plus actuels. Toutefois, les pièges seront

6. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église, étude d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey et Ané, 1929.

7. G. Madec, *Lectures augustinienes*, IEA, 2001 : « Lucien Laberthonnière augustinien », p. 313 (paru dans l'hommage à Pierre Colin, intitulé *Subjectivité et transcendance*).

8. M. Neusch, *Aux frontières de la théologie et de la philosophie*, Cerf, 2017. Voir aussi : J.-F. Petit, *Saint Augustin, notre contemporain, lectures au XX^e siècle*, Bayard, 2015 : « Blondel, un disciple de saint Augustin », p. 33-71.

9. C. Theobald, « L'apologétique historique d'Alfred Loisy », dans A. Loisy, *La crise de la foi dans le temps présent*, op. cit., p. 687-693.

ici multiples. Une insuffisante connaissance du contexte peut mener à des anachronismes. Une présentation idéologique du dossier de la crise moderniste peut conduire à des conclusions erronées. Une maîtrise superficielle des disciplines et des questions en jeu à l'époque peut déboucher sur une appréciation faussée des rapports entre philosophie et théologie, morale et religion.

Il fallut beaucoup de perspicacité et de persévérance à Pierre Colin – qui fut on le sait l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire de la philosophie des années 1920¹⁰ – pour s'engager dans les méandres des protagonistes et des thèmes fondamentaux de la crise moderniste pour lesquels, lors de sa dernière année d'enseignement, il avait bien du mal à montrer l'intérêt en 1990 pour les jeunes étudiants que nous étions. Comme le constate avec justesse Hubert Faes, son cours était parsemé de notes savantes et de synthèses plus larges dont nous peinions à saisir la logique¹¹. Se manifestait là une singulière conception du temps et de la recherche académique, avec peut-être une mission cachée de vouloir sauver une certaine compréhension du sens de la religion.

Restera à savoir au cours de ce colloque si nous devons, comme Pierre Colin, conclure à l'inachèvement de la crise moderniste¹². Les études réunies par Hubert Faes dans l'ouvrage source de ce pages peuvent donner des éléments de réponses, qu'elles concernent « l'enseignement de la morale et le retour du thomisme au XIX^e siècle » (3 premiers chapitres), l'influence de la thèse de Blondel (chapitres 4, 5, 6, 7) ou la compréhension de la liberté de l'esprit selon Laberthonnière (chapitres 12, 13, 14) ou l'ensemble intitulé « le modernisme, philosophie et religion » (chapitres 8, 9, 10, 11).

10. P. Colin (éd.), *Intellectuels chrétiens et Esprit des années 20*, Cerf, 1997.

11. P. Colin, *Morale et religion au temps de la crise moderniste*, UCL, 2017, p. 6.

12. P. Colin, « L'inachèvement de la crise moderniste », *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 2000, p. 71-94.

Il y aurait déjà toute une circulation à organiser entre ces textes mais ce n'est pas dans ce cadre étroit que devra avancer notre question. À mon sens, elle porte plus sur la valeur permanente des interrogations posées lors de la crise moderniste, que les nombreux intervenants à cette rencontre, – que je remercie par avance de leur disponibilité pour ce projet dans la préoccupation continue de la faculté pour ce sujet¹³, – vont permettre de nous faire percevoir.

13. Cf. D. Dubarle (éd.), *Le modernisme* (études de S. Breton, P. Colin, D. Dubarle, J. Greisch, J. Houssaye, X. Tilliette), Beauchesne, 1980. Voir aussi : P. Capelle (dir.), *Subjectivité et transcendance, Hommage à Pierre Colin*, Cerf, 1999.

1

La crise moderniste entre philosophie et théologie Éléments anciens et actuels de débat

Philippe CAPELLE-DUMONT*

Je remercie les organisateurs pour leur invitation à intervenir au début de ce colloque qui rouvre un dossier complexe sur un « moment » emblématique dont, rappelons-le en cette circonstance, l'Institut catholique de Paris fut à la fois l'un des grands théâtres européens et un pôle herméneutique privilégié sur longue durée. De ce moment de « crise » dont les frontières expressives dépassèrent rapidement et largement celles de l'Hexagone, Pierre Colin, en hommage auquel cette réunion est tenue, fut et restera l'un des plus fervents connaisseurs et l'un des commentateurs les plus avisés, aux côtés de ses collègues Dominique Dubarle, Stanislas Breton, Xavier Tilliette, puis Jean Greisch. Pour qu'il en fût cependant ainsi, le philosophe Pierre Colin s'est fait historien sans cesser d'être philosophe tout en

* Université de Strasbourg, Doyen honoraire de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, Académie catholique de France.

recueillant ce qu'en lui, le théologien insufflait. Je viens ainsi de désigner les trois champs de rationalité dont la traversée qualifiée, qu'il a tenacement effectuée, est à mettre au compte de son érudition sans faille et de son questionnement métaphysique avisé. On pourrait presque le soutenir : P. Colin, en ces lieux, a tout lu, tout vu et tout saisi¹ de ce qui ne signale pas simplement une période ou un segment historique, mais une onde de choc dont la propagation vient encore faire vibrer nos esprits et entretenir notre inquiétude².

Si nous « répétons » ici – au sens kierkegaardien –, la question, c'est non point pour en reconduire les charges connues, voire ressassées, mais pour tenter, dans la distance qui nous en relie et nous en sépare à la fois, de franchir une nouvelle étape compréhensive. Deux conditions s'imposent alors à l'exercice. D'abord, l'entrée en jeu de ce que Hans-Georg Gadamer appelait la *Wirkungsgeschichte*, expression que l'on peut traduire aussi bien par l'« histoire des effets », l'« histoire de l'efficience » que par l'« histoire de la réception ». De fait, depuis un siècle, nombre de travaux sur la désignation de notre présent « idéologique » mais aussi sur les dispositions ecclésiales ont sanctionné autant que fait éclore de nouveaux modes d'appréciation du problème. D'un côté, l'émergence de poids lourds conceptuels et métaphoriques tels que la sécularisation ou la postmodernité avec leurs cortèges critiques (C. Schmitt, K. Löwith, H. Blumenberg) ; de l'autre, le redéploiement théologique du rapport Église-histoire (H. de Lubac, Y. Congar, Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II).

-
1. Pierre Colin, voir notamment *L'audace et le soupçon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 ; *Morale et religion*, Presses universitaires de Louvain, 2017.
 2. Mentionnons également le nom de M. Joseph Doré, doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris et futur archevêque de Strasbourg, qui avait fait travailler au cours des années 1980 un groupe de jeunes chercheurs sur la relation entre théologie et histoire, donnant lieu à publication : Joseph Doré et François Bousquet (éd.), *Théologie et histoire*, Beauchesne, 1997.

Seconde condition : conformément à ce que suggère l'intitulé de la présente contribution, nous ne pourrions nous employer à l'exercice que dans la tension entre philosophie et théologie. Si l'historien, depuis un siècle, a su mieux apprécier les limites de son propre champ de compétence, le philosophe pas plus que le théologien – alors qu'ils ont, après une trop longue relégation disciplinaire, reconquis leur dignité épistémologique – ne sauraient unilatéralement prétendre au couronnement spéculatif. C'est que les différents lexiques en jeu, autant que la diversité des problématiques engagées au cours d'un tournant de siècle notablement bouleversé, ne sont intelligibles qu'au voisinage de cette tension impliquée dans les revendications des diverses rationalités, – qui ont dû sinon se conjuguer, à tout le moins apprendre à cohabiter.

Pour franchir cette étape, nous procéderons en trois temps ; le premier sera consacré à la mise en contraste des interprétations emblématiques de ladite crise moderniste et de la mise en jeu de la scène interprétative elle-même ; le second consistera dans la mise en relief et la mise en relation des enjeux spéculatifs liés à cette période ; en un troisième et dernier temps, nous tenterons de relever les effets systémiques de cette période, *i.e.* la conscience inédite de la constitution « historique » de la Révélation et l'exigence inédite d'un pacte des savoirs.

1. Le conflit des autorités interprétatives

La trajectoire que nous empruntons appuie la thèse selon laquelle la crise moderniste (ou ce qui fut appelé de la sorte) n'est pas achevée. Lorsque nous proférons une telle affirmation, nous devons aussitôt en écarter les méprises. Parmi celles-ci : les acteurs anciens et actuels de cette crise se situeraient dans les mêmes périmètres de problématisation et en partageraient les mêmes dispositions ; ou encore : les concepts alors en vigueur auraient aujourd'hui gardé la même charge sémantique qu'hier.

Or, le premier de ceux-ci, qui fut et reste soumis aux aléas idéologiques les plus flagrants, concerne celui de « modernisme », que des analogies indues rapprochent de « moderne », « post-moderne » ou de « postmodernisme », suscitant alors le pire de l'anachronisme. Le second, celui de « crise », fut très tôt sollicité par les historiens, surtout après les années 1950, tel Émile Poulat dans sa grande thèse de 1962³, pour signifier une instabilité sans précédent, requérant de nouvelles procédures critiques.

Mais une telle « crise » ne se laisse pas si facilement dater. Nous en connaissons les éléments factuels classiquement circonscrits. En 1890, en réaction contre les travaux d'un Ernest Renan, le Pape Léon XIII fonde, à Jérusalem, l'École Pratique des Hautes Études bibliques. En 1893, Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris, signe dans *Le correspondant* un article important sur « La question biblique » ; Léon XIII rédige l'encyclique *Providentissimus Deus* qui replace l'étude des Écritures dans le cadre d'une théologie de l'inspiration ; Loisy publie *La question biblique et l'inspiration des Écritures*. En 1901, le même Loisy publie les *Études bibliques*, et en 1902, *L'Évangile et l'Église*. Citons encore les deux importants ouvrages d'exégèse parus en 1903 : le commentaire du Livre des Juges par Marie-Joseph Lagrange, le commentaire du Quatrième Évangile par Loisy et la publication en 1904 de *La méthode historique* par M.-J. Lagrange. Le point de tension est extrême lorsqu'en 1907, l'autorité romaine rédige deux textes de condamnation du modernisme : le décret *Lamentabili* (3 juillet) et l'encyclique *Pascendi* (8 septembre).

Pierre Colin, en privilégiant pour son enquête la séquence « 1893-1914 », adressait un message qui demeure : il livrait un repère symbolique plus qu'il ne sanctionnait une factualité fondatrice. Symbolique de quoi ? 1. du déficit intellectuel et des efforts de relance intellectuelle dans l'Église catholique qu'avait sanctionnés l'encyclique *Aeterni Patris* de 1879 ; 2. de façon corollaire, symbolique de la *distance*, jusqu'à la *rupture*, ins-

3. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1962.

taurée entre la revendication d'autorité théologique-magistérielle et la revendication d'autorité scientifique. Et si, à l'autre bout de la séquence, il retenait la date de 1914, c'est qu'avec le début de la seconde guerre mondiale, commençait à s'effriter la confiance, jusque-là démesurément installée, en l'irréversibilité du progrès scientifique et moral. Cette séquence relevait en réalité d'un problème qui venait de loin mais dont les termes de questionnement étaient restés fragiles. Ainsi, l'approche classique de la « crise moderniste » qui s'est longtemps imposée a consisté, sur la base d'une factualité éparse, à relever deux stratégies interprétatives concurrentes : l'une considérant que les textes magistériels de 1907 avaient sauvé l'Église d'un mal rongeur venu des concessions inspirées par la modernité philosophique ; l'autre, frontalement divergente, acquise à la nécessité de prendre en charge les attentes théoriques et politiques dont la crise avait été l'expression, *i.e.* le développement de la conscience historique et l'accès à une conception pluraliste de la société. Cette seconde interprétation n'hésitait cependant pas à relever dans les deux camps opposés une insuffisance intellectuelle liée aux instruments théoriques, conceptuels et thématiques de l'époque.

Il faut y regarder de plus près. Les premiers refus d'A. Loisy – un temps partagés par M. Blondel – tenaient au fossé creusé entre les prétentions du discours dogmatique et la fragilité de ses états historiques. Mais ces refus furent bientôt articulés à une double stratégie, inacceptable aux yeux de Blondel : l'une de critique radicale de la tradition ecclésiale d'interprétation, l'autre de recherche méthodologique d'un substrat historique pur. Par contre, l'essentiel résidait pour Blondel dans cette tâche : identifier, tant chez Loisy que dans l'apologétique traditionnelle, le trou béant entre le *fait* et la *croyance*. Ce que Lessing, dans une formule célèbre, appelait « *garstiger Graben* (vilain gouffre) », il le désigne alors dans *Histoire et dogme* (1904) en termes de « double pas », – celui qui va des faits historiques aux dogmes et celui qui va des dogmes aux faits. Telle lui apparaît la véritable difficulté :

S'il est vrai que les faits historiques sont à la base de la foi catholique, ils ne l'engendrent pas à eux seuls ni ne suffisent à la justifier totalement ; et réciproquement, la foi catholique et l'autorité de l'Église qu'elle implique reviennent garantir les faits et en extraire une interprétation doctrinale qui s'impose au croyant comme une réalité historique elle-même, mais à d'autres titres que ceux dont l'historien est juge⁴.

Blondel n'était point dupe de la plurivocité du terme même de « fait ». Dans ses observations consignées dans « De la valeur historique du dogme » (1905), il établit une série de distinctions rigoureuses entre : 1. le « phénomène historique », à lui seul indicateur d'un empêchement de signes, de témoins, d'événements et d'états de conscience ; 2. les « faits, dont la valeur historique se complique d'une "valeur religieuse" », soit de manière extrinsèque, soit de manière intrinsèque (comme par exemple la résurrection du Christ, la conscience du Christ, l'agir surnaturel) ; 3. enfin, le « fait religieux ultime » de l'inspiration des Livres Saints⁵. Quoique tous ces « faits » puissent être légitimement objets de la méthode historique, les « faits d'une valeur religieuse intrinsèque », parce qu'ils sont fondés sur un autre ordre, ne sauraient attendre d'une telle méthode la moindre habilitation de ce qui les fonde pourtant en certitude⁶. D'où cette question fondamentale : « quelle attitude l'historien purement historien sera-t-il amené à prendre en présence de faits chrétiens ?⁷ »

Quoiqu'il en soit de l'usage sans doute inapproprié du lexique « factuel » ici, la crise moderniste apparaît bien comme une crise de l'interprétation, mais de l'interprétation à la seconde puissance. La question des interprétations différenciées de la crise moderniste est en effet indissociable de cette crise elle-

4. M. Blondel, « Histoire et dogme » (HD), in *Premiers écrits*, PUF, 1956, p. 152.

5. « De la valeur historique du dogme », in *Premiers écrits*, *op. cit.*, p. 237-240.

6. *Ibid.*, p. 241.

7. HD, p. 162-163.

même qui concerne le statut même de l'herméneutique. Cette assertion signifie qu'il serait vain de chercher un point initial, un fait introductif de la crise ; bien plutôt, qu'on se trouve en présence d'un faisceau de conditions faisant époque et qui, comme telles, manifestent plusieurs types d'enjeux spéculatifs.

2. Quatre enjeux spéculatifs

La question préjudicielle supposée résolue concernait la définition même du modernisme. Celle-ci était en réalité impliquée dans l'encyclique *Pascendi* de Pie X qui, par le système doctrinal qu'elle formulait, indiquait « qui » était moderniste et « comment ». Sept qualifications en ressortaient : « Les modernistes assemblent et mélangent pour ainsi dire en eux plusieurs personnages : à savoir, le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur⁸ » (§ 5) : 1/ Est moderniste l'intellectualiste agnostique limitant la connaissance à la seule phénoménalité spatio-temporelle ; 2/ Est moderniste le croyant séparant la science et la foi au bénéfice de l'indépendance de l'une et de l'autre ; 3/ Est moderniste le théologien qui soutient la thèse du caractère métaphorique des dogmes donc de leur variabilité substantielle ; 4/ Est moderniste l'historien qui, dans le traitement des faits s'inscrit en aval de la dissociation la science et la foi ; 5/ Est moderniste le critique qui ne retenait que les facteurs humains de l'histoire ; 6/ Est moderniste l'apologiste dont la méthode d'immanence attribue à la nature humaine un faisceau d'exigences vis-à-vis du surnaturel ; 7/ Est moderniste, enfin, le réformateur qui vise à remettre en cause les fondements des pratiques théologiques et surtout les protocoles d'enseignement de la théologie dans les institutions ecclésiastiques.

8. Pie X, *Encyclique Pascendi*, 8 septembre 1907, § 5.

Cette dernière observation n'était pas sans fondement car, nonobstant les précautions prises par les instances romaines, l'encyclique de Léon XIII, *Aeterni Patris* (1879), dont l'objectif principal était la relance intellectuelle dans la formation du clergé, non seulement n'avait pas porté les fruits escomptés mais faisait l'objet d'une critique organisée voire sévère, y compris de la part des professeurs de grands séminaires. Le grief essentiel concernait l'exclusivité donnée au « systématique » au détriment de l'« historique » ; entendons : la mise en œuvre de la méthode scolastique associée à un enseignement philosophique fait « de références mêlées pour ne pas dire amalgamées, entre bribes d'aristotélisme, de platonisme servant exclusivement de propédeutique à la théologie et à l'explication de son vocabulaire »⁹.

Mais non moins que pédagogique, l'enjeu était *politique*, en deux sens : il concernait l'unité de la communauté ecclésiale menacée par l'entreprise de réforme et les erreurs doctrinales ; il impliquait donc ce que certains ont pu appeler unilatéralement un système de répression visant à barrer toute initiative intellectuelle. Les points de cristallisation à cet égard sont contemporains de la publication du « Motu proprio » *Sacrorum antistitum*, le 1^{er} septembre 1910, connu sous l'expression de « serment antimoderniste¹⁰ », et le « Motu proprio » du 29 juin 1914

9. Voir *Congrès ecclésiastique de Reims. Compte-rendu* rédigé sous la direction de l'abbé Lemire, député, par l'abbé Dabry, avec la collaboration de MM. Cadic, Saublin, Ract, Paris, *Le peuple français*, s.d. 1897, gr. in-8°, 548 p. (D. 85534) ; *Congrès ecclésiastique de Bourges, Compte-rendu* rédigé sous la direction de l'abbé Lemire, par l'abbé Pierre Dabry, avec la collaboration de M. l'abbé Toiton et de l'abbé Ract, Paris, *La Voix du siècle*, 1901, gr. in-8°, 416 p. (D. 85115).

10. Serment antimoderniste, extraits : « Moi, N..., j'embrasse et reçois fermement toutes et chacune des vérités qui ont été définies, affirmées et déclarées par le magistère infallible de l'Église, principalement les chapitres de doctrine qui sont directement opposés aux erreurs de ce temps.

Et d'abord, je professe que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu, et par conséquent aussi, démontré à la

prescrivant d'enseigner les principes et les principaux points de doctrine en suivant saint Thomas d'Aquin. C'est d'ailleurs en lisant ce texte que Martin Heidegger, qui préparait sa thèse d'Habilitation, fera une déclaration intempestive sur ce qu'il estimait être une remise en cause de la disposition libre du philosophe, et donnera les premiers signes d'un éloignement progressif vis-à-vis du catholicisme, dont la lettre de rupture en janvier 1919 sera l'expression conséquente. Le 7 mars 1916, le nouveau pape Benoît XV promulguera la décision, antérieurement approuvée, de donner autorité aux 24 thèses rassemblant

lumière naturelle de la raison "par ce qui a été fait" Rm 1,20, c'est-à-dire par les œuvres visibles de la création, comme la cause par les effets.

Deuxièmement, j'admets et je reconnais les preuves extérieures de la Révélation, c'est-à-dire les faits divins, particulièrement les miracles et les prophéties comme des signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne et je tiens qu'ils sont tout à fait adaptés à l'intelligence de tous les temps et de tous les hommes, même ceux d'aujourd'hui.

Troisièmement, je crois aussi fermement que l'Église, gardienne et maîtresse de la Parole révélée, a été instituée immédiatement et directement par le Christ en personne, vrai et historique, lorsqu'il vivait parmi nous, et qu'elle a été bâtie sur Pierre, chef de la hiérarchie apostolique, et sur ses successeurs pour les siècles.

Quatrièmement, je reçois sincèrement la doctrine de la foi transmise des apôtres jusqu'à nous toujours dans le même sens et dans la même interprétation par les pères orthodoxes ; pour cette raison, je rejette absolument l'invention hérétique de l'évolution des dogmes, qui passeraient d'un sens à l'autre, différent de celui que l'Église a d'abord professé. Je condamne également toute erreur qui substitue au dépôt divin révélé, confié à l'Épouse du Christ, pour qu'elle garde fidèlement, une invention philosophique ou une création de la conscience humaine, formée peu à peu par l'effort humain et qu'un progrès indéfini perfectionnerait à l'avenir.

Cinquièmement, je tiens très certainement et professe sincèrement que la foi n'est pas un sentiment religieux aveugle qui émerge des ténèbres du subconscient sous la pression du cœur et l'inclination de la volonté moralement informée, mais qu'elle est un véritable assentiment de l'intelligence à la vérité reçue du dehors, de l'écoute, par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu souverainement véridique, ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre Créateur et notre Seigneur ».

les principes du thomisme. En 1947, une nouvelle loi est insérée dans le Code de Droit canonique : les professeurs doivent traiter de tous les points requis dans les études de la philosophie rationnelle et de la théologie, selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique, et s'y tenir religieusement. Ainsi que nous l'avons montré ailleurs, la réception d'*Aeterni Patris* ne fut pas aussi lisse qu'il fut dit ; les obstacles relevés dans sa mise en œuvre ont nourri un climat général sinon de défiance, à tout le moins d'inquiétude.

L'enjeu est également politique en un second sens, cette fois littéral, puisqu'il concerne le rapport à la Révolution française et l'influence des Pères de la République dans la diffusion d'une revendication d'autonomisation politique ; les lois subséquentes de 1905, dites faussement « lois de la laïcité », constitueront une expression d'abord reçue comme violente avant de faire l'objet pendant près de deux décennies de négociations âpres, puis d'un relatif consensus.

Non moins que pédagogique et politique, l'enjeu était et reste *épistémologique*. *Pascendi* ne se l'était point caché en faisant de tout exercice philosophique non thomiste, donc agnostique, la matrice de tous les maux :

Le philosophe, dit l'encyclique, ouvre la marche ; suit l'historien ; puis, par ordre, la critique interne et la critique textuelle. Et comme le propre de la cause première est de laisser sa vertu dans tout ce qui suit, il est de toute évidence que nous ne sommes pas ici en face d'une critique quelconque, mais bien agnostique, immanentiste, évolutionniste¹¹.

Il faudrait mentionner ici toute une lignée de philosophes catholiques non thomistes : outre Blondel déjà cité, dont la *Lettre* de 1896 aura un impact international, Laberthonnière, Gratry, Caro et Ollé-Laprune. Mentionnons également dans ce

11. *Pascendi*, § 45.

contexte le nom de Teilhard de Chardin¹² qui avait épousé les thèses évolutionnistes mais qui adoptera finalement trois attitudes relevant de la *phronesis* – pour reprendre un lexème aristotélicien – de la sagesse pratique, *i.e.* 1/ l’observance rigoureuse des recommandations formées par sa hiérarchie religieuse, 2/ la concentration sur la recherche géologique et paléontologique, particulièrement en Chine, et 3/ le renoncement au débat théologique, la recherche d’un sens de l’univers à la fois affranchi de certaines inepties théologico-scientifiques et fidèle au refus chrétien du panthéisme.

Question d’« histoire » en effet et de son statut épistémologique. L’on pourra regretter que Blondel ait assimilé Loisy au rationalisme de l’époque et lui ait si injustement adressé le reproche d’une confusion entre « *l’histoire-vie* » et « *l’histoire-science* »¹³. Mais ce reproche en dissimulait un autre, plus puissant : alors que Loisy s’employait farouchement à étendre les droits d’autonomie de la raison scientifique jusque dans les contenus de l’expérience religieuse et à situer celle-ci hors du champ rationnel, Blondel entendait délivrer l’histoire réelle-spirituelle de toute mainmise, scientifique ou dogmatiste¹⁴. Remarquons combien fut d’emblée lucide et pertinent son diagnostic quant aux prétentions et aux limites de la science historique. Parmi celles-ci : en premier lieu, l’impossibilité de

12. ... dont l’Académie catholique de France a récemment réévalué les thèses dans *Teilhard de Chardin face à ses contradicteurs*, Philippe Capelle-Dumont et François Euvé (dir.), Paris, Parole et silence, 2016.

13. Dans *Autour d’un petit livre*, Loisy avait écrit : « L’histoire (comme science) ne saisit que des phénomènes, avec leur succession et leur enchaînement ; elle perçoit la manifestation des idées et de leur évolution ; elle n’atteint pas le fond des choses (...) Elle est à l’égard (des) faits, dans une situation analogue à celle du savant devant les réalités de la nature, petites ou grandes. Ce que le savant perçoit est un infini d’apparences, une manifestation de forces ; mais la grande force cachée derrière tous les phénomènes ne se laisse pas toucher directement par l’expérience ». A. Loisy, Paris, Picard & fils, 1903, p. 9-11.

14. Le vocable de « dogmatiste » que nous formons ici renvoie expressément à l’objet de la critique blondélienne, non pas à la « Tradition dogmatique ».

revendiquer une indépendance épistémologique absolue ; l'historien n'est plus – si jamais il le fut – en mesure de réclamer sur son objet une prise de position ultime et d'imposer aux autres savoirs son fragment d'ontologie. En second lieu et *a fortiori* : l'impossibilité de se déclarer juge universel de la réalité intégrale et de s'ériger en « vision du monde »¹⁵. Que lui reste-t-il dès lors ? « À se rendre le perpétuel contemporain des âges disparus et à se les représenter comme un universel témoin par une vue détaillée et synthétique de la série entière qu'aucun spectateur partiel et passager ne pourrait embrasser »¹⁶.

Enfin, non moins que pédagogique, politique et épistémologique, l'enjeu était et reste *métaphysique*.

Nous atteignons ainsi le point nodal de la crise qui concerne la réception de toute une lignée philosophique où figuraient les noms de Spinoza, Hegel et, moins centralement qu'obsessionnellement, celui de Kant aussi bien dans l'Église que dans la production philosophique et la société politique. Témoin ce qu'un certain Mgr Isart, archevêque de Bourges, déclarait avec emphase dans un discours du 28 novembre 1917 :

La guerre, l'horrible guerre... nous aura-t-elle assez instruits nous-mêmes ? Nous aura-t-elle appris à tirer une leçon salutaire du sang versé, des ruines accumulées, des imprévoyances ou des mérites dont nous subissons le dur châtement ? Je voudrais le croire en formulant devant vous, le vœu que la France victorieuse sorte du champ de bataille résolue à briser l'idole qui a fait son malheur. Cette idole, c'est le kantisme¹⁷ !

Cette affirmation déconcertante traduisait une crainte subjective, largement partagée et patente dans les commentaires unilatéralement frondeurs de cette sentence caractéristique de l'*Aufklärung* : « Aie le courage de servir de ton propre entende-

15. *Histoire et Dogme*, p. 164-166.

16. HD, p. 167.

17. *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 1917, p. 31.

ment ». Les rapprochements nombreux entre Kant et son appartenance confessionnelle protestante servirent alors de pivot à la mise en cause de ce qui était considéré comme une destruction de la métaphysique. Tel est le point : ce qui est redouté, c'est la désintégration de la métaphysique réaliste – donc de la métaphysique tout cours –, au bénéfice d'une approche idéaliste et immanentiste du monde. Ce qui ne laisse pas d'étonner, pour parler par euphémisme. C'est que les lectures des textes de Kant sont alors fragmentaires, superficielles et reposent, en France comme en Italie, sur un grave déficit de traduction, ainsi que le diagnostic en a été richement étayé par la suite. Il n'est pas dans notre objet de reconstruire ici la genèse des contresens ou des faux sens commis au XX^e siècle à l'endroit de la pensée kantienne¹⁸, mais nous devons admettre que le moment « moderniste » et « *Aeterni Patris* » leur sont fortement liés.

On se rappellera non moins que l'autre philosophe visé par la critique magistérielle du modernisme était Spinoza. Pour se prémunir contre tout malentendu, notamment celui qui imputait à Blondel des velléités modernistes, on pourra conseiller de relire le texte que celui-ci a publié en 1894 sur « L'Évolution du Spinozisme » en manière d'hommage à Victor Delbos et à ses travaux sur le spinozisme¹⁹. Blondel identifie l'un des points les plus expressifs de ce qui, à ses yeux, constitue une alternative radicale au catholicisme : « L'idée maîtresse du spinozisme, c'est l'immanence : les choses portent en elles leur explication et leur justification, par cela seul qu'il y a réintégration dans le tout qui les comprend²⁰ ». Ou encore : « le spinozisme est un « monisme absolu²¹ » ; aussi, ajoute-t-il, « la part du spinozisme

18. Outre Pierre Colin, *L'audace et le soupçon*, op. cit., nous renvoyons ici à Norbert Fischer, auteur d'un monument ouvrage collectif : *Kant und der Katholizismus* (auquel Pierre Colin et François Marty avaient collaboré), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2005.

19. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Alcan, 1893.

20. M. Blondel, « Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme », *Annales de philosophie chrétienne*, p. 31.

21. *Idem*, p. 15.

est plus considérable que celle du kantisme²² ». Ce qu'entrevoit ici Blondel, c'est le danger d'une pensée qui interdit, par nécessité métaphysique, la moindre introduction ou interlocution du négatif dans l'identité inébranlable de l'être ; le sujet humain doit donc renoncer à sa prétention illusoire d'être « à part » de cette identité, et de se croire capable d'un *ex nihilo*. Ainsi, peut-il relever ce qui manque au spinozisme, c'est la reconnaissance de ce que peut l'action – l'action qui révèle par la méthode d'immanence sa transcendance, son tranchant :

Pas plus que l'effort du positivisme pour se tenir à la science et pour la substituer à la philosophie ne saurait réussir, pas plus la grande entreprise de la métaphysique pour supplanter la pratique morale et religieuse ne saurait aboutir. C'est à cette constatation, d'une souveraine importance, qu'il en faut venir enfin²³.

Nous laisserons de côté la question de l'inspiration que Blondel a pu retirer ici de sa lecture de Maine de Biran, pour nous focaliser sur ce qui, de Spinoza à Hegel, aura selon lui perverti la critique elle-même. Si Hegel, contrairement à Spinoza, a réintroduit la contingence du négatif, c'est au bénéfice de l'Identité, une Identité, certes épaisse du négatif, mais *in fine* reconquise dans l'assomption dialectique des contradictions.

Ce qui doit en l'espèce retenir notre attention, c'est le lien qu'établit Blondel entre d'une part, une pensée de l'Identité – même traumatisée par le négatif –, qui privilégie l'entendement scientifique sur la pratique et l'éthique, et d'autre part, l'entrée en jeu de ce qui, en amont de la critique historique, concerne la philosophie de la critique. Or cette philosophie est celle du « voir », de la maîtrise où le réel est tenu de se subordonner à la pensée. Le coup de génie de la contre-proposition blondélienne est alors d'attester que la connaissance elle-même est « action ». Elle encourage au dépassement non seulement

22. *Idem*, p. 32 ss.

23. *Idem*, p. 321.

des dualités classiques (théorie/pratique, sujet/objet) et du schème de la « vision », mais aussi de tout mode de connaissance. C'est *toute connaissance* qui est marquée de temporalité et cela doublement : elle est aussi bien connaissance d'un objet temporellement situé que geste *temporel* de connaissance : « Nous n'agissons pour connaître qu'afin de connaître pour agir. Nous ne saurions résoudre cette mouvante difficulté dans la lumière complète d'une pensée achevée ; mais la solution de fait est, pour nous, réalisée en chacun de nos instants qui pourrait être celui de notre mort »²⁴.

Dans une étude récente particulièrement suggestive, consacrée à la lecture faite par Feuerbach de Spinoza, Gérard Bensussan²⁵ confirme indirectement le diagnostic de Blondel. Le « caractère » principal de la substance se détermine comme l'« objectivité la plus pure et la plus sublime » que le christianisme aurait fortement contribué à vouer à l'oubli, en opposant notamment, dans sa variante cartésienne, une substance finie à une substance infinie ». (...) L'objectivité, en sa radicalité spinozienne, assure donc une véritable « rédemption » de l'immanence, en ruinant l'idée de transcendance et en prévenant toute contamination théologique de la philosophie par le rappel du principe d'objectivité qui la gouverne. « La philosophie de Spinoza, écrivait ainsi Feuerbach, est une purification et une libération de toute théologie et de toute métaphysique théologique, elle est philosophie pure, absolue, autonome²⁶ » !

24. « Le point de départ de la recherche philosophique », in *Annales de Philosophie chrétienne*, 152 (juin 1906), p. 249.

25. Gérard Bensussan, « Feuerbach et le “secret” de Spinoza », in A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle*, Éditions de la Sorbonne, 2008, p. 11-123.

26. Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* 2, W. Schuffenhauer & W. Harich (ed.), Berlin, Akademie-Verlag, p. 416.