Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine

Ortigues and the historical turn of contemporary theology

Ortigues y el giro historicista de la teología contemporánea

Jean-Pascal Gay

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27538>

DOI : 10.4000/assr.27538

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 73-95

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pascal Gay, « Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27538> ; DOI : 10.4000/assr.27538

Jean-Pascal Gay

Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine

Comment prendre la thèse de théologie d'Ortigues comme un objet d'histoire de la théologie ? Si celle-ci a quelque chose à nous dire de la théologie de son temps, c'est aussi à partir de l'histoire de la théologie dans laquelle elle s'inscrit qu'il faut la comprendre. Partant ici du point de vue d'un historien du savoir théologique catholique de l'époque moderne, on se propose donc d'envisager cette thèse dans la perspective d'une histoire longue des théologies catholiques entre XIX^e et XX^e siècles. Une des questions posées par *Histoire et Parole de Dieu* (HPD) est celle du rapport entre les théologies catholiques, les catholicismes et leurs propres régimes d'historicité. Le rapport entre théologie et histoire de la théologie semble essentiel dans la thèse d'Ortigues et c'est dans sa manière de se situer face au serpent de mer du rapport entre les sources scripturaire et traditionnelle de la révélation que se donne peut-être à voir quelque chose du moment dans lequel il s'inscrit. Si la question du rapport entre exégèse, Écriture et tradition est souvent explicitée chez les théologiens du temps, et fait l'objet d'une reprise originale chez Ortigues, ce dernier développe aussi une perspective propre sur la question finalement parallèle mais plus rarement abordée, des rapports entre histoire de la théologie, théologie et tradition. L'intérêt de passer de la première question à la seconde est qu'elle permet de se dégager de l'absorption de l'intégralité de la question du rapport du catholicisme contemporain à l'histoire et à l'historicité par le prisme du modernisme. L'hypothèse qu'on voudrait faire ici est qu'Ortigues s'affronte à un nœud fondamental de la théologie de son temps – l'articulation de la théologie de la tradition et de l'histoire des dogmes qui donnent accès au contenu théologiquement qualifié de traditionnel – et qu'en s'y affrontant, il donne à voir ce nœud.

HPD intervient à un moment clé de l'histoire de la théologie catholique, de son renouveau, dans le temps long d'une crise moderniste mal résolue, mais aussi dans le temps court des tentatives pour renouveler la théologie et intégrer une perspective historique tout en évitant le risque d'accusation de modernisme (É. Fouilloux, 1998 : 20-26)¹. La thèse est postérieure à la mise à l'Index du

1. Sur la place d'Ortigues dans ce moment clé, voir les contributions de J. Schmütz et de J.-M. Roessli à ce même dossier.

programme du Saulchoir de Chenu en 1942 (R. Guelluy, 1986), à la parution de *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* du jésuite Henri Bouillard en 1944 (H. Bouillard, 1994 ; É. Fouilloux, 2009), et en 1946 au maître ouvrage d'Henri de Lubac, *Surnaturel* (H. de Lubac, 1946). À ce moment c'est bien à Lyon, dans le milieu dans lequel Ortigues se construit comme théologien, que se joue le devenir de la « nouvelle théologie » (B. Comte, É. Fouilloux, 2006). La thèse intervient encore peu de temps après l'attaque symbolique de Réginald Garrigou-Lagrange, « La nouvelle théologie. Où va-t-elle ? » (R. Garrigou-Lagrange, 1946). Ce moment est encore un moment de relative incertitude et de possible créativité théologique, avant la promulgation en août 1950 de l'encyclique *Humani generis*.

S'agissant plus précisément, des rapports entre théologie, tradition et histoire, le texte intervient après la parution dans les fascicules du *Dictionnaire de Théologie Catholique* des articles « Théologie » et « Tradition », respectivement rédigés par Yves Congar et la cheville ouvrière de l'achèvement de l'entreprise, Albert Michel (Congar, *DTC* ; Michel, *DTC*), articles qui participent bien sûr de ce contexte plus général.

La théologie de la tradition : état des lieux

La thèse s'insère dans un débat en cours à l'intérieur de la théologie catholique et de manière générale du monde catholique sur la théologie de la tradition, dont elle est tributaire, et dans l'engagement des déplacements de la théologie de la tradition au service de nouvelles orientations théologiques plus générales. Cette revalorisation d'une tradition plus différenciée du magistère, sera une des cibles d'*Humani Generis*. Le débat, de fait, engage une discussion à la fois sur le rapport de la théologie à l'histoire (ici à la fois à la philosophie de l'histoire et aux sciences historiques) et sur le rapport de la théologie à l'ecclésiologie. Ortigues hérite ici d'une réflexion de long terme sur l'historicité du fait religieux chrétien et plus spécifiquement catholique. Le comprendre suppose de retracer mais probablement aussi de suspendre pour partie la linéarité du récit proposé par les contemporains, y compris par Ortigues lorsqu'il établit la généalogie de la réduction de la Révélation à une « donnée historique extérieure », point sur lequel il suit les théologiens de son temps.

Cette reprise théologique de la notion de tradition passe notamment par une exploration de l'histoire de la théologie de la tradition. Le récit qui s'établit alors désigne une série d'étapes fondamentales et lie la réflexion sur la tradition à l'émergence du paradigme tridentin, et à la dialectique entre théologies protestantes et catholiques des sources de la Révélation. Ce récit topique propose une analyse elle-même topique d'une série de moments clés de l'histoire de la théologie de la tradition. L'article « Tradition » du *DTC*, est, de ce point de vue, un bon guide, à condition justement de le lire plus comme une opération de théologie historique que comme une histoire de la notion de tradition.

Fondamentalement, l'histoire de long terme serait celle d'une affirmation catholique selon lequel l'Église est le canal de transmission d'une vérité reçue du Christ et des Apôtres mais confrontée à un problème de plus en plus complexe des sources et du rapport d'identification entre la tradition et les traditions. Comme dans d'autres domaines de la théologie (S. de Franceschi, 2015), le regard porté à ce moment sur la position attribuée à la seconde scolastique est relativement négatif, celle-ci étant présentée comme faiblement attentive à l'argument de tradition même si elle ne l'ignore pas. Cependant, le moment luthérien est celui qui conduit l'apologétique catholique à penser et expliciter l'antériorité ontologique (et ecclésiologique) de la tradition sur l'Écriture. Cette affirmation, qu'on retrouve dans les décrets tridentins, fournit par ailleurs un élément discriminant efficace pour faire le tri entre la tradition et les traditions.

Chez Michel comme chez Congar, les théologiens de l'époque moderne sont présentés comme dans l'ensemble peu loquaces sur la question de la tradition. Cano leur sert d'idéal-type – non sans survalorisation de son importance historique à l'époque moderne, notamment sur la question des lieux théologiques². Michel présente la théologie post tridentine comme un infléchissement de l'enseignement tridentin, notamment en ce qu'elle met sur le même plan rejet des traditions de l'Église et rejet des Écritures, mais surtout en ce qu'elle en demeure à une « tradition source de doctrine » sans l'appuyer sur une ecclésiologie, une perception que l'on retrouve dans le chapitre qu'Ortigues consacre à la « théorie des deux sources » et à « la méthode théologique au XVI^e siècle ». La qualification de la tradition comme « règle de la foi », notamment à partir du dominicain du milieu du XVIII^e siècle, Charles-René Billuart (Ch.-R. Billuart, 1746), lequel distingue règles inanimées de la foi (écriture et tradition) et règles animées (L'Église, le pape, le concile), ouvre aussi le temps d'une identification entre tradition et magistère.

Cette affirmation du droit du magistère à se faire l'arbitre de la tradition pose un double problème théologique et historique aux théologiens des années 1930, et la solution partielle qu'ils y trouvent est une solution de théologie historique. Michel en particulier indique clairement que le second XIX^e siècle est marqué par l'affirmation de ce que l'on qualifiera de « ligne de la tradition-magistère ». Cette ligne culmine bien sûr avec le concile Vatican I et la déclaration célèbre de Pie IX : « *La tradizione sono io* » (G. Martina, 1990 : 555 et *sq.*). Cette ligne, les théologiens du second quart du XX^e siècle la distinguent dans les grandes théologies jésuites postérieures à la restauration de l'ordre, lesquelles sont en réalité surtout postérieures à la rupture du milieu du XIX^e siècle. La réédition de la vieille théologie de Würzburg (coll., 1851-1854), par les jésuites à partir de 1851 joue ici un rôle de point de départ, avec les *Prælectiones theologicae* de

2. L'histoire de cette surévaluation de la place de Cano dans la théologie moderne par les historiens contemporains de la théologie, en particulier dans les années 60 puis à nouveau dans les années 80 et 90 n'a, à ma connaissance, pas été faite.

Giovanni Perrone (G. Perrone, 1841-42). Perrone signale à quel point le problème de la tradition constitue aussi un problème proprement historique puisqu'il discute de manière assez serrée les moyens de transmission et de discrimination de la tradition : épigraphie chrétienne et monuments de l'antiquité.

Dans ce développement d'une théologie jésuite de la tradition, l'étape majeure est franchie avec la parution en 1870, dans le contexte des débats autour du premier concile du Vatican, du *De divina traditione et Scriptura* du jésuite Franzelin (J.-B. Franzelin, 1870), élève de Perrone et de Passaglia, généralement reconnu ensuite comme la première synthèse d'un théologien catholique sur le thème de la tradition. Michel, dans son article du *DTC*, note ainsi que « le mérite principal de Franzelin a été de mettre en relief le rôle du magistère vivant de l'Église et de distinguer dans la tradition, [...], l'aspect actif de l'aspect objectif ». Passée cette distinction entre tradition *objective* (la doctrine transmise) et tradition *active* (l'ensemble des actes et des moyens par lesquels la doctrine nous est transmise), la question qui demeure serait donc celle des modes de transmission de la tradition et de leur autorité. Les débats postérieurs porteraient donc alors seulement sur deux questions connexes : celle des rapports entre le magistère et la tradition, et celle du magistère et du développement doctrinal. C'est la question qui est par exemple au cœur des traités d'auteurs jésuites du tournant du XIX^e et du XX^e siècle, comme les P. Jean-Vincent Bainvel (J.-V. Bainvel, 1905) et le futur cardinal Louis Billot, auteur d'un court traité *De Immutabilitate traditionis* (L. Billot, 1907) régulièrement réédité dans les années vingt.

Avec des auteurs comme Bainvel et Billot on parviendrait à l'idée que la révélation a toujours existé dans son intégralité de manière « plus ou moins explicite » et que le temps amène une meilleure formulation des vérités explicites, et une explicitation des vérités implicites, ce qui permet à Bainvel de parler lui aussi d'« évolution du dogme ». Billot, de la même manière, distingue des stades dans le développement doctrinal : tout d'abord celui de la simple croyance dans le peuple chrétien, puis celui de la spéculation théologique et enfin de l'explicitation dogmatique. Mais cette évaluation de Billot et Bainvel a évidemment aussi pour objectif d'en lisser la tonalité anti-moderniste pour n'en retenir que les éléments d'approfondissement de la théologie de la tradition.

À côté de cette ligne de la tradition-magistère, Michel reprend le discours contemporain sur l'existence au XIX^e siècle d'une autre tradition, celle de la « tradition vivante », commencée avec ce que les théologiens du premier XX^e siècle désignent comme une « École de Tubingue » pour laquelle le fait primordial est la révélation : l'Église est la manifestation et la continuation vivante et objective du fait de la révélation et de la rédemption. Dans cette « École », le rôle fondamental est attribué à Möhler dont la redécouverte contemporaine mérite d'être interrogée comme opération. Le mérite de Möhler serait d'avoir dégagé la tradition de la question apologétique. Chez lui, la tradition montre l'identité de la conscience chrétienne de tel ou tel membre ou d'un groupe avec la conscience de toute l'Église.

Avant de parler plus en détail de l'importance de la réinvention de Möhler, dont Ortigues est fortement tributaire, il faut constater deux choses. La première est l'existence d'une grande tension entre ces deux lignes de la théologie de la tradition : elles correspondent à deux moments divergents de l'histoire de la théologie catholique contemporaine, de part et d'autre de la coupure du milieu du XIX^e siècle ; elles sont par ailleurs difficilement conciliables ou du moins représentent deux pôles différents de la théologie de la tradition. Tout le travail auquel s'emploie Michel est de réconcilier ces deux lignes en lissant historiquement leurs divergences, en affirmant entre elles une généalogie et en trouvant les moyens de penser leur possible concordance. La seconde est que la valorisation de la tradition vivante permet de garder relativement à distance le vocabulaire du « développement » dogmatique ou doctrinal, tel qu'on le trouve chez Newman, mais surtout susceptible de mobilisations contradictoires, modernistes et anti-modernistes, dans les années vingt. L'invention de la « tradition vivante », par la revalorisation historique de Möhler et de l'École de Tübingen a aussi pour fonction d'essayer de se dégager des termes antérieurs de la position du problème des rapports entre histoire et théologie.

De ce point de vue, il faut rappeler combien la question posée par le modernisme à la théologie de la tradition et encore posée en filigrane dans les élaborations théologiques du XX^e siècle est en réalité aussi celle de la connaissance de la tradition, par l'histoire.

Théologie et histoire de la tradition : une question contemporaine

Pour mieux comprendre le geste historique dont hérite Ortigues, il faut noter que cette discussion trouve une nouvelle actualité dans l'entre-deux-guerres en Allemagne et en France notamment, en fonction de questions spécifiques nourries par le contexte du choc de la Première Guerre Mondiale, de la montée des nationalismes mais aussi de l'espace qui s'ouvre aux théologiens, notamment catholiques, pour essayer d'articuler à nouveaux frais la question des rapports entre théologie, tradition, écriture et histoire. La poussée du mouvement œcuménique rencontre l'effort de rénovation de la théologie et de ses méthodes, tous deux se nourrissent l'un l'autre. Si cette rencontre n'exclut pas des débats au sein de la république théologienne, celle-ci demeure relativement cohérente en ce que l'espace scientifique dans lequel s'organisent ces discussions s'avère finalement relativement confiné et structuré par une série de publications savantes : ouvrages, éditeurs spécialisés, revues savantes spécialisées, dictionnaires (J.-P. Gay, 2014).

S'agissant de la discussion dans laquelle s'insère la thèse de théologie d'Ortigues, un texte joue un rôle décisif, l'étude historique du concept de tradition que publie en 1931 le jésuite allemand August Deneffe, *Der Traditionsbegriff* (A. Deneffe,

1931). L'ouvrage paraît dans les *Münsterische Beiträge zur Theologie*, une collection fondée par Franz Diekamp (1864-1943)³ et Richard Stapper (1870-1939) (C. Vogel, 1969), qui joue à ce moment un rôle significatif dans le tournant historique de la théologie catholique en Allemagne. L'ouvrage d'August Deneffe semble faire autorité dans le monde théologien français des années 1940. Michel lui doit son argumentaire historique. Ortigues le cite à plusieurs reprises notamment autour du rapport entre la tradition et les traditions (*HPD*, p. 35 par exemple). Si Deneffe apparaît comme une figure supplémentaire de la revendication de la tradition comme « autre mode de transmission de la doctrine que l'Écriture », il apporte surtout aux théologiens des années 1930 et 1940 une critique des lectures de Trente. Deneffe, en effet, se fait l'archéologue d'un déplacement de la notion de tradition entre XVI^e et XX^e siècle, qu'il décrit comme une tendance à réduire la tradition à une règle de foi éloignée et dont le processus essentiel se trouve dans la mise en équivalence et la juxtaposition des lieux théologiques (tradition, Église, conciles, papes) telles qu'on les trouve chez Melchor Cano. Deneffe est assez caractéristique des tentatives contemporaines pour affirmer – plus encore qu'à la fin du XIX^e siècle – une position de rupture avec la théologie de l'époque moderne. Son chapitre sur les théologiens de cette période vise notamment à affirmer la réduction excessive de la tradition aux vérités révélées non contenues dans l'Écriture, par écart avec une théologie médiévale qui valorise la tradition comme transmission. On en retrouve un écho direct chez Ortigues dans l'ensemble de la première partie⁴.

L'autre étude importante dans cette investigation théologienne nouvelle de la tradition est celle publiée en 1931 par Josef Ranft, à ce moment *Privatdozent* à l'université de Würzburg (J. Ranft, 1931). Ranft, fortement influencé par les développements de l'histoire des religions, essaie de comprendre le régime chrétien de la tradition à partir d'une analyse des conceptions juives et grecques de cette dernière, ce qui lui vaut cette affirmation ambiguë, dans l'article « Tradition » du *DTC*, de déborder « singulièrement les cadres d'une étude théologique ». Ranft, comme Ortigues qui ne semble cependant pas s'appuyer sur lui ici mais dépend de la lecture qu'en fait Michel dans le *DTC*, propose une étude des

3. Sur Diekamp, professeur de Patrologie, d'Histoire de l'Église et des Dogmes puis de Dogmatique à Münster, voir *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 1, Stuttgart, 1975, col. 1290.

4. Ortigues conclut ainsi son chapitre 2 [*HPD*, p. 49] : « Pour n'avoir pas compris ce point capital, beaucoup de théologiens catholiques du XVI^e siècle ont insisté sur la matérialité du donné traditionnel jusqu'à voir un peu partout dans les coutumes ecclésiastiques des traditions apostoliques. Ils ont sans doute considérablement précisé les bases de ce que l'on a appelé la théologie positive, mais faute d'avoir analysé suffisamment la structure des divers éléments de la tradition, c'est à dire leur fonction par rapport au critère interne de l'analogie de la foi, ils ont subi en partie l'influence de l'empirisme nominaliste de leur époque. À l'idée de la source unique et divine de la mission de l'Église s'est substituée celle des sources-documents de la révélation ».

discussions entre les pères conciliaires à Trente et voit dans les décrets tridentins la fixation du principe catholique de la tradition, que la polémique moderne illustre avant que les théologiens du XIX^e en dégagent les bases. Ranft joue un rôle significatif dans la revalorisation de l'école de Tübingen, et en particulier de Möhler auquel il consacre une part importante de son analyse historique et chez lequel il trouve une véritable « doctrine de la tradition vivante ».

Les deux livres de Deneffe et Ranft sont recensés ensemble par Georges Fritz dans la *Revue des Sciences Religieuses* en 1933, dans une note intitulée « Deux nouveaux livres sur la tradition » (G. Fritz, 1933). L'auteur s'embarrasse un peu moins de prudence que Deneffe en affirmant, en s'appuyant sur ce dernier, un obscurcissement de la notion de tradition depuis le XVI^e siècle. Ce que permettent les deux ouvrages de Deneffe et Ranft, et ce à quoi Michel, Congar et finalement Ortigues les font servir, est le déboîtement sémantique de la discussion de l'historicité du dogme et du développement doctrinal vers celle de la tradition ; ils peuvent alors présenter le problème théologique de la tradition et de son historicité comme relativement neuf. Dans la bibliographie de l'article du *DTC*, Michel note d'ailleurs ainsi qu'en dehors de Deneffe « nous ne connaissons pas d'ouvrage spécial exposant la doctrine de la tradition du IV^e au XX^e siècle » et renvoie « à ce qui concerne la tradition » dans les grandes tentatives de théologie historique du second XIX^e siècle ou du tournant du XIX^e et du XX^e, c'est-à-dire chez Kleutgen, Scheeben ou dans l'*Histoire du Dogme* de Tixeront. S'il conclut sa bibliographie en citant « les deux articles *Tradition* publiés dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* », c'est-à-dire les articles d'Adhémar d'Alès, le principal curateur de l'entreprise, et du P. Pérennès (d'Alès et Pérennès, *DAFC*), il ne s'appuie à aucun moment sur eux. Si la discussion des années 1920 est fortement marquée par le « regain antimoderniste » repéré par Étienne Fouilloux (É. Fouilloux, 1998 : p. 20-26), comme le signale par exemple le pamphlet antimoderniste de l'abbé Aubry paru en 1927 sous le titre *Contre le modernisme : Étude de la tradition* (A. Aubry, 1927), le réinvestissement du problème de la tradition vise bien à essayer de rompre avec l'herméneutique du modernisme et de l'antimodernisme.

On comprendra mieux l'importance de ce déplacement si l'on se rappelle que c'est exactement dans le même temps que commence à paraître un des ouvrages les moins cités mais certainement pas les moins connus dans la discussion théologique, l'*Histoire des dogmes* de Joseph Turmel (J. Turmel, 1931-1936), lequel a, à ce moment, rompu avec le catholicisme (H. Baudru, 2007). L'entreprise visait à mettre en contradiction l'idée même de développement doctrinal en la confrontant à l'analyse historique des dogmes, en retournant contre la dogmatique catholique le principe bossuetiste selon lequel la variation est preuve de fausseté. Elle manifeste surtout l'actualité persistante de la rupture du modernisme et la manière dont elle continuait de travailler le catholicisme contemporain et menaçait tout réinvestissement du terrain historique par les théologiens.

L'ouvrage de Ranft est suivi d'un livret en 1934 (*Die Traditionsmethode als älteste Theologische Methode des Christentums* [J. Ranft, 1934]). Ce texte, qui ne semble pas avoir eu les mêmes échos en France que le précédent, atteste les ambitions de Ranft de participer à la revendication d'un tournant historicisant de la théologie chrétienne et de trouver les moyens théologiques de mettre ce tournant à couvert des condamnations du modernisme, en revenant à une analyse théologique de la tradition qui fonctionne aussi comme réflexion sur les fondements et les méthodes de la théologie proprement dite.

Dans cette discussion générale, il faut insister sur ce que la théologie du temps présente, d'une manière qui doit alerter l'historien contemporain, comme un événement théologique et historiographique, en l'occurrence la redécouverte par les théologiens du Saulchoir et les théologiens français de Johann-Adam Möhler. En effet, bien plus que d'une *Möhlerrenaissance*, il convient de parler de véritable invention, et d'une invention décisive, pour affronter les difficultés auxquelles se heurtent plusieurs des acteurs de la scène théologique dans ce moment pivot. L'étude de cette invention et de ses fonctions, théologiques, religieuses et même politiques, mériterait un article en soi. On se contentera d'en relever les traits les plus saillants en gardant en tête que cette *Möhlerrenaissance* est elle-même centrale dans la manière dont Ortigues affronte la question de l'historicité de la théologie et de la tradition.

La redécouverte de Möhler est immédiatement problématique. Elle passe en grande partie par Ranft et par la faculté de théologie de Strasbourg. Dans sa chronique de la *Revue des Sciences Religieuses* de 1933, le P. Fritz note ainsi que « le volume de Ranft [...] a montré que la contribution fournie par Drey et Möhler à l'étude de la tradition est appréciable ». Il reproche par contre à Deneffe d'avoir négligé « l'école catholique de Tubingue » (G. Fritz, 1933 : 69). Cette remarque signale surtout à quel point la mobilisation de Möhler comme théologien de la tradition va en réalité moins de soi que Congar, Michel, Fritz ou Ranft ne le prétendent. Les théologiens français ne voient pas que l'œuvre de Möhler est loin de n'avoir eu aucune réception en France au XIX^e siècle, comme le pense par exemple Congar, et qu'en réalité l'histoire de sa réception est celle d'un effacement. Les principaux ouvrages de Möhler sont traduits en Français dans la première moitié du siècle (J. A. Möhler, 1839). Il semble bien que l'intérêt pour son œuvre ait largement diminué passé le moment de rupture du milieu du siècle, avant de s'effacer plus encore passé le second tournant de 1870.

La redécouverte de Möhler stoppe cet effacement et devient un moyen pour les théologiens du second quart du XX^e siècle qui y ont recours de donner une généalogie à la théologie de la tradition qu'ils élaborent. C'est ainsi qu'il faut comprendre la vivacité de leur insistance sur l'importance de Möhler et de l'École de Tübingen. Congar est le plus véhément sur ce point, faisant de Möhler son compagnon en ecclésiologie. Voici les termes dans lesquels il en parle dans son « Témoignage » de la fin des années quarante, contemporain d'*HPD* :

Il s'agissait donc de restituer à la théologie sa dimension historique et sa dimension de connaissance religieuse vivante. Avant même de le connaître, je pressentais qu'un homme avait attaqué ces problèmes : Möhler. Je ne le lus vraiment qu'en 1937, en préparant des études pour son centenaire. Mais le P. Chenu nous en avait parlé en [date absente] dans son cours sur [contenu absent] et j'avais lu en partie les Morceaux choisis de Goyau (source du P. Chenu avec Vermeil) [...]. Avec le temps j'ai vu de plus en plus dans Möhler, un homme prophétique, qui avait étonnamment deviné ce dont le siècle devait avoir le plus besoin. Il n'a été nullement moderniste, pas même un précurseur du modernisme. Mais il a, un siècle avant nous, touché les problèmes dont devait vivre le modernisme : problèmes qui, laissés sans solution sur le champ de bataille dévasté par la tourmente, se posaient à nous comme ceux-là mêmes qu'il nous incombaient de porter à fleur et à fruit dans le climat de la Foi (Y. Congar, 2001 : 60).

La fonction de Möhler dans la position de Congar est clairement explicitée dans ce passage. L'invocation du patronage möhlerien lui permet de donner à sa position ecclésiologique une généalogie antérieure à la crise moderniste.

À tout prendre d'ailleurs, le témoignage de Congar signale déjà la fragilité de l'invention de Möhler par les théologiens du second tiers du XX^e siècle. Cette fragilité est à la fois historique et théologique. Cette *Möhlerrenaissance*, du moins en France, reprend, en fait, une première tentative de revaloriser l'apport du théologien allemand au début du siècle dans un moment où cette reprise s'insère bien plus directement dans les débats autour du modernisme⁵. Dans l'article qui lui est consacré dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* par le P. Fonck en 1929, deux ans seulement avant l'ouvrage de Deneffe, Möhler est désigné comme « précurseur inconscient du modernisme catholique » (N. Fonck, *DTC* ; *id.*, 1926). La notice s'emploie à mettre particulièrement hors champ l'*Unité de l'Église* présentée par le rédacteur comme une œuvre de jeunesse avec laquelle Möhler aurait pris ses distances, et à qualifier Möhler comme un théologien plus mystique que spéculatif, dont la théologie est « intuitive, synthétique, constructive, créatrice » et n'a rien « de la pensée discursive, analytique, critique, qui vérifie tous ses pas ». Dans son article « Tradition » de 1946, Michel s'emploie au contraire à corriger cette disqualification du texte möhlerien.

La réinvention de Möhler par les théologiens français du second tiers du siècle, finalement parallèle à sa première invention par les modernistes, nécessite donc aussi une réécriture des canaux de sa transmission. Un rôle fondamental est attribué par Congar au P. Chaillot qui rédige sur Möhler un article dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* en 1937, avant de fournir une nouvelle traduction de l'*Unité de l'Église* en 1938 et de diriger le volume d'hommage au théologien de Tübingen paru en 1939, à l'occasion du centenaire de sa mort, sous le titre *L'Église est une*. Le P. Chaillot avait été envoyé en

5. Voir la biographie de Möhler publiée en 1903 par Charles Goyau [Grondeux, 2007] ainsi que les articles du P. Godet sur « Paul Schanz », « Kuhn et l'école catholique de Tübingue » dans les *Annales de Philosophie Chrétienne* de 1905 et sur Möhler dans la *Revue du Clergé Français* de 1909.

1936 à Tübingen par les jésuites – avec l’encouragement notamment d’Henri de Lubac – pour étudier Möhler sous la direction de Josef Rupert Geiselman⁶. La généalogie allemande de la redécouverte de Möhler sert aussi à mettre à distance la première renaissance « moderniste » de Möhler dont ni Chaillot, ni Congar, ni Chenu ne pouvaient être inconscients, et à laquelle le P. Fonck, auteur de la notice du *DTC* sur le théologien de Tübingen était pour sa part, très clairement attentif.

Par ailleurs, tous s’attachent à retracer l’influence de Möhler et de l’école de Tübingen sur l’école ecclésiologique romaine et plus précisément sur Perrone, puis Passaglia, Schrader, Franzelin et finalement sur Scheeben. La fonction de la *Möhlerrenaissance* rejoint les tensions du discours théologique sur la tradition à ce moment-là : elle sert à lisser les tensions internes à l’intérieur de l’histoire de la théologie de la tradition et à lui redonner une linéarité largement fictionnelle mais dont l’affirmation narrative est à ce moment ecclésiologiquement nécessaire. Möhler rend le concordisme de Michel possible et prépare le terrain à l’analyse des rapports entre théologie et tradition par Congar. Le cardinal Kasper (W. Kasper, 2007) reprend encore une formule significative de Congar (Y.-M. Congar, 1960) : « *Möhler genuit Passaglia, Passaglia genuit Schrader, Passaglia et Schader genuerunt Scheeben et Franzelin* ». Improbable généalogie qui permet cependant de remonter de Franzelin à Möhler comme à une source à laquelle il faudrait revenir.

Le détour par Möhler signale alors une question explicitée à ce moment sur les relations entre théologie et histoire, question qui est, me semble-t-il, celle qu’Ortigues fait le choix d’affronter. Dans le volume d’hommages à Möhler dirigé par Chaillot, les termes en sont particulièrement clairs : « le caractère historique de la révélation appelle comme une exigence la méthode historique », écrit le P. Karl Bihlmeyer (K. Bihlmeyer, 1939) auteur de l’article sur Möhler historien dans *l’Église est une*. Le retour à Möhler a bien pour fonction de défendre un rapport possible de la théologie catholique à l’histoire : « C’est la liaison étroite des deux méthodes historique et spéculative qui constitue la marque et le mérite essentiel de l’École de Tubingue ». Là encore il confesse la fonction de ce retour en regard de la crise moderniste :

On voit que la conception moehlerienne de l’histoire n’est pas la conception positiviste connue sous le nom de « pure Histoire » d’après laquelle on ne veut tenir compte que de la succession naturelle des faits, de leur enchaînement causal purement phénoménal ; ce n’est pas non plus la conception panthéiste de l’idéalisme allemand, d’après laquelle l’Histoire représente le développement temporel de l’Esprit Absolu. C’est la conception positivement chrétienne, fondée sur le fait de la Révélation et de la Rédemption, conception que Frédéric Schlegel et Joseph Görres avec d’autres savants catholiques, avaient, au temps de Moehler, remise en honneur avec l’enthousiaste ardeur de l’universalisme romantique.

6. Sur Geiselman dans la seconde moitié du siècle, voir la contribution de J. Schmutz dans ce volume.

C'est le même thème qui traverse l'article que consacre dans le même volume Joseph-Émile Vierendeel (J.-É. Vierendeel, 1939) à « L'actualité religieuse de Moehler » :

L'attitude en face de l'histoire de l'Église est aussi pour nous un exemple. Nulle science n'a été employée de manière plus abusive contre l'Église que l'histoire. Le sens historique éminent de Moehler l'a dirigé, précisément par le chemin de l'histoire au cœur même de l'Église. [...] Entre ses mains, l'étude de l'histoire ecclésiastique est devenue partie intégrante de la science de la foi, elle est devenue véritable théologie.

Ce que Möhler offre aux théologiens de la fin des années 1930, c'est l'affirmation de la possibilité d'une rencontre entre théologie et histoire qui éviterait le double écueil d'une conception positiviste ou du sens de l'histoire ou de la science historique. De ce double point de vue du rapport à l'ecclésiologie et à l'histoire, on comprend parfaitement la place de Möhler dans le dispositif des théologiens du Saulchoir comme de Fourvière, il sert cette stratégie du « retour aux origines » dont Fouilloux a bien montré qu'elle était d'abord et avant tout une arme contre les griefs d'innovation et de modernisme (É. Fouilloux, 1998 : 215-244). De tout cela Ortigues hérite, mais par rapport à tout cela il prend aussi position en affrontant concrètement la question de la connaissance historique de la tradition.

Ortigues et les rapports entre tradition et histoire

Le problème dans lequel est enfermée la théologie de la tradition à ce moment n'est en réalité déjà plus celui de l'opposition duale entre les sources de la révélation que reprend la première partie de la thèse ; il n'est pas non plus l'impossibilité de penser l'historicité de la tradition. Là-dessus en réalité, le consensus est en train de se construire et *HPD* en témoigne comme tant d'autres textes. Il s'est déjà pour partie construit au XIX^e siècle autour de l'idée de développement du dogme. La question est bien plutôt celle de la nature de ce développement et des formes de son discernement, et derrière ce débat celui des ecclésiologies sous-jacentes. De ce point de vue, l'invocation de Möhler sert la construction d'une position en train de devenir dominante, portée par un milieu théologien à la fois divers institutionnellement et homogène intellectuellement, qui, en valorisant la « tradition vivante » à côté de la « tradition-magistère », permet aussi de relativiser les ecclésiologies catholiques les plus romano-centrées, en exorcisant tout risque d'identification entre magistère et tradition.

Reste cependant qu'à ces ecclésiologies divergentes s'articule aussi la question supplémentaire de la manière de penser l'historicité du dogme et de la tradition. C'est le problème qu'ignore en réalité la génération de théologiens essentiellement préoccupés par le problème ecclésiologique dont Ortigues hérite et dans la continuité desquels il se situe et que son propre décalage par rapport à eux signale peut-être. Le réinvestissement du terrain historique a chez eux d'abord une fonction ecclésiologique, de sorte que la question du type d'histoire qu'il convient

de faire ne se pose guère. Ortigues parlant depuis ce nouveau consensus est conduit, lui, à ne pas négliger cette question logiquement secondaire mais essentielle pour la mise en œuvre des principes d'investigation théologique qui en sont issus.

Revenant sur cette époque en 1995, dans la préface à la troisième édition de sa thèse sur le modernisme, soutenue dans le contexte immédiat de l'ouverture du concile Vatican II, Émile Poulat indiquait de manière très suggestive les apories dans lesquelles la crise moderniste avait en effet placé la théologie du dogme et de la tradition.

C'est vrai donc c'est un fait [le dogme contre l'histoire]. À quoi s'oppose : c'est un fait donc c'est vrai [l'histoire contre le dogme]. Comment sortir de ce manège ? Certainement pas au moyen de la notion de « développement » dont la fortune était alors générale, mais en observant l'affrontement de deux conceptions de la vérité et de deux conceptions du fait, les mêmes mots servant à construire deux langages qui s'ignorent. Le fait et la vérité ne sont donc plus pour la pensée moderne ce qu'ils étaient en régime chrétien. Aucune théorie conciliatrice n'y changera rien. L'appel au développement historique du dogme chrétien ne peut ni masquer ni économiser cette divergence conflictuelle. C'est au contraire celle-ci qui requiert notre attention et notre compréhension (É. Poulat, 1996 : av. prop. L).

Cette remarque de Poulat semble en réalité largement valoir encore pour qualifier le moment dans lequel s'insère la thèse d'Ortigues. La revalorisation de la « tradition vivante », si elle peut constituer une issue au blocage ecclésiologique résultant de la crise moderniste, ne suffit pas nécessairement à venir à bout de l'irrésolution du conflit désigné par l'historien du modernisme. Comme les théologiens de la *Möhlerrenaissance* le notent, la réévaluation de la tradition appelle une réévaluation de l'histoire, ou plutôt la résolution de cette tension, suppose une pensée de l'histoire.

Or, de ce point de vue, force est de constater que les grandes figures de la scène théologique française, s'ils appellent à un tournant historique, et s'en font les praticiens, le font au sein d'une histoire des doctrines en réalité largement placée dans la continuité des périodes précédentes, en lui accordant une autorité nouvelle mais sans attention expresse à la question de la valeur historique de l'histoire des doctrines qu'ils pratiquent, et en tout cas, en déboîtant leur épistémologie historique des débats en cours parmi les historiens.

Mais l'une des spécificités du théologien Ortigues, qui intervient à une génération d'écart des figures tutélaires de la « Nouvelle Théologie », se trouve justement dans une attention particulière à l'épistémologie historique. Il en signale la raison lorsqu'en ouverture de la seconde partie d'*HPD*, il affirme que le problème de méthodologie théologique qui est le sien se pose en trois termes : « l'exégèse positive, l'histoire de la tradition, et la théologie proprement dite, dont l'office est double : interpréter les résultats de l'histoire à la lumière de la foi, répondre aux problèmes du présent de l'Église » (*HPD* : 99). Au triptyque moderniste et antimoderniste, Écriture, Tradition, et théologie, il substitue le

triptyque épistémique de l'exégèse positive, de l'histoire de la tradition et de l'histoire de la théologie. Dans ce glissement, se joue un des problèmes essentiels et non résolus de la théologie de la tradition à ce moment, c'est-à-dire celle de la connaissance historique que le théologien peut avoir de cette dernière et des modalités de sa construction.

Cependant le tournant historique de la théologie est travaillé par un certain nombre de tensions et de difficultés. La première est que, malgré l'attention d'un Chenu à l'émergence d'une nouvelle historiographie autour des *Annales* (É. Fouilloux, 1998 : p. 135 et *sq.*), la théologie française ne se départit pas d'une perspective d'histoire des doctrines dans le cadre d'une histoire dont l'enjeu est essentiellement celui d'une évaluation, condition de possibilité de la rupture revendiquée avec la « théologie baroque ».

Il faut ici souligner un paradoxe : la mobilisation massive d'études historiques ne vaut pas pour autant écriture d'une histoire du dogme ou de la théologie. C'est ici encore qu'on retrouve la tension constitutive entre les moments du modernisme et ceux de la « nouvelle théologie ». Le premier XX^e siècle avait vu une reprise de la tentative commencée par Joseph Schwane avant Vatican I de composer une histoire des dogmes. L'entreprise est conduite en France par un patrologue, le sulpicien Joseph Tixeront (1856-1925) et s'inscrit dans celle de la « Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique » inaugurée en 1897, et pensée par ses promoteurs, notamment Battifol, dans la continuité du programme de réforme des études théologiques inauguré par Léon XIII. Le projet devait initialement inclure des titres tels que *La théologie catholique depuis le XVI^e* ; *La théologie du Moyen Âge – Les institutions de la chrétienté* ; *La théologie ancienne* qui ne virent jamais le jour, l'entreprise se heurtant justement à la réaction antimoderniste.

Le volume de Tixeront demeure en réalité fermement limité à la patristique. Tixeront notait l'absence d'entreprise d'ensemble (« La France n'a produit jusqu'ici aucune histoire complète des dogmes ») et proposait du coup une réflexion sur l'histoire des dogmes qu'il dégageait immédiatement de l'histoire de la théologie : « En revanche, il faut nettement distinguer de l'histoire des dogmes, l'histoire de la théologie, cette dernière s'appliquant à exposer non seulement le progrès des doctrines définies ou généralement reçues dans l'Église, mais aussi la naissance et le développement des systèmes et des vues propres aux théologiens particuliers » (J. Tixeront, 1905 : 4). Cette distinction sert aussi en réalité à préserver l'histoire des dogmes d'une contamination excessive par l'histoire et l'histoire des religions :

Faut-il ajouter que cette histoire des dogmes peut se traiter dans une double intention, et qu'à ce point de vue on devrait distinguer peut-être encore entre l'histoire des dogmes et la *Théologie historique*. La première dans la façon dont elle traite les faits et les textes, fait abstraction de tout but apologétique ; [...] Celui qui s'en occupe peut même refuser toute valeur, soit aux énoncés dogmatiques, soit aux procédés logiques

moyennant lesquels ils sont déduits [...] on conçoit que, sans aller jusqu'à [l'] indifférence ou [l'] hostilité, un auteur même croyant n'ait pas pour but, dans ses recherches, de prouver précisément le bien-fondé des enseignements chrétiens actuels. Ce but, au contraire, paraît être celui de la *Théologie historique* : l'histoire ici n'est pas le but, elle n'est que le moyen, le but est théologique : on a l'intention de montrer [...] que la foi actuelle se relie normalement à la foi apostolique, et que les chrétiens d'aujourd'hui sont bien les héritiers directs et légitimes des disciples de Jésus Christ.

L'affirmation vigoureuse de cette distinction dit bien les difficultés nouvelles de l'articulation de l'histoire et de la théologie à ce moment. L'impossibilité de mener ces projets à bout le dit tout autant. Les jésuites de leur côté avaient lancé une *Bibliothèque de théologie historique*. Elle connut peut-être d'autant moins de succès avant les années trente, que le premier volume qu'elle accueillit fut l'*Histoire de la théologie positive* de Joseph Turmel (J. Turmel, 1931-37 ; E. Poulat, 1996 : 327).

Même dans les années 1930, et malgré le tournant historique de la théologie, les tentatives pour écrire une histoire des dogmes et une histoire de la théologie sont pour l'une inexistante, en dehors de l'entreprise de Turmel, pour l'autre exceptionnelle. On peut citer la *Geschichte der Katholischen Theologie* de Martin Grabmann (M. Grabmann, 1933), une histoire essentiellement littéraire de la théologie, qui se contente pour l'essentiel de recenser les textes et les auteurs importants (« guère qu'une nomenclature », selon Congar [Congar, *DTC* : 501]). Au moment de sa parution, la recension de la *Revue des Sciences Religieuses*, grande passeuse de la théologie allemande vers la France, note que l'ouvrage vient combler « une grave lacune dans le rayon de la littérature théologique » depuis « l'étude sommaire » proposée en 1879 par Scheeben dans son manuel de dogmatique (A.-J. Gaudel, 1935). Cette difficulté à écrire l'histoire de la théologie catholique est d'ailleurs signalée par Congar lorsqu'il évoque l'échec du projet que lui, Chenu et Féret avaient eu d'écrire une véritable histoire de la théologie. Dans son *Témoignage*, il mentionne ce projet et son échec juste après avoir indiqué la place de Möhler dans l'effort collectif du Saulchoir pour « restituer à la théologie sa dimension historique » :

Notre désir de travailler, qui devait se produire dans le labeur propre d'un chacun [À cette époque, cela signifiait concrètement un traité de l'Église ; pour le P. Féret, une monographie sur le concile de Trente (...)] Pour le P. Chenu ? ? Bien des choses (...) se concrétisa dès 1932, sinon même 1931, dans le projet d'un travail commun : une Histoire de la Théologie. Nous prenions des notes, nous tenions au courant de nos commencements de percées, avons même été, à plusieurs reprises soit jusqu'à poser les grandes lignes d'un plan, soit jusqu'à projeter de nous donner quinze jours ensemble, tranquilles, pour élaborer ce plan. J'ai encore mes notes pour cette Histoire de la Théologie. Un certain nombre m'a servi à rédiger, en 1938-1939, l'article « Théologie » du *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Notre projet a tenu assez longtemps : peut-être jusque vers 1938. Je ne me rappelle pas exactement si nous convînmes d'y renoncer et, si oui, pourquoi. Peut-être les premières difficultés du Père Chenu, ou bien notre engagement, les uns et les autres, dans des besognes diverses, nous fit-il prendre

conscience de ce qu'il y avait de chimérique dans ce beau projet (Y.-M. Congar, 2001 : 57).

Quant à l'histoire proposée par Congar dans la première partie historique de son article « Théologie » (Y.-M. Congar) elle est, on le sait, une histoire à charge. Elle vise à disqualifier la « théologie baroque », laquelle avait amené la « désagrégation de l'ancienne unité de la théologie ». La tâche de l'histoire doctrinale telle que la pratiquait le Saulchoir est bien de restaurer cette unité ancienne. On le voit ici, accepter que le fait dogmatique et plus encore le fait théologique aient des histoires ne signifie pas nécessairement faire face à leur historicité, en particulier quand l'analyse historique sert à évacuer des pans entiers de l'histoire de la théologie. Au contraire, donc, l'acceptation de l'histoire peut valoir exorcisme de l'historicité.

Or, ce qui tranche chez Ortigues comparativement aux théologiens de son temps, c'est bien le rapport à l'histoire et plus précisément à l'historicité. S'il partage un certain nombre d'attendus fondamentaux de ses contemporains sur l'histoire, par exemple lorsqu'il écrit que « le libéralisme théologique est lié à une conception positiviste de l'histoire » (*HPD*, p. 101), il franchit cependant une étape supplémentaire lorsqu'il fait du problème de la science historique elle-même un problème théologique.

Ortigues, de fait, manifeste dans *HPD* une conscience vive de l'état de la discussion. Il s'affiche comme un héritier de la *Möhlerrenaissance* et comme le note Jacob Schmutz sa « dette envers Möhler » est évidente⁷. Plus généralement, la thèse qui intervient peu de temps après la parution des articles « Tradition » d'A. Michel et « Théologie » du P. Congar, semble manifester une perception claire des déplacements en train de se jouer dans les rapports entre histoire et théologie. C'est peut-être là aussi que se joue l'une de ses originalités fondamentales et que l'on peut comprendre la rupture de charge entre la première partie de la thèse, finalement moins brutalement en conflit avec les codes de la théologie de son temps, et les deux suivantes.

Dès l'abord de la première section de la seconde partie de la thèse, Ortigues revient sur la question de « l'indépendance logique des méthodes historiques et spéculatives » et sur leur liaison. S'il situe sa propre prise de parole dans la continuité de l'article « Théologie » de Congar dans le *DTC*, et de l'*Essai sur le problème théologique* du dominicain Louis Charlier (*HPD* : 103 ; L. Charlier, 1938), ouvrage mis à l'Index en 1942 avec le manifeste du Saulchoir du P. Chenu (J. Mettepenningen, ed. 2010), il tend cependant à radicaliser la question du rapport de la théologie à l'histoire, en la posant à la fois sur le terrain de la théologie et de l'épistémologie de la théologie. Il affirme ainsi que « de ces travaux [...] émergent deux problèmes : 1. un problème logique : la critique de la connaissance historique, 2. un problème anthropologique : quelle est la signification de

7. Voir le texte de J. Schmutz dans ce dossier.

l'historicité humaine ? », qu'il résume encore comme « les deux problèmes que pose l'histoire : comment l'homme la connaît et comment il la vit ».

La thèse opère une remontée en généralité qui sert à déplacer la discussion en posant non seulement la question du rapport à l'histoire mais surtout de l'histoire telle qu'elle se fait. En parfait décalage tant avec Charlier que Congar ou dans une moindre mesure Chenu, Ortigues affiche et revendique une attention vive aux discussions historiographiques en cours, du sein de son propos théologique. Il cite ainsi une série d'ouvrages ou d'articles signalant l'acuité de la discussion en cours chez les historiens comme chez les théologiens sur la légitimité d'un tournant méthodologique fondé sur la revendication d'une méthode historique. Il cite en particulier plusieurs textes majeurs, parus notamment dans la *Revue de Synthèse historique* à un moment décisif pour l'histoire de l'École des *Annales* autour du tournant que représente pour la revue la parution de sa troisième série à partir de 1931 : l'article fondateur que donne Marc Bloch en 1928 sous le titre de « Pour une histoire comparée des Sociétés Européennes », les « Remarques sur la méthode en histoire économique et sociale » d'Henri Sée (1929), la « Crise de l'Histoire » d'Eugenio d'Ors (1934) et le « De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien » de Lucien Febvre (1934), leçon inaugurale de l'auteur au Collège de France. Il accorde encore une place singulière à *Histoire et Destin* de Roupnel, paru en 1943 (G. Roupnel, 1943) lequel prend quelques distances avec la construction par les historiens des *Annales* de l'histoire comme discipline au sein des sciences sociales (Poirrier, 2010). Derrière cette attention apparaît en creux la dépendance de fait de la théologie de la génération précédente à une méthodologie finalement très positive de l'histoire des doctrines, et dont Ortigues voit bien qu'elle entre en tension avec les nouvelles manières de penser et d'écrire l'histoire qui sont celles de son temps.

Cette attention à l'actualité des débats historiographiques est mise par Ortigues au service de sa proposition théologique ; elle vise à affirmer le caractère « essentiellement analytique » de la méthode historique, et par là à « fixer une délimitation précise entre la méthode historique et celle du philosophe et du théologien » (HPD : 119). Et c'est ici peut-être que sa réponse le décale par rapport à ce que tentent de faire les acteurs de la « nouvelle théologie » et reste en même temps remarquablement ambiguë. Elle le conduit à affirmer l'inévitabilité d'une méthodologie réflexive, inévitabilité que « l'histoire confirme [...] en montrant que la conscience et la raison sont perpétuellement en avance l'une sur l'autre », et à accepter la notion de structure. L'Église comme « type de société [...] ne définit pas simplement un cadre institutionnel mais certains styles de comportements humains, un rythme de développement des idées, une forme d'historicité [...] que le théologien lui-même utilise pour définir l'aspect sociologique de la tradition » (HPD : 130). Il affirme encore pleinement que la « réflexion sur l'histoire religieuse [...] suppose toujours que l'histoire des idées est saisie à l'intérieur de ces structures tout ensemble spirituelles et historiques », le rôle spécifique du théologien étant alors de discerner « l'esprit qui doit vivre

dans la tradition et l'histoire de l'Église » (*HPD* : 132), « l'authenticité de [l'] insertion dans l'histoire du salut » (*HPD* : 133). L'assomption du caractère historique des faits dogmatiques et doctrinaux, de l'historicité de l'histoire de l'Église franchit ici chez Ortigues une étape fondamentale. Reste cependant une ambiguïté, et l'affirmation persistante chez lui d'une vérité qui précède le fait, celle de l'analogie de la foi qu'Ortigues pense dans la continuité de la réactivation thomiste de l'analogie de l'être (A. Gardeil, 1927). Ortigues consacre un chapitre décisif à la relation de cette dernière avec l'histoire (partie II, chapitre II, section II) dans lequel il affirme l'homogénéité du dogme à la révélation, mais encore de la théologie au dogme (*HPD* : 156-157). Elle lui permet d'affirmer la nécessité de l'interprétation théologique du dogme « dans l'esprit de l'Écriture », mais suppose alors aussi de revenir à la notion möhlerienne d'une « tradition vivante » connue par les « témoignages historiques » (*HPD* : 157).

Quand il s'agit de savoir comment l'histoire donne accès à la tradition, on en revient toujours à une histoire historisante et positive. Si l'ecclésiologie implicite d'Ortigues semble prendre acte de la manière dont les déplacements historiographiques en cours imposent de repenser l'historicité des faits dogmatiques et de la théologie, et par là ouvrent un espace pour l'actualisation de la théologie – laquelle repense « dans l'analogie de la foi » des propositions dogmatiques « portées en fonction d'une situation historique précise » (*HPD* : 160) – la « tradition vivante » demeure à la fois anhistorique et attestée par une histoire d'abord positive. L'affirmation de la frontière entre analyse historique et théologique de la tradition conduit Ortigues à revenir à cette définition de l'opération historique comme opération d'abord et avant tout, et malgré tout presque exclusivement, « analytique », à un moment où cette définition paraît peu compatible avec l'histoire telle qu'elle commence à se faire.

De ce point de vue, la thèse d'Ortigues peut être comparée avec profit à celle qu'Émile Poulat soutient dans un temps proche à Fribourg-en-Brisgau en 1950. La comparaison est triplement justifiée : par le devenir commun de leurs auteurs, théologiens passés aux sciences sociales ; par l'intérêt récent porté au travail théologien de chacun (É. Poulat, 2015), mais aussi ici par la place singulière qu'occupe dans chacune de ces thèses le rapport à l'histoire. Revenant à deux tiers de siècle de distance dans l'entretien qui accompagne l'édition contemporaine de sa thèse de théologie, Poulat écrit, non sans ambiguïtés, à propos de sa thèse : « selon moi c'est d'ailleurs plutôt une thèse de sciences humaines sur la théologie, un travail d'histoire des controverses théologiques » (É. Poulat, 2015 : 296). En effet, la thèse de théologie de Poulat peut être lue aussi comme un essai d'histoire controversiale plus ou moins immédiate, qui retrace les discussions autour du « désir naturel de voir Dieu » et leur archéologie de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du XX^e siècle. Poulat déploie aussi une réflexion historique sur les conditions du travail théologique, notamment autour du tournant⁸ de 1893, mais encore sur les conditions d'une prise de position comme celle de Blondel et de sa réception

8. Voir le chapitre 6, « Sous le signe de la séparation », p. 189-216.

par les théologiens. Comme Ortigues, Poulat se heurte aux problèmes conjoints, d'une part du rapport entre histoire de la tradition et histoire de la théologie et, d'autre part, de la connaissance de la tradition par l'écriture d'une histoire. Il note ainsi dans sa conclusion qu'il « est parfois malaisé de saisir la continuité de la tradition à travers le renouvellement des situations, des problèmes et des formulations, de même qu'inversement on sera toujours tenté d'interpréter le passé en fonction du présent [...] ». Le développement de l'esprit historique nous a rendus désormais sensibles à ces sortes de méprises ». Cette conscience historique de la théologie contemporaine est alors pour Poulat ce qui la préserve des défauts des grands commentateurs thomistes qui ont trop souvent lu Thomas « en fonction de leurs difficultés », ce à quoi « les recherches positives » ont remédié (É. Poulat, 2015 : 253). L'histoire controversiale et contextualisante proposée par Poulat dans sa thèse peut d'ailleurs être vue comme une manière d'appliquer subrepticement à la théologie contemporaine un effort de même type. Reste là encore que Poulat demeure dans la continuité de l'histoire intellectuelle de son temps, de Gilson et de Lagarde essentiellement. Pour l'historien, la question n'est pas de savoir si Poulat propose une méthode historique plus ou moins opératoire que celle qu'Ortigues veut promouvoir mais d'interroger la signification de leur écart. Certes, Poulat radicalise le tournant historiciste de la théologie contemporaine en portant le fer de la critique historique au cœur des discussions contemporaines, mais il le fait d'une manière singulièrement différente et moins radicale qu'Ortigues en n'engageant pas la discussion avec l'histoire telle qu'elle s'écrit et se discute à ce moment, sans d'ailleurs qu'Ortigues lui-même parvienne à rompre avec une perspective positive. Dans un cas comme dans l'autre en somme, la théologie ramène à cette perspective.

Dans la discussion théologique en cours sur la tradition, la thèse d'Ortigues apparaît à la fois caractéristique et originale. Ortigues partage les termes de la discussion qui sont ceux des théologiens français du Saulchoir, de Fourvière mais aussi de la faculté de théologie de Strasbourg comme Michel. En même temps, il manifeste une perception personnelle et originale des problèmes épistémologiques – pour lui de méthodologie théologique – que pose la volonté de repenser la théologie de la tradition et la tentative pour y trouver une solution au dépassement des blocages issus de la crise moderniste. Il suffit de ce point de vue de le comparer à un texte postérieur de Congar sur le même thème, son étude historique et théologique parue entre 1960 et 1963 sur *La Tradition et les traditions* (Y.-M. Congar, 1960-63). La première partie propose une étude historique de la théologie de la tradition qui, si elle développe largement le récit proposé par Deneffe, Michel et Ranft, reste en réalité profondément homogène à ce dernier.

Ce qui caractérise Ortigues par rapport à Congar est qu'il voit la nécessité d'interroger aussi la connaissance historique que le théologien peut avoir de la tradition, en fonction d'une conception contemporaine de l'histoire. Son propos n'est pas seulement la nature et les autorités qui font la tradition mais porte bien sur le contenu de la tradition et les modalités nécessairement historiques de sa connaissance.

En même temps, il est conduit *in fine* à limiter les effets de cette discussion en réduisant l'histoire à laquelle le théologien peut avoir recours à une analyse. En 1948, l'année d'HPD, paraissait dans les *Annales*, sous le titre « Sur une forme d'histoire qui n'est pas la nôtre », une violente attaque de Lucien Febvre contre « l'histoire historisante » à l'occasion de la recension d'un texte cité en modèle par Ortigues dans sa thèse, l'*Introduction à l'histoire* de Louis Halphen. Au moment où Febvre affirme la nécessité de choisir, la position de théologien d'Ortigues le conduit à ne pas choisir l'histoire qu'il faut faire pour connaître la tradition qu'il entend repenser.

De manière plus générale, ce qui apparaît alors dans les tensions entre Ortigues, la discussion théologique à laquelle il participe, et l'arrière-fond de la discussion contemporaine sur les méthodes de l'histoire, c'est la manière dont le catholicisme contemporain, et sa théologie, sont travaillés par leurs régimes d'historicité, en voie d'éclatement. La tension entre l'articulation des catégories du passé, du futur et du présent par la tradition d'une part, et, d'autre part, par l'histoire qui permet de connaître la tradition, semble durablement difficile à résoudre. Ortigues l'affronte sur le terrain inévitable de l'épistémologie historique. Il est aussi un des seuls à le faire. Sa singularité dans le champ de la théologie signale aussi à quel point le tournant historique de la théologie catholique moderne ne vaut pas nécessairement acceptation de l'historicité non seulement des faits doctrinaux, mais encore du fait religieux, à laquelle pourrait conduire la manière dont la science historique, à ce moment, construit et pense l'historicité.

Si l'on veut revenir enfin à l'histoire de la théologie, si le cas de la théologie de la tradition permet de constater que le confinement de la théologie dans un espace savant homogène de revues, de dictionnaires et de sociabilités fermement construites, est une des conditions de la créativité théologique du second quart du XX^e siècle, il s'accompagne aussi encore d'un enclavement disciplinaire brutal qui laisse peu de place à l'assomption des questions posées dans d'autres champs disciplinaires (ici l'histoire) dans les termes dans lesquels ils se posent à ce moment.

Jean-Pascal GAY
EA 3400, Arts, civilisation et histoire de l'Europe
Université de Strasbourg
jpgay@unistra.fr

Bibliographie

- ALÈS Adhémar d', PÉRENNES Henri, 1922, « Tradition chrétienne dans l'histoire » et « Tradition et magistère », *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, IV, col. 1740-1793.
- AUBRY Augustin, 1927, *Contre le modernisme, Étude de la Tradition, le sens catholique et l'esprit des Pères*, Paris, Téqui.
- BAINVEL Jean-Vincent, 1905, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, Beauchesne.
- BAUDRU Hervé, « «Une vie d'hippocerc». Joseph Turmel (1859-1943) », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 114, p. 185-198.
- BILLUART Charles-René, 1746-51, *Summa S. Thomæ Hodiernis Academicarum moribus accomodata. Sive Cursus Theologiæ juxta mentem et in quantum licuit, juxta ordinem et litteram D. Thomæ*, Liège.
- BILLOT Louis, 1907, *De Immutabilitate traditionis contra modernam hæresim evolutionismi*, Rome.
- BILHMEYER Karl, 1939, « L'Histoire de l'Église », in P. Chaillot, *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris, Le Cerf, p. 82-101.
- BOUILLARD Henri, 1944, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin. Étude Historique*, Paris, Aubier.
- coll., 1851-1854, *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis RR. Patrum societatis Iesu, prælectionibus publicis in alma universitate Wirceburgensi accomodata*, Paris.
- CHARLIER Louis, 1938, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, Ramgal.
- COMTE Bernard, 2006, « Le Père de Lubac, un théologien dans l'Église de Lyon » in J.-D. Durand (dir.), *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, Paris, p. 35-89.
- CONGAR Yves-Marie, DTC, art. « Théologie », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15/1, col. 341-502.
- , 1960, « L'Ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican » in *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle, Revue des Sciences Religieuses*, 34, p. 77-114.
- , 1960-63, *La tradition et les traditions*, Paris, Le Cerf.
- , 2001, *Journal d'un théologien (1946-1956)*, É. Fouilloux (éd.), Paris, Le Cerf.
- DE FRANCESCHI Silvio, 2015, « Les voies de la théologie morale française du moment moderniste aux années 1930 », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 1, p. 89-121.
- DENEFFE August, 1931, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Münster, Aschendorff.
- FOUILLOUX Étienne, 1998, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer.
- , 2006 « Autour d'un livre (1946-1953) » in J.-D. Durand (dir.), *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, Paris, Le Cerf, p. 91-107.
- , 2009, « Henri Bouillard et Saint Thomas d'Aquin (1941-1946), *Recherches de Science Religieuse*, 97, p. 173-183.
- FONCK, Nicolas, DTC, art. « Mœhler, J.-A. », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X/2, 2047-2063.
- , 1926, « Mœhler et l'école catholique de Tubingue », *Revue des Sciences religieuses*, 6, p. 250-256.
- FRANZELIN Johann-Baptist, 1870, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Rome, Turin.
- FRITZ Georges, 1933, « Deux nouveaux livres sur la tradition », *Revue des Sciences Religieuses*, 13, p. 61-81.

- GARDEIL Ambroise, 1927, « La structure analogique de l'intellect. Fondement de la puissance obédientielle au surnaturel », *Revue Thomiste*, 10, p. 3-19.
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald, 1946, « La nouvelle théologie. Où va-t-elle ? », *Angelicum*, 23, p. 126-145.
- GAUDEL Auguste-Joseph, 1935, compte rendu de (M. Grabmann, 1935), *Revue des Sciences Religieuses*, 15, p. 120-123.
- GAY Jean-Pascal, 2014, « Une guerre de territoires ? La théologie morale de l'époque moderne dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique* » in S. H. de Franceschi, *Théologie et érudition de la crise moderniste à Vatican II : autour du Dictionnaire de Théologie Catholique*, Limoges, p. 251-278.
- GRONDEUX Jérôme, 2007, *Georges Goyau. Un intellectuel catholique sous la Troisième République*, Rome, EFR.
- GRABMANN Martin, 1933, *Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-Brigau, Herder.
- GUÉLLUY Robert, 1986, « Les antécédents de l'encyclique *Humani Generis* dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81, p. 421-497.
- KASPER Walter, 2007, « "De l'esprit et de l'essence du catholicisme". Importance postérité et actualité de la détermination de l'essence du christianisme par Johann Sebastian Drey et Johann Möhler », in M. Secklker (dir.), *Aux origines de l'École de Tübingen. Johann Sebastian Drey, Brève introduction à l'étude de la théologie (1819)*, Paris, Le Cerf, p. 27-49, [initialement paru dans *ThQ* 183 (2003), p. 196-212].
- LUBAC Henri de, 1946, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier.
- MARTINA Giacomo, 1990, *Pio IX (1867-1878)*, Rome, EPUG.
- METTEPENNINGEN Jürgen, 2008, « L'Essai de Louis Charlier (1938) : une contribution à la nouvelle théologie », *Revue Théologique de Louvain*, 39, p. 211-232.
- , 2010, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, Auckland, T. and T. Clark.
- MICHEL Albert, DTC, « Tradition », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15/1, col. 1251-1350.
- MÖHLER Johann-Adam, 1839, *De l'Unité de l'Église ou Du principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, [trad. Ph. Bernard], Bruxelles, H. Rémy.
- PERRONE Giovanni, 1841-42, *Praelectiones theologiae, quas in Collegio Romani habebat Johannes Perrone e Societate Iesu*, Rome.
- POIRRIER Philippe, 2006, « L'oubli historiographique : la postérité historique de *Histoire et destin* de Gaston Rouppel », in A. Bleton-Ruget, Ph. Poirrier (dirs), *Le temps des sciences humaines. Gaston Rouppel et les années trente*, Le Manuscrit, Dijon, p. 237-256.
- POULAT Émile, 1996 [1^{re} éd. 1961], *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin-Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité ».
- , 2015, *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, Fr. Trémolières (éd.), Paris, Desclée de Brouwer.
- RANFT Josef, 1931, *Der Ursprung des Katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg, Triltsch.
- , 1934, *Die Traditionsmethode als älteste Theologische Methode des Christentums*, Würzburg, Rita Verlag.

- ROUPNEL Gaston, 1943, *Histoire et destin*, Paris, Grasset.
- TIXERONT Joseph, 1905, *Histoires des dogmes*, t. 1, Paris, Lecoivre.
- TURMEL Joseph, 1931-1937, *Histoire des Dogmes*, Paris, Rieder.
- VIERNEISEL Joseph-Émile, 1939, « L'actualité religieuse de Möhler », in P. Chaillot, *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris, Le Cerf, p. 295-305.
- VOGEL Cyrille, 1969, « La faculté de théologie catholique de 1902 à 1918 », *Revue des Sciences Religieuses*, 43, p. 37-75.

Ortigue et le tournant historiciste de la théologie contemporaine

L'article essaie de s'interroger sur la manière dont la thèse de théologie d'Ortigue peut s'avérer signifiante du point de vue d'une histoire de la théologie. Le texte d'Histoire et Parole de Dieu, dans son interrogation sur une question disputée de son temps, à savoir l'articulation entre la source scripturaire et le donné traditionnel, est de fait marqué par une double inquiétude spécifique, théorique et pratique, sur les régimes d'historicité de la théologie. Si on le situe dans une discussion en cours sur le problème théologique de la tradition, on se rend compte que si Ortigue hérite de la manière dont les théologiens des années trente parviennent à renouer avec une approche historique en se mettant à couvert de l'accusation de modernisme, il s'affronte au problème plus spécifique des formes d'histoire qui peuvent permettre l'historicisation du donné traditionnel. HPD apparaît alors comme un lieu où se donnent à voir un certain nombre d'aporées du tournant historiciste qui caractérise le moment dans lequel Ortigue s'inscrit, lequel repose sur une mise à distance des évolutions de la pratique historique qui lui sont contemporaines.

Mots-clés : tradition, histoire de la théologie, Möhler, historicisme, « Nouvelle Théologie ».

Ortigue and the historical turn of contemporary theology

This article explores the way the Theology Thesis of Ortigue can be significant from the viewpoint of a History of Theology. Histoire et Parole de Dieu, in its questioning a disputed topic in his time – that is, the articulation between scriptural source and the content of tradition – is as a matter of fact marked by a theoretical and practical concern regarding the regimes of Historicity of Theology. By reading HPD within an ongoing discussion on the theological problem of Tradition, we realize that Ortigue inherits an historical methodology that depends on the way theologians in the thirties managed to reconnect with a historical approach while covering themselves against the charge of modernism. Ortigue then specifically confronts the problem of the forms of History that allows for historicizing the content of tradition. HPD thus appears as a revealing attempt to address the shortcomings of the historical turn of theology that Ortigue follows in and continues. This historical turn actually includes a distancing of theology from the contemporary evolutions of historiographical practice.

Key words: tradition, History of Theology, Möhler, Historicism, "New Theology".

Ortigue y el giro historicista de la teología contemporánea

El presente artículo trata la manera en que la tesis de teología de Ortigue puede revelarse importante desde el punto de vista de una historia de la teología. El texto

de Histoire et Parole de Dieu, en su interrogación sobre una cuestión en disputa en su tiempo, la articulación entre la fuente escrituraria y el dato tradicional, está de hecho marcado por una doble inquietud específica, teórica y práctica, sobre los regímenes de historicidad de la teología. Si la situámos en una discusión vigente sobre el problema teológico de la tradición, nos damos cuenta que si Ortigues hereda la manera en que los teólogos de los años '30 logran reconectarse con un abordaje histórico protegiéndose a su vez de la acusación de modernismo, se enfrenta al problema más específico de las formas de la historia que pueden permitir la historización del dato tradicional. HPD aparece entonces como un espacio en el que se muestran un cierto número de aporías del giro historicista que caracteriza el momento en el que Ortigues se inscribe, que se basa en una puesta de distancia de las evoluciones de la práctica histórica que le son contemporáneas.

Palabras clave: tradición, historia de la teología, Möhler, historicismo, “Nueva Teología”.