Histoire et Parole de Dieu d'Edmond Ortigues

La conjoncture théologique des années 1940-1950

Histoire et Parole de Dieu by *Edmond Ortigues*. *The theological context of the years 1940-1950*

Histoire et Parole de Dieu de *Edmond Ortigues*. *El contexto teológico en los años 1940-1950*

Jean-Michel Roessli

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27549>

DOI : 10.4000/assr.27549

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 97-114

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Michel Roessli, « Histoire et Parole de Dieu d'Edmond Ortigues », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 21 avril 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/assr/27549> ; DOI : 10.4000/assr.27549

Jean-Michel Roessli

***Histoire et Parole de Dieu* d'Edmond Ortigues**

La conjoncture théologique des années 1940-1950

Edmond Ortigues (1917-2005) ¹ entreprend sa thèse de théologie, *Histoire et Parole de Dieu : Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, durant l'Occupation et en achève la rédaction le 6 mai 1948 à Sainte-Foy-lès-Lyons, avant de la défendre à la Faculté de théologie de Lyon le 22 juin de cette même année devant un jury composé des personnes suivantes : Antoine Chavasse (1909-2005), spécialiste des Pères de l'Église et de liturgie et témoin important des débuts de la collection *Sources chrétiennes* (Winling, 1984 ; de Vregille, 2005) ; Albert Gelin (1902-1960), sulpicien, spécialiste de l'Ancien Testament, en particulier des Prophètes (Laplanche 2006 : 623-624) ; Louis Richard (1880-1956), autre sulpicien, professeur de dogmatique à la Faculté de théologie de Lyon et directeur du Séminaire universitaire (Bockel, 1987) ; Marcellin (Charles) Mellet (1906-1976), dominicain spécialiste de saint Augustin ; Henri de Lubac (1896-1991), professeur, à ce moment-là, de théologie fondamentale et d'histoire des religions à la Faculté de théologie de Lyon, et occasionnellement invité à donner des conférences au scolasticat de Lyon-Fourvière, où il réside (Chantraine, 2007-2009). Ce jury est présidé par George Jouassard (1895-1981), spécialiste de « théologie patristique » et doyen, en ces années, de la Faculté de théologie de Lyon.

Conjoncture

Pour comprendre la place et l'originalité de la thèse d'Ortigues dans la théologie de son temps, il convient de s'interroger sur les influences et courants de pensée qui ont participé à sa formation intellectuelle et spirituelle. Ortigues ayant fait ses humanités gréco-latines chez les maristes de la Seyne-sur-Mer avant

* Je remercie Dominique Iogna-Prat de m'avoir invité à participer à ce travail collectif autour d'un pan oublié de la vie et de l'œuvre d'Edmond Ortigues. Ma gratitude va également aux lecteurs, familiers et anonymes, qui m'ont fait part de leurs remarques et suggestions et dont j'ai tenté de faire le meilleur usage possible dans les limites imparties à cette modeste contribution.

1. Pour un aperçu de la vie et de l'œuvre d'Ortigues, cf. Rabain, 2005 et Iogna-Prat, 2007.

d'effectuer son noviciat, puis son scolasticat chez les maristes de Lyon, on aimerait pouvoir reconstituer son cheminement au cours de ces années et identifier les maîtres qui l'ont formé, de manière à se faire une idée plus précise de ceux qui l'ont marqué. La tâche s'avère toutefois difficile, car, après sa sortie de l'Église en 1950, Ortigues a demandé à l'un de ses confrères de retirer tout ce qui pouvait le concerner des archives de la congrégation. On ignore ce qu'il a fait de ces documents, mais il est probable qu'il les ait détruits. Il y a donc sans doute peu de révélations à attendre des archives maristes de Lyon à propos de notre homme, qui a 33 ans lorsqu'il quitte la vie religieuse huit ans après y avoir professé ses premiers vœux. Notre déception doit toutefois être atténuée par le fait qu'il n'y a guère de traces de l'influence mariste dans la thèse de théologie d'Ortigues, celle-ci portant plutôt l'empreinte des Facultés catholiques de Lyon, où Ortigues a obtenu ses licences de lettres, philosophie et théologie, des nombreuses lectures qui ont nourri sa réflexion et, bien sûr, des échanges qu'il a eus avec les membres des Facultés de Lyon, en particulier, mais pas seulement, avec celui qui semble bien avoir été son mentor, le P. Henri de Lubac, qui n'était pas encore célèbre à l'époque. Mais au-delà du contexte immédiat dans lequel Ortigues a fait sa thèse, il faut aussi interroger le cadre plus général dans lequel on fait de la théologie au cours de la décennie 1940-50, voire un peu plus tôt.

L'Église catholique de cette époque est loin d'être sortie du traumatisme de la crise moderniste et plus encore de la réaction antimoderniste qui a suivi. Le soupçon moderniste est prêt à rejaillir à tout moment et les sensibilités sont à fleur de peau, dans un camp comme dans l'autre, mais surtout dans le camp romain. Même si bon nombre de théologiens « se tiennent à carreau », le climat de suspicion qui règne encore ne les réduit cependant pas tous au silence et n'empêche pas les plus hardis parmi eux de poursuivre leurs travaux et de les faire connaître autour d'eux. Parmi eux, une place spéciale doit être faite à des représentants des deux grands ordres intellectuels que sont l'*Ordre des frères prêcheurs* et la *Compagnie de Jésus*.

Le contexte dominicain

Du côté dominicain, un mouvement de renouveau théologique est initié en France par Marie-Dominique Chenu (1895-1990) dans un article programmatique de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* publié en 1935 : « Position de la théologie ² », que le P. Chenu remaniera et insérera deux ans plus tard dans un ouvrage-manifeste paru initialement *pro manuscripto* et appelé à faire grand bruit bien malgré lui : *Une école de théologie : le Saulchoir* (Chenu, 1937 ; 1985 : 91-173 ; Gray, 2011 ; Fouilloux, 2014). Dans le sillage d'Ambroise Gardeil (1859-1931 ; cf. Petit, 1989 ; de Belloy, 2008), régent du Saulchoir de

2. Sur l'illustre théologien et savant, on lira notamment Vangu Vangu, 2007 et Doré-Fantino, 1997.

1894 à 1911 et auteur en 1910, c'est-à-dire en pleine crise moderniste, d'un ouvrage intitulé *Le donné révélé et la théologie*, qui appartient à la mouvance dite « progressiste », c'est-à-dire ni « moderniste », ni « antimoderniste », Chenu milite en faveur d'une réforme en profondeur de la théologie. Cette filiation intellectuelle et religieuse est confirmée du reste par la préface que Chenu donne à la seconde édition du livre de Gardeil en 1932.

Sans vouloir refaire ici en détail l'histoire du Saulchoir et des courants théologiques qui l'ont traversée – et que Chenu a lui-même retracée dans son opuscule et que nombre de spécialistes ont discutée depuis (Fouilloux, 2014 par-dessus tout et en dernier lieu) – et quelle que soit la part de mythologie attachée à l'idée même d'une *École du Saulchoir* – qui exprime peut-être davantage ce que Chenu voulait voir dans le *studium* du Saulchoir que ce qu'il était en réalité (Fouilloux, 1998 : 125 ; 130 ; Donneaud, 2002 : 438-442) –, nous pouvons néanmoins y reconnaître un certain nombre de traits caractéristiques qui marquent une nouvelle orientation de la théologie : une volonté de retour aux sources historiques de la théologie, une ouverture à la modernité et la volonté de s'adresser au monde et d'être en phase avec lui. En particulier, l'*École du Saulchoir* veut arracher Thomas d'Aquin à la néoscholastique pour le replacer dans l'histoire de son temps. D'autre part, lorsqu'il prend la régence du Saulchoir³ en 1932, Chenu lui insuffle un souffle nouveau et le *studium* fait un pas de plus dans la modernité : le couvent d'études, jusque-là assez fermé sur lui-même, s'ouvre et répond à des demandes extérieures venant principalement d'aumôniers et formateurs de la JOC (*Jeunesse ouvrière catholique*). Avec eux, ce n'est pas seulement la méthode historique, exploitée dans le domaine de l'exégèse par le dominicain Marie-Joseph Lagrange (1855-1938 ; cf. Montagnes, 2004) à l'École biblique de Jérusalem, mais l'histoire concrète, l'actualité religieuse et profane, qui fait son entrée au Saulchoir, préludant à la naissance en 1944 des premiers mouvements de prêtres-ouvriers, que Chenu soutiendra avec vigueur et enthousiasme.

À cet égard, il ne faut pas perdre de vue la situation sociopolitique française et européenne d'avant-guerre, marquée par la montée des fronts populaires et des revendications ouvrières, qui font écho sur le plan social aux appels à la réforme non seulement institutionnelle, mais aussi intellectuelle et spirituelle, de l'Église.

Si Ortigues ne se prononce pas directement sur ces questions dans sa thèse de théologie, dont ce n'était pas l'objet, nous savons qu'il était solidaire des prêtres-ouvriers, et cela dès leur première apparition, et que la dénonciation anonyme, à Rome en 1952, de son ami et frère en religion, le mariste Paul Montuclard – frère cadet du dominicain Maurice Montuclard (1904-1988) –, précipitera sa rupture avec l'Église, un an avant celle du frère dominicain et futur sociologue du travail (Ortigues, 2003 : 95 ; cf. Iogna-Prat, 2007 : 11).

3. À cette époque, le Saulchoir est à nouveau en France, à Étiolles près de Corbeil, après un « exil » de plus de trente ans (de 1904 à 1937) à Kain-lèz-Tournai en Belgique.

Malgré une diffusion restée plutôt confidentielle (700 à 800 exemplaires tout au plus), la plaquette du P. Chenu – *Une école de théologie : le Saulchoir* – suscite rapidement la controverse et son auteur est convoqué à Rome en 1938 pour s'expliquer, sans parvenir toutefois à apaiser les appréhensions du magistère, et cela, même s'il accepte de signer dix propositions censées corriger les erreurs que son petit livre est accusé de professer (Chenu, 1985 : 35). Après une procédure complexe et assez obscure qu'il n'y a pas lieu de retracer ici, l'ouvrage de Chenu est mis à l'*Index* cinq ans après sa parution et son auteur est démis de ses fonctions de régent du Saulchoir. Chenu doit quitter le Saulchoir, où il n'est plus autorisé à enseigner et Martin Stanislas Gillet (1875-1951), le maître général de l'Ordre, le fait remplacer par le P. Thomas Philippe, un représentant du camp romain. Les raisons de la condamnation de l'ouvrage de Chenu n'ont rien de mystérieux : les divergences entre la méthode historique soutenue par Chenu et ses amis du Saulchoir et la méthode néoscolastique prônée par le Vatican depuis Léon XIII (Donneaud, 1997) sont totales et perçues comme une menace, sinon comme une attaque.

Sur la base d'une étude approfondie des documents, Étienne Fouilloux (1985 : 56-57 ; 2014 : 312) a cru pouvoir identifier cinq griefs imputés à Chenu et à son opuscule : 1) une trop grande mansuétude face au modernisme, qui incitera Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), le directeur de thèse du jeune Chenu à Rome⁴, à taxer cette théologie de « semi-moderniste » ; 2) le « relativisme » philosophique et théologique de Chenu qui n'épargne pas le thomisme ; 3) le « relativisme » des formules dogmatiques ; 4) la définition de la théologie comme « *spiritualité qui a trouvé des instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse* » (Chenu 1985 : 148-149), et 5) le rôle créateur de la tradition de l'Église et de l'histoire des hommes en matière doctrinale. Ces cinq griefs se retrouveront, peu ou prou, dans l'encyclique *Humani generis* de 1950 (Pie XII, 1950).

Mais l'ouvrage de Chenu n'est pas le seul à être condamné en 1942. L'*Essai sur le problème théologique* d'un confrère belge de Chenu, Louis Charlier (1898-1981), paru en 1938, est également pris dans la tourmente (Mettepenningen, 2008 ; Petit, 1991 : 223-229). L'association, que d'aucuns ont jugée indue, des deux ouvrages et de leurs auteurs par Pietro Parente (1891-1986), professeur de dogmatique à la Faculté de théologie du Latran et membre du Saint-Office⁵, a très certainement contribué à alimenter les soupçons : les deux ouvrages, auxquels il faut sans doute joindre un compte rendu de l'*Essai* de Charlier par son

4. La part de déception et de revanche prise par Garrigou-Lagrange à l'égard de son élève tient sans doute pour beaucoup dans l'acharnement avec lequel l'aîné poursuivra son cadet, dont il aurait voulu qu'il rejoigne l'*Angelicum* une fois son doctorat en main. Or, Chenu est appelé à suivre une autre voie en prenant les responsabilités que l'on sait au couvent du Saulchoir à Kain en Belgique.

5. C'est dans un bref article retentissant de *L'Osservatore Romano* du 9-10 février 1942 intitulé « *Nuove tendenze teologiche* », p. 1 (publié en français dans le journal catholique *La Croix* le 26 février 1942) que les deux ouvrages, qui viennent d'être mis à l'*index*, sont rapprochés.

collègue belge, le chanoine louvaniste René Draguet (1896-1980), ont en effet en commun de critiquer, chacun à sa façon et avec des différences d'accents qu'on a eu tendance à perdre de vue, la théologie régnante, spéculative et déductive et de promouvoir une théologie positive ou historique (Guelluy, 1986).

Si Ortigues ne fait pas référence à Chenu dans sa thèse de théologie – du moins pas explicitement –, il cite en revanche l'*Essai* de Charlier à la page 31, note 3, dans une section très importante où il discute la conception thomasienne de la source de la théologie (il s'y réfère une nouvelle fois à la note 2 de la page 101). Ortigues ne fait pas ouvertement état de la controverse suscitée par l'*Essai* de Charlier, mais il semble bien en être conscient, puisqu'il cite dans la même note quatre des auteurs les plus impliqués dans le débat : le franciscain Jean-François Bonnefoy (1887-1958)⁶, le chanoine René Draguet, déjà cité, auteur en 1939 d'un compte rendu de l'*Essai* de Charlier qui ne passera pas inaperçu et dans lequel il revendique, en accord avec l'auteur, la paternité des thèses principales qui y sont exposées et dans lequel il affiche aussi sa proximité avec le courant théologique dont se réclame Chenu, tous deux favorables à Charlier, contre le dominicain Marie-Rosaire Gagnebet (1904-1983 ; Gagnebet, 1939), proche disciple de Garrigou-Lagrange, et enfin le dominicain Yves Congar (1904-1995), qui affiche une position plus nuancée et favorable à Gagnebet (Congar, 1938 ; Fouilloux, 2014 : 299-300). Même s'il se montre prudent dans ses propos (*cf.* son usage de « semble-t-il » au début du paragraphe) et donne l'impression de ne pas vouloir prendre trop ouvertement position, Ortigues se rallie à Charlier et aux recenseurs qui ont émis un avis favorable sur son *Essai* quant à la définition de la source de la théologie et de la théologie comme science de l'Écriture et des Pères et non comme science des conclusions théologiques chère à la néo-scholastique, laquelle se réclame, à tort selon eux, de Thomas d'Aquin. La source de la théologie, écrit Ortigues, « *c'est la Révélation en tant qu'elle s'exprime dans la doctrine de l'Écriture et de l'Église. La Source est donc non point une donnée empirique, mais un principe spirituel et surnaturel* » (p. 31). Ortigues réaffirmera du reste avec force cette position en conclusion d'une note complémentaire sur « *la théorie des deux sources et la méthode théologique* » à la p. 53 de sa thèse. Ajoutons qu'en contrepartie Ortigues ne prend jamais appui sur des représentants de la scolastique néothomiste lorsqu'il aborde ces questions. Par ailleurs, Ortigues n'a de cesse de mettre en valeur les fonctions respectives de la théologie spéculative et de la théologie positive, qu'il se refuse d'opposer pour en montrer la complémentarité. Il suffit de prêter attention à la table des matières de la thèse pour s'en convaincre. Voilà pour le camp dominicain.

6. Ortigues cite l'étude intitulée « La théologie comme science et l'explication de la foi selon S. Thomas », parue dans trois livraisons des *Ephemerides Theologicae Lovanienses* de 1937-1938 (14, 1937, p. 421-446, 600-631 et 15, 1938, 491-516), avant d'être réunies en volume sous le titre *La nature de la théologie selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1939, qu'Ortigues ne cite pas.

L'environnement jésuite

Du côté jésuite, le mouvement de renouveau intellectuel et spirituel a dans ces années-là Lyon pour centre et pour foyer, quoique pas exclusif, Lyon, la ville où Ortigues fait sa théologie. La capitale des Gaules abrite, entre la fin de la Première Guerre mondiale et les années 1950, plusieurs établissements où l'on dispense un enseignement de théologie, en particulier le scolasticat jésuite de Fourvière, établi sur la colline « qui prie », et l'Institut ou Faculté catholique, située sur la presqu'île, rue du Plat. Les deux facultés ont des contacts étroits, mais ne peuvent et ne doivent être confondues, certains de leurs membres résidant à Fourvière sans y enseigner ou en enseignant à l'Université catholique.

Sous la houlette de Victor Fontoynt (1880-1958), helléniste dont le nom reste associé au fameux *Vocabulaire grec*, publié pour la première fois en 1930 et régulièrement reproduit par la suite et qui est nommé de façon inattendue préfet des études au scolasticat de Fourvière en 1932 – l'année même où Chenu est nommé régent du Saulchoir –, un petit groupe d'étudiants et de professeurs se donne pour tâche de travailler sur les Pères grecs, à la fois pour fédérer les énergies et accroître le rayonnement du scolasticat de Fourvière. Intellectuellement et théologiquement, ce projet n'est pas neutre : « Fontoynt est convaincu que le recours aux Pères, grecs notamment, peut aider à surmonter le blocage qui, depuis la réaction antimoderniste, assimile l'enseignement et la recherche théologique à un thomisme d'École romaine. Un tel recours doit permettre, d'une manière discrète et tout à fait traditionnelle, de desserrer l'étau en montrant que, bien avant saint Thomas qui s'en est d'ailleurs nourri, de grands penseurs ont exprimé le message chrétien dans des catégories différentes de celles d'Aristote » revues par l'Aquinate (Fouilloux, 2002 : 455 ; cf. Idem, 2011 : 773 ; Fédou, 2011 : 787). Ces catégories sont ce qu'on appellera bientôt le « platonisme » des Pères, avant de découvrir leur « stoïcisme », etc. C'est ainsi que prend naissance l'idée de la collection *Sources chrétiennes* (Fédou, 2011 ; Fouilloux, 2011²), dont Fontoynt conçoit le projet dès 1932, en jette les fondements en 1937 et qui voit le jour en 1942, sous la direction de Henri de Lubac et Jean Daniélou (1905-1974), avant que Claude Mondésert (1906-1990) n'en devienne la cheville ouvrière. Au début au moins, la part des membres du « groupe Fontoynt » est prédominante parmi les traducteurs et commentateurs, les premiers volumes privilégiant nettement les Pères grecs comme pour contrebalancer le poids de la tradition latine dans la néoscholastique⁷. Antoine Chavasse, rapporteur de la thèse d'Ortigues, est l'un d'entre eux.

Mais le petit groupe réuni autour de Fontoynt ne s'en tient pas là. Fontoynt, philosophe de formation et de vocation, mais plus encore Gaston Fessard (1897-1978 ; cf. Sales, 1997 ; Louzeau, 2010), Lubac ou Montcheuil, sont persuadés que le retour aux Pères ne suffira pas à convaincre ceux des contemporains qui

7. Le premier tome des *Sources chrétiennes* consacré à un Père latin est le numéro 22.

s'en sont éloignés de revenir à l'Église catholique. Il faut aussi que l'apologétique, qui reste leur souci majeur au sens le plus noble du mot, prenne en compte les courants dominants de la pensée ambiante pour mieux y répondre (Fouilloux, 2005 : 456 ; 2011 : 774). C'est ce que tente de faire Lubac dans son *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*⁸, que Congar fait paraître en 1938 dans la collection *Unam Sanctam*, inaugurée une année plus tôt par ses propres soins (Congar, 1937) et destinée à promouvoir « une notion de l'Église large, riche, vivante, pleine de sève biblique et traditionnelle », et premier exemple en acte d'une collaboration éditoriale étroite entre le Saulchoir et Fourvière. C'est à *Catholicisme* qu'Ortigues se réfère, p. 8 de sa thèse, pour définir la notion théologique d'Écriture sainte, et p. 75 et 77, dans le chapitre consacré à *La Lettre et l'Esprit*, pour distinguer l'allégorie paulinienne de l'allégorie grecque. Bien plus tard, une fois réduit à l'état laïque, Ortigues, qui était resté assez proche de Fessard, dont il était l'ami, consacrera un article de « Réflexions sur la théologie de Gaston Fessard » dans la *Revue de métaphysique et de morale* (Ortigues, 1961). Une grande parenté dans la tournure d'esprit et un intérêt commun pour le questionnement philosophique unissaient en effet les deux hommes.

De son côté, la Faculté de théologie de Lyon-Fourvière lance chez Fernand Aubier, à partir de 1944, la collection *Théologie*, destinée à accueillir des ouvrages de la même veine que *Catholicisme*. Or, le premier volume publié dans la nouvelle collection déclenche immédiatement la controverse. Il s'agit de la thèse de doctorat d'Henri Bouillard (1908-1981), intitulée *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, dans laquelle l'auteur « entend démontrer que la pensée du Docteur angélique, loin d'être figée, a varié sur la question de la grâce et qu'on ne saurait donc privilégier dans son œuvre une étape plutôt qu'une autre... ce que ne se privent pas de faire certains de ses commentateurs » (Fouilloux, 2002 : 457 ; cf. numéro thématique « Henri Bouillard » dans *Recherches de science religieuse* 97/2, 2009). Les défenseurs de l'exégèse néoscholastique de Thomas d'Aquin s'insurgent devant ce qu'ils perçoivent comme une provocation et leur opposition ne fait que croître avec la publication en 1946 d'un recueil de Lubac intitulé *Surnaturel. Études historiques* (cf. Cholvy, 2011 ; cf. numéro thématique de la *Revue thomiste* 101/1-2, 2001)⁹, huitième volume de la collection, où le jésuite en « appelle à saint Thomas contre l'école dominicaine de stricte obéissance se réclamant des grands commentateurs de l'Ordre auquel aurait été confiée la grâce de l'interprétation authentique du Docteur angélique » (Gouyau 2005).

8. Sur cet ouvrage, cf. Bertrand, 1997 et P. Vallin, 2005.

9. À la page 76, note 2, de *Mystère du Surnaturel* (Paris, 1965), refonte de l'article publié dix-neuf ans plus tôt, Lubac signale que l'explication donnée dans *Surnaturel* avait paru convaincante à plus d'un théologien, parmi lesquels Antoine Chavasse, rapporteur de la thèse d'Edmond Ortigues, qui en a livré un compte rendu dans la *Revue du Moyen Âge latin* 2 (1946), p. 352-354, compte rendu qui a passé, semble-t-il, inaperçu dans les milieux théologiques romains.

Le premier à réagir à la thèse de Bouillard est un dominicain de la Province de France, Michel-Louis-Bertrand Guérard des Lauriers (1898-1988), professeur au Saulchoir, dont la critique est sans ménagement. Bouillard réplique dans deux articles publiés en 1946, l'un dans les *Recherches de science religieuse* (p. 92-114) et l'autre dans l'*Année théologique* (p. 254-262). Le titre du second, « Notes sur le développement de la théologie : à propos d'une controverse », est particulièrement suggestif, puisqu'il fait écho à celui du fameux essai de John Henry Newman (*Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845), que Loisy avait largement repris à son compte dans ses *Essais* de 1897-1899 (Loisy, 1897-99 [2010]), et qui est interprété par les défenseurs d'un thomisme de stricte obédience néo-scholastique comme un retour du modernisme. Ortigues, lui aussi, se tourne, p. 66-68, vers Newman pour soutenir l'idée d'un développement du dogme, du culte et de la discipline théologique comme faisant partie de la mission de l'Église, ce qui n'implique pas, s'empresse-t-il de préciser, adjonction de nouveaux articles de foi, mais approfondissement de la connaissance de la Révélation. Il va sans dire qu'en soutenant de telles idées Ortigues aurait été lui aussi entraîné dans la tourmente, si sa thèse avait été publiée dans la foulée de la soutenance. Or nous savons qu'elle est restée inédite.

Dans l'intervalle, un autre dominicain de la Province de Toulouse, Marie-Michel Labourdette avait réagi au texte d'une conférence de Jean Daniélou sur « Les orientations présentes de la pensée religieuse », publié en avril de la même année dans la revue *Études*¹⁰ dont le patrologue jésuite assurait la rédaction depuis 1943 et dans laquelle il critique vertement « la théologie scolastique d'inspiration thomiste pour mieux valoriser le retour aux sources, bibliques, patristiques et liturgiques du christianisme, retour mieux adapté selon lui à l'élucidation de l'histoire en train de se faire qu'un rationalisme théologique en voie de dessèchement » (Fouilloux, 2010 : 151-152). Dans sa riposte, intitulée « La théologie et ses sources » et publiée dans un numéro de la *Revue thomiste* daté de mai-août 1946 mais qui ne paraîtra pas avant décembre de la même année (p. 353-371), Labourdette s'en prend, par-delà l'article de Daniélou qui l'a suscitée, aux deux collections jésuites initiées à Fourvière, les *Sources chrétiennes* et *Théologie*, « accusées de brader saint Thomas au profit d'un néoplatonisme inspiré des Pères grecs » (Fouilloux, 2010 : 152). En rapprochant la thèse de Bouillard des premiers volumes des *Sources chrétiennes* sous prétexte que l'entreprise était guidée par le même esprit, Labourdette laisse entendre que « le retour aux Pères prouve à sa façon que l'on conteste la normativité de la théologie scolastique. Les “nouveaux maîtres” sont accusés d'introduire dans le domaine de la théologie dogmatique la dangereuse notion d'évolution, de contribuer au triomphe du relativisme philosophique et dogmatique, de verser dans le néomodernisme » (Winling, 1989 : 550). Interpellés par cette attaque en règle, le sang de Lubac et de ses

10. Daniélou 1946. Voir aussi le second article, rarement pris en compte, que Daniélou fait paraître dans la même revue l'année suivante, Daniélou 1947.

confrères Bouillard et Fessard n'a fait qu'un tour. Décision est prise de répondre collectivement et anonymement dans leur revue, les *Recherches de science religieuse* (AAAA, 1946 ; cf. Fouilloux, 1994).

« Rédigée pour l'essentiel par Henri de Lubac, à partir des apports de ses différents confrères mis en cause, la "Réponse" paraît dans le dernier numéro de *Recherches* de 1946, mais elle a circulé auparavant, comme l'article de Labourdette, sous forme de tiré-à-part. Il s'agit d'une fin de non-recevoir sans ambiguïté : refusant de discuter les arguments du dominicain, elle n'y voit qu'un procès d'intention malveillant dépourvu de tout fondement objectif » (Fouilloux, 2010 : 152 ; cf. Fédou, 2011 : 792). Ses auteurs regrettent que la situation ait dégénéré à ce point, mais ils nient que les collections *Sources chrétiennes* et *Théologie* aient jamais eu l'intention de remplacer Thomas d'Aquin par les Pères grecs et ils plaident pour une liberté de la formation théologique pour autant qu'elle reste dans les limites de l'orthodoxie. Ils estiment enfin qu'il devrait être permis de réagir contre certaines formes d'intellectualisme et soulignent qu'au cœur de la Révélation se tient une personne, Jésus Christ, et non un ensemble de formules toutes faites.

Parallèlement, le pape Pie XII s'est immiscé dans le débat. Le 17 septembre 1946, soit deux jours avant que Lubac ne reçoive le tiré-à-part de Labourdette, Pie XII prononce devant la congrégation générale des Jésuites, à laquelle de Lubac participe comme délégué, une petite phrase appelée à un grand avenir sur « la "nouvelle théologie" qui doit évoluer comme toute chose évolue, être toujours en progrès sans se fixer jamais » (Fouilloux, 2010 : 153 ; cf. Pie XII, 1946). Et le P. Garrigou-Lagrange, champion de l'orthodoxie thomiste à Rome, qui pourrait du reste bien avoir inspiré au pape la fameuse petite phrase, à moins que ce ne soit Pietro Parente¹¹, en fait, la même année, le titre du fameux article de l'*Angelicum*, la revue de l'université dominicaine où il enseigne : « La nouvelle théologie où va-t-elle ? », question à laquelle Garrigou-Lagrange répond sans hésitation : « elle revient au modernisme » (Garrigou-Lagrange, 1946 : 143). Comme l'écrit Étienne Fouilloux, « d'un débat vigoureux, mais plus ou moins courtois, entre théologiens aux références divergentes, on est passé à une accusation d'hérésie en bonne et due forme » (Fouilloux, 2010 : 153) et cette hérésie a pour nom « nouvelle théologie », dénomination qui sert aujourd'hui encore, dans la plupart des langues modernes, à désigner ce courant de la théologie française, dont l'influence sur l'évolution de la théologie dans la seconde moitié du XX^e siècle, en particulier sur Vatican II, ne saurait être sous-estimée. Le paradoxe de cette dénomination, créée de façon évidemment négative par le camp romain, c'est qu'aux yeux de ses représentants la « nouvelle théologie » n'avait de nouveau que

11. C'est ce que laisse entendre Henri de Lubac 1989 : 60-61. Comme le révèle son article « *Fede, dottrina della fede e teologia ieri e oggi* », *Euntes docete* 20 (1967), p. 5-14, Parente reviendra de ses positions contre la « nouvelle théologie » après le concile et défendra une vision de la théologie à peine différente de celle de Chenu.

le nom, car pour un Daniélou, un Lubac ou un Congar, la théologie qu'ils prônaient, avec son retour aux Pères et même à saint Thomas – le saint Thomas du Moyen Âge –, était traditionnelle, alors qu'était « moderne », proprement « nouvelle » à leurs yeux, la théologie prônée par le camp romain, puisque celle-ci n'était guère antérieure à la Réforme. C'est sans doute pour cette raison que les Lubac et autres Bouillard contestent résolument la légitimité de cette étiquette, au point de ne jamais la revendiquer pour eux-mêmes et d'éviter de s'en servir dans leurs écrits.

Il reste que la machine de guerre était lancée et que pendant quelques années rien ne l'arrêtera. La pression ne vient du reste pas seulement de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur. Le recueil déjà mentionné de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, suscite de vives critiques non seulement à l'extérieur, dans le camp romain, mais au sein même de la Compagnie de Jésus, autour de la notion de « nature pure ». Les choses ne s'arrangent guère après la publication, en 1948, de son bulletin critique sur « Le problème du développement du dogme ¹² », pas davantage avec la mise au point proposée dans le grand article sur « Le mystère du surnaturel » publié dans les *Recherches* de 1949 ¹³. Et il en va de même pour deux articles de Bouillard, l'un de 1947 sur les « notions conciliaires », attaqué par Garrigou-Lagrange, et l'autre, beaucoup plus substantiel, sur « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie » (Bouillard, 1949). C'en est trop et Jean-Baptiste Janssens (1899-1964), le Supérieur Général des jésuites depuis le 15 septembre 1946, qui avait plus ou moins soutenu Lubac et Bouillard jusque-là, les lâche et prend des mesures disciplinaires drastiques : les deux jésuites et quelques-uns de leurs collègues sont éloignés de Fourvière et suspendus de l'enseignement de la théologie. Lubac qui était, depuis 1946, directeur des *Recherches de science religieuse*, et Fessard qui en était le secrétaire, sont démis de leur fonction. Trois ouvrages de Lubac – *De la connaissance de Dieu*, *Corpus Mysticum* et *Surnaturel* – sont retirés de la circulation (Lubac, 1989 : 68-71), tout cela aboutissant à la fameuse « purge » de Fourvière en 1949-1950 et à l'encyclique *Humani generis* de Pie XII, à la rédaction de laquelle Réginald Garrigou-Lagrange n'était sans doute pas étranger. Ces mesures disciplinaires, dont le jeune Ortigues a été un témoin direct, auront raison du rattachement d'Ortigues à l'Église et entraîneront sa rupture, suite à la fameuse *Lettre à Rome* de 1950, restée sans réponse, dans laquelle il n'aura du reste pas de mot assez durs pour Pietro Parente et le dogmatisme romain : « *Au nom de quoi pourra-t-on défendre la loyauté dans les débats alors que le Père Parente, membre du Saint-Office, peut écrire un article [Revue Euntes, docete, fasc. 1, 11, 1951] sur la soi-disant "théologie nouvelle" des Français sans qu'il ait été possible depuis un an de rectifier les contresens primaires et ridicules sur les "auteurs incriminés" ? L'accusé n'a pas le droit de*

12. In *Recherches de science religieuse* 35 (1948), p. 130-160.

13. In *Recherches de science religieuse* 36/1 (1949), p. 80-121 (reproduit in Lubac, 1990 : 71-107).

se défendre ; il n'a qu'à confesser ses fautes comme en certains pays trop imitateurs de l'Inquisition » (Ortigue, 2007 : 30).

Exégèse et théologie

Comment la thèse de théologie d'Ortigue s'inscrit-elle dans cette conjoncture ? Reconnaissons pour commencer qu'il n'est pas facile de trancher, car Ortigue n'en laisse pas transparaître grand-chose. Il s'agit d'une thèse, autrement dit d'un travail répondant à des critères académiques certes différents de ceux d'aujourd'hui, mais un travail académique tout de même, requérant distance critique et argumentation rationnelle. Il ne s'agit donc pas d'un témoignage personnel et subjectif sur la théologie de son temps. Ortigue y reviendra plus tard, à l'automne de sa vie, dans une série d'entretiens (Ortigue, 2003). Il reste néanmoins que dans cette thèse de doctorat, qu'Ortigue définit comme un « essai », dans la tradition des essais de réflexion théologique ou philosophique qui se sont écrits depuis l'époque de John Henry Newman, il est possible, je crois, de déceler une orientation et un positionnement. On verra que, tout en s'inscrivant clairement dans la théologie de son temps, la thèse d'Ortigue garde un caractère original et personnel.

En quoi la thèse de doctorat d'Ortigue reflète-t-elle les revendications des représentants les plus typiques de ce que l'on appelle, à tort ou à raison, la « nouvelle théologie » et les débats qu'elle a suscités ? Pour y répondre, synthétisons d'abord ce que veut la « nouvelle théologie », si tant est qu'il soit possible de s'accorder sur les caractéristiques communes à ce qu'il convient de considérer plutôt comme une sensibilité ou une nébuleuse théologique que comme un mouvement aux contours parfaitement définis.

Comme on l'a vu, le courant de pensée religieux qui se développe en France entre 1935 et 1950 promeut une théologie qui fait une large place à la science historique et qui refuse de se laisser limiter et légitimer par la seule néoscholastique pour trouver son fondement dans la Révélation, entendue comme Écriture et tradition.

Avec sa thèse de théologie, Edmond Ortigue s'inscrit clairement dans cette mouvance et ceci, dès la première page, où il se place dans le droit fil des recommandations pontificales contenues dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de 1943¹⁴, une encyclique qui avait suscité d'immenses espoirs trop rapidement déçus.

14. Il y a du reste quelque chose de paradoxal, voire de contradictoire dans la condamnation des ouvrages de Chenu et Charlier juste une année avant la publication par le pape Pie XII, le 30 septembre 1943, de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (« Sous l'inspiration de l'Esprit Saint »), qui, en autorisant le recours aux méthodes d'exégèse moderne, a un effet libérateur, surtout auprès des biblistes, « car elle crée un climat de confiance qui favorise l'essor de travaux » divers, à l'instar du lancement de la *Bible de Jérusalem* qui fait rapidement autorité, la création de collections comme *Lectio divina* et d'un lexique biblique, comme le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, cf. (Laplanche, 2006 : 318-335).

La thèse d'Ortigues, par son titre comme par son contenu – *Histoire et Parole de Dieu : Essai sur les rapports entre exégèse et théologie* –, se présente bien comme un essai de définition de la Révélation, entendue comme Écriture et tradition. C'est d'ailleurs le titre même du deuxième chapitre de la thèse. La Bible, « livre d'une communauté, la Famille de Dieu, l'Église fondée sur l'adoption divine » (p. 2) « est à la fois un document pour l'intelligence de l'historien et un signe de Révélation pour la foi » (p. 3). Dans sa discussion sur *Écriture et Tradition*, Ortigues se réfère explicitement à *L'Unité dans l'Église* de Johann Adam Moehler, dont la traduction française devait constituer le premier volume de la collection *Unam Sanctam*, mais qui paraîtra finalement avec un an de retard en 1938 et sera ensuite interdit de réimpression par le Saint-Office.

Revenant sur l'encyclique de 1943 dans sa *Lettre à Rome*, Ortigues dit qu'elle fut « libératrice », mais émet de sérieuses réserves quant à son application : « Il est vrai qu'on s'est arrangé pour que les résultats des études historiques soient utilisés le moins possible par la théologie spéculative » (Ortigues 2007 : 46-47). Ortigues va même plus loin et déplore que l'encyclique n'ait pas reconnu la dette de l'exégèse aux théologiens protestants. Pour sa part, il ne craint pas de dire son intérêt et son estime pour des thèses de la théologie protestante, celles d'Oscar Cullmann et de Rudolf Bultmann, en particulier. Du reste, à l'époque où il rédige la *Lettre à Rome*, Ortigues est activement engagé dans le mouvement œcuménique entre juifs, catholiques et protestants initié par l'abbé Paul Couturier dans la région de Lyon et de Genève (cf. Ortigues, 2003 : p. 89).

Il appert de façon tout aussi évidente qu'Ortigues est un digne représentant de l'école théologique de Fourvière¹⁵, avec son appel au ressourcement biblique, patristique et liturgique. Il en fait la démonstration page après page, en fondant régulièrement ses arguments sur Augustin (p. 7, 9, 10, 27), Origène (p. 17), Irénée (p. 21-23) et d'autres, en particulier pour souligner l'unité des deux Testaments, le christocentrisme de la Bible (p. 10), l'affirmation qu'il faut commenter la Bible par la Bible (p. 11), que la Tradition est la clé des Écritures (p. 27). Même s'il ne le cite pas explicitement dans sa thèse, on peut se demander si Ortigues ne connaissait pas et n'était pas influencé par le bref article déjà évoqué de Jean Daniélou sur « Les orientations présentes de la pensée religieuse », paru dans les

15. On a contesté, même parmi ses représentants les plus importants et les plus célèbres, l'appellation d'« école » pour caractériser le groupe de théologiens de Fourvière. En 1947, Lubac la rejette « en faisant valoir qu'il n'a proposé ni plan ni programme » (Avon, 2005 : 245 ; cf. Lubac, 1985 : 93). Il reste vrai qu'à l'exception de la conférence de Daniélou, destinée en fait à un large public, les théologiens de Fourvière ne peuvent se prévaloir d'un « manifeste » ou « écrit programmatique », comparable à celui de Chenu pour le Saulchoir, mais il n'en demeure pas moins qu'une entreprise comme les *Recherches de science religieuse*, la création des collections *Théologie et Sources chrétiennes* témoignent, sinon d'une « école », au moins d'un esprit « Fourvière », animé par une orientation commune : le retour aux sources du christianisme, dont les Pères de l'Église représentent à leurs yeux la forme d'expression la plus noble et la plus utile pour l'Église du XX^e siècle ; cf. Fouilloux, 2002.

Études en avril 1946 et qui est parfois considéré comme le manifeste de la « nouvelle théologie ». Daniélou y « faisait remarquer que depuis le XIII^e siècle, une rupture s'était peu à peu instaurée entre l'exégèse et la théologie, et qu'il était aujourd'hui essentiel de redonner à la Bible "sa fonction centrale dans la pensée chrétienne". Il mettait alors en avant la méthode des Pères de l'Église, grâce à laquelle l'Ancien Testament devenait "une nourriture vivante pour les âmes". Certes, ajoutait-il, une telle réhabilitation "se heurte actuellement aux suspicions de certains tenants de l'exégèse scientifique qui, justement satisfaits d'avoir obtenu gain de cause contre une exégèse réactionnaire et d'avoir restitué à la science ses droits dans l'étude de l'Écriture, ont peur que ce retour aux Pères ne marque un recul et une facilité", suspicions infondées à ses yeux, car il ne s'agissait pas de mettre en cause les acquis de la science exégétique contemporaine ; simplement il fallait retrouver "une interprétation qui restitue à l'Ancien Testament son caractère de prophétie et de figure qui fait une grande partie de son intérêt pour nous" » (Fédou, 2011 : 788).

Or, la thèse d'Ortigues est précisément un essai sur les rapports entre exégèse et théologie. Par la référence sans cesse répétée aux méthodes exégétiques d'une part, qu'il connaissait à la fois par la science allemande et l'école française représentée par son maître Emmanuel Podechard (1866-1951), élève de Loisy, et les travaux de Lagrange (1855-1938), et aux sources patristiques d'autre part, Ortigues illustre bien la leçon dictée par la conférence de Daniélou, même s'il en reste le plus souvent à un niveau théorique. Dans le chapitre premier de la thèse d'Ortigues, tout se passe en effet comme si la typologie était la clé permettant de démontrer l'unité de la Bible. C'est l'idée de préparation évangélique (p. 14 et 16) qui semble guider la lecture qu'Ortigues fait du rapport entre les deux Testaments.

Le recours aux sources et aux méthodes de lecture patristiques de la Bible est encore plus nettement à l'œuvre dans le chapitre V de la première partie consacré à *La Lettre et l'Esprit* et dans lequel Ortigues met à contribution *Catholicisme* de Lubac. C'est à cet ouvrage qu'Ortigues emprunte aussi des éléments de réflexion sur les sens spirituels de l'Écriture, à un moment où Lubac n'a pas encore livré sa somme sur *l'Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture* (1959-1964). On relèvera avec curiosité que Lubac fait paraître une étude « Sur un vieux distique : la doctrine du "quadruple sens" » dans les *Mélanges F. Cavallera* en 1948 et son fameux livre sur *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* en 1949, soit dans la foulée de la thèse d'Ortigues. Sachant qu'il faisait partie du jury, qu'il en était peut-être même le promoteur et qu'il proposera à Ortigues de prendre la direction d'un Institut d'histoire des religions à Toulouse, proposition qu'Ortigues déclinera, on est en droit de se demander si Lubac ne s'est pas lui-même nourri, ne fût-ce qu'inconsciemment, de la réflexion d'Ortigues sur ce sujet.

Mais si Ortigues pratique ce retour aux sources que la « nouvelle théologie » appelle de ses vœux, par sa tournure d'esprit, éminemment philosophique, il est peut-être plus proche encore de ces théologiens soucieux de refonder la théologie spéculative ou dogmatique dans un rapport dialectique avec l'histoire, celle-ci n'étant pas, aux yeux d'Ortigues, une fin en soi.

Du reste, outre la question historique, ce qui a opposé les tenants de la néoscholastique et les théologiens du Saulchoir et de Fourvière, c'est la dichotomie que d'aucuns ont voulu voir entre théologie spéculative et théologie positive (Tshibangu, 1986 : 267-301). Or, l'originalité d'Ortigues, et ce, face aux deux camps opposés, est son refus de choisir ou de privilégier une méthode au détriment de l'autre. Ce qu'il défend dans sa thèse, c'est, dans un premier temps, l'autonomie de chaque méthode et le lien qui les relie entre elles et qu'il faut apprendre à renouer : « Il s'agit de savoir comment peut être maintenue l'indépendance réciproque des méthodes historiques et spéculatives en même temps que leur liaison » (p. 5) puis, dans un second temps, un dépassement de la dichotomie : « Mais, acceptant honnêtement tous les résultats de la critique historique, tant sur la Bible que sur la Tradition, il faudra qu'une méthode spéculative s'efforce de reproduire sur le plan du discours ce mouvement de foi qui, remontant des expressions diverses, des *sacramenta* de l'Écriture et de l'Église, nous unit au principe de Vérité et d'autorité divine qui est seul capable de réunir, comme dirait Irénée, tous ces membres épars du corps de la vérité » (p. 33), qu'il répète à l'envi dans sa thèse, p. 72 : « C'est pourquoi l'interprétation de l'Écriture ne pourra [...] se limiter à une pure étude historique positive coupée de cette réflexion dans la foi qui peut seule chercher comment les résultats de l'exégèse critique nous signifient la totalité du Mystère. Ainsi il ne suffira pas d'avoir parlé de la fonction de l'Écriture d'une manière tout à fait générale. Il faudra la déterminer en montrant comment elle se réalise effectivement dans les rapports entre les méthodes historiques et théologiques, dans les rapports entre les résultats de ces méthodes et l'utilisation culturelle de la Bible ». C'est ce qu'Ortigues s'applique à démontrer dans les deuxième et troisième parties de sa thèse, notamment dans la longue discussion sur connaissance historique et connaissance spéculative et sur les différences et la complémentarité qu'il met en lumière entre analyse et synthèse, connaissance positive et réflexivité, même si le travail reste, comme il le reconnaît lui-même, en grande partie incomplet et inachevé.

Jean-Michel ROESSLI
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Bibliographie

- AAAA, 1946, « La théologie et ses sources. Réponse », *Recherches de science religieuse* 33, p. 385-401.
- AAVV, 2001, Actes du colloque « Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme au XX^e siècle », *Revue thomiste*, 101/1-2.
- AVON Dominique, 2005, « Une école théologique à Fourvière ? », in Fouilloux É., Hours B., Avon D. (éds.), *Les jésuites à Lyon. XVI^e-XX^e siècles*, Lyon, Éditions de l'École Normale Supérieure, p. 231-246.
- BELLOY Camille de, 2008, « Ambroise Gardeil : un combat pour l'étude », in Frères prêcheurs, une vocation universitaire ? 1907-2007, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92, p. 423-432.
- BERTRAND Dominique, 1997, « Patristique et apologétique : Catholicisme », *Bulletin de l'Institut catholique de Lyon*, p. 17-29.
- BOCKEL Pierre, 1987, « Le père Louis Richard, témoignage d'un prêtre engagé dans la Résistance », in Bolle P., Godel J. (dir.), *Spiritualité, théologie et résistance : Yves de Montcheuil, théologien au maquis du Vercors*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, p. 198-203.
- BOUILLARD Henri, 1949, « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », *Recherches de science religieuse*, 36/3, p. 321-402.
- CHANTRAINE George, 2007, *Henri de Lubac*, t. 1 : *De la naissance à la mobilisation (1896-1919)*, Paris, Le Cerf.
- , 2009, *Henri de Lubac*, t. 2 : *Les années de formation (1919-1929)*, Paris, Le Cerf.
- CHENU Marie-Dominique, 1935, « Position de la théologie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24, p. 232-257.
- , 1985 [1937], *Une école de théologie : le Saulchoir*, Le Cerf, p. 91-173.
- CHOLVY Brigitte, 2011, « Une controverse majeure : Henri de Lubac et le surnaturel », *Gregorianum*, n° 92, p. 797-827.
- CONGAR Yves, 1937, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Le Cerf.
- DANIÉLOU Jean, 1946, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études*, 79, t. 249, p. 5-21.
- , 1947, « Christianisme et histoire », *Études*, 80, t. 254, p. 166-184.
- DONNEAUD Henri, 1997, « Le renouveau thomiste sous Léon XIII : critiques historiographiques », in Doré J., Fantino J. (éds.), *Marie-Dominique Chenu : Moyen Âge et modernité*, coll. Cahiers du Saulchoir, 5, Paris, Édition du Saulchoir, p. 85-119.
- , 2002, « Le Saulchoir : une école, des théologies ? », *Gregorianum*, 83, p. 433-449.
- DORÉ Joseph, FANTINO Jacques (éds.), 1997, *Marie-Dominique Chenu : Moyen Âge et modernité*, colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995, Paris, coll. Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir, 5.
- FÉDOU Michel 2011, « Sources chrétiennes : Patristique et renaissance de la théologie », *Gregorianum*, 92, p. 781-796.

- FOUILLOUX Étienne, 1985, « Le Saulchoir en procès (1937-1942) », in Chenu M.-D., *Une École de théologie : le Saulchoir*, Paris, Le Cerf, p. 37-59.
- , 1994, « Dialogue théologique (1946-1948) ? », in *Saint Thomas au XX^e siècle*, Actes du colloque du centenaire de la « *Revue Thomiste* », 25 au 28 mars 1993, Toulouse, p. 153-195.
- , 1998, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer.
- , 2002, « Une “école de Fourvière” ? », *Gregorianum*, 83.3, p. 451-459.
- , 2010, « Dans la tourmente, 1946-1951 », in Gibert P., Theobald C. (dir.), *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, RSR, *Recherches de science religieuse*, 1910-2010, Leuven, Peeters, p. 149-157.
- , 2011, *La collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Le Cerf.
- , 2014, « L'affaire Chenu », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98/2, p. 261-352.
- GAGNEBET Marie-Rosaire, 1939, « Un Essai sur le problème théologique », *Revue thomiste*, 44, p. 108-145.
- GARDEIL Ambroise, 1910, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, J. Gabalda, coll. Bibliothèque théologique, 4, 1932².
- GARRIGOU-LAGRANGE, 1946, « La nouvelle théologie où va-t-elle ? », *Angelicum*, 23, p. 126-145.
- GRAY Janette, 2011, « Marie-Dominique Chenu and Le Saulchoir: A Stream of Catholic Renewal », in Gabriel Flynn – Paul D. Murray (éds.), *Ressourcement: A Movement in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford, p. 206-220.
- GUELLUY Robert, 1986, « Les antécédents de l'encyclique *Humani Generis* dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81/3-4, p. 421-497.
- LOGNA-PRAT Dominique, 2007, « Edmond Ortigues et “l'autorité des commencements” », in Ortigues Edmond, 2007, *La révélation et le droit. Précédé de « Lettre à Rome »*, Paris, Beauchesne, p. 7-18.
- LAPLANCHE François, 2006, *La crise de l'origine : La science des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- LOISY Alfred, 1897-1899 [2010], *La crise de la foi dans le temps présent*, texte inédit publié par François Laplanche. Suivi des études de Rosanna Ciappa, François Laplanche et Christoph Theobald, avant-propos de Claude Langlois, Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses, n° 144, Turnhout, Brepols.
- LUBAC Henri de, 1948, « Sur un vieux distique : la doctrine du “quadruple sens” », in *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera, doyen de la Faculté de théologie de Toulouse, à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique*, Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, p. 347-366.
- , 1949, *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie, 16, Paris, Aubier.
- , 1985 [2007 ; 2012], *Entretiens autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*, Paris, Le Cerf.

- , 1989 [1989], *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Chrétiens aujourd'hui 1, Namur, Culture et Vérité.
- , 1990, *Théologie dans l'histoire*, t. 2 : *Questions disputées et résistance au nazisme*, édition et avertissement de M. Sales, coll. Théologie, Paris, Desclée de Brouwer.
- LOUZEAU Frédéric, 2010, *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard, suivi d'un inédit de G. Fessard*, Paris, Presses universitaires de France.
- METTEPENNINGEN Jürgen, 2008, « L'Essai de Louis Charlier (1938). Une contribution à la Nouvelle Théologie condamnée », *Revue théologique de Louvain*, 32.2, p. 211-232.
- MONTAGNES Bernard, 2004, *Marie-Joseph Lagrange : une biographie critique*, Paris.
- ORTIGUES Edmond, 1961, « Réflexions sur la théologie de Gaston Fessard », *Revue de métaphysique et de morale*, 66/3, p. 312-325.
- , 2003, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, recueillis par Le Quellec-Wolff P., Tafforeau M., Rennes.
- , 2007, *La révélation et le droit. Précédé de « Lettre à Rome »*, Paris, Beauchesne.
- PIE XII, 1946, « Il venerato Discorso del Sommo Pontifice alla XXIX Congregazione Generale della Compagnia di Gesù », *L'Osservatore Romano*, 19 septembre.
- , 1950, « Lettre encyclique *Humani Generis* sur certaines options fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine chrétienne », 12 août, *La documentation catholique*, 47, 1077, p. 1153-1168.
- PETIT Jean-Claude, 1989, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité : l'exemple d'Ambroise Gardeil », *Laval théologique et philosophique*, 45, p. 379-391.
- , 1991, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. Vers une nouvelle conscience historique : G. Rabeau, M.-D. Chenu et L. Charlier », *Laval théologique et philosophique*, 47, p. 215-229.
- RABAIN Jacqueline, 2005, « Edmond Ortigues (1917-2005) », *L'Homme*, n° 175-176, p. 451-454.
- SALES Michel, 1997, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*, coll. « Présences », n° 14, Namur : Culture et Vérité.
- TSHIBANGU Tharcisse, 1965, *Théologie positive et théologie spéculative : position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain, Université de Louvain.
- VALLIN Philippe, 2005, « Catholicisme : le Père de Lubac au seuil d'une œuvre », *Theophylion*, 10, p. 67-108.
- VANGU Emmanuel, 2007, *La théologie de Marie-Dominique Chenu : Réflexion sur une méthodologie théologique de l'intégration communautaire*, Paris, L'Harmattan.
- VREGILLE Bernard de, 2005, « Antoine Chavasse (1909-2005) », *Bulletin de l'Association des amis de « Sources chrétiennes »*, n° 93, p. 11-12.
- WINLING Raymond, 1984, « Hommage à M. le Professeur Antoine Chavasse », *Revue de sciences religieuses*, 58, p. 5-7 ; « Bibliographie d'Antoine Chavasse », *ibid.*, p. 226-229.
- , 1989, « La théologie catholique en France au XX^e siècle. Évolution et renouvellement », *Nouvelle revue théologique*, 111.1, p. 537-555.

***Histoire et Parole de Dieu* d'Edmond Ortigues. La conjoncture théologique des années 1940-1950**

Edmond Ortigues (1917-2005) entreprend sa thèse de théologie, Histoire et Parole de Dieu : Essai sur les rapports entre exégèse et théologie, à Lyon durant l'Occupation et en achève la rédaction le 6 mai 1948, deux ans avant sa sortie de l'Église. Il s'agit ici de rappeler la conjoncture théologique dans laquelle Ortigues écrit sa thèse, de manière à voir en quoi ce contexte en a déterminé les grandes orientations et comment la thèse s'en fait l'écho ou s'en démarque.

Mots-clés : thèse, exégèse, retour aux Pères, méthode historique, théologie spéculative ou dogmatique.

***Histoire et Parole de Dieu* by Edmond Ortigues. The theological context of the years 1940-1950**

Edmond Ortigues (1917-2005) begins to work on his dissertation, Histoire et Parole de Dieu : Essai sur les rapports entre exégèse et théologie, in Lyon during the French Occupation and he completes it on May 6, 1948, two years before leaving the Church. This paper aims at recalling the theological context in which Ortigues writes his dissertation, in order to understand how the former informed the conception of the latter and how the latter echoes the former or distinguishes itself from it.

Key words: dissertation, exegesis, return to the Fathers, historical method, speculative or dogmatic theology.

***Histoire et Parole de Dieu* de Edmond Ortigues. El contexto teológico en los años 1940-1950**

Edmond Ortigues (1917-2005) emprende su tesis teológica, Histoire et Parole de Dieu : Essai sur les rapports entre exégèse et théologie, en Lyon durante la Ocupación y la completa en Mayo 6 de 1948, dos años antes su salida de la Iglesia. El presente artículo tiene por objetivo recordar el contexto teológico en el cual Ortigues escribe su tesis, de manera a ver como este contexto determina sus orientaciones generales y como la tesis se hizo eco o se distingue de el.

Palabras clave: tesis, exégesis, volver a los Padres, método histórico, teología especulativa o dogmática.