

La crise moderniste

P. Florent URFELS

Table des matières

I Contexte historique	1
II Les forces en présence	2
III Pourquoi <i>Histoire et dogme</i> ?	3

I Contexte historique

Qu'est-ce que « la crise moderniste » ?

Cette expression désigne la confrontation de l'Église catholique avec la science et plus généralement la modernité culturelle et politique à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, disons entre 1880 et 1910. Par comparaison avec d'autres controverses, comme celles portant sur la divinité du Logos (arianisme) ou l'unité du Christ (monophysisme), la crise moderniste a été relativement brève. Mais elle a été très violente par l'enjeu des débats — rien de moins que la nature et la possibilité même d'une Révélation de Dieu aux hommes — et l'engagement de ses acteurs. Par ailleurs, si l'affaire a été tranchée au plan magistériel par l'encyclique de saint Pie X *Pascendi dominici gregis* (1907), les questions qu'elle soulevait ont continué d'animer plus ou moins ouvertement les débats théologiques jusqu'au concile Vatican II (1962-1965) et même encore aujourd'hui.

À l'origine, il y a l'inquiétude de catholiques fervents, laïcs et prêtres, face à l'écart grandissant entre l'Église et le monde moderne. D'une part le catholicisme est en porte-à-faux avec les états-nation de l'Europe occidentale, surtout la France et l'Italie. L'incertitude théorique sur la compatibilité de la démocratie avec la Révélation (cf. Rm 13, 1 : toute autorité vient de Dieu et celles qui existent ont été établies par Dieu) se traduit par une discussion toute pratique : quelle liberté laisser aux fidèles pour s'engager activement dans des partis politiques, confessionnels (eg la Démocratie chrétienne en Italie) ou aconfessionnels ? D'autre part les séminaires et facultés de théologie catholiques semblent très en retard sur leurs homologues protestants quant à l'intégration des méthodes historiques et scientifiques modernes pour étudier la Bible. Cette situation provoque un bouillonnement d'idées et d'initiatives qui cherchent à adapter l'Église aux conditions nouvelles de la société dans laquelle elle s'inscrit. Mais pour cela il faut distinguer ce qui, par nature, est immuable dans le christianisme et ce qui au contraire relève d'une contingence historique susceptible d'être modifié. Citons ici un personnage du roman d'Antonio FOGAZZARO, *Le Saint*, qui met en scène un groupe de savants désireux de faire bouger les choses tout en restant fidèles à la hiérarchie catholique.

Considérant les maux qui affligent l'Église, maux qui sont, en substance, des désaccords entre son élément muable et humain et son élément immuable de Vérité divine, nous voulons nous unir en Dieu-Vérité, avec le désir qu'il fasse disparaître ces désaccords¹.

Dans le roman de FOGAZZARO, ces savants essayent de s'unir pour constituer un petit groupe influent, une sorte de lobby ou de franc-maçonnerie catholique. Mais en réalité le modernisme ne s'est pas concrétisé dans un mouvement unique et bien structuré. Il est resté au contraire anarchique et très marqué par des individualités qui pouvaient être d'accord sur certains points et très opposées sur d'autres. Deux phrases, presque des slogans, sont sans cesse répétées par les historiens contemporains du modernisme : « l'histoire du modernisme est avant tout l'histoire des modernistes² » ; « le modernisme est une invention de Pie X » (entendez : avant l'encyclique *Pascendi* personne n'avait tenté de décrire comme un tout homogène la pensée des modernistes).

1. Antonio FOGAZZARO, *Le Saint*, tr. de l'italien par G. HÉRELLE, Paris, Hachette, 1911, p. 52.

2. Maurizio GUASCO, *Le modernisme, Les faits, les idées, les hommes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 14.

II Les forces en présence

Qui sont donc les modernistes, ou en tout cas les personnalités impliquées dans la crise moderniste ?

Commençons par le plus célèbre d'entre eux, **Alfred LOISY** (1857-1940). Fils de paysans, LOISY a d'abord un parcours commun de séminariste puis de jeune prêtre. Après avoir été curé de campagne pendant deux ans, il monte à Paris pour y étudier l'hébreu. Au tout jeune Institut Catholique de Paris il fait des progrès si rapides qu'il remplace son enseignant comme professeur d'Écriture Sainte ! Il s'intéresse en particulier au processus de canonisation des livres de l'Ancien Testament et remet en cause l'origine mosaïque du pentateuque. Embarrassé par son audace, le recteur de l'Institut Catholique révoque LOISY en 1893. On lui donne comme point de chute un ministère d'aumônier de religieuses mais LOISY continue ses recherches bibliques et les publie sous des pseudonymes. En 1899 il devient professeur à l'École Pratique des Hautes Études, ce qui lui donne une relative liberté par rapport à la hiérarchie catholique.

L'affaire aurait pu en rester là si LOISY avait fait preuve de prudence. Mais il publie en 1902 un petit livre (appelé « le petit livre rouge » à partir de la 2e édition), *L'Évangile et l'Église*, en réponse à un autre livre, *L'Essence du Christianisme*, écrit par le théologien protestant Adolf von HARNACK. Le scandale est énorme. LOISY répond sans tarder à ses contradicteurs dans un second livre intitulé *Autour d'un petit livre*, mais la polémique enflamme encore davantage. En décembre 1903 cinq livres de LOISY sont mis à l'Index. En septembre 1907 paraît l'encyclique *Pascendi* et comme LOISY refuse de s'y soumettre il sera excommunié un an plus tard. Mis au ban de l'Église, LOISY poursuivra une belle carrière dans le monde universitaire profane, notamment au Collège de France où il enseignera de 1909 à 1932.

Deux anecdotes pour conclure ce portrait très rapide. Sur sa tombe, LOISY a fait graver une locution latine extraite de l'office des défunts : *qui tuam in votis tenuit voluntatem*, « celui qui a gardé ta volonté dans ses désirs ». Il affirme ainsi qu'il n'a pas perdu la foi, comme on l'en a accusé, et même qu'il pensait accomplir à sa façon la volonté de Dieu. Par ailleurs un des personnages du formidable roman de Joseph MALÈGUE, *Augustin ou le Maître est là*, serait inspiré de LOISY (l'abbé BOURRET).

Très différent par la personnalité et les centres d'intérêts, le jésuite **Georges TYRELL** (1861-1909). Converti du protestantisme, il s'enthousiasme pour la néoscholastique thomiste et son rationalisme quelque peu fermé. Mais ensuite son tempérament mystique prend le dessus et en s'appuyant sur les livres de NEWMAN il adopte une posture anti-intellectualiste qui relativise les dogmes à l'intérieur de la Révélation. Dieu parle dans le cœur de l'homme, dans ses émotions et sa piété, en utilisant le langage et plus largement le symbolisme disponible dans sa culture. Or l'histoire et la culture ne sont pas des réalités figées mais évolutives, ce qui exige de l'Église « qu'elle réécrive constamment ses formules dogmatiques pour rester fidèle à leur sens originel³ ». Tout n'est pas faux dans cette intuition de TYRELL, et cela a justement été le coup de génie de NEWMAN que de voir dans cette capacité d'adaptation du catholicisme à l'histoire la preuve de sa véracité. Mais TYRELL va tellement radicaliser sa thèse qu'elle en devient indéfendable. Exclu de la compagnie de Jésus en 1906, il combat vivement *Pascendi* et sera excommunié. Il meurt peu après, en 1909. Comme LOISY, TYRELL refuse qu'on lui accole l'étiquette de l'incroyance. Ainsi précise-t-il dans ses dernières volontés : « Si une pierre est placée sur ma tombe qu'il y soit écrit que j'étais un prêtre catholique, et qu'elle porte les emblèmes traditionnels du calice et de l'hostie ».

Un des meilleurs amis de TYRELL était l'abbé **Henri BREMOND** (1865-1933). D'une immense érudition, il s'intéresse particulièrement à la mystique et à la sainteté mais sans adopter la forme habituelle de l'hagiographie, ce qui le rend suspect. Il quitte la Compagnie de Jésus en 1904 mais reste prêtre. Cependant il sera interdit de célébrer les sacrements pour avoir assisté aux obsèques de TYRELL et béni sa tombe. Réintégré après avoir fait amende honorable, il sera élu à l'Académie française en 1926 suite à la publication de son grand œuvre en onze volumes, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Comparé à d'autres modernistes, BREMOND s'en est donc bien sorti mais l'ambiguïté du personnage a peut-être conduit Georges BERNANOS à s'en inspirer dans un de ses romans les plus réussis, *L'imposture*.

Un autre acteur important de la crise a été le baron **Friedrich von HÜGEL** (1852-1925), surtout par les liens d'amitié qu'il avait noués avec bon nombre d'intellectuels qui gravitaient autour de la planète moderniste. HÜGEL est une personnalité attachante, autodidacte, intéressé par une multitude de questions bibliques, philosophiques, historiques, linguistiques... Il essaye d'élaborer une analyse de l'expérience religieuse sur la base de trois piliers : l'élément institutionnel, l'élément mystique, l'élément intellectuel. Cette structure trinitaire n'est pas immédiatement réconciliée (on voit bien par exemple comment l'institution et la mystique peuvent s'opposer l'une à l'autre, tout comme l'institution et l'intellectuel ou la mystique et l'intellectuel) mais est appelée à l'être en Dieu. Esprit fort tolérant, très actif dans l'œcuménisme naissant, ses écrits ont été censurés après *Pascendi* mais lui-même n'a pas été excommunié.

Venons-en à l'auteur le plus important pour notre atelier Théô : **Maurice BLONDEL** (1861-1949).

3. *Ibid.*, p. 76.

BLONDEL était un chrétien fervent qui, dans sa jeunesse, s'était posé sérieusement la question d'une vocation sacerdotale. Mais après son entrée à l'ENS en 1881 il découvre que Dieu l'appelle à une autre tâche, une vocation intellectuelle visant à désenclaver le christianisme du ghetto où la Modernité l'avait enfermé. Il choisit le sujet de sa thèse de doctorat en conséquence : l'action.

Pourquoi un tel thème, incongru dans le monde universitaire de l'époque qui voyait dans la philosophie d'abord et avant tout une question de concepts, de pensées, de raisonnements abstraits ? Précisément parce que BLONDEL jugeait que la situation pitoyable du catholicisme parmi les élites intellectuelles tenait à une dissociation ruineuse entre la foi et la raison, entretenue par les deux partis. D'un côté, pour les disciples de BLONDEL, la raison devait nier toute intrusion étrangère à son propre développement, toute hétéronomie, en particulier le contrôle que les dogmes catholiques prétendaient exercer à son endroit. De l'autre, certains chrétiens avaient tendance à abandonner la rationalité aux penseurs laïcs pour se réfugier dans le fidéisme, affirmant que l'on n'accédait à la foi qu'en abandonnant les prétentions de la raison à guider l'existence humaine. Or BLONDEL ne se reconnaissait dans aucune de ces deux attitudes. Il était convaincu que Dieu était l'auteur de toute chose, y compris la raison humaine, et donc qu'il devait nécessairement exister un usage de la raison qui n'était pas hostile à la foi. Trouver cet usage correct de la raison, réconcilier la foi et la raison en évitant le double péril du rationalisme et du fidéisme, voilà la quête dans laquelle le normalien apprenti philosophe s'est lancé avec toute la fougue et l'énergie de la jeunesse.

Comment réconcilier la foi et la raison ? L'erreur des rationalistes était de réduire la vérité à l'élaboration de concepts et à leur mise en rapports dialectiques. Ce faisant, ils coupent la raison de la vie et tranchent, sans s'en apercevoir et sans avoir examiné le problème de manière critique, la question de Dieu dans le sens de l'athéisme. Certainement on ne peut se passer d'un point de départ, mais si l'on veut éviter l'accusation de préjugé, il faut le choisir de telle sorte qu'il s'impose absolument à tous, y compris à ceux qui, de prime abord, sont hostiles à la conclusion que l'on entend prouver. Un tel point de départ existe-t-il ? BLONDEL répond que oui, car avant que de penser, avant que de philosopher, nous sommes tous contraints à l'action par la vie qui nous habite. Même celui qui se suicide ne peut récuser ce point de départ, car le suicide est encore un acte.

À consulter l'évidence immédiate, l'action, dans ma vie, est un fait, le plus général et le plus constant de tous, l'expression en moi du déterminisme universel ; elle se produit même sans moi. Plus qu'un fait, c'est une nécessité, que nulle doctrine ne nie puisque cette négation exigerait un suprême effort, que nul homme n'évite puisque le suicide est encore un acte. (p. VIII)

Ainsi l'action est une nécessité que nul homme ne peut récuser, ce qui suggère que l'action contient en elle une logique immanente, une raison nécessaire qui n'est peut-être pas évidente à première vue mais que l'on peut s'efforcer de déchiffrer par l'effort intellectuel. Il y a un déterminisme de l'action, une loi nécessaire à laquelle tout homme se soumet de gré ou de force, consciemment ou inconsciemment, du simple fait qu'il ne peut pas ne pas agir. Et ce déterminisme fonde le caractère philosophique, scientifique, universel, de l'analyse de l'action. Scientifique, non au sens des sciences empirico-formelles, mais au sens d'une rationalité qui échappe à la subjectivité et à l'arbitraire de chacun. C'est un point que BLONDEL aura beaucoup de mal à faire admettre à ses pairs philosophes : sa thèse n'est pas une œuvre d'apologétique, encore moins une théologie déguisée, mais une phénoménologie de l'existence aboutissant à une ontologie réaliste et même à la preuve rationnelle de l'existence de Dieu.

La thèse de BLONDEL n'a pas été bien reçue par les philosophes de l'Université. Mais elle a aussi inquiété les théologiens, surtout les néoscholastiques qui trouvaient que sa méthode d'immanence (faire surgir Dieu « par en-bas », du sein d'un processus de complexification progressif de la conscience) rappelait les erreurs de l'idéalisme allemand et pouvait conduire à l'athéisme. Trop confessant pour les uns, pas assez prosélyte pour les autres, BLONDEL était dans une situation inconfortable. Lorsque paraît *Pascendi*, BLONDEL est d'abord effondré. Puis, en travaillant le texte de l'encyclique, il réalise qu'il n'est pas vraiment visé par la condamnation de Pie X. Très soucieux de sa fidélité au Magistère, il a cependant infléchi ses intuitions fondamentales pour les rapprocher de la philosophie thomiste plus classique.

III Pourquoi *Histoire et dogme* ?

Dans cet atelier nous n'allons pas lire *L'action* mais une série de trois articles de BLONDEL, ayant pour titre *Histoire et dogme*, parue entre janvier et février 1904 dans la revue *La Quinzaine*.

BLONDEL répond au célèbre « petit livre » d'Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, qui, comme je l'ai déjà dit, était lui-même une réplique à *L'Essence du Christianisme* (1900) d'Adolf von HARNACK.

La question soulevée par ces deux derniers auteurs était celle du rapport entre l'histoire du Christ et celle du dogme ecclésial. Selon HARNACK, la science moderne avait prononcé le divorce des deux : le « vrai Jésus » n'était pas celui des théologiens mais celui des historiens, c'est-à-dire un Juif messianisant parmi bien

d'autres, mort d'avoir prêché à ses coreligionnaires l'infinie valeur de l'âme humaine. LOISY, au contraire, voyait dans le Christ romantique que proposait HARNACK à un public imbu de scientisme une parfaite illusion. Par la seule imagination, sautant en quelque sorte par-dessus le temps, nul ne peut entrer en contact avec le « vrai Jésus » et communier directement à ces belles idées qui échauffaient si fort son âme. Bien plutôt fallait-il reconnaître que les dogmes, quoique construction seulement humaine, sont indispensables à la foi. Ils sont le résultat de l'appropriation progressive par l'esprit humain, forcément situé dans la culture d'un temps donné, de la Vérité divine et immuable. Pour LOISY, le véritable ennemi du christianisme n'était donc pas le dogme. C'était l'absolutisation de celui-ci par une Église qui refusait encore de reconnaître sa relativité historique et donc sa nécessaire caducité.

Dans un premier temps, beaucoup parmi les intellectuels catholiques virent dans *L'Évangile et l'Église* une réponse pertinente au protestantisme libéral et à sa critique de la foi dogmatique. Telle ne fut pas la réaction de Maurice BLONDEL qui, le 5 décembre 1902 (à peine un mois après la parution de *L'Évangile et l'Église*), écrivait à un ami :

Je crains toujours que le désir, très juste d'ailleurs, de faire rentrer les démarches divines dans l'ordre humble et caché des choses de ce monde, n'entraîne [LOISY] pourtant très loin et ne lui fasse assujettir le Christ aux conditions historiques de la conscience commune et aux limites de la connaissance humaine, si clairvoyante qu'elle soit. Vous savez au contraire combien mon réalisme a besoin de l'universelle action théandrique du Verbe incarné. [...] L'un des disciples de M. LOISY me parle de trouver un sens nouveau aux dogmes de l'Incarnation, de la Trinité ou même de l'Enfer. Je crains que si l'on relativise la personne même du Christ, il n'y ait débâcle totale⁴.

Dès ce moment, l'intuition de BLONDEL en face du problème historique de la Révélation s'explicitera selon deux axes majeurs :

1. garder au Christ la spécificité reconnue par la foi d'être une personne en deux natures, dans l'ordre de l'action posée par lui dans sa vie et dans sa mort ;
2. accorder au dogme catholique, tel qu'il s'est progressivement constitué à l'occasion de polémiques contextualisées et aujourd'hui inactuelles, une valeur malgré tout définitive, non pas à côté ou en-dehors de l'histoire mais dans l'histoire elle-même.

Et ces deux axes BLONDEL les coordonnera par la Tradition, dans laquelle l'Église a toujours vu le fondement sur lequel, avec la Saint Écriture, elle repose. Voilà, au fond, ce qu'est *Histoire et dogme* : une réflexion philosophique et théologique sur la nature de la Tradition chrétienne.

4. Lettre 28 à l'abbé Joannès WEHRLÉ, citée par Pierre GAUTHIER, NEWMAN et BLONDEL, *Tradition et développement du dogme*, Cogitatio Fidei 147, Paris, Cerf, 1988, p. 213-214.