

UDK 1:2-21/22
Primljeno: 26. 4. 2013.
Prihvaćeno: 16. 12. 2013.
Izvorni znanstveni rad

DIRE QUELQUE CHOSE QUI COMPTE : DE LA MÉTHODE D'IMMANENCE DE BLONDEL À LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE DE LUBAC

Peter ROŽIĆ
Santa Clara University
500 El Camino Real, Santa Clara, CA 95053, USA
prozic@scu.edu

Résumé

Au XIX^e siècle, la discipline théologique de l'apologétique se trouve incapable de faire face au problème du modernisme qui donne le primat à la raison, en excluant le surnaturel. Pour pouvoir « dire quelque chose qui compte » de la foi au monde de son temps, Maurice Blondel propose une approche philosophique dite « méthode d'immanence ». Henri de Lubac la suivra en proposant les premiers linéaments d'une théologie fondamentale. Comment tous deux ont-ils utilisé la méthode d'immanence pour travailler la question du surnaturel ? Si pour Blondel la méthode représente la recherche d'une transcendance présente à l'intérieur de la volonté d'agir, Lubac exige moins une rencontre entre les philosophes et les théologiens qu'une unité de la théologie elle-même. L'hypothèse de cet article est double. Blondel et Lubac étaient capables de comprendre non seulement le problème de la séparation entre l'apologétique et la théologie mais aussi d'articuler une réponse convaincante. Pour relier les deux démarches, il fallait passer de la méthode philosophique de Blondel à la méthode théologique proposée par Lubac. Celle-ci soutient que le dogme a un rapport avec l'homme naturel et que la théologie fondamentale doit aider l'homme à découvrir la signification que la foi et les dogmes peuvent avoir pour lui.

Mots-clés: méthode d'immanence, Blondel, Lubac, théologie fondamentale, raison, volonté.

Introduction

« Rien n'est trop onéreux ici ; l'important est, non de parler pour les âmes qui croient, mais de dire quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient

pas »¹. Cette tâche théologique de parler du surnaturel de manière accessible était au cœur des problèmes de l'apologétique du dix-neuvième et du début du vingtième siècle. La crise du modernisme à l'intérieur de l'Église catholique et la crise de l'athéisme à l'extérieur atteignent leur apogée. En interne, la justification de la foi et le contenu de la foi sont séparés. Entre l'apologétique et la théologie dogmatique se trouve un fossé provoqué par le problème de la modernité. À l'extérieur, la foi chrétienne devient moins compréhensible, et perd des fidèles. Le monde devient progressivement athée.

Pour franchir ce fossé avec autre chose qu'une « passerelle de fortune entre deux rives étrangères »², Henri de Lubac propose les premiers linéaments d'une théologie fondamentale qui utilise la pensée philosophique de Maurice Blondel. Elle lui permet en effet d'unir l'apologétique et la théologie dogmatique. À cause de leur séparation, l'apologétique ne pouvait alors pas accomplir sa tâche : à ses interlocuteurs elle n'offrait pas d'arguments fiables, de manière convaincante.

L'ambition de répondre à ces exigences était le plan de travail de Maurice Blondel. Dans sa *Lettre sur l'apologétique* de 1896³ le « philosophe d'Aix » établit une méthode propre, la méthode d'immanence. Une trentaine d'années plus tard, Blondel sera rejoint par la recherche d'un théologien, « jésuite de Fourvière ». Henri de Lubac reprit la méthode et la phrase de Blondel sur la tâche de l'apologétique. Lors de la conférence inaugurale à la Faculté de Lyon en 1929, intitulée *Apologétique et théologie*, Lubac souligne qu'il ne s'agit « pas seulement de parler pour les âmes qui croient mais de "dire quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient pas" »⁴.

Blondel et Lubac se mettent tous les deux sur la route de la recherche d'une méthode qui réconcilierait la vie et la pensée, la pratique et la doctrine, la crédibilité de la foi et la foi elle-même. Comme philosophe, Blondel développe la méthode d'immanence pour répondre aux « exigences de la pensée contemporaine ». Son point de départ n'est pas la foi mais une conduite rationnelle et authentiquement philosophique vers l'accueil de la foi, et non pas à partir des

¹ Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, *Annales de Philosophie chrétienne*, (1896) 131, 3.

² Henri DE LUBAC, *Apologétique et théologie*, in : *Nouvelle revue théologique*, 57 (1930) 5, 364.

³ La « Lettre sur l'apologétique » est couramment désignée comme la « Lettre » de 1896 pour en résumer le titre trop long, selon l'usage de Blondel lui-même. Cf. René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris, 2002.

⁴ Henri DE LUBAC, *Apologétique et théologie*, 362.

données de la foi chrétienne. Blondel cherche le surnaturel en mettant l'accent sur le naturel (*intellectus quaerens fidem*). Comme théologien, Lubac se place du point de vue de la foi et regarde le naturel du point de vue de la grâce et donne ainsi le primat à la *fides quaerens intellectum*. Cependant, dans les deux cas, le souci est commun : relier le surnaturel avec la nature.

Cet article se demande pourquoi et comment ces deux auteurs ont utilisé la méthode d'immanence pour travailler la question du surnaturel. En outre, comment Lubac s'est-il servi de la méthode de Blondel ? L'hypothèse de l'article est double. Blondel et Lubac étaient capables de comprendre non seulement le problème de la séparation entre l'apologétique et la théologie mais aussi d'articuler une réponse convaincante. Cependant, pour relier les deux démarches d'une manière accessible, il fallait passer de la méthode philosophique de Blondel à la méthode théologique proposée par Lubac.

Pour défendre cette hypothèse on traitera, dans une première partie, du contexte historique des deux auteurs. Dans une deuxième partie, on montrera comment Blondel a essayé de répondre philosophiquement au problème de son temps, à savoir, l'athéisme. A-t-il pu montrer, avec la méthode d'immanence, que la foi était crédible et raisonnable ? A-t-il pu démontrer les liens entre la raison et la foi ? Munis de cette méthode philosophique on pourra, dans une troisième partie, traiter la question du surnaturel dans un champ théologique, notamment chez Henri de Lubac.

1. Le problème de la modernité : la raison s'éloigne de la foi

Blondel et Lubac ont essayé de répondre aux problèmes et aux exigences de la modernité : le premier du côté philosophique et le deuxième du côté théologique. Le problème de la modernité qui a conduit à séparer la raison et la foi a influencé la vie et la pensée de l'Église du XIX^e siècle. Rapidement et sans changer essentiellement sa manière de vivre, l'Église s'est rendu compte qu'elle coexistait à côté du rationalisme, de l'historicisme, de l'athéisme et à l'intérieur d'elle-même elle trouvait parfois le fidéisme, le dogmatisme et la crise moderniste.

1.1. Le primat de la raison et la réponse insuffisante de l'Église

Par rapport au Moyen Âge, les temps modernes changent profondément les champs des sciences. De ces grands mouvements résulte une nouveauté quant à la question de Dieu et de sa place dans le monde. La modernité abandonne progressivement le schéma physique d'un ordre parfait maintenu par Dieu.

En particulier, après les expériences de guerre et conflits entre chrétiens de confessions différentes, le monde occidental ne bâtit plus la société sur une confession.⁵ Dieu est mis à l'écart, tandis que sa place dans l'ordre physique, moral et politique est prise par l'homme. Le renversement causé par la modernité met au cœur des sciences l'aspect anthropologique et rationnel.⁶ La vision dominante du monde est désormais celle de la raison scientifique moderne.

Ces développements scientifiques particuliers coïncident avec ce que Lubac appelle « le progrès de l'incrédulité »⁷. La vérité religieuse n'est plus la vérité scientifique. Pour l'homme moderne, la vérité dogmatique s'éloigne des vérités historiques et même parfois s'y oppose. Par conséquent, la philosophie s'éloigne de la théologie. Cette transition conduit à ce que le monde intellectuel des croyants du XIX^e siècle se heurte au monde intellectuel des athées. Dieu est exclu. Ce changement est fortement articulé par Nietzsche : « Où est Dieu ? » Comme si Dieu n'était plus là où il lui revient d'être en tant que Dieu, c'est-à-dire tout en haut. Si Dieu n'est plus là – si Dieu n'est plus tout court, alors on ne peut que difficilement distinguer entre haut et bas. Par conséquent, Nietzsche craint qu'on perde l'orientation, la direction, et la valeur, et on tombe dans le nihilisme.⁸

L'Église doit répondre aux exigences de la modernité. À l'occasion du premier concile du Vatican, elle s'exclame : « Devant un pareil spectacle, comment pourrait-il se faire que l'Église ne fût pas profondément émue ? »⁹. Sa réaction contient un double engagement sur la question de la raison, une double « lutte » : lutte contre le refus de la raison et lutte contre le primat de la raison.

⁵ Au début des temps modernes on peut noter les découvertes géographiques du XV^e et du XVI^e siècle, les découvertes de Copernic ou Galilée, la faible stabilité politique européenne, les guerres qui suivirent la séparation entre les protestants et les catholiques. Mentionnons aussi la naissance de l'humanisme au XVI^e siècle qui permettait à l'homme de se reconnaître progressivement comme le centre d'attention.

⁶ Ce renversement a été bien articulé par Jünger : « C'est parce que l'homme se fait mesure de toutes choses qu'il est l'homme moderne. Les problèmes fondamentaux des temps dits modernes sont ainsi tout d'abord des problèmes anthropologiques, » Eberhard JÜNGER, *Dieu, mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, 1983, 19. Au Moyen Âge, l'homme est au centre en raison d'une vocation divine. Une fois qu'il est sans Dieu, « délogé du centre de l'univers, l'homme doit s'assurer de lui-même. » La base de cette certitude lui viendra avec la mise en évidence de la raison humaine. Il s'agit de la « découverte cartésienne du *cogito, ergo sum* », *Ibid.*, 20–21.

⁷ Henri DE LUBAC, *Apologétique et théologie*, 362.

⁸ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig, 1887. Cf. aussi Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, 1885.

⁹ CONCILE VATICAN I, *Constitution dogmatique « Dei Filius »*, 1870, Prologue, § 6.

Une première inquiétude concernait le fidéisme. Le fidéisme accorde en effet à la foi un tel primat qu'elle néglige la raison. La raison ne peut pas jouer le rôle de fondement de foi. Un tel fidéisme provient largement de la méfiance radicale que Kant a manifestée envers la « raison pure » en ce qui concerne le surnaturel. S'il n'est pas possible de parvenir par le raisonnement logique à la possession assurée de vérités dépassant l'expérience, on renonce complètement à fonder l'assentiment de foi.¹⁰ Ce qui reste du binôme « foi et raison », c'est la foi et ses expressions.

Une deuxième « lutte », plus subtile et importante, se mène sur la place respective de la dimension surnaturelle et de la raison. Comment donner le primat à la révélation sans aboutir ni à l'exclusion de la raison ni à la relativisation des vérités révélées ? Au Vatican I, l'Église prend tout d'abord une position d'affrontement. « C'est alors qu'a pris naissance et que s'est répandue par le monde cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme qui, s'attaquant par tous les moyens à la religion chrétienne parce qu'elle est surnaturelle, s'efforce avec une extrême ardeur d'établir le règne de ce qu'on appelle la raison pure et la nature »¹¹. Ensuite, le Concile affirme que Dieu « peut être connu avec certitude par la lumière de la raison humaine »¹². L'homme est donc capable de reconnaître Dieu avec sa seule raison. Par cette position, l'Église s'oppose au raisonnement de certains courants philosophiques du XIX^e siècle qui disent qu'on ne peut pas fonder Dieu ou la foi dans la raison.

Cependant, l'Église est aussi traversée par la lutte pour trouver une place à la foi, une fois que la place de la raison est assurée. D'un côté, les modernistes reconnaissent, à juste titre, la nécessité de situer les dogmes dans l'histoire et l'expérience humaine. Cependant, la primauté qu'ils accordent à la raison finit parfois par nier la place légitime de la foi, comme si la démarche des sciences et la démarche de la foi étaient incompatibles. Les « modernistes », pour défendre une démarche proprement scientifique, voulaient se libérer de l'autorité de l'Église et de son dogme. C'est la crise moderniste.¹³

Les « dogmatistes » ou « traditionalistes », de l'autre côté, défendent la foi traditionnelle de l'Église et son dogme invariable. Pour défendre l'existence

¹⁰ Cf. Gervais DUMEIGE (éd.), *La foi catholique. Textes doctrinaux du magistère de l'Église*, Paris, 1993, 34.

¹¹ CONCILE VATICAN I, *Dei Filius*, Prologue, § 4.

¹² *Ibid.*, Chapitre II.

¹³ Vatican I a ainsi articulé les problèmes intérieurs : « Plusieurs des fils de l'Église [...] séduits, en effet, par la variété et la nouveauté des doctrines, et confondant à tort la nature et la grâce, la science humaine et la foi divine, [...] se trouvent donner aux dogmes un sens détourné de celui que tient et enseigne la Sainte Église, leur mère, et mettre en péril l'intégrité et la pureté de la foi », *Ibid.*, Prologue, § 5.

de Dieu contre les athées et la place de l'Église dans la société, l'apologétique du XIX^e siècle s'appuie sur l'autorité de l'Église qui lui a été conférée par Dieu. Cependant, la démarche scientifique de cette défense est séparée de son contenu théologique. Le rapport entre le naturel et le surnaturel est extrinsèque.

L'approche extrinsèque, face aux exigences des temps modernes, ôte à l'apologétique de l'Église beaucoup de crédibilité. Ses positions sont insuffisantes et incapables de justifier l'aspect religieux et croyant de l'homme. Pour sortir de ces luttes, il faudra attendre pratiquement le deuxième concile du Vatican. Pourtant, pendant une période de presque cent ans entre la crise moderniste et Vatican II, plusieurs philosophes et théologiens ont ouvert des brèches dans ce conflit apparemment insoluble. Ils se sont mis à la recherche d'une méthode qui pourrait concilier la raison et la foi, c'est-à-dire résoudre le problème de la modernité. Blondel, en particulier, a cherché une méthode pour réconcilier les oppositions entre surnaturel et naturel, entre doctrine et pratique.

1.2. Blondel et Lubac à la recherche d'une méthode

Les œuvres de Maurice Blondel représentent la tentative par excellence pour sortir des contradictions entre l'Église et la modernité de manière philosophique. Le 7 février 1890, Blondel met par écrit son désir de trouver un chemin qui réconcilierait ces oppositions : « J'essaie d'organiser une méthode, non pas nouvelle dans l'ordre de la pratique, mais entièrement originale au point de vue scientifique : et par cette adaptation du fond et de la forme, se constitue une discipline d'un caractère à part, la plus intime fusion de la pratique et de la doctrine »¹⁴. Pour organiser cette méthode, Blondel part de sa foi personnelle, profondément vécue. Il n'a pas à défendre une pensée seulement, mais aussi sa vocation intellectuelle personnelle et la réputation (très religieuse) de sa famille.¹⁵

Le dessein est apologétique. Blondel veut manifester la crédibilité de cette foi chrétienne.¹⁶ Il veut dire « quelque chose qui compte » à propos de la foi. Il veut élaborer ce qu'il appelle « une apologie philosophique du christianisme », « philosophie apologétique » ou « philosophie catholique »¹⁷. Il résume ainsi son travail scientifique et sa vocation : « Mon ambition c'est de

¹⁴ Maurice BLONDEL, *Carnets intimes, t. I (1883–1894)*, Paris, 1883/1961, 321.

¹⁵ Cf. Émile POULAT, La pensée Blondelienne dans le cadre de la crise moderniste, in : Dominique FOLSCHÉID (éd.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque*, Paris, 1990, 19–31.

¹⁶ Cf. René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, 27.

¹⁷ Raymond SAINT-JEAN, Blondel 1913, in : *Recherches de Science Religieuse*, 86 (1998) 4, 523.

montrer que, pleinement conséquent à son vœu d'indépendance, l'homme en vient à se soumettre à Dieu »¹⁸.

Pour accomplir la tâche de l'apologète, Blondel tente de répondre aux questions que se pose l'homme qui pense. Pour rendre raison de sa foi à ses interlocuteurs, Blondel désire se placer à leur niveau. Son point de départ est la situation de la fin du XIX^e siècle. Ses interlocuteurs critiquent l'Église, l'autorité, la foi et son interprétation. Leur critique est bien fondée et s'est développée à travers plusieurs siècles. Il s'agit donc pour lui de dialoguer avec l'incroyant, le mal-croyant, l'indifférent ou l'athée, c'est-à-dire quelqu'un qui a pris au sérieux les exigences de la raison, et surtout, qui vient d'un monde culturel – qu'on dise ce dernier positiviste, historiciste ou scientifique –, dont la clé « est l'immanence et l'autonomie d'une entreprise humaine – pensée, action – qui ne compte que sur elle-même, n'entend relever que d'elle-même et ne reconnaît rien au-delà d'elle-même »¹⁹. Blondel se mit à la recherche d'une méthode qui relierait deux rives : l'immanence de la raison philosophique, et la transcendance de la foi chrétienne.

En essayant de relier le naturel et le surnaturel, Blondel affronte deux dangers. Le premier serait de tomber dans un immanentisme qui bornerait les expressions de la foi aux limites de la raison. Ses collègues philosophes athées, de fait, ne peuvent pas sortir de l'immanence de la raison scientifique, qui les empêche d'envisager un Dieu en dehors de la conception humaine. Le second danger serait de tenir la transcendance surnaturelle de la grâce dans l'extrinsécisme, en développant un dogme qui ne peut pas pénétrer dans la raison humaine car il la dépasse radicalement, comme s'il existait un dogme pur sans lien avec la vie.

Pour éviter tant l'immanentisme que l'extrinsécisme, Blondel, à la fin du XIX^e siècle, écrit deux grandes œuvres. La première est sa thèse de doctorat : *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* en 1893.²⁰ La seconde est la réponse aux critiques qu'on lui a faites, la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, parue en 1896. C'est notamment dans cette deuxième œuvre qu'il nomma sa méthode pour la première fois.

Par rapport à Blondel, le P. Henri de Lubac exige moins une rencontre entre les philosophes et les théologiens qu'une unité au sein de la théologie elle-même. Si Blondel comme philosophe est préoccupé par ses interlocuteurs

¹⁸ Émile POULAT, *La pensée Blondelienne dans le cadre de la crise moderniste*, 23.

¹⁹ *Ibid.*, 23.

²⁰ Nous utilisons l'édition de 1950.

philosophes, Lubac reste dans le champ de la théologie comme théologien et historien du dogme.²¹ On aperçoit déjà là une différence, quant à la tâche de l'apologétique, entre Blondel et Lubac : tandis que Blondel veut parler aux incroyants, Lubac veut parler aux croyants et aux incroyants. Cette différence apparaît dans l'étude de leurs œuvres. On verra ainsi plus loin que les « deux rives » qu'ils veulent relier ne sont pas exactement les mêmes.

Si les destinataires de Blondel et du P. de Lubac sont divergent, on peut en revanche dire que leur méthode et leur démarche convergent fortement. L'influence de Blondel sur Lubac est en effet considérable. Comme étudiant de philosophie, Lubac lit « dans l'éblouissement » *l'Action* et la *Lettre sur l'Apologétique*.²² En théologie et comme jeune père à Fourvière, il est membre d'un petit groupe de « jésuites blondéliens »²³. Entre le P. de Lubac et Blondel il y a une correspondance significative. Ils se rencontrent plusieurs fois. Les deux cherchent des chemins pour montrer le surnaturel comme accessible à la raison.

Le problème que les deux penseurs affrontent est posé par la question du surnaturel et de la foi par rapport à la raison. Voilà leur base pour concilier l'apologétique et la théologie. Pour les lier, Lubac sort de la pensée néo-thomiste – la plus répandue dans l'Église de son temps. Il se retourne vers les Pères de l'Église, vers l'histoire de l'Église, tout en s'appuyant sur la philosophie de l'action de Blondel. On peut dire qu'au contraire d'une tendance fixiste, voire dogmatiste, Lubac respecte la réalité des problèmes historiques et critiques – bien que son retour à la patristique et à l'histoire provoque la réaction de plusieurs théologiens comme s'il attaquait le dogme de l'Église.²⁴

2. Méthode d'immanence : une réponse philosophique aux exigences de la pensée

Les données historiques mentionnées ci-dessus concernant les difficultés de l'apologétique du temps de Blondel et Lubac contextualisent leur recherche

²¹ Cf. Jean-Pierre WAGNER, *Henri de Lubac*, Paris, 2001.

²² Bernard SESBOÛÉ, Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie, in: *Recherches de science religieuse*, 80 (1992) 3, 389.

²³ René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, 186.

²⁴ En cas de crise, l'adversaire théologique est souvent identifié comme un "novateur" dogmatique. Cf. Bernard SESBOÛÉ, Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie, 359–372. Au premier temps, Lubac est mis du côté des modernistes et du relativisme doctrinal. Sa démarche est soupçonnée plusieurs fois et gravement sanctionnée à la suite de l'encyclique *Humani generis* de 1950. C'est seulement à l'occasion du concile de Vatican II, que Lubac est réhabilité pour tous ses écrits et même reconnu comme l'un des théologiens les plus importants du Concile.

d'une méthode qui puisse « dire quelque chose qui compte ». Les enjeux historiques et le besoin de solutions convaincantes dans l'apologétique ont amené les deux auteurs à développer une méthode propre.

Au cœur de la *Lettre* de 1896 apparaît la *méthode d'immanence* qui représente la démarche philosophique de Blondel pour relier foi et raison, nature et surnaturel. Par cette méthode, Blondel veut montrer qu'il y a en l'homme lui-même quelque chose à quoi la foi peut s'accrocher. Appuyé sur la « méthode réflexive de l'immanence » chez Bernard de Clairvaux,²⁵ Blondel soutient que dans ce qui habite la conscience humaine l'homme reçoit une possibilité crédible et raisonnable de croire en Dieu.

Pour mieux comprendre sa démarche, on verra premièrement le vocabulaire qu'il utilise pour montrer en quoi la méthode d'immanence répond au problème historique du modernisme. Deuxièmement, on explicitera la définition de la méthode et son emploi. Troisièmement, on exposera les occasions et les limites de la philosophie de Blondel du point de vue de la théologie et le besoin d'une réponse théologique, qui viendra du P. de Lubac.

2.1. Concepts philosophiques blondéliens

La *Lettre* de 1896 précise le « discours de la méthode » déjà sous-jacent à *L'Action* de 1893. Cet ouvrage a suscité, en effet, plusieurs critiques de la part des philosophes et des théologiens. Or, elles poussent Blondel à développer davantage son discours. Dans la *Lettre* il traite et expose pleinement pour la première fois sa célèbre *méthode d'immanence*. Cependant, pour mieux pénétrer dans la méthode dans sa *Lettre*, il est nécessaire de prendre en compte les notions blondéliennes de *L'Action* : la volonté, l'infini, l'action et le surnaturel.

2.2. Volonté voulue et volonté voulante

La volonté est un des thèmes centraux de Blondel et représente son point de départ dans *L'Action*.²⁶ Cette accentuation était déjà présente quelques années plus tôt : « Je conduis l'esprit jusqu'au point qu'il ne reste plus qu'à vouloir »²⁷. Avec la volonté, Blondel montre une nécessité du concept : on ne peut pas ne

²⁵ Cf. Jean LECLERCQ, *Maurice Blondel lecteur de Bernard de Clairvaux*, Bruxelles, 2001.

²⁶ Cf. Jean-Luc MARION, La conversion de la volonté selon « *L'Action* », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 177 (1987) 1, 33–46.

²⁷ Blondel dans le « premier brouillon » en 1888. Cf. René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*.

pas vouloir. La volonté a une connotation positive ; il s'agit d'un principe et ce principe est bon.²⁸

Blondel s'oppose délibérément à Schopenhauer, qui propose de supprimer la volonté. Selon Schopenhauer, les personnes qui sont encore animées par la volonté ont une représentation du monde qu'elles croient être « réel » mais qui est en effet néant. Dans sa morale, influencée par l'hindouisme, Schopenhauer propose un ascétisme qui supprimerait la volonté. Autrement dit, la volonté en vient à se supprimer elle-même. Pour le contredire, Blondel utilise le même argument qu'avait déjà utilisé Nietzsche : la volonté de néant. Blondel annonce l'argument comme : « la revanche inévitable du volontaire contre le voulu »²⁹. Selon Nietzsche, « la volonté a besoin d'un but – ou plutôt que de ne rien vouloir, elle veut le rien. [...] l'homme aime mieux vouloir le rien que ne pas vouloir »³⁰. La volonté ne peut pas ne pas vouloir car cela contredit son essence. Vouloir ne pas vouloir est contradictoire.³¹

Cette hypothèse conduit Blondel à la dialectique de la *volonté voulue* et de la *volonté voulante*. La première, la *volonté voulue*, c'est ce qu'on croit vouloir. Elle est un mouvement réfléchi du vouloir. La deuxième, la *volonté voulante*, est un mouvement spontané du vouloir : c'est ce qu'on veut profondément, c'est un vouloir profond. La *volonté voulante* est un dynamisme spirituel qui anime l'homme tout entier, y compris son intelligence et sa raison. Alors, entre le voulu et le volontaire, c'est-à-dire entre les vouloirs toujours partiels et le principe du vouloir, il y a toujours une dialectique.

Cette dialectique, produit du déséquilibre entre deux volontés, amène Blondel à la notion d'infini et lui donne l'occasion de parler du surnaturel : « Seule l'analyse de la volonté, en nous révélant ce qu'il faut ratifier pour vouloir jusqu'à notre propre volonté, nous a montré par quelles conditions nous

²⁸ La volonté chez Blondel est peut-être un autre nom du désir. Blondel n'a pas utilisé le mot désir. Il ne l'a peut-être pas voulu car dans le langage de son temps ce mot désignait plutôt le dynamisme de l'instinct. La volonté blondélienne est proche du désir insatiable et désintéressé, qu'on trouve chez un Levinas. Cf. *Ibid.*

²⁹ Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1950, 21.

³⁰ Friedrich NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, Paris, 2000, 1 et 28.

³¹ J.-L. Marion interprète cette démarche blondélienne de la manière suivante : « plus [la volonté] veut contre elle (en tant que voulue), plus elle s'impose comme telle (en tant que vouloir). Bref la volonté seule est originaire, puisque tout néant qu'on lui pourrait objecter lui devient aussitôt un objet. [...] pour vouloir, elle ne requiert aucun préalable », Jean-Luc MARION, *La conversion de la volonté selon L'Action*, in : Dominique FOLSCHEID (éd.), *Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque*, 154-165, 156.

en devons passer inévitablement : vouloir l’infini, non, ce n’est pas un point de départ, mais un point d’arrivée pour la recherche scientifique »³².

Suivant la dialectique de la double volonté, aucune action finie ne peut combler les exigences de la volonté. Il y a chez l’être humain un moi inachevé et un moi espéré.³³ Le mouvement volontaire dans l’action montre le dépassement de la volonté elle-même. Le but final ou la fin de la volonté ne peut pas être un objectif particulier. Quand un objectif particulier est achevé, en effet, la volonté s’assigne sans cesse une autre fin (la *volonté voulue*). C’est de là que vient ce désir de plus, de davantage, c’est de là « vouloir l’infini »³⁴.

La volonté n’est pas sa propre fin ; elle est la volonté d’infini. L’infini est le dynamisme principal de la *volonté voulante*. Dès lors, l’infini est « ce qui dépasse toute représentation distincte et tout motif déterminé, ce qui est sans commune mesure avec l’objet de la connaissance et les stimulants de la spontanéité »³⁵. L’adéquation désirée de ces deux volontés n’est jamais complètement réalisée. Cela entraîne à la fois un déséquilibre qui empêche de s’arrêter et la primauté de l’action. La source de nos actes est un mystère qui nous échappe.³⁶

2.3. L’action

L’action est l’accompagnatrice et la conséquence nécessaire de la dialectique entre la *volonté voulue* et la *volonté voulante*. L’action est dans un certain sens la manifestation de la double volonté. En février 1890, Blondel définit l’action de manière parcimonieuse : « L’action, c’est une volonté disciplinant, coordonnant, unifiant les tendances contraires en une force composante, excluant la volonté contradictoire, et convertissant à une direction tout ce qui, dans cet être, pouvait être converti »³⁷.

« L’homme, en effet, veut que ces deux volontés deviennent égales. C’est ainsi dans l’action que se détermine ce rapport ou d’égalité ou de discordance. [...] car elle manifeste à la fois la double volonté de l’homme ; elle construit en lui, comme un monde qui est son œuvre originale et qui doit contenir l’explication complète de son histoire, toute sa destinée »³⁸.

³² Maurice BLONDEL, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, 489.

³³ Cf. Yvette PÉRICO, *Maurice Blondel : genèse du sens*, Paris, 1991, 151–153.

³⁴ Maurice BLONDEL, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, 489.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 119.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 328.

³⁷ Maurice BLONDEL, *Carnets intimes, t. I (1883–1894)*, 321.

³⁸ Maurice BLONDEL, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, XXIV.

La dialectique de la double volonté mène aussi Blondel à rapporter de façon nouvelle pensée et action. Pour lui la pensée est inférieure à l'action, parce que l'entendement statique correspondant à la pensée ne permet pas de pénétrer la vivante réalité comme la volonté dynamique correspondant à l'action. Blondel ainsi donne le primat à l'action : « Connaître ne dispense pas de faire ; faire peut dispenser de connaître »³⁹. Cependant, même si elle a le primat, l'action n'est pas irrationnelle ; elle est, comme la volonté, plutôt prérationnelle et le principe. Au fil des textes de Blondel, on découvre davantage son désir de lier la pensée et la pratique, le dogme et la vie.

2.4. *Immanence et surnaturel*

Les notions d'immanence et de surnaturel forment la base de la méthode d'immanence et exposent le cœur du conflit entre la philosophie moderne et la théologie : le conflit entre le naturel et surnaturel. La réponse de l'apologétique du XIX^e siècle insuffisante philosophiquement. Elle s'avère incapable de répondre au problème de la notion d'*immanence* posée par la philosophie moderne. Pour cette raison il faut ici citer l'une des pages de la *Lettre* qui sont comptées parmi les plus remarquables que Blondel ait écrites.⁴⁰ Voici le problème :

« La pensée moderne avec une susceptibilité jalouse considère la notion d'immanence comme la condition même de la philosophie ; c'est-à-dire que, si parmi les idées régnaient il y a un résultat auquel elle s'attache comme à un progrès certain, c'est à l'idée, très juste en son fond, que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone. Or d'autre part, il n'y a de chrétien, de catholique que ce qui est surnaturel, – non pas seulement transcendant au simple sens métaphysique du mot, parce qu'enfin on peut supposer des vérités et des existences supérieures à nous dont l'affirmation procédant de notre fond, serait immanente elle-même, – mais proprement surnaturel ; c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté »⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, 474.

⁴⁰ Cf. Henri BOUILLARD, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, Paris, 1949, 337.

⁴¹ Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, 28.

Avec la méthode de l'action, Blondel donne la réponse à ce problème. La démarche de cette méthode mène de l'immanence jusqu'au surnaturel en excluant les positions impossibles et inadmissibles. À la fin, on ne peut plus nier la possibilité du surnaturel. Le surnaturel est « comme indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme »⁴². Sa notion de surnaturel est proche de la notion d'infini de la volonté. La démarche est la même. La méthode de Blondel va alors montrer que c'est évidemment *dans* l'homme lui-même que s'inscrit ce qui le dépasse.⁴³

2.5. Méthode d'immanence : jalons d'une nouvelle apologétique

Blondel ainsi définit la méthode d'immanence⁴⁴ :

« Elle consiste à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité : de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent »⁴⁵.

La méthode est donc l'étude de la disproportion ou du déséquilibre qui est dans tout homme entre ce qu'il croit penser et vouloir et ce qu'il pense et veut en réalité. Dans le schéma de Blondel il y a toujours cette inadéquation entre la volonté voulue et la volonté voulante. Cette dialectique ne permet pas à l'homme de s'arrêter. L'homme ne peut jamais s'accomplir sans une ouverture à une autre action que la sienne. En ce sens, la méthode d'immanence est la recherche de la transcendance, mais d'une transcendance présente à l'intérieur de la volonté d'agir.⁴⁶ C'est finalement là que Blondel arrive au but de sa recherche. Il montre qu'il y a une transcendance mystérieusement présente dans la nature de l'homme. Sa démarche de la volonté et de l'action l'amène au point où la transcendance se montre évidemment comme obliga-

⁴² *Ibid.*, 36.

⁴³ Cf. Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 388.

⁴⁴ Pourquoi le mot « immanence » ? Le mot est apparu dans la *Lettre* comme la justification par rapport au compte rendu critique que Brunschvicg a fait de *L'Action*. Brunschvicg lui reproche que la méthode dans *L'Action* de 1893 n'admet pas la notion d'immanence et qu'elle n'est en conséquence pas assez philosophique. Alors Blondel, déjà en 1894, dit astucieusement que sa méthode dans *L'Action* est justement philosophique. Il prend l'expression « immanence » de Brunschvicg et nomme et définit cette méthode comme la *méthode d'immanence*.

⁴⁵ Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, 33.

⁴⁶ Cf. Jean-Pierre WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris, 1997, 43.

toire pour chacun. Le cœur de la philosophie de l'action vient de l'expérience de la volonté agissante.

Cependant, cette méthode est loin de la *doctrine* de l'immanence. La méthode d'immanence permet l'examen philosophique de la notion qui lui semble opposée, celle du surnaturel.⁴⁷ La doctrine de l'immanence ne permet pas la notion de surnaturel. Selon cette doctrine, le surnaturel serait quelque chose d'extérieur. Blondel au contraire montre – et c'est là sa force et la pertinence de sa méthode – que l'homme par sa nature est ouvert au transcendant. Bien que la foi et la raison restent distinctes, elles ne s'excluent pas. D'un côté, l'ouverture à la transcendance est la condition de la foi, tandis que, de l'autre côté, la notion de raison est appelée dans celle d'immanence.

Cette philosophie du surnaturel découvre un monde qui se montre en l'homme (immanent) comme au-dessus de lui (transcendant, ou selon Blondel « supraphénoménal »). Par conséquent, la méthode d'immanence mène à la religion. Pour cette raison Blondel n'a jamais été une source d'influence très significative pour la philosophie. En revanche, dans le champ de la théologie, il a suscité beaucoup de débats et de polémiques. Sa démarche amenait à diviser les esprits apologétiques autant que théologiques. La méthode d'immanence montrait en effet le surnaturel « comme indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme »⁴⁸.

Parmi les théologiens il y en avait plusieurs qui rejetaient sa philosophie comme contraire à celle de Thomas d'Aquin et son « désir naturel de voir Dieu » ; le problème semblait être celui de la distinction entre la nécessité du don divin et sa gratuité. Les autres, plutôt les jésuites, favorisaient sa philosophie. Pour eux, la démarche blondélienne était non seulement capable de montrer aux interlocuteurs athées que la foi chrétienne est fiable et raisonnable, mais aussi capable d'ouvrir une porte nouvelle dans l'apologétique du début du xx^e siècle. Le P. de Lubac s'est particulièrement illustré dans cette nouvelle apologétique. C'est pourquoi nous allons maintenant examiner sa contribution et le lien entre la méthode d'immanence de Blondel et de Lubac.

En effet, si Blondel avait trouvé une méthode qui unissait la foi et la raison, ce n'était pour autant pas encore suffisant pour réconcilier l'apologétique et la théologie. S'il y avait des jalons pour lier le surnaturel et le naturel, il n'y avait pas encore de théologiens capables de le réaliser dans le champ de

⁴⁷ Cf. René VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, 125.

⁴⁸ Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, 36.

l'apologétique. Blondel ne s'adressait pas tellement aux théologiens. Le P. de Lubac reprendra cette tâche à son compte.

3. Henri de Lubac : Fécondité théologique d'une méthode philosophique

Le P. de Lubac propose un renouveau de l'apologétique car il la trouve « extérieure ». En effet, il constate précisément et sévèrement : « Le fait est qu'il y a une apologétique mesquine, purement défensive, ou trop opportuniste, ou toute extérieure, – non par nécessité provisoire, mais par principe – dont la valeur est mince »⁴⁹. Dans l'apologétique « d'hier – ou bien d'avant-hier » il y a des défauts.

Premièrement, l'apologétique d'hier est réduite à se défendre. Et même si l'apologétique ne consiste qu'en la défense, sa manière de se défendre se contente d'arguments extrinsèques « sans pénétrer à l'intérieur de son objet »⁵⁰. Deuxièmement, le défaut encore plus grave repose sur une erreur : « concevoir le dogme comme une sorte de “chose en soi”, comme un bloc révélé sans rapport d'aucune sorte avec l'homme naturel »⁵¹. La manifestation de ce dogme et même son contenu sont réglés, semble-t-il, par l'arbitraire d'un « décret divin ». Si alors les apologistes veulent passer de la raison à la foi ils ne peuvent le faire qu'en établissant des liens extrinsèques. Pour résoudre ce problème et éviter l'erreur, Lubac s'appuie sur la méthode de Blondel.

3.1. Le problème du surnaturel et l'emploi de la méthode de Blondel

L'erreur de concevoir le dogme comme une « chose en soi » a largement contribué à la séparation entre la théologie et l'apologétique. Le problème se trouvait dans la conception du surnaturel en lien avec le naturel. Le problème du surnaturel est le nœud de la question de la philosophie de l'action chez Blondel. Ce même problème est aussi le nœud des études sur le dogme chez Lubac.⁵² Avec la méthode de Blondel, Lubac offre des liens entre la théologie et l'apologétique.

⁴⁹ Henri DE LUBAC, Apologétique et théologie, 362–363.

⁵⁰ *Ibid.*, 363.

⁵¹ *Ibid.*, 364.

⁵² Cf. Henri DE LUBAC, Le mystère du surnaturel, in : *Recherches de Science Religieuse*, 36 (1949), 80–121. Ce problème est le résumé de tous les « malheurs » du P. de Lubac mais aussi, à cause de sa contribution, la source des « débats majeurs de la théologie au milieu du XX^e siècle ». Selon Sesboué, cela a « largement contribué au renouveau de la méthode

Dans l'article *Apologétique et théologie* de 1930, Lubac parle plusieurs fois de la « méthode » qui est évidemment une méthode théologique. Cette notion de méthode peut facilement amener vers la méthode de Blondel qui montre que dans l'homme il y a un appui sur lequel le surnaturel ou bien la foi chrétienne peut s'accrocher. Plus encore, Blondel montre que dans l'esprit humain il y a besoin de surnaturel.⁵³ La méthode d'immanence manifeste de quelle manière l'élément divin s'inscrit dans l'homme comme un don auquel la volonté aspire du plus profond de ses fragilités.

En conséquence, Lubac met l'anthropologie au cœur de l'annonce de la foi. Ainsi, pour lui, le dogme ne peut pas être conçu comme une « chose en soi ». Le dogme n'existe pas sans un rapport avec l'homme rationnel et naturel.⁵⁴ La révélation a un rapport avec l'homme et la société.⁵⁵ La révélation n'est pas seulement un dépôt immuable de vérités d'en haut. La partie suivante montre à quelles conditions la théologie et l'apologétique peuvent se réconcilier selon Lubac.

3.2. *La théologie fondamentale comme rencontre entre l'apologétique et la théologie*

L'approche du P. de Lubac n'est pas forcément identique à celle de Blondel. Si pour les deux le point de vue anthropocentrique est le cœur de l'annonce de la foi, Lubac veut passer à un point de vue théocentrique. Blondel rend compte du mystère à la lumière de la raison. Or, selon Lubac, pour comprendre les mystères il faut les éclairer les uns par les autres. Dans *Apologétique et théologie* il affirme que le chemin de la foi qui cherche la raison a le primat par rapport au chemin de la raison qui cherche la foi.

« Bref, nous n'avons pas de moyen meilleur, en définitive, pour rendre raison de notre foi, – comme nous en avons le devoir – que de travailler de toutes nos forces à son intelligence. Il faut, par la “fides quaerens intellectum”, aller au devant de l’ “intellectus quaerens fidem”. Or, cette tâche est double [...] d'abord de “comprendre” la doctrine elle-même, pour la faire voir dans son unité, son harmonie, [...] ensuite de montrer en elle le principe qui fait comprendre tout le reste. Après l'intelligence de la foi vient ainsi, comme complé-

théologique », Bernard SESBOÛÉ, *Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie*, 373

⁵³ Cf. Antonio RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia: l'influsso di Blondel*, Roma, 1990, 393.

⁵⁴ Cf. Henri DE LUBAC, *Apologétique et théologie*, 364.

⁵⁵ Cf. Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1947.

ment nécessaire, l'intelligence par la foi, qui fait apparaître le dogme comme un foyer de lumière universelle »⁵⁶.

En travaillant l'intelligence de la foi se dégage une certaine structure commune dans les différents aspects de la foi. C'est ensuite seulement qu'il faut analyser de quelle manière le mystère chrétien peut répondre aux attentes de l'homme. Voici l'importance de l'anthropologie et l'influence de Blondel. Il faut, en effet, que le mystère chrétien proposé puisse faire l'expérience. Il faut que ce mystère corresponde au désir humain le plus profond.

Cependant, pour Lubac, la démarche philosophique ascendante de bas en haut ne suffit pas : « S'il est vrai que, de bas en haut, de la raison à la foi, il y a des infranchissables, au contraire, de haut en bas, tout communique : or c'est résolument, explicitement, que, par hypothèse, dans cette "intelligence par la foi", – on fait œuvre de la théologie. La foi ne souffre donc pas violence ; – mais la raison non plus... »⁵⁷

En effet, n'avoir qu'une seule voie, celle de bas en haut, produirait une théologie naturelle. Une telle théologie ne pourrait pas introduire l'homme dans une relation personnelle avec Dieu. Il faut pour cela s'appuyer également sur la révélation, c'est-à-dire sur les Écritures qui annoncent et témoignent de Dieu en Jésus Christ. Ainsi, la foi a pour objet un Dieu qui agit dans l'histoire et qui sauve l'homme.

Et bien que Lubac distingue d'une manière hiérarchique la démarche de la foi et celle de la raison, il affirme leur connexion fondamentale : « Ainsi la foi peut être légitimement employée à l'intelligence universelle, sans que l'ordre surnaturel en soit naturalisé, ni l'ordre naturel, volatilisé. La distinction entre les deux ordres reste entière, rigoureuse, mais leur intime connexion n'est pas méconnue pour autant »⁵⁸.

Ainsi Lubac propose un terrain de rencontre, un lieu de collaboration entre l'apologétique et la théologie. Il propose le terrain le plus fécond entre les deux disciplines : la théologie fondamentale. L'idée d'opposer l'une à l'autre est fautive. Selon Lubac les deux sont complémentaires.

« D'une part, une théologie s'anémie et se fautive qui ne conserve pas constamment des préoccupations apologétiques, et que, d'autre part, il n'est pas d'apologétique qui, pour être pleinement efficace, ne doive s'achever en théologie »⁵⁹.

⁵⁶ Henri DE LUBAC, *Apologétique et théologie*, 371.

⁵⁷ *Ibid.*, 377.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 368.

L'expression « théologie fondamentale » renvoie donc le P. de Lubac à l'union entre l'apologétique et la théologie. La théologie fondamentale est conçue comme l'étude des problèmes religieux essentiels, qui forment la base de la théologie. Le fondement, naturellement, est l'autorité divine. Mais ce fondement, la révélation, a un destinataire qui est l'homme. Pour le lui faire comprendre, Lubac annonce une nouvelle manière de faire de la théologie. Cette nouvelle méthode, inspirée par Blondel, permet à la théologie de tenir compte de ses interlocuteurs, de leur contexte et de leur expérience.

Ainsi il est vrai que la théologie fondamentale est une discipline théologique, mais elle garde aussi son aspect apologétique et philosophique. Cette notion de « théologie fondamentale » a ensuite fortement influencé le deuxième concile du Vatican. Vatican II a repris l'affirmation du Vatican I que l'homme peut connaître Dieu avec la raison. Mais avec l'aide du P. de Lubac, la théologie de Vatican II a intégré la méthode de la théologie fondamentale qui a uni l'apologétique et la théologie.

Conclusion

La tension entre les démarches théologiques « de bas en haut » et « de haut en bas » devient très évidente avec l'importance croissante de la raison. Depuis les temps modernes la raison commence à s'éloigner de la foi. Le problème du rationalisme et de l'athéisme pousse l'Église à réfléchir davantage sur le rôle de la raison. Ainsi, le premier concile du Vatican accorde à la raison une grande importance, mais il ne montre pas de liens convaincants entre la raison et la foi. Le naturel et le surnaturel semblent alors être inconciliables.

La scission entre l'apologétique et la théologie dogmatique au XIX^e siècle est inséparable de la scission entre le naturel et le surnaturel. Les deux disciplines se trouvent extrinsèques et, par conséquent, ne sont pas convaincantes. Comme réponse à ce problème, Maurice Blondel développe la méthode de l'action qui est nommée postérieurement la méthode d'immanence. Blondel prend comme point de départ l'action en essayant de dégager la finalité impliquée dans toute action en arrivant à un surnaturel nécessaire, donné gratuitement et impossible à se procurer. Sa méthode cherche et trouve la transcendance qui est présente à l'intérieur de la volonté d'agir. Elle montre que l'homme est ouvert au transcendant par sa nature et que la foi est raisonnable. En outre, analysant la crise moderniste, Blondel définit sa signification pour l'avenir. La crise n'est point une dissolution (car l'esprit de foi ne meurt pas), non pas même une évolution (car l'esprit de foi

ne change pas), elle est une purification du sens religieux et une intégration de la vérité catholique.⁶⁰

Si Blondel montre à ses interlocuteurs athées que la raison et la foi sont conciliables il ne réconcilie pourtant pas les deux sciences théologiques, l'apologétique et la dogmatique. Blondel, en effet, parle aux philosophes, tandis que pour lier la justification et le contenu de foi il faut aussi des recherches théologiques. Nous avons pris comme exemple la théologie de Henri de Lubac qui est fortement influencée par l'approche de Blondel.

Pour renouveler la question de l'apologétique, Lubac utilise la méthode d'immanence. Il trouve dans l'apologétique de son temps l'erreur qui consiste à comprendre le dogme comme « une chose en soi » sans aucun rapport avec l'homme naturel. En revanche, avec la méthode de Blondel il peut mettre les questions de l'homme au cœur de l'apologétique. Le dogme a un rapport avec l'homme naturel. Il faut que l'apologétique s'intéresse à son sujet qui est l'homme. Elle doit aider l'homme à découvrir la signification que la foi et les dogmes revêtent pour lui. Cela permet par suite de largement renouveler la méthode théologique.

Cependant, Lubac ne reste pas seulement sur le chemin de la raison qui cherche la foi, sur le chemin « de bas en haut ». L'apologétique reste une science théologique. Pour comprendre les mystères, il faut les expliquer les uns par les autres. Lubac ne veut pas que l'apologétique reste au niveau d'une théologie naturelle mais propose le terrain de rencontre entre l'apologétique et la théologie.

Ainsi, Blondel aide la théologie à prendre au sérieux les questions contemporaines, celles de la raison, de l'histoire. Il ouvre dans l'apologétique l'intérêt pour l'homme. Lubac joint à cette démarche l'aspect théologique et permet de vivre la tension entre le contenu de la foi et sa justification. Il propose leur entraide, ce qui a pour résultat : la théologie fondamentale.

Aujourd'hui, cependant, on pourrait aller plus loin ou bien poser le problème autrement. Maurice Blondel et Henri de Lubac en effet ont répondu « aux exigences » de leur temps. Ils se sont affrontés au positivisme au début du xx^e siècle et contre la séparation de la raison et de la foi. Cependant, le début du xxi^e siècle semble être marqué plutôt par l'absence de la raison dans le domaine de la foi de sorte qu'il favorise l'expérience subjective ou le fondamentalisme religieux. La question qu'on doit se poser ici est la suivante : la théologie fondamentale pourra-t-elle prendre ces exigences nouvelles au sérieux pour « dire quelque chose qui compte » ?

⁶⁰ Cf. Franc RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, 1965, 271.

Peter ROŽIČ, *Dire quelque chose qui compte : de la méthode d'immanence de Blondel à la théologie fondamentale de Lubac*

Summary

**FROM THE METHOD OF IMMANENCE TO
FUNDAMENTAL THEOLOGY: A COMPARATIVE STUDY OF MAURICE
BLONDEL AND HENRI DE LUBAC**

Peter ROŽIČ

Santa Clara University
500 El Camino Real, Santa Clara, CA 95053, USA
prozic@scu.edu

In the nineteenth century, the theological discipline of apologetics found itself incapable of facing the problem of modernism, which gave primacy to reason and excluded the supernatural. In order to »say something that matters« about faith in the world of his time, Maurice Blondel offers a philosophical approach called »the method of immanence«. Henri de Lubac follows this method by proposing the first contours of fundamental theology. Yet, how did the two authors use the method of immanence to address the question of the supernatural? If for Blondel this method searches for transcendence as present within the will to act, Lubac requires less an encounter between philosophers and theologians than the unity of theology itself. The hypothesis of this paper is thus twofold. Blondel and Lubac were able not only to understand the problem of the separation between apologetics and theology but also to articulate a convincing answer. To connect the two approaches, it was necessary to pass from the philosophical method of Blondel to the theological method proposed by Lubac. The doctrine needs to be in relation to the natural human being and fundamental theology should help one discover the meaning that faith and dogmas may have for a human person.

Key Words: method of immanence, Blondel, Lubac, fundamental theology, reason, will.