



## Autour d'une controverse

*A l'occasion de l'étude critique du R. P. Labourdelle, sur n Le Théologie cl scs sources », parue dans le numéro de mai-août de V « Revue Thomiste », dont il est directeur, Monseigneur de Solages, recteur de l'institut Catholique de Toulouse, et le R. P. Nicolas, ancien professeur à ce même Institut, aujourd'hui provincial des Dominicains de la Province de Toulouse, ont échangé les lettres suivantes qu'ils publient d'un commun accord.*

Toulouse, le 3 février 1947.

«  
Mox cher et Révérend Père,

C'est l'article du R. P. Labourdelle, dans la *Revue thomiste* de mai-août 1946 qui m'amène à vous écrire aujourd'hui. Si je m'adresse à vous, c'est pour des raisons que vous comprendrez tout de suite. Il me semble que la connaissance déjà ancienne que nous avons l'un de l'autre rendra plus difficiles les malentendus et enlèvera tout air de bataille à une intervention qui voudrait être éclairante et pacifiante à la fois. Vous, du moins, ne pouvez pas douter de ces sentiments vis-à-vis de saint Thomas et surriez même, au besoin, témoigner des travaux les plus divers que je poursuis sur ses sources, la nature exacte de sa pensée, sa vie même et jusqu'à la stylistique de ses œuvres. Mais vous savez aussi que je voudrais voir régner la paix entre les différentes Ecoles et tendances théologiques qui existent au sein du catholicisme et que je rêve de les voir tourner leurs efforts vers les tâches colossales que l'incroyance contemporaine offre à tous.

Je sais bien que l'on pourrait m'objecter la gravité de toute erreur, si minime paraisse-t-elle, surtout quand elle touche à l'instrument même de la vérité qu'est l'intelligence : « Inter alios autem errores indicentior videtur esse error quo circa intellectum erratur », dit notre commun maître au début de son « De unitate intellectus contra Averroistas », mais vous ne serez pas surpris — sachant l'amitié intellectuelle qui m'unit au P. de Lubac — de me voir prendre sa défense contre un soupçon que je crois profondément injustifié.\*  
Si vraiment la *Revue thomiste* craint le contraire, pourquoi alors ne pas justifier cette crainte par un exposé *précis* reposant sur des textes *précis*, et cela sans toujours laisser planer sur des divergences d'Ecoles — utiles après tout à la vie même de la pensée théologique

— un soupçon d'hétérodoxie. Or, bien que le R. P. Labourdette s'en défende (p. 356) son article constitue — en dépit des éloges qu'il contient — un procès *de tendances*, du genre de ceux que je rêve de voir disparaître de nos controverses théologiques. Au lieu de discussions précises sur textes précis des généralités en marge de collections déjà vastes, et qui jettent sur elles une vague suspicion : attaque collective, d'abord d'un bloc non homogène où l'on reporte sur tous les auteurs les erreurs — vraies ou supposées — de chacun d'eux, et même d'auteurs qui ne font pas partie du bloc incriminé (ex. : R. P. Hans de Balthazar); dépassements ensuite de leur pensée sans justification véritable; distinction insuffisante enfin des différents plans (systèmes d'écoles, science théologique, formules dogmatiques, donné révélé). C'est cela qui me peine.

\* Permettez-moi de préciser moi-même les raisons de mon impression.

Qui est mis en cause ? Deux collections, soit 15 (10-f-8) volumes ! Or, dès le début, il est reconnu que « l'esprit commun » incriminé n'anime que « plusieurs » de ces volumes (p. 354) et qu'il n'apparaît pas en plusieurs autres (*Ibid.*, p. 354, note i). Pourquoi alors ne pas limiter l'attaque à ces « plusieurs », en les nommant par leur titre et en mettant explicitement les autres hors du débat ? Or, si l'on essaye de préciser, d'après l'article même, quels peuvent être les auteurs et les volumes vraiment incriminés, on constate qu'au total, — en dehors de l'énumération, faite en note, des volumes des deux collections — des 18 volumes mis en cause, n'est explicitement discuté, dans cet article de 19 pages serrées, que la conclusion du liv.-c du P. Bonillard et l'introduction du P. Daniélou à sa traduction de la contemplation sur la vie de Moïse de Grégoire de Nyssa !

Il est manifeste que le P. Labourdette vise surtout l'article de *Eludes* du P. Daniélou. J'aurais parfaitement compris, de la part de la *Revue Thomiste*, une réplique assez vive à quelques formules un peu désinvoltes de cet article : c'était, dirai-je, de l'bonne guerre (1), Mais pourquoi ne pas s'en tenir là ?

(1) Encore aurait-il fallu éviter les malentendus : opposer le mot *objection* du Concile du Vatican au mot *objection* employé par le P. Daniélou (p. 560, note t) est vraiment tomber dans « l'équivoque » (au sens thomiste du mot.) *Objet*, en langage philosophique moderne, signifie ce qui est » construit .. Le P. Labourdette s'en doute d'ailleurs. Je pense, puisqu'il écrit : « Nous voulons bien que le P. Daniélou parle un autre langage que nous ». Alors... pourquoi se battre sur cette équivoque pressentie ?



Force m'est donc d'en venir aux déclarations générales du IL P. Lalmurdellc. Il en est, me semble-t-il, de deux sortes :

Il y a celles relatives à ce qu'il accorde et celles relatives à ce qu'il combat.

Voyons d'abord ce qu'il accorde :

i. *Relativement aux sources de la théologie.*

Il dit son « plein accord » et son « entière sympathie » à « une théologie plus consciente à la fois de la richesse de ses sources, de la multiplicité de ses expressions historiques, des circonstances de son évolution et des réalisations humaines les plus proches, les plus contemporaines » (p. 355).

a. *Relativement à la problématique de la théologie.*

a Il est presque banal — la constatation en est trop facile — de remarquer qu'en beaucoup de points la problématique de notre théologie est devenue scolaire, je veux dire qu'elle est elle-même une chose apprise et qui reste souvent livresque; elle prête encore à des réflexions et à des solutions vraies, mais la pensée manque de je ne sais quelle activation, elle est comme alourdie, elle se croit trop vite achevée et parfaite. Elle échappe difficilement à la tentation de paresse et de facilité qui la pousse à se reposer sur l'acquis. Et cette remarque atteint plus loin, à mon avis, que l'enseignement de nos Ecoles; il y a une certaine façon, d'ailleurs authentique et solide, de poser les problèmes théologiques, même en référence, à leurs sources scripturaires ou à des préoccupations concernant les réalités contemporaines, par laquelle on ne sort pas d'une problématique reçue, parce que les questions mêmes sont formulées selon des catégories traditionnelles, dont on n'a pas assez pris soin de retrouver toute la valeur d'intuition. Quiconque a dû enseigner la théologie n'a pas manqué de rencontrer cette paresse de l'esprit, plus ami de la formule que de la saisie, plus prompt à se reposer sur le tout fait qu'à pousser son regard jusqu'aux premières perceptions pour refaire à son compte, par une réflexion pleinement personnelle, tout le cheminement ultérieur de la pensée.

Voilà pourquoi il est excellent, du seul point de vue de la théologie spéculative, de rencontrer une problématique tout autre que celle avec laquelle on a pris l'habitude de la confronter. C'est, pour une théologie de formulation principalement latine, le cas de nos œuvres les plus représentatives de la tradition grecque. Cette volonté de « choc » n'est sans doute pas absente de l'intention des fondateurs de cette précieuse collection: et nous les remercions d'avoir si rapidement offert à notre méditation un ensemble aussi riche » (p. 355).

### 3. *Relativement à l'histoire et à son rôle, même dans les sciences spéculatives.*

Le IL P. Labourdette parle de « la formation infiniment précieuse en elle-même aux disciplines historiques » et ajoute :

« Il est inutile de souligner combien le progrès de celles-ci nous paraît un gain inappréciable. C'est d'une authentique « dimension » de l'homme et des choses humaines que, grâce à elles, nous avons de mieux en mieux pris conscience. Rien d'humain, et pas même certes les idées ou les sciences les plus impersonnelles, qui ne soit marqué par cet engagement dans le temps et le lieu et ne soit, par suite, infiniment mieux connu quand on a pénétré sa structure essentielle en suivant son progrès, celle genèse si souvent lente et tâtonnante, celle formation successive par les détours les moins attendus. Le P. Lagrange aimait à nous rappeler quelque mot d'Aristote : « Le meilleur moyen de comprendre est de considérer les choses dans leur origine et de suivre leur développement » (p. 36r).

### 4. *Relativement à l'influence d'un climat spirituel sur la formation d'une théologie.*

a Nous ne songeons pas à nier l'influence que j'ait avoir sur une élaboration théorique le « climat spirituel » à l'intérieur duquel celle théorie se construit; encore moins nierons-nous l'influence qu'ont exercée de fait diverses expériences sur l'orientation des différentes synthèses théologiques : c'est là une donnée trop évidente, chère à l'historien des doctrines et précieuse à la réflexion sur la théologie elle-même (p. 368). C'est un très grand bénéfice pour comprendre une synthèse théologique, en apprécier l'orientation profonde, de voir en effet dans quel climat spirituel elle a été élaborée, à quelle expérience, à quelle intuition fondamentale elle répond » (p. 368, note i).

### 5. *Relativement au relativisme partiel des synthèses théologiques.*

« Nous pensons qu'il est infiniment précieux, en théologie comme en tout autre domaine du savoir, de connaître jusqu'en leur histoire la plus minutieuse les notions et les doctrines, même les mieux assurées, de l'enseignement théologique : c'est souvent par là que nous arrivons à faire le départ entre le contenu intelligible permanent d'une idée et tout un ensemble des visées contingentes qui lui ont été plus ou moins profondément associées au cours de l'histoire, selon les milieux culturels, selon cette vue du monde propre à telle époque ou à tel penseur, dans laquelle cette idée peut avoir trouvé un solide système de références qu'il est souvent fort difficile de démêler. Aussi n'y a-t-il aucune synthèse théologique dont l'intelligence ne gagne infiniment à une connaissance plus précise du temps

où elle est née, du milieu culturel dans lequel elle s'est d'abord insérée, en lequel elle s'est inscrite » (p. 363).

S'il en est ainsi, nous ne sommes pas loin de nous entendre. Alors, pourquoi nous disputer ?

Mais à côté de cette série de déclarations, il en est une autre relative à la doctrine que l'on combat. Elle est décrite comme un amalgame :

#### 1. *D'impermanence.*

« Ce que nous n'admettons pas, c'est que la sagesse théologique soit emportée par le flot de l'impermanence, et que ses acquisitions ne puissent être tenues pour définitives, ce qui ne veut pas dire closes et imperfectibles, mais implique, au contraire, leur capacité d'assimilation progressive des résultats nouveaux de la réflexion a

#### 3. *De relativisme.*

a) La pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire, c'est le « relativisme », au sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une attitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique, comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes. L'idée même que notre esprit puisse arriver à saisir et à cerner, en les mieux assurées de ses notions, une vérité intemporelle, devient proprement impensable. L'idée que cette vérité puisse être pour l'intelligence humaine un gain définitif que renseignement pourrait transmettre aux hommes les plus éloignés par le temps et par les différences de culture, paraît absurde » (p. 36a).

... « Nous ne croyons pas que la comparaison, si elle est faite, doive conduire à professer l'essentialisme historique de toute expression humaine des vérités divines, en ce sens qu'à toute expression humaine du divin (honnies sans doute les formules de la foi), il faudrait chercher une vérité non point de conformité à ce qui est réellement en Dieu ou dans l'homme surnaturalisé, mais une vérité d'expression et de suggestion des réalités ineffables que l'homme éprouve » (p. 356).

#### 3. *De subjectivisme.*

« C'est une tentation permanente pour l'intelligence contemporaine de juger tout système d'expression intellectuelle, non essentiellement sur sa conformité avec ce qui est (comment l'atteindre ?) mais d'abord et en définitive sur son rapport avec ce que son auteur et son temps ont jugé, avec ce qu'ils ont éprouvé. Les mystères de la subjectivité l'intéressent plus que la vérité impersonnelle. Aussi cherchera-t-on avant tout dans une œuvre, son sens et sa portée de



« témoignage », fa valeur de sincérité, la richesse d'expérience cl comme la vibration dont elle reste chargée; bien secondaire apparaît des lors sa cohérence logique cl la signification proprement intellectuelle, ou, comme on dit « conceptuelle », des analyses ou des synthèses quelle présente. Il faudra parler pour tous nos concepts, non plus d'analogie, mais de symbolisme, cl les juger dans leur valeur d'expression d'une réalité « Vivante » en l'homme » (p. 360).

11. *De dépréciation induite de rintelligence, incapable, d'atteindre la vérité*, erreur sur quoi, en définitive, tout repose.

(( Il n'en reste pas moins que le message divin s'adresse aussi en nous à rintelligence, que par conséquent il la suppose » (p. 363).

« C'est la dépréciation de l'intelligence, le postulat commun à toute philosophie nominaliste que notre raison, en son exercice de connaissance claire cl formidable, n'atteint directement que ses concepts cl que ces concepts sont des abstractions vides, des cadres logiques de valeur toute pragmatique. Nous ne voyons pas qu'une telle caricature de la vie de l'esprit, qui ruine, en effet, la notion d'une théologie qui soit une science, s'accommode mieux avec l'idée du dogme Ici que l'Eglise le propose cl permette de rendre compte de la place que tiennent dans la Révélation et la prédication catholique, les valeurs de Vérité » (p. 363).

Mais ce que nous ne pouvons admettre, c'est l'évacuation complète, en une pareille façon de voir, de l'idée de vérité spéculative n (p. 368).

Croyez-vous vraiment, mon Père, que ce soit là la pensée du P. du Lubac ? J'ai quant à moi la certitude du contraire et si vraiment le P. Labourdelle c-l d'un autre avis, qu'il cite donc des textes sur lesquels on puisse discuter. Or, il n'en cite aucun ni du P. de Lubac, ni des autres auteurs des deux collections mises en cause, si ce n'est du seul P. Bouillard. Mais ici j'avoue mon étonnement, car la Ilie e des passages cités me paraît découler nécessairement de la conception thomiste de l'analogie. I/ P. kabourdell^ reconnaît que « la conclusion de cc| ouvrage est animée par une préoccupation semblable à la nôtre : montrer comment la méthode historique ne doit point conduire à upc relativisme total. Le P. Boni!, lard affirme l'i permanence, dans l'évolution Ihéologique, non seulement « du dogme défini, c'est-à-dire (des) propositions canonisées par l'Eglise, mais encore (do) tout ce qui est contenu explicitement ou implicitement dans l'Ecriture et la Tradition ». Il y ajoute « l'invariant ou l'absolu de. l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme. » (p. 364).

Toutefois, ajoute-t-il « celle explication laborieuse témoigne d'un méritoire effort pour échapper au relativisme, mais nous ne

sommes pas sûrs qu'elle y réussisse : certaines formules du P. Bouillard nous paraissent ne manifester que trop son échec. » (*Ibid.*).

Or, voici la position du P. Bouillard d'après les textes même cités par le P. Liourdelle : « La vérité chrétienne ne subsiste jamais à l'état pur. On entend pas par là quelle se présente fatalement mêlée d'erreur, mais quelle est toujours encadrée dans des notions et des schémas contingents qui déterminent sa structure rationnelle. Il n'est pas possible de l'en isoler. Elle ne s'affranchit d'un système de notions qu'en passant dans un autre... Jamais la vérité divine n'est accessible en deçà de toute notion contingente. C'est la loi de l'incarnation » (p. aao).

« Il est essentiel de comprendre que ces invariants ne subsistent pas à côté et indépendamment des notions contingentes. Ils se conçoivent et s'expriment nécessairement en elles. Mais, quand elles changent, les conceptions nouvelles contiennent les mêmes rapports absolus, les mêmes affirmations éternelles » (p. aai).

Avant la présente controverse et avant même d'avoir lu ces textes du P. Bouillard, j'écrivais dans ma réponse à une enquête de la Revue *Esprit* (août-septembre 1956, p. aai) : « Les chrétiens — même instruits — dans leur ensemble, ne se sont pas encore rendu compte que la pensée chrétienne, à un moment donné de l'histoire, est la synthèse de la lumière divine qui nous parvient par la révélation et des données de la raison humaine. Or, si la lumière divine est, par nature, immuable, les données de la raison — nous le découvrons chaque jour un peu plus — changent avec le temps. La synthèse ne peut donc que se modifier aussi.

Beaucoup même de ceux qui l'ont compris rêvent de posséder en quelque manière ces deux éléments à part l'un de l'autre, sans se rendre compte que, dès qu'on exprime la vérité divine, on introduit dans cette expression même un élément humain. Nous ne pouvons guère la séparer des données qu'elle éclaire qu'en leur substituant d'autres données, humaines, elles aussi.

Le Christ lui-même, pour exposer son enseignement aux foules de Galilée, a subi cette condition de l'incarnation, comme toutes les autres. Quand, par exemple, dans le Sermon sur la Montagne, il veut définir « la justice » qu'il exige de ses disciples, il le fait en l'opposant à la « justice des pharisiens ». L'évangéliste moderne — théologien ou prédicateur — qui veut faire comprendre cette justice à nos contemporains n'a que deux ressources : ou reconstituer pour eux à l'époque » évangélique; ou « transposer » la leçon dans notre « milieu » contemporain. Reconstituer d'ailleurs ne dispense pas de transposer, car si l'évangéliste ne le fait pas, ce sera à « l'évangélisé » de le faire, pour pouvoir mettre en pratique cette leçon. »

Et longtemps auparavant, rédigeant mon « Dialogue sur l'Analogie », dont l'inspiration thomiste est, je pense, évidente, je donnais la raison technique de cette situation de la pensée humaine :



« Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette présence perpétuelle de l'analogie dans les divers mécanismes de la connaissance. La raison en est simple, c'est que la notion même de connaissance implique l'analogie : notre connaissance humaine, en effet, est imparfaite. Tout le monde en convient. Elle n'épuise pas le réel dont elle s'efforce de pénétrer le mystère. Il y a donc toujours un élément différentiel entre l'être et sa représentation. Pourtant, sous peine de lui dénier absolument toute valeur, il faut bien admettre qu'il y a quelque ressemblance entre ce que nous connaissons et la connaissance que nous en avons.

Ressemblance et différence, nous retrouvons au cœur même de la connaissance les deux aspects qui constituent l'essence même de l'analogie. Nous retrouvons aussi, du moins dans tout ce qui est donnée originelle de la connaissance, la même impossibilité de dissocier nettement ces deux aspects, de préciser ce en quoi la représentation serait identique à son objet et ce en quoi elle serait autre car si nous pouvions isoler totalement l'aspect ressemblance, la connaissance deviendrait par le fait même rigoureusement adéquate, ce qui est un idéal vers lequel elle tend sans jamais l'atteindre : la connaissance est une analogie. » (p. 151-153) (a).

Or, si une connaissance est analogique, c'est bien la connaissance des réalités divines dont s'occupe la théologie. Sous sa forme la plus générale, la thèse du P. Bouillard peut donc s'exposer ainsi : toute notion (et tout système) théologique est analogique à la réalité qu'elle s'efforce d'exprimer. Si on lui substitue une autre notion, elle sera analogique aussi et, qui plus est, elle sera analogique aussi à la première (3). Si maintenant on veut exprimer la vérité absolue qu'elles traduisent toutes deux d'une manière différente, on ne pourra le réaliser qu'en faisant appel à une troisième notion qui sera, elle aussi, fatalement analogique — parce qu'en théologie on ne peut sortir de la connaissance analogique (ce qui me paraît une vérité de La Palisse pour un thomiste). Si on prétendait en sortir et parvenir à exprimer d'une manière adéquate une

(2) Dès 1927, défendant dans la Revue *thomiste* elle-même (nov.-décembre : « Le Procès de la Scolastique », p. 482-3, note 1). À la demande de ses directeurs d'alors, le thomisme contre M. Rougier, je faisais appel à la même conception de l'analogie (conception qu'y exposait quelques mois auparavant le R. P. Gardell — je pense que tout cela est caution thomiste ! » — (janvier-février 1927, p. 7 et 8).

(3) Et quand le P. Bouillard écrit : « Quand l'esprit évolue, une vérité immuable se maintient que grâce à l'évolution simultanée et corrélatrice de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fautive » (p. 213). Il me paraît évident, vu le contexte, qu'il veut dire qu'elle serait fautive, comprise *telle qu'elle serait comprise dans cet esprit même qui a évolué* et qui donc, par hypothèse, n'entend plus — sauf effort historique pour se replacer dans le passé — les notions qu'utilisait cette théologie, dans leur vrai sens.

réalité divine, on en éliminerait tout « mystère », ce qui me paraît prétention blasphématoire. I-c R. P. Labourdctc se croirait-il capable de trouver une formule — en quelque langue humaine que ce soit ? — qui exprime d'une manière adéquate (jusqu'à l'identité) la vérité absolue (cl donc transcendante) que le théologien s'efforce de traouire en ses notions et systèmes ? Il y aura toujours dans sa formule *quelque chose de relatif* à tin vocabulaire, à une grammaire, à une philosophie, à une culture, etc... Cela tout simplement par suite des lois de la connaissance humaine, et tout particulièrement de la connaissance des réalités surnaturelles qui ne peut être qu'analogique, ou bien nous sortons du thomisme lui-même, c'est-à-dire que j'ai la conviction que sur ce point crucial un accord doit être 'facile à établir entre nous.

Il restera peut-être, il est vrai, un point de désaccord :

Puisqu'il peut exister plusieurs systèmes théologiques exprimant d'une manière orthodoxe les mêmes vérités révélées, et que ces systèmes doivent être, par le fait même, « analogues » s'ensuit-il que leur approximation analogique de la Vérité soit égale au point qu'il n'y ait aucune raison de préférer l'un à l'autre ? Personnellement, je ne le crois pas, et, entre les systèmes de l'Ecole, j'ai dit — il y a vingt ans déjà — pourquoi je croyais à la supériorité de la métaphysique thomiste (*Revue Apologétique*, 1926, p. aia-aié). M a i s faut-il aller nécessairement jusqu'à dire que celle supériorité est telle que le système thomiste exprime à lui seul tous les aspects de la révélation divine, aussi bien cl mieux que l'ensemble des autres s y s - tèmes ? Je ne défends pas à un thomiste de le croire, mais je crois qu'on peut être thomiste en admettant le contraire et je ne suis p a s sûr que saint Thomas fût d'un autre avis.

Je conclus cette longue lettre, mon cher et Révérend Père, e n récapitulant les vœux que je forme :

1° que les Théologiens énoncent à so faire des procès de tendance généraux cl vagues cl qu'ils son tiennent à des discussions précises sur des textes précis.

2° que, dans leurs controverses, ils ne laissent pas si s o u v e n t planer sur leurs adversaires catholiques un soupçon d'hétérodoxie.

3° qu'ils ne donnent point le pas à ces controverses intestines biir le l'on combat pour la défense de leur foi commune contre le> attaques de l'incrédulité contemporaine.

4° qu'enfin, puisque, selon les affirmations mêmes de la *JicviLe thomiste* « l'enseignement de saint Thomas » no doit pas « être simplement répété en sa teneur littérale : il n'est que trop vrai qu'il resterait inaccessible à beaucoup et il est bien certain qu'on se priverait de beaux H authentiques progrès dus au travail ultérieur des penseurs chrétiens (et non chrétiens) » (p. 35g); — puisque, toujours selon ces mêmes affirmations, « beaucoup de choses ont vieilli »...



cl que « ce vieillissement... atteint, en effet, plus que des formulations : toute une vue du monde caractéristique d'un certain milieu culturel » (p. 360), que la *Kevuc thomiste* accepte qu'un fasse le travail de renouvellement que ces affirmations imposent; je vais plus loin, quelle en donne elle-même l'exemple. C'est à mon sens la vraie manière d'être fidèle à l'exemple de saint Thomas.

Je crois que votre influence, mon cher et Révérend Père, pourrait beaucoup en ce sens.

Avec mes sentiments bien cordiaux in Xlo Jcsu.

B. F. DE SOLAGES.

Toulouse, le 12 février 19<sup>77</sup>.

Cher Monseigneur,

L'esprit de clarté et de pacification qui anime votre lettre est trop évident pour ne pas m'inciter à prendre une attitude semblable. Si votre attachement à saint Thomas m'est bien connu, vous savez aussi fort bien que je ne suis ni un intégriste ni un rétrograde. Vous comprendrez cependant que je laisse plutôt au P. Labourdette le soin de se défendre lui-même, et de justifier la méthode qu'il a employée. Qu'il me suffise de dire qu'un certain malentendu, désastreux, est en train de fausser un débat qui peut avoir de la noblesse comme tout choc entre deux grandes altitudes de l'esprit. On lui reproche d'avoir jeté un vague soupçon d'hétérodoxie sur un groupe de théologiens admiré et aimé de tous. Or, cela n'a été aucunement dans son intention, je vous en assure, et ce n'est pas non plus dans son texte. Il est impossible de discuter, en théologie, sans en venir à appuyer son dire sur quelque vérité de foi que l'adversaire est censé mettre en péril. La liberté nécessaire et fort heureuse des diverses écoles veut dire, non pas qu'elles sont toutes également vraies et, par conséquent, également fondées à appuyer sur la foi les positions qui leur sont propres, mais seulement que ni la lumière de la Révélation, ni l'autorité de l'Eglise ne nous éclairent dans un tel débat, purement théologique. Il ne faut donc voir dans l'article du P. Labourdette qu'une protestation du Thomisme contre une théologie nouvelle qui, à ses yeux, et sans aucune prétention à l'infaillibilité (1) l'élimine pratiquement en vertu d'une certaine conception du développement historique.

(4) J'ajoute que le P. Labourdette n'a nullement *attaqué*, même en bloc, les dix-huit volumes des deux Collections en cause, mais que, dans la Chronique dénuée de toute arrière-pensée où il les présente *avec de grands éloges*, il critique la *conception de la théologie*, qui se manifeste en certains d'entre eux (non des moindres, il est vrai, mais qu'il nomme toujours explicitement) et spécialement à l'occasion des préfaces ou commentaires où s'expriment « ex professo » l'esprit et le but des deux Collections.



Je suis persuadé qu'il vous saura gré, Monseigneur, d'avoir clairement mis en relief les points qui lui sont communs avec les théologiens mis en cause par lui. Quant à la liste des reproches que leur adresse et que vous avez dressée dont la seule lecture étonne en effet, tout lecteur du P. de Lubac et des autres, elle n'est intelligible qu'au moyen d'une distinction bien marquée par Part! incriminé dont sans laquelle tout est défiguré : il faut distinguer les tendances modernes auxquelles se rattachent les conceptions de l'Ecole Théologique nouvelle, de ces conceptions elles-mêmes, dont il a toujours dit qu'elles se gardaient d'aller si loin, mais qu'elles allaient tout de même assez loin pour réduire à peu de chose la signification de saint Thomas dans la pensée chrétienne d'aujourd'hui.

J'ai hâte d'en venir à la partie de votre lettre qui contient un brillant plaidoyer pour le livre du P. Bouillard, dont vous avez fait bien compris tout de même qu'on pouvait sans crime se poser plusieurs questions à son sujet. Mais je me sens, là encore, un peu gêné pour vous répondre. Je ne voudrais aucunement polémiquer avec le P. Bouillard, n'ayant pas d'ailleurs suffisamment étudié le sujet qu'il a traité dont voulu renouveler. D'autre part, ce n'est sans timidité que je discuterai avec vous. Cependant, il est bien entendu que nous sommes l'un et l'autre, non seulement orthodoxes, mais même thomistes et bons amis. Ce sera déjà quelque chose de montrer qu'on peut discuter entre théologiens sans se faire de peine ni de mal.

L'ingéniosité de votre explication m'a vraiment séduit. Et je suis persuadé qu'en bien des cas, dont je serais heureux d'ailleurs de voir se développer les exemples, l'idée d'une analogie entre ces conceptions philosophiques différentes compléterait heureusement pour justifier la permanence du Dogme au milieu du pluralisme philosophique et théologique, la théorie classique de la « philosophie perennis ».

C'est l'universalité que vous semblez donner à cette équivalence analogique des philosophies entre elles, que je mets en doute, voici pourquoi.

Les concepts dans lesquels la Foi nous est proposée ne reflètent la Réalité divine que par une analogie lointaine. Ce sont des concepts créés, élaborés souvent, à partir de l'expérience commune, par une réflexion philosophique, et auxquels la lumière de la Révélation divine donne le pouvoir de signifier analogiquement, quoiqu'en réalité, des réalités divines surnaturelles. On peut convenir que même les concepts contenus dans la Révélation sont à ce point inadéquats que d'autres concepts (non pas certes contraires à ceux qui ont été choisis, mais complémentaires) auraient pu servir à la Révélation de la même vérité éternelle. Le concept I de « Verbe » ne complète