NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 6 1995

Théologie et philosophie chez Henri Bouillard

Joseph DORÉ ((Mgr))

p. 801 - 820

https://www.nrt.be/fr/articles/theologie-et-philosophie-chez-henri-bouillard-124

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Théologie et philosophie chez Henri Bouillard *

Même si son nom revient de fait moins souvent que ceux de ses compagnons jésuites J. Daniélou et H. de Lubac ou que ceux de ses collègues dominicains M.-D. Chenu et Y.-M. Congar, Henri Bouillard (1908-1981) compte assurément au nombre des grands théologiens français contemporains.

Apprécié et reconnu surtout pour la mise au point théorique et la mise en oeuvre pratique qu'il fit du concept de *théologie fondamentale*, il fut du même coup conduit à théoriser et à pratiquer d'une manière constante et soigneusement maîtrisée *les rapports réciproques de la théologie et de la philosophie*. On peut même tenir l'ensemble de son parcours et les publications qui le jalonnèrent pour exemplaires en ce domaine. La simple énumération des partenaires qu'il se reconnut et auxquels il se mesura suffit pour en convaincre d'emblée: saint Thomas, Karl Barth, Maurice Blondel, Éric Weil!

I. - Un théologien français représentatif[1]

On peut sans doute dire que l'itinéraire intellectuel de Henri Bouillard est, à sa manière, assez représentatif et révélateur des grands courants et des grands traits qui ont marqué l'intelligentsia catholique française contemporaine jusqu'au début de la dernière décennie.

Sa formation, déjà, porte à le penser: né en 1908, il étudie et se forme successivement en deux types de lieux fort significatifs. Il fréquente, d'abord, le Séminaire Saint-Sulpice d'Issy-les-Mouli-

---

* Reprise notablement étoffée d'une intervention faite à l'Istituto Suor Orsola Benincasa de Naples le 26 octobre 1993, dans le cadre d'un Congrès international qu'il organisait sur le thème «Teologia e Filosofia in dialogo». J'avais choisi H. Bouillard précisément pour illustrer *il caso francese*.

1. On ne peut que chaleureusement recommander ici H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, édition préparée et préfacée par K.H. NEUFELD, S.J., avec un témoignage de H. DE LUBAC, coll. Théologie, Paris, Desclée de Brouwer, 1990; cf. mon compte rendu *Bulletin de Théologie fondamentale. Regards sur la théologie contemporaine*, dans *Recherches de Science Religieuse* 83 (1995) 79-80.

neaux (1926-1930), puis l'Institut Catholique de Paris, ce qui lui permet d'obtenir une licence ès lettres en Sorbonne (1930-1932). Il passe ensuite à Fourvière, puis à la Grégorienne, ce qui, après son entrée au noviciat des jésuites en 1932 et son ordination sacerdotale en 1936, le conduira à soutenir, dès 1941, une thèse de théologie remarquée.

Mais la suite de son itinéraire ne sera pas moins révélatrice que sa formation. Son premier article date de 1942 (donc d'avant la fin de la deuxième guerre mondiale), tandis que le dernier qu'il ait signé paraît quarante ans plus tard, en 1981[2]. Sa carrière intellectuelle s'est ainsi étendue des incertaines et effervescentes années de l'après-guerre aux premières années du pontificat de Jean-Paul II. Il a donc connu à la fois — et c'est bien caractéristique de toute une «génération» — les reconstructions et les tensions de l'époque de Pie XII, la vague «aggiornamentiste» autour de Jean XXIII, et tout le déploiement des impulsions conciliaires sous Paul VI.

Son activité et sa production théologiques sont aussi très significatives. Qu'il suffise d'en rappeler quelques données. Sa thèse de théologie paraît comme premier ouvrage de la collection «Théologie»[3], dont il est l'un des fondateurs et le premier secrétaire, et qui sera appelée à un rayonnement considérable. S'il commence par enseigner à Fourvière dès 1941 — ce qui est déjà éloquent —, il fait partie, en 1950, de ceux que, sous le nom de «théologie nouvelle», on estime visés par l'Encyclique *Humani generis* — ce qui ne dit pas rien non plus. Et, après un temps de mise à l'écart, que connaissent aussi, entre autres, H. de Lubac, G. Fessard et P. Ganne d'un côté, et M.-D. Chenu, Y.-M. Congar et H.-M. Féret de l'autre, il reprendra en 1964 un enseignement de théologie fondamentale qui devait connaître un grand succès, à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris cette fois[4]. Il y assurera même, à partir de 1968 et pour sept ans, la direction d'un «Institut de Science et de Théologie des Religions» qu'avec son concours Jean Daniélou avait fondé un an plus tôt.

---

2. 1942: *Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 43 (1942) 181-209; 1981: *Transzendenz und Gott des Glaubens. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, I, Freiburg im Br., 1981, p. 87-131 (cf. *infra*, n. 40).

3. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*, coll. Théologie, 1, Paris, Aubier, 1944, XV-246 p.

4. Entre-temps, on peut signaler cependant, au début des années 60, un cours (mais qui fut de brève durée) à Fourvière, sur «le protestantisme».

Bref: Saint-Sulpice et l'Institut Catholique de Paris, Fourvière et la Grégorienne; époque de *Mystici corporis* et d'*Humani generis*, puis période de Vatican II, avec sa préparation et ses suites; fréquentation de la théologie classique, mais aussi ouverture tant vers la théologie fondamentale que sur la théologie de la grâce et la théologie de la/de(s) religion(s)...: cela suffit amplement, certes, pour faire apparaître en quoi, aussi bien par sa formation personnelle et son activité théologique que par le cadre général dans lequel elles se sont déroulées l'une et l'autre, Henri Bouillard peut à juste titre être considéré comme un bon représentant de ce qu'on peut appeler la théologie «française» contemporaine, du moins pour l'espace historique, spécialement significatif, des quarante années qui vont de 1941 à 1981.

Mon propos n'est cependant pas, dans cet article, de développer point par point en quoi Henri Bouillard peut, pour sa part et en son époque, ainsi que je viens de l'évoquer rapidement, être reconnu comme un excellent représentant de la théologie française en général. Je voudrais examiner, beaucoup plus précisément, en quoi son oeuvre peut être tenue pour significative et révélatrice lorsque, dans l'espace théologique français contemporain, l'interrogation porte expressément sur le dialogue de la théologie avec la philosophie.

II. - L'intérêt de H. Bouillard pour la philosophie

L'intérêt de Henri Bouillard pour la philosophie s'est manifesté à bien des reprises et de bien des manières. Pour faire apparaître ce point, on peut partir d'une de ses confidences, faite dans une lettre en date du 30 octobre 1973. Il y déclare «souffrir de n'avoir pas été appliqué à la philosophie ou à quelque science exacte, selon le rêve de [sa] jeunesse». Le précoce intérêt ainsi avoué pour la philosophie comme telle se redoublera chez le théologien qu'il deviendra en fait: «le théologien doit être largement philosophe, s'il ne veut pas rester simplement rapporteur, historien et prédicateur» (lettre du 22 mai 1955)[5].

5. Les Archives des jésuites de France (15 rue Raymond-Marcheron - 92170 Vanves - France) conservent un «Fonds Bouillard». J'utilise ici la recherche qu'y a faite en vue de sa thèse (en cours de rédaction) Pierre Guilbaud, de la Faculté de théologie d'Angers. Je le remercie, d'autre part, pour plusieurs précieuses suggestions, de même que François Renaud, dont le mémoire (Section de Théologie Biblique et Systématique de la Faculté de théologie de l'Institut

Effectivement, selon ses confidences toujours, on sait qu'il commence à lire Blondel dès les environs de 1930, c'est-à-dire dès la fin de son séjour au Séminaire Saint-Sulpice, où d'ailleurs le philosophe d'Aix était tenu en grande estime par plusieurs professeurs marquants. Mais il faut aussi dire que lorsqu'après son ordination, et avant son *biennium* romain, il est envoyé pendant deux ans à Beyrouth, il y donne, entre autres, un cours sur Kant; or nous sommes dans les années 1936-38. Dès son retour, il commence sa thèse sur Thomas d'Aquin, avec le Père Boyer. À propos de Kant, nous savons, de plus, que non seulement Bouillard l'a lu «avec attention», mais qu'il a même eu quelque temps le projet d'écrire un ouvrage sur sa philosophie religieuse. Il a, du reste, également lu soigneusement toute l'oeuvre de Hegel et s'y est intéressé au point de participer, en 1964, au fameux Colloque de Royaumont sur la *Phénoménologie de l'Esprit*. De tels intérêts philosophiques ne pouvaient en outre qu'être entretenus et relancés par les rencontres bisannuelles que, dès 1945, il anima, avec plusieurs autres professeurs jésuites, entre théologiens de Fourvière et philosophes de Vals.

Ces lectures et ces recherches l'ayant nécessairement amené à fréquenter la philosophie médiévale, non seulement celle de saint Thomas mais aussi celle de saint Anselme, sa thèse de théologie lui avait, du même coup, donné le moyen de replonger dans Aristote et l'occasion de lire les spécialistes contemporains de la philosophie thomiste, M.-D. Chenu et, surtout, Étienne Gilson.

Après cela, les années qu'il passa rue de Grenelle, à Paris, dégagé par obéissance de tout enseignement — de 1950 à 1964 —, lui offriront le loisir d'élargir encore, en l'étendant cette fois à l'horizon contemporain, cette culture philosophique déjà considérable. Le 9 avril 1946, il avait rencontré Sartre et en avait gardé une «impression favorable». Dès 1947, il avait rendu visite à Heidegger et l'avait revu à Fribourg en 1950. Cette même année 1950, il connaissait assez Gabriel Marcel, car il l'avait fréquenté régulièrement, pour le présenter au public de langue allemande dans un article qui révèle une bonne familiarité avec sa pensée[6]. Voyant par ailleurs l'influence de Sartre et Camus en France, et de Heidegger dans la théologie allemande, il ne manqua pas de s'intéresser au courant existentialiste et spécialement à Kierkegaard.

Catholique de Paris), *De l'apologétique à la théologie fondamentale. La contribution d'Henri Bouillard* (1991), m'a fourni quelques utiles indications.

6. *Metaphysisches Tagebuch. Zur Philosophie Gabriel Marcels*, dans *Wort und Wahrheit* 5 (1950) 525-534.

Il devait, pourtant, élargir encore ses horizons. Tant dans le cadre du «Collège philosophique» de Jean Wahl que dans celui des «Entretiens» de Saint-Jacques du Haut-Pas, il rencontra, en effet, bien d'autres philosophes, représentant bien d'autres courants. Collaborant alors au *Bulletin analytique du CNRS*, il en vint même à préparer avec Jean Wahl, et sur Karl Barth, une seconde thèse qu'il devait présenter en Sorbonne le 16 juin 1956, devant un jury composé, outre Jean Wahl, de Henri Marrou et Oscar Cullmann, de Paul Vignaux et Henri Gouhier[7].

Comme on le vérifiera bientôt plus en détail, c'est cependant avec deux autres grandes oeuvres surtout que Henri Bouillard engagera le dialogue: d'une part Maurice Blondel, très tôt fréquenté et sur lequel il publiera beaucoup (avant tout *Blondel et le christianisme*[8]); d'autre part, Éric Weil, rencontré d'abord chez Jean Wahl, puis souvent par la suite, et lu et relu jusqu'à la fin.

Ses lectures et ses publications, ses fréquentations et ses rencontres ne sont cependant pas seules à témoigner de l'intérêt et de la pratique philosophiques de Bouillard. Il faut y ajouter, aussi, ses activités de professeur et la conception qu'il avait de sa tâche d'enseignant et de formateur en théologie. Après les quelque dix années de Fourvière (1941-1950) et vers la fin du grand retrait, il donne, en 1962 à Chantilly, et en 1963 à Louvain, un cours sur le thème «Philosophie et foi chrétienne». En 1972, répondant à l'appel d'Éric Weil devenu entre-temps son ami, il est invité à animer un séminaire intitulé «Religion et philosophie», dans le cadre de la Section de philosophie de l'Université de Nice.

C'est, toutefois, dans ses séminaires de doctorat à l'Institut Catholique de Paris à partir de 1964 qu'il manifestera le mieux à ses auditoires son intérêt pour le dialogue avec la philosophie. Les thèmes sont, par exemple, les suivants: en 1967-68, «La tâche herméneutique de la théologie et la réflexion philosophique»; en 1974-75, «Dieu dans le discours de la philosophie et dans la parole de la foi»; en 1979-80, «La trace de la transcendance et la figure du Christ». Et telle est la présentation du séminaire de 1972-73, faite le 26 octobre 1972:

---

7. On peut préciser que la thèse principale, *Parole de Dieu et existence humaine*, eut pour jury J. Wahl, H-I. Marrou et O. Cullmann, tandis que la thèse complémentaire, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, fut examinée par J. Wahl, H. Gouhier et O. Cullmann. Rappelons du reste que les deux parurent elles aussi dans la coll. Théologie, chez Aubier, en 1957, sous le titre général *Karl Barth*, la seconde (T. I, 284 p.) comme n° 38, la première (T. II) en deux volumes (288 et 308 p.) comme n° 39.

8. *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961, 287 p.

> Laissez-moi vous indiquer tout d'abord que c'est là [à l'intersection ou lieu de rencontre de la théologie et de la philosophie] l'axe principal de ma recherche personnelle, de mon enseignement et des séminaires de doctorat que j'ai dirigés depuis de nombreuses années... J'ai toujours pensé que la tâche principale de la théologie est de comprendre ce que l'on croit, et de le comprendre de telle manière que le discours où l'on exprime cette intelligence ait un sens pour tout esprit, même incroyant[9]...

Faisons le point d'un mot. J'ai d'abord rapidement établi que Bouillard peut être tenu pour bien significatif du paysage théologique français pratiquement des années 40 à 80. Je viens maintenant, un peu plus longuement, de vérifier qu'on est fondé, à partir de là, à l'interroger sur ce qu'il révèle des rapports et du dialogue entre théologie et philosophie. Faut-il le préciser: ce que l'on récolte chez Henri Bouillard de ce point de vue ne représente en fait, à vrai dire, que ce que la théologie française a produit de plus élaboré à l'époque considérée, car, assurément, *toute* la théologie française n'a pas poussé si loin, ni conduit de la même manière la réflexion! On peut, cependant, penser que ce que notre auteur porte à un degré d'élaboration non atteint chez d'autres révèle malgré tout et bel et bien des tendances et des orientations de fait largement à l'oeuvre par ailleurs, au sein du contexte théologique d'ensemble qui est le sien.

Dans la présentation quelque peu détaillée de la position de Bouillard à laquelle je vais maintenant passer, il va bien sûr me falloir privilégier son dialogue avec Blondel et avec Weil, comme le laisse prévoir ce qui a été dit jusqu'ici. Auparavant cependant, il sera éclairant de nous arrêter à deux autres rencontres qui l'ont réellement marqué, puisqu'à chacune a correspondu une thèse de grande importance: Thomas d'Aquin et Barth. Ainsi aurons-nous finalement cette séquence: saint Thomas, Karl Barth, Maurice Blondel, Éric Weil. Je terminerai la présentation de ces quatre «rencontres» ou «dialogues et débats» par quelques considérations conclusives, plus générales mais très brèves, sous le titre: «H. Bouillard, la philosophie et la théologie fondamentale».

III. - Saint Thomas

Il faut bien se remémorer le contexte dans lequel Bouillard écrit, puis — en 1944 — publie sa thèse de la Grégorienne:

---

9. Cf. ci-dessus, l'indication de la n. 5.

Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique. Règne très largement alors l'idée que la théologie scolastique, qui se veut d'inspiration thomiste, livre non seulement «la forme officielle» mais «la forme unique permettant de parler de Dieu»[10]. Or, il faut bien le constater, note Henri Bouillard, un tel langage et une telle conceptualité ne permettent de fait plus à nos contemporains, passés à une autre culture, de comprendre ce que leur propose la foi. Citons notre auteur lui-même:

> Le souci d'intelligence de la foi avait subi une éclipse notable dans la théologie catholique au début de notre siècle. Ou, plus exactement, il passait peu dans l'enseignement scolaire commun. Les traités et manuels que l'on offrait aux étudiants de ma génération n'en contenaient guère[11].

Dans un tel contexte, Bouillard se propose de remonter à la source: revenir, au-delà de la scolastique, à la pensée de saint Thomas lui-même, pour tenter «une réinterprétation du thomisme»[12]. Cette tentative de relecture porte en fait sur deux points majeurs, qu'elle joint d'ailleurs: 1. comment l'homme peut-il se préparer à la justification, venir à Dieu, se convertir? 2. comment le théologien peut-il concevoir, comprendre, énoncer le mystère auquel lui donne accès sa démarche de croyant?

Dans les deux cas — se convertir, comprendre — le principe de la réponse sera le même, non seulement parce que se convertir ne va pas sans un comprendre, mais aussi parce que les deux opérations sont le fait du même être, l'homme, dont la même et unique nature comporte et articule des «habitus» certes différents, mais qui sont tous inclinés et orientés au même et unique surnaturel.

> Par leurs formes et leurs habitus, tous les êtres sont inclinés vers ce à quoi Dieu les ordonne et les meut, afin qu'ils y tendent non pas forcés de l'extérieur, mais comme spontanément[13].

Telle est donc la réponse de Bouillard à la double question qu'il a posée: tout homme (et tout l'homme) est naturellement orienté vers Dieu, habité par le désir de Dieu; mais il n'a pas dans sa seule nature les moyens de rejoindre Dieu, même s'il peut parvenir à en affirmer conceptuellement l'existence. Lorsqu'elle viendra à sa

---

10. K.H. NEUFELD dans l'excellente préface à *Vérité du Christianisme* (p. 9-55), cité n. 1, intitulée «Comment parler de Dieu? Henri Bouillard (1908-1981)» p. 11.

11. *Comprendre ce que l'on croit*, coll. Intelligence de la foi, Paris, Aubier, 1971, p. 14.

12. *Ibid.*, p. 16.

13. *Conversion et grâce...*, cité n. 3, p. 163-164.

rencontre, la Révélation divine n'en exaucera pas moins en l'homme des capacités et des potentialités, tant d'action que de pensée, qui l'attendaient, l'appelaient et, inefficacement mais authentiquement cependant, l'y disposaient. C'est particulièrement net dans le cas de la pensée et de la réflexion. Si saint Thomas a pu, lui, déployer une théologie qui lui permettait de comprendre pour son propre compte ce qu'il croyait, c'est en recourant à une philosophie élaborée, antécédemment, par les seules lumières de la raison: celle d'Aristote. «Cette influence a formé, en particulier, et son explication de la grâce et les notions dont il use pour l'exprimer[14].»

Saint Thomas, estime Bouillard, nous administre donc une double preuve à propos de la pensée de la foi: d'une part, celle de l'importance, voire de la nécessité, d'un recours à la philosophie, donc à la rationalité naturelle, si l'on veut comprendre ce que l'on croit; d'autre part, celle de la relative liberté qui est laissée au théologien de choisir le type de rationalité qui lui paraît le plus approprié dans son aujourd'hui, puisque, marqué par Aristote comme il l'est, le concept thomiste apparaît bien différent «des notions théologiques utilisées par les Pères de l'Église»[15], que Thomas connaît, qu'il exploite à l'occasion, mais qui ne structurent et n'informent plus systématiquement son discours théologique comme tel.

Là est, du point de vue qui nous occupe ici, la première leçon de Bouillard, celle qu'on peut retirer précisément de sa lecture de saint Thomas: autant il faut reconnaître que, si surnaturelle qu'elle soit, la Révélation divine ne va pas sans l'accueil que peut en faire le jeu naturel de l'intelligence de l'homme auquel elle s'adresse — et autant, donc, à partir du moins d'un certain niveau d'exigence intellectuelle, elle ne va pas sans une dimension philosophique —, autant il faut préciser que cette dimension n'est pas définitivement ou constitutivement liée, pourtant, à une philosophie déterminée. Car, au regard de la foi, la philosophie aristotélicienne et thomiste n'est ni unique ni pérenne. Ce que l'on considère comme la philosophie thomiste résulte, en effet, en réalité, de larges emprunts faits par saint Thomas à Aristote, et chacun sait bien qu'Aristote n'est pas Père de l'Église.

La conclusion sera claire: l'intérêt d'Aristote était, pour saint Thomas, qu'il lui permettait effectivement de penser sa foi. Mais on ne peut penser la foi que dans les conditions historico-cultu-

14. *Ibid.*, p. 213.
15. *Ibid.*

relles du temps *dans* et *pour* lequel on a à la penser. Si, donc, maintenant la philosophie aristotélico-thomiste ne nous permet plus de penser la nôtre, parce qu'elle ne correspond plus comme telle à «l'esprit de notre temps», il nous faut bien en chercher une autre, plus conforme au contexte culturel contemporain.

> Pour maintenir dans de nouveaux contextes intellectuels la pureté d'une affirmation absolue, les théologiens l'ont spontanément exprimée en des notions nouvelles. Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et corrélative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse[16].

Dieu sait si cette conclusion de Bouillard a été diversement appréciée. Dieu sait les débats et les polémiques qui s'en sont suivis et quels effets a eus, dans le contexte d'alors, la publication, sur ces entrefaites, d'*Humani generis*. À vrai dire, on a même peine à imaginer, aujourd'hui, le climat de l'époque, les suspicions qui se développaient et les méthodes employées pour les faire prendre en compte en haut lieu[17]. Mais ce n'est pas le moment d'y insister. Le temps viendra où, fût-ce en d'autres termes, la leçon que Bouillard donne ici sera largement reçue. Entre-temps, notre théologien aura l'occasion d'opérer à la fois une sérieuse vérification et un opportun ajustement de la pertinence de sa position. Il le fera «a contrario» en quelque sorte: ce sera le fruit de sa rencontre, pour une seconde thèse, avec une autre grande pensée théologique, mais contemporaine cette fois: celle de Karl Barth.

IV. - Karl Barth

De l'étude de saint Thomas à celle de Karl Barth, il y a continuité car, dans les deux cas, la question centrale que pose Bouillard est celle des rapports entre la nature et le surnaturel, et plus exactement celle de «la subsistance indispensable de la nature au sein du Surnaturel»[18]. Une double modification de problématique s'est, cependant, introduite: d'une part, plus que ce n'était le cas pour la première thèse, c'est, surtout, dans le

16. *Ibid.*, p. 219.

17. C'est ici que prend toute sa force le «Témoignage du Père de Lubac» évoqué à la n. 1.

18. X. Tilliette, ***Un théologien catholique devant Karl Barth***, **dans *Études* 296 (1958) 113.**

domaine de la connaissance que le problème est maintenant posé; et, d'autre part, le front sur lequel il s'agit ici de débattre n'est plus caractérisé, en somme, par une surestimation des potentialités humaines dans un type de philosophie déterminé, mais au contraire par une dénonciation de toutes les possibilités de la nature de l'homme en ce domaine comme en tous les autres. Le résultat sera évidemment que nous avancerons encore dans la clarification des rapports entre théologie et philosophie selon Bouillard.

Dans la lecture qu'il a faite de saint Thomas, Henri Bouillard a établi que si, certes, la contribution de la philosophie est valide et précieuse, elle ne vaut à chaque fois que pour un état de la culture qui correspond à une époque bien déterminée, puisqu'il n'y a pas de *philosophia perennis*. Dans le dialogue avec Barth, il fera, maintenant, apparaître que la validité de la *connaissance humaine* (quelle que soit la forme *philosophique* qu'elle puisse se donner) est une condition indispensable de l'accueil de la révélation elle-même, comme telle.

On sait, en effet, que, selon Karl Barth, même à l'époque où il écrit la *Dogmatique*, les capacités humaines sont frappées d'une impuissance radicale pour tout ce qui concerne le rapport à Dieu, non seulement dans l'ordre de la morale et de la religion, mais, également, dans celui de la connaissance. Citons la *Dogmatique*:

> Que nous connaissions Dieu, c'est là son oeuvre et non la nôtre. La possibilité de cet événement relève de la seule puissance de Dieu... Nous ne pouvons pas nous attribuer d'autre connaissance de Dieu que celle de la foi... Or, la connaissance de la foi ne saurait se concevoir un seul instant et sous aucun aspect autrement que comme une connaissance ordonnée, rendue effective et possible par Dieu lui-même, et lui seul[19].

Face à une condamnation si péremptoire de toute philosophie, Bouillard rétorque:

> Tout chrétien admettra [avec Barth] que nous connaissons Dieu par Dieu, sur le fondement de la révélation biblique et dans la foi. Mais il faut admettre aussi que c'est *nous* qui le connaissons. En conséquence, la connaissance même de foi inclut une connaissance naturelle de Dieu, susceptible de s'expliciter en une «preuve»[20].

Là est le nerf de toute l'argumentation de Bouillard dans sa résistance à Barth. S'appuyant sur la Constitution *Dei Filius* de Vatican I, mais aussi, bien en deçà, relisant saint Anselme et, bien

19. K. BARTH, *Dogmatique* II, 1, 1, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 139.
20. H. BOUILLARD, *Karl Barth...*, T. II, 2e partie, cité n. 7, p. 103-104.

en deçà encore, reprenant *Rm 1* et *Ac 17*, notre théologien défend pied à pied la légitimité d'une certaine «théologie naturelle», la consistance d'un «ordre naturel».

Si l'on n'admet pas cela, dit-il alors, tombant d'en-haut (et, conséquemment, «de haut», peut-on dire!), la Révélation n'aura aucun point de contact réel avec les hommes. Elle n'aura aucun répondant réel en l'être qui en est pourtant dit et voulu le destinataire et même le partenaire. Cela signifie qu'il faut reconnaître «la validité et même la nécessité de structures intellectuelles abstraites pour l'intelligence de la foi, la fonction imprescriptible d'une *analogia entis* intérieure à l'*analogia fidei* et l'emploi d'une réflexion transcendentale ou d'une "précompréhension" qui précède logiquement la "reconnaissance" du Dieu qui se révèle»[21]. Sinon, on ne voit pas comment échapper à l'extrinsécisme, à l'actualisme, au fidéisme, au docétisme, etc. Il n'y aura de foi et de théologie chrétiennes authentiques que si l'on peut reconnaître la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu comme «infrastructure» naturelle (et non pas seulement, même, comme «infrastructure» naturelle) de la théologie proprement dite.

> La théologie naturelle... doit être le mouvement par lequel la saisie originaire de Dieu, impliquée en toute foi..., prend conscience de soi et explicite sa propre structure rationnelle[22]...
>
> Il faut reconnaître la vérité du principe fondamental que [Bultmann] défend: la foi présuppose une «précompréhension» de ce dont parle la Bible, et l'élaboration d'une théologie chrétienne implique l'analyse formelle de ce qui constitue cette compréhension[23].

Lisant Kierkegaard, Bouillard avait déjà noté que la foi est bien, à l'opposé d'une spéculation, une relation existentielle; mais il tenait contre lui qu'elle n'est pas sans raison (même si aucune raison ne peut «faire croire»)[24]. Il tient, maintenant, avec Vatican I, avec la tradition catholique et thomiste, et dans une certaine mesure avec Bultmann, contre Barth, qu'une connaissance naturelle de Dieu est possible, même s'il n'est pas question de déposséder Dieu de la gratuité absolue de son initiative de révélation.

---

21. X. TILLIETTE, *Un théologien catholique...*, cité n. 18, p. 114.

22. H. BOUILLARD, «Le problème de la théologie naturelle chez K. Barth et R. Bultmann» (1961), repris dans *Logique de la foi*, coll. Théologie, 60, Paris, Aubier, 1964, p. 120.

23. ID., *Karl Barth...*, T.II, 2e partie, cité n. 7, p. 56.

24. ID., «La foi d'après Kierkegaard» (1947), repris dans *Logique de la foi*, cité n. 22, p. 67-85.

On peut cependant se demander si la notion de précompréhension à laquelle recourt ici Henri Bouillard est suffisante pour assurer la possibilité d'une théologie naturelle. Elle convient, certes, pour définir une certaine condition transcendantale de la foi; mais, bien qu'elle soit dite existentielle, elle paraît se restreindre au domaine intellectuel, et, donc, ne pas prendre véritablement en compte l'existence humaine en son effectivité, en sa globalité, comme lieu réel d'accueil de la révélation et, par conséquent, comme lieu de pensée et de pratique de la foi.

C'est la réflexion — d'ailleurs concomitamment conduite, précisons-le — sur et avec Maurice Blondel qui a ici permis à Bouillard d'aller plus loin.

V. - Maurice Blondel

Un coup d'oeil sur la bibliographie de Bouillard suffit à faire apparaître qu'il a dialogué avec Blondel pendant une trentaine d'années, trouvant toujours chez lui, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, de nouvelles incitations pour sa propre pensée théologique. Le premier de ses articles qui mentionne Blondel date de 1949, tandis que le dernier qu'il lui consacre paraît en 1979. Entre-temps, il y a eu, bien sûr, en 1961, le maître-livre *Blondel et le Christianisme*[25].

Fort de la conviction que le christianisme a un sens et un sens propre — ce qui fait qu'il est possible de croire chrétiennement sans renoncer à la raison —, le philosophe Blondel avait formulé le propos de dire sur la foi chrétienne «quelque chose qui compte pour les esprits qui ne croient pas»[26]. Un tel propos ne pouvait que séduire Bouillard. À ses yeux, en effet, *L'Action* répond bien aux intentions de son auteur: elle présente bel et bien «une philo-

---

25. Signalons encore: en 1949, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, dans *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949) 321-402 et, presque trente ans plus tard, en 1975, *Blondel et la Théologie, autrefois et aujourd'hui*, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie* 69 (1975) 11-18 (et 18-30). Mais Bouillard mentionne le philosophe d'Aix dès 1947, dans *Philosophie et religion*, repris dans *Vérité du christianisme*, cité n. 1, p. 47-58. Par la suite, il y aura encore — entre autres — *Maurice Blondel et la théologie*, dans *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 98-112; *Maurice Blondel et la philosophie de la religion*, dans *Recherches de Science Religieuse* 48 (1960) 291-330; *Lecture de Blondel*, dans *Archives de Philosophie* 28 (1965) 279-287.

26. Cité par Bouillard dans *Comprendre ce que l'on croit*, cité n. 11, p. 9, avec renvoi à la *Lettre sur les exigences...*; voir M. BLONDEL, *Premiers écrits*, Paris, P.U.F., 1956, p. 7.

sophie qui, par la logique de son mouvement rationnel, se porte d'elle-même au-devant du christianisme»[27].

Excluant ainsi l'extrinsécisme auquel, pour sauver la gratuité de la grâce et du salut, inclinaient la théologie dialectique et spécialement Barth, cette philosophie va «jusqu'à découvrir dans l'action humaine elle-même le besoin du surnaturel» comme à la fois «nécessaire et impossible à l'homme»[28], au prix d'une réflexion rigoureuse, se déployant par paliers à travers une série de médiations soigneusement articulées les unes par rapport aux autres.

Au bout du compte, l'analyse de l'action humaine montre à la fois: 1. que l'homme est traversé, porté, par un désir et un dynamisme d'achèvement; 2. qu'il découvre n'être effectivement pas en mesure de réaliser lui-même cet achèvement; 3. que si, cependant, il renonce à le chercher (d'où qu'il puisse lui advenir), il se contredit lui-même.

La question devient évidemment alors celle d'un achèvement qui, certes, ne pourrait se présenter que comme venant d'*ailleurs*, mais de telle sorte que, s'il venait de fait, il ouvrirait pourtant, à l'être qui l'a désiré et cherché, la possibilité réelle de son *propre* accomplissement. Autrement dit, apparaît ici l'hypothèse d'un «nécessaire (pourtant) inaccessible» qui s'avérerait, se révélerait comme un «gratuitement donné», qui pourrait conduire ce qu'il vient gratifier à son propre achèvement intrinsèque.

Certes, pour Blondel, «la philosophie doit se reconnaître incapable de nous mettre en possession de l'absolu, incapable de consommer en nous l'oeuvre divine»[29].

Mais, en réfléchissant sur l'action humaine et sur le jeu de «volonté voulante» et «volonté voulue» qu'elle implique, la philosophie dispose l'homme à reconnaître son possible accomplissement par cela précisément que vient lui proposer la foi chrétienne. Ainsi faut-il dire que:

> Blondel a raison contre tous ceux, théologiens ou philosophes, d'après qui nous ne connaîtrions ce qu'est Dieu ou même son existence que par le témoignage des prophètes et des mystiques. Si ce témoignage ne répondait pas à un appel intérieur, il ne signifierait rien pour nous, ou du moins ne s'imposerait pas[30].

Il faut, toutefois, bien comprendre la démarche de Blondel, si l'on veut, ainsi, le laver tant du soupçon théologique de natura-

---

27. *Blondel et le christianisme*, cité n. 8, p. 15.
28. *Ibid.*, p. 80. Un peu plus loin, p. 85, Blondel précise: «c'est le surnaturel».
29. *Ibid.*, p. 151.
30. **«Philosophie et religion», dans *Vérité du christianisme*, cité n. 1, p. 63.**

lisme que du soupçon philosophique de surnaturalisme. Il faut bien voir, en effet, que sa démarche ne se constitue pas de deux mais de *trois* étapes, qui correspondent respectivement aux troisième, quatrième et cinquième parties de *L'Action*[31].

> En premier lieu, Blondel a établi l'insuffisance de l'ordre naturel; il a montré que la condition indispensable à l'achèvement de l'action humaine est *inaccessible* à cette action. Cette dialectique de l'indispensable inaccessible, ou du nécessaire impossible, commande et rythme toute sa démarche ultérieure. Il s'agit toujours de démontrer que l'exigence de la volonté dépasse son pouvoir. C'est de là que sort l'idée de la nécessité du surnaturel[32].

Mais il faut bien voir que cette idée n'apparaît pas venir immédiatement répondre à ce qui a été établi «en premier lieu». En réalité,

> elle se dégage en deux temps: au premier temps [le deuxième moment, donc, de la démarche d'ensemble], la nécessité est absolue; mais le surnaturel, indéterminé. Au second [le troisième moment de l'ensemble], la nécessité est celle d'une hypothèse; mais cette hypothèse est l'ordre surnaturel chrétien. Ce qui apparaît au premier temps [ou deuxième moment], c'est la nécessité absolue de s'ouvrir à l'action de Dieu, quelle qu'elle soit. Ce qui paraît au second [ou troisième moment], c'est la nécessité d'accueillir la révélation positive de Dieu, si elle se manifeste au sujet à travers la prédication chrétienne. L'une nous invite à une sorte de foi de la raison, qui est générosité de coeur; l'autre nous invite à la foi théologale[33].

Tout cela permet à Bouillard, vers la fin de son propre ouvrage et sous le titre significatif «Philosophie et théologie», de porter ce jugement d'ensemble sur l'oeuvre blondélienne telle qu'il la lit, et, donc, la voit: «La pensée blondélienne, sans cesser un instant d'être philosophique, a néanmoins un caractère théologique, de même que la pensée anselmienne, sans cesser d'être théologique, a aussi un caractère philosophique»[34].

Il ne pourra bien sûr plus être possible de parler ainsi de la philosophie, de la théologie et de leurs rapports, lorsque, d'Anselme et Blondel, Henri Bouillard passera à Weil.

---

31. *Blondel et le christianisme*, cité n. 8, p. 82.
32. *Ibid.*, p. 96. C'est Bouillard lui-même qui souligne.
33. *Ibid.* J'ajoute moi-même les notations entre crochets.
34. *Ibid.*, p. 252.

VI. - Éric Weil

C'est dès 1961 que Bouillard cite Weil[35], chez qui d'ailleurs — belle cohérence! — il pouvait retrouver à l'égard de Kant une attitude en somme comparable à celle qu'il avait lui-même adoptée à l'égard de saint Thomas: «Kant a formulé des problèmes dans le langage de l'ancienne métaphysique, d'où les malentendus que le lecteur doit déceler, d'où aussi la tâche de devoir recommencer l'entreprise kantienne»[36].

Cela dit, si son premier article consacré à la philosophie de Weil date de 1977[37], c'est dès 1964 que, éditant sa *Logique de la foi*, Henri Bouillard manifeste très clairement son intention de se «positionner» lui-même face à celui[38] qui, en 1950, a publié, chez Vrin, sa magistrale *Logique de la philosophie*[39]. Le propos du théologien est d'ailleurs, très clairement manifesté lui aussi, celui de rendre compte de l'adéquation que l'on peut reconnaître entre le sens du message évangélique et la quête de sens manifestée à même l'existence humaine par la philosophie.

Ce que je viens de dire suffit à marquer la continuité du chemin de pensée et de réflexion qui a conduit Bouillard de Blondel à Weil (sans qu'il quitte jamais totalement Blondel cependant). Deux déplacements importants s'avèrent toutefois dans le passage de l'un à l'autre: d'une part, on passe d'une analyse de l'action à une réflexion sur l'existence; de l'autre, on quitte un croyant chrétien pour un penseur sympathisant mais agnostique.

Dans un grand texte publié juste avant sa mort, qu'il vaut la peine de citer généreusement, Bouillard s'exprime ainsi:

> Un des traits qui caractérise notre culture sécularisée, dominée par la science et la technique, c'est que le Dieu des philosophes et des savants semble y avoir presque disparu. Depuis ses premières origines jusqu'à une date récente, la philosophie a généralement considéré comme sa tâche la plus haute de procurer aux hommes une connaissance certaine et une idée pure de la divinité. Sans parler de l'Antiquité et du Moyen Âge, relevons que Kant s'accorde

35. Cf. le premier article de son recueil *Le sens de l'apologétique*, dans *Bulletin du Comité des Études de Saint-Sulpice*, Paris, 1961, p. 311-326 (cf. *Logique de la foi*, cité n. 22, p. 15-37).

36. Aux dires du moins de l'un des commentateurs, G. KIRSCHER, *Éric Weil*, dans *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, T.II, p. 2637.

37. *Philosophie et religion dans l'oeuvre d'Éric Weil*, dans *Archives de Philosophie* 40 (1977) 543-621.

38. *Logique de la foi*, cité n. 22, 197 p.

39. *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, 1967².

avec Descartes et Leibniz, lorsqu'il déclare que «Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme sont les tâches que toutes les ressources de la métaphysique ont pour fin dernière et unique de résoudre». Dieu ne cesse pas d'être un thème capital pour la philosophie, lorsque Kant critique les preuves spéculatives de son existence, lorsque Fichte déclare qu'on ne saurait le concevoir comme une substance, comme un être personnel, lorsque Feuerbach, Marx et Nietzsche manifestent, contre Hegel et contre le christianisme en général, l'illusion religieuse, en effectuant la genèse de l'idée de Dieu, lorsqu'enfin, plus près de nous, Alexandre Kojève ou Jean-Paul Sartre affirment hautement et s'appliquent à justifier leur athéisme. Mais depuis les environs de la seconde guerre mondiale, la situation, du moins en Europe Occidentale a, dans l'ensemble, considérablement changé. S'il n'est pas en même temps un croyant, le philosophe, à moins qu'il ne commente les classiques, évite volontiers tout discours sur Dieu[40].

Alors que, jusqu'à l'époque contemporaine, le problème de Dieu appartenait en quelque sorte en commun à la théologie et à la philosophie, le débat étant dès lors, entre elles, celui du «discours juste» sur Dieu, alors que, désormais, la pensée moderne soit fait silence sur lui, soit développe toutes les ressources d'une critique résolument athée, voici que Weil, au contraire, présente aux yeux de Bouillard l'intérêt d'une haute pensée philosophique qui, à la fois, plaide pour une transcendance (*philosophique*), et se garde pourtant de parler de Dieu, fût-ce sur un mode «post-chrétien».

La philosophie, selon Weil, se présente comme une «analyse des actions et des discours de l'homme qui révélerait ce qu'est son monde et ce qu'il est pour lui-même»[41]. À condition d'être menée rigoureusement, par des étapes soigneusement articulées là encore, une telle analyse de la vie humaine, de *l'existence de l'homme*, conduit à reconnaître qu'elle est à la recherche d'un *sens.* En somme, «affirmer Dieu, c'est poser que le discours a un sens»[42]. «Parce que le monde de l'homme, le monde de l'histoire et de l'action, *est sensé*, l'homme peut y chercher le sens de son

40. Tiré de *Transcendance et Dieu de la Foi.* D'abord paru en allemand sous le titre *Transzendenz und Gott des Glaubens*, dans le premier volume de l'encyclopédie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg im Br., 1981, p. 87-131, et repris dans *Vérité du christianisme*, cité n. 1, p. 317-354 (ici, p. 319).

41. É. WEIL, *Essais et conférences*, I, Paris, 1970, p. 295-296, cité par Bouillard. Cf. *Vérité du christianisme*, cité n. 1, p. 322 et la Préface de K.H. NEUFELD, p. 46.

42. *Transcendance et Dieu de la foi*, dans *Vérité du christianisme*, cité n. 1, p. 331.

existence et le trouver dans la visée de la liberté raisonnable, qui découvre son contenu en se comprenant comme vue du tout, vue qui saisit le tout[43].» Pas question de Dieu en tout cela. La transcendance à laquelle aboutit la réflexion ne doit rien à aucune révélation, et en ce sens elle est et reste «philosophique», assumant en les dépassant — si l'on peut s'exprimer ainsi[44] — et «le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes» eux-mêmes. Toutefois,

> la philosophie, science formelle du *sens*, s'achève au-delà d'elle-même, dans la *sagesse* qui est vie dans le sens présent. Ainsi est établi que la satisfaction de l'homme réside dans la vue du sens et une vue remplie de sens dans la vue du Tout; le nom de Dieu et même celui d'Absolu disparaissent ici; É. Weil les évite...; mais ce qu'ils ont représenté subsiste de façon anonyme, comme éternité de la présence dans le temps de l'histoire[45].

Il est clair que «cette présence de l'éternel dans le temps de l'histoire, présence qui ne porte plus le nom de Dieu ni celui de l'Absolu, qui recueille dans l'anonymat le sur-être indicible de la tradition philosophique et de ses intussusceptions bibliques, n'est plus un Dieu transcendant et personnel»[46].

Bouillard estime, pourtant, qu'une telle philosophie représente pour lui, théologien, un partenaire important, voire nécessaire. C'est même au dialogue avec elle qu'il consacra ses derniers investissements intellectuels, considérant que «l'effort du philosophe vers le sens... offre au chrétien un lieu où penser cette existence humaine qu'il partage avec tous les hommes de son époque, et situer sa propre expérience de croyant, son adhésion à l'appel dont il vit»[47].

Il n'est pas question d'entrer, ici, plus avant dans le débat de Bouillard avec Weil. Ce que j'ai dit suffit amplement à faire percevoir l'essentiel. Telle que la pratique maintenant un Weil, la philosophie n'est pas, n'est plus pour le théologien Bouillard *un outil extérieur* dont pourrait ou devrait se servir la théologie; elle n'est pas non plus *un allié déclaré*, choisi par le théologien ou, même, qui se présente de lui-même au théologien. Elle apparaît désormais comme *un lieu effectif et obligé* où la théologie doit accepter de se tenir ou de se porter, pour y faire ses propres

---

43. *Ibid*, p. 323.
44. Bouillard le fait *ibid*, p. 324.
45. Je suis ici de près K.H. NEUFELD, *ibid*., p. 47, qui renvoie à Bouillard dans le même volume, p. 327s.
46. *Ibid*., p. 47-48, avec renvoi à la p. 330.
47. *Ibid*, p. 350.

preuves, avec ses propres moyens, quand la question qui y est posée est celle du sens de l'existence humaine considérée comme telle — cette existence que les croyants n'ont pas quittée.

VII. - H. Bouillard, la philosophie et la théologie fondamentale

Si tels sont, brièvement retracés, l'itinéraire et l'évolution de Bouillard, quelle leçon pourrions-nous en recueillir, sur le point précis qui a fait l'objet de cet article: celui des rapports de la théologie à la philosophie? Répondons maintenant, plus brièvement encore, par mode de conclusion.

1. — Bouillard ne fait pas une théorie sur les rapports des deux disciplines comme s'il prétendait occuper un lieu exempt, une position arbitrale de neutralité qui s'estimerait du même coup en mesure de surplomber l'une et l'autre et de souverainement définir l'optimum de leurs relations. Il est situé dans le débat: il est théologien, il se reconnaît et se veut tel. Et c'est à ce titre qu'il rencontre et interroge la philosophie, qu'il dialogue avec elle, pour à la fois la questionner et s'en instruire.

2. — Sur le front de la théologie, Bouillard n'a de cesse de rappeler qu'il n'y aura de foi que s'il y a, face à la révélation qui appelle à la foi, un partenaire digne de ce nom. Et cela implique à ses yeux que ce partenaire dispose par lui-même des capacités naturelles, rationnelles, de penser ce qu'il est appelé à croire pour pouvoir le comprendre. Là est la raison pour laquelle, comme théologien et comme croyant, il estime devoir affirmer à la fois la possibilité et la nécessité de la philosophie, ou plutôt d'*une* philosophie, nommée «théologie naturelle» ou, plus simplement, «connaissance naturelle» de Dieu.

3. — S'il en va ainsi, ce ne sont évidemment pas toutes les philosophies qui sont susceptibles de répondre à cette possiblité et à cette nécessité. Selon Bouillard, c'est très clair: s'il faut, en théologie,

> établir un lien entre notre expérience quotidienne et la réalité invisible dont parle le message chrétien; [s']il s'agit de montrer comment ce message prend un sens à nos yeux par le fait qu'il donne un sens à nos expériences communes; [s']il s'agit de manifester une correspondance entre la logique interne du christianisme et la logique de l'existence humaine, [...alors] on se trouve bel et bien au point de rencontre entre christianisme et philoso-

phie, si l'on entend par philosophie non pas un exercice scolaire, mais la compréhension du sens de la vie humaine[48].

4. — On voit très clairement par là, en somme, le type de partenaire que, sous le nom de «philosophie», Henri Bouillard est disposé à se reconnaître. Il sait que la philosophie est, et de longue date maintenant, entrée en un âge séculier. Il n'attend donc d'elle ni nécessairement qu'elle «prouve» Dieu (dans la mesure où, en certains du moins de ses représentants, elle s'estime encore capable de le faire), ni qu'elle se déploie elle-même en philosophie de la religion (même si c'est un domaine auquel, quant à lui, il portera de l'intérêt, en particulier à partir du moment où, ainsi que je l'ai signalé, il en viendra à diriger un Institut de Science et de Théologie des Religions). Il lui suffit, mais il attend, qu'elle s'interroge sur la vie et sur l'action humaines, sur le vivre et l'agir de l'homme, et qu'ainsi elle s'avoue et s'avère à la recherche d'un «sens» de l'un et de l'autre... Même si un sens (ultime) ne pourra de fait être affirmé — ou plutôt reconnu — qu'au prix d'une démarche qui, débordant *le philosophe* comme tel, redonnera de fait, en lui, la parole à *l'homme* vivant et désirant, voulant et décidant que, tout au long même de sa quête intellectuelle, il n'a, de fait, jamais cessé d'être.

5. — En tout cela, Henri Bouillard ne se fait pas faute de signaler que, si séculière qu'elle soit désormais, la philosophie occidentale n'a de fait accédé à son présent statut de réelle et légitime autonomie qu'à travers un devenir historique où l'influence et l'impact du christianisme et de la foi chrétienne sont fort loin d'avoir été négligeables. Mais, corrélativement, le théologien qu'il est n'omet pas de se retourner aussi vers la théologie pour l'appeler à reconnaître, à son tour, sa dette, *historique* (passée) et *conceptuelle* (permanente), à l'égard de la/des philosophie(s).

6. — À ce point, on serait tout près de pouvoir manifester comment, à partir de tout cela, Bouillard conçoit ce qu'il appelle, en théologie, la «théologie fondamentale», en la distinguant soigneusement de l'«apologétique»... et du reste de la théologie[49]. Contentons-nous de rappeler qu'il la définit précisément comme

48. Présentation par Bouillard, le 26.10.1972, du séminaire de doctorat qu'il conduit en 1972-73 sous le titre «Les incidences de la philosophie d'É. Weil sur la théologie chrétienne» (cf. n. 5).

49. Seraient évidemment à reprendre ici, principalement: *Le sens de l'apologétique* (1961), cité n. 35; *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*, dans *Concilium* n° 6 (1965) 83-92, et nombre de chapitres

«un discours non théologique que seul le théologien peut tenir, en tant qu'il est théologien, de sorte qu'il ait sens pour tout esprit même incroyant»[50]. Cela suffira à nous convaincre que ce n'est pas impunément que le théologien Bouillard s'est préoccupé de philosophie!

F-75270 Paris Cedex 06 Joseph DORÉ
21, rue d'Assas Institut Catholique de Paris

Sommaire. — L'oeuvre de Henri Bouillard (1908-1981) est révélatrice des rapports entre philosophie et théologie dans l'espace théologique français contemporain. L'auteur débute par le récit de l'intérêt du théologien pour la philosophie. Il discerne quatre rencontres marquantes. De Thomas d'Aquin, Bouillard retient que le théologien n'est pas lié à une philosophie déterminée, mais a pour tâche de penser la foi dans les conditions culturelles d'une époque donnée. Contre Karl Barth, le théologien jésuite fait apparaître la validité de la connaissance humaine pour l'accueil de la Révélation. Maurice Blondel lui permet de découvrir, dans l'action humaine, le besoin du surnaturel, à la fois nécessaire et impossible à l'homme. Avec Éric Weil, enfin, Bouillard réfléchit au sens de l'existence humaine. La philosophie n'est pour lui ni un outil extérieur ni un allié déclaré. Elle est un lieu effectif et obligé où la théologie doit accepter de se porter et de se tenir, pour y faire ses propres preuves avec ses moyens spécifiques.

Summary. — The writings of H. Bouillard (1908-1981) throw a vivid light on the relationship between philosophy and theology in contemporary French theology. Focussing on the interest of Bouillard the theologian for philosophy, the author pinpoints in his work four significant encounters. The first is with Thomas Aquinas, from whom he learns that the theologian, far from being bound to any particular philosophy, must rethink the faith in the cultural conditions of his time. Secondly, an encounter with Karl Barth against whom he reaffirms the validity of the human intellect in acknowledging divine revelation. Thirdly with Maurice Blondel, who leads him to discover in human action the need for the supernatural, a need which is both necessary and out of reach. Lastly with Éric Weil, in the company of whom he ponders the meaning of human existence. For Bouillard, philosophy is neither an outside tool nor a avowed ally; it is the actual and unavoidable space in which theology moves and where it proves itself with its own specific means.

---

des ouvrages déjà cités: *Logique de la foi* (1964), cité n. 22; *Comprendre ce que l'on croit* (1971), cité n. 11; et, naturellement, *Vérité du christianisme* (1989), cité n. 1.

50. Cf. n. 9.