

Шиманович Андрій Олександрович,

кандидат філософських наук,

докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства

Українського державного університету ім. Михайла Драгоманова

orcid.org/0000-0002-3046-4645

schimanovich@ukr.net

ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ РУХУ «НОВОЇ ТЕОЛОГІЇ»: ПЕРІОДИЗАЦІЯ, БАЗОВІ ІДЕЇ, СТРАТЕГІЧНІ ЦІЛІ

Стаття містить аналіз історії виникнення та формування засадничих ідей католицького богословського руху «нова теологія» (інша назва напрямку – «повернення до джерел»). Передісторія виникнення богословської програми даного напрямку проаналізована через призму ідей Йоганна Адама Мьолера, Моріса Блонделя та П'єра Русло. У розвідці запропоновано детальний аналіз значення наповнення поняття «нова теологія» та ставлення до нього як з боку основних натхненників руху, так і з боку їхніх опонентів – прибічників схоластичної традиції. Стаття також містить виклад теорії Ю. Меттепеннінгена про поняття «нова теологія» як про *кластерний концепт*, що передбачає множинність варіативних візій щодо біблійного, патристичного та літургичного ренесансу. Дослідник висунув цю ідею на протиположність альтернативним і заледве легітимним спробам презентувати «нову теологію» в якості гомогенного руху. Приділено увагу й тому парадоксальному факту, що теологи-неосхоласти, декларуючи власну незгоду з секулярними ідеями Просвітництва, охоче погоджувалися визнати релевантним концепт «чистої природи», а також чітко розмежування сфер природного і надприродного, яке саме по собі є плодом просвітницької доби. У контексті сакраментальної онтології Г. Бюрсеми ключова мета руху висвітлена як спроба зберегти таємницю Божого буття, сокровенну і непідвладну будь-яким спробам раціонального схоплення чи то аналітичного дослідження. Враховано й принципову опозиційність руху до антиісторичної моделі схоластичного богословствування, а також здійснено зіставлення «нової теології» із модерністським рухом XIX–XX ст. З'ясовано, що одним із важливих чинників неподібності між двома богословськими проектами є ставлення їх представників до способів тлумачення Святого Письма. Наприкінці статті наведено стислий огляд II Ватиканського собору, котрий багатьма сучасними істориками (Вайгель, Кьорвен, Бланшар і Булівент) здебільшого оцінюється в категоріях остаточного триумфу «нових теологів» та поразки або принаймні маргіналізації неотомістського богословського дискурсу.

Ключові слова: традиція, неосхоластика, секуляризм, модернізм, церковна реформа.

Shymanovych Andrii,

Candidate of Philosophical Sciences,

Postdoctoral Student of the Department

of Theology and Religious Studies

Dragomanov Ukrainian State University

orcid.org/0000-0002-3046-4645

schimanovich@ukr.net

HISTORY OF THE NOUVELLE THÉOLOGIE FORMATION: PERIODIZATION, BASIC IDEAS, STRATEGIC GOALS

The article contains an analysis of the emergence history and formation of the Catholic theological movement's *nouvelle théologie* basic ideas (another title for this trend is *ressourcement*). The historical background of this movement's theological development is interpreted through the prism of such theologians' ideas as Johann Adam Möhler, Maurice Blondel, and Pierre Rousselot. The research offers a detailed examination of the *nouvelle théologie* concept's meaning and the attitude towards it both on the part of the main inspirers of the movement and the part of their opponents, i.e. supporters of the scholastic tradition. The research also includes an explanation of Jürgen Mettepenningen's theory concerning the *nouvelle théologie* as a *cluster concept* which implies a plurality of various visions regarding the biblical, patristic, and liturgical renaissance. The scholar has put forward this idea in opposition

to alternative and barely legitimate attempts to present the *nouvelle théologie* as a homogeneous movement. Attention is also paid to the paradoxical fact that neo-scholastic theologians, while declaring their disagreement with the secular ideas of the Enlightenment, willingly agreed to recognize the concept of “pure nature” as relevant, as well as a distinct demarcation between natural and supernatural orders, which, in itself, is the fruit of the Enlightenment era. In the light of Hans Boersma’s sacramental ontology, the key goal of the movement is highlighted as an attempt to preserve God’s mystery, which is hidden and not subject to any attempts at rational understanding or comprehensive analytical research. A comparison of the *nouvelle théologie* with the modernist movement of the 19th – 20th century is presented in the article as well. At the end of the research, there is a brief overview of Vatican II, which is evaluated by many contemporary historians (Weigel, Kirwan, Blanchard, and Bullivant) in the categories of the final triumph of the *nouveaux théologiens* and the defeat – or, at least, marginalization – of the neo-Thomist theological discourse’s representatives.

Key words: tradition, neo-scholasticism, secularism, modernism, Church reform.

Протягом XIX ст. і в першій половині XX ст. на обрії католицького інтелектуального дискурсу з’явилося декілька знаменних і непересічних постатей, котрі стали предтечами богословського ренесансу. Вони мимоволі підготували необхідний духовно-інтелектуальний ґрунт для постання тих мислителів, які згодом сформулюють рух, що увійшов в історію католицької думки під назвою *ressourcement* (з фр. «повернення до джерел»), або *nouvelle théologie* (з фр. «нове богослов’я»).

1. Йоганн Адам Мьолер (1796–1838) – відданий прихильник засадничих теорій та підходів доби Романтизму, котрий розвивав ідеї стосовно пріоритету досвіду над інтелектом, водночас будучи поборником пневматологічної еклезіології та теорії природного еволюційного розвитку догматичного вчення. Джордж Вайгель так змальовує протореформаторські пошуки Мьолера: «Завдяки відновленню великої інтелектуальної та духовної спадщини він розвинув еклезіологію, теологію Церкви, яка була більш sacramентальною, духовною та органічною, ніж юридично-правова модель, яка під впливом тривалого зв’язку католицизму з мирською владою розглядала Церкву як *societas perfecta*, досконале суспільство» (Weigel, 2022, с. 40). Інклюзивне богослов’я Церкви та відкритість Мьолера до дії Святого Духу зумовили появу в його ідеях перших обережних натяків на можливість екуменічної співпраці з представниками протестантських спільнот.

2. Моріс Блондель (1861–1949) – учень Анрі Бергсона (1859–1941), родоначальник «філософії дії», згідно з якою Божа активність є імпліцитно присутньою в кожній правдивій людській дії, що можна вважати своєрідним сполученням неоплатонізму та перших напрацювань сучасного прагматизму (Grumett,

2011, с. 348). Зосередженість Блонделя не лише на *об’єкті* богословського пізнання (Творці), а й на *суб’єкті* даного духовно-інтелектуального акту (людині) видавалася прихильникам панівного на той час томізму замахом на глибинні підвалини церковної традиції та «інфільтрацією кантіанства у католицьку теологію» (Hedrick-Moser, 2014, с. 48). До того ж Блондель здійснив перші спроби деконструювати надумане дуалістичне розсічення природної та надприродної царин буття. Вже згодом ці первинні спроби Блонделя з’явилися у праці Анрі де Любака (1896–1991) “*Surnaturel*» (з фр. «Надприродне») у розгорнутому й систематизованому вигляді, супроводжені ґрунтовною історико-богословською аргументацією.

3. П’єр Русло (1878–1915) – богослов-єзуїт, котрий сприймав концептуальну систему Аквіната через призму обережно-стриманого інтелектуалізму, поєданого зі сміливим інтуїтивізмом. Згідно з його теорією, розкритою у праці “*L’Intellectualisme de S. Thomas*” (з фр. «Інтелектуалізм св. Томи») (Rousselot, 1908), адекватна рецепція християнських істин радше передбачає інтенційну спрямованість і динамізм людського духу. Людина радше повинна поглянути на ці істини очима віри та досягнути їх інтуїтивним розумом (*intellectus* в епістемології Аквіната), аніж осмислити їх аналітично чи дискурсивно (Boersma, 2009, с. 31–32). Русло заперечував традиційне для томістських посібників початку XX ст. викладення Аквінатової теорії пізнання, вважаючи його вихолощеним раціоналістичним концептуалізмом (McCool, 1989, с. 250).

Напрацювання цих та деяких інших мислителів з різним ступенем інтенсивності ширилися й реципувалися представниками інтелектуальних кіл Католицької Церкви на зламі

XIX – XX ст., поволі підважуючи панівний неосхоластичний дискурс, який вже на середину XX ст. знаходився у стані стагнації. До того ж після Другої світової війни європейський духовний і культурний клімат зазнав істотних змін. Дух богословського плюралізму явив себе як нову й неунікненну даність, із якою не можна було не рахуватися. Всередині Католицької Церкви посилювалася напруга між теологами-схоластами та тими інтерпретаторами Святого Письма, котрі почали вголос ставити під сумнів схоластичну традицію аісторичного прочитання біблійних текстів без урахування новітніх відкриттів у царині біблеїстики, текстології та біблійної археології.

Автори одного з останніх посібників для вивчення II Ватиканського собору визначають поняття “*ressourcement*”, уперше впроваджене католицьким поетом Шарлем Пегі (1873–1914), як те, що «описує аспект реформи, котрий передбачає пошук історичних текстів і даних, щоб повторно застосувати богословську мудрість минулого до сьогодення», будучи не просто одним із багатьох суто інструментальних знарядь, а «загальним принципом, новим способом богословствування та душпастирської практики» (Blanchard & Bullivant, 2023, с. 14). П. Келлі додає, що «одна з характерних ознак науковців руху *ressourcement* полягала у їхньому читанні та ретельному вивченні усієї повноти текстів – від літургічних текстів ранньої Церкви до патристичних текстів та творів Аквіната – разом із обізнаністю й чутливістю до культурних контекстів, у яких ці тексти були створені» (Kelly, 2021, с. 6). Упродовж здійснення цих розвідок поволі поставало ключове питання про те, чи найдревніші патристичні джерела із властивим їм глибинним символізмом, наскрізною літургічністю, містичним емпіризмом, пастирським цілепокладанням, багатошаровим прочитанням Божого Слова не є більш відповідними до запитів сучасної людини, аніж фіксовані схоластичні мислительні традиції, які не вважали самоактуалізацію в новому світі чимось необхідним або хоча б важливим? На тлі цих істотних змін та засадничих питань у першій половині XX ст. з’явилася низка теологів-франкофонів, котрі запропонували свіжі ідеї, неочікувані відповіді, нестандартні інтелектуальні кроки й принципово нове бачення сутності теології та її завдань у досі не звіданому контексті.

За однією з версій, понятійне нововведення для позначення нового напрямку в теології (*nouvelle théologie*) запропонував монсеньйор П’єтро Паренте зі Священної Канцелярії, котрий у лютому 1942 р. в одному з номерів офіційної газети Ватикану *L’Osservatore Romano* із помітною долею невдоволення й погорди позначив цим терміном прибічників новопосталого руху біблійно-патристично-літургічного ренесансу (англ. пер. статті див. у Kelly, 2021, с. 85–87). Але широковживаним у богословських колах дане поняття стало лише після публікації в журналі “*Angelicum*” у багатьох сенсах переламної полемічної статті Р. Гаррігу-Лагранжа під назвою «Куди прямує нова теологія?» (Garrigou-Lagrange, 1946; англ. пер. Kelly, 2021, с. 89–99; Kirwan & Miner, 2023, с. 287–304). Кінцева відповідь автора на заявлене в назві питання є однозначною: «*Nouvelle Théologie* приведе нас назад до модернізму» (Garrigou-Lagrange, 1946, с. 143), будучи його черговою замаскованою реінкарнацією.

Прикметно, що саму назву «нова теологія» було отримано згаданим напрямом від тих сучасників-томістів, котрі інтерпретували св. Тому винятково через призму новочасних тлумачень XVI – XVII століть (Kerr, 2002, с. 221) і котрі у першій половині XX ст. переможно досягли найвищого ступеню впливовості в освітній та адміністративній царинах життя Римо-Католицької Церкви. Відповідно, враховуючи джерело походження нового поняття, не всі представники руху були в захваті від нього. Зокрема, один із фактичних засновників *nouvelle théologie* Анрі де Любак, котрий використовував цей атрибутований до нього термін «із послідовною зневажливістю протягом тривалого часу» (Grumett, 2007, с. 2), у своїх мемуарах зізнавався у своєму досить скептичному ставленні до згаданого понятійного конструкту: «У мене немає темпераменту реформатора, тим більше, новатора. Ніколи не маючи ідеї просувати “нову теологію”, я зізнаюся, що навіть не знав би про цей вираз, якби Святійший Отець не використав його в одному зі своїх звернень» (de Lubac, 1993, с. 268).

На думку П. Келлі, термін “*nouvelle théologie*” «використовувався полемічно, щоб натякати, що “нова” теологія відкидає, а не відновлює католицьку традицію» (Kelly, 2021, с. 3). Як і у випадку з модерністами, дане

термінологічне рішення було взяте на озброєння опонентами руху, а не його ідеологами або прибічниками для дискредитації та маргіналізації цього богословського напрямку, а також для спрощення подальшої боротьби із запропонованою богословською програмою. Втім, як підмічають сучасні дослідники, певна парадоксальність полягає в тому, що назва руху начебто й насправді натякає на новаторські ініціативи його ідеологів, але удавана новизна їхніх прагнень полягала лише у здійсненні богословського оновлення через привернення уваги до найдревніших витоків християнства, невмотивовано усунутих на узбіччя церковного життя (Williams, 2005, с. 348).

Зокрема, ішлося про реактуалізацію Біблії, древньої літургії, грекомовної патристики, а також творів самого Аквіната замість більш пізніх інтерпретаторів та систематизаторів його доробку (Mettepenning, 2010, с. 11). Цікавим є спостереження автора розвідки про історію перебігу II Ватиканського собору Дж. О'Меллі стосовно методологічної спорідненості між *nouvelle théologie* та Еразмом Роттердамським: «Так само, як Еразм хотів витіснити схоластику біблійним/патристичним богослов'ям, представники *ressourcement* XX ст. прагнули здійснити по суті те саме» (O'Malley, 2008, с. 41). П. Келлі теж влучно зауважує, що у своїх розвідках Анрі де Любак «продемонстрував, що це були схоласти XVI ст. та їхні послідовники у XIX та XX століттях, чий підхід до теології справді був новим» (Kelly, 2021, с. 9). Важливо, що самі фактичні прибічники даної течії нерідко навмисно дистанціювалися від поняття "*nouvelle théologie*", намагалися не ототожнювати свої богословські погляди із нібито єдиним, ідейно-гомогенним рухом, а також обачно заперечували приписувані їм спроби повернутися до проекту модернізації католицької теології (Flynn, 2012, с. 229), оскільки вони добре пам'ятали не надто віддалені у часі репресії церковного проводу проти богословів-модерністів.

Ю. Меттепеннінген зазначає, що *nouvelle théologie* найадекватніше може бути описана як катализатор інтелектуального руху, який відродив забуту модель богословствування, спричинивши рішучий розворот від панівної неосхоластики як «системи, котра закувала теологію в кайдани та відділила її від реальності

й повсякденного життя» (Mettepenning, 2010, с. 47). Об'єднуючою характеристикою усіх представників *nouvelle théologie* стала жага полишити суто технічне й неживе богослов'я замкнених концепцій та логічно виведених систем, спрямувавши свої глибинні духовно-інтелектуальні пошуки до живого богослов'я без посередніх історичних джерел без будь-яких спроб їхньої систематизації та концептуалізації. Саме ж поняття «нова теологія», попри очевидну наявність у представників руху загальних об'єднуючих ліній богословствування, – це не уніфікуюче позначення для єдиного монолітно-структурованого напрямку із єдиною теоретичною рамкою (на кшталт неотомізму), а радше «кластерний концепт» (Mettepenning, 2010, с. 7, 141), який передбачає наявність розмаїтої палітри варіативних візій щодо оновлення католицького богослов'я шляхом його поєднання із глибинними вимірами живої віри через перенавернення у найдревніші (здебільшого досхоластичні та несхематизовані) витoki християнства: «Нові теологи відхиляли будь-яку богословську систему, що оберталася навколо самої системи, а не навколо віри, – системи, що спричиняла згортання й застигання джерел, що зводила богословів давно минулих днів лиш до статусу авторитетів, ігноруючи справжній зміст їхніх праць в ім'я системи» (Mettepenning, 2010, с. 141).

Одним із найвагоміших чинників формування доктрини руху *nouvelle théologie* стало перевідкриття цінності Традиції (Передання) першого тисячоліття в усій сукупності її проявів та богословських форм із помітним ухилом у глибинне дослідження еклезіологічної проблематики. У своїй розвідці про богословські погляди А. де Любака Джон Мілбенк вирізняє декілька конкретних аспектів даного руху і запевняє, що репрезентантам *nouvelle théologie* були притаманні «відмова від неосхоластики та обмеження схоластичного акценту на теоретичних спекуляціях, а разом і оновлений інтерес до історії, біблійної екзегетики, типології, мистецтва, літератури та містицизму» (Milbank, 2005, с. 77). На думку Дж. Фліппера, найбільш яскравою характерною особливістю представників руху *nouvelle théologie* стало те, що вони «стикнулися із викликами модерної історичної свідомості та спробували примирити її з традиційними джерелами богословської

рефлексії» (Flirper, 2015, с. 47). У чому ж саме полягали ці виклики модерної доби? Доволі вдалим слід визнати виклад Дж. О'Меллі: «Модерн є гарним лозунгом для підсумовування того, що було поставлено на карту. Мислителі Просвітництва відвернулися від минулого, рішуче подивилися в майбутнє і з нетерпінням чекали ще кращого майбутнього. Серед цих явищ була нова ера свободи, рівності та братерства. Релігія та монархія більше не сковуватимуть людський дух. Свобода вираження думок та свобода преси – це права, в яких не можна було відмовити. Більше ніяких релігійних догм, бо Розум був єдиним богом, якому слід поклонятися. ...Модерн перетворився на ідеологію, можливо, декілька ідеологій, кожна з яких певною мірою антагоністична католицизмові» (O'Malley, 2008, с. 54–55). Тож ключовими проблемними засновками модерного проєкту слід визнати невинуватий історичний оптимізм, усічену секулярну антропологію, нав'язування відповідних ідеологічних норм та вкрай суперечливу боротьбу з догматами Церкви, водночас поєднану із догматизацією засадничих настанов модерної доби.

Г. Бьорсма звертає увагу на доволі цікавий нюанс на межі парадоксу. Прибічники *nouvelle théologie* вважали, що сповідувана неотомістами сепарація природного від надприродного була модерним продуктом секулярної доби, від якої ті самі неосхоласти нібито рішуче відмежовувалися: «Зрештою, неотомізм схвалив прийняття сучасністю автономності природи, а також віру Просвітництва в людський прогрес у цьому незалежному (або іманентному) царстві природи. В очах “нових” теологів це була глибоко іронічна ситуація, враховуючи недовіру неотомістів до Просвітництва та секуляризму, який воно принесло з собою» (Boersma, 2009, с. 5). На противагу раціонально-дискурсивній неотомістській методології однією з базових категорій *nouvelle théologie* була сокровенна істина Божого буття як невичерпної таємниці, яку не слід намагатися розгадати й викласти у чітких дефініціях та схематичних конструкціях, а «істина радше була динамічною реалізацією екзистенціальної, сповненої любові зустрічі із пізнаним об'єктом, а не абстрактним, об'єктивним аналізом» (Boersma, 2009, с. 5–6). Отже, цілком справедливим першим тезовим твердженням може стати думка

про те, що основна далекосяжна мета даного руху була двоскладовою і її можна умовно поділити на негативну й позитивну частини: 1) створення переконливої богословської опозиції у якості «альтернативи антиісторичному стилю неосхоластичного богослов'я початку ХХ ст.» (Thiel, 2007, с. 260); 2) активне біблійне й патристичне переродження католицької думки, реабілітація апофатичного богослов'я та повернення до базових джерел, а саме відновлення та реактуалізація багатств християнської Традиції, які були створені до вододілу у 1300 р. (певна річ, умовного й приблизного), а згодом витіснені подальшим пануванням схоластичних патернів мислення.

Біблійно-патристичні основи віри перших століть мали бути реактуалізовані в якості нормативного герменевтичного ключа до невикривленого тлумачення всієї подальшої історії католицької думки аж до сучасності, а не навпаки. Ця надважлива ідея належить Дж. О'Меллі. Він розглядає (1) концепцію розвитку та (2) ідейний задум *ressourcement* як дві діаметрально протилежні візії історії богослов'я: «Критики *la nouvelle théologie* були праві, позаяк *ressourcement* передбачало щось потенційно радикальніше, ніж розвиток. Розвиток використовував сьогодення як лінзу для розуміння минулого, тому він був під загрозою впасти в історичну помилку презентизму, прочитуючи сучасне в минулому. Натомість *ressourcement* сприйняв минуле як норму для оцінки сьогодення. У той час як розвиток було задумано як рух тим самим шляхом, *ressourcement* звертався до минулого в пошуках норм, практик або способів мислення, які можна було б використовувати для зміни, виправлення або принаймні уточнення напрямку, в якому все рухається сьогодні» (O'Malley, 2008, с. 42).

Цікавим і неоднозначним є питання щодо подібності або відмінності між напрямком «нової теології» та католицьким модернізмом. Г. Бьорсма стверджує, що «між модернізмом та рухом *nouvelle théologie*, безперечно, існує частковий збіг. Вони обидва негативно реагували на неотомістську теологію із її концептуалістським розумінням християнської доктрини, її раціональною апологетикою, її логічною інтерпретацією догматичного розвитку та її юридичною, можливо, навіть авторитарною еклезіологією. Найважливіше, що обидва напрямки прагнули того, аби богослов'я

сприйняло суб'єктивний досвід набагато серйозніше, аніж того бажала схоластична теологія» (Voersma, 2009, с. 20). Неотомісти не залишилися в боргу. Велика кількість мислителів-неосхоластів була переконана, що рух *ressourcement* таки є замаскованим модернізмом. Однак Бьорсма застерігає від хибного й надто поверхового сприйняття модерного проекту у якості предтечі *nouvelle théologie*. Повне отожднення цих двох етосів думки й церковного буття є некоректним та необґрунтованим спрощенням, якому бракує переконливої аргументації. Основна відмінність полягає у специфічній богословській ментальності представників *nouvelle théologie*, у їхній цілісній світоглядній парадигмі, для ідентифікації якої Бьорсма знаходить вдале термінологічне рішення – *сакраментальна онтологія*, яка покликана зцілити прикрі результати тривалого історичного відхилення, яке дослідник називає *десакраменталізацією* Заходу (Voersma, 2009, с. 15). Себто ідеться про оновлене сприйняття реальності як Божої Таїни, де відсутня чітка лінія демаркації між сакральним і профанним (що здебільшого притаманно томізмів та традиційному для нього категорійному розрізненню між природним і надприродним). Крім того, Дж. О'Меллі схильний вбачати більшу спорідненість *nouvelle théologie* не із програмою модерністів, а радше із персоналістичною філософією діалогу Мартіна Бубера (1878–1965): «Подібно до того, як у *nouvelle théologie* риторика протиставлялася діалектиці, у Бубера діалог також протиставляється діалектиці як своїй полярній протилежності. Діалог для нього – не замисел, не прийом, а зовнішнє вираження глибинних цінностей» (O'Malley, 2008, с. 80). Підтвердженням своєї тези О'Меллі пропонує вважати компліментарну риторіку представника *nouvelle théologie* Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988) на адресу М. Бубера, котрого швейцарський теолог називає «основоположником “діалогічного принципу”» та «одним із найкреативніших умів нашого часу» (Balthasar, 1961, с. 9).

До того ж вагомим маркером відмінності між двома напрямками можна вважати спосіб сприйняття ними Писання. На відміну від суцільного домінування історико-критичної екзегези біблійних текстів, що безальтернативно панувала впродовж майже двохсот років (до появи *nouvelle théologie* та протестантської

неоортодоксії), ті католицькі теологи ХХ ст., котрі висунули гасло про необхідність біблійного *ressourcement*, мали на меті посунути з п'єдесталу науково-історичну методологію дослідження Писання, підважити притаманну модерному проекту буквалістську традицію прочитання Біблії і повернутися до домодерних способів духовного сприйняття Божого Слова (типологічного, алегоричного, анагогічного). Омріяний ними ренесанс традиційних способів віднайдення у Біблії автентичних смислів мав на меті відновити сприйняття далеких історичних подій, зафіксованих на її сторінках, як поцейбічних свідчень, знаків, метафор та образів, що оприявнюють та увиразнюють для людської свідомості метафізичні, трансцендентні та принципово неосяжні для людського розуму Божественні реалії.

Окремої згадки заслуговують розвідки вчених, спрямовані на дослідження передісторії руху, його генези, а також спроби диференціювати окремі періоди його подальшого становлення. Так, Ю. Меттепеннінген вирізняє чотири послідовні фази розвитку *nouvelle théologie* (Mettepenningen, 2012), починаючи із середини 1930-х і аж до середини 1960-х років (завершення II Ватиканського собору).

1. Перший етап (1935–1942) ознаменувався публікацією засадничих програмних текстів новопосталого руху, якими стали статті І. Конгара “*Déficit de la théologie*” (з фр. «Дефіцит теології») у католицькій газеті “*Sept*” від 18 січня 1935 р., а також стаття Марі-Домініка Шеню “*Position de la théologie*” (з фр. «Позиція теології») (Chenu, 1935), яка вийшла того ж року в журналі “*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*” (з фр. «Журнал філософських і богословських наук»). Базова ідея Конгара містила в собі критику надмірної інтелектуалізації та інструменталізації теології, її штучної відчуженості від буденного життя християнських спільнот. До того ж він уподібнив панівну неосхоластичну теологію неживій та застиглій «восковій масці», безвиразному обличчю, що не має живого зв'язку з реальністю. Важливим посилом статті Шеню стала теза про те, що теологія – це «віра в її інтелектуальному режимі» (Chenu, 1935, с. 233), що слугує неусувним засновком для розвідок, потенційно ширших за обмежений неосхоластичний дискурс.

2. Друга фаза (1942–1950) ознаменувалася тим, що отці-домініканці самоусунулися із провідних позицій, натомість представники єзуїтського товариства посіли чільне місце натхненників руху *nouvelle théologie*. Найважливішими інтелектуальними подіями даного періоду стали три засадничі тексти.

А. Книга Анрі Буяра (1908–1981) “*Conversion et grâce chez S. Thomas d’Aquin*” (з фр. «Навернення й благодать у св. Томи Аквінського») (Bouillard, 1944). В основу цієї розвідки було покладено перероблену дисертацію Буяра, захищену в 1941 р. У цій праці автор проводить виразну контрехоластичну ідейну лінію із засадничим гаслом: «Богослов’я, яке не має стосунку до сучасного життя, є хибним богослов’ям» (Bouillard, 1944, с. 219). Позиція Буяра щодо Аквінатової теології може бути пояснена за допомогою вдалого понятійного винаходу Ю. Меттепеннінгена – *ретроконтекстуалізації*, що означає переміщення науковцем досліджуваного об’єкта в межі історичного контексту його виникнення (Mettenpenningen, 2006). На думку Буяра, богослов’я Аквіната нерозривно пов’язане із часом написання його трактатів та інтелектуальним контекстом XIII ст. Упродовж історії одна й та сама одвічна істина багаторазово огорталася у контекстуально зумовлені вербальні форми, використовувала для свого проголошення актуальні на той чи той час поняття, формули та структуровані концепції. Висновок Буяра очевидний: «Теологія обмежена часом та історією» (Bouillard, 1944, с. 223).

Б. Стаття Ж. Данієлу “*Les Orientations présentes de la pensée religieuse*” (з фр. «Сучасні напрямки релігійної думки») (Daniélou, 1946). У цій публікації автор, за оцінкою Меттепеннінгена, «не лише докладно розкрив аргументацію щодо відносної цінності томізму, але також наполіг на тому, що повернення до триптиху Біблії, літургії та патристики повинне бути пріоритетним порівняно із теологією, що завдячує своїм існуванням одному середньовічному богослову» (Mettenpenningen, 2012, с. 177).

В. Переламна й широко дебатована праця А. де Любака “*Surnaturel*” (de Lubac, 1946) зі старанно завуальованою, однак цілком очевидною критикою неохололастики.

3. Характерною ознакою третього етапу становлення «нової теології», що простягнувся

з 1950 р. до передодня відкриття II Ватиканського собору, Меттепеннінген вважає вихід ідей руху за межі франкомовного світу та глобальну інтернаціоналізацію запропонованої ним богословської програми. З-поміж найяскравіших маркерів виходу *nouvelle théologie* за межі Франції слід виокремити напрацювання таких авторів: нідерландських теологів Піта Шоненберга (1911–1999) й Едварда Схілебекса (1914–2009), а також німецькомовних богословів Карла Ранера (1904–1984) та Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988).

4. Четвертий і останній період збігається із часовими межами II Ватиканського собору (1962–1965), який, зрештою, визнав легітимною та корисною для Церкви ідейну спрямованість протагоністів *nouvelle théologie*. Свідченням цього може бути і сутнісний зміст таких соборних документів, як догматична конституція “*Dei Verbum*” та пастирська конституція “*Gaudium et Spes*” (у якій ішлося про припустимість адаптації та контекстуального застосування вічних богословських істин), і безпосередня активна участь у роботі собору Шеню, де Любака, Конгара, Данієлу та Схілебекса, котрі виступили або у ролі *periti* (з лат. «експерти»), або ж у якості персональних консультантів одного з офіційних делегатів собору.

Крім того, існує цікава спроба запропонувати й інший погляд на стадійний розвиток *nouvelle théologie*. Цю спробу здійснив Ерік Гедрік-Мозер у своїй статті під назвою «Контроверза Огюста Валенсена та історіографія *Nouvelle Théologie*» (Hedrick-Moser, 2014). У своєму дослідженні автор посуває часову межу фактичного виникнення «нової теології» з 1930-х років до першого десятиліття XX ст. Насамперед дослідник згадує про те невинувдане замовчування, що його зазнала постать Огюста Валенсена (1879–1953), маловідомого єзуїтського професора філософії і «забутого батька» *nouvelle théologie* (Hedrick-Moser, 2014, с. 42). Спираючись на запропоновані у праці Меттепеннінгена чотири властиві риси розглядуваного руху – (1) використання французької мови, (2) увиразнена історична свідомість, (3) акцент на вагомості «позитивної теології» (використання першоджерел) замість «спекулятивної теології» (висунення на перший план систематизованих логічних висновків), (4) чітка антисхоластична богословська

ментальність (Mettepenningen, 2010, с. 9–11), Гедрік-Мозер звертає увагу на схожість богословсько-філософської програми О. Валенсена: (1) опоненти закидали Валенсену в якості претензії надмірне захоплення викладанням французькою замість латини; (2) він поглиблено досліджував Блонделеві ідеї історизму; (3) йому було властиво обґрунтовувати нормативність своєї методології через посилання на попередні авторитети; (4) він запропонував багато в чому оновлене трактування автентичної гносеології Аквіната порівняно з непохитною прив'язкою до муміфікованого томізму підручників і посібників з боку своїх колег-професорів (Hedrick-Moser, 2014, с. 68–69). Автор доходить висновку, що Огюста Валенсена цілком легітимно можна вважати якщо не початківцем руху *nouvelle théologie*, то принаймні його предтечою, ідейним натхненником та автором перших уривчастих інтуїцій, які на всю потугу прозвучать у працях його учнів та представників наступного покоління католицьких теологів. Навіть попри усунення Валенсена з викладання у 1920 р. після тривалої дискусії стосовно пропагованих ним ідей, його вплив на світоглядне формування майбутніх провідників *nouvelle théologie* (зокрема, на А. де Любака) є ґрунтовно доведеним.

За сповненням іронії та драматизму висловом Е. Ніколса, нова теологія «переслідувала найкращі неотомістські уми неначе кошмарна» (Nichols, 1998, с. 134). Проте слід уточнити, що спроба звести усі богословські переконання та реформістські прагнення «нових теологів» виключно до боротьби із засиллям томістської парадигми мислення стала б примітивізацією їхніх справжніх намірів з огляду на той факт, що велика кількість прибічників даного руху вважала себе істинними послідовниками та продовжувачами справи Ангельського Доктора (Flipper, 2015, с. 47–48).

І. Флін виокремлює дві богословські групи, два «тріо», у які об'єдналися представники двох орденів із аналогічними богословськими поглядами й прагненнями: домініканці – М.-Д. Шеню, І. Конгар та А.-М. Фере; єзуїти – А. де Любак, Ж. Данієлу та А. Буяр (Flynn, 2012, с. 230). Двома ключовими локаціями, що стали плацдармом для активного поширення ідей руху нової теології, стали Париж (Данієлу) та Ліон (де Любак). У 1927 р. у Парижі

представники домініканського ордену заснували центр «Істина», що мав на меті інтенсифікацію богословського діалогу між Сходом і Заходом. Найпомітнішими діячами центру стали такі католицькі мислителі, як Христофор (Жан-Рене) Дюмон, М.-Д. Шеню та І. Конгар, котрий згодом став однією з ключових постатей руху та одним із найбільш плідних католицьких теологів ХХ ст. У Ліоні ініціаторами оновлення католицького богослов'я та реактуалізації святоотцівської спадщини стали єзуїти А. де Любак та Ж. Данієлу. Вагомим практичним доповненням до їхніх теоретичних задумів став початок масштабного проекту, а саме видання у формі білінгви серії святоотцівських першоджерел – як грецьких отців перших століть, так і текстів епохи Середньовіччя – під загальною назвою “*Sources Chrétiennes*” (з фр. «Джерела християнства»). Проект було започатковано у 1940 р.

II Ватиканський собор став не лише найважливішою подією в житті Католицької Церкви за останні чотириста років з часів Трентського собору (Weigel, 2022, с. 1), а й переламною віхою у ставленні церковного проводу до ініціатив *nouvelle théologie*. 11 жовтня 1962 р. папа Іоанн XXIII (1881–1963; понтифікат: 1958–1963) у своїй вступній промові “*Gaudet Mater Ecclesia*” (з лат. «Радіє Мати Церква») звернувся до учасників собору із закликом здійснити доглибну зміну усталених моделей самоосмислення і самопрезентації Церкви в світі, перейти від нарцисичного еклезіоцентризму до відкритого, жертвовного христоцентризму, орієнтованого на місію та освячення світу. Дж. Кьорвен робить справедливу ремарку стосовно того, що «у вступній промові Іоанна можна помітити сильну нотку симпатії до *nouvelle théologie*» (Kirwan, 2018, с. 262). Ключова ідея понтифіка полягала в тому, що безплідною є практика некритичного повторення древніх фіксованих богословських формул, що вже не резонують із екзистенційними запитами та мислительними категоріями сучасної людини. Отже, він неприховано дав сигнал про свою підтримку ідеологів *nouvelle théologie*, котрі впродовж десятиліть обстоювали ту позицію, що голос Церкви повинен стати «більш біблійним і таким, що відновлює в пам'яті отців Церкви та більшою мірою виражає історію спасіння» (Weigel, 2022, с. 245). Папа говорив про важливість

розширення богословської мови задля досягнення її відповідності новопосталим викликам, що й мало своїм результатом присутньо керигматичний стиль, притаманний базовим соборним документам.

За оцінкою Ш. Бланшара та С. Булівента, «протягом десятиліть, що безпосередньо передували собору, *la nouvelle théologie* була найбільш значною та впливовою мережею серед безлічі розрізнених церковних явищ, зацікавлених у відновленні минулих образів і лейтмотивів християнської думки та дії з метою реформування застійних церковних практик і структур» (Blanchard & Bullivant, 2023, с. 17). В інституційній пам'яті Католицької Церкви 20 листопада 1962 р. закарбувалося як точка неповернення, переламний момент у взаєминах *nouvelle théologie* з керівними церковними колами. У цей день розпочалося голосування за перші начерки документу про джерела Божого Об'явлення (*De Fontibus*), котрий одразу був відправлений на доопрацювання через надмірну схоластичність запропонованих формулювань. Але це був лише перший неочікуваний для багатьох дзвінок. Через десять днів та сама доля спіткала й проект постанови про Церкву (*“De Ecclesia”*). За оцінкою єпископа м. Брюгге Еміля-Жозефа де Смедта (1909–1995), причиною такої реакції став притаманний документіві «тріумфалізм, клерикалізм, юридизм» (O'Malley, 2008, с. 155), а також відсутність посилення на патристичні та середньовічні джерела. На те саме особливо нарікав і кардинал Йозеф Фрінгс (1887–1978), богословським радником котрого був молодий, перспективний, натхненний ідеями *nouvelle théologie* науковець Йозеф Ратцінгер – майбутній папа Бенедикт XVI (1927–2022; понтифікат: 2005–2013). Доопрацювати документ про Церкву було завданням теж декількох знакових для *nouvelle théologie* постатей, як-от І. Конгар, Ж. Даніелу, а також К. Ранер. Тектонічний антисхоластичний зсув відбувся, і не помітити його було неможливо. Вже у січні 1963 р. в журналі *“Études”* (з фр. «Розвідки») з'явилася стаття Р. Рокета, у якій автор проголосив, що «із голосуванням 20 листопада епоха Контрреформації добігла кінця» (Rouquette, 1963, с. 104). Не вдаючись до відтворення всіх соборних дискусій, процедурних подробиць та прийнятих рішень, ми вважаємо справедливим у загальних рисах акцентувати

на тому, що собор став тією глобальною церковною ареною, на якій було покладено край безальтернативному домінуванню неосхоластики, де трансформаційний потенціал *nouvelle théologie* був імпліцитно реалізований під час написання основних документів собору, а базові настанови *ressourcement* були не просто легітимізовані, а майже канонізовані та сприйняті в якості аксіоматичного імперативу, неусувного фундаменту для вибудовування магістрального шляху післясоборного церковного богословствування.

Насамкінець зазначимо, що успіх проекту *nouvelle théologie* багато в чому завдячує його екуменічній відкритості, яка тоді була загальним духом часу. Незважаючи на намагання представників даного напрямку наново актуалізувати *древню* Традицію, цей реноваційний шлях у секуляризованій Франції виразно був спрямований на активну й креативну взаємодію з *сучасністю*. Зі свого боку прибічники неосхоластики не залишалися байдужими до нової богословської програми. Їхню загальноокреслену контраргументацію вдало передав Дж. Фліппер: «Загалом неосхоласти не могли уявити, що істина може бути досягнута в мінливій ефемерності історії, і вважали, що історичний поворот *nouvelle théologie* був поворотом до релятивізму. Теологію можна було врятувати від релятивізму лише за допомогою універсально ефективних будівельних блоків істини, уніфікованої структури знання, зведеної на онтологічній структурі реальності» (Flipper, 2015, с. 206).

Правдою є те, що рух *nouvelle théologie* дійсно був неоднорідним, не набув організаційної структурованості, а серед асоційованих із ним постатей ми заледве маємо шанс побачити повну й беззаперечну богословську суголосність. Втім, видається цілком імовірним, що наукові розвідки, які сьогодні ставлять собі за мету віднайдення й узагальнення спільних богословських начерків всередині руху *nouvelle théologie*, не є заздалегідь безнадійними й безперспективними. Навіть з огляду на те, що усім найвпливовішим представникам цього ренесансного богословського проекту притаманні диференційовані світоглядні акценти, відмінні богословські пріоритети та неоднакові методологічні засади, всім їм було властиве, хай навіть осмислене й у різних категоріях, єдине

стратегічне цілепокладання, а саме креативна інтеграція в бурхливе життя ХХ ст. найглибших пластів древньої Традиції для підвищення релевантності церковної кериґми в доглибно

секуляризованому світі, зраненому своїм тривалим двобоєм із цариною трансцендентного та спраглому до сакраментального виміру свого буття.

Список використаних джерел:

1. Balthasar, H.U. von. (1961). *Martin Buber and Christianity: A Dialogue Between Israel and the Church*. London: Harvill Press. 127p.
2. Blanchard, S., & Bullivant, S. (2023). *Vatican II: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP. XXIV + 139 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198864813.002.0004>.
3. Boersma, H. (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford UP. XVI + 325 p.
4. Bouillard, H. (1944). *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*. Paris: Aubier. xv + 246 p.
5. Chenu, M.-D. (1935). Position de la théologie. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 24(2), 232–257.
6. Daniélou, J. (1946). Les Orientations présentes de la pensée religieuse. *Études*, 79(249), 5–21.
7. De Lubac, H. (1946). *Surnaturel: Études historiques*. Paris: Aubier. 498 p.
8. De Lubac, H. (1993). *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings*. San Francisco: Ignatius Press. 411 p.
9. Flipper, J. S. (2015). *Between Apocalypse and Eschaton: History and Eternity in Henri de Lubac*. Minneapolis, MN: Fortress Press. VIII + 335 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1287890>.
10. Flynn, G. (2012). *Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology: The Contribution of Yves Congar to Nouvelle Théologie*. In G. Flynn, P. D. Murray, and P. Kelly (Eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (pp. 219–235). Oxford: Oxford UP. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0015>.
11. Garrigou-Lagrange, R. (1946). La nouvelle théologie où va-t-elle? *Angelicum*, 23(3/4), 126–145.
12. Grumett, D. (2007). *De Lubac: A Guide for the Perplexed*. New York: T&T Clark. XI + 187 p.
13. Grumett, D. (2011). *Nouvelle Théologie*. In I. A. McFarland, D. A. S. Fergusson, K. Kilby, and I. R. Torrance (Eds.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (pp. 348–349). Cambridge: Cambridge UP. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781285>.
14. Hedrick-Moser, E. H. (2014). The Auguste Valensin Controversy and the Historiography of *Nouvelle Théologie*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 90(1), 41–70. DOI: <https://doi.org/10.2143/ETL.90.1.3025878>
15. Kelly, P. (2021). *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London: T&T Clark. VIII + 176 p.
16. Kerr, F. (2002). *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing. VIII + 254 p.
17. Kirwan, J. (2018). *An Avant-garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford UP. XIII + 311 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198819226.001.0001>.
18. Kirwan, J., & Miner, M. K. (Eds.). (2023). *The Thomistic Response to the Nouvelle Théologie: Concerning the Truth of Dogma and the Nature of Theology*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. X + 395 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/jj.2036767>.
19. McCool, G. A. (1989). *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*. New York: Fordham UP. 301 p.
20. Mettepenningen, J. (2006). Truth as Issue in a Second Modernist Crisis? The Clash between Recontextualization and Retrocontextualization in the French-Speaking Polemic of 1946–47. In M. Lamberigts, L. Boeve and T. Merrihan (Eds.), *Theology and the Quest for Truth: Historical- and Systematic-Theological Studies* (pp. 119–141). Louvain: Peeters.
21. Mettepenningen, J. (2010). *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. London; New York: T&T Clark. XV + 218 p.
22. Mettepenningen, J. (2012). *Nouvelle Théologie: Four Historical Stages of Theological Reform Towards Ressourcement (1935–1965)*. In G. Flynn, P. D. Murray, and P. Kelly (Eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (pp. 172–184). Oxford: Oxford UP. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0012>.
23. Milbank, J. (2005). Henri de Lubac. In D. F. Ford and R. Muers (Eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* (pp. 76–91). Oxford: Wiley-Blackwell.
24. Nichols, A. (1998). *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa. IX + 224 p.
25. O'Malley, J.W. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. XI + 380 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9v70>

26. Rouquette, R. (1963). Bilan du concile. *Études*, 316, 94–111.
27. Rousselot, P. (1908). *L'Intellectualisme de S. Thomas*. Paris: Félix Alcan. XXV + 259 p.
28. Thiel, J.E. (2007). The Development of Doctrine. In J. J. Buckley, F. C. Bauerschmidt, and T. Pomplun (Eds.), *The Blackwell Companion to Catholicism* (pp. 251–267). Oxford: Blackwell Publishing.
29. Weigel, G. (2022). *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II*. New York: Basic Books. XII + 353 p.
30. Williams, A. N. (2005). The Future of the Past: The Contemporary Significance of the *Nouvelle Théologie*. *International Journal of Systematic Theology*, 7(4), 347–361. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00171.x>.

References:

1. Balthasar, H. U. von. (1961). *Martin Buber and Christianity: A Dialogue Between Israel and the Church*. London: Harvill Press. 127 p.
2. Blanchard, S., & Bullivant, S. (2023). *Vatican II: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP. XXIV + 139 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198864813.002.0004>
3. Boersma, H. (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford UP. XVI + 325 p.
4. Bouillard, H. (1944). Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique [The Conversion and Grace in St. Thomas Aquinas: A Historical Study]. Paris: Aubier. XV + 246 p. [In French].
5. Chenu, M.-D. (1935). Position de la théologie [The Position of Theology]. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 24(2), 232–257. [In French].
6. Daniélou, J. (1946). Les Orientations présentes de la pensée religieuse [Current Trends in Religious Thought]. *Études*, 79(249), 5–21. [In French].
7. De Lubac, H. (1946). *Surnaturel: Études historiques* [Supernatural: Historical Studies]. Paris: Aubier. 498 p. [In French].
8. De Lubac, H. (1993). *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances That Occasioned His Writings*. San Francisco: Ignatius Press. 411 p.
9. Flipper, J.S. (2015). *Between Apocalypse and Eschaton: History and Eternity in Henri de Lubac*. Minneapolis, MN: Fortress Press. VIII + 335 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1287890>.
10. Flynn, G. (2012). Ressourcement, Ecumenism, and Pneumatology: The Contribution of Yves Congar to *Nouvelle Théologie*. In G. Flynn, P. D. Murray, and P. Kelly (Eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (pp. 219–235). Oxford: Oxford UP. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0015>.
11. Garrigou-Lagrange, R. (1946). La nouvelle théologie où va-t-elle ? [Where is the New Theology Headed?] *Angelicum*, 23(3/4), 126–145. [In French].
12. Grumett, D. (2007). *De Lubac: A Guide for the Perplexed*. New York: T&T Clark. XI + 187 p.
13. Grumett, D. (2011). *Nouvelle Théologie*. In I. A. McFarland, D. A. S. Fergusson, K. Kilby, and I. R. Torrance (Eds.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (pp. 348–349). Cambridge: Cambridge UP. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781285>
14. Hedrick-Moser, E. H. (2014). The Auguste Valensin Controversy and the Historiography of *Nouvelle Théologie*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 90(1), 41–70. DOI: <https://doi.org/10.2143/ETL.90.1.3025878>
15. Kelly, P. (2021). *Ressourcement Theology: A Sourcebook*. London: T&T Clark. VIII + 176 p.
16. Kerr, F. (2002). *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing. viii + 254 p.
17. Kirwan, J. (2018). *An Avant-garde Theological Generation: The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity*. Oxford: Oxford UP. XIII + 311 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198819226.001.0001>.
18. Kirwan, J., & Miner, M. K. (Eds.). (2023). *The Thomistic Response to the Nouvelle Théologie: Concerning the Truth of Dogma and the Nature of Theology*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. X + 395 p. DOI: <https://doi.org/10.2307/jj.2036767>.
19. McCool, G. A. (1989). *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*. New York: Fordham UP. 301 p.
20. Mettepenningen, J. (2006). Truth as Issue in a Second Modernist Crisis? The Clash between Recontextualization and Retrocontextualization in the French-Speaking Polemic of 1946–47. In M. Lamberigts, L. Boeve and T. Merrihan (Eds.), *Theology and the Quest for Truth: Historical- and Systematic-Theological Studies* (pp. 119–141). Louvain: Peeters.
21. Mettepenningen, J. (2010). *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. London; New York: T&T Clark. XV + 218 p.
22. Mettepenningen, J. (2012). *Nouvelle Théologie: Four Historical Stages of Theological Reform Towards Ressourcement (1935–1965)*. In G. Flynn, P. D. Murray, and P. Kelly (Eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal*

in *Twentieth-Century Catholic Theology* (pp. 172–184). Oxford: Oxford UP. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.003.0012>.

23. Milbank, J. (2005). Henri de Lubac. In D. F. Ford and R. Muers (Eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* (pp. 76–91). Oxford: Wiley-Blackwell.

24. Nichols, A. (1998). *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa. IX + 224 p.

25. O'Malley, J. W. (2008). *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press. XI + 380 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9v70>

26. Rouquette, R. (1963). Bilan du concile [The Assessment of the Council]. *Études*, 316, 94–111. [In French].

27. Rousselot, P. (1908). *L'Intellectualisme de S. Thomas* [The Intellectualism of St. Thomas]. Paris: Félix Alcan. XXV + 259 p. [In French].

28. Thiel, J. E. (2007). The Development of Doctrine. In J. J. Buckley, F. C. Bauerschmidt, and T. Pomplun (Eds.), *The Blackwell Companion to Catholicism* (pp. 251–267). Oxford: Blackwell Publishing.

29. Weigel, G. (2022). *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II*. New York: Basic Books. XII + 353 p.

30. Williams, A. N. (2005). The Future of the Past: The Contemporary Significance of the *Nouvelle Théologie*. *International Journal of Systematic Theology*, 7(4), 347–361. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00171.x>.