

Chapitre 3. Un programme particulier : *Une école de théologie : Le Saulchoir*

3.0. INTRODUCTION

L'ensemble de l'œuvre du Père Chenu mériterait que l'on s'y attarde. Cependant, notre intérêt porte particulièrement sur *Une école de théologie : Le Saulchoir*. Car, il nous semble que cet opuscule est le détonateur de la pensée du Père Chenu. La plupart de ses écrits postérieurs à l'opuscule sont, en quelque sorte, un reflet d'*Une école de théologie : Le Saulchoir*. Le livre devait fournir par la suite des clés pour l'avant et l'après-concile, pour comprendre notamment les débats et les tensions concernant l'évolution de l'Église et de la théologie. Chenu et son petit livre étaient vraiment providentiels et prophétiques pour une période du christianisme en pleine mutation.

Selon R.-M. Roberge, *Une école de théologie, Le Saulchoir* « est une pièce majeure de l'histoire de la théologie du XX^e siècle. En même temps qu'il nous révèle l'état lamentable de la théologie officielle de l'époque, il nous fait connaître l'inspiration des pionniers de la nouvelle théologie d'alors »⁴³⁴. Le livre de Chenu retient notre attention non seulement parce qu'il fut mis à l'Index, mais aussi parce que cet opuscule était l'une des causes des déboires de son auteur dans son ministère de pasteur et de théologien.

En réalité, cet opuscule constitue un véritable programme sur les méthodes de travail du Saulchoir, du Père Gardeil jusqu'à la régence de son auteur. *Une école de théologie : Le Saulchoir* fut publié en 1937 et mis à l'Index en février 1942, alors qu'il était « hors commerce ».

Le succès de l'ouvrage ne s'était pourtant pas arrêté au Saulchoir. Car, il sera réédité d'abord en italien en 1982 par G. Alberigo, sous le titre de *Le Saulchoir una scuola di teologia*, publié à Casale Montferrato. Ensuite, une deuxième édition fut publiée en 1985 à Paris aux éditions du Cerf, avec d'intéressantes études sur les circonstances de sa condamnation, soulignant la permanente actualité de l'objet du litige⁴³⁵. Enfin, en 2003,

⁴³⁴. R.-M. ROBERGE, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, Collection « Théologies », Paris, Cerf, 1985, 182 p., Recension, dans *Laval Théologique et Philosophique* 3 (octobre 1985) vol. 41, p. 454.

⁴³⁵. Les auteurs en sont Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua. Sous le titre *Le christianisme en tant qu'histoire et « théologie confessante »*, G. Alberigo situe les thèses alors controversées

Michael Lauble vient de traduire le livre en allemand, sous le titre de *Marie-Dominique Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, (Collection Chenu 2), Berlin, Morus, 2003 (cf. institut Marie-Dominique Chenu de Berlin).

Dans ce chapitre, nous voulons comprendre les enjeux méthodologiques et théologiques mis en évidence par l'auteur. Préalablement, nous situerons la brochure dans son contexte historique. Cela nous permettra de mieux saisir le ton, le style et la structuration de la brochure. Comme *Une école de théologie* est un programme d'études, il devrait contenir des intuitions théologiques essentielles. Nous chercherons à en dégager quelques mots-clés qui contribueraient, selon Chenu, à l'élaboration de la théologie. L'analyse des idées et mots clés sur la théologie et la vérité pourrait nous éclairer sur les motifs de la condamnation du livre par le Saint-Office. À la fin du chapitre, nous donnerons une appréciation critique sur l'opuscule et sur ce que d'aucuns ont appelé « l'affaire Chenu ».

3.1. UN LIVRE PARTICULIER POUR UNE ÉPOQUE SINGULIÈRE (1926-1945)

Il ne s'agit pas ici de traiter des vastes questions de l'histoire religieuse de la France⁴³⁶. Nous voulons plus modestement situer *Une école de théologie : Le Saulchoir* du Père Chenu dans son environnement théologique et philosophique, afin de mieux comprendre les enjeux théologiques et le mobile de sa condamnation. Le choix de ces deux dates – 1926-1945 – pour limiter la période qui nous concerne dans ce chapitre se justifie par leur importance dans l'histoire du catholicisme français. La première date renvoie à la condamnation de

par rapport à l'itinéraire théologique de leur auteur et par rapport à la réaction romaine qu'elles ont suscitée (cf. p. 32). L'étude d'Étienne Fouilloux sur *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, essaie de restituer la condamnation de Chenu dans le contexte du débat entre le thomisme de la scolastique spéculative et déductive de l'*Angelicum*, sous la houlette de Garrigou-Lagrange, et celui ouvert à l'historicité de toute théologie, pratiqué au Saulchoir. Quant à Jean Ladrière, il propose une étude sur l'historicité de la théologie dans ses rapports avec la philosophie. Enfin, les réflexions proposées par J.-P. Jossua mettent l'accent sur les grandes options de Chenu que furent son sens de l'humain, de l'intelligence de la foi, de l'histoire, de la philosophie vivante et de la liberté.

⁴³⁶. Le temps ne nous le permet pas. Pour une information globale sur le catholicisme français, cf. l'article et l'ouvrage de É. FOUILLOUX, *Courants de pensée, piété, apostolat*, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours* (Sous la direction de J.-M. MAYEUR et alii), t. 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris, Desclée-Fayard, 1990, p. 116-185 ; *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, DDB, 1998, 325 p. ; cf. aussi R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983, 477 p. ; lire aussi F. GABORIAU, *Trente ans de théologie française. Dérive et genèse*, Lausanne, Éd. L'âge d'homme, 2003, 252 p.

Charles Maurras et son mouvement de l'Action française par le pape Pie XI. La seconde marque la fin de la 2^{ème} Guerre mondiale et de l'occupation française par les Allemands⁴³⁷.

Il ne serait pas faux d'affirmer que la période étudiée est tellement complexe qu'il n'est pas facile d'en dégager le « chimiquement pur ». La rigueur méthodologique inhérente à la recherche scientifique se doit d'en prendre conscience. On est toujours situé quelque part. Par ailleurs, tout se joue dans un contexte qui imprègne le contenu d'une pensée. Il est peut-être probable que, dans les conflits théologiques qui opposaient des théologiens français à certains évêques français ou romains, entre 1926 et 1945, il y eût des aspects non théologiques. Il y eut peut-être aussi de vraies raisons pastorales.

Alors que les sciences dites humaines ou sociales connaissaient une progression remarquable, le catholicisme français semblait perdre son prodige et cherchait plutôt à renforcer son pouvoir sur les savants catholiques, particulièrement sur les théologiens⁴³⁸.

Néanmoins, à côté de la théologie officielle – réticente au changement de la société en cours – qui était « constituée, contrôlée par l'autorité, normative pour l'enseignement, la prédication et la catéchèse »⁴³⁹, se manifestait un vaste courant intellectuel et spirituel caractérisé par le souci de promouvoir le changement. Ce courant étudiait des voies et moyens pour répondre au défi lancé par la sécularisation de la société française qui ne cessait de plonger le néothomisme officiel dans une situation de plus en plus inconfortable⁴⁴⁰. Ainsi, sensibles aux reproches de leurs pairs du monde laïc, les penseurs catholiques de ce courant – théologiens et littéraires – essayèrent de promouvoir une réflexion théologique sur les réalités terrestres et les valeurs temporelles. Des théologiens, par exemple, se mirent à publier des essais sur le sens du corps, du monde matériel, de l'économie et du politique, du travail, de la technique, de la culture. Selon ces penseurs catholiques, il fallait renoncer à un dualisme de

⁴³⁷. Selon É. Fouilloux, « chacun à sa manière, ces événements ont infléchi nettement et durablement le cours de l'histoire intellectuelle et spirituelle du catholicisme. Ils ont notamment permis à la réflexion philosophique et théologique d'échapper, pour partie et avec l'appui temporaire d'un pape, à l'emprise du système romain fondé sur un thomisme figé dans son antimodernisme » (É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 67).

⁴³⁸. La période connaît le règne de deux pontificats : le règne de Pie XI (1922-1939) et le début de celui de Pie XII (1939-1958). On observe à l'intérieur du catholicisme français une percée non négligeable du fait scientifique. L'ère des excommunications mutuelles entre le magistère et les savants catholiques paraît close. Cependant, la bataille du modernisme a laissé des traces. Les uns comme les autres vivent encore dans un climat de suspicion et de méfiance (cf. É. FOUILLOUX, *Courants de pensée, piété, apostolat*, dans *Histoire du christianisme*, p. 128-130 ; cf. aussi P.-M. DIOUDONNAT, *Les ivresses de l'Église de France. Les évêques et la société (1801-1976)*, Paris, Éd. Sagitaire, p. 40-41).

⁴³⁹. R. WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 64.

⁴⁴⁰. *Ibidem*, p. 88. Certains scientifiques reprochaient au christianisme son mépris des valeurs terrestres. D'autres déploraient son manque d'efficacité dans le domaine des activités économiques et sociales.

type manichéen pour lequel tout ce qui est matériel et temporel est automatiquement affecté d'un signe négatif⁴⁴¹.

Dans les débats sur la problématique nouvelle, il nous semble que les théologiens français avaient une longueur d'avance sur ceux d'autres pays. La France était devenue le centre de l'activité théologique entre les deux guerres mondiales. En effet, mené principalement par les jésuites de la province de Lyon et les dominicains du Saulchoir, le renouveau théologique français des années 1930 était l'œuvre de quelques grandes figures du catholicisme du 20^{ème} siècle, tels que Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar ou encore Marie-Dominique Chenu.

D'aucuns pensaient que les participants à ce courant, dérisoirement qualifié de « théologie nouvelle » par leurs adversaires⁴⁴², faisaient partie d'une organisation bien structurée. Peut-être ! Ce qui est certain, c'est que les acteurs de ce changement des méthodes théologiques en France appartenaient à diverses universités et congrégations religieuses. Certes, le cours des événements aurait permis à certains d'entre eux de sympathiser ou de se connaître vraiment. Mais dans l'ensemble, ils étaient différents à bien des égards. Ce qui les unissait, c'était leur détermination à tenir compte des problèmes de la vie de tous les jours dans leur travail. On peut dire qu'ils étaient partisans d'une sorte d'*aggiornamento* de la conception théologique et ecclésiologique.

⁴⁴¹. *Ibidem*. *La J.O.C. au Saulchoir*, dans *AD* (mai 1936) et *La spiritualité de travail*, 1941, de Chenu indiquaient manifestement bien les tendances de l'époque.

⁴⁴². L'expression « théologie nouvelle » ou « nouvelle théologie » était utilisée abusivement par les contempteurs romains et romanisés dans leurs nombreuses critiques, plus ou moins acerbes, pour dénigrer le travail de certains théologiens français. Pie XII confirma clairement qu'à cette « nouvelle théologie » devait être préféré le seul enseignement de saint Thomas d'Aquin. En réalité, les auteurs présentés le plus souvent comme les inventeurs de la « nouvelle théologie » en niaient, avec la dernière énergie, l'existence. Pour eux, il ne s'agissait pas d'inventer une nouvelle théologie, mais de changer la manière d'élaborer et de présenter la théologie. Ce qu'ils faisaient n'est qu'une des tâches ordinaires de la théologie et non une innovation. Mgr Pietro Parente fut le premier à utiliser l'expression en 1942, dans son commentaire sur la mise à l'Index des œuvres de Chenu, Charlier et Dragnet (cf. *Nuove tendenze teologiche*, dans *Osservatore Romano* (9-10 février 1942)). Cependant, c'est Garrigou-Lagrange qui en fit une large diffusion et passera pour le parrain de l'expression. (cf. *La nouvelle théologie où va-t-elle ?*, dans *Angelicum* 23 (juillet-décembre 1946) 2, p. 126-145). En tant que professeur romain et qualificateur du Saint-Office, Garrigou-Lagrange, aurait-il délibérément utilisée l'expression dans le but d'influencer les interventions du Pape contre des théologiens français ? C'est ce que pense É. Fouilloux en citant une lettre de Garrigou-Lagrange, datée du 17 juillet 1946 à Labourdette, dans laquelle il traite un article du Père Daniélou comme « le manifeste de cette théologie nouvelle ». L'expression signifiait pour Garrigou-Lagrange et ses amis romains « la campagne contre saint Thomas » (cf. É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 283). Mais, une telle qualification du travail théologique français de ces années ne pourrait être qu'aberrante et erronée. Il nous semble que la majorité des participants à ce renouveau intellectuel étaient des admirateurs du docteur angélique, sinon ses disciples.

Selon ces penseurs français des temps nouveaux, faire la théologie signifie faire l'histoire. Pourtant leur approche historique était bien loin d'être une reconstruction isolée et savante ou une tentative de fuite de l'actualité. C'était plutôt pour eux un exercice herméneutique créateur qui leur permettait de ré-interroger les sources de la foi chrétienne, avec les nouvelles préoccupations des hommes et des femmes de leur temps, avec les questions brûlantes d'un siècle de patience et de travail. En fait, la découverte du dialogue entre l'Église et le monde était pour beaucoup de théologiens français une clé herméneutique indispensable qui les aidait à ouvrir de nouvelles portes de la tradition, restées longtemps fermées à la réalité, et à découvrir par là, assez étonnamment, nombre de vraies valeurs pour l'édification du catholicisme⁴⁴³.

Pourrait-on affirmer que le magistère a su tirer le meilleur bénéfice possible de ce renouveau théologique ? Peut-être *a posteriori*. Car, la plupart des pionniers de ce mouvement devinrent experts au Concile Vatican II. C'est le cas d'Y. Congar et de M.-D. Chenu. Le premier était devenu « l'un des principaux artisans de textes-clés, la Constitution sur l'Église notamment »⁴⁴⁴. Quant au second, sa contribution à *Gaudium et spes* n'est plus à démontrer⁴⁴⁵. À travers ces deux hommes, c'est bien la théologie du Saulchoir, donc la « théologie nouvelle », qui s'imposait à Vatican II.

Nonobstant le précieux travail abattu par les théologiens français, il ne serait pas vain de souligner que, sur le plan interne, leur situation ne fut guère bonne au cours de la période étudiée ici. En effet, bien que l'on fût éloigné des turpitudes de la crise moderniste, le Saint-Office continuait à exercer le même acharnement sur les scientifiques français comme si l'on y baignait encore⁴⁴⁶. Serait-ce la peur de l'émancipation rapide de la théologie française ou la « hantise du modernisme », pour reprendre une expression de É. Fouilloux, qui justifierait l'attitude du magistère vis-à-vis des chercheurs français ? De toutes façons, il ne serait pas sincère d'affirmer que la mise sous surveillance du catholicisme français, soupçonné de

⁴⁴³. Écoutons Claude Geffré à ce sujet : « C'est toujours dans un contexte historique donné que l'on en vient à proposer la foi, que ce soit le contexte de l'histoire des idées ou celui de la vie même de l'Église : ces contextes ne peuvent manquer d'amener à certains déplacements dans l'intelligibilité du christianisme... Pour ma part, j'y reconnais la théologie tout court, mais une théologie faite en situation, une théologie qui prend au sérieux la culture, non moins que la relativité des propositions de la foi au long des siècles » (C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 19).

⁴⁴⁴. Cf. B. CHENU, *Le concile intime d'Yves Congar*, dans *La Croix* (hors série. Décembre 2002-janvier 2003), p. 13-16.

⁴⁴⁵. Cf. M. DE SAUTO, *Marie-Dominique Chenu, l'homme du dialogue*, dans *La Croix* (hors série. Décembre 2002-janvier 2003), p. 27.

⁴⁴⁶. Cf. M. NEUSCH, *La condamnation du modernisme*, dans *La Croix* (hors série. Décembre 2002-janvier 2003), p. 58-59. Avant 1962, l'Église ne concevait la liberté de croire que subordonnée à la vérité catholique.

tentation gallicane, n'était pas d'application⁴⁴⁷. En réalité, les relations entre les milieux intellectuels français et le Vatican n'avaient que rarement été au beau fixe⁴⁴⁸.

À ce propos, le témoignage de Fouilloux est édifiant : « aucune mansuétude à attendre pour les prêtres et religieux qui ont abandonné le sacerdoce ou l'Église, voire rompu avec la foi catholique ou avec la foi tout court : les mesures prises contre certains d'entre eux avant 1914 recommencent à pleuvoir, au début des années 1930 notamment »⁴⁴⁹. Selon É. Fouilloux, c'est de cette manière que l'autorité romaine entend prémunir les fidèles contre les dangers de ce qu'elle appelle les « erreurs » de certains écrits et « encadre » ainsi fermement l'exercice de la recherche en théologie⁴⁵⁰.

En effet, depuis trois siècles, le magistère recourt à l'*Index librorum prohibitorum* pour assurer une telle protection de la foi. Pour le Saint-Siège, cette sanction a valeur d'exemple : en censurant sévèrement leur audace et leur talent, il amenait les auteurs censurés à se sentir humiliés et donc démotivés. Cela devait avoir comme effet de dissuader d'autres « délinquants » de vouloir s'engager dans la même voie⁴⁵¹.

La méthode pouvait être efficace. Cependant, nous pensons que la répression reste une arme dangereuse contre la vérité scientifique. Elle favorise un comportement hypocrite, tant du côté du magistère que des théologiens⁴⁵². Non seulement le recours à la sanction freinait l'élan généreux de la recherche scientifique, mais les scrupules de certains évêques français

⁴⁴⁷. Certes, le Saint-Siège ne disposait pas d'une police intellectuelle. La mésaventure du *Sodalitium Pianum* ou la *Sapinière* du journaliste et historien Mgr Umberto Benigni (1862-1934) n'était plus qu'un cauchemar amer pour les théologiens catholiques – la Sapinière fut dissoute en 1921. Cependant, le comité de vigilance prévu par l'encyclique *Pascendi* était toujours opérationnel dans plusieurs diocèses français (cf. E. POULAT, *Modernistica*, p. 52-54, cf. aussi É. FOUILLOUX, *o.c.*, p. 21-45 ; cf. aussi Y. LE GAL, *Question(s) à la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1975, p. 52-53).

⁴⁴⁸. Cf. B. SESBOÛÉ, *Le magistère à l'épreuve. Autorité, vérité et liberté dans l'Église*, Paris, DDB, 2001, p. 168-169. La crise gallicane de 1682, la définition de l'infaillibilité pontificale, la condamnation du modernisme ou de l'Action française – la liste n'est pas exhaustive – sont autant de motifs qui rendirent ces relations fort nuageuses. Serait-ce à cause de l'esprit de liberté introduit en France par le doute cartésien, puis renforcé par la Révolution française en 1789 ?

⁴⁴⁹. É. FOUILLOUX, *o.c.*, p. 26.

⁴⁵⁰. IDEM, *Courants de pensée, piété, apostolat*, p. 158-159, cf. aussi B. SESBOÛÉ, *o.c.*, p. 170.

⁴⁵¹. Benoît XIV (1740-1758) avait ainsi dressé la liste des délinquants : hérétiques, proche de l'hérésie, erroné, proche de l'erreur, respirant l'hérésie, respirant l'erreur ou suspect d'erreur, téméraire, scandaleux, offensant les oreilles pieuses, malsonnant, dangereux, schismatique, favorisant le schisme, injurieux, impie, blasphématoire (B. SESBOÛÉ, *o.c.*, p. 169-170). À notre avis, la sanction infligée à un auteur n'est pas toujours objective et religieuse. Elle pourrait résulter des critères d'ordre affectif et profane. En fait, si un censeur devait sanctionner l'écrit d'un auteur appartenant à une école rivale ou ne partageant pas du tout les mêmes idées – comme ce fut le cas entre certains théologiens français et quelques professeurs romains –, il lui serait difficile d'émettre un avis impartial sur l'écrit concerné. Les règlements des comptes n'étaient donc pas souvent absents de ce processus.

⁴⁵². Il n'était pas rare durant cette période qu'un auteur signe un ouvrage par un pseudonyme.

ou romains accrurent les difficultés des chercheurs. On pourrait retenir que, depuis la Révolution de 1789, le catholicisme français se trouvait sur le plan de l'hypothèse et sur celui de la thèse : la thèse prescrivant l'intolérance chaque fois que possible, l'hypothèse permettant la tolérance chaque fois que cela était nécessaire.

Outre la mise à l'Index qui fonctionnait à plein régime⁴⁵³, le Saint-Office, avec l'accord du pape, n'hésitait pas à utiliser d'autres méthodes de surveillance plus odieuses, telle que la délation, pour traquer les insoumis à la volonté papale. Or, les meneurs de la nouvelle expérience théologique française étaient, dans la plupart des cas, jésuites ou dominicains. C'était donc dans leurs rangs qu'il fallait trouver d'éventuels insoumis⁴⁵⁴. Serait-ce pour cette raison que le Saint-Office, longtemps dirigé par les cardinaux Giuseppe Pizzardo et Alfredo Ottaviani, recruta ses loyaux agents parmi des jésuites et des dominicains français ? Ne dit-on pas que pour abattre un adversaire, il importe de le connaître ? Qui pourrait prétendre mieux connaître ce qui se passait en France que les Français eux-mêmes ?

Selon É. Fouilloux, les lieutenants de la répression théologique engagés par le Saint-Siège se croyaient investis d'une parcelle du magistère des papes qu'ils servaient. Par voie de conséquence, ils se mirent à confondre leurs positions personnelles, transcrites dans des textes officiels, avec la doctrine du magistère⁴⁵⁵. Parmi les théologiens français à la solde du Vatican, on retiendra les noms du jésuite Charles Boyer (1877-1964) et surtout du dominicain Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). De ces deux hommes, É. Fouilloux écrit : « Ils sont ainsi devenus aussi 'romains' que bien des Lombards ou Piémontais »⁴⁵⁶.

⁴⁵³. Cf. E. POULAT, *Modernistica*, p. 25-26. Plusieurs théologiens et philosophes furent en butte aux pressions des sanctions du Saint-Office. C'est le cas des Pères Albert Lagrange, Antonin Gilbert Sertillanges, M.-D. Chenu, Y. Congar, ou encore Bernhard Häring, Hans Küng... pour ne citer que ceux-là.

⁴⁵⁴. Cf. A. LADOUZE, *Dominicains français et Action française (1899-1940). Maurras au couvent*, Paris, Éd. Ouvrières, 1989, p. 21-52. Au lendemain de la condamnation de l'Action française, des actes de violence, de délation, de dénigrement s'étaient multipliés dans les milieux des religieux français. Certains dominicains mêlés au premier essor de l'Action française, dont Garrigou-Lagrange, n'hésitèrent point à harceler le pape en faveur de leurs protégés. Il y eut aussi dans les rangs des dominicains français, des opposants farouches à l'Action française. Aussi, par exemple, de nombreux papiers personnels que le Père Garrigou-Lagrange avait laissé au Saulchoir seront détruits par ses propres confrères. Notons qu'il y avait souvent de rudes batailles d'opinions, parfois à l'intérieur d'un même ordre religieux.

⁴⁵⁵. Cf. É. FOUILLOUX, *o.c.*, p. 49-50.

⁴⁵⁶. IDEM, *Courants de pensée, piété, apostolat*, p. 160. Ce que ces hommes avaient en commun, c'est qu'ils étaient des éminents professeurs du « thomisme pédagogique », c'est-à-dire des professeurs de la pensée scolastique – enseignement en latin, usage du syllogisme ou maintien de la *disputatio*. La logique aristotélicienne occupait une place importante dans leurs enseignements. Ce qui est frappant, c'est surtout le caractère spéculatif de leurs cours. « Les faits, c'est pour les crétins », aurait déclaré Garrigou-Lagrange (cité par É. FOUILLOUX, *Ibidem*, p. 50).

D'autres noms, tels que les dominicains Marie-Rosaire Gagnebet (1904-1983), proche disciple de Garrigou-Lagrange, ou encore Paul Philippe (1905-1984) ne furent pas moins nuisibles à l'épanouissement de la pensée théologique en France. Chacun de ces hommes avait joué, à des degrés différents, un certain rôle – constructif ou destructeur – dans l'évolution du catholicisme. Pour illustrer notre propos, signalons cette réplique du Père Henri de Lubac, dans une lettre du 10 février 1947, adressée au dominicain Garrigou-Lagrange, contre ses allégations à l'encontre du Père Daniélou : « Le cerveau du R.P. Garrigou-Lagrange est un étrange chaos »⁴⁵⁷.

Enfin, on pourrait souligner que c'est donc dans un contexte à la fois propice et périlleux qu'*Une école de théologie : Le Saulchoir* parut. Propice, parce que l'heureuse expérience théologique que vivaient les théologiens français, notamment l'auteur de la brochure, était une terre fertile pour promouvoir un nouveau programme en théologie. Périlleux, parce qu'il n'est pas évident que la proposition d'un tel programme pouvait échapper à la vindicte des puissantes machines de contrôle vaticanes⁴⁵⁸, à savoir les congrégations romaines, méfiantes vis-à-vis de théories nouvelles. Une chose apparaît certaine : à cette époque, il fallait au théologien beaucoup de courage et de foi en Dieu et en l'Église pour exercer son ministère. Encore fallait-il qu'il adjoignît prudence et finesse dans la structuration, le style et la forme de ses écrits ou de ses déclarations.

3.2. STRUCTURE D'UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE

La brochure comporte un *Avant-propos*, cinq chapitres et un *Appendice*. Le premier chapitre – *De Saint Jacques au Saulchoir* – décrit l'organisation des études dans l'ordre dominicain et résume l'histoire du Studium parisien depuis 1217 jusqu'à son installation au Saulchoir au début du 20^{ème} siècle, sa réorganisation après la guerre de 1914-1918 et le début de son retour en région parisienne. Le chapitre deux – *Esprit et méthodes* – procède en droite

⁴⁵⁷. Cité par É. Fouilloux (*Ibidem*, p. 285). Même si ces propos du Père de Lubac ont dû être rectifiés par la suite, ils nous décrivent suffisamment le climat de tension qui régnait entre les censeurs romains et certains théologiens français.

⁴⁵⁸. À propos de ces institutions du Vatican, le Père René Arnou, professeur à la Grégorienne, déclarait : « Tout ici est paralysé par les bureaux, qui ne veulent rien faire, rien changer. Pie XI lui-même, avec toute sa force de volonté, n'y est pas arrivé. Il avait décidé des choses qui n'ont finalement jamais été exécutées... Ce qui paralyse tout, c'est cet appareil de bureaux et la division d'organisations qui s'ignorent et ne collaborent pas » (Cité par Y. CONGAR, *Le journal du théologien*, p. 95).

ligne du sermon prononcé au Saulchoir, le 7 mars 1936⁴⁵⁹, ce qui explique notre intérêt pour ce chapitre. En voici l'essentiel : à l'exemple des dominicains qui, au 13^{ème} siècle, se sont ouverts aux courants intellectuels de leur temps, le Saulchoir voulait accueillir en théologie la variété des méthodes dont la pensée contemporaine pouvait disposer. Pour cela, il remonte aux inspirateurs médiévaux, par-delà les commentateurs qui ont souvent durci leur position, il s'inspire de la méthode historique pratiquée à Jérusalem par le Père Lagrange; il nourrit le travail intellectuel par une vie spirituelle fervente.

Les chapitres trois – *La théologie* – et quatre – *La philosophie* – développent ces idées en les plaçant sous le patronage du Père Gardeil. Ces chapitres constituent le cœur de l'ouvrage. M.-D. Chenu y reprend principalement la préface qu'il fit à la réédition du livre de Gardeil en 1932, l'étude *Les yeux de la foi*, confiée à une revue canadienne la même année, et surtout son maître-article *Position de la théologie* publié dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* en 1935.

Comme le premier, le chapitre cinq – *Les études médiévales* – et l'*Appendice*, plus descriptifs que conceptuels, recourent fréquemment les rapports ponctuels que le régent Chenu adressait à ses supérieurs sur l'état de la maison ; rapports dont la pointe est toujours l'urgence de rapatriement vers la région parisienne⁴⁶⁰.

Faute de temps, nous essayerons de nous attarder essentiellement aux chapitres deux, trois et cinq en raison de leur actualité et de leur rapport direct avec notre étude. L'esprit du premier chapitre se retrouve d'ailleurs dans le cinquième, car le Père Chenu y parle plus de l'importance des sources dans l'élaboration théologique. Par ailleurs, Chenu applique la même plaidoirie tant pour la construction de la théologie que de la philosophie. Mais en plaçant le chapitre sur la théologie avant celui de la philosophie, voulait-il briser la conception classique qui veut que la théologie soit la servante de la philosophie ? L'*Appendice* reprend un certain nombre des publications parrainées par le Studium. L'auteur a dû ajouter, apparemment bien après, un *Avant-propos* pour essayer de contextualiser sa brochure. Cet ajout pourrait se justifier du fait de nombreuses critiques que la brochure avait déjà suscitées, avant même qu'elle soit mise sous presse.

⁴⁵⁹. Le Père Chenu a intitulé son discours comme suit : *Veritas liberabit vos*. « La vérité vous rendra libres » (Jn 8,32), dans *Sources* 16 (1990), p. 97-106.

⁴⁶⁰. Cf. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, dans M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1985, p. 46.

3.2.1. LE CHAPITRE 2 : ESPRIT ET MÉTHODES

L'auteur présente son chapitre en deux temps : d'abord l'esprit de travail qui a animé les différentes équipes qui se sont succédé au Studium parisien, de Saint-Jacques au Saulchoir. En deuxième lieu, il évalue les différentes méthodes que chaque équipe a mis en exergue pour défendre la théologie et la philosophie.

Mais, avant d'examiner les grandes lignes de ce chapitre, nous nous sommes posé deux questions : la théologie chrétienne peut-elle s'intéresser aux questions du vécu quotidien des hommes ? Ou la vie sociale, économique et politique des hommes devrait-elle être tenue loin de la spiritualité ? Le discours du Christ ne peut faire l'impasse sur l'eschatologie. Le christianisme agit dans le présent en ayant toujours en perspective, un *avenir absolu*, le Royaume de Dieu, mais qui ne doit pas faire oublier l'*avenir relatif*, c'est-à-dire les conséquences futures des choix sociaux et politiques présents. Cette projection dans les deux formes de l'avenir constituerait l'esprit et la ligne de fond de toute théologie. En d'autres termes, il faudrait d'abord faire le constat de la réalité en ayant toujours à l'esprit ce que cette réalité dit de tout l'homme. Voilà ce qu'on pourrait dire de l'esprit de travail du Studium parisien.

Quant aux méthodes, l'auteur met l'accent sur le fait que la théologie, présente dans le temps, devrait accompagner l'action de l'homme sans se voiler la face : la spiritualité doit aller de pair avec la solidarité quant aux problèmes humains. La théologie devrait chercher à rejoindre ceux qui se sont laissés séduire par la Parole de Dieu, chrétiens ou non-chrétiens. Une théologie de l'accompagnement des travailleurs, par exemple, serait à inventer. L'auteur d'*Une école de théologie : Le Saulchoir* rêve d'une théologie et d'une pastorale capables de susciter des croyants libérés de la peur et de la haine, enfin, d'une catéchèse capable de recréer du lien social, de redonner vie dans la communauté des hommes. Ainsi devrait procéder la théologie.

Le deuxième chapitre s'inspire largement du livre de Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*. On peut affirmer que l'ouvrage de Gardeil était vraiment le bréviaire de la méthode théologique et du travail intellectuel au Saulchoir. Tant pour Gardeil que pour Chenu, la théologie n'est pas une répétition, mais une invention. La théologie doit se faire par conviction, en faisant confiance à la raison pour scruter les mystères de Dieu (p. 39), « exigeant appétit et curiosité permanente pour le donné révélé » (p. 57), le tout se réalisant dans la ferveur religieuse et l'humanité de la foi.

En effet, la construction intellectuelle visant à mettre en œuvre toutes les techniques de *raison* – mot clé (p.70) –, ne peut avoir lieu que dans une expérience religieuse (p. 36 et 44) et plus profondément dans l'acceptation d'un primat absolu de la *Parole* – un autre mot clé (p. 52, 53) – trouvant son expression dans les différentes formes de spiritualité (p. 75). En reconnaissant la primauté de la Parole de Dieu, Chenu ne craint pas de parler du relativisme des formules dogmatiques. Il maintient sans aucun doute possible, le primat du donné révélé sur les échafaudages postérieurs: «La plus parfaite systématisation théologique, souligne-t-il, n'ajoute pas une once de lumière et de vérité à l'Évangile» (p. 54). Comment a-t-on pu, par la suite lui reprocher une conception évolutive de la révélation ?

À notre avis, la tradition vivante ne saurait être assimilée à de simples déductions abstraites. Le raisonnement de Chenu possède donc un double souci : sur un front, il défend le donné révélé contre la spéculation; et sur l'autre l'expérience ecclésiale contre tout fixisme. Nous sommes pour le moins persuadé que tenir les deux bouts de la même chaîne n'est pas toujours clair ni tranché.

Selon Chenu la théologie baroque s'est enfermée dans des considérations purement spéculatives et abstraites, à cause de l'écroulement du système de référence et à cause du développement philosophique – la critique est bien présente dans les disciplines historiques. Ces facteurs ont appauvri l'élaboration audacieuse d'une dogmatique et d'une éthique théologique accessible, rendant ainsi cette théologie complice des manipulations qui l'ont réduite à l'état d'outil conceptuel et de propagande institutionnelle, ne rejoignant jamais le vécu des peuples. Ce désagrément est l'une des raisons qui poussèrent le Père Chenu à changer de direction dans la construction du travail théologique. Il tentera pour cela une démarche inverse, reliant l'expérience de la foi à la foi confessée.

L'obsession de Chenu était de remédier à une théologie dont il a sans doute éprouvé les manques et ruminé le souvenir fâcheux : « extérieure par son conceptualisme à la foi », capable à la limite de « conceptualiser sans la foi, au lieu d'en être le produit de par l'incarnation de cette foi dans l'esprit humain » (p. 146), la théologie enseignée traumatisait ses auditeurs. Alors, produit de la foi, plutôt que générant la foi à partir des Écritures, une telle scolastique induit à une sorte de « pragmatisme intellectuel » dont Chenu reconnaît que par son relativisme elle « choquerait le philosophe ». Cependant, il ne se formule à lui-même l'objection que pour l'enjamber avec entrain : loin de nuire, ce pragmatisme « témoigne d'une foi maîtresse de ses instruments » (p. 148). Certes maintient-il, « nous croyons à la raison théologique » – au point de déclarer que « l'éclectisme en serait la défaite » (p. 148). Mais

devant cette défaite on capitule et l'on détaille, puisque l'on réintroduit « ce relativisme dans la construction de la théologie » en vue de stimuler « un pluralisme des théologies ».

Selon la nouvelle méthode de Chenu, le travail théologique doit arriver admirablement à combiner raison et foi pour atteindre l'idéal de construction spéculative. Certes, l'opposition, alors régnante du positif et du spéculatif, est plus que surmontée : par l'affirmation de l'histoire dans la théorisation et par l'intérêt pour les diverses théologies positives. Mais d'une part, ce que le théologien se propose, c'est bien la production d'une « science » – au sens médiéval, et non universitaire (p. 71, 72), d'un système (p. 51, 73), d'une cohérence « systématique » (p. 75), d'une « universalité, d'une homogénéité conceptuelle » qui va de la communion à la pensée divine jusqu'à l'ultime conclusion théologique (p. 53). D'autre part, on passe sans problème de la « nécessaire lumière intérieure de la Parole de Dieu en moi (p. 59) à la « subalternation » de la théologie comme de la foi à la « science de Dieu » et à l'illumination proprement intellectuelle du croyant (p. 70, 72). Il s'agit là en partie du fondement de la théologie systématique sur le modèle de Saint Thomas en particulier, et des théologiens du 13^{ème} siècle en général.

Dans un esprit libre, le Père Chenu départage la théologie positive qui soumet la foi aux variations de l'histoire et l'anti-modernisme qui dénie toute valeur à celle-ci. Entre les deux, il y a place pour une christianisation de la méthode historique. Un mérite de celle-ci réside dans sa relativisation des systèmes théologiques, voire des formules dogmatiques.

Bien que le terme « relativisme » soit fort suspecté par les censeurs romains, Chenu l'emploiera trois fois à propos des modernistes (p. 48, 49, 105), et trois fois encore à propos des néothomistes (p. 64-65). Ce terme reviendra aussi une fois – relativité – pour la théologie thomiste (p. 95). Mais surtout la méthode historique épouse mieux que des constructions logiques, la nature même du christianisme, à savoir son historicité (p. 61). Le salut est advenu dans l'histoire humaine, et son chemin s'y prolongera jusqu'à la parousie. D'ores et déjà, les événements représentent, pour qui sait les interpréter, un lieu théologique, voire le lieu théologique par excellence (p. 67-68). Avec les grandes mutations de nos sociétés, comment ne pas comprendre que l'Église et ses experts doivent réinventer des paroles et des comportements aptes à exprimer la foi, en acceptant de rejoindre les hommes dans leur histoire?

Le recours à un moment d'analyse rationnelle du donné révélé et de la tradition, engendré par l'incessante expérience chrétienne, est donc urgent. C'est ici que se manifeste toute la fécondité de l'insistance du Père Chenu quand il évoque le statut historique fondamental du christianisme, qui n'est pas un système de vérités abstraites et intemporelles, mais le dérou-

lement dans le temps du salut obtenu sur la croix par Jésus-Christ. Évidemment, une mauvaise adaptation de la méthode historique en théologie pourrait engendrer plus de difficultés que les méthodes théologiques de type déductif conceptuel. Encore que l'approche historique de la vie des chrétiens et des Églises puisse conduire à une connaissance totalement satisfaisante, c'est-à-dire capable de rendre totalement l'objet examiné. C'est justement la nature théandrique du christianisme, de la foi et de l'Église, qui impose une certaine réserve eschatologique à l'égard des conclusions optimistes en cette matière.

Nettement, le travail méthodologique abattu par Chenu nous semble captivant, mais aussi très ardu, jonglant habilement avec dépassement des frontières entre la théologie et l'histoire. Nous sommes plutôt d'avis que l'apport du Père Chenu à cet itinéraire de l'innovation méthodologique apparaît peut-être aujourd'hui dans toute sa portée, bien qu'il s'agisse d'une réorganisation qui est encore, avouons-le, loin d'être terminée. D'ailleurs, il n'y aurait plus de travail théologique sans de nouvelles naissances.

3.2.2. *LE CHAPITRE 3 : LA THÉOLOGIE*

Le projet d'*Une école de théologie* est avant tout une réflexion sur la vie de foi – mot-clé, réflexion inspirée de saint Thomas d'Aquin. En relisant le troisième chapitre du livre, on se rend compte que la théologie de la foi qui commande tout le déroulement de l'ouvrage est bien dans la ligne de la tradition médiévale, par-delà le rationalisme de la Contre-Réforme. Autrement dit, la nouvelle structure théologique que le Père Chenu présente est principalement en rapport à la foi, aux sources, à l'histoire, à l'incarnation et à la spiritualité. L'auteur caractérise en une phrase, imprimée en italique, la mise en question et le principe de solution qui guideront son exposé: « *Le statut des disciplines théologiques sur lequel nous vivons est celui des XVI-XVII^e siècles, non celui des Sommes médiévales* » (p. 51). Et cette phrase va droit au centre de ce que sera le débat avec une certaine école théologique romaine.

Chenu avait pris soin de prévenir que la théologie ne se construit pas avec des « anti », mais selon ses principes propres et la hiérarchie interne de ses objets : loi essentielle à tenir quand sont mises en jeu les méthodes (p. 51). Malheureusement, il se rendit bien compte que la théologie baroque, celle de la Contre-Réforme, s'était laissée prendre dans le piège de l'apologie et de la défense du dogme. Elle voulut, dit Chenu, répondre à des « besoins occasionnels ». Dans cet effort, théologies positive et spéculative se sont juxtaposées ou opposées ; et Chenu se résolut de les réconcilier en retrouvant la loi essentielle de tout travail théologique, à savoir, l'assimilation, par l'intelligence croyante, du donné révélé (p. 52-53).

Le caractère premier du donné révélé en théologie a pour conséquence que, dans l'organisation même du travail théologique, il faut accepter comme discipline maîtresse l'étude des sources de la foi (p. 53). Cette étude des sources doit être menée pour elle-même. Les théologiens spéculatifs doivent considérer que leur travail dépend entièrement de l'inventaire du donné fourni par les exégètes, les historiens et les théologiens dits positifs. Cela signifie qu'ils ne peuvent se montrer indifférents envers la fonction positive qui détermine le donné, et qu'ils doivent prendre garde de ne pas regarder l'élaboration systématique de la doctrine sacrée comme douée d'une intelligibilité consistante par elle-même, définitivement acquise, qui serait le fruit d'une argumentation rationnelle autonome. Ils ne peuvent ni condamner ni négliger les résultats des recherches positives, lorsqu'ils ne parviennent que difficilement à les intégrer dans leur système. Agir autrement serait une faute grave contre la loi même de leur science. Car "le théologien n'a pas d'objet en dehors de *l'auditus fidei*, dont l'historien, sous la lumière de foi, lui fournit l'inventaire" (p. 55).

Fidèle à son point de départ, le Père Chenu présente quelques observations concernant l'argumentation habituellement développée dans les manuels, concrètement, le schéma tripartite des preuves : *probatur ex Scriptura, probatur ex Traditione, probatur ex ratione*. Il voit dans ce schéma le résidu d'un « compromis entre la théologie positive et la théologie spéculative » qui, en réalité, compromet aussi bien l'une que l'autre dans une fausse symétrie où, dit-il, « s'ajustent assez mal le primat du donné et la valeur secondaire de la spéculation » (p. 56). Ce schéma peut couvrir une conception de la théologie où l'Écriture et la Tradition ne sont en fait que des répertoires d'arguments à l'usage de la thèse scolastique. Or, c'est le donné qui est à scruter, à connaître pour lui-même; toutes les spéculations ultérieures sont à son service, elles ont pour rôle de le mieux faire connaître dans toutes ses possibilités d'intelligibilité.

Le Père Chenu s'en explique : « Exploiter les textes de saint Paul *pour* démontrer la causalité physique des sacrements, c'est aller à contresens; la causalité physique n'est au contraire qu'un moyen de concevoir pleinement le réalisme sacramentaire de saint Paul. Si je tiens l'unité d'être dans le Christ, ce n'est pas pour appliquer à un cas singulier la distinction réelle de l'essence et de l'existence, c'est pour m'assurer le bénéfice de la magnifique mystique christologique des Alexandrins, l'une des plus solides richesses de la Tradition dans les églises d'Orient... » (p. 55-56).

Le donné révélé qui exerce le primat en théologie, est un donné historique. Il est le contenu et le produit d'une révélation insérée dans le temps; une révélation qui fut dispensée au cours d'une histoire, centrée sur l'incarnation et s'inscrivant dans des faits et des textes

historiques : « Le théologien n'a et ne peut avoir aucun espoir de trouver son donné hors de l'histoire, hors cet *auditus fidei* répandu à travers le temps, depuis Abraham, '*cui fides reputata est ad justitiam*', jusqu'au Christ, et dans l'Église du Christ de permanente manière à travers les siècles » (p. 61).

Le Père Chenu insiste: c'est sur une histoire que le théologien travaille. Son donné, ce ne sont pas les natures des choses, ni leurs concepts ou les formes intemporelles; ce sont des événements, formant une « économie, dont la réalisation est liée au temps, comme l'étendue est liée au corps, par-dessus l'ordre des essences » (p. 61). Tout le problème est de savoir quelle méthode est appropriée à l'inventaire d'un tel donné. Cette méthode est celle de l'histoire, qui se trouve être devenue la nouvelle *ancilla* de la théologie (p. 62). C'est précisément, rappelle le Père Chenu, le problème qui fut au cœur des controverses modernistes : celui d'intégrer la nouvelle méthode historique – représentée concrètement par l'exégèse et l'histoire des dogmes – dans la science sacrée (p. 38-39). Chenu a ce coup de génie d'intégrer les découvertes du modernisme dans la théologie, au lieu de les opposer à la théologie.

Pour atteindre son but, la théologie doit, d'une part, retrouver les liens organiques entre la conceptualisation et la perception religieuse, c'est-à-dire l'illumination intérieure, surnaturelle, par la foi. Chenu insiste sur le rôle de la perception de la foi à partir de l'expérience spirituelle. La théologie spéculative ne peut être la construction d'un édifice conceptuel superposé de l'extérieur au donné évangélique préalablement admis (p. 54-55). D'autre part, le « donné » proposé à l'homme de manière multiforme, et de façon éminente par l'incarnation du Verbe, n'est pas seulement un passé, déposé une seule fois pour toutes comme un corps inerte, mais une matière vivante, toujours en acte dans l'Église (p. 56-57).

Selon Chenu, le théologien doit étudier l'Écriture et la Tradition avec les ressources de la méthode historique, mais la théologie positive, œuvre du croyant, ne peut se réduire à une collection d'autorités qui ne serait pas « vivante nourriture pour l'esprit ». La foi est le lieu où doivent se nouer, dans l'unité d'un savoir, les limites de la spéculation et celles d'un inventaire historique (p. 54-55, 57). Ces affirmations initiales, Chenu les explicite en traitant successivement de la foi et de l'histoire, puis de la foi et du raisonnement.

« Histoire », voilà un autre mot clé d'*Une école de théologie*. Non seulement l'auteur préconise de façon insistante une prise en compte de la rigueur du travail historique, mais il appuie sur l'expression « critique historique » d'une façon singulièrement audacieuse pour la conjoncture (p. 36-37, 58-59). C'est dans ce contexte – rappelons-le en passant à cause de son

importance – qu'apparaît un mot et un thème capital, fondant aussi bien ce recours à l'histoire que l'humanisme théologique lui-même : celui de l'*incarnation*.

Ainsi, selon Chenu le primat du donné jusque dans la structure de la théologie ne se traduira pas par son exploitation en arsenal de preuves que le travail théologique aurait pour fonction d'exploiter, voire de renforcer. Le primat du donné, pour Chenu, ne signifie pas d'abord une antécédence historique, simplement *donnée* dans un passé impossible à refaire, qui ne ferait qu'offrir à l'investigation intellectuelle un matériau intéressant, susceptible d'être déployé, peut-être d'être enrichi. Le primat du donné n'est pas le résultat d'une analyse historique, si critique fût-elle, il est proprement une affirmation de la foi dans le présent de son expérience : « De même que l'Écriture n'est pas une sorte de 'preuve' extérieure pour la vérité de tel ou tel dogme, de même la Tradition : elle est à elle-même sa propre vérité. Elle est preuve en ce sens qu'elle est la conscience chrétienne permanente dans l'Église et sert de critère pour juger toute innovation. Non pas seulement un quantum de *credenda*, selon une conception empirique et statique des *loci*, mais présence de l'Esprit dans le corps social de l'Église, divine et humaine dans le Christ » (p. 66).

Dans cette perspective, la théologie ne se déploie pas d'abord en système, dont la fonction serait d'organiser un savoir préalablement acquis ou de structurer une doctrine rigoureusement identifiée. La tâche de la théologie devient plutôt une interprétation de l'expérience actuelle de la foi, dont il importe de prendre en compte « toute la dimension sociale et communautaire », et une identification des défis ou des appels auxquels elle est confrontée. La prise au sérieux de l'historicité de la foi et, par conséquent, de la théologie, ne se traduit pas d'abord par une transformation de cette dernière en vaste recherche historique où l'exigence fondamentale serait la pleine maîtrise des méthodes critiques et des diverses sciences connexes, mais plutôt par ce que nous pourrions appeler une herméneutique du temps présent, qui reconnaît que le donné de la foi n'est pas d'abord un événement passé mais une réalité présente, qui ne se découvre pas d'abord à la sagacité de l'historien mais à l'accueil actuel de la foi.

« Présence », voilà encore un mot clé : « Être présent à son temps, disions-nous. Nous y voici. Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté. Or la Tradition, c'est, *dans la foi*, la présence même de la révélation. Le théologien vit de cela: ses yeux sont grands ouverts sur la chrétienté en travail » (p. 67, 69).

Certes, la pénétration rigoureuse de la situation actuelle se traduira en « science » et celle-ci tendra à la systématisation, mais il importe de bien noter qu'on « n'entre pas dans un système pour la cohérence logique de sa construction ou la vraisemblance de ses conclusions; on s'y trouve comme de naissance par l'intuition maîtresse sur laquelle s'est engagée notre vie spirituelle, avec le régime d'intelligibilité qu'elle comporte » (p. 75). Plus encore: l'inadéquation insurmontable entre l'intelligence humaine et le donné interdit à tout système d'engager le dogme et de s'ériger en orthodoxie (p. 74).

En d'autres termes, Chenu reprend le couple *donné révélé* et *théologie* mais il ne les articule pas, comme chez Gardeil, en un schéma linéaire dans lequel la théologie n'apparaîtrait « qu'après coup », comme une possibilité parmi d'autres, de s'approprier un donné qui lui aurait d'abord été présenté par une autorité qui lui en garantirait le sens. Chenu compose bien plutôt *donné révélé* et *théologie* en une triade avec la *foi* où les trois, dans la distinction de leur identité propre, constituent un même événement qui ne nous est pas accessible comme tel à l'archéologue mais dans le présent de la foi : « Le donné révélé a donc partout et toujours le primat, primat de l'objet dans la primauté toute-puissante de la lumière intérieure de la foi. La construction spéculative ne sera pas un édifice conceptuel superposé à une perception préalable et une fois pour toutes acquise. C'est une incorporation vive en des structures rationnelles, comme en des ouvrages admirables de l'esprit, de la lumière de foi. C'est une présence permanente, comme celle de la sève dans l'arbre. Présence enveloppante, car ce n'est pas le *construit* qui entoure le *donné* de son armature subtile c'est le *donné* qui, milieu spirituel de toutes parts débordant, s'invertèbre par l'intérieur et sous sa propre pression. C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation » (p. 54).

Le Père Chenu est attentif non seulement aux appels d'une spiritualité fervente, mais aussi aux problèmes de société, scène où se joue l'incarnation. Il souhaite que la pensée théologique leur soit largement ouverte, à la fois pour en être vivifiée et se mettre à leur service. Il signale, par exemple, combien il est regrettable que l'Église ne se soit, au 19^{ème} siècle, souciée de la misère des ouvriers qu'au moment de la déchristianisation du monde ouvrier. Du mystère de l'incarnation du Verbe (p. 67) au régime général des rapports de la transcendance et de l'historicité (p. 61), puis à l'image métaphorique désignant l'entrée de la foi dans notre esprit, dans le langage, dans la théologie (p. 70) et jusque dans l'articulation proportionnelle (p. 60), il y a une continuité remarquable.

Par ailleurs, Marie-Dominique Chenu laisse entendre discrètement qu'il sait gré aux modernistes d'avoir réagi contre la scolastique baroque et réclamé une théologie qui ait un souffle religieux. Il veut continuer le chemin entrepris par eux, sans toutefois tomber dans

leurs errements. Dans une certaine mesure, il est vrai, une sorte de transfert de l'immutabilité au développement homogène ou à la croissance continue dans l'histoire (p. 38-65) pouvait amortir aux yeux des maîtres du Saulchoir la conscience d'une audace ou d'un péril.

Cependant, selon l'auteur d'*Une école de théologie : Le Saulchoir*, placer saint Thomas d'Aquin dans son contexte historique, parler de sa doctrine en termes de relativité est une stratégie qui libère son maître à penser des pièges du néothomisme. Cette stratégie lui a permis de battre en brèche le caractère dictatorial des dogmes ou même des auteurs du Nouveau Testament – mais ici sans amoindrir l'autorité d'une référence fondatrice des textes sacrés. C'est de cette manière qu'il pensait libérer la construction théologique du péché de l'impérialisme dogmatique.

Du coup, on se retrouve devant la complexité des dossiers exégétiques et historiques, le foisonnement aussi varié que possible des théologies chrétiennes, les problèmes décisifs de la lecture des textes et de l'interprétation. Nous découvrons par le fait même la richesse de la diversité des modèles de références relativisant certains faux absolus ecclésiastiques ou sacramentaires ; mais cela permet aussi une reprise actuelle des richesses que peuvent contenir les traditions chrétiennes qui ont encore de la matière pour la théologie et l'histoire.

De plus, œuvre de foi, la théologie travaille sur des événements, mais elle se distingue par son objet formel de l'étude uniquement historique de l'Écriture et de l'histoire des dogmes (p. 59-63). Elle comporte d'une part accueil de la foi au développement du dogme proposé par le magistère – car dans l'Église-Peuple de Dieu il y a vie et intelligibilité progressive du donné révélé (p. 64-66) –, et d'autre part, présence du théologien à son temps (p. 67-69). Jésus était très présent à la vie concrète de ses contemporains. La foi dans cette présence doit se penser, et ainsi engendrer la théologie.

La théologie de la foi de Chenu fait corps avec une conception de la mystique, d'une part, et de la métaphysique, d'autre part. C'est encore cette foi qui permit à Chenu de célébrer la Révélation, telle qu'elle se dit dans la Parole inspirée, mais aussi dans le langage des événements.

Le Père Chenu aurait dû peut-être conclure son chapitre sur sa phrase : « La contemplation, écrit-il, est le milieu constitutif où s'unifient organisation scientifique et invention novatrice » (p. 75-76). Car, on comprend pourquoi, peu après *Une école de théologie*, il publia, sous le titre *Dimension nouvelle de la chrétienté*, en 1937, une première grille de lecture, symboliquement dédiée aux aumôniers de la J.O.C. Il ne s'agit pas d'un fait singulier. Le Père Chenu n'abandonne pas plus saint Thomas que l'effort proprement conceptuel,

comme on le lui reprochera à tort; il souligne en revanche l'indispensable continuité de la prière et d'une théologie qui doit redevenir sagesse, au sens des Anciens : « On ne fait pas de la théologie en ajoutant des *corollaria pietatis* à des thèses abstraites, coupées de leur donné objectif et subjectif, mais en se tenant dans l'unité profonde de l'ordre théologique », affirme-t-il non sans égratigner au passage Guillaume de Contenson (1641-1674), autorité baroque de l'ordre (p. 41-42 ; 70-72).

Il est important de souligner que le Père Chenu n'a touché qu'en passant au cas particulier – il n'est que cela, dit-il – du développement du dogme, le dogme n'étant pas à confondre avec le donné révélé. Il loue les positions de Gardeil et de Marin-Sola en la matière (p. 58-60). En fait, fidèle en cela à Ambroise Gardeil, Chenu maintient, sans aucun doute possible, le primat du donné révélé sur les échafaudages postérieurs.

Le Père Chenu a longuement insinué que la tradition vivante ne saurait être assimilée à de simples déductions abstraites: « Non pas seulement conservation de dogmes élaborés, de résultats acquis ou de décisions prises dans le passé », elle joue le rôle de « principe créateur et source inépuisable de vie nouvelle » (p.66). Le raisonnement du théologien dominicain possède donc une double détente: sur un front, il défend le donné contre la spéculation; et sur l'autre l'expérience ecclésiale contre tout fixisme.

Au demeurant, en pensant aux griefs qui lui seront faits, on notera que le Père Chenu emploie fréquemment des termes qui désignent la composante affective de la foi (ce qui ne veut nullement dire sentimentale) : appétit (p. 52), communion à la pensée divine (p. 53), illumination (p. 53), pieuse confiance (p. 53), perception surnaturelle (p.54), théologie pieuse (p. 54), mais on observera aussi qu'il souligne la cohérence entre la perception religieuse et la conceptualisation scientifique: il insiste à maintes reprises sur « l'objectivité » des formules dogmatiques et des énoncés théologiques.

3.2.3. LE CHAPITRE 5 : LES ÉTUDES MÉDIÉVALES

La théologie s'élabore dans un mouvement perpétuel de va-et-vient entre les sources, c'est-à-dire les travaux des maîtres et l'immédiateté vitale du théologien et de sa communauté. Chenu pense que pour une bonne réflexion méthodologique, on doit commencer par admettre que la vérité est une, mais il y a diverses voies d'accès qui se présentent à notre esprit pour cerner et dégager l'intelligibilité du réel : « et point n'est besoin, à chaque niveau, d'avoir l'ultime évidence des ultimes initiatives de l'esprit » (p. 41).

L'une des voies pour réaliser le programme de renouvellement et d'invention en philosophie comme en théologie, c'est le retour aux sources (cf. p. 46-47), l'étude directe des maîtres de la pensée, notamment saint Thomas. N'oublions pas que le Père Chenu a une affectueuse sympathie pour son confrère dont le texte présente pour lui un très précieux intérêt : « saint Thomas est notre maître, et son texte même est notre livre de chevet » (p. 100). L'autre voie, c'est d'être présent à son temps, d'observer les mouvements, les orientations de la pensée et d'y participer. En théologie, tout particulièrement, être présent à son temps veut dire être présent au donné révélé intégral tel qu'il est manifesté dans l'Église et qu'il est vécu dans l'expérience actuelle et concrète des chrétiens. Tous les phénomènes de la vie religieuse et ecclésiale doivent être observés par le théologien qui veut être fécond en invention théologique (p. 67-68).

Comme modèle des phénomènes de la vie religieuse de son temps, Chenu cite « l'expansion missionnaire accompagnée de la prise de conscience du pluralisme des civilisations humaines; les originalités religieuses de l'Orient chrétien et islamique; les mouvements œcuméniques; la fermentation sociale contemporaine » (p. 67-68).

Lorsqu'il s'agit de recourir à un maître, notamment saint Thomas, la tâche qui incombe aux théologiens est de ne pas s'attacher à sa doctrine comme à un « système » à prendre comme tel en bloc; ni d'adhérer purement et simplement à des « propositions » et à des « thèses » toutes faites. Mais il faut par delà le système, les propositions, les thèses, percevoir le principe premier, le centre virtuel autour duquel se développe sa pensée, et retrouver le mouvement intérieur, l'esprit, l'inspiration qui lui ont donné naissance et l'ont soutenue durant son mûrissement. C'est dans cette inspiration, dans le principe organique du système que se trouvent à la fois la stabilité de celui-ci, sa capacité de progrès, sa pérennité et sa souplesse (p. 94-95).

C'est ici qu'il faut trouver l'originalité du thomisme prôné par Chenu. Alors que les néothomistes enseignent un thomisme prolongé, c'est-à-dire répétant dans leur intégralité les thèses de saint Thomas, le Père Chenu s'intéresse plutôt au contexte historique qui a vu naître et mûrir sa pensée. Loin de lui l'idée de sous-estimer une telle pensée qui a nourri le catholicisme pendant plus de huit siècles. Ce qui intéresse notre auteur, ce n'est pas tant la doctrine mais comment saint Thomas en est arrivé à la construire. Après, tout en étant présent à son temps et dans sa communauté, il se met à théologiser, s'inspirant du modèle de son maître Thomas d'Aquin. Voilà comment Marie-Dominique peut se dire thomiste. Il n'est pas un interprète aveugle des idées de saint Thomas.

Ainsi donc, Chenu déconseille au chercheur d'aller à saint Thomas comme à un « système doctrinal figé, tout fait, et mort ». « Il ne s'agit pas seulement de piquer ça et là une référence apte à éclairer une allusion polémique de saint Thomas. C'est tout le tissu humain qu'il faut reconstituer, sur lequel travailla saint Thomas et dans lequel il trouva sa matière, ses techniques, son langage, ses procédés d'expression, ses attaches et sa liberté à la fois » (p. 100). Il faut retrouver chez le docteur angélique « l'état *d'invention* où se trouvait son esprit dans le milieu effervescent où s'opérait la révolution intellectuelle du XIII^e siècle » (p. 44).

En fait, quand Chenu parle de recours aux sources, il s'agit pour lui d'aller voir comment les maîtres ont procédé pour arriver à la formulation des propositions théologiques. Dans la méthode historique que Chenu préconise, le plus important, c'est la contextualisation des faits et des décisions qui ont été prises à différents moments de l'histoire. Chenu reviendra souvent sur le contexte quand il parle de la pensée de saint Thomas d'Aquin : « Ce n'est pas en la déracinant de son temps qu'une œuvre paraîtra intemporelle ; nous n'atteignons pas l'éternité en expulsant le temps de nos vies, mais en l'assumant avec tout son contenu vers l'éternel... » (p. 100).

L'auteur d'*Une école de théologie* poursuit : « Un texte ne se lit pas seulement dans la teneur brute de son contenu idéologique, mais sous la lumière qui éclaira sa naissance et le pénétra pour jamais de « gène » véritable. Les plus pures pensées s'incarnent ainsi, et ce sont leurs liaisons internes qui échapperaient sous la plus formelle analyse si on les traitait comme d'exactes machineries conceptuelles, non comme des organes spirituels » (p. 103). Lire un commentaire de texte sans s'intéresser à ses références, « ce serait vraiment se priver du plus approprié des instruments » (p. 103).

Comme on peut le remarquer, l'étude des sources chez Chenu est un atout majeur dans la compréhension de la pensée d'un auteur. On ne fait pas la théologie pour postuler une place privilégiée dans la cour des grands de ce monde. Le théologien est au service de la communauté chrétienne. Recourir aux modèles de conceptualisation des maîtres devait être pour lui une source d'inspiration. D'ailleurs, « saint Thomas n'a pas assisté à son triomphe. Dans la bataille, sa démarche typique, son attitude spirituelle – la vraie – celle qui nous rend la psychologie historique et la méditation des textes, ne sont pas d'un triomphateur sous ses lauriers, mais d'un « esprit » en état de curiosité conquérante, en « appétit » sur toute vérité, la

poursuivant intrépidement où qu'elle se trouve, y compris chez Averroès. Saint Thomas a eu, par exemple des mots durs pour l'Arabe. Pourtant, il l'a utilisé copieusement »⁴⁶¹.

Arrêtons-nous un peu sur le cas typique de l'éternité du monde. Saint Thomas s'est inspiré de l'aristotélisme pour élaborer sa doctrine sur l'eschatologie. Ce n'est pas l'unique cas. Plusieurs solutions aux questions de la foi que se pose le docteur angélique trouvent leur source dans la philosophie d'Aristote qui venait de faire son entrée à l'Université au 13^{ème} siècle. Voilà dix siècles qu'Aristote était banni de la chrétienté sur base de ce qu'on en savait, et trois fois condamné en trente ans. Il fallait une fameuse audace pour vouloir le « rendre intelligible aux latins », une confiance en son travail pour oser le lire. Il ne faut pas oublier qu'Aristote était alors, comme représentant des idées païennes, le danger le plus grave pour la chrétienté. En face de l'idée chrétienne du monde, imprégnée de symbolisme religieux, apparaissait une explication rationnelle du monde. Et l'on éprouvait cette espèce d'angoisse que nous éprouvons encore aujourd'hui quand nous voyons toute la vie intellectuelle des penseurs modernes non chrétiens se développer, sans que nous puissions les accepter. Ici, nous pensons à l'embarras dans lequel vivent les théologiens catholiques de notre temps sur des questions comme l'euthanasie, le clonage ou encore la contraception. La science a beaucoup évolué et propose à l'homme d'aujourd'hui des réponses que la religion n'aurait pas su fournir assez clairement. De la même manière, à l'époque de saint Thomas, il fallait une audacieuse liberté en accueillant Aristote; une liberté admirable, entière, maîtresse d'elle-même en ne cédant pas à la pression de cette conquête aristotélicienne. On imagine peut-être mal les luttes de saint Thomas en face d'Aristote⁴⁶².

De même, dans la révolution du 20^{ème} siècle, Chenu propose le courage et la liberté de saint Thomas comme exemple. Comme lui nous avons à faire preuve d'invention. Ce qui demande avant tout, par delà les acquis du passé et les conclusions déjà établies, d'être continuellement en état de positionner les problèmes. Ce fut peut-être le tort de l'école thomiste au tournant du 16^{ème} siècle d'avoir renoncé, pour conserver l'héritage du passé, à la puissance novatrice et créatrice qui fut au principe du thomisme (p. 103-104). Il faut retrouver l'esprit conquérant du thomisme authentique, renoncer au procédé facile qui consiste à réfuter les adversaires par la simple contre-position de ses propres conclusions, sans se soucier de remonter aux principes et au donné primitif, là où, en théologie, comme en philosophie et en sciences, se renouvelle sans cesse la problématique des questions éternelles (p. 45).

⁴⁶¹. Cf. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 99.

⁴⁶². *Ibidem*, p. 99.

Cependant, il ne faut pas voir dans ces propos de Chenu un certain mépris de la scolastique. Sensible aux critiques dont certains philosophes avaient accablé la scolastique, notre auteur précise qu'il faut bien faire la part des choses : la scolastique qui mérite ces critiques serait la scolastique décadente des 16^{ème} et 17^{ème} siècles. Et la scolastique authentique, qui serait encore valable aujourd'hui, est celle des grands maîtres du 13^{ème} siècle, singulièrement celle de saint Thomas. Si l'on veut travailler utilement à une révision et à un réajustement de la conception de la méthode théologique, Chenu recommande de recourir à saint Thomas. Non pas à son système, à ses thèses, comme ont voulu le faire les néo-thomistes, mais au principe fondamental de sa pensée, à son inspiration première.

Bref, à ce moment, on serait en présence d'une réflexion libre et ouverte, d'un souci de participer aux mouvements de pensée des contemporains. Telle est, selon l'auteur d'*Une école de théologie : Le Saulchoir*, la leçon ultime que l'on pourrait tirer des enseignements du docteur angélique. Sont conviés à en profiter les théologiens du 20^{ème} siècle – à qui s'adressait la brochure d'une manière générale –, qui sont préoccupés de la situation créée par le nouvel état des sciences historiques et philosophiques, et qui sont désireux d'aboutir à la détermination d'une bonne méthodologie théologique.

3.3. THÉORIE DE LA THÉOLOGIE

L'analyse de ces chapitres nous permet de poser les principes élémentaires de la théologie, selon Marie-Dominique Chenu. Mais, ce qu'il faudrait remarquer de prime abord, c'est qu'*Une école de théologie* a été le fruit d'un enseignement donné à des étudiants en théologie. Il s'agit d'un livre destiné à un groupe de théologiens qui éprouvait « le besoin de prendre conscience de ses méthodes de travail et de ses orientations spirituelles »⁴⁶³.

Le problème théologique qui angoisse l'équipe des professeurs du Saulchoir pourrait se définir comme l'ensemble des questions qui se rapportent aux méthodes et à l'esprit propre de la théologie⁴⁶⁴. Ils critiquent ce qu'ils ont appelé la « position spéculative de la théologie »⁴⁶⁵. Cette position coïncide en fait avec la théologie tout court, telle qu'elle s'est développée depuis le moyen âge. L'analyse prendra pour point d'appui la conception de la théo-

⁴⁶³. *Avant-propos*.

⁴⁶⁴. Cf. J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle*, p. 224.

⁴⁶⁵. Cf. M.-D. CHENU, *Position de la théologie*, 1935, p. 232-257.

logie qu'on estime être celle de saint Thomas d'Aquin⁴⁶⁶. Il s'agit en somme de renforcer le rôle qui revient à la raison en théologie.

En effet, selon saint Thomas d'Aquin, auquel Chenu se réfère pour dessiner son plan sur les méthodes théologiques, la théologie naît, se développe, s'accomplit à l'intérieur de la Parole de Dieu reçue dans la foi : « C'est ainsi que de l'Évangile émane la théologie, la science théologique. Ni le cadre institutionnel de l'Université, ni la technique d'un savoir professionnel, ne doivent dissimuler cette continuité pédagogique et spirituelle. En tout cas, et quelqu'avis qu'on ait, c'est là que se définit la spiritualité de saint Thomas, docteur de l'Église parce qu'il est maître en théologie »⁴⁶⁷.

Partant de ce principe thomiste, le Père Chenu affirme : « Ce n'est pas par la transposition extérieure d'une théologie spéculative que se bâtit une théologie mystique; la doctrine sacrée est une, sous la diversité de ses fonctions, de par l'unité d'une foi où la transcendance de la parole divine ne réduit nullement son réalisme humain. La théologie, la foi en l'intelligence théologique, est proprement et vraiment un facteur de vie spirituelle. On ne fait pas de la théologie en ajoutant de pieux prolongements à des thèses abstraites, sorties de leur donné objectif et subjectif, mais en se tenant dans l'unité profonde de l'ordre théologal. Thomas d'Aquin est saint dans et par sa fonction de théologien; et cette sainteté est telle qu'elle entretient et nourrit continûment le métier du professeur, exercé du matin au soir, dans une Université où il est chez lui »⁴⁶⁸.

Chenu entend ainsi rompre avec la vieille conception théologique selon laquelle la théologie peut s'appuyer sur « une construction spéculative ». Notre auteur se révolte contre une certaine conception de la foi – qui est en même temps énoncé humain et Dieu béatifiant – qui ignore son objet. Chenu précise que « la raison théologique ne trouve appétit et n'a droit à son exercice que là même et dans la mesure où, sous la lumière de foi, elle est entrée – mieux : elle entre incessamment en possession religieuse du donné révélé, de la 'parole de Dieu'. Ce n'est que selon cette structure et totale cohérence que peut se construire une théologie » (p. 52-53). Et Chenu d'ajouter : « C'est là un principe essentiel, et non une condition favorable... Car la théologie est vraiment la foi *in statu scientiae* » (p. 53).

La nouveauté de Chenu réside donc dans sa volonté de remettre le donné révélé au centre de toute construction théologique. Selon le maître du Saulchoir le donné révélé ce ne

⁴⁶⁶. Cf. Th. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative*, p. 274.

⁴⁶⁷. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 34.

⁴⁶⁸. *Ibidem*, p. 34.

sont pas d'abord des concepts ou des vérités, mais Dieu lui-même qui s'est fait homme, en son Fils Jésus-Christ. L'adhésion de l'intelligence se greffe pour ainsi dire sur cette réalité fondamentale. Remarquons que le Père Chenu ne parle pas, de manière délibérée, de Tradition ni du magistère comme éléments nécessaires à l'élaboration de la théologie, comme il était de coutume depuis le moyen-âge jusqu'au moment où il écrit sa brochure. Les théologiens se référaient à la parole de Dieu pour appuyer et justifier les enseignements du magistère et certaines pratiques dans l'Église ou pour les défendre contre des éventuels opposants – notamment les anti-luthériens.

Certes, Chenu ne réfute pas le rôle du magistère dans la configuration théologique. Il lui reconnaît même un certain rôle d'arbitre. Cependant, il trouve qu'il y a un danger que la raison du théologien se contienne dans le rôle du magistère. Il l'exprime en ces termes : « Et d'abord tenir son esprit en état d'invention – si l'on peut appeler 'état' cette permanente ouverture, cet éveil sur tout, ce souci réaliste. C'est la première loi de la liberté spirituelle. Car, au départ, la première servitude c'est quand l'esprit s'enclôt dans sa vérité conquise ; quand, par un étrange renversement psychologique, il la regarde comme 'sienne', comme une possession donnant des droits. Et le signe de mort pour une pensée, pour un système, pour une institution, c'est quand on a perdu la faculté et jusqu'au souci de l'invention permanente, gage de la fécondité de l'esprit »⁴⁶⁹. Ainsi le Père Chenu ne s'oppose-t-il pas à la spéculation en théologie. À ses yeux, la fonction *spéculative* est la véritable démarche *scientifique* de la science sacrée⁴⁷⁰. Mais elle ne s'arrête point là : des principes comme point de départ, elle chemine vers d'autres vérités. « *Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur ; ex eis procedit ad aliquid ostendendum* »⁴⁷¹. C'est qu'en effet dans les principes il n'y a formellement que les principes : et tout le reste de la science sacrée, qui s'y ramène, ne s'y trouve pourtant que virtuellement : « *cum tota scientia virtute contineatur in principiis* »⁴⁷².

En d'autres termes, les principes de la foi ne se démontrent pas, mais leur certitude permet de démontrer autre chose. Aussi la théologie n'a-t-elle pas pour objet les principes. Elle a à s'en occuper et à faire la démonstration positive qu'ils sont révélés.

Quant aux conclusions théologiques, le Père Chenu semble d'accord pour qu'on attribue à la théologie la fonction de montrer les relations qui unissent entre elles les diverses

⁴⁶⁹. IDEM, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 101-102.

⁴⁷⁰. Cf. Th. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain, PUL, 1965, p. 274.

⁴⁷¹. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 1, a. 8.

⁴⁷². *Ibidem*, a. 7.

propositions révélées et de les ordonner ainsi en une synthèse intelligible, dans laquelle les unes apparaissent comme des antécédents et les autres comme des conclusions. Cependant, sa nouvelle méthodologie prétend que ce mouvement qui va des principes à d'autres vérités n'emprunte jamais aucune autre lumière que celles des principes ou celle de la foi. Néanmoins, saint Thomas n'aborde pas la question de méthode en ce sens.

En fait, Saint Thomas souligne simplement qu'en théologie on acquiert la science de ce qui est déduit ou conclu des principes de la foi. Il n'indique aucune restriction et dans la pratique il n'en observe aucune. Certes, la lumière des principes ne sera jamais absente. La prémisse naturelle n'exerce pas dans le raisonnement théologique la fonction d'une cause principale agissant par sa vertu propre. Mais elle y entre *à titre d'instrument*. Elle est même la lumière principale et telle que si elle s'éteignait, tout s'évanouirait dans les ténèbres. Mais en se servant de lumières inférieures, elle fait parvenir plus loin sa propre clarté⁴⁷³.

Ayant pensé le révélé comme un *contenu* dans son *contenant* – par exemple les sources –, le Père Chenu considère que tout ce qui se produit après sa manifestation lui demeure extérieur. Selon cette conception, la foi ne confesse pas d'abord un événement passé mais un événement actuel. Et si la théologie est proprement *fonction de la foi*, il importe d'articuler autrement la relation de la foi et, partant, de la théologie par rapport au donné révélé. Ainsi le maître du Saulchoir prend-il congé d'une position reçue comme traditionnelle et annonce assez clairement ce qui s'articulera une trentaine d'années plus tard dans le sillage de Vatican II.

Il est important de souligner qu'au Moyen Âge, le donné révélé était une quantité fixe, indiscutée. La plupart des grandes discussions tournaient autour d'une certaine conception du pouvoir et de la tradition de l'Église. À l'époque moderne, le révélé est mis en discussion et considéré comme une quantité qui évolue. Le Père Chenu veut corriger pareilles conceptions du révélé. Il insiste sur le primat et l'immutabilité de la parole de Dieu. Ce qui pourrait évoluer, ce seraient la tradition et les définitions du magistère. Puisque la tradition est vivante, elle est censée suivre et s'adapter à la progression du peuple de Dieu dans sa marche vers la parousie. Il en est ainsi des définitions du magistère qui pourraient aussi être sujettes à de nouvelles précisions ultérieures. C'est pourquoi Chenu parle de relativité des définitions du magistère et de la tradition. Seule la parole de Dieu ne change point. Toutefois, Chenu reconnaît une certaine délicatesse à vouloir recourir à la théorie scientifique de l'évolution

⁴⁷³. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 1927.

pour expliquer le développement des dogmes. Il préfère ne pas s'étendre outre mesure sur cette question (p. 65).

Ainsi, le dominicain précise : « Telle est l'histoire des dogmes, mieux : l'histoire des doctrines chrétiennes, qui sera pour le théologien la matière de la Tradition. À prendre ainsi dans sa réalité historique et spirituelle la vie de l'Église, comme le lieu de la Tradition, nous rencontrons à nouveau ce primat du *donné* dans la structure de la théologie... De même que l'Écriture n'est pas une sorte de 'preuve' extérieure pour la vérité de tel ou tel dogme, de même la Tradition : elle est à elle-même sa propre vérité. Elle est preuve en ce sens qu'elle est la conscience chrétienne permanente, dans l'Église, et sert de critère pour juger toute innovation... La Tradition n'est pas un agrégat de traditions, mais un principe de continuité organique, dont le magistère est l'infailible instrument, dans la réalité théandrique de l'Église corps mystique du Christ » (p. 66).

Que ces conclusions ne suffisent pas à traduire avec certitude l'objet de la théologie, sans doute, mais que ces conclusions soient légitimes et qu'elles fassent avancer la science théologique, cela saint Thomas l'a enseigné. Et le Père Chenu l'a compris.

Nous ne devons pas perdre de vue que nous sommes en 1937. L'interprétation du révélé se fait encore sur base de syllogismes, c'est-à-dire la majeure, la mineure et la conclusion, formant un raisonnement rigoureux ou probable. Alors qu'avec le Père Chenu commence une nouvelle méthodologie qui consiste à interpréter le révélé, non seulement en respectant les principes rationnels, mais aussi et surtout en fonction du contexte socio-économique du peuple. Au schéma classique de la foi et de la raison s'ajoute un élément non moins important : l'histoire.

« Si l'économie de la révélation se développe dans le temps, observe Chenu, si par conséquent la foi trouve son expression authentique dans des énoncés solidaires de l'histoire, le cas particulier – il n'est que cela – du développement du dogme à l'intérieur de l'économie nouvelle, dans la vie de l'Église, ne déconcerte pas le théologien : il est normal et la loi de l'incarnation y est manifeste. Vouloir le camoufler, ou le réduire à un simple jeu d'équivalences verbales, comme le faisait certain 'fixisme' dont toute la théologie consistait à être antimoderniste, c'est non seulement maltraiter l'histoire (mauvaise manière de préparer de la bonne théologie), mais aussi mal comprendre la foi » (p. 64).

En somme, selon le Père Chenu la tâche de la théologie consiste à interpréter la Parole de Dieu dans un contexte donné en faveur du peuple et non à interpréter ou à commenter des propositions du magistère. Une fonction contraire à celle d'interprétation du donné révélé

exigerait une certaine prudence. Ce n'est pas possible d'envisager une interprétation univoque du donné révélé. Aussi faut-il une certaine relativisation des vérités déduites de cette interprétation.

De la sorte, même si Chenu ne le dit pas au grand jour, cela sous-entend l'hypothèse que le magistère peut se tromper dans son interprétation. Il n'y a qu'une seule Vérité absolue qui ne peut ni tromper ni se tromper dans la connaissance de l'objet théologique : le Christ. Toute autre approche reste fragile et relative.

3.4. STRUCTURE DE LA THÉOLOGIE SELON CHENU

Dans le cadre de ce qui vient d'être dit, on comprend la structure de la théologie que Chenu donne, en fonction du lien étroit qui existe entre la recherche de la Vérité et la liberté spirituelle du théologien. *Une école de théologie : Le Saulchoir* est un hymne à la Vérité et à la liberté de l'homme. Le Père Chenu fonde la structure de la théologie à partir de l'unité de la théologie défendue par saint Thomas d'Aquin et du primat du donné révélé soutenu par Ambroise Gardeil.

Tout au long de son opuscule, l'auteur ne cesse d'étayer son enseignement sur le statut de la méthode historique fixé par A. Gardeil, dans *Donné révélé et théologie*, et sur la stratégie spirituelle de saint Thomas d'Aquin qui créa une civilisation. Chenu écrit : « Et il apparaît alors avec son indépendance extérieure et intérieure, sa pureté et sa liberté spirituelle, trait typique de son esprit dont les conditions et les garanties étaient une ferveur d'intervention, un sens aigu et discret des méthodes du savoir, et au sommet une contemplation pure de la Vérité qui nourrit la ferveur d'invention et garantit les disciplines scientifiques »⁴⁷⁴.

Le Père Chenu faisait – avec l'autorité – confiance à la liberté du travail scientifique. Ainsi notre auteur présenta-t-il la structure de la théologie comme : unité de l'ordre théologal, priorité de la révélation et capacité d'inventivité.

3.4.1. UNITÉ DE L'ORDRE THÉOLOGAL

À maintes reprises, l'auteur d'*Une école de théologie : Le Saulchoir* revient sur l'idée que la vérité est une et qu'il y a diverses voies pour y parvenir. « Il y a en théologie tout un cycle de disciplines rationnelles qui ont droit de cité et d'exercice, valeur officielle. Comme

⁴⁷⁴. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 101.

saint Thomas, il a fallu un Lagrange et nos aînés, au régime de l'indépendance et de la liberté, pour croire que la méthode historique avait droit de cité comme la raison, et pour réaliser l'insertion de la raison spéculative »⁴⁷⁵.

L'objet de la théologie est de parvenir à la vérité une et indivisible. Ce n'est qu'à ce prix que le théologien pourrait devenir libre et libérer ainsi les membres de sa communauté. Or la vérité, c'est le primat du donné révélé, c'est le verbe incarné. En conséquence, l'objet de la théologie est clairement défini. Il s'agit, selon Chenu, de Jésus-Christ, Dieu qui s'est incarné dans l'histoire de l'humanité, non pas un Dieu vague et lointain qui serait pur produit de nos idées, comme ce fut le cas dans la tradition platonicienne.

La définition de la Vérité que Chenu propose rejoint celle de saint Thomas d'Aquin qui reprend simplement celle que l'évangéliste Jean donne dans Jn 14,16 : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ». Le Christ est tout à la fois le chemin et le but : le chemin selon son humanité et le but selon sa divinité. C'est pourquoi, comme homme il dit : « je suis la voie » ; comme Dieu il ajoute « la vérité et la vie »⁴⁷⁶. Dans ce passage, Jean ne définit pas la Vérité dans le sens ontologique. Jésus se définit comme Vérité par rapport à la vérité révélation qui nous parvient dans l'homme-Jésus, comme Fils de Dieu se manifestant dans l'histoire.

3.4.2. PRIORITÉ À LA RÉVÉLATION

À la p. 46 de la brochure, nous pouvons lire : « le lieu immédiat et immédiatement fécond où la théologie puise son donné est la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté ». Ou encore à la p. 75 : « Une théologie digne de ce nom est une spiritualité qui a trouvé les instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse ». Autrement dit, la théologie ne tire pas sa connaissance à partir de la raison, mais de la Révélation, c'est-à-dire de ce que Dieu dit de lui-même, sur la relation homme-Dieu ou encore sur ce qu'il pense des relations entre les hommes.

Le Père Chenu reproche au magistère et au néothomisme le fait de mettre l'accent sur la soumission de la raison à l'autorité des dogmes et leur intellectualisme. Il ne partage pas non plus la position de ceux pour qui la foi en la raison doit se substituer à la foi religieuse, tout comme la religion naturelle doit se substituer à la religion révélée. Par ailleurs, il rejette l'idée des modernistes d'absolutiser l'histoire et la science au détriment de la théologie. Selon

⁴⁷⁵. *Ibidem*, p. 103.

⁴⁷⁶. Cf. R. LATOURELLE, *Vérité*, dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Éd. Bellarmin et Paris, Cerf, 1992, p. 1481.

lui, c'est la foi qui se sert de la raison et de la science pour saisir son objet : Jésus-Christ. L'Église ne proclame pas sa foi dans les dogmes, mais en Dieu qui s'est incarné dans l'histoire.

La nouveauté de Chenu est que l'on peut maintenant soumettre l'objet formel de la théologie à la critique historique comme cela se fait pour les autres sciences. Cela a pour avantage d'augmenter la crédibilité de la théologie comme science, grâce à la théorie épistémologique de l'objet formel, selon laquelle un acte de connaissance, fût-il divin, est défini et qualifié par cela même qui spécifie son objet, en réalité et en intelligibilité. Dans la connaissance de foi, l'assentiment à la Parole de Dieu n'est et ne peut être que l'effet du témoignage même de Dieu à nous, par les voies et les organismes appropriés.

Écoutons le Père Chenu à ce sujet : « l'objet même du savoir théologique, et, plus radicalement, le donné révélé, selon ses formulations successives au cours de sa transmission, est en même temps soumis à la critique historique : Écriture, origines chrétiennes, dogmes, théologies, bénéficient admirablement des ressources de l'histoire, dont l'avènement dans les disciplines de l'esprit avait été l'une des grandes œuvres de XIX^e siècle. Ce fut même là le ferment le plus actif du travail en cours, comme aussi l'immédiate occasion de la crise doctrinale. Il était inévitable, il était même normal que l'intervention d'une telle méthode rationnelle suscitât au premier abord chez les croyants l'émotion d'une foi dont l'intègre simplicité se dresse promptement contre tout relativisme » (p. 36-37).

Or, on ne se contentait plus de se défendre. L'âge de l'apologétique pure s'éloignait dans le passé. Ainsi, selon Chenu il fallait abandonner, après de vaines habiletés apologétiques ou des concordismes perpétuellement en retard, un conservatisme négatif attardé à défendre par routine des positions intenable. « Il y avait là, écrit-il, non seulement méconnaissance d'un ordre légitime de recherches, sur le plan de l'histoire, mais erreur théologique, s'il est vrai que c'est la loi même de l'économie de la révélation que Dieu manifeste par et dans l'histoire, que l'éternel s'incarne dans le temps où seulement l'esprit de l'homme le peut atteindre » (p. 37).

La théologie a des lois. Elle travaille selon des méthodes qui lui sont propres : il y va de sa vérité, de respecter ces lois et de demeurer fidèle à ces méthodes. La première loi de la théologie, selon Chenu, est de partir de la Parole de Dieu, qui s'adresse à l'homme dans sa propre langue : « L'intelligence de cette Parole, écrit-il, soit l'intelligence immédiate et élémentaire, soit l'intelligence élaborée et construite, sera donc produite et organisée selon les

lois de mon esprit humain »⁴⁷⁷. La docilité à la Parole se fait à l'intérieur de formes mentales : mots, grammaire, genres littéraires, concepts, structures, et la théologie se construit à partir de ces bases. D'autre part, l'intelligence de la foi suppose une sorte « d'obéissance de l'esprit » à ce donné qu'est la Parole de Dieu.

Il est évident que les principes de la théologie sont les articles de la foi⁴⁷⁸. Or la foi est un moyen de connaissance qui ne s'appuie pas comme les sciences spéciales, sur la vérité intérieure des choses, sur le *quid* et le *propter quod*. Elle regarde toutes les vérités de son domaine comme résultant de la rubrique commune : Dieu l'a révélé. Les articles de foi, comme tels, n'appartiennent donc à aucune science spéciale. En ce sens, ce sont des principes communs⁴⁷⁹. D'autres sciences, telles que l'histoire, la philosophie ou la sociologie peuvent y recourir. Réfléchir sur Dieu n'est pas réservé à la seule théologie. La sociologie peut réaliser une étude comparée des religions, la psychologie peut réfléchir sur le comportement religieux d'un peuple, etc. Cependant, il appartiendra à la théologie, par la connaissance de son objet formel, d'en informer les autres sciences, de leur apporter, par la lumière de la foi, une idée plus claire de Dieu.

Ce qui différencie la théologie de la philosophie, dans la quête de Dieu, c'est le fait que la théologie reçoit son objet comme un don : la Parole de Dieu, faite chair et qui a habité parmi les hommes. Le théologien n'a donc pas à inventer l'objet de sa science. Voilà pourquoi, selon Chenu, on ne pourrait pas partir des présupposés théologiques – l'Universel concret – pour saisir cet objet. C'est la Parole de Dieu⁴⁸⁰ qui est la source de notre connaissance de Dieu, la Révélation. Or cette Parole, c'est Jésus-Christ que l'on peut rencontrer dans la vie de chaque jour. Ainsi, Chenu estime préférable de dérouler d'abord une toile de fond,

⁴⁷⁷. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 174.

⁴⁷⁸. Cf. THOMAS D'AQUIN, *o.c.*, Q. I, a. VIII, dans le corpus.

⁴⁷⁹. Évidemment cela n'est vrai que pour le croyant. Une argumentation qui s'appuiera sur des principes de foi, procède donc, d'une certaine manière, d'un consensus.

⁴⁸⁰. Il faut préciser que le Père Chenu se méfie de la solution de l'unique source de la Révélation proposée par la Réforme qui insiste sur le recours à la seule Écriture – *scriptura sola* –. Il admet que la Parole de Dieu, c'est l'Écriture et la Tradition, qui ne sont pas deux sources distinctes, ni même complémentaires. En effet, les deux sources sont communes : la Bible appartient à la Tradition et la Tradition est contenue dans la Bible, ce sont les deux aspects de la Révélation. Chenu considère que la Bible n'est pas seulement un livre mais une réalité vivante. Il parlera donc de Parole plutôt que d'Écriture. Selon Chenu, la Révélation, c'est tout ce qui est contenu dans la Bible et la Tradition. Une fois la Révélation accomplie, il n'y a pas de progrès du dogme. Au cours de la révélation nous constatons un progrès dans la connaissance de la Vérité. Les dogmes et les articles de foi nous aident à mieux comprendre la Vérité qui nous a été déjà révélée. Les dogmes sont le développement des réalités qui sont déjà révélées. Selon Chenu, il faut distinguer la Tradition des traditions – les différents enseignements du magistère – qui ont donné lieu à la Tradition et continuent à se développer selon les peuples et les époques. Ainsi pense-t-il qu'il faut relativiser l'enseignement du magistère. Chenu ne méprise pas les dogmes, mais il ne les absolutise pas non plus. Seule la Parole de Dieu est absolue.

c'est-à-dire la « révélation transcendantale », la grâce universelle du salut donnée à tout homme venant en ce monde. Au lieu de partir de l'Universel concret et connu, Chenu part de l'universel caché et indéterminé, échappant aux prises de la connaissance humaine⁴⁸¹.

En procédant ainsi, notre auteur discrédite la théologie scolastique, son caractère spéculatif, sa méthode, la valeur des conclusions qu'elle tire du donné révélé. Et ce discrédit retombe naturellement sur saint Thomas. Le Père Chenu, motivé peut-être par sa vivacité de tempérament, l'amour de la nouveauté et une presque juvénile audace d'attitude à l'égard des systèmes traditionnels, exposait des idées contestables, pour le magistère, sur le développement de la révélation et du dogme. Pour lui, « le donné révélé n'est pas fixe ni immuable, mais en continuelle croissance, non seulement dans l'esprit des fidèles, qui l'apprennent, mais intrinsèquement aussi, en soi-même : la révélation est comme un acte dans le magistère vivant de l'Église ; elle évolue et croît en même temps que celle-ci »⁴⁸². Comme s'il n'était pas vrai que la révélation s'achève avec les temps apostoliques et qu'elle fût confiée comme un dépôt sacré à conserver fidèlement, au magistère ecclésiastique⁴⁸³. Donc, selon Chenu, il y a évolution du dogme, non seulement subjective, mais objective, contrairement à ce qu'enseigne l'Église à l'encontre du modernisme⁴⁸⁴.

La révélation christique ou « spéciale » apparaît chez notre auteur comme un épisode plus important, un moment plus intense de la révélation universelle. Dieu invisible conduit l'humanité au salut par le Christ et se révèle à elle par le Christ. Le but est donc qu'il y ait « communion » entre le théologien et Jésus-Christ, « communion » des sacrements et « société » des fidèles, Église, fondée par le dessein commun de Révélation et Salut de ceux qui sont associés pour créer au sein des hommes une société de salut. L'homme veut connaître Dieu, mais ce n'est pas cette volonté qui fait que Dieu se fait connaître, l'initiative vient de Dieu. Quand Dieu se révèle, l'homme peut enfin le connaître.

Comment en fait le théologien peut-il prononcer un mot de Dieu si Dieu Lui-même ne lui dit rien ? N'est-ce pas que la théologie naît du dialogue issu de la rencontre personnelle entre le théologien et Jésus-Christ ? Ainsi Chenu invite-t-il à la prudence quant à l'absolutisation des systèmes théologiques ou des dogmes qui sont en fait l'expression légitime de l'expérience religieuse d'une époque. Car « les propositions vraies et certaines soit en philo-

⁴⁸¹. Cf. R. LATOURELLE, *Révélation*, dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, p. 1135.

⁴⁸². M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 100.

⁴⁸³. Cf. *Dei verbum*, n°4.

⁴⁸⁴. Cf. l'Encyclique *Pascendi* de Pie X, 1908.

sophie soit en théologie restent fragiles, souligne-t-il, elles ne sont pas définitives, car il faut toujours progresser dans la recherche de la vérité » (p. 59-60).

Bref, le Père Chenu insiste, à la suite de Gardeil, sur le primat du donné révélé en théologie. Ainsi, selon cette conception, la question théologique fondamentale est en définitive celle-ci : telle énonciation est-elle révélée ? Le point de vue formel de la révélation est sous-entendu sous les formules en apparence directes des diverses questions théologiques, et en constitue le prédicat, unique et essentiel. Il suffit pour le manifester, « de faire subir à l'énonciation interrogative une modification analogue à celle dont la logique établit la légitimité pour la transformation des suppositions modales *de re* en propositions *de dicto* »⁴⁸⁵. Par exemple, demander en théologie si l'âme humaine est immortelle, ou si le Christ a deux volontés, c'est demander si l'immortalité de l'âme ou les deux volontés du Christ sont révélées par Dieu.

À la différence des autres religions révélées, chez les catholiques, c'est une personne qui est « le chemin, la vérité et la vie ». Jésus est le seul maître qui se donne comme objet de la vérité. Nul n'a vu Dieu, mais le Fils unique qui est dans le sein du Père a été l'Exégète du Père invisible.

3.4.3. CAPACITÉ D'INVENTIVITÉ

Si l'on admet que l'Église doit rester en état de réforme permanent, on comprend que pour Chenu le théologien doit aussi « tenir son esprit en état d'invention – si l'on peut appeler 'état' cette permanente ouverture, cet éveil sur tout, ce souci réaliste. C'est la première loi de la liberté spirituelle. Car, au départ, la première servitude c'est quand l'esprit s'enclôt dans sa vérité conquise ; quand, par un étrange renversement psychologique, il la regarde comme 'sienne', comme une possession donnant des droits. Et le signe de mort pour une pensée, pour un système, pour une institution, c'est quand on a perdu la faculté et jusqu'au souci de l'invention permanente, gage de la fécondité de l'esprit »⁴⁸⁶.

La recherche est l'aventure du sujet moderne. L'homme s'honore de poser des questions. Ce que savent et peuvent les hommes n'est pas fini. Ainsi, selon le maître du Saulchoir, aucun théologien digne de ce nom ne doit se raidir, en fait de méthode, sur les vieilles positions. Le théologien peut et doit se rendre compte de son milieu et de son temps, profiter de ce qu'il y a de bon dans les nouvelles idées et orientations, afin de mettre à jour

⁴⁸⁵. A. GARDEIL, *La notion du lieu théologique*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1908, p. 31.

⁴⁸⁶. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 101-102.

son enseignement et ses recherches. Il l'écrit : « Le progrès ne consiste pas dans l'exploitation d'un système acquis, dans la prolifération de nouvelles conclusions » (p. 76-77). Il poursuit : « La philosophie est une recherche personnelle, dramatique de la vérité, et non pas un réseau de prémisses et de conclusions logiquement agencées selon une vérité à recevoir toute faite dans une facile docilité » (p. 84).

Selon Chenu, la théologie ne consiste pas à répéter ou à commenter les conclusions de vieux systèmes théologiques ou de vieilles méthodes. Chenu s'appuie souvent sur le modèle du travail théologique de saint Thomas qui lisait mot à mot, texte par texte, Aristote ou Averroès et qui, à partir de leurs conclusions philosophiques, élaborait et approfondissait ses principes théologiques et philosophiques⁴⁸⁷.

Chercher à comprendre comment les maîtres sont arrivés à leurs conclusions pour élaborer de nouveaux principes selon son temps ou son milieu, « c'est le retour par là même aux positions premières des problèmes et non à des solutions toutes faites, écrit Chenu. C'est proprement l'acte de l'invention de l'esprit. Et c'est là que beaucoup s'arrêtent. C'est un thomisme clos »⁴⁸⁸, c'est-à-dire un thomisme qui est comme un système dont les énoncés majeurs sont approuvés par l'Église. Dans ce cas la vitalité de sa doctrine s'en trouverait notablement diminuée. À la p. 76 on peut lire : « Il ne fut pire disgrâce pour le thomisme que d'être traité comme une orthodoxie ».

Il n'y a pas d'acte théologique sans une mise en cause de soi : mise en cause du destin spirituel des peuples auxquels on est lié, et de son propre destin. Ceci suppose une grande capacité d'interrogations fondamentales.

Chenu pense que, par confiance dans la recherche théologique de la vérité et par loyauté pour d'autres chercheurs, le théologien doit se rendre compte de la position des uns et des autres. « Il y a là une liberté spirituelle », souligne-t-il. Il continue subséquemment : « Nous avons donc confiance dans la recherche poursuivie jusqu'au bout de la pensée de l'homme, car nous avons confiance en la réalité humaine et rationnelle, nous avons confiance en la richesse du réel, du 'donné' comme en une source toujours féconde. Nous ne devons donc pas nous en tenir à une possession de S. Thomas. S. Thomas, comme une 'nature' qui produit des opérations nouvelles. Ce n'est pas une chose reçue d'autorité, mais insérée au plus intime »⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷. *Ibidem*, p. 102.

⁴⁸⁸. *Ibidem*, p. 102.

⁴⁸⁹. *Ibidem*, p. 102-103.

L'étude des sources ou des maîtres par le théologien est donc vivement recommandée. Mais cela ne devait pas conduire à la constitution d'un savoir scientifique, organisé autour de grandes options fondamentales qui donnent naissance à un « système », comme ce fut le cas de la théologie scolastique, celle des universitaires et des maîtres d'écoles. L'« école thomiste » fit du thomisme une « forteresse bien close où aucun suarézien jamais ne rentre »⁴⁹⁰.

Une école de théologie : Le Saulchoir se dresse donc contre une certaine conception, une certaine pédagogie scolastique dont le maintien entraînerait, sans aucun doute, l'essoufflement de la théologie. Les conclusions des maîtres doivent inspirer le théologien pour inventer des principes théologiques nouveaux. En fait, selon Chenu, la théologie doit renoncer à opérer de grandes synthèses. La théologie s'invente d'une manière continue, puisqu'elle se nourrit des questions que se posent les hommes au quotidien. Elle doit rester en « état » d'invention. Aussi Chenu exige-t-il une profonde réforme dans l'enseignement de la théologie : « Nous demandons une révision radicale de la structure des manuels de théologie et de philosophie »⁴⁹¹, déclare-t-il.

Bref, la brochure de Chenu plaide contre un certain immobilisme intellectuel. Selon Chenu la liberté spirituelle n'est possible que quand l'esprit est en travail. Ne peut être accueillant sans danger de catastrophe que l'esprit capable de satisfaire à tout prix la vérité. Il accueille, parce qu'il est souverainement libre de toute attache – c'est ce que Chenu appelle « la fraîcheur de l'intelligence » – ; et il exige, parce qu'il souffre du relativisme de tout système de pensée. Dès lors le travail de l'esprit s'établit sur une double valeur de la raison ; en son domaine, c'est la philosophie ; sur le donné révélé, c'est la science théologique. La liberté du travail scientifique ne peut s'obtenir qu'en faisant – avec l'autorité – confiance au pouvoir d'inventivité, sans lequel, l'optimisme de plusieurs courants théologiques se heurterait à un pessimisme surnaturaliste inscrit jusque dans les thèses de manuels de théologie.

Voilà ce qui explique, non plus en principe seulement mais en fait, la tranquille audace avec laquelle saint Thomas accueille et lut Aristote ou Averroès ; l'honnêteté candide avec laquelle il ira jusqu'au bout de la raison, comme dans le cas typique de l'éternité du monde.

⁴⁹⁰. *Ibidem*, p. 103.

⁴⁹¹. *Ibidem*, p. 103.

3.4.4. LA THÉOLOGIE AU SERVICE DE LA VÉRITÉ

Pour comprendre la structure théologique de Chenu, il faudrait vite souligner que ce que le Peuple de Dieu cherche, c'est « la vérité divine », la vérité révélée, qui est aussi notre vérité. Telle est l'invitation pressante que le magistère fait à la théologie contemporaine, qui se trouve immergée dans un monde sécularisé. En effet, la vérité scientifique exigée par les modernistes, celle qui recourt aux seules vérités historique et humaine, ne semble pas intéresser le théologien. La vérité que le théologien cherche à comprendre est celle qui lui est révélée, la vérité qui lui est donnée par la foi. Et cette Vérité ne change pas. Elle est une et indivisible. Du coup, l'objet formel de la théologie diffère de celui des autres sciences. Pour répondre à la fracture et à l'inquiétude de nos contemporains en quête de la vérité, il faudrait que le théologien connaisse d'abord son objet et sache rendre témoignage à la vérité⁴⁹². C'est ainsi que le théologien pourrait aider les hommes et les femmes de son temps à retrouver la joie issue de la vérité. Nous pensons que c'est cette vérité qui avait poussé le Père Chenu à écrire *Une école de théologie : Le Saulchoir*, afin de libérer la théologie⁴⁹³.

De ce qui précède, il résulte que pour Chenu, théologien et magistère travaillent pour que cette Vérité soit reconnue par tous. Personne n'est au-dessus de cette Vérité, pas même le magistère. Théologiens et magistère doivent travailler en étroite collaboration pour que la Vérité s'installe et fasse fermenter les structures sociales de notre monde. Ainsi, selon Chenu, prouver un dogme par le magistère signifie prouver que le magistère reconnaît l'existence d'une vérité – exemple l'Assomption – et non prouver que cette vérité a été en fait admise à l'âge apostolique. Autrement dit, c'est la vérité dogmatique qui doit être au service de la Vérité, non l'inverse. Il y a d'abord la Vérité qui est immuable et univoque, puis vient la vérité du dogme qui, elle, peut évoluer avec les peuples dans le temps.

Concluons en remarquant que, au début du 20^{ème} siècle, il y avait une sérieuse divergence entre deux conceptions du travail théologique, voire deux conceptions de la vérité. Les uns admettaient la prédominance du magistère ; les autres, celle de sources étudiées à la lumière de la raison et de la foi. Par rapport à ce débat, le Père Chenu ne s'opposait ni au magistère ni à son rôle d'arbitre. Ce qu'il dénonçait, c'est le fait de vouloir placer le magistère au-dessus de la Parole de Dieu. Malheureusement ce débat d'écoles, particulièrement entre Le Saulchoir du disciple Chenu et l'*Angelicum* du maître Garrigou-Lagrange, tournera court.

⁴⁹². Cf. Jn 5, 38 : « Et sa parole, vous ne l'avez pas à demeure sur vous, puisque vous ne croyez pas celui qu'il a envoyé ».

⁴⁹³. Cf. *ibidem*, p. 106.

L'une des écoles, refusant toute innovation en théologie, obtiendra la condamnation de l'autre. Alors qu'en réalité, les choses sont rarement tranchées.

3.5. ENJEUX ET CONFLITS AUTOUR D'UNE MÉTHODE

3.5.1. LA RECONSTITUTION DES FAITS : QUERELLE ENTRE DEUX FAMILLES D'ESPRITS

Une école de théologie : Le Saulchoir avait suscité un débat d'une grande portée sur la nature et les méthodes en théologie. De prime abord, il est important de noter que, en réalité, dans ce débat s'affrontaient deux écoles de théologie – le Saulchoir de Chenu et l'*Angelicum* de Garrigou-Lagrange – et deux conceptions épistémologiques sous-jacentes à celle-ci : une théologie historique, centrée sur le devenir concret de l'histoire du salut, en vue d'une plus authentique proposition de l'Évangile au monde – position soutenue par le Saulchoir ; et une théologie spéculative ou théologie de l'être, se réclamant de la grande scolastique médiévale, position des professeurs romains. Ce que les deux écoles dominicaines avaient en commun, c'était d'appartenir à la famille religieuse de saint Thomas d'Aquin, dont elles revendiquaient la théologie.

Pourtant les deux écoles n'avaient pas la même conception de cet héritage du thomisme. Chenu et son équipe voulaient renoncer à un enseignement de type purement universitaire. Ils essayaient de repenser le thomisme en l'ouvrant aux problèmes modernes et en l'interprétant selon les conditions actuelles de l'évolution de la société et de l'histoire du monde. Quant aux professeurs romains, leur thomisme était caractérisé par un goût quelque peu exagéré de la spéculation. Ils se revendiquaient de la méthode scolastique et de l'orthodoxie en théologie et s'opposaient ainsi farouchement aux méthodes dites positives, notamment à l'histoire. En forçant un peu, on pourrait dire que leur thomisme était rationaliste, ontologiste et fixiste. En fait, les professeurs romains sont avant tout intéressés à édifier un système, avec le dogme et la morale comme piliers⁴⁹⁴.

Alors que l'équipe du Saulchoir entendait mettre sur pied un thomisme complètement ancré sur le quotidien des gens, les romains se montraient comme des apologistes de la foi catholique, des doctrinaires de la pensée chrétienne⁴⁹⁵. Les professeurs romains cherchaient

⁴⁹⁴. Cf. E. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. 3 : *XXe siècle*, traduit de l'espagnol par J. Mignon, Paris, Cerf, 1997, p. 608.

⁴⁹⁵. Cf. É. FOUILLOUX, *Courants de pensée, piété, apostolat*, p. 166 ; cf. aussi E. VILANOVA, *o.c.*, p. 608. Lire aussi H.-M. FÉRET, *Dans les cheminements de la sagesse de Dieu*, dans *L'hommage différé au Père*

avant tout la perfection de l'être. Les dominicains du Saulchoir faisaient la même chose, mais en se souciant plus de l'incarnation de l'être dans l'histoire du monde. C'est donc sur le rôle de l'histoire qu'eurent lieu les empoignades entre les deux écoles, avec un avantage pour l'*Angelicum* dont la position était aussi celle que le magistère défendait. Nous pourrions dire que le débat soulevé par la brochure de Chenu plaçait son auteur en face du magistère.

Le premier chapitre de notre travail a largement décrit la personnalité du représentant de l'école de théologie du Saulchoir. Nous pensons qu'il serait logique de dire un mot sur le chef de file de l'autre école. Ce pourrait nous aider dans la compréhension des positions soutenues parfois avec passion. Selon M. R. Gagnebet, son disciple et collègue, professeur à l'*Angelicum*, Garrigou-Lagrange est un dialecticien impénitent qui « préféra toujours les grandes synthèses doctrinales à l'exégèse minutieuse des textes »⁴⁹⁶. Vu de la France, il fut, selon É. Fouilloux, « un maître de la théologie mystique, dont la sagacité se trouve parfois démunie face à certains débordements de ferveur visionnaire »⁴⁹⁷. Si cette description d'É. Fouilloux se vérifiait, on pourrait comprendre la hargne du professeur romain contre ce que lui-même avait baptisé la « nouvelle théologie »⁴⁹⁸.

Cherchons à savoir ce qu'on avait reproché à l'essai théologique de Chenu et comment on en est arrivé à une sanction romaine, alors que cet essai n'était qu'un document à usage privé, c'est-à-dire destiné uniquement aux Frères dominicains du Saulchoir⁴⁹⁹. Rappelons que *Une école de théologie* est un bilan de travail et un programme de développement, à partir

Chenu, 1990, p. 221-232. Sur le débat autour des méthodes en théologie, cf. Th. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain, 1965, p. 667-277. Sur la controverse de la « nouvelle théologie », cf. A. AVELINO ESTEBAN, *Nota bibliográfica sobre la Llamada Teologia Nueva*, dans *Rev. Esp. De Teol* 9 (1949), p. 303-318 ; 527-546.

⁴⁹⁶. M. R. GAGNEBET, *L'œuvre du Père Garrigou-Lagrange*, dans *Angelicum* 52 (1965), p. 8. Un bref rappel de la vocation de Marie-Aubain-Gontran Garrigou-Lagrange peut nous préparer à comprendre la position doctrinale de ce maître de l'*Angelicum*. Le frère du grand-père paternel de Garrigou-Lagrange, un chanoine du diocèse de Toulouse, mort en odeur de sainteté (1766-1852), fut fondateur d'une congrégation religieuse. Garrigou-Lagrange lisait sans cesse les instructions de ce saint prêtre à ses filles sur la vie intérieure et sur la compassion au Christ à l'imitation de la Vierge. Il retiendra de ces lectures que dans une conversion les hommes peuvent servir d'instruments, mais c'est toujours Dieu qui illumine l'intelligence. Il entrevit, après la lecture d'un ouvrage d'Ernest Hello, *L'homme*, réédité par son parent Henri Lasserre, que la doctrine de l'Église catholique était la Vérité absolue sur Dieu, sa vie intime, sur l'homme, son origine et sa destinée surnaturelle. Dans ses vingt-trois ouvrages et six cents articles, il se battra donc pour le triomphe du caractère absolu, immuable et spirituellement fécond de cette vérité que lui avait manifestée une illumination surnaturelle à vingt ans. Pour beaucoup de ses admirateurs, Garrigou-Lagrange était « le champion intraitable du thomisme » (M. R. GAGNEBET, *a.c.*, p. 9-15).

⁴⁹⁷. É. FOUILLOUX, *a.c.*, p. 166.

⁴⁹⁸. Cf. É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 30-31 ; cf. aussi Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 35-38 ; 111-114.

⁴⁹⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 266.

d'une pleine réflexion sur la nature, la méthode, la portée contemplative et apostolique de la théologie comme 'intelligence de la foi'⁵⁰⁰. Le nœud du problème demeure la composition de la contemplation et de l'action « dans la cohérence suprême de la vie évangélique et théologique »⁵⁰¹.

L'affaire Chenu avait étonné plus d'un. À un moment où l'école de Chenu traversait une période douloureuse, sa condamnation fut accueillie dans certains milieux comme une injustice intolérable. En effet, on était en pleine guerre. Plusieurs animateurs du Saulchoir étaient en captivité et l'enseignement y était presque désorganisé⁵⁰². À qui donc aurait profité cette condamnation ? Qui en aurait été le commanditaire et pour quelles raisons ?

Il y a deux hypothèses probables : sur le plan purement structurel, la brochure contiendrait de graves erreurs qui mettraient la foi de l'Église en péril. Sur le plan personnel, il y aurait un adversaire du Saulchoir qui en voulait soit à l'auteur de la brochure, soit à l'effort de renouveau méthodique entrepris au Saulchoir. Cette condamnation serait le résultat d'un règlement de comptes entre deux camps rivaux. C'est donc autour de ces deux hypothèses que nous allons mener notre enquête pour arriver à une certaine intelligence de ce que l'on peut appeler « l'affaire Chenu ».

Nous allons d'abord essayer de reconstituer les probables scénarios de cette affaire, avant de chercher à en dégager les enjeux qui pourraient édifier notre étude.

Notre principale source d'information demeure, dans la mesure du possible, le Père Chenu lui-même. Mais nous n'avons pas pu nous dépasser des témoignages de ceux qui, de loin ou de près, étaient impliqués dans ce débat. Nous recommandons par exemple les travaux des auteurs publiés dans *Une école de théologie : Le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985, principalement les articles de G. Alberigo et de É. Fouilloux. Signalons aussi l'article de R. Guelluy, *Les antécédents de l'encyclique « Humani generis » dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet*, dans *RHE* 3-4 (1986), p. 421-497. Le *Journal d'un théologien* du Père Congar contient aussi beaucoup d'informations fort utiles. Il ne faudrait en effet pas perdre de vue que la condamnation de Chenu visait aussi, implicitement peut-être, les professeurs du Saulchoir, dont Congar fut un des ténors, aux côtés de Chenu.

⁵⁰⁰. *Ibidem*, p. 266.

⁵⁰¹. *Ibidem*, p. 260-261.

⁵⁰². Cf. H.-M. FÉRET, *a.c.*, p. 221.

3.5.2. LES MOTIFS OFFICIELS

Pour une meilleure approche de l'affaire, reformulons les orientations candidement énoncées dans la brochure et qui furent jugées par le Saint-Office, non seulement incompatibles avec les options de la nouvelle *Ratio Studiorum*, mais encore avec l'orthodoxie : primauté de la parole de Dieu sur les constructions conceptuelles et systématiques, développement des dogmes, caractère historique de l'économie chrétienne, actualité de la parole de Dieu comme source vive de la réflexion théologique, éminence de la théologie pastorale, qui n'est pas une « application » de principes abstraits, mais l'analyse par la foi de la respiration ecclésiale, application de la méthode historique à l'interprétation de saint Thomas comme à celle de l'Écriture, rôle des charismes à l'intérieur et sous le jugement de la communauté instituée.

En ce qui concerne les principaux chefs d'accusation, laissons au Père Chenu lui-même les soins de les énoncer : « On me demanda de déclarer n'avoir jamais pensé que saint Thomas n'était pas orthodoxe : j'avais écrit estimer regrettable que le thomisme ait été tourné en 'orthodoxie'. De rejeter aussi l'expression employée de 'relativité des formules dogmatiques' ; à quoi je répondis l'avoir empruntée au titre d'un chapitre du P. Gardeil. On m'accusa plus tard de nier la qualité scientifique de la théologie pour avoir dit que l'armature systématique de cette 'science' n'avait consistance et valeur qu'à partir et à l'intérieur de la Parole de Dieu dans l'Écriture et la Tradition »⁵⁰³.

Voici donc ce qui pourrait être le premier grief⁵⁰⁴ : Chenu est accusé d'avoir manifesté l'intention de vouloir relire saint Thomas d'Aquin dans son cadre historique. En effet, dans le contexte ecclésiologique et théologique des années 1930, recourir à l'histoire pour justifier des thèses en théologie pouvait s'avérer suicidaire, d'autant plus que les séquelles de la crise moderniste n'avaient pas encore totalement disparues. Quelques années seulement après la condamnation de la crise moderniste, nous croyons savoir le catholicisme français encore sous surveillance du Saint-Office. La sanction du Saint-Office serait donc d'ordre préventif. L'introduction de l'histoire dans la lecture de saint Thomas laisserait sous-entendre une certaine relativité de sa doctrine, donc de l'orthodoxie. Selon les censeurs romains, Chenu

⁵⁰³. M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 266.

⁵⁰⁴. Nos sources principales d'information utilisées ici et pour ce qui va suivre sont É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, dans *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1985, p. 48-59 ; É. FOUILLOUX, *Autour d'une mise à l'index*, dans *Marie-Dominique Chenu, Moyen-Âge et modernité*, Paris, Cerf, 1997, p. 25-56 ; Y. CONGAR, *Journal d'un théologien* ; R. GUELLEY, *Les antécédents de l'encyclique humani generis dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet*, dans *RHE* (3-4) 1986, p. 421-497.

aurait commis ici un crime contre la tradition thomiste, vieille déjà de quelques siècles. Il voulait donc attenter à un certain ordre établi qui régnait dans l'Église.

Deuxième grief : relativité des formules dogmatiques. Comme pour le premier motif, la colère de ceux qui détenaient l'autorité du magistère ou qui croyaient la détenir pourrait aussi se justifier. Car, relativiser les dogmes conduirait à la relativisation de l'autorité de ceux qui en sont auteurs, en particulier celle des papes. Relativiser le pouvoir du pape ne signifierait-elle pas l'arrêt de mort de l'Église ?

Relire la dogmatique ou l'ecclésiologie à l'aide des sciences humaines – histoire, sociologie, psychologie – contient un risque majeur qui pourrait égratigner dangereusement la substance de la Tradition. Aussi le magistère se sent-il contraint de réagir immédiatement pour prévenir le danger qui menacerait la conscience collective d'une partie du peuple de Dieu. Tant que les penseurs travaillent à guichets fermés ou ne publient pas les résultats de leurs recherches, le magistère peut encore se montrer tolérant, même si c'est souvent rare. Il ne lésine cependant pas sur les moyens pour condamner les convictions ou même les hypothèses des auteurs qui risqueraient de fragiliser les susceptibilités des fidèles non encore initiés aux mystères de la foi.

Le drame de l'essai théologique de Chenu était justement d'être un manuel de travail pour des étudiants, un groupe de fidèles extrêmement sensibles et friands d'idées nouvelles.

Nous pouvons émettre des réserves sur l'objectivité des théologiens ou des philosophes choisis par le magistère pour apprécier les possibles erreurs de leurs pairs. L'autorité ecclésiastique ne disposait pas toujours des critères objectifs pour une telle œuvre. Ainsi, pour tenter d'éradiquer des sphères ecclésiales les idées nées de la crise moderniste, les différents papes, de Léon XIII (1878-1903) à Jean XXIII (1958-1963) inclus, exaltèrent la valeur du thomisme, en tant que tel et pour la formation cléricale. Car parmi les systématisations philosophiques et religieuses du Moyen Âge, le thomisme était la plus complète, la plus compréhensive et la plus persistante. Par l'impulsion des professeurs romains, jésuites et surtout dominicains, le thomisme fut ainsi pris comme guide et comme règle épistémologique par le concile de Trente et, depuis la bulle *Aeterni Patris* de Léon XIII, en 1879, il fut recommandé aux catholiques, qui doivent en étudier la partie philosophique aussi bien que la partie théologique.

La mission de cette philosophie chrétienne n'était rien d'autre que de contribuer à « engendrer, nourrir, défendre et fortifier la foi »⁵⁰⁵. Le pape Léon XIII encouragea une sorte

⁵⁰⁵. Cf. J. LECANUET, *La vie de l'Église sous Léon XIII*, Paris, Alcan, 1930, p. 466-467.

d'aggiornamento polymorphe du thomisme que chaque scientifique devait adapter à la situation du temps. C'est ce qu'on a appelé « néothomisme ».

Au sujet de la bulle *Aeterni Patris*, cependant, il convient de préciser que le pape n'entendait pas imposer le thomisme comme « orthodoxie ». Ce qu'il voulait, c'était voir les chercheurs de son temps, philosophes et théologiens, écrire « selon l'esprit » de saint Thomas, pas selon « sa lettre »⁵⁰⁶. Ne fallait-il pas voir dans le projet du pape une certaine ouverture au pluralisme théologique ou philosophique ?

L'intention philosophique qui inspirait Léon XIII débordait par tous les côtés la philosophie de laboratoire. Le pape Léon XIII rêvait d'un thomisme qui permettrait de donner un contenu aux données concrètes de l'évolution sociale (*Rerum Novarum* –1891) et de préciser l'action populaire chrétienne à suivre. Son souci était avant tout la rénovation de l'enseignement social. Ainsi invitait-il souvent la jeunesse, surtout le jeune clergé, à voir comment la scolastique pourrait établir l'accord parfait de la raison et de la foi, fixer la vraie nature de la liberté, l'origine de l'autorité. Aussi, selon le pape la compréhension d'une telle méthode ne pourrait que profiter aux arts, aux sciences physiques et naturelles. Le pape voulait même étendre l'application de la méthode de saint Thomas jusqu'aux sciences dites profanes. Il voulait instaurer un thomisme ouvert à la modernité⁵⁰⁷.

Tout compte fait, le thomisme représentait un héritage précieux de la pensée chrétienne. Bien exploité, c'est-à-dire respectant l'esprit de saint Thomas d'Aquin, cet héritage est un instrument d'enseignement et de persuasion pour le magistère, surtout dans le contexte du catholicisme français des deux derniers siècles. Nous pensons que le pouvoir – exercé comme service de la communauté – et le thomisme auraient été des piliers de la contre-offensive de l'Église catholique contre ce qu'on appelle « les erreurs modernes », s'il n'y avait pas eu des déviations tant dans la conception du pouvoir que du thomisme.

C'est à juste titre que Pie XI (1922-1939) réitérera l'obligation de passer par saint Thomas, qu'il crédita d'ailleurs du titre de « docteur commun », pour exprimer correctement

⁵⁰⁶. *Ibidem*, p. 469-470. Léon XIII n'avait pas interdit par exemple la tradition scotiste aux Franciscains ou le suarézisme aux jésuites, mais aux uns et aux autres, il avait proposé de se servir du thomisme pour parfaire leurs systèmes philosophiques et théologiques. Lire aussi E. VILANOVA, *o.c.*, p. 608.

⁵⁰⁷. *Ibidem*, p. 470 s. D'aucuns virent dans cette ouverture du pape au monde comme une trahison de l'Église. Pourtant, selon Poulat, Léon XIII n'a pas été si libéral ou moins autoritaire que Pie IX. C'était, en effet, pour le pape, une question de méthode. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'invitation qu'il lança aux catholiques de se « rallier » à la République. La participation des chrétiens dans la gestion de la République pouvait contribuer à changer les mentalités. Car la restauration d'un nouvel ordre social ne passera pas par le renversement des régimes établis (cf. É. POULAT, *Modernistica*, p. 48-49).

la foi catholique⁵⁰⁸. Quant à Pie XII (1939-1958), il n'alla pas de main morte pour faire appliquer les dispositions prises par ses prédécesseurs en matière de recherche théologique. En septembre 1946, il lança une première mise en garde sévère aux chercheurs jésuites et dominicains au sujet de l'expression « nouvelle théologie ». Mais c'est son encyclique *Humani generis*⁵⁰⁹ du 12 août 1950 qui fera mouche. Le pape y affirme que, pour ne pas errer en théologie comme en philosophie, « il faut respecter la méthode et la doctrine de saint Thomas »⁵¹⁰.

Le thomisme était ainsi devenu l'arme officielle contre les déviations doctrinales de toutes sortes. Depuis 1914, il devint lui-même « orthodoxie », c'est-à-dire « un système clos » où philosophie et théologie s'imbriquent de façon indissociable. En agissant de la sorte, les professeurs romains qui, en effet, étaient pour la plupart des théologiens du magistère avait enfermé saint Thomas dans un dogmatisme qui sera néfaste pour l'évolution de la théologie. Ce que les adeptes de la théologie spéculative oubliaient, c'est que maître Thomas n'avait pas fondé un système de pensée et qu'il s'était servi de l'aristotélisme, une pensée païenne pour élaborer sa doctrine⁵¹¹. La pensée de saint Thomas d'Aquin n'avait donc rien d'une orthodoxie, sinon qu'elle contenait des réponses appropriées aux questions de son temps⁵¹².

En réduisant le thomisme en principe normatif de travail en théologie, les disciples de saint Thomas avaient discrédité la dynamique qui caractérisait le Docteur angélique. La

⁵⁰⁸. Cf. É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 42. Voir la position de Pie XI sur le thomisme dans l'encyclique *Studiorum ducem* du 29 juin 1923 et dans la constitution apostolique *Deus scientiarum* du 24 mai 1931, où il présente avec beaucoup de détails un modèle d'organisation des études supérieures ecclésiastiques, modèle étendu des universités romaines à l'ensemble de la catholicité.

⁵⁰⁹. À ne pas confondre avec l'encyclique non publiée de Pie XI *Humani generis unitas* dans laquelle le pape voulait continuer à lutter contre les idéologies qui assombrissaient le monde à la fin des années trente. En effet, en juin 1938, Pie XI demande à trois jésuites de faire un travail préparatoire pour une encyclique qui doit condamner le racisme scientifique et l'antisémitisme. Le travail sera fait dans la plus grande discrétion et remis au pape qui n'a pas pu l'exploiter, à cause d'une maladie qui l'emportera le 10 février 1939.

⁵¹⁰. É. FOUILLOUX, *o.c.*, p. 43-44.

⁵¹¹. La philosophie de saint Thomas se construit ainsi, à un point de vue chrétien, avec l'ensemble des éléments qui lui viennent d'Aristote, des néo-platoniciens, des Grecs, des Arabes et des Juifs. Elle se distingue par la forme, par le principe et la méthode de la théologie, elle lui est subordonnée matériellement en ce qu'elle aboutit aux mêmes affirmations, mais elle en est l'auxiliaire en ce qu'elle fournit les motifs de crédibilité. Elle établit l'existence de Dieu par des preuves a posteriori ; elle tire la nature de Dieu de son existence substantielle et, tout en insistant sur la perfection de son vouloir, met au premier rang sa science parfaite (cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 165-169).

⁵¹². La Congrégation des séminaires et université rédigea à l'attention des professeurs, le 7 mars 1916, vingt-quatre thèses qu'elle estimait contenir « la doctrine véritable de saint Thomas », et qu'elle proposait comme « directives sûres » (Code de 1917, canon 1366, § 2). Selon Y. Congar, le Père Garrigou-Lagrange était estimé être, à l'époque, « seul des dominicains français, totalement, virginalement fidèle à saint Thomas, et comme ayant une grâce thomiste intégrale » (Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 35).

méthode en théologie ne consistait plus qu'à répéter ou à commenter les formules de la doctrine de saint Thomas. Comme si le mal ne suffisait pas, les néothomistes, après la réforme de la *Ratio studiorum*, altérèrent davantage le thomisme, si l'on en croit Congar, en l'identifiant carrément avec « la Vérité absolue, sans à-côté, relativité ni au-delà »⁵¹³. Cette attitude semble refléter une certaine tendance qu'on pouvait observer chez certains dirigeants du catholicisme, de vouloir guider, former et contrôler la conscience collective en Occident. Aussi ces néothomistes eurent-ils tendance à donner à la théologie comme tâche principale de protéger l'ordre établi en défendant la vérité absolue.

Selon le Père Congar, une pareille conception de la mission de la théologie générerait dans le chef des théologiens romains des réactions intégristes qui encouragèrent la délation et la trahison de certains liens amicaux qui pouvaient exister entre amis ou entre les différentes écoles de pensée. Beaucoup de néothomistes pensèrent ainsi devenir eux-mêmes « la vérité absolue ». Ceux qui ne partageaient pas leurs opinions étaient vite indexés et exposés aux sanctions du Saint-Office⁵¹⁴.

Nous pensons qu'il n'existe pas de vérité absolument pure. Et tout travail de l'esprit ne peut être que relatif. *Une école de théologie* se voulait justement un procès contre l'identification du thomisme à la vérité absolue et à l'orthodoxie. De fait, en ayant transformé la doctrine de saint Thomas en « système clos », le néothomisme n'admettait plus aucune place pour l'invention en théologie. Autrement dit, saint Thomas avait déjà répondu à toutes les questions possibles, celles de son temps et celles du monde à venir. La doctrine de saint Thomas serait donc en passe de devenir un catéchisme⁵¹⁵. Ainsi, le Père Chenu avait simplement « regretté le dessèchement de la pensée du maître en une hétérodoxie »⁵¹⁶.

Quand on parcourt son essai théologique, on s'aperçoit que l'auteur ne met pas en cause la doctrine du docteur angélique. Mais il s'en prend de façon énergique à une certaine méthode de lecture de la pensée de son génial confrère. Saint Thomas n'a pas répété l'aristotélisme dans sa philosophie. Il n'avait pas l'intention de construire un système de pensée définitif. Ce sont ses disciples qui l'enfermèrent par la suite dans une orthodoxie. *Une école*

⁵¹³. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 35.

⁵¹⁴. Cf. *ibidem*, p. 43.

⁵¹⁵. *Ibidem*, p. 109. Selon Congar, l'idéal apostolique du Père Cordovani, maître du Sacré Palais, « c'est de proposer la Somme dans une forme oratoire ».

⁵¹⁶. Cf. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 49. Chenu n'avait pas l'intention de ressusciter le conflit qui eut lieu du 12^{ème} au 14^{ème} siècles sur les deux lieux théologiques, à savoir *Auctoritates* et *Magistralia*. Si l'Université de Paris refusait d'admettre saint Thomas dans le premier, maître Thomas, depuis, a définitivement, canoniquement été reçu parmi les « Autorités » (cf. M.-D. CHENU, *Maître Thomas est-il une autorité ? Note sur deux lieux théologiques au XIV^e siècle*, 1925, p. 187-194).

de théologie de Chenu se proposait de le tirer de cet abîme épistémologique. Il écrit : « Car s'il est un point cardinal dans la doctrine de saint Thomas, c'est la conception d'un ordre rationnel qui, sans constituer aucunement un monde clos sur lui-même, jouit d'un comportement intelligible avec l'autonomie de ses instruments épistémologiques » (p. 43).

Saint Thomas s'est inspiré du modèle philosophique qui était en vogue de son temps – forme, style et langage – pour inventer des catégories capables de rendre crédible l'intelligence de la foi chrétienne. Et Chenu de poursuivre : « La Révélation elle-même s'est revêtue des couleurs humaines selon les âges où elle nous fut manifestée. Saint Thomas ne saurait entièrement s'expliquer par saint Thomas lui-même, et sa doctrine, si haute et si abstraite soit-elle, n'est pas un absolu, indépendant du temps qui l'a vu naître et des siècles qui l'ont nourrie : conditionnement terrestre de l'esprit, par où les contingences historiques et l'accident humain s'insinuent et s'inscrivent jusque dans la plus spirituelle pensée, et nuancent d'un discret relativisme l'armature des systèmes les plus cohérents et les plus unifiés » (p. 48).

Le maître du Saulchoir conclut : « Rejoindre saint Thomas, c'était d'abord retrouver cet état d'invention par lequel précisément l'esprit retourne, comme à la source toujours féconde, à la *position des problèmes* par-delà les conclusions depuis toujours acquises » (p. 45). Ainsi donc, « au lieu donc d'additionner comme des témoins uniformes et impersonnels les exégèses des commentateurs, il nous paraît plus efficace et plus vrai de reconnaître leurs intentions, de déceler leurs tendances, afin d'apprécier la qualité de leur interprétation, en elle-même et dans la destinée du thomisme » (p. 50), souligne-t-il.

Remarquons que nous n'avons rencontré aucun passage où le Père Chenu invite à la suppression du thomisme pour le remplacer par une quelconque doctrine. D'ailleurs, notre auteur prit même soin de mettre le mot incriminé – orthodoxie – entre guillemets. En d'autres termes, Chenu voulait définir par là la notion et la méthode de la théologie, non pas « système » spéculatif, mais « Parole de Dieu en travail dans l'intelligence humaine, individuelle et collective »⁵¹⁷.

La propension des néothomistes à vouloir privilégier la doctrine de saint Thomas au détriment de la Parole de Dieu serait l'un des mobiles qui poussèrent le théologien dominicain à réagir. En relativisant la doctrine de saint Thomas d'Aquin et les formules dogmatiques, en soulignant que la Tradition n'est pas statique, mais qu'elle vit et évolue au rythme des hommes et des femmes qui composent l'Église, Chenu lavait Thomas du soupçon de totalitarisme dû à la vision que les dominicains romains avaient de lui.

⁵¹⁷. M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 264.

Cela est tellement vrai que Mariano Cordovani, maître du Sacré Palais, qui prononça la sentence de condamnation de l'opuscule du Père Chenu s'appuya sur le mot « orthodoxie » tout particulièrement pour obtenir la condamnation de son confrère du Saulchoir⁵¹⁸. La condamnation de Chenu serait donc corollaire à la peur de l'autorité ecclésiastique de voir dans les écrits de Chenu des appétences d'un modernisme renaissant ou le prototype de la « théologie nouvelle »⁵¹⁹.

En d'autres termes, la sanction de la brochure de Chenu aurait servi d'instrument de dissuasion de la part des théologiens romains pour obliger l'auteur et son équipe du Saulchoir à ne pas discréditer la scolastique. Et il ne serait pas faux d'affirmer que la brochure de Chenu est un réquisitoire contre la théologie spéculative, sa méthode ou la valeur de ses conclusions.

Bref, la condamnation du Père Chenu aurait donc été incontestablement le signe d'un malaise épistémologique, assez grave et généralisé, malheureusement vécu dans certains milieux romains s'estimant préposés à la défense de l'orthodoxie. Il est dès lors assez évident que le recours à une nouvelle procédure en théologie allait déranger un vieux système qui avait fait ses preuves.

3.5.3. L'HYPOTHÈSE D'UN RÈGLEMENT DES COMPTES

Même si les supérieurs de l'ordre des dominicains ne semblaient pas admettre que l'affaire Chenu respirait un arrière-plan politique, il serait difficile de rejeter catégoriquement la position de ceux qui pensaient y voir une main qui tirait les ficelles⁵²⁰. Ce qui nous paraît logique, c'est que, dans cette affaire, les points de vue divergent selon qu'on l'apprécie de Rome ou de Paris.

En effet, dès que le Père Chenu apprit que sa brochure était soupçonnée dans les sphères romaines de contenir des erreurs, il se rendit à Rome la même année de sa publication en privé, en 1937, pour tenter d'expliquer son texte, afin de dissiper tout malentendu. Appa-

⁵¹⁸. Cf. H.-M. FÉRET, *a.c.*, p. 228.

⁵¹⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 266.

⁵²⁰. Cf. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 68. Le Saulchoir n'avait guère de sympathie pour l'Action française ; il n'a pas suivi la majeure partie des catholiques espagnols dans leur croisade profranquiste ; l'hebdomadaire dominicain *Sept*, né en 1934 aux éditions du Cerf et jugé trop audacieux, a dû s'interrompre sur ordre de Rome en août 1937. Autant de problèmes qui opposèrent bien souvent les deux grandes écoles dominicaines des années 1930, hormis toutes les questions purement dogmatiques. Il se pourrait que le Père Chenu fasse allusion à tous ces ennuis. La condamnation de sa brochure serait un cas de plus de nombreuses querelles qui opposèrent sa maison à ses confrères de Rome (cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 82-90 ; IDEM, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 265).

remment, Chenu n'avait pas réussi à convaincre ses interlocuteurs romains, puisqu'en février 1938, sur ordre de sa hiérarchie, il lui fut demandé de signer dix propositions légitimant la scolastique⁵²¹. L'origine de ce texte reste cependant fort douteuse. La lettre que le régent du Saulchoir reçut ne portait ni en-tête, ni signature. Il pourrait aussi s'agir d'un document anonyme. Probablement, la lettre provenait-elle de Rome et de ceux avec qui Chenu s'était entretenu, notamment le Père Garrigou-Lagrange⁵²². Le disciple Chenu s'était facilement retrouvé devant son professeur de l'*Angelicum* à travers les dix thèses. Chenu pouvait ou ne pas réagir à cette lettre.

En bon fils de saint Dominique, il s'exécuta, tout en prenant soin d'ajouter en marge des précisions à côté des propositions qu'il jugeait travestir la vérité de ses propos. Il lui fut demandé par exemple « d'attester l'orthodoxie catholique de saint Thomas »⁵²³, alors qu'il n'avait pas mis la doctrine de saint Thomas en question.

De plus, selon É. Fouilloux, depuis l'incident de 1937, il n'y avait pratiquement plus de nouvelles alertes en provenance du Saulchoir qui pouvaient inquiéter le Saint-Office⁵²⁴. Mais cet auteur a oublié de signaler que le dynamisme de la jeune équipe du Saulchoir ne s'était pas refroidi. Il y avait eu la création de la collection *Unam sanctam*, animée par le Père Congar, dans laquelle il publia en 1938 son *Chrétiens désunis*. Nous savons combien cet ouvrage sur l'œcuménisme avait inquiété, surtout qu'à l'époque des sujets comme « unité des chrétiens » ou « dialogue interreligieux » étaient à peine pensables. Il y avait aussi l'expérience pastorale des prêtres-ouvriers qui avait de plus en plus d'ampleur en France, et d'une façon particulière au Saulchoir de Chenu. De tels événements ne pouvaient pas laisser les autorités ecclésiastiques indifférentes. Nous pensons que ces faits ne sont pas du tout innocents à la condamnation du régent du Saulchoir.

En dépit de sa volonté affichée de s'amender et de ne plus « troubler » la conscience collective, c'est non sans amertume que le Père Chenu apprit sa condamnation comme tout le monde à la radio : « Or, cinq ans après, écrit-il, en pleine guerre, en ces temps affreux,

⁵²¹. Cf. G. ALBERIGO, *a.c.*, p. 22.

⁵²². Cf. la lettre du Père Browne, recteur à l'*Angelicum*, au Père Chenu, datée du 16 novembre 1937, dont copie fut réservée au Père Louis. Dans cette lettre, Browne mentionne les passages de la brochure soulignés à l'encre rouge par Garrigou-Lagrange, et ces passages correspondent curieusement aux dix thèses. Cf. aussi É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 49 ; cf. IDEM, *Autour d'une mise à l'Index*, dans *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, p. 33-35 ; lire aussi Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 113 s.

⁵²³. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 49.

⁵²⁴. Cf. É. FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté*, p. 48.

j'appris un jour par la radio que le mince opuscule était mis à l'index »⁵²⁵. Il poursuit, profondément choqué : « Les maladroites de rédaction, les formules abruptes du style, les énoncés trop confiants expliquent le méchant procès d'alors ; j'en ai peine et regret. Les problèmes demeurent. Ils sont aujourd'hui en bonne lumière... »⁵²⁶.

Il est assez probable que la portée juridique de cette condamnation ne serait pas éclairée complètement par les seules interventions des dominicains romains qui furent les censeurs de notre auteur. Il faudrait cependant signaler que les relations ne furent guère bonnes entre les deux plus grandes écoles des dominicains à ce moment. Était-ce un simple fait du hasard que cette affaire fût instruite par un trio dominicain : M. Cordovani, maître du Sacré Palais, Reginald Garrigou-Lagrange, enquêteur désigné par Rome, et Thomas Philippe, disciple et délégué de Garrigou-Lagrange pour faire appliquer les sanctions ? Quant à Mgr Pietro Parente – il n'est pas dominicain – qui expliquera les motifs de la condamnation à la presse, il nous paraît étranger au dossier⁵²⁷. Il serait aussi intéressant de voir dans le cas présent du dossier Chenu le rôle juridique qu'auraient joué un Cordovani ou un Thomas Philippe. Nous savons que c'est à Garrigou-Lagrange, que le Saint-Office et l'ordre des dominicains avaient confié la visite apostolique des couvents français soupçonnés de déviance⁵²⁸. S'ils avaient été légalement mandatés par le Saint-Office, leurs actes posés seraient valides. Toutefois, nous relevons quelques maladroites juridiques.

D'abord, le coupable Chenu n'avait jamais reçu de notification du pape ou de son délégué lui signifiant le motif de sa condamnation, selon l'esprit du code de 1917, repris dans le canon 1651 du code de droit canonique actuel. Il apprit sa condamnation à la radio, ce qui est irrespectueux de la dignité humaine. Dans la procédure normale de condamnation, il y a au préalable une demande d'enquête, sur la volonté du délinquant de se soumettre ou non aux exigences du magistère. Le pape écrit aux responsables – évêques, supérieurs généraux des

⁵²⁵. M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 266. *Index*, abrégé de l'expression *Index librorum prohibitorum*, c'est-à-dire *Liste des ouvrages interdits*, a désigné le répertoire tenu régulièrement à jour des ouvrages jugés contraires à la foi et à la morale. Leur lecture était interdite aux fidèles, sauf autorisation de l'autorité ecclésiastique. Le principe de base de l'institution était le droit pour la vérité de dénoncer l'erreur. Institué par le pape Paul IV (1559-1565), l'Index prit corps avec un décret du Concile de Trente de 1563. Le pape Pie V (1566-1572) érigea une Congrégation de l'Index en 1571 ; celle-ci sera rattachée à celle du Saint-Office en 1918. En application pratique de la déclaration *Dignitatis humanae* de Vatican II sur la liberté religieuse, aucun livre ne sera plus, désormais inscrit à ce répertoire (cf. *Index*, dans *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*, sous la dir. de O. de La BROSSE et alii, Paris, Cerf, 1992).

⁵²⁶. *Ibidem*, p. 267.

⁵²⁷. Par exemple, P. Parente fait de Charlier qui fut condamné au même moment que Chenu un membre de l'équipe du Saulchoir, ce qui est faux (cf. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 48).

⁵²⁸. Cf. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 54.

congrégations religieuses qui diligentent l'enquête, avec l'aide d'un légat pontifical. Si les responsables précités n'obéissaient pas dans les 15 jours, ils devaient être privés de leurs charges et de tous bénéfices ecclésiastiques. Or, à notre connaissance, Chenu n'était pas encore au courant de l'existence d'un tel document du Saint-Office. Peut-être que ses supérieurs en disposaient. Par ailleurs, le Père Général avait accusé le provincial de Chenu – le Père Antonin Motte – « de s'être affolé, d'avoir été timide, de ne pas être un chef, de n'avoir pas rassuré » ses confrères du Saulchoir en leur faisant entendre qu'il n'y avait dans cette affaire qu'un « incident sans gravité »⁵²⁹. L'observation du Père général prouve que l'information n'était pas encore connue dans la province de Paris dont Chenu était membre. Pourrait-on conclure que le provincial en était au courant et qu'il aurait tellement paniqué pour ne rien dire à ses confrères, particulièrement au coupable ? Peut-être.

Ensuite, le coupable ne pourrait être effectivement condamné que s'il refusait de s'amender ou s'entêtait à publier les écrits incriminés, malgré la sommation de sa hiérarchie de ne pas le faire. Dans ce cas, le pape publie une bulle qui explicite le motif de la condamnation et corrige les erreurs éventuelles. La sanction, c'est l'expulsion de l'université et la suspension des cours, parfois même l'exil. Enfin, les lettres pontificales prescrivant les dispositions de la condamnation sont envoyées aux évêques pour faire appliquer la peine.

Non seulement le Père Chenu s'était amendé en acceptant de signer les dix propositions de Rome, mais il avait aussitôt publié une étude positive – *La théologie comme science au XIII^e siècle* (1939 ?) – qui l'aurait remis en selle, si le Père Thomas Philippe ne l'avait pas gardée plusieurs mois sans la lire⁵³⁰. Quelle était l'intention de l'enquêteur romain en refusant de parler de l'existence de cet ouvrage de Chenu à Garrigou-Lagrange, son mandant ? La condamnation de 1942 n'aurait plus de sens dès lors que Chenu avait apporté des preuves de son attachement aux enseignements de saint Thomas, selon les dispositions canoniques⁵³¹.

Selon le Père Chenu lui-même, la décision de Rome ne fut jamais publiée dans les actes diocésains par l'archevêque de Paris, le cardinal Suhard, qui se contenta de parler de « l'inutilité aveugle des sanctions romaines »⁵³². Écoutons le Père Chenu à ce sujet : « Le cardinal Suhard me fit venir et me dit, avec la parfaite et ferme tranquillité qu'on lui connaît :

⁵²⁹. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 68.

⁵³⁰. *Ibidem*. Il ne s'agit pas du volume, imprimé *pro manuscripto*, en 1943, avec une note dactylographiée vengeresse de l'auteur, contrairement à ce qu'écrit É. Fouilloux (cf. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 49-50). On peut encore trouver quelques pages du brouillon de cet ouvrage dans les archives personnelles du Père Chenu au couvent Saint-Jacques à Paris (LVIII-1942).

⁵³¹. Cf. Canon 1644 du code actuel.

⁵³². G. ALBERIGO, *a.c.*, p. 24.

‘Ne vous troublez pas, petit père, dans vingt ans tout le monde parlera comme vous’ ; et il ne publia pas le décret de l’Index dans la *Semaine religieuse* »⁵³³. Cela constitue un autre vice de procédure.

De plus, nous constatons que les censeurs romains avaient précipité l’exécution de la sanction, avant même la publication de la bulle pontificale censée condamner officiellement les erreurs de la brochure. Nous n’avons pas de précisions sur la signature de la lettre de condamnation remise au cardinal Suhard. Nous pensons qu’il ne faut pas l’attribuer au souverain pontife. En effet, Le pape Pie XII lui-même intervint contre la « nouvelle théologie » à la congrégation générale des jésuites le 17 septembre 1946 et au chapitre général des dominicains, le 27 septembre 1946. Il publia les condamnations contre la « théologie nouvelle » dans l’encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947, § 51-58, selon la numérotation de la *Civiltà Cattolica*⁵³⁴. Le pape n’y fait pas allusion d’une manière expresse à la brochure de Chenu.

Le pape ne s’était donc prononcé que cinq ans après la condamnation de Chenu. Alors, sur quel document officiel les censeurs romains se seraient-ils basés pour accomplir leur besogne ? Comment concilier la précipitation dans l’application de la peine et le silence du pape sur cette affaire ?

Selon Congar, le pape qui était bien au courant de la « théologie nouvelle », était bien loin d’afficher une colère qui justifierait la condamnation de Chenu en pleine guerre. Il écrit : « En octobre [1943], le Saint Père lui-même a dit son inquiétude au sujet de certaines tendances qu’on lui signalait dans la province de France. Il demandait au P. Général d’aller en France et de prendre des mesures. Le P. Général a répondu que la province de France était la plus active, la plus zélée des provinces de l’ordre ; qu’il croyait devoir ne pas agir par la violence, car il découragerait ainsi les bonnes volontés et détruirait l’élan et la confiance nécessaires au travail. Il demandait que le Saint Père lui fît confiance ; il agirait paternellement et obtiendrait ainsi, sans rien briser, que tout revînt dans l’ordre »⁵³⁵.

Quant au Père Thomas Philippe, délégué de Garrigou-Lagrange en France pour enquêter dans les couvents dominicains, la manière dont il mena cette enquête dénotait un certain manque d’objectivité et d’impartialité dans les conclusions. Non seulement il déposa Chenu de ses charges de régent et l’expulsa du Saulchoir, mais il en devint lui-même son

⁵³³. *Regard sur Cinquante ans de vie religieuse*, p. 267.

⁵³⁴. G. ALBERIGO, *a.c.*, p.25. Et c’est encore M. Cordovani qui explicitera ces condamnations (cf. M. CORDOVANI, *Verità e novità in teologia*, dans *L’Osservatore Romano* (15 mars 1948)).

⁵³⁵. Y. CONGAR, *Journal d’un théologien*, p. 142.

remplaçant⁵³⁶. De ces maladresses dans la procédure, à la possibilité d'une « petite vengeance personnelle », il n'y a qu'un pas.

Ces maladresses, si anodines puissent-elles paraître, auraient conduit certains observateurs, dont le cardinal Suhard, à confirmer la thèse d'un règlement des comptes entre le professeur Garrigou-Lagrange et son ancien disciple, le Père Chenu, et à travers lui avec le Saulchoir, que le théologien romain quitta par manque de compatibilité avec ses méthodes de travail⁵³⁷.

Pour sa part, É. Fouilloux dispose de quelques preuves qui iraient ainsi dans le sens d'un règlement des comptes entre les membres d'une même congrégation. Il écrit : « Tous les papiers du visiteur parvenus jusqu'à nous mettent en évidence et son désaccord avec Chenu et son rôle dans l'instruction du cas ; mais ils ne permettent pas de contester l'affirmation répétée selon laquelle il ne serait en rien à l'origine d'une sanction qu'il approuve et fait appliquer »⁵³⁸.

Pour leur part, les Pères Féret et Congar – Congar était rentré de sa captivité en 1943 – se décidèrent à aller à Rome, en mai 1946, pour y mener une enquête minutieuse sur le vrai motif et les acteurs possibles de la condamnation de leur ami et régent du Saulchoir. Les résultats de leur enquête pourraient paraître peut-être exagérés, ils confirment cependant la possible implication de Garrigou-Lagrange dans la condamnation de Chenu. Au terme de l'enquête, Congar écrit : « Cet homme n'a cessé, depuis quarante ans, de combattre ce qui me tient à cœur ; il a accepté librement en 42, d'être l'instrument d'une saloperie envers le P. Chenu, qui est mon ami, et le Saulchoir... Pour ce qui est de moi, je le sens étranger au

⁵³⁶. Cf. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 54 ; cf. aussi Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 53. Après le départ de Chenu, le P. Général s'était décidé, s'il était possible, d'achever avant de finir sa charge, d'assainir la situation causée par cette affaire ; effacer les dernières traces de suspicion, inaugurer pour le Saulchoir une ère de reconstruction. Cependant, aucune hypothèse envisagée pour le remplacement de Chenu ne se concrétisera, en dépit de propositions du provincial, le Père A. Motte. Le Père Thomas Philippe restera régent jusqu'à son remplacement en 1948. Comment pourrait-on expliquer l'impuissance du Général et du provincial à placer leurs candidats – plusieurs noms circulaient, dont D. Dubarle, Spicq, Gardeil, Geiger, une équipe Geiger, Spicq-Congar – si Thomas Philippe n'était pas soutenu par une main puissante ? (cf. *ibidem*, p. 128).

⁵³⁷. Cf. G. ALBERIGO, *a.c.*, p. 24.

⁵³⁸. *Ibidem*. Avis du Père Paul Philippe, professeur à l'*Angelicum*, qui déclara à Congar : « Je trouve en effet, que vous prêtez au P. Garrigou-Lagrange des sentiments et des actes, qui, à ma connaissance n'ont jamais existé ; je dis à ma connaissance, car j'ignore de façon précise ce qui s'est passé entre eux avant mon retour à Rome, comme professeur, en octobre 1935, et je puis très bien ne pas tout savoir de ce s'est passé entre 1940 et 1942. Ce que je sais au contraire, pour l'avoir constaté moi-même en 1942, c'est que le P. Garrigou a agi en faveur du P. Chenu et du Saulchoir auprès du Saint-Office » (Cité par Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 111-112).

monde de la pensée vivante et de mon cœur. Je n'ai rien à lui dire ; il croit avoir la vérité et il n'attend rien de moi. Je ne veux pas le voir »⁵³⁹.

Congar ne veut pas s'arrêter aux simples soupçons, il préfère énumérer quelques preuves qui auraient poussé, selon lui, Garrigou-Lagrange à couler le Saulchoir et son régent. Il poursuit : « En ce qui concerne le P. Garrigou-Lagrange, je dis ceci : 1°) Depuis plus de 40 ans, cet homme combat ce que je crois vrai comme méthode de considérer et d'aborder la vérité. Dès le Saulchoir de 1905-1907 (je cite des faits) ; il a créé par là, inconsciemment sans doute, une atmosphère dans laquelle les critiques et les suspicions les plus graves contre nous ont pris corps et se sont développées... 2°) Dans le secret contre nature dont on entoure toutes ces affaires, chaque fois que j'ai pu suivre une filière et trouver un nom, j'ai rencontré le P. Garrigou-Lagrange. Et ceci dès 1938-39, non seulement pour le Père Chenu, mais pour moi-même, dans les difficultés qu'ont rencontrées *Chrétiens désunis* et Möhler. Je cite des faits. 3°) Ce qui m'a été raconté, il y a à peine un mois, à Saint-Alban. En particulier ce fait, qui concorde avec un autre fait du même genre rapporté par le P. Féret : le P. Garrigou-Lagrange a déclaré lors de la visite canonique qu'il y fit en 1942, que Rome ne serait pas contente si 4 ou 5/3 ou 4 professeurs ne quittaient pas le Saulchoir. 4°) Tout ce que j'ai connu de la chose, et encore au cours de ce séjour à Rome, me montre que le P. Garrigou-Lagrange, et le P. Thomas Philippe à sa suite et en dépendance de lui, ont ajouté à la sanction du Saint-Office dont ils étaient les exécuteurs, des charges d'ordre doctrinal extrêmement graves, odieuses, injustes, et qui sont leur interprétation propre. Pour ces motifs, j'étais décidé, venant à Rome, à ne pas faire de visite au P. Garrigou-Lagrange »⁵⁴⁰.

Le Père Féret s'était manifesté solidaire des observations de Congar. Il partageait aussi l'idée que Garrigou-Lagrange était l'acteur ou l'instigateur de la condamnation de Chenu. « Nous savons qu'à Rome, souligne-t-il, il [le Père Chenu] avait fait sa thèse sur la contemplation. Les prochaines duretés contre lui, de parole et d'action, d'un Père Garrigou-Lagrange procéderont, il faut le dire ici, de l'amour déçu des maîtres romains les plus ignorants en histoire et les plus incapables d'y accéder à la fois en historien et en théologien. Déjà célèbre professeur à l'Angélique, il ne comprit jamais les orientations profondément théologiques de ce Saulchoir qu'il n'avait quitté que parce que, précisément, les 'disciplines positives' y prenaient trop de place à ses yeux »⁵⁴¹.

⁵³⁹. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 83.

⁵⁴⁰. *Ibidem*, p. 112-113.

⁵⁴¹. H.-M. FÉRET, *a.c.*, p. 212.

Il faudrait peut-être nuancer les attaques directes de ces témoignages des Pères Congar et Féret. Les deux dominicains constituaient avec le Père Chenu ce que l'on peut appeler le trio de choc du Saulchoir. C'est d'ailleurs ce trio qui fut principalement visé à travers cette condamnation. Malgré tout, les propos de Congar et de Féret nous font penser que c'est une question d'orientation et des méthodes en théologie qui opposait Garrigou-Lagrange à l'équipe des professeurs du Saulchoir. Par ailleurs, Il est important de signaler que, depuis son départ de Rome, le Père Garrigou-Lagrange en avait toujours voulu à son disciple, probablement pour des raisons plus épistémologiques qu'affectives. Chenu en était encore conscient : « le Père Garrigou-Lagrange ne m'a évidemment pas pardonné. D'ailleurs ma collaboration avec lui eût été de plus en plus difficile à mesure que ma foi et ma théologie devenaient plus sensibles à l'économie historique du mystère de Dieu fait homme »⁵⁴².

Mettre saint Thomas dans son temps, le replacer dans le contexte de son époque, comme on le faisait au Saulchoir avait fini par exaspérer Garrigou-Lagrange, garant d'un thomisme pur. Le Saulchoir était ainsi considéré dans les milieux proches du Cercle thomiste, dont Garrigou-Lagrange était directeur spirituel, avec beaucoup de méfiance, au moins du point de vue intellectuel⁵⁴³.

La plupart des initiatives prises au Saulchoir en vue de se rapprocher de la vie des hommes et des femmes avaient fini par susciter une réaction dans le milieu romain. Or, ces initiatives se prenaient en quelque sorte avec l'aval de Marie-Dominique Chenu qui, on le sait, n'avait pas une langue de bois. Selon É. Fouilloux, quand le Père Chenu publia sa brochure, il n'était pas un inconnu, mais « un suspect en puissance » auquel on demande immédiatement des explications⁵⁴⁴.

Ce que notre auteur ne savait peut-être pas, c'est que le Saulchoir était placé depuis longtemps sous surveillance du Saint-Office, bien que quelque latitude fût laissée au Père général⁵⁴⁵. Cela aurait exigé de la part de ses animateurs une certaine prudence dans le travail.

⁵⁴². M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 39.

⁵⁴³. Cf. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 38. Le Cercle thomiste ou la Société thomiste regroupait les anciens membres de l'Action française autour de J. Maritain au lendemain de la condamnation de 1926. Les membres étaient partisans d'un thomisme pur. Certains en voulurent aux dominicains du Saulchoir qu'ils accusaient d'avoir soutenu la condamnation de l'Action française en faveur de l'Action catholique. Ces accusations avaient des répercussions directes sur la vie du Saulchoir qui ne manqua d'ailleurs pas de payer, d'une manière ou d'une autre. Nous pensons à la condamnation de *Sept* pour son soutien des positions contraires à celles de la majorité acquise à l'Action française.

⁵⁴⁴. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès...*, p. 50-51 ; cf. aussi H. DESROCHE, *Sur ce temps-là où Rome condamnait*, dans *Anamnèses* 3 (1990), p. 66-67.

⁵⁴⁵. Cf. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 164.

Il nous semble que c'est le couvent dans son ensemble qui était visé dans cette affaire. Ne dit-on pas que pour disperser les troupeaux, il suffit d'abattre la tête ? En effet, le Saulchoir était une école de méthode historique, ce qui indisposait certains professeurs romains. De plus, ses relations avec la Sorbonne, c'est-à-dire avec des intellectuels « modernes », ne devaient pas du tout plaire à l'*Angelicum*. Autant d'arguments qui conduiraient facilement à l'hypothèse d'un règlement de comptes dans l'affaire Chenu.

Il restera sans doute des zones d'ombre, qui ne permettraient pas de mieux trancher dans cette affaire Chenu. Le jugement de Garrigou-Lagrange n'était-il pas un peu trop sévère et partisan ? Reflétait-il réellement la décision du Saint-Office ou était-ce le résultat de tant d'années d'incompréhension sur les méthodes de travail entre lui et le Saulchoir, cette maison qu'il dut quitter non sans déception ? La condamnation de *Une école de théologie* doit être appréciée dans une perspective plus large, celle des conflits antérieurs à Vatican II entre méthode scientifique et dogmatique en général, et celle des relations du magistère avec les intellectuels catholiques – pas souvent bonnes – par après. La condamnation de Chenu, qu'elle soit sérieuse ou pas, que Garrigou-Lagrange en ait été le principal pilote ou non, à chaque fois que l'on voudrait pousser un peu plus, on bute devant le secret du Saint-Office, « ce secret ténébreux, contre-nature, selon Congar, instrument d'une oppression absolument attentatoire à la vie des personnes et au respect de la pensée »⁵⁴⁶.

En définitive, nous pensons que les vraies bêtes noires du théologien dominicain étaient le Saint-Office et son secret. La condamnation de Chenu montre que notre auteur était une des victimes les plus illustres de l'intégrisme catholique. Après tout, « on ne cache pas le soleil sous un seul arbre », dit l'Africain.

3.5.4. LE FOND DU CONFLIT : LE POINT DE DÉPART DE LA THÉOLOGIE

Le problème soulevé par cet essai théologique qui fait l'objet d'une condamnation nous paraît fondamental et revêtir une portée générale. La question qu'on pourrait poser dès le début se précise enfin : quel est au juste l'objet de la recherche pour celui qui tente d'élaborer une théologie ? Quel est le bon point de départ ? Quelle méthode faut-il utiliser ? Mais plus précisément encore : quel doit être le point de départ quand on a à étudier plus de deux mille ans après Jésus-Christ, une notion du salut des hommes et des femmes d'un temps tout à fait différent de celui de Jésus-Christ ? Tel serait à notre avis le problème précis qui se pose à

⁵⁴⁶. *Ibidem*, p. 69.

ceux qui lisent Chenu et voudraient s'engager sur les voies d'une théologie qui se veut fonctionnelle ou accompagnatrice des peuples dans leur effort de reconstruction de la société.

Il n'est pas inutile de rappeler que notre intention n'est pas de justifier les différentes conceptions théologiques du procès Chenu contre le Saint-Office. L'évolution de la théologie ne passe-t-elle pas par les tâtonnements et les critiques que se font les théologiens, les uns aux autres ? Certes, le magistère et les laïcs ont eu besoin de théologiens pour résoudre certains conflits d'interprétation. Mais les mêmes théologiens n'ont-ils pas souvent été à l'origine de certaines crises dans l'Église ? Que pouvons-nous retenir comme enjeux dans l'affaire de Chenu contre Garrigou-Lagrange ? En réalité, dans cette affaire, c'est un certain thomisme qui était en procès⁵⁴⁷.

Comment pouvait-on accuser l'auteur d'*Une école de théologie : Le Saulchoir* de brader, avec saint Thomas, l'usage théologique de la raison et l'objectivité de la foi ? Alors que son texte multiplie les affirmations contraires. « La doctrine de saint Thomas d'Aquin est la sève qui, en coulant dans les veines de l'ordre, lui conserve sa puissante originalité » (p. 30). « Nous croyons donc avec saint Thomas à la raison théologique, à la science théologique » (p. 71). « Nous sommes thomistes. Par raison. Nous dirions même : par nature, nés en saint Thomas de par vocation dominicaine » (p. 75). « Saint Thomas d'Aquin est notre maître, et son texte même est notre livre de chevet » (p. 100). Comment ne pas céder à la tentation de penser à un procès caricatural ?

Il nous apparaît que le fond du problème dans l'affaire Chenu, c'est le déplacement de l'épistémologie théologique, c'est la « position de la théologie », pour reprendre le titre d'un article de Chenu. Selon Congar, le grand obstacle épistémologique qui se pose au catholicisme dans les temps modernes est celui de « s'ouvrir à la double découverte et à la double requête qui caractérisent ces mêmes temps modernes, et qui sont : 1°) le dégagement du point de vue du sujet, de la puissance de création et d'apport qu'il y a dans le sujet ; 2°) le point de vue du développement, de l'histoire. Ces deux points de vue sont unis »⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷. À cet égard on peut noter la bibliographie suivante non exhaustive : M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de saint Thomas*, 1939, p. 93-107 ; P. E. PERSSON, *Le Plan de la Somme Théologique et le rapport ratio-revelatio*, dans *RPL* 56 (1958), p. 545-575 ; Y. CONGAR, *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Glaube und Geschichte, Festgabe Lortz*, Baden-Baden 1958, t. II, p. 76-85 ; H.-D. GARDEIL, *Structures et méthode de la théologie*, dans *RSPT* 47 (1962), p. 287-289 ; Th. A. AUDET, *Approches historiques de la Summa theologica*, dans *Études d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 17 (1962), p. 7-29 ; Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris, Desclée, 1962, 281 p ; M. SECKER, *Le Salut et l'Histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris, 1967, p. 28-42.

⁵⁴⁸. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 70.

Certes, ces deux points de vue peuvent faire l'un et l'autre la nouveauté, la fécondité du théologien. Mais, ils peuvent aussi devenir sources d'erreurs quand on cherche à les dissocier. La mission du théologien va donc consister à faire aboutir ce double mouvement. Or, le Père Congar remarque que c'est cela qui a été condamné chez le Père Chenu, « par des hommes peu clairvoyants, excités par des ignorants du genre Garrigou, ou par des mesquins, des vindicatifs et des malveillants jaloux »⁵⁴⁹.

La théologie romaine va contester l'impact de l'histoire sur l'intelligence de la Parole de Dieu, provoquant ainsi la crise moderniste, qui relevait de l'histoire autant que de la philosophie. Marie-Dominique constate aussi que la même théologie romaine, « qu'offusquait l'introduction de la conscience historique dans la Parole de Dieu et dans les énoncés dogmatiques, récusait aussi le relativisme qu'impliquait l'historicité de la théologie comme savoir, dès lors qu'on la référait à la culture non comme à un accident extrinsèque, mais comme à une composante consubstantielle. Pareille analyse critique de la scolastique, qui livrait au relativisme les grands maîtres de la théologie classique, saint Anselme, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et les autres, provoqua une crise, qui n'était pas que pédagogique »⁵⁵⁰.

Qu'elle soit spéculative ou positive, la théologie vise les béatitudes et l'accomplissement du règne de Dieu. Toutefois, l'une et l'autre ne s'accordent pas toujours sur les moyens à mettre en œuvre pour représenter le bonheur de l'homme. La théologie spéculative aborde la question à partir de Dieu, tandis que la théologie positive cherche son interprétation à partir des réalités ultimes selon Jésus-Christ, c'est-à-dire à partir de l'homme et de son histoire.

3.5.4.1. La raison comme point de départ pour la théologie spéculative

Selon la théologie romaine en effet, qui entend reprendre la théologie de l'être de saint Thomas d'Aquin, la destinée de l'homme est placée dans la connaissance de la Première Vérité, et la théologie qui est ordonnée à nous y préparer apparaît comme une ébauche de cette connaissance de Dieu, dans lequel « elle ne considère plus l'objet de la suprême fruition, mais l'Être divin tel qu'il nous est rendu accessible par la révélation. Il n'est plus considéré

⁵⁴⁹. *Ibidem*, p. 70. S'agirait-il des membres du Cercle thomiste de J. Maritain ? Le Cercle thomiste avait un noyau résistant et mystique en qui prenait corps une sorte de thomisme mystique. Les membres du Cercle pensaient que la fidélité intellectuelle à saint Thomas, la fidélité dans toute sa fleur virginale, supposait une vie spirituelle, une vie d'oraison (*Ibidem*, p. 35). Lire aussi P. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999, 207 p.

⁵⁵⁰. M.-D. CHENU, *Introduction à la Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans*, Paris, Cerf, 1974, p. 12.

comme la souveraine bonté, mais comme la Première Vérité. C'est de cette connaissance que saint Thomas fait ici-bas l'objet principal de la sagesse théologique »⁵⁵¹. Le rôle du théologien est précisément de montrer la route à suivre pour atteindre adéquatement la fin de l'homme. Selon la théologie spéculative cette voie est celle de la raison.

Chenu ne s'est jamais opposé au recours à la raison pour atteindre les vérités de la foi. Cependant, il souligne que la raison ne peut y accéder que par des analogies. « Ce n'est pas de quoi certes établir des démonstrations, remarque-t-il, ni des évidences ; mais, écarté ce qui serait présomption, l'esprit, dans ces raisonnements débiles et ces considérations menues, éprouve une extrême complaisance... C'est couper d'eau le vin fort de la sagesse, de l'eau de la raison au vin de la Parole de Dieu, mélange corrupteur. Que non pas, si vous êtes bon théologien ; car ce n'est pas alors le vin qui est coupé d'eau, mais bien l'eau qui est changée en vin, comme aux noces de Cana »⁵⁵². L'homme peut se perdre à cause d'un enseignement théologique erroné. Ainsi doit-il se référer à la Parole de Dieu. C'est dans la foi et dans la contemplation divine que se réalise l'union de l'homme avec Dieu. Cette union est, selon le néothomiste Gagnebet, « la fin propre à laquelle par sa nature tend tout le labeur de la pensée. Une recherche spécifiquement intellectuelle, ayant pour objet les divines réalités, est donc licite parce qu'elle réalise l'union d'une faculté de l'homme avec Dieu »⁵⁵³.

En poursuivant sa propre perfection, l'homme peut, avec la grâce de la bonté infinie de Dieu et par son intermédiaire, posséder en elle une certaine participation de l'infini de Dieu. C'est vers cette possible participation que Saint Thomas d'Aquin orientait la théologie. L'intuition du Docteur angélique était de réaliser une connaissance de Dieu révélé, capable de satisfaire, dans la mesure où c'est possible ici-bas, notre désir naturel de savoir.

Or, il constate que l'enseignement divin tel qu'il est livré dans l'Écriture et la Tradition ne nous est donné qu'à l'état de connaissance vulgaire, parce qu'il s'adresse à l'ensemble de l'humanité. Il admet que dans cet état même cet enseignement peut suffire pour conduire la grande masse des hommes vers leur fin. Mais toutefois, il ne satisfait pas notre besoin impérieux de savoir⁵⁵⁴. C'est pourquoi, la théologie spéculative pense que le théologien doit scruter la nature divine selon les enseignements reçus de la Révélation pour en déduire la raison des enseignements de Dieu sur lui-même et sur les créatures, comme le fait

⁵⁵¹. M. R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, dans *RT 2* (avril 1938), p. 215.

⁵⁵². Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 47-48.

⁵⁵³. M. R. GAGNEBET, *a.c.*, p. 216.

⁵⁵⁴. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 54-55.

déjà le philosophe, qui scrute la nature des êtres de ce monde pour connaître la raison des phénomènes qui tombent sous ses sens⁵⁵⁵.

La théologie de saint Thomas se fixe donc comme tâche propre la connaissance des réalités révélées par nos procédés naturels de connaître. C'est pourquoi elle ne peut se contenter de recourir ni aux conclusions des sciences ni à une méthode de pure autorité, telle que l'autorité de l'Écriture. Selon le professeur romain, la théologie « doit utiliser la raison, constituer une science de Dieu, se soumettre aux lois logiques du fonctionnement de notre esprit, et de se servir des données scientifiques naturelles »⁵⁵⁶. L'Écriture ou la Tradition elles-mêmes, avec les autres sciences sont envisagées par la théologie spéculative d'une façon ontologique, à travers les acquisitions de la tradition. Elles ne sont pour la théologie spéculative que des moyens pour atteindre l'objet qu'elle veut savoir. Saint Thomas insiste sur les moyens proprement intellectuels sans lesquels on ne saurait réaliser la connaissance de la Première Vérité. La foi en Jésus-Christ ferait donc partie de ces moyens.

Il est important de souligner que saint Thomas ne s'intéresse pas à savoir comment les choses se sont déroulées dans la rédaction de la Parole de Dieu, mais il veut savoir pourquoi elles sont là. Sa méthode n'est donc pas historique ni psychologique. À la lecture du texte inspiré, il demande davantage de l'instruire sur la nature des choses dont il parle, que de le renseigner sur la pensée exacte de l'auteur sacré. La méthode propre de la théologie de saint Thomas ne sera donc pas une méthode d'autorité, mais elle sera une méthode rationnelle, parce que sans la raison, par l'autorité toute pure, il est impossible de conduire à l'intelligence, à la connaissance scientifique de la vérité enseignée par la foi. La science peut se servir de l'autorité d'un maître comme pourvoyeuse d'un donné. C'est-à-dire que l'on peut raisonner à partir d'un argument d'autorité. Mais ce n'est pas l'autorité qui conduit à l'intelligence. La théologie spéculative n'a pour but que de nous faire connaître Dieu tel qu'il s'est manifesté à nous par la lumière de la Révélation. C'est pourquoi elle est « une science de Dieu révélé ».

La théologie selon saint Thomas a donc une fin spéculative. C'est ainsi qu'il constitue une science du révélé de type aristotélicien qui, œuvre parfaite de la raison, répond à notre besoin naturel de connaître qui se manifeste jusque dans le domaine de la foi. C'est par ces traits que sa théologie devient le type achevé de la théologie spéculative telle qu'elle est

⁵⁵⁵. M. R. GAGNEBET, *a.c.*, p. 220.

⁵⁵⁶. *Ibidem*, p. 253.

étudiée par les thomistes et, plus tard, par les néothomistes romains : « la théologie est la science de Dieu révélé »⁵⁵⁷.

Force est de constater que cette définition n'a pas fait l'unanimité chez les théologiens. Certains – les augustinien et les Réformateurs – s'étaient accordés dans la réprobation de la spéculation rationnelle sur les mystères divins. Les uns et les autres avaient jugé cet effort intellectuel « dangereux pour la vie chrétienne, et incapable d'aboutir à autre chose qu'à la contamination ou à la corruption du dogme »⁵⁵⁸. « Pureté de la foi par le retour à la Bible et aux Pères, ses commentateurs », telle pourrait être la formule de cet idéal nouveau sur laquelle les contestataires de saint Thomas s'accordèrent. Ils voulaient que le travail théologique renonçât à la chimérique entreprise de connaître l'inconnaissable.

« La théologie, qui, pour devenir science de Dieu, avait dû sortir de la Bible, revient au livre saint pour retrouver en lui l'enseignement divin, purifié de 'tout mélange malhonnête' selon l'expression de Mélanchton. Décanter le divin de tous les alliages humains qui l'ont souillé au cours des âges, telle est la passion des Réformateurs »⁵⁵⁹. Cependant, lorsqu'il s'agit de déterminer la méthode qui nous livrera la signification profonde de leur idéal théologique, ils se séparèrent et tombèrent dans des radicalisations de leurs positions⁵⁶⁰. En somme, ces théologiens reprochèrent à la théologie spéculative de ne plus laisser le moindre espoir de ramener le monde au vrai christianisme⁵⁶¹.

Malencontreusement, une dispersion épistémologique aurait contraint les courants de la Réforme et de l'humanisme à céder face aux assauts farouches de la Contre-Réforme. En effet, depuis que maître Thomas avait définitivement, canoniquement, été reçu parmi les « Autorités », certains théologiens thomistes semblèrent penser que la théologie consistait à mettre bout à bout des morceaux de phrases tirées de la *Somme théologique* et des écrits du docteur angélique. La Tradition devient une sorte de fixisme répétitif.

⁵⁵⁷. *Ibidem*, p. 270.

⁵⁵⁸. IDEM, *La nature de la théologie spéculative* dans RT 4 (octobre 1938), p. 659.

⁵⁵⁹. *Ibidem*, p. 659.

⁵⁶⁰. Luther, par exemple, méprisant la lettre demande l'intelligence de son esprit à une expérience personnelle ; Erasme semble parfois recommander une théologie, à la portée de tous, qui n'est pas le fruit de notre effort intellectuel.

⁵⁶¹. Si Erasme ne veut pas qu'on décide par des raisons humaines, c'est qu'il regarde comme « exécrable et sacrilège » de discuter des choses divines « avec les mêmes profanes arguties que les païens, de les définir avec tant d'arrogance et de souiller de parole si vaines et de pensées si sordides la majesté de la divine Théologie » (M. R. GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative* dans RT 4 (octobre 1938), p.662). Quant à Luther, il note que l'aristotélisme « est à la Théologie ce que les ténèbres sont à la lumière » (*Ibidem*, p. 655).

Cette procédure théologique reçut un grand coup avec le modernisme et les idées des philosophes allemands aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles. Toutefois, la réforme de Léon XIII fut une aubaine pour les professeurs romains et l'occasion de relancer le thomisme comme la seule voie qui peut conduire à la connaissance de la Première Vérité. Selon eux, la foi ou la charité peuvent expliquer en nous la genèse de l'idée de Dieu, mais ne nous permettent de rien conclure sur son existence en dehors de nous⁵⁶².

Selon le Père Garrigou-Lagrange, seule la voie de la raison peut conduire à la connaissance du Dieu de la foi. Sans les principes de la raison, la foi devient un simple sentiment qui n'est propre qu'à réveiller dans l'âme un vague besoin religieux. Elle n'aboutit qu'à l'autel d'un Dieu inconnu. La raison ne peut donc dépendre de la foi si elle veut se libérer du monde phénoménal et de nos états de conscience, et si elle veut aboutir à la connaissance du Dieu qui s'est révélé à nous dans le Christ Jésus. Sans la raison, « l'homme ignorera toujours si ce divin est personnel, quels sont ses attributs, s'il est distinct du monde et si même il existe »⁵⁶³.

Cette déclaration de Garrigou-Lagrange peut nous permettre de comprendre pourquoi la théologie spéculative place le magistère au sommet du schéma théologique. Sur le magistère, il aimait répéter le mot de Lacordaire : Dieu l'a institué pour garder nos esprits de la tyrannie de l'erreur dans laquelle nous entraîneraient les intelligences de génie. Aussi à la lumière de cet enseignement de l'Église il entreprend la défense de la valeur objective et transcendante des premiers principes qui lui permettront de restaurer toutes les bases rationnelles de la foi et la valeur objective et immuable des dogmes. Gagnebet souligne par exemple que « le Père Garrigou-Lagrange n'avait cessé de méditer les actes du magistère »⁵⁶⁴.

Puisque c'est la thèse de la surnaturalité essentielle de la foi qui était au centre pour ce professeur romain, on ne devait pas s'étonner qu'il ne se penchât pas assez sur les questions d'actualité. Il n'avait rien à attendre du monde et des événements qui s'y déroulent. Car, comme l'écrit Gagnebet, « si à travers les formules de foi accessibles à notre intelligence se manifeste à nous d'une façon imparfaite, mais réelle, le mystère de Dieu, il sera possible à

⁵⁶². M. R. GAGNEBET, *L'œuvre du Père Garrigou-Lagrange*, dans *Angelicum* 52 (1965), p. 16. Dans la conscience, où l'idéalisme a enfermé notre esprit, on peut percevoir l'action du divin qui opère en toutes choses. « C'est là le fondement et l'essence même de toute religion. La Révélation n'est que la prise de conscience de ce rapport intime avec le divin. Le dogme n'est que son expression à travers les catégories toujours provisoires de notre milieu culturel. La foi n'est que le sens intime qui perçoit en nous cette réalité inconnaissable, objet et cause de notre expérience » (*Ibidem*, p. 16).

⁵⁶³. *Ibidem*, p. 16-17.

⁵⁶⁴. *Ibidem*, p. 17.

l'homme, par son intelligence guidée par la foi, d'obtenir une intelligence analogique de ces mystères très fructueuse, selon l'expression de Vatican I. C'est le but vers lequel tend la théologie auquel le P. Garrigou consacra toutes les forces de son esprit »⁵⁶⁵. Par conséquent, poursuit Gagnebet, « sa grande préoccupation fut toujours d'expliquer les principes et de rattacher à ces principes suprêmes toutes les conclusions, afin de se rapprocher le plus possible de la connaissance divine dont la théologie est une participation : '*quaedam impressio divinae scientiae*' »⁵⁶⁶.

On voit bien que chez le chef de file du néothomisme, le souci de la mission du théologien est Dieu qui, en réalité, est le centre de la théologie et non l'homme ou le monde : Dieu qui est principe et fin de toutes choses. L'objet de la théologie, selon la théologie romaine, ne peut donc être seulement le donné révélé. Certes, la théologie est divino-humaine. Cependant, la psychologie, l'histoire, l'archéologie ou la démographie n'ont rien à voir en théologie. Faire la théologie, c'est participer au savoir de Dieu⁵⁶⁷.

En d'autres termes, la théologie n'a pas besoin d'utiliser le langage des hommes pour approcher son objet. Mais, recevant son savoir de Dieu, la théologie cherche à pénétrer dans l'intelligence des dogmes par leur connaissance la plus parfaite possible. Sans doute elle ne cessera jamais d'être perfectible, mais elle exprime à travers les données stables de notre esprit les vérités que Dieu a manifestées. Une telle tâche ne saurait se faire en un laps de temps ou par une personne. Ainsi dit, la théologie n'est pas une science qui peut être à la portée de tout homme. C'est un travail des génies accompli en vingt siècles de christianisme.

Selon la théologie romaine, le thomisme ou la théologie de l'Être et les formules dogmatiques constituent la Tradition, c'est-à-dire le sens commun qui pourvoit les notions dont le théologien doit se servir pour voir comment il peut faire adhérer aux vérités de foi les simples fidèles qui n'ont pas de culture philosophique. La Tradition est considérée comme une banque de données, appelons-la ainsi, qui serait immuable et deviendrait ainsi orthodoxie. En ce sens, le théologien ne pense plus à inventer ni recourir à d'autres systèmes de pensée, tout ayant été fixé d'avance par les génies – comme saint Thomas – et les formules dogmatiques.

⁵⁶⁵. *Ibidem*, p. 24.

⁵⁶⁶. *Ibidem*, p. 24-25.

⁵⁶⁷. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 157-158.

3.5.4.2. *La réponse du Père Chenu aux professeurs romains*

Il n'est pas nécessaire de souligner les dangers que la théologie romaine pourrait faire courir à l'orthodoxie vivante en l'empêchant de vivre les nécessaires adaptations, puisque tout a été fixé d'avance dans la Tradition et les formules dogmatiques.

C'est ici que la brochure de Chenu devait retenir l'attention. Le Père Chenu s'était opposé à la théologie des essences défendue par les professeurs romains. Bien que sa théologie fût la théologie de saint Thomas d'Aquin, dans son programme théologique, il déploya une conception de la théologie qui prend carrément parti pour l'histoire en la considérant non pas comme une pourvoyeuse de matériaux utiles mais comme le lieu d'élaboration de la théologie elle-même.

Il y a donc là un enjeu véritable qui fera d'ailleurs penser à l'existence de la « théologie nouvelle », selon le qualificatif péjoratif, on le sait maintenant, de Garrigou-Lagrange, qui ignorait volontairement l'histoire. C'est ce qui sera condamné par l'encyclique *Humani generis* (1950), écho de l'encyclique *Pascendi* (1907). Il ne s'agit pas d'un simple déplacement épistémologique. C'est l'architecture, le style même de la construction théologique qui va changer. Le point de départ en théologie n'est plus une vague idée de Dieu, fruit de la spéculation, mais l'homme et les événements qui l'entourent. On ne saurait trop insister sur cette phrase : « Le théologien n'a et ne peut avoir aucun espoir de trouver son donné hors l'histoire, hors cet *auditus fidei* répandu à travers le temps... » (p. 61).

Le Père Chenu fut ainsi de ceux qui alors, en France, mirent en question le statut de la raison théologique et ses composantes. Avec Chenu s'accomplit le renouveau épistémologique en théologie : « l'histoire est considérée comme un 'lieu' de la théologie, souligne-t-il, bien mieux comme l'exposant de tous les lieux théologiques. L'élaboration de la Parole de Dieu ne s'accomplit pas par une raison intemporelle en travail (déductif) sur un dépôt de propositions hors du temps et de l'espace, mais par et dans une intelligence de la Parole de Dieu en acte dans la vie présente de l'Église, de sorte que le théologien tient les yeux grands ouverts sur les trames de l'histoire comme autant de 'lieux' où sa foi, affrontée aux variétés et à l'évolution de la culture, repère les étapes d'une 'économie' (ce beau mot grec !), selon laquelle l'investissement de Dieu en humanité incorpore et récapitule, dans la suite des temps et des générations, la suite des cultures, avec toutes leurs sciences humaines, en heureuse

expression de son dessein. Nous enregistrerons l'admirable propos de cette grande opération »⁵⁶⁸.

En d'autres termes, en appliquant la méthode historique en théologie, le Père Chenu proposait ainsi le dépassement de « l'intellectualisme dogmatique », c'est-à-dire le dépassement du cadre de l'enseignement de type universitaire pour rejoindre le peuple chrétien dans son ensemble, porteur de la foi, dans son action. Dans la mesure où l'on s'affranchit de ce renversement radical, on s'aperçoit que « toute la vie positive de l'Église, ses comportements et ses pensées, ses dévotions et ses sacrements, ses spiritualités, ses institutions, ses philosophies » (p. 57), sont des « lieux théologiques » pour la compréhension du christianisme. À plusieurs reprises dans son essai théologique, le Père Chenu parle de « systèmes théologiques » au pluriel, car il est convaincu qu'ils sont inadéquats à exprimer de façon totale le mystère chrétien.

Chenu entend ainsi ne pas « céder à la défaillance de certains thomistes du 17^{ème} siècle qui crurent devoir bâtir une *theologia mystica* par une extrapolation de la théologie spéculative : c'est qu'ils avaient d'abord perdu de vue le sens religieux de la théologie, tout comme d'ailleurs – car ce sont les mêmes ! – ils avaient attribué à une théologie dite positive ce retour permanent au donné, par quoi seul, précisément, la science théologique peut renouveler sa sève religieuse » (p. 71). Se référant à A. Gardeil, le maître du Saulchoir ajoute et précise : « Toute notre conviction et tout notre effort vont à l'encontre de ceux 'qui rêvent de distinguer dans la théologie deux régions : l'une purement intellectualiste et scolastique, hérissée de formules que la vie religieuse peut parfaitement ignorer ; l'autre positive et mystique où les besoins surnaturels, travaillant sur les données révélées authentiquement reconnues grâce à la théologie positive, construiraient un dogmatisme enfin religieux, une sorte de théologie mystique qui n'aurait à tenir compte en aucune façon de la théologie scolastique' » (p. 71).

Le Père Chenu savait pertinemment que « la théologie, la foi en œuvre d'intelligence théologique, est vraiment et proprement un facteur de vie spirituelle » (p.71). Aussi ne doit-on pas en faire un simple ajout, des *corollaria pietatis*, à des thèses abstraites, coupées de leur donné objectif et subjectif, tout en essayant de maintenir l'unité profonde de l'ordre théologal. Il l'affirme : « La science théologique n'est donc pas faite d'une collection d'opinions plus ou moins extérieures et indifférentes au donné révélé, qu'on pourrait choisir à son gré, une fois sauve l'orthodoxie. Pitoyable accord du juridisme de la foi et de la vacuité de l'esprit. Non, la

⁵⁶⁸. *Ibidem*, p. 12.

raison, la raison théologique et théologale, est entrée avec toutes ses ressources, y compris avec sa puissance de conclure » (p. 72).

Le Père Chenu définit pour la raison théologique une mission systématiquement différente de celle que lui avait donnée la théologie spéculative. Chez Chenu, c'est la raison qui devient instrument de la foi. La théologie a donc pour mission d'accompagner la foi dans son union mystique avec Jésus-Christ. Ainsi, si la théologie établit ses principes de connaissance par la raison, elle ne peut donc pas s'empêcher de recourir aux conclusions que lui offriraient d'autres systèmes qui, comme elle, travaillent justement pour permettre à l'homme de pénétrer dans l'intelligence du donné révélé. D'où l'importance de l'histoire et des sciences humaines en théologie.

Selon le maître du Saulchoir, on ne peut pas rétrécir le beau travail de la raison théologique et en faire « une défense des dogmes et dresser ses valeurs rationnelles comme des contreforts extérieurs à l'édifice... La raison est féconde en doctrine sacrée, est fabricante de doctrine sacrée » (p. 73).

C'est pourquoi, selon Chenu, la théologie doit aussi prendre en compte les conditionnements socio-économiques des peuples⁵⁶⁹. Prenant conscience de ce phénomène étonnant, le Père Chenu s'écarterait considérablement de la voie tracée par ses prédécesseurs. Au travail historique et théologique initié par l'équipe de Gardeil, il ajouta l'analyse des événements socio-économiques du moment. Il avait dépassé ainsi le conflit entre méthode historique et traitement philosophique du dogme, au cœur du débat de 1942, en ouvrant la théologie aux réalités terrestres. N'est-ce pas là un enjeu formidable ?

Avec Chenu, la praxis – pastorale et spirituelle – prit de l'importance en théologie. La théologie devint plus inductive que déductive, plus attentive au présent qu'au passé. La théologie devint aussi moins cléricale. La grande nouveauté de Chenu fut justement d'avoir contesté le caractère univoque de la théologie.

Chenu avait à considérer, comme il le souligne lui-même, « non plus la Parole de Dieu, mais son élaboration élémentaire en catéchèse, savante en théologie, par l'intelligence humaine, entendez selon tout son registre, non seulement les 'raisons', explicatives ou illustratives, mais tout le jeu des images, des symboles, des figures, et déjà les langages et les vocabulaires, bref tout le champ de la culture, au sens global de ce mot. Introduire là l'histoire,

⁵⁶⁹. À l'époque de Chenu, beaucoup de penseurs faisaient une analyse sociale des événements, mais sans références économiques expresses. *Pour une théologie du travail* (1955) est une belle illustration de cette prise de conscience.

avec ses références aux conjonctures et aux conditionnements, c'est mettre en cause et faire éclater une certaine manière de faire de la théologie hors du temps, sans relation aux contingences de sa genèse et de son environnement, absolutisant sa construction, valant en soi comme architecture toute objective, transmise doctoralement dans une docilité sociale, bref, au sens péjoratif qu'a pris le mot, une 'scolastique' »⁵⁷⁰.

Par la Parole de Dieu, le Père Chenu cherchait à voir comment les contemporains de Jésus avaient abordé les grandes questions liées à la condition humaine avec les moyens qui furent les leurs. À partir de la relecture de la Bible, Chenu était alors préoccupé de l'effort de comprendre les raisons de l'indifférence des masses à l'endroit du christianisme. Contrairement au projet théologique des professeurs romains – approfondissement de l'intelligence des dogmes –, le projet présenté par Chenu consiste désormais à rendre l'Église de Jésus-Christ plus présente parmi les hommes, prenant option pour les pauvres et les exploités, en vivant comme eux. Il n'est pas inutile de rappeler ici que ce fut sous la régence du Père Chenu qu'eut lieu la première expérience des prêtres-ouvriers dominicains. L'effervescence sociale et la doctrine de saint Thomas d'Aquin devinrent capitales pour l'élaboration théologique chez le Père Chenu. Au thomisme fixiste et dogmatique de Garrigou-Lagrange, Chenu opposa un thomisme dynamique et ouvert aux expériences humaines.

Le Père Chenu permit ainsi de faire redécouvrir peu à peu saint Thomas pour lui-même. Il présenta le thomisme comme un modèle de pensée pour la théologie d'aujourd'hui en tant qu'il est médiéval et qu'il avait résolu de façon exemplaire un certain nombre de questions qui se posaient à la théologie de son temps. Le maître du Saulchoir avait resitué maître Thomas dans son historicité. En faisant de l'histoire un des lieux théologiques, Chenu avait rendu davantage justice à la « diversité rebelle » de la philosophie et de la théologie médiévale.

3.5.4.3. Toutes les méthodes mènent-elles à la connaissance de Dieu ?

Le programme du Père Chenu se présente comme un remède contre le centralisme autoritaire du néothomisme qui fonctionnait comme s'il pouvait continuer à jouer en solo une partition que, pourtant, on ne peut jouer qu'à plusieurs. On ne peut pas emprisonner la Vérité. Paul Ricœur remarque : « au fond, écrit-il, j'espère être dans la vérité. J'espère aussi que mon adversaire est, d'une certaine façon que je ne connais pas, dans la vérité lui aussi. Être dans la

⁵⁷⁰ M.-D. CHENU, *Introduction à Théologie. Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans*, Paris, Cerf, 1974, p. 11-12.

vérité me paraît mieux honorer la métaphore de la lumière et de la splendeur que la notion de norme et de la loi »⁵⁷¹.

Cette remarque de Paul Ricœur engage au dialogue entre les différentes sciences qui œuvrent pour le bonheur de l'homme. Aucune science, aucune théologie n'est propriétaire de la vérité. Une prétention pareille appauvrirait la recherche et engendrerait ce que l'on pourrait appeler l'hiver intellectuel. L'interdisciplinarité – l'ouverture aux autres sciences et courants de pensée de notre temps – est l'un des enjeux d'*Une école de théologie : Le Saulchoir*. Le chemin de la connaissance passe par le dialogue entre les sciences.

La brochure de Chenu n'est pas anti-métaphysique. Elle ne s'oppose pas à la raison ou à la spéculation en théologie. Contre les professeurs romains, Chenu pense que la raison seule ne suffit pas pour connaître la vérité. C'est l'homme qui cherche Dieu. Il y a tout d'abord un point de départ anthropologique, avec un premier rapport entre âme et corps. Puisque Dieu a parlé à l'homme, celui-ci doit l'écouter s'il veut le connaître. Dès lors le Verbe incarné est donc l'accomplissement de l'aspiration présente dans l'humanité et dans le monde. « La même loi qui nous fait requérir une incarnation de la Parole de Dieu dans des paroles humaines au cours de l'histoire, nous presse maintenant d'accepter jusqu'au bout le régime de connaissance qu'implique cette incarnation : la théologie est solidaire du mystère théandrique de la Parole de Dieu, Verbe fait chair. Là seulement elle peut trouver une si audacieuse confiance dans la cohérence de la foi et de la raison »⁵⁷².

Qu'il s'agisse de la foi ou de la raison, les deux modes de connaissance viennent au secours de l'ignorance de l'homme et de son incapacité à connaître Dieu avant la révélation. Selon Chenu, la connaissance de Dieu passe irréversiblement par l'homme, puisque Dieu s'est fait homme pour se faire connaître à lui. « L'Église définit son mystère par et dans le mouvement du monde »⁵⁷³. Le théologien ne peut, sous aucun prétexte, négliger les différents lieux théologiques qui s'offrent à lui⁵⁷⁴. Il doit être à l'écoute des inquiétudes et des attentes des hommes et des femmes, mais aussi des signes des temps.

⁵⁷¹. P. RICOEUR, *La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'encyclique ?*, dans *L'Actualité religieuse dans le monde* 116 (15.11.1993), p. 19.

⁵⁷². M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 42-43.

⁵⁷³. IDEM, *L'homme concret est la route de l'Église*, 1982, p. 18.

⁵⁷⁴. Cf. Y. M.-J. CONGAR, *La foi et la théologie*, p. 137. On peut bien construire une théologie à partir du catéchisme, mais il ne saurait contenir toute la richesse de la Parole de Dieu et de la Tradition de l'Église. Les dogmes ne peuvent pas remplacer la Parole de Dieu, même s'ils peuvent contribuer à l'entretien de la foi. Mais l'expérience scientifique de l'homme affermit encore mieux sa foi. « De même la théologie, science des mystères, doit, pour se constituer en son plein état scientifique, rechercher une connaissance élaborée et scientifique de l'*auditus fidei*, c'est-à-dire de son donné. C'est le rôle de la positive » (*Ibidem*, p. 138). Mais, le donné révélé

Cette étude nous amène à conclure que la condamnation de la brochure de Chenu n'était que l'arbre qui cachait la forêt. Il s'agit bien « d'un procès de tendance d'une école de théologie contre une autre »⁵⁷⁵. L'association de la brochure de Chenu aux erreurs qu'aurait contenu le livre de Charlier ne résulterait que de l'amalgame⁵⁷⁶. Les deux auteurs, Chenu et Charlier, n'étaient pas du même laboratoire et ne travaillaient pas sur la même note, en dépit de quelques ressemblances remarquables des points de vues. Cela pourrait s'expliquer du fait que nos deux frères mendiants avaient souscrit à un même combat : la lutte contre un certain « dogmatisme épistémologique » en théologie. Leur seul point commun serait d'avoir dit non à la position spéculative de la théologie. Charlier d'ailleurs vulgarisait le cours de son professeur, l'abbé Draguet de Tournai, lequel était un historien chevronné, mais qui ignorait ou dépréciait la théologie spéculative et la scolastique. Alors que la brochure de Chenu ne refuse pas la démarche métaphysique, mais en fait le terminus de son processus, le point de départ étant les réalités terrestres et non l'Être.

Tout compte fait, on peut dire que la bonne méthode théologique évite d'être exclusive et favorise non seulement la rencontre entre Dieu et l'homme, mais aussi celle des hommes entre eux.

3.6. CONCLUSION

Il est probable qu'une image fixiste, systématique et sacralisée de l'Église – comprise comme la continuation de l'incarnation du Christ, organisée de manière homogène et uniforme autour du clergé et surtout de la hiérarchie culminant dans la figure du souverain pontife – peut avoir des conséquences sur le choix, mais aussi sur l'analyse des sources. Dans

échappe aussi à la seule voie de l'expérience humaine. Il exige aussi pour le pénétrer une certaine disposition spirituelle que seule la foi peut expliquer. Ainsi, foi et histoire deviennent nécessaire pour mieux approcher le donné révélé qui, en fait, est l'objet de la théologie selon Chenu.

⁵⁷⁵. É. FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937-1942)*, p. 50. La condamnation de Chenu eut pour conséquence immédiate le démantèlement du Saulchoir. Le Père Général intima l'ordre à Congar de quitter la maison. Le Père Féret aurait dû, d'après l'ordre du Saint-Office, quitter le Saulchoir en 1943, s'il n'y avait pas pénurie des professeurs à cause de la guerre. Il partira quand même en 1946. Thomas Deman fut envoyé à Fribourg en 1945 pour avoir protesté contre Thomas Philippe, le remplaçant « auto-proclamé » du Père Chenu. L'unité d'une école de théologie fut brisée pour toujours (cf. Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 141).

⁵⁷⁶. À ce propos, nous renvoyons aux articles de R. GUELLEY, *Les antécédents de l'encyclique « Humani generis » dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet*, dans *RHE* 3-4 (1986), p. 421-497 ; et de J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. Vers une nouvelle conscience historique : G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier*, dans *LTP* 47 (juin 1991) 2, p. 215-229. Voir aussi le compte rendu de Congar qui porte sur les études de Draguet, Bonnefoy et Gagnebet, dans *BT* 5 (1937-1939), p. 490-505, précisément p. 494.

cette optique, le théologien est induit à donner aux facteurs institutionnels et à l'orthodoxie doctrinale une importance particulière, voire à leur attribuer un poids qualitativement supérieur à celui des autres facteurs ecclésiaux. Inversement, une conception dynamique et ouverte de l'Église – conçue comme une communion pluraliste de communautés locales – prête attention aux mouvements, aux occasions de manifestation de la foi populaire, à la recherche de fidélité évangélique plutôt qu'à la conservation de la vérité.

Il nous apparaît que c'est sur le chapitre de l'histoire de la brochure de Chenu qu'il peut être fécond de trouver la manière de construire, par exemple la théologie africaine, la théologie de la libération, la théologie féministe ou encore d'autres modèles théologiques. Sans pour autant prétendre que la méthode historique soit la meilleure, nous pensons y trouver plus de chance pour rendre la théologie plus proche des inquiétudes et des aspirations des hommes et des femmes de notre temps. En fait, nous avons l'impression que beaucoup de théologies s'élaborent souvent par rapport à un certain ordre établi, c'est-à-dire à la Tradition, soit qu'elles revendiquent une certaine identité, soit qu'elles justifient leur existence contre l'impérialisme scientifique occidental.

Toutefois, la dynamique apportée par l'introduction de l'histoire dans la théologie doit être considérée avec une certaine prudence. Il nous semble que la référence à l'histoire pose le problème de l'autorité dans l'Église et celui de la liberté du théologien. Nous aurions envie de dire qu'*Une école de théologie* affirme avec éclat la liberté de la recherche théologique dans l'Église. Il y a dans ce livre un ton, un climat, une audace effective, un usage tellement constant du mot «liberté», que l'impression que nous disions avoir nous paraît justifiée. La vigueur de la plume de l'auteur lui donne en outre, à son corps défendant peut-être, des allures polémiques. Le Père Chenu y épingle à la suite: «un conservatisme négatif», «l'école thomiste», «les manuels désuets», «un thomisme devenu orthodoxie», enfin «la scolastique baroque», à une époque où l'adjectif demeure, pour un esprit français, nettement péjoratif.

En fait s'il n'est plus nécessaire de répéter ou de commenter la *Somme théologique* et les formules dogmatiques dans le processus théologique, le théologien pourrait-il donc se passer du magistère? Que deviendraient alors le rôle et l'importance de la fonction d'enseignement du magistère? La mission d'enseigner la Parole de Dieu n'a-t-elle pas été prioritairement confiée au magistère? En relativisant cette mission du magistère, pourrait-on encore parler de la nécessité d'une Église? La relativisation des dogmes, sans apporter une certaine nuance, pourrait plonger la théologie dans une impasse. Le pari n'est donc pas gagné d'avance.

On le voit, la question de l'exercice du pouvoir dans l'Église et de la liberté du théologien est un autre enjeu, non des moindres, que l'on pourrait rencontrer dans l'essai théologique de Chenu. Le Peuple de Dieu, le magistère comme les laïcs, a besoin des théologiens pour rendre vivante la Parole de Dieu et la Tradition, mais les théologiens savent aussi que sans le Peuple de Dieu, leur mission est inutile. Le respect des uns et des autres ne peut donc venir que de la double fidélité à la Parole de Dieu et à la Tradition.

Il nous semble que Chenu avait perçu que l'introduction de l'histoire en théologie comporte un risque de relativisme, mais il soutint que la réponse ne peut être ni celle, destructrice, du modernisme ni celle de la théologie antimoderniste, trop fixiste. Il s'agit en fait de reconnaître, selon notre auteur, que le christianisme a, de façon constitutive, un statut historique, enraciné dans le mystère même de l'Incarnation. Le Christ de la foi se connaît dans le Christ de l'histoire (p. 58). Aussi, en insistant sur le primat de la Parole de Dieu dans le discours théologique, Chenu évitait le risque d'une simple moralisation de l'histoire, d'une histoire des hommes sans Dieu, d'une histoire qui relativiserait tout. Il allait donc falloir être attentif à la lecture et au discernement des « lieux théologiques » en acte⁵⁷⁷.

De la sorte, le relativisme qui faisait si peur aux censeurs romains de notre auteur s'efface de lui-même, grâce à la foi du théologien dans le donné révélé, présent et actif dans l'histoire du monde. Chez Chenu, la Parole de Dieu devient réalité et non un simple catéchisme dont il faut mémoriser les canons. Le point de départ n'est plus un rêve sur Dieu. Mais, comme il aimait à le répéter, « l'homme concret devient la route de l'Église ».

Quand on relit cette brochure avec un peu de recul, on s'aperçoit qu'elle soulève ainsi un débat qui s'inscrirait dans la ligne de grands conflits épistémologiques et dogmatiques qui ont déchiré le christianisme depuis sa naissance. Deux raisons majeures pourraient l'expliquer. Il y a d'abord une divergence de vues fondamentale entre l'approche scientifique et celle que l'on pourrait nommer approche dogmatique. Nous pensons à l'une des deux crises majeures de la corporation universitaire de Paris au 13^{ème} siècle : les interdictions ecclésiastiques de l'enseignement de l'aristotélisme⁵⁷⁸. Si on examine maintenant la solution donnée

⁵⁷⁷. Cf. G. ABERIGO, *a.c.*, p. 13-14.

⁵⁷⁸. Les condamnations de 1270 et de 1277 vont peser sur la théologie du 13^{ème} siècle. Cette crise aura des répercussions importantes, entre autres elle retardera l'utilisation des œuvres d'Aristote en philosophie et en théologie, alors que les écoles du 12^{ème} siècle avaient posé les jalons de la méthode. La naissance de l'aristotélisme hétérodoxe à la Faculté des Arts de Paris et sa répercussion en théologie provoqueront les deux grandes condamnations par l'évêque de Paris Étienne Tempier. Le 10 décembre 1270, condamnation de 13 propositions hétérodoxes de la Faculté des Arts – Siger de Brabant... (cf. Cartulaire de l'Université de Paris, n°432, p. 486-487) ; le dimanche 7 mars 1277, condamnation de 219 propositions, après une demande d'enquête du pape Jean XXI (cf. Cartulaire de l'Université de Paris, n°473, p. 543-555) ; cette condamnation atteint non seulement

par saint Thomas d'Aquin au problème de la fin, des méthodes et de la nature de la théologie, force nous sera de constater qu'il accepte cette notion aristotélicienne de science, alors qu'Aristote n'est pas chrétien. L'ouverture de saint Thomas d'Aquin au monde non chrétien avait inspiré le programme théologique de notre auteur. Soulignons d'ailleurs que l'aristotélisme a quand même été généralement accepté au 13^{ème} siècle.

Nonobstant cette ouverture de maître Thomas aux idées nouvelles de son temps, les adversaires de Chenu – la majorité des néothomistes romains – voulaient présenter le thomisme comme le seul modèle à suivre en théologie ou en philosophie. Ce qui est naturellement insoutenable. L'histoire nous enseigne en effet que le thomisme n'avait toujours pas fait l'unanimité. Les franciscains n'ont pas adopté le thomisme, les humanistes non plus, pour ne citer que ces deux cas ; et le thomisme s'est éclaté en différentes écoles – dominicains, jésuites, etc. Et puis le thomisme s'est endormi au 18^{ème} et au 19^{ème} siècle avant la reprise par Léon XIII – qui avait un objectif scientifique. De plus, le thomisme ne reflétait pas toujours la pensée de Thomas lui-même : il fonctionnait comme une idéologie anhistorique – thomisme = *theologia perennis*. L'essai théologique de Chenu avait mis fin à cette période. Le discrédit du néothomisme avait toutefois terni l'image de la théologie médiévale – elle-même assimilée d'une façon cavalière à la seule scolastique – qui en subit encore un contrecoup.

Ainsi, Chenu pense que la fidélité à la Tradition dont le magistère se réclame ne devra pas être considérée comme une sorte de monstre sacré immuable. On doit éviter de confondre la Tradition avec un traditionalisme sclérosé qui présente la Tradition comme une prison où la pensée serait enfermée. On devra distinguer entre tradition dogmatique et traditions historiques. Un traditionalisme mort ne saurait être traditionnel. La force de la théologie des Pères de l'Église et de saint Thomas réside dans leur capacité de relever les défis de leur propre temps tout en se situant dans la continuité de la foi apostolique.

Le Père Chenu inscrit sa pensée dans le contexte de la tradition vivante du christianisme, quand il définit la théologie comme saint Thomas d'Aquin l'avait fait : « la théologie est la science du Dieu révélé ». À la différence du maître Thomas, le théologien du Saulchoir développera davantage cette définition en précisant le Dieu inconnu de la théologie spéculative, comme jadis Paul le fit à l'aréopage d'Athènes. Chenu répugnait à l'idée de la recherche d'une spéculation en théologie qui serait poursuivie pour elle-même. Le Dieu de la théologie de Chenu est donc différent de l'Être métaphysique de la spéculative. Le Dieu

Siger, mais aussi Thomas d'Aquin, mort en 1274. Cette condamnation entraînera une crise profonde entre les franciscains, disciples de saint Augustin – et les dominicains, partisans de Thomas d'Aquin. Le pape Urbain V (1362-1370) imposera l'enseignement de tout Aristote par la suite en 1366.

révéle qui est la Première Vérité – la théologie spéculative se fixe à ce niveau de la réflexion – s’est incarné dans le monde. Telle est la spécificité de son thomisme. Il propose un thomisme qui fait de l’homme un partenaire de Dieu dans la gestion du monde et un Dieu personnel qui accompagne l’homme dans son histoire. La théologie selon Chenu pourrait donc se définir comme « la science du Verbe incarné ».

Cette définition de la théologie a une forte chance de réconcilier les différentes tendances qui se disputaient au sujet du statut de la théologie et qui, bien souvent finirent par assombrir, d’une certaine manière, son image.

En outre, la fin spéculative de la théologie, telle que le néothomisme romain l’avait conçue, semblait inacceptable à Chenu, car elle se limite, semble-t-il, à enseigner des vérités révélées par Dieu à l’homme pour l’aider à atteindre sa destinée finale : la connaissance de la Première Vérité, comme disait maître Thomas, c’est-à-dire l’Être. Chenu procédait inversement. La spéculation ne pourrait s’appliquer aux mystères de la foi que pour mieux accompagner l’action de l’homme dans la poursuite de son destin final : connaître la Vérité, le Dieu de Jésus-Christ, qui lui rendra sa liberté éternelle (cf. Jn 8,32)⁵⁷⁹.

En d’autres termes, Chenu rejette le schéma de la théologie romaine qui baigne dans une conception que nous pourrions qualifier de « totalitaire et d’exclusive » de l’orthodoxie et de la Tradition. Toutefois, la prétention de la théologie romaine à dégager du donné révélé, moyennant des principes rationnels, des conclusions nouvelles ne lui paraît pas plus abusive que celle du philosophe interprétant les acquisitions de la science. La déduction de conclusions théologiques, à la condition qu’elles ne soient pas présentées comme couvertes ou couvrables par la révélation, lui paraît être l’une des fonctions essentielle de la théologie. Chenu dénonçait le fait que les théologiens du magistère se servissent de la Parole de Dieu pour justifier leurs conclusions théologiques. Alors que c’est l’inverse qui serait justifié. C’est la théologie qui doit être au service du donné révélé et non le contraire. La connaissance de la Première vérité dont parle saint Thomas passe impérativement par la connaissance du donné révélé : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père » (Jn 8,19).

Une école de théologie a le mérite d’informer des risques d’un tel combat : de la création dans l’Église, d’un contre-pouvoir ecclésiologiquement discutable, d’un aristocratismes théologique, et d’une autre source de confiscation de l’exercice de la réflexion et de l’expression dans la foi qui est d’abord le droit des communautés chrétiennes. Le Père Chenu répudie

⁵⁷⁹. « Et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libre ». C’est le thème central de son discours programme du 7 mars 1936 qui deviendra *Une école de théologie : Le Saulchoir*.

une théologie uniquement conceptuelle et sèchement déductive. Quoi que l'on dise, l'essai du Père Chenu reste un bel exemple de courage d'un programme théologique militant en faveur de l'émergence du pluralisme en théologie. « Il n'y a de fidélité que dans le courage des évolutions »⁵⁸⁰.

Au demeurant, le ton de l'opuscule a poussé les censeurs romains à le classer un peu plus à gauche⁵⁸¹. Il ne s'agit de rien moins que de « baptiser » Marx là où il en est question, ainsi que Saint Thomas avait « baptisé » Aristote dans une conjoncture qui n'est pas sans analogie avec celle de Chenu. Évidemment, nous ne pourrions pas ne pas affirmer qu'il y a bien dans le langage de la brochure des risques réels d'anthropomorphisme et de providentialisme par l'insistance sur l'exclusive présence de Dieu dans l'histoire.

Heureusement notre théologien ne fut qu'un mauvais marxiste – s'il l'était seulement – qui n'avait emprunté du marxisme que le langage, acceptant les thèses purement économiques tout en repoussant son athéisme. Saint Thomas lui-même utilisa cette technique au Moyen Âge pour écrire sa *Somme théologique*.

⁵⁸⁰. F. FAVREUX, *Un temps favorable pour Vatican III*, dans *La Croix* (Hors série. Décembre 2002-janvier 2003), p. 81.

⁵⁸¹. Aujourd'hui, la gauche souhaite la défense des acquis sociaux et de l'apport correctifs pour humaniser le libéralisme. À l'époque de Chenu, la gauche a été anti-catholique. Ce qui pourrait justifier la peur que cet ouvrage a suscitée aux censeurs romains. La gauche se voulait socialiste ou communiste, avec un programme de changement des structures économiques et sociales. Les notions de gauche et de droite n'ont en fait pas de contenu stable. Il nous semble que c'est un simple principe de classement des forces politiques. On peut penser qu'il y aura toujours des différences parce que chaque camp a besoin de se distinguer.