

Chapitre 5. les convictions théologiques de M.-D. Chenu

5.0. INTRODUCTION

Ce chapitre aurait pu être intitulé les « intuitions théologiques de Chenu ». Nous préférons cependant utiliser le concept « convictions » à « intuitions » quand il faut parler de la théologie de Marie-Dominique Chenu. Au fil de la plume, comme au détour d'une conférence, il arrivait souvent au Père Chenu de ramasser en une phrase brève tout un thème de pensée qui lui tenait à cœur. C'est l'ensemble de ces thèmes que ce chapitre essayera d'explorer.

Le Père Chenu était en effet un homme de conviction, aimant la théologie et convaincu de la nécessité de l'arracher à ce qui était une pure abstraction du discours, pour, au nom de la foi qui en est la source et l'âme, la replonger dans le vif de l'expérience théologique. De plus, Chenu était un passionné de l'Église et spécialiste de la foi. Il était aussi convaincu que l'Église n'est pas un conservatoire, mais qu'elle doit être la caisse de résonance de différents cris des sans-voix de notre monde.

Qu'est-ce qui caractérise la théologie du Père Chenu ? Force nous est de donner quelques lignes directrices de sa théologie, avec sa sensibilité, pour répondre à cette interrogation. Déjà comme étudiant, Chenu fut conduit à résister au style de théologie purement déductive et apologétique développé par ses professeurs romains, une théologie coupée de la vie même de la foi⁷⁰⁸. Pour lui, il est inconcevable que la théologie se boucle en un système abstrait, clos sur lui-même, car la Première Vérité qui est l'objet de son étude est une personne vivante – Dieu Vivant qui parle à l'homme – et non un principe rationnel abstrait. La foi du croyant n'est pas étrangère à la condition humaine. Toute expression de la foi est

⁷⁰⁸. Nous pensons à sa thèse doctorale (1919). Alors que son directeur, Garrigou-Lagrange, voulait une thèse de type purement spéculatif, entièrement centrée sur la contemplation, l'étudiant Chenu tentait de décrire la contemplation selon la théologie de saint Thomas d'Aquin. Peut-être sans grande conviction à l'époque, il cherchait à donner une formulation « scientifique » à l'expérience intense éprouvée pendant un séjour occasionnel au couvent d'études du Saulchoir (cf. M.-D. CHENU, *De la contemplation à l'engagement*, 1988, p. 99).

historique, l'histoire étant le lieu du rendez-vous entre Dieu et l'homme, le lieu où se joue la scène du salut⁷⁰⁹.

La théologie de Marie-Dominique Chenu privilégie ainsi davantage une théologie qui s'incarne dans l'histoire des hommes et des femmes et qui reste attentive aux signes des temps, une théologie qui prend en compte l'action de l'homme dans le monde et la réflexion qui en résulte. Il est important de souligner que la théologie de Marie-Dominique Chenu s'inscrit dans l'ambiance du catholicisme français de son temps. Historicité de Dieu et avènement de la Parole de Dieu en sont les caractéristiques principales. Aussi, cette théologie est imprégnée, entre autres, de la nécessité d'appliquer la méthode historique, qui reconstruit l'histoire de la doctrine avant de procéder à l'élaboration systématique. La réforme de la théologie présentée par *Une école de théologie : Le Saulchoir* se situe sur quelques lignes directrices annonciatrices de la couleur de la théologie de son auteur : affirmation de la primauté du donné révélé, acceptation de la critique biblique et historique, thomisme ouvert, présence aux problèmes du temps.

Il n'est pas inutile de rappeler que le Père Chenu est « Maître en théologie ». En un sens, cela en dit long et définit sa vocation et sa mission. Mais pour qui ignore les dimensions biblique, historique et thomiste, de la théologie, il faudrait ajouter : maître en prophétisme, maître en messianisme, maître de sagesse et de vie.

Comme la matière à étudier chez le Père Chenu est abondante, nous avons délibérément choisi de nous limiter à relever quelques traits caractéristiques de sa théologie. Ce choix n'est pas exhaustif. Il ne s'agira donc pas de dresser une liste chronologique ou thématique de traits caractéristiques de la pensée de Chenu. Nous préférons mettre l'accent sur la foi de Chenu en l'incarnation du donné révélé dans l'histoire. Cette dimension semble se trouver au centre de la pensée de Marie-Dominique Chenu. Nos recherches ont produit trois résultats notables : la théologie doit être évangélique ; le lieu de la théologie est l'histoire et la communauté ; et la théologie doit déboucher sur la spiritualité de l'engagement communautaire.

Nous procéderons à partir de quelques textes dont l'interprétation découle. Nos principales sources seront *La liberté dans la foi*, 1969, qui est un recueil non négligeable des principaux textes du Père Chenu ; *L'Évangile dans le temps*, 1964, une petite *Somme théologique* ; et *Un théologien en liberté*, 1975, qui est à nos yeux une source indispensable d'informations sur la vie et l'action du maître du Saulchoir. D'autres articles et ouvrages viendront compléter notre propos, quand cela s'avérera nécessaire.

⁷⁰⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Le salut est dans l'histoire*, 1975, p. 155-167.

5.1. LA THÉOLOGIE DOIT ÊTRE ÉVANGÉLIQUE.

Le Père Chenu affirme : « L'aujourd'hui de la Parole de Dieu faisant choc dans le monde, c'est là que naît la théologie »⁷¹⁰. Tel est l'énoncé de principe de Chenu.

Rappelons que le primat de la Parole de Dieu est l'héritage le plus grand que la théologie de Marie-Dominique Chenu avait reçu de saint Thomas et du Saulchoir. Le ton et le style que notre auteur utilise pour revendiquer cet héritage confirment la polémique dans laquelle s'élaborait la théologie à cette époque⁷¹¹.

De cet acquis, Chenu profitera pour mettre au point plusieurs thèmes non moins intéressants de sa pensée, notamment la liberté évangélique – contre la tendance dominatrice et sclérosée d'une certaine théologie – ; la théologie en état de recherche permanente – contre le recours aux énoncés magistériels dogmatiques et para-dogmatiques – ; une dimension nouvelle de la chrétienté et la méthode de l'intégration communautaire. Auparavant, il est nécessaire de dire ce que Chenu entend par théologie évangélique.

5.1.1. QUE SIGNIFIE « ÉVANGÉLIQUE » SELON LE PÈRE CHENU ?

Chez le Père Chenu, il ne faudrait pas comprendre le terme « évangélique » dans le sens que lui donnent les Églises évangéliques issues du grand mouvement de Réforme du 16^{ème} siècle. Les Réformateurs soulignent la référence à la Bible, reçue comme Parole de Dieu, entièrement digne de confiance en matière de foi et de conduite⁷¹². Mais le monde évangélique est extrêmement diversifié et se décline en de multiples dénominations : baptistes, méthodistes, pentecôtistes... Si tous les fondamentalistes sont des évangéliques, tous les évangéliques ne sont pas fondamentalistes⁷¹³.

La théologie de Chenu a été nourrie dans la richesse théologique de saint Thomas d'Aquin et du premier Saulchoir, celui du Père Ambroise Gardeil. Cette théologie précise essentiellement que « la grâce rend la nature à elle-même et la mène à sa perfection, dans les communautés comme dans les personnes, dans l'action comme dans la contemplation. Ainsi,

⁷¹⁰. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 69.

⁷¹¹. Cf. IDEM, *Les théologiens ont la parole. Le tyrannicide*, 1962, p. 1-2 ; cf. aussi E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : La 'Sapinière' (1909-1921)*, Tournai, Casterman, 1969, p. 65 s.

⁷¹². Cf. J.-D. KRAEGE, *L'Évangile seul. Pour une lecture dogmatique de la Bible : l'exemple de Luther et de Barth*, Genève, éd. Labor et Fides, 1995, p. 17-23.

⁷¹³. Le fondamentalisme peut être considéré comme l'aile radicale du protestantisme évangélique.

la foi rend la raison à elle-même, tant en son ordre que dans l'intelligence même de cette foi. Une théologie est évangélique, quand elle ménage, mieux, quand elle confère à la raison, à ses méthodes, à ses objets, leur valeur propre ; car c'est de quoi garantir dans la liberté de la foi, la transcendance de la Parole de Dieu. Et, d'autre part, 'c'est en se faisant plus vraiment philosophie, qu'une philosophie devient plus chrétienne' ; c'est en étant au mieux civilisation dans la cité des hommes, que la civilisation peut se qualifier chrétienne. En Évangile, la rupture n'est que pour une présence »⁷¹⁴.

Malgré l'autonomie du temporel, les infiltrations évangéliques se produisent partout, pénètrent partout. C'est cette opération que Chenu appelle la théologie évangélique. Comme premier élément, en analyse sommaire, il faut tenir ceci : la révélation de Dieu dans l'Évangile – le donné révélé – émane de l'initiative amoureuse de Dieu ; elle ne peut se ramener à une série d'énoncés enseignés par un pouvoir, même si cette opération est ultérieurement nécessaire. De ce fait, le Père Chenu affirme la primauté évangélique sur les formules dogmatiques et para-dogmatiques. Par ailleurs, il reconnaît que les lignes de la Parole de Dieu se trouvent dans le tissu concret de l'Église, dans la vie de l'Église : « je découvre la Parole de Dieu, écrit-il, non pas dans des séries de propositions enseignées par un magistère, mais, fût-ce à travers le conditionnement de ce magistère, je la lis en acte, en effervescence, dans un peuple que, sous le regard de la foi, je considère comme le lieu de l'Esprit »⁷¹⁵.

Autrement dit, à travers les événements auxquels il laisse leur autonomie temporelle soumise à l'historien et à ses recherches, le théologien interprète, lui, dans son discernement évangélique, les valeurs en travail – même si elles sont encore ambiguës. Cela veut dire que l'histoire sainte continue, contrairement à la mentalité commune de l'époque qui voulait que l'histoire se soit arrêtée avec le Christ et la mort du dernier apôtre, et que nous en soyons seulement maintenant des consommateurs. Autrement dit, encore, sous la lumière de la foi, le théologien rend leur densité aux réalités humaines et à la nature en travail.

Selon Chenu, la présence du théologien et la lecture de l'Évangile dans le temps a une conséquence : « Quand je prends position sur ce qui est en jeu dans le mouvement de l'histoire, observe Chenu, même si je ne fais pas une référence explicite au Christ, c'est déjà une annonce de l'Évangile. Et, par ailleurs, d'avoir à penser ma foi sous l'urgence d'une

⁷¹⁴. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 157-158.

⁷¹⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 69

mutation humaine, cela crée dans ma réflexion théologique une puissance de rénovation étonnante »⁷¹⁶.

Le Père Chenu n'hésitera pas à considérer cela comme une « révolution copernicienne »⁷¹⁷. De fait, Chenu savait que les chrétiens ont souvent peur du changement ; et l'institution ecclésiale, en tant qu'elle est une société, craint pour sa sécurité. Mais si l'on considère la conséquence que notre auteur donne de la théologie évangélique, on ne doit pas craindre le changement. Pour le théologien dominicain, la « mutation » du monde dans l'histoire des civilisations crée « un lieu où va recommencer l'Évangile, où existera une invention, une créativité, favorable en définitive au peuple de Dieu »⁷¹⁸.

L'intelligence trouve là, dans cet Évangile en action, sa matière et son action, sans que la vérité y perde de son intégrité. Pour reprendre la formule déjà évoquée, la théologie, au sens fort que lui donne le Père Chenu, naît de la lumière que projette sous l'intelligence un événement de salut qui se déroule aujourd'hui. Mais « elle ne se déduit pas d'une Parole de Dieu qui aurait été mise à l'abri dans les réserves du Saint-Office »⁷¹⁹.

5.1.2. LA LIBERTÉ ÉVANGÉLIQUE ET LA THÉOLOGIE

Le problème de la liberté est capital chez le Père Chenu. Mais avait-il la politique de ses moyens ? La théologie est un métier à risque. Il suffit de considérer les diverses bagarres qui ont opposé le théologien dominicain au magistère de l'Église et ses prises de position au milieu des conflits socio-politiques de son temps. Comment en effet le théologien peut-il être la conscience de sa communauté et rester en même temps fidèle aux procédures du magistère ?

5.1.2.1. Relations entre théologien et magistère chez le Père Chenu

« Dieu parle aux hommes, selon la langue et la technique des hommes. Le pouvoir, lui, a la tentation de prétendre émaner directement de Dieu, être branché sur lui, et il a tendance à éliminer les causes secondes, les démarches humaines »⁷²⁰.

⁷¹⁶. *Ibidem*, p. 70.

⁷¹⁷. IDEM, *La fin de l'ère constantinienne*, 1961, p. 59-83.

⁷¹⁸. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 70-71.

⁷¹⁹. Cf. *ibidem*, p. 71.

⁷²⁰. *Ibidem*, p. 19.

Selon ce texte de Chenu, la théologie, c'est l'intelligence de la Parole de Dieu. Tout chrétien doit l'avoir, tout chrétien l'a même de quelque manière, puisque Dieu en a donné « la langue et la technique » : celles des hommes. Mais, l'articulation du pouvoir et du savoir, dans l'Église, semble bloquer les intuitions génératrices.

Le Père Chenu évoque l'exemple des différences de culture. Le pape, évêque d'Italie, emploie parfois un vocabulaire qui est adapté à la communauté chrétienne d'Italie, mais qui détonne en France ; c'est au théologien à opérer le discernement, et à observer que les mentalités, voire les simples conjonctures, ne sont pas les mêmes, et relativisent les propos du pape. C'est plus évident encore d'un continent à l'autre. Aujourd'hui, on parle d'une théologie africaine, d'une théologie sud-américaine, etc. Chacune de ces théologies refuse d'être la reprise, ou même la traduction de ce qui a été pensé et énoncé ailleurs, mais une intelligence indigène de la Bonne Nouvelle qui leur a été annoncée à elles aussi bien qu'aux autres. Quelques concessions ont été faites depuis Vatican II aux théologiens du Sud, par exemple, mais les portes du pouvoir ne sont pas encore grandement ouvertes.

Selon le Père Chenu, cela se justifie du fait que toute structure est isolante. Chenu l'explique en ces termes : « Le pouvoir sépare, souligne-t-il, il paralyse certaines sensibilités. En ce sens, paradoxalement, le théologien, qui, par métier, conceptualise, est cependant plus apte au *témoignage*, pur, gratuit, que l'homme au *pouvoir* : l'homme au pouvoir en effet, portant responsabilité de gouvernement et de définition, vise, et doit viser, l'efficacité, y compris pastorale. Le témoignage est expression, est acte d'une communion ; le pouvoir est l'exercice et l'action d'une société, fût-elle anonyme. L'efficacité risque de devenir le critère de l'action et de la pensée, au détriment du témoignage évangélique et de ses cris. Vous savez que, à tort ou à raison, on a reproché à Pie XII de n'avoir pas poussé un cri pendant la guerre ! »⁷²¹.

Le Père Chenu définit les relations du théologien avec le magistère en fonction du rôle que l'un et l'autre jouent dans la communauté : le théologien est « témoin », le magistère exerce le « pouvoir ». Il maintient cependant que pouvoir et témoignage, efficacité et gratuité, ne sont point antinomiques, mais soumis à une distribution fonctionnelle. Il parle de la théologie et du magistère en termes de rapports dynamiques. Cela lui permet de proposer des analyses subtiles, jamais figées, des « lieux » théologiques proches et pourtant différents qui balisent le champ de la théologie.

⁷²¹. *Ibidem*, p. 20.

Le Père Chenu donne un autre exemple, de grande envergure, pour éclairer sous un autre aspect la situation et le rôle du théologien. Il s'agit de la formule dogmatique du concile de Chalcédoine (451), admirable travail des théologiens pour donner adéquate expression à la foi au Christ : en lui, deux natures, nature divine et nature humaine, sont totalement unifiées dans leur distinction en une seule personne. Quand lui, le théologien Chenu, répétait cet énoncé, il en saisissait, comme ses aînés, toute la vérité, mais en même temps, il la relativisait, c'est-à-dire il la référait, pour la comprendre, « à l'antique appareil conceptuel » qu'elle met en œuvre ; et, dans sa complexité, il pouvait mettre l'accent sur tel ou tel aspect. Ainsi à son époque étaient-ils sensibles à l'humanisation du Christ, avec le risque de laisser en retrait sa divinité⁷²².

Garder toute la richesse de cette formule, tout son équilibre, et lui trouver en même temps son impact sur les aspirations et les besoins d'aujourd'hui, cela ne peut se faire par le seul pouvoir du magistère, ni par une analyse rigoureuse de technicien. « Il faut aussi une sensibilité extrême à ce qui se vit, se cherche, s'accomplit, dans la communauté, en ses engagements concrets »⁷²³, insiste notre auteur.

Chenu souligne que le théologien, dans cette communion et pour cette recherche, ne se tient pas du côté de l'institution qui, elle, « éprouve toujours de la difficulté à sortir du discours abstrait, dans lequel les mots évangéliques finissent par devenir un opium »⁷²⁴. Nonobstant cette conception quelque peu caricaturale, il ne faudrait pas voir dans la position du maître du Saulchoir une quelconque forme de dérogation au rôle du magistère institué. Il précise : « Ce magistère, dit-il, n'est, dans l'expression de la foi, qu'une condition, condition radicale, mais condition »⁷²⁵. Autrement dit, la fonction du magistère se situe à l'intérieur de la communauté ; mais c'est la communauté qui est porteuse et sujet de la Parole de Dieu, la « communauté hiérarchique » ou Peuple de Dieu.

Bref, le rôle du théologien ne se borne pas à être un collaborateur de l'Église enseignante. Il peut, au nom de l'Évangile, avoir à porter par lui-même le témoignage des exigences de la foi – éventuellement, s'il le faut, contre certaines complaisances ou timidités de la hiérarchie.

⁷²². Cf. *ibidem*, p. 20.

⁷²³. *Ibidem*, p. 21.

⁷²⁴. *Ibidem*, p. 21.

⁷²⁵. *Ibidem*, p. 21.

5.1.2.2. *Les tâches du théologien selon le Père Chenu*

De ce qui précède, on peut dire que, d'une part, le théologien est « le technicien », l'expert du magistère. D'autre part, dans une autonomie à l'égard du magistère, il est la conscience de la communauté. C'est pourquoi il est toujours écartelé. Mais c'est quand même une bénéfique articulation. L'une de plus belles images de ce dynamisme fonctionnel entre théologien et magistère reste le concile Vatican II. Il y a eu une bonne entente entre théologiens et évêques, et il en est resté cette conviction que les théologiens ne sont pas seulement des experts au service du pouvoir mais des hommes ayant, dans la communauté, une autonomie de fonction. Le théologien reste un fidèle, il n'a aucune autorité, mais il est la conscience de la communauté, la conscience critique du monde en travail de foi⁷²⁶. Ce qui lui confère une importance majeure à une époque où l'Église est en crise parce que la foi ne trouve plus de terrain culturel : il lui appartient de relier foi et culture.

Mais pour cela il doit rester dans la communauté. Le Père Chenu fait allusion à un terme technique : « charisme », du grec *charis*, qui signifie grâce. Il précise – et c'est important – que quand on parle de charisme, au sens précis, il ne s'agit pas d'une grâce faite pour sanctifier : le charisme, selon Chenu, est une grâce pour les autres, pour la communauté, une grâce fonctionnelle qui permet de rendre un service aux autres. Il peut y avoir ainsi un mauvais chrétien, ou un mauvais évêque, qui joue bien de son charisme, puisque le charisme n'est pas donné pour soi mais pour la communauté⁷²⁷. Bien sûr, les prophètes sont toujours un peu extravagants et toujours un peu marginaux. Cela pourrait expliquer l'existence des tensions dans les communautés chrétiennes.

Selon le Père Chenu, il y a dans la fonction théologique, des éléments qui sont, d'une certaine manière, des éléments prophétiques : le théologien observe la Parole de Dieu en travail dans la communauté, une communauté qui se situe dans l'histoire ; au jour le jour, il perçoit donc la Parole de Dieu qui s'exprime dans l'histoire. Car ce n'est pas un document archéologique qu'on va chercher avec l'outillage des exégètes : Dieu parle, aujourd'hui, dans l'Église. De sorte que le théologien, d'une certaine manière, doit être prophète, par une espèce

⁷²⁶. Cf. IDEM, *Mémoire et avenir de la foi*, 1987, p. 33.

⁷²⁷. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 22. Certains évêques peuvent parler comme prophètes. Mais en réalité le charisme épiscopal, dans sa fonction propre, n'implique pas le prophétisme. Car, selon Chenu, il n'y a pas d'un côté, tout le charisme prophétique et, de l'autre, une fonction administrative. Une contagion s'opère d'une fonction à l'autre selon les goûts, les tempéraments personnels, les conjonctures. C'est comme cela que joue la Providence.

de palpation du monde en marche. Précisément, l'un des traits de la culture actuelle, c'est que l'avenir est, d'une certaine manière, partie prenante dans le présent.

C'est ici que, d'après le théologien dominicain, il faudrait situer étroitement apparenté à la grâce du théologien, le charisme plus immédiatement approprié à la *présence* de la Parole de Dieu dans le monde d'*aujourd'hui*. Car Dieu parle aujourd'hui, dans l'Église du Christ, et une certaine « inspiration » règne dans la communauté, par l'action de l'Esprit. C'est le charisme du « prophète », au sens originel et biblique du mot : grâce de qui rend témoignage à l'Esprit en acte, après en avoir discerné, jusque dans les conditionnements humains, les appels et les exigences, pour la marche de l'Église dans le monde. Il y a toujours des prophètes dans l'Église, qui, comme au temps de saint Paul, est juge de leur vérité et de leur conduite. On est théologien au service du Peuple de Dieu. Bien plus, l'Église est un corps prophétique entre les deux avènements du Christ, en même temps qu'elle comporte un corps épiscopal. Aussi n'y avait-il pas incompatibilité entre Cardijn et Pie XI, entre l'abbé Godin et le cardinal Suhard. Jean XXIII n'avait pas rejeté les appels des modestes initiateurs du mouvement œcuménique. « Le théologien est là encore l'expert qualifié pour la conscience et l'élaboration de ces éminentes grâces. Qui bénéficie de pareille expérience peut se complaire longuement à en entretenir la mémoire »⁷²⁸, note Chenu.

C'est la fonction du théologien d'aider la communauté à saisir le sens, non seulement des plans des économistes mais des utopies et des mythes – au sens étymologique du mot – qui mènent le monde. Ce qui signifie qu'il doit être immergé dans le mouvement de l'histoire, qu'il doit observer la marche de l'histoire. Quand l'histoire avance peu à peu, régulièrement, il la suit ; mais quand il y a un choc, que le mouvement se précipite, que des ruptures interviennent, alors le théologien est tout à fait en éveil. On pourrait même dire que, d'avance, il est tout à fait heureux, parce que c'est une occasion unique pour observer la parole de Dieu en travail dans l'histoire. Chenu l'affirme quand il écrit : « Le monde dans ses mutations est un provocateur de la Parole de Dieu. De sorte que je ne puis pas concevoir que les théologiens ne soient pas à leur manière, prophètes, prospecteurs de l'avenir. Bien sûr, tous les théologiens ne peuvent l'être exactement, mais l'ensemble du corps des théologiens doit intégrer cette dimension prophétique »⁷²⁹.

Dernier service : c'est au théologien de mesurer et de qualifier, selon la diversité de ses niveaux, l'assentiment du croyant. Il ne s'agit pas seulement d'affecter d'un coefficient

⁷²⁸. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 178.

⁷²⁹. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 23.

d'orthodoxie les propositions énoncées entre spécialistes, voire par d'intempérants publicistes confessionnels. L'affrontement de la foi et du monde, du mystère et de la raison, de l'économie du salut et de l'histoire, de l'Église et de la civilisation, requiert une lucidité ferme et audacieuse que ni l'apologétique ni la décision autoritaire ne peuvent remplacer.

Partout il faut, jour après jour, discerner les points d'impact du mystère et de la foi, ne pas se contenter d'une 'adaptation' plus ou moins libérale ou d'un concordisme vite démenti, référer cordialement pensées, actions, découvertes, méthodes, systèmes, régimes, à la révélation du Christ, avec un sens du mystère qui se complaît et se dilate dans la valeur de la raison, dans le choix des libertés. Discernement subtil, pour lequel le théologien est muni des instruments de qualification, et tout premièrement de la discipline des objets formels, discipline admirable du philosophe, qu'il prend à son compte contre les assertions sommaires, les ferveurs confusionnistes, les mornes directives bureaucratiques. Il y a nécessité d'Église, au-delà des problèmes personnels du théologien⁷³⁰.

Le théologien, vu par Chenu, s'éloignera d'un spiritualisme plus attaché au dualisme intérieur de la matière et de l'esprit – comme le fit un certain augustinisme. Et de là il inclinera à une plus confiante attention aux valeurs sociales, dans la dialectique de la personne et de la communauté. Son programme d'évangélisation sera évidemment différent, et son esprit plus encore. En tout cela, ce qui détermine le théologien, selon Chenu, ce sont des lumières et des décisions prises de sa « raison », de sa vision du monde, de ses attentions privilégiées, de sa philosophie. Plus il sera autonome de sa méthode et libre dans sa recherche, plus il accroîtra sa puissance d'invention, invention de la foi sur elle-même, sur l'homme qui en vit, sur le monde en économie de salut.

Néanmoins, le théologien doit garder son courage. La peur qui saisit le corps ecclésiastique devant des problèmes non prévus pourrait rendre son action timide. Devant les grandes mutations du monde, Chenu pense qu'« on aurait tort d'attendre là-dessus à chaque pas des décisions autoritaires ; mais on aurait tort aussi de déprécier ou de réduire la recherche des théologiens, dans le libre champs de leur savoir »⁷³¹.

D'ailleurs, précisément parce qu'il aborde les problèmes et mène ses procédures au plan et dans l'esprit d'une « science », le théologien objective en quelque sorte épistémologiquement le contenu de la foi, dépersonnalisant les perceptions irréductibles du sujet.

⁷³⁰. Cf. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 178-179.

⁷³¹. *Ibidem*, p. 181.

« Grave handicap, peut-être, fait remarquer Chenu, s'il devient un 'professeur', au lieu d'être un témoin »⁷³².

Bref, telle est, selon Chenu, la dignité du théologien, comme on disait jadis, de l'intelligence de la foi dont il est le professionnel sous ses multiples formes, richesse du Corps ecclésial tout entier, à travers la spécialisation du métier. Aujourd'hui plus que jamais la théologie est nécessaire, sinon aux individus, du moins à l'Église, là même où les successeurs des Apôtres ont à l'enseigner et à la gouverner.

5.1.2.3. La liberté du théologien émane de son obéissance à l'Évangile.

« J'ai la certitude de la Parole de Dieu et j'éprouve, dans le même temps, un appétit inquiet, dans l'intime même de la foi. Si je me mets alors à chercher l'intelligence de la foi, qui est la théologie, ma liberté en sera imprégnée. Autrement dit, elle ne sera pas la transmission passive, sous le contrôle d'un appareil, d'une série de notions. Elle sera une 'création' permanente. Une telle liberté, bien sûr, a ses risques, et les théologiens font parfois peur au pouvoir »⁷³³, affirme Chenu.

Le texte reconnaît que la question sur la liberté est embarrassante : « une telle liberté a ses risques, et les théologiens font parfois peur au pouvoir ». Celui qui fait peur peut être inconscient de son acte, la réaction de celui qui a « peur » reste imprévisible. Ainsi le métier du théologien exige-t-il une certaine prudence. Il en va de l'existence même de l'Église.

En affirmant sa foi dans l'intelligence de la Parole de Dieu, le Père Chenu montre bien que la certitude de cette Parole est une mise en appétit qui peut aller jusqu'à l'inquiétude. Le théologien dominicain pense que la liberté d'esprit est un atout important pour théologiser dans de bonnes conditions. Il s'inspire de la liberté évangélique des réveils médiévaux, surtout du Père A. Gardeil qui, en pleine crise du modernisme, et dans le climat tracassier créé par l'encyclique *Pascendi* – le 8 septembre 1907 –, osa publier, en 1910, *Le donné révélé et la théologie* dans lequel il y avait un chapitre sur ce que l'on a appelé la relativité des formules dogmatiques. La théologie « officielle », celle défendue par le magistère et les professeurs romains, « considérait les formules par lesquelles s'exprime la foi comme des réalités

⁷³². *Ibidem*, p. 181. Mais les témoins eux-mêmes, y compris les témoins qualifiés en autorité, gagnent à retenir la primauté de l'objet, traité en savoir théologique, dégagé des urgences les plus hautes d'une tactique qui, si apostolique soit-elle, serait à trop courte vue.

⁷³³. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 46 ; cf. aussi IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 160.

immuables, et récusait le mot même d'évolution que le Concile Vatican II introduira dans son vocabulaire »⁷³⁴.

Cette « liberté d'esprit » qui naît de la contemplation n'est pas réservée uniquement aux contemplatifs cloîtrés. En réalité, en tant que prêcheur, le Père Chenu avait besoin de cette liberté, peut-être plus que tous les autres. Car sans elle, le théologien risque de devenir prisonnier de l'esprit de son époque. Et ce que l'on prêche, en fin de compte, ne sera pas la Parole de Dieu, mais une parole ou une idéologie qui vient de lui. Une telle parole, un tel message, seraient peu utiles au monde même si apparemment il les porte jusqu'aux frontières les plus éloignées du besoin humain. Pour qu'il sorte véritablement à découvert, comme l'Évangile et notre propre tradition nous le rappellent, le théologien doit tout d'abord entreprendre un voyage à l'intérieur de lui-même. Selon le Père Chenu, la liberté spirituelle du chrétien, celle du théologien davantage, intègre l'obéissance : obéir à la loi divine, c'est pour l'homme, garantir sa liberté⁷³⁵.

Selon le Père Chenu, la liberté du théologien est « évangélique » : « il est un mot, note-t-il, dans la langue chrétienne, qui exprime à point cette transformation intérieure de l'obéissance, qui évoque le climat spirituel dans lequel elle s'exerce par la doctrine et la vie chrétienne : c'est la liberté évangélique »⁷³⁶.

En qualifiant la liberté du théologien d'« évangélique », il suppose l'existence d'autres sortes de libertés qui ne seraient pas nécessairement profitables au métier du théologien. La liberté évangélique, quant à elle, transforme l'obéissance. Obéir à la loi divine, c'est pour l'homme, garantir sa liberté. Cette « transformation » dont il s'agit ici peut se comprendre comme une fidélité à la loi de Dieu telle que le Christ la révèle. Assumant cette loi, l'homme transforme son obéissance en liberté. Cette transformation de l'obéissance est dite « intérieure », sans doute parce qu'elle se fait en respectant la logique de l'obéissance ; elle procède par un dépassement : l'obéissance se transforme par l'objet auquel elle se soumet, et qui est Dieu même.

L'obéissance s'exerce de deux façons : par la doctrine chrétienne et par la vie chrétienne. Le terme « doctrine » désigne l'ensemble de l'enseignement chrétien. Par définition, la doctrine s'impose : elle appelle l'obéissance, elle assure une base de vérités considérées comme certaines au-delà de toute discussion critique. Le magistère est le garant de la doctrine

⁷³⁴. *Ibidem*, p. 47.

⁷³⁵. Cf. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 335.

⁷³⁶. *Ibidem*, p. 342 ; cf. aussi IDEM, *La liberté dominicaine*, 1937, p. 283-287.

chrétienne. C'est la « règle de la foi » des chrétiens. S'exercer par la doctrine signifie d'abord que l'obéissance se manifeste dans le fait que le croyant adhère à une doctrine chrétienne définie. Cette formulation évoque cependant, notamment en recourant à la conjonction « par », un sens plus dynamique : comme le sportif s'exerce « par » la discipline qu'il pratique, de même la doctrine chrétienne ne constitue pas seulement une marque, une extériorisation de l'obéissance ; elle exerce celle-ci, elle la développe.

Cependant, avec la tournure pronominal, « s'exercer par » signifie, en ce sens, que la doctrine remplit un rôle second, le rôle d'un instrument. L'important, ce n'est pas la doctrine, mais bien la vertu d'obéissance qui s'exerce et se déploie en liberté. Un christianisme de pure obéissance est vaincu d'avance. Selon Chenu, la pure obéissance est une médiocre vertu morale.

Dans le texte cité au début de ce paragraphe, l'auteur n'entend pas fonder sa liberté sur l'obéissance à une autorité quelconque : « elle ne sera pas la transmission passive, sous le contrôle d'un appareil, d'une série de notions », dit-il. Si le théologien doit obéir, c'est parce qu'il a la foi en la Parole de Dieu, en regard de laquelle les accrocs et les incidents de parcours ne sont rien ; c'est parce qu'il a la foi dans le Christ et dans son Église – entendez Peuple de Dieu, c'est-à-dire magistère et laïcs, non seulement le magistère tout court. Le théologien n'est pas un fonctionnaire du magistère, mais un membre de la communauté-Église, c'est-à-dire du Peuple de Dieu. Il est au service de la Parole de Dieu pour le Peuple de Dieu : c'est « la Vérité qui vous rendra libres » (Jn 8,32).

D'autre part, le Père Chenu pense que l'obéissance s'exerce par la vie chrétienne. Cela sous-entend qu'il y a une façon chrétienne de vivre. L'obéissance se manifeste dans la morale particulière selon laquelle le chrétien règle son existence. Ainsi, la liberté évangélique est conditionnée, c'est-à-dire qu'elle est prise dans un réseau de faits, de circonstances, de contextes dans lesquels elle a à ancrer son expérience et à s'exercer. Elle se renforce dans cet exercice. La liberté est comme immergée dans tous les déterminismes qu'elle aura à reconnaître et à ressaisir⁷³⁷.

⁷³⁷. La liberté, telle que Chenu l'envisage, est différente des définitions caricaturales : par exemple, la revendication d'indépendance, ou la distance prise par rapport à l'autorité, que ce soit d'ailleurs dans l'Église ou dans la cité. Il s'agit ici de la condition du chrétien selon son intériorité la plus profonde, face à la totalité de son existence, dans son « âme et conscience » : celle qui le saisit dans la totalité de son comportement (cf. M.-D. CHENU, *Vérité et liberté dans la foi du croyant*, 1959, p. 598-619).

Le Père Chenu souligne que la liberté d'aujourd'hui et de demain est à vivre dans des contextes de socialisation⁷³⁸. En réalité, chez le Père Chenu la liberté n'existe jamais abstraitement, elle est toujours liberté en situation, toujours celle d'une personne concrètement intégrée dans la nature, dans la société, dans l'histoire.

Les réveils du 13^{ème} siècle, saint Thomas d'Aquin et Ambroise Gardeil exerçaient leur liberté en vue du bien commun. Le « bien commun » peut être perçu chez Chenu comme l'héritage d'un groupe, c'est à la fois le milieu et la visée de chacun de ses membres. Tous ont besoin de l'Évangile; l'Évangile est destiné à tous, et pas seulement à un cercle déterminé ; et nous sommes donc obligés de chercher de nouvelles voies pour porter l'Évangile à tous. Le « bien commun », selon Chenu, c'est la totalité de richesse – matérielle et spirituelle – qu'un groupe possède et enrichit par l'action commune, au-delà des individus, mais non hors d'eux. C'est ce que chacun éprouve, du fait de sa participation au groupe, comme enrichissement humain à tous les plans. À un certain degré, ce n'est plus le mot « groupe », ni celui d'association qui convient. Chez Chenu, le terme qui convient est celui de la « communauté », en étroite proximité de forme avec « bien commun »⁷³⁹.

De fait, le bien commun appelle la liberté à servir les ensembles humains. C'est la réalité même de ce qu'est le bien commun de l'homme moderne qui fonde l'exigence à s'engager dans des contextes de socialisation. Il paraît évident que pour le théologien dominicain, ce bien commun devient de plus en plus enveloppant, et de plus en plus intime, qu'il commande de plus en plus nos vies.

Cela nous apparaît logique quand on considère, par exemple, comment la lutte contre le terrorisme, la grippe aviaire ou d'autres catastrophes naturelles mobilise aujourd'hui les énergies de la majorité des dirigeants des pays du monde. L'homme libre intériorise l'exigence du bien commun. Chenu affirme que « la civilisation industrielle est une civilisation 'socialiste' »⁷⁴⁰. De fait, quand l'objectif du bien commun atteint un certain degré d'intimité et d'enveloppement, le groupe ou l'association devient une communauté. Évangéliquement cela s'appelle fraternité. La fraternité appelle et implique en fait l'égalité de chacun selon sa condition, dans les droits et devoirs afférents au bien commun⁷⁴¹.

⁷³⁸. Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 66 ; voir aussi J. DORÉ, *Liberté et engagement du chrétien selon M.-D. Chenu*, 1990, p. 91.

⁷³⁹. IDEM, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, 1979, p. 27-38.

⁷⁴⁰. IDEM, *L'Église et la civilisation du travail*, 1970, p. 99.

⁷⁴¹. Cf. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 67.

Selon Chenu, l'Évangile est le bien le plus précieux de l'intelligence. C'est le bien commun par excellence de l'humanité. Le théologien doit le chercher avec patience, rigueur et avec un long et généreux dévouement⁷⁴². L'auteur de *L'Évangile dans le temps* se réfère ici à la première, à la seule, pourrait-on dire, règle qui commandait la vie de saint François : « ce sont quelques versets de l'Évangile, non un nouveau programme de vie apte à concurrencer religieusement la règle de saint Augustin ou la règle de saint Benoît »⁷⁴³.

Pour exprimer la valeur première et absolue que prend la Parole de Dieu chez le Père Chenu, on serait tenté de parler d'évangélisme. Mais le théologien dominicain évite ce terme, car l'évangélisme engendre non seulement une institution, mais, homogène à cette institution, une doctrine, ou plutôt une « nouvelle façon de penser, de raisonner, de fonder la théologie et d'explicitier la religion »⁷⁴⁴. L'Évangile du Christ, pense-t-il, « il faut le tenir dans sa lettre fruste, sans commentaire, sans distinction, *sine glossa*, sans ces gloses qui en dissolvent l'intègre teneur »⁷⁴⁵.

Pour les chrétiens, le bien commun, c'est la Parole de Dieu, c'est la Vérité, c'est Dieu lui-même. Parce que Dieu est le grand Bien en même temps que le bien de tous les croyants au plan ecclésial, mon amour de ce Bien-là – qui est aussi ma béatitude – comporte à titre constituant la béatitude des autres, de ceux et celles que Dieu aime. Je ne suis un homme ou une femme que quand je peux m'éclater à l'intérieur de toute l'humanité. Ainsi, selon Chenu, mon bonheur n'existe pas hors du bonheur des autres. « Malheur à moi si je n'annonce l'Évangile », s'écrie, pour sa part, saint Paul (1 Co 9, 16-17).

Obéir à la Parole de Dieu, c'est dire et manifester au pauvre, à l'exclu, à l'insignifiant, au marginalisé, que Dieu l'aime. Le contenu fondamental du message chrétien est l'amour de Dieu ; la question est donc extrêmement aiguë : comment dire à celui dont la vie quotidienne est en bonne partie la négation de l'amour, comment lui dire que Dieu l'aime ? C'est le point de départ de la réflexion théologique sur la foi. Et de plus, cela nous pose la question – qui est une conséquence de l'interrogation antérieure – : comment dire à ceux qui mangent tous les jours, à ceux qui ont les moyens de faire respecter leurs droits humains et les moyens de maintenir leurs privilèges, que le Dieu d'Abraham, de Moïse, de Jésus est un Dieu qui prend parti pour les derniers de l'histoire et que la vie menée par ces personnes n'est pas humaine

⁷⁴². Cf. IDEM, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, 1937, p. 55-56.

⁷⁴³. Cf. *ibidem*, p. 67.

⁷⁴⁴. Le Père Chenu cite ici Daniel-Rops (cf. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 157).

⁷⁴⁵. M.-D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, 1937, p. 67.

tant que la majorité de l'humanité n'a que sa mort pour attester de sa vie⁷⁴⁶. Comment s'adresser à ces deux grands secteurs de l'humanité ? À ces milliers d'immigrés, de sidéens, d'affamés, de sans-toits, dont la vie quotidienne est une négation de l'amour, dire que nous partageons le même Bien commun, que Dieu les aime, et à ceux qui sont pourvus de tout, qui décident de tout, leur dire que cet amour de Dieu a une préférence, une priorité pour les derniers de l'histoire. Non seulement c'est conflictuel, mais c'est subversif de tenter de parler ainsi.

C'est subversif, mais la liberté est dans cette voie. Elle n'est possible que par l'obéissance à la Parole de Dieu. Le théologien ne peut vraiment entrer dans cette vision béatifiante que lorsque les règles du jeu de la rencontre de l'objet et du sujet sont bien respectées : d'une part, il y a la fécondité de l'objet. Le Dieu vivant, Vérité subsistante, n'est pas en l'homme comme un simple objet mental. Si le théologien le reçoit comme un don de l'Esprit, dans une communion croissante, que l'amour accueille, s'il y est « fidèle », si sa foi consent à cette confiance et à ce message, il se nourrit de sa présence : dilatation du mystère qui lui est donné comme aliment, en intelligence de Dieu, de sa conduite sur le monde, sur l'humanité, sur lui-même au sein de cette humanité. D'autre part, il y a son appétit déclenché par une telle nourriture, dans les suprêmes curiosités de son esprit. L'acte de foi du théologien suscite une quête insatiable et ardente, pour discerner et atteindre la Cause suprême, en avoir, si l'on oserait le dire, une science, la science de Dieu en lui-même et dans son économie⁷⁴⁷. Une fois cette science adéquatement acquise, le théologien se sent obliger de la transmettre à l'ensemble de la communauté. Marie-Dominique Chenu pense que toute la foi du théologien « est saisie par cette tension vers une vision, où seront totalisées, dans cette tension incompréhensible, les énergies divines en travail pour engendrer adoptivement les hommes dans la vie intérieure de Dieu. La foi est vraiment alors l'amorce de la vision béatifique, la prélibation de la contemplation future »⁷⁴⁸, en vue de motiver les efforts de ceux et de celles qui sont encore en marche.

Bref, en foi chrétienne, l'obéissance s'exerce selon sa logique propre par la doctrine et par la vie ; mais plongée dans l'Évangile comme dans un climat, elle se transforme jusqu'à

⁷⁴⁶. Cf. Le témoignage de Gustavo Gutiérrez au forum social mondial de Porto Alegre, dans *Dial* 2186 (1^{er} au 15 juin 2003), p. 2.

⁷⁴⁷. M.-D. CHENU, *La théologie est-elle une science ?*, 1957, p. 31.

⁷⁴⁸. IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 36.

rejoindre la liberté. Obéissance et liberté se confondent dès lors en un même énoncé : la liberté évangélique⁷⁴⁹.

5.1.3. LA THÉOLOGIE RESTE EN ÉTAT DE RECHERCHE PERMANENT.

Le Père Chenu écrit : « On faisait autrefois, dans l'Église, des 'virages' qui feraient peur aujourd'hui. Le 'désétablissement' de l'Église, le retour à l'Évangile sont des opérations de très grande envergure et très difficiles »⁷⁵⁰.

Arrêtons-nous à quelques remarques sur ce texte en en dégageant la structure. Les « virages d'autrefois » font « peur aujourd'hui ». Cela suggère une certaine pratique dans l'Église qui aurait conduit à des déviations dangereuses qui insécurisent l'institution ecclésiale. Mais si dangereuses puissent-elles paraître, l'auteur sous-entend qu'elles sont bénéfiques et incontrôlables, parce que provoquées par l'irruption de l'Évangile. L'Évangile est imprévisible, aussi est-il « difficile » de contrôler les conséquences qu'il peut entraîner. On ne peut pas emprisonner la vérité. La vérité est à conquérir. Il faut « tenir son esprit en état d'invention »⁷⁵¹. C'est la première loi de la liberté spirituelle.

La vie humaine ne se réalise pas d'elle-même. Notre vie est une question ouverte, un projet incomplet qu'il nous reste à achever et à réaliser. La question fondamentale de tout homme est : comment devenir un homme se réalise-t-il ? Comment apprend-on l'art de vivre ? Quel est le chemin du bonheur ? Évangéliser signifie : montrer ce chemin – apprendre l'art de vivre. Désormais, il s'agit, dans le devenir de la création relayée par l'incarnation, d'entrer résolument dans l'admirable mouvement d'une vérité qui se fait, et qui ne demeure vérité que dans la mesure où elle s'expérimente comme espérance et tente de se réaliser. Aussi la théologie doit-elle se faire en s'auto-évaluant de façon permanente. La continuité de la mission de l'Église exige du théologien d'être en éveil. Le théologien est un veilleur.

L'aggiornamento apporté par les réveils médiévaux n'était pas une opération tranquille. C'est la nature même de la mission qui motivait l'évaluation permanente de leur action. Et leur stratégie spirituelle pour remplir cette mission se réalise par une dialectique de

⁷⁴⁹. Le Père Chenu compare le donné révélé à une « présence permanente, comme celle de la sève dans l'arbre » (M.-D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 246). L'image du « climat » revient souvent dans les écrits de Chenu, notamment dans *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 333, 342, 345, 354. La valeur de cette image tient au fait que le climat renforce dans leur nature propre la plante, les tissus de l'organisme, les ressources de l'âme humaine, mais tout en les fortifiant, il transforme les choses par l'intérieur d'elles-mêmes (cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 333).

⁷⁵⁰. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 216.

⁷⁵¹. IDEM, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 101.

deux mouvements apparemment opposés : le retour aux sources évangéliques et la présence à leur temps. Le lieu de l'unité, le niveau où cette dialectique doit se faire, n'est pas spirituel : c'est le plan intellectuel. « L'intellectuel garde le spirituel »⁷⁵².

Cette technique pourrait avoir pour avantage de remédier à ce que Chenu appelle les lacunes d'un « évangelisme solitaire » des moines du 12^{ème} siècle. Chenu leur reprochait d'être souvent en retard sur la marche des faits et des réalités. Faits et réalités : ils se situaient sur la trajectoire apparemment discontinue qui allait de l'économique au mystique. Le Père Chenu pense, en effet, qu'« une théologie qui n'a pas d'expression pastorale est vaine. C'est par la pastorale que la théologie progressera, et non par la scolastique »⁷⁵³, affirme-t-il. La structure spirituelle de la chrétienté n'aurait pas pu ne pas éprouver dans son assiette terrestre de très profondes modifications, sans l'évolution des déplacements démographiques ou économiques observée dans la société du 12^{ème} et du 13^{ème} siècle. L'évaluation de la mission doit se faire au quotidien, à la lumière de l'Évangile et de l'histoire.

Écoutons le maître du Saulchoir : « Nous revendiquons donc dans notre régime d'études la place capitale des disciplines portant sur le 'donné' : l'Écriture Sainte, l'Histoire de l'Église, l'expérience permanente de l'Église, et nous n'acceptons pas comme programme de licence celui où il n'y a pas une thèse d'Écriture Sainte, et pas une thèse d'Histoire de l'Église – comme si la 'théologie positive' était une curiosité de spécialiste. Et d'autre part nous pensons que tout édifice théologique, y compris celui de S. Thomas comporte un certain relativisme parce que l'ampleur de la foi déborde les édifices théologiques. Il faut des degrés dans notre adhésion. C'est sur ces deux principes que se fondent la liberté et l'audace de la théologie »⁷⁵⁴.

Remarquons que la théologie est audacieuse parce que connaissance pure et à condition de rester libre dans un regard primitif de foi. Le théologien peut avoir toutes les audaces, car dans les contacts les plus forts avec les contemporains il demeure assez libre pour lui annexer ce qui, dans la production grandiose des philosophes et des historiens, est utilisable comme instrument de sa tâche théologique⁷⁵⁵.

Autrement dit, le théologien utilise sa liberté pour exprimer comment, étudiant le même objet que le philosophe ou l'historien, il apporte, lui théologien, un point de vue

⁷⁵². IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 216.

⁷⁵³. *Ibidem*, p. 217.

⁷⁵⁴. IDEM, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 105.

⁷⁵⁵. Cf. *ibidem*, p. 105.

original : la foi chrétienne ne supprime pas la nature des choses, mais y voit œuvrer une énergie nouvelle, qui les transforme en respectant pourtant leur loi propre.

Ainsi, l'état de recherche dont parle le Père Chenu ne concerne pas seulement des éléments accidentels ou décoratifs de l'Église. C'est l'ensemble des structures nouvelles qui doivent être promues ; ou plutôt l'instinct de l'esprit doit recréer des organes dans la biologie humaine de la grâce, à la faveur de la croissance collective de nouvelles générations. La constitution des équipes que furent les ordres mendiants n'est que le trait majeur d'une réforme profonde des comportements généraux de la société chrétienne⁷⁵⁶.

C'est toute la théologie qui est appelée à se mettre en état de recherche. Chenu rejette l'immobilisme théologique et l'idée d'une sorte de méga-théologie qui se présenterait comme un prêt-à-porter pour l'ensemble des cultures du monde. De ce fait, la théologie, telle qu'elle est envisagée par le théologien en liberté doit être plus qu'inculturée, elle doit être dynamique. Une théologie hyper-contextuelle serait une forme d'apartheid intellectuelle. *Une école de théologie : Le Saulchoir*, nous l'avons souligné avant, a été un plaidoyer contre toute forme d'enfermement de la théologie dans un système.

Le Père Chenu enseigne que « la théologie n'est pas une idéologie, superstructure idéaliste dont l'abstraction détemporalise son objet et détourne le 'mystère' en un système de représentations d'une 'religion' dominante. Sans doute, dans l'histoire de la pensée chrétienne, la théologie a versé dans ce péché, et, d'une certaine manière, elle ne peut pas, dans sa construction intellectuelle de la foi, ne pas comporter une certaine idéologie. Mais, périodiquement, sous le choc des mutations du monde et de l'histoire, elle retrouve, malgré la pesanteur de ses appareils, la créativité charismatique du message évangélique, en acte aujourd'hui »⁷⁵⁷.

La dynamique de l'Évangile engage le théologien à s'ouvrir aux résultats des autres sciences et aux efforts des hommes et des femmes de bonne volonté qui travaillent aussi pour le bonheur de l'homme. Il doit se connecter aux réalités des peuples du monde entier et en même temps rester attentif aux événements et au vécu quotidien de la communauté des croyants dans laquelle il vit. Chez le Père Chenu la foi n'est pas la conclusion d'un débat clos. Elle est l'ouverture au mystère, au mystère de l'humanisation de Dieu, qui jour après jour se

⁷⁵⁶. Les dominicains du 13ème siècle ne bâtissaient pas de majestueux et immuables monastères – quand ils en construiront, c'est que leur jeunesse apostolique est passée –, mais ils prêchaient dans des bâtiments pauvres, occasionnels, dans les faubourgs populaires et estudiantins. Ce fut peut-être là le secret du bénéfice de leur apostolat.

⁷⁵⁷. M.-D. CHENU, *La théologie en procès*, 1976, p. 696.

révèle et se réalise, découvrant de l'intérieur, selon le libre vouloir et la créativité de l'homme, une terre nouvelle et des cieux nouveaux.

Le maître en humanité affirme : « Pareille démarche ne peut évidemment être une opération anonyme dans une incorporation collective où le Christ dissoudrait les personnes pour les diviniser, mais relation intérieure de personne à personne, comme le requiert sans remise l'amour. La communauté divine des hommes dans le Christ est une communauté des personnes, par et dans une foi où la liberté d'un chacun est non seulement la condition élémentaire de la rencontre, mais la loi délectable de deux amours »⁷⁵⁸. Il ajoute : « L'intelligence est le lieu de sainteté, car sainte est la vérité. Plus nous serons attachés à la 'lettre' de l'Évangile, plus nous serons des 'spirituels' »⁷⁵⁹.

Le Père Chenu poursuit : « Aristote assiège toujours les murs de la chrétienté. Il est toujours aussi séduisant et aussi dangereux parce qu'il porte toujours les mêmes trésors ; mieux, parce qu'il propose toujours un aliment à l'appétit des hommes. Nous voulons retrouver en nous la magnanimité intellectuelle de S. Thomas d'Aquin, et, totalement livrés à la Vérité, nous aurons toutes les audaces de la liberté spirituelle »⁷⁶⁰.

Bref, ne peut être accueillant sans danger de catastrophe que l'esprit avide de satisfaire à tout prix la vérité. Il accueille, parce qu'il est souverainement libre de toute attache – « la fraîcheur de l'intelligence » – ; et il exige, parce qu'il souffre du relativisme de tout système de pensée. L'« invention » anime textes et gestes, et cette créativité, jusque dans la fidélité aux architectures de base et à la lettre biblique, est consubstantielle à l'acte mystérique. Dans la prière de l'Église, création et célébration sont homogènes. Parfaite obligation d'une foi qui veut se donner une expression dans la culture où elle s'incarne, jour après jour, lieu après lieu.

5.1.4. LA THÉOLOGIE SE FAIT DANS L'ORTHOPRAXIS.

Le Père Chenu déclare : « dans le monde qui commence à naître, il s'agit de donner à la pastorale nouvelle des orientations sociologiquement justes et chrétiennement très pures. Le kérygme, comme le grain de sénévé, part de très peu de chose : une présence, une communion fraternelle, un service rendu ; puis il grandit jusqu'à devenir le kérygme solennel qu'est la célébration du Culte »⁷⁶¹.

⁷⁵⁸. IDEM, *La théologie est-elle une science ?*, 1957, p. 31.

⁷⁵⁹. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 218.

⁷⁶⁰. *Ibidem*, p. 218.

⁷⁶¹. *Ibidem*, p. 218.

Il y a d'abord chez le théologien dominicain la volonté de s'intégrer – « une présence » – dans une « communauté fraternelle » en vue d'« un service rendu ». Présence, communauté et service : voilà les trois réalités que l'auteur compare au « grain de sénevé ». L'auteur se réfère ici à la parabole de Mt 4, 31-32 : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé qu'un homme a pris et semé dans son champ... ». Comme le grain de sénevé appelé à devenir un grand arbre où nichent les oiseaux du ciel, la fécondité de la Parole de Dieu semée dans la communauté fraternelle finira par atteindre les hommes et les femmes qui y vivent.

La valeur de cette image tient au fait que c'est dans l'impatience de l'amour que le théologien s'intègre dans la communauté où il travaille dans la patience de l'intelligence, jusqu'à ce que son travail donne du fruit, jusqu'à « à devenir le kérygme solennel ». Pour le retour à l'Évangile, la ferveur ne suffit pas ; mais l'opération ne réussit pas si elle n'est pas faite avec un certain degré de ferveur. Jamais un homme ne sera pris par son milieu, son métier, sa technique, à ce point qu'il ne reste plus en lui les zones classiques d'insertion de la grâce : douleur, amour, sexualité, échec, injustice, mort.

Le Seigneur lui-même – en étendant et en élargissant la parabole du grain de sénevé – a formulé cette loi de fécondité dans la parole du grain de blé qui meurt, tombé en terre⁷⁶². Cette loi est valable elle aussi jusqu'à la fin du monde, et – avec le mystère du grain de sénevé – elle est fondamentale pour la nouvelle évangélisation.

Mais ici se cache également une tentation – la tentation de l'impatience, la tentation de chercher tout de suite le grand succès, de chercher les grands nombres. Ce n'est pas la méthode de Dieu. Pour le Royaume de Dieu, comme pour l'évangélisation, instrument et véhicule du Royaume de Dieu, la parabole du grain de sénevé est toujours valable. Le Royaume de Dieu recommence toujours de nouveau sous ce signe. La nouvelle évangélisation ne peut pas signifier : attirer tout de suite par de nouvelles méthodes plus raffinées les grandes masses qui se sont éloignées de l'Église. Le Père Chenu n'imposait rien à ses interlocuteurs. Il s'intégrait dans leur communauté de vie, les écoutait et les aidait à trouver des solutions à leurs questionnements. C'est vrai que, jusque-là, « on n'avait pas assez intégré le drame du monde »⁷⁶³. Chenu continuait à y être sensible.

⁷⁶². Cf. Jn 12,24 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit ».

⁷⁶³. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 182.

L'intégration, à la manière de Chenu et des prêtres-ouvriers, ne consiste pas à « cléricaiser » sa présence. Elle manifeste de la part de celui qui vient « vivre avec » les membres de la communauté la hantise de leur procurer avec l'amitié, l'équilibre du corps et de l'âme, la joie, un don fraternel, un minimum de bonheur. La question n'est pas de savoir s'il s'agit de la charité chrétienne ou de la philanthropie toute naturelle. Il s'agit plutôt de briser le dualisme du naturel et du surnaturel. Cette disjonction, nécessaire en analyse, a été au centre du combat théologique que le Père Chenu avait mené durant toute sa vie.

Le surnaturel n'est pas un monde de même coupe que le monde naturel, supérieur à lui, et donc, se construisant en rivalité avec lui. La sympathie active à l'homme et à l'œuvre humaine n'apparaît pas alors comme antérieure et juxtaposée à une authentique charité chrétienne. C'est comme serviteur que le Père Chenu se révèle prêtre, dans une sympathie réelle pour ce qui est l'épanouissement d'hommes qui représentent une valeur en soi ; et spécifiquement apostolique. Toute une conception de méthodologie et du sacerdoce s'en trouve ainsi modifiée.

Plus précisément, les fonctions ecclésiales, si essentielles soient-elles, ne mettent pas à l'écart de la participation aux misères et aux espérances quotidiennes des hommes. Les biens que Dieu nous a confiés, c'est la tâche d'humaniser le monde, de gouverner la terre, de prendre en charge, chacun selon nos possibilités, les événements et le progrès des civilisations et des cultures tout autour de notre petite planète Terre. Mais précisément, c'est à nous que Dieu a confié cette tâche de gouverner le monde. C'est donc à nous de faire preuve d'intelligence, de courage et de solidarité pour mener à bien les événements et mieux orienter l'histoire des peuples dans le sens de la paix et de la justice.

L'expérience missionnaire française des années 1930-1950, loin d'être la meilleure, reste un exemple de courage et de solidarité dans la manière de gouverner les événements du monde. Vatican II avait défini le prêtre par trois fonctions : ministère de la parole, consécrateur des sacrements et responsable d'une communauté⁷⁶⁴. Or, l'expérience des prêtres-ouvriers montrait déjà vers les années 1950 que chacune de ces fonctions a valeur pour être totalement prêtre. Être témoin « autorisé » de la Parole – nous soulignons autorisé –, c'est déjà une plénitude sacerdotale. Le prêtre immergé dans le monde ouvrier, même s'il ne donne aucun sacrement, est déjà totalement prêtre⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴. Cf. *Presbyterorum ordinis*, n°4-6.

⁷⁶⁵. Cf. F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, p. 328-329.

À ce propos, écoutons cette histoire racontée par le Père Chenu : « J'ai reçu une fois la visite d'un prêtre-ouvrier de chez Renault. Il y avait eu un accident mortel. Tous les camarades étaient bouleversés. Aucun n'était croyant, ni ne mettait les pieds à l'église, mais, très émus, ils sont allés trouver le prêtre-ouvrier, et lui ont dit : 'on veut que ce soit toi qui fasses le service funèbre, et non pas le curé de la paroisse qu'on ne connaît pas et qu'on n'a jamais vu'. Il était très gêné parce qu'il avait pour coutume de ne pas donner de sacrement. Parce qu'il ne voulait pas cléricaiser sa présence »⁷⁶⁶.

Donc, on comprend mieux, peut-être, qu'« être présent » et « vivre avec » les gens constituent le moteur de l'évangélisation. Le rôle de l'évangélisation de l'Église ne consiste pas d'abord à organiser des célébrations, même à distribuer des sacrements, mais essentiellement à identifier et à discerner avec complaisance les mouvements des chrétiens en action dans le monde. Toutes les grandes choses commencent toujours par une petite action et les mouvements de masse sont toujours éphémères. Le plus important, c'est de s'intégrer dans une communauté, de semer la Parole de Dieu et de laisser la semence fermenter⁷⁶⁷.

De ce fait, l'expérience évangélique du Père Chenu, en tant que témoin, et même parfois acteur, de l'aventure pastorale des jocistes et des prêtres-ouvriers, lui avait donné la conviction qu'il fallait aboutir à un sacerdoce qui trouverait la vérité dans le *vivre avec*. Ce fut là un enjeu profond. La proclamation de la Parole de Dieu est un acte prophétique et pas seulement lévitique. Jusque-là le clergé était conçu comme séparé, mis à part. Voilà la barrière, selon Chenu, qu'il fallait franchir.

5.1.4.1. L'Évangile et les masses ouvrières

« Cependant c'est bien dans le milieu ouvrier que la première expérience a pris naissance et tournure ; la fraîcheur de l'initiative, la réussite sensationnelle, puis l'approbation officielle de la JOC, ont une signification qui dépasse la simple valeur d'un bon exemple. C'est, croyons-nous, un fait révélateur de la position présente de la chrétienté dans le développement de l'histoire, et une indication de la perspective en laquelle se doit calculer sa nouvelle dimension : le drame de l'apostasie des masses ouvrières est à son point culminant, le ferment évangélique travaille désormais dans ces masses ; la vie ouvrière comme telle n'est plus réfractaire à la présence du Christ. Nouvel âge historique de la chrétienté : nous n'étions

⁷⁶⁶. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 153.

⁷⁶⁷. Cf. Mc 4, 26-29 : « Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui avait jeté du grain en terre : qu'il dorme et qu'il se lève, nuit et jour, la semence germe et pousse, il ne sait comment. D'elle-même la terre produit l'herbe, puis l'épis, puis plein de blé dans l'épi ».

jusqu'ici, sur ce terrain social, quant aux possibilités du christianisme en face des possibilités de l'homme, qu'à une période préhistorique »⁷⁶⁸.

Le maître du Saulchoir explique qu'on est à un tournant décisif dans l'histoire de l'Église. Comme au 13^{ème} siècle où l'on commençait à parler des pauvres sur la scène de l'histoire, la France des années 1930-1950 a vu naître un phénomène historique : la nouvelle présence des masses ouvrières sur la scène de l'histoire, sur la scène sociale et politique, sur la scène de la pensée et de réflexion. Les pauvres qui ont souvent été les absents de l'histoire écrite, ceux qui ne sont pas pris en compte, ces anonymes de l'histoire, ont commencé à manifester leur présence⁷⁶⁹. Il faut reconnaître qu'il s'agissait là d'un processus qui a commencé à cette époque, et qui a continué jusqu'aujourd'hui. Ce qui fait que les thèmes autour de la pauvreté et de l'exclusion sont des thèmes aussi importants aujourd'hui. Même si cela n'a pas suffi à changer la situation, mais l'on peut affirmer que ces secteurs sociaux commencent à se libérer.

À cette même époque, le Père Chenu observait une situation qu'il appelait « le drame de l'apostasie des masses ouvrières » : « l'Église a sacramentalisé la communauté de sang qu'est la famille par le sacrement de mariage. Elle a organisé la communauté de voisinage qu'est la paroisse. Elle a oublié de s'occuper de cette autre communauté : celle du travail »⁷⁷⁰. Chenu fustige l'indifférence de la hiérarchie de l'Église face aux problèmes des masses ouvrières. L'auteur parle d'un « drame ». Ce mot qualifie ici le fait que les travailleurs ont peu à peu abandonné la foi chrétienne. Ce drame atteint aujourd'hui un point « culminant » parce qu'on ne peut pas concevoir que la courbe se prolonge dans le même sens : l'apostasie touche l'entièreté de la masse ouvrière. Ceci fait voir que ce monde de la pauvreté, de l'exclusion et de la marginalisation, est beaucoup plus qu'un problème d'ordre économique et social, C'est une question humaine globale, avec ses différentes dimensions, et qui par conséquent représente un défi pour la conscience humaine et la conscience chrétienne⁷⁷¹. Le phénomène ne peut plus que surplomber ou régresser. Ainsi le maître en humanité pensait-il qu'il était

⁷⁶⁸. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 104.

⁷⁶⁹. D'après le témoignage de G. Gutiérrez, c'est au cours de ces années que sont nées les expressions que nous utilisons aujourd'hui, comme par exemple l'expression sous-développement ou celle de Tiers-monde pour désigner les peuples pauvres, pour les distinguer de ceux qu'on appelle le Premier monde, le monde capitaliste (G. GUTIÉRREZ, *a. c.*, p. 2).

⁷⁷⁰. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 214.

⁷⁷¹. Cf. IDEM, *L'homme concret est la route de l'Église*, 1982, p. 18-20. La pauvreté ne se réduit pas à l'aspect économique, bien entendu extrêmement important. Le pauvre, selon Chenu, c'est quelqu'un d'insignifiant, c'est la « masse ». Une personne peut être insignifiante pour des raisons économiques, parce qu'elle n'a pas un centime en poche ; pour des raisons d'ordre racial, culturel...

nécessaire d'initier un dénouement. L'adverbe « désormais » exprime le désir d'un changement radical, il détourne le regard du passé, et le fixe sur le présent et l'avenir.

Contrairement à l'idée de drame, le terme « travail » évoque l'efficacité positive, la construction. Il a pour sujet le « ferment évangélique » : l'Évangile intervient comme un agent nouveau dans les masses ouvrières qui sont à un moment crucial de leur évolution. Le Père Chenu remarque que la solidarité entre les hommes, que crée l'organisation du travail et du marché, est une disponibilité providentielle à la fraternité évangélique⁷⁷². L'Église est dans le monde. Elle n'est pas « juxtaposée comme une société à part, chargée de vérités et de pouvoirs qu'elle distribuerait, au besoin avec des anathèmes, à des sociétés campées hors de ses murs. Le monde est le lieu même de la présence évangélique. Alors le dialogue entre l'Église et le monde est un dialogue entre deux entités non pas étrangères, mais intérieures l'une à l'autre »⁷⁷³.

Le Père Chenu dénonçait la tendance du catholicisme français des années trente à vouloir séparer l'Église instituée et le monde ouvrier : le monde chrétien – celui des justes –, d'une part, et l'autre monde, le monde ouvrier – celui des pécheurs⁷⁷⁴. Jusque-là le monde ouvrier était « réfractaire » à la présence du Christ ; il lui résistait, il le refusait non pas d'abord par la volonté déclarée des ouvriers, mais par le milieu lui-même. On ne pouvait être ouvrier et chrétien – peut-être à cause des horaires de services ! On ne saurait pas l'affirmer. Mais c'était l'un ou l'autre. Ainsi, jusque là le monde ouvrier par sa lutte, sa culture, ne tolérerait pas la présence du Christ en son sein⁷⁷⁵.

Désormais la J.O.C. est présente dans ce milieu même : le jociste est d'abord un ouvrier : il pense ouvrier, il vit la condition ouvrière. C'est en tant que travailleur qu'il vit l'Évangile : il le lit, il en parle, il imite le Christ, il s'en fait le témoin. Le jociste ne vit pas le christianisme des bourgeois : il reprend contact avec la foi par le moyen de l'Évangile, il reprend le christianisme par la base. Par l'Église, l'Évangile se trouve être le principe d'un processus caractérisé par le refus des frontières.

Cette magnifique expérience apostolique de la J.O.C. donna au théologien dominicain une matière de choix et un lieu théologique qui inspira sa réflexion. À travers cette expérience, l'historien Chenu découvre une dimension nouvelle de la chrétienté. C'est l'optique de

⁷⁷². Cf. IDEM, *Un témoignage sur le développement de ce qu'on appelle le christianisme social*, 1977, p. 2.

⁷⁷³. *Ibidem*, p. 136.

⁷⁷⁴. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, p. 136-137.

⁷⁷⁵. Lire, entre autres de cette époque, le témoignage de H. Godin, dans E. POULAT, *Naissance des prêtres ouvriers*, p. 63.

la conquête : l'aumônier envoie ses troupes au front. Cette expérience permit au Père Chenu et à ses compagnons de se rendre compte du fait que la France est une véritable terre de mission. Il fallait revoir complètement les méthodes de l'apostolat et respecter les lents cheminements que suivaient les missionnaires en pays païens⁷⁷⁶.

Pour mieux saisir le contexte historique de ce thème, on peut citer deux sortes de faits : le Père Chenu lui-même, en 1934, envoyait deux étudiants dominicains travailler dans les mines de Charleroi ; l'année suivante – ils étaient devenus prêtres – il les envoyait chercher de l'embauche à Paris. Un autre de ses confrères s'était engagé dans le Nord comme ouvrier agricole⁷⁷⁷. Ces initiatives et d'autres semblables⁷⁷⁸ restaient encore isolées : elles n'en inaugurent pas moins un type de ministère tout à fait inédit. La méthode jociste engageait des principes, des orientations qui mettaient encore mal à l'aise les promoteurs de cet apostolat – les Pères Godin, Augros, Marie-Dominique Chenu...⁷⁷⁹.

Jusque-là on vivait plus ou moins consciemment sur un certain dualisme : le Père Chenu remarque que « quand l'Église amenait ses appareils dans une terre païenne, c'était la mission, puis, une fois plantée institutionnellement, une fois 'établie', finie la mission. Alors que c'est l'ensemble du tissu ecclésial qui doit être missionnaire : 'une Église en état de mission' »⁷⁸⁰. Il ne s'agit pas dans cette nouvelle expérience d'un projet de « paroissialisation » des équipes missionnaires ; elles s'implanteront dans les milieux sociaux. Cette option – sans exclusivisme d'ailleurs – apparaît représentative d'une « dé-territorialisation » – des communautés d'Église⁷⁸¹. Le projet de la Mission de Paris et de la Mission de France

⁷⁷⁶. Ce thème, beaucoup plus radical, « France, pays de mission », avait en 1937 toute une tradition (cf. E. POULAT, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai, Casterman, 1965, p. 115-117). L'utilisation de l'expression « France, pays de mission » remonte, selon Émile Poulat, à 1893.

⁷⁷⁷. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 144. Chenu souligne : « C'étaient des expériences sans projet. Nous n'en avons pas tiré de conclusion » (*ibidem*, p. 144).

⁷⁷⁸. Cf. E. POULAT, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai, Casterman, 1965, p. 180-208. L'auteur trace le portrait de quelques prêtres-ouvriers avant la lettre.

⁷⁷⁹. *Ibidem*, p. 85. En avril 1943, l'abbé Godin présentera au cardinal Suhard un mémoire qu'il avait rédigé en collaboration avec l'abbé Yvan Daniel : *Mémoire sur la conquête chrétienne du prolétariat*. Au sommet de la première page, un autre titre : *France... Pays de mission ?* (cf. *ibidem*, p. 36 s.).

⁷⁸⁰. L'expression fut créée vers les années 1947 par les aumôniers de la J.O.C. et de la Mission de Paris et de la Mission de France, assistés par le théologien Marie-Dominique Chenu. Le cardinal Suhard – leur confident et leur protecteur – fut l'une des rares autorités ecclésiastiques françaises qui admettaient la nouvelle expérience. Sa lettre pastorale, *Essor et déclin de l'Église*, 1947, en est un exemple probant. L'expression sera entérinée par le Concile Vatican II (le décret *Ad Gentes*) : l'Église s'y définit comme l'émanation sur terre de la mission du Fils, en prolongement de l'engendrement du Fils par le Père.

⁷⁸¹. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 141.

remettait en cause la structure apostolique du clergé. L'ambition des aumôniers était de « former un nouveau type de prêtre » et de lutter « contre l'immobilisme hiérarchique »⁷⁸².

Le texte de Chenu que nous avons cité au début de ce paragraphe insiste bien sur le caractère modeste de la présence des jocistes : c'est le « ferment évangélique » perdu dans le milieu ouvrier ; la thèse s'exprime négativement : la vie ouvrière comme telle n'est plus réfractaire au Christ. Cet acquis est déjà énorme, mais tout reste à faire. En tout cas, cette démarche des jocistes n'est pas « l'opération aristocratique de clercs en chambre, dans leur savants bureaux, mais l'œuvre du Peuple chrétien à la base, selon ses diverses communautés »⁷⁸³.

On pourrait trouver quelques ressemblances entre l'action des jocistes et celle des missionnaires laïcs du 13^{ème} siècle. Les uns et les autres n'entraient pas dans le monde par une quelconque « puissance », spirituelle, politique ou économique. Leur immersion dans le monde s'était faite par estime, par amour pour les exclus, ceux que certains chrétiens considéraient comme des pécheurs. Il y a deux aspects qui se croisent dans cette réalité : l'Église qui a les pauvres comme membres et l'Église qui est elle-même pauvre.

La pauvreté est chez Chenu plus que la condition ascétique. Elle est le symbole efficace de l'évangélisation. Ce ne sont plus seulement les individus qui vivent pauvres, mais les institutions elles-mêmes, renonçant à la stabilité économique qui avait fait, même dans l'Église, la force des chanoines et la puissance des monastères. C'était aussi se dresser contre la menace des richesses dans l'essor du monde nouveau, en même temps qu'on se fiait à lui pour une chrétienté qui nourrit comme naturellement ses apôtres. Ainsi, la pauvreté mendicante était devenue, si l'on peut dire, l'assiette économique tant d'un apostolat itinérant des prêcheurs, par exemple, que d'une communauté de « frères » livrés joyeusement aux imprévus de la Providence.

La prédilection pour les pauvres avait permis aux prêcheurs de réaliser la vraie découverte du monde d'une part ; d'autre part la réalité d'une Église pauvre empêchait ses membres de dormir tranquillement. Le retour à la pauvreté est, selon Chenu, l'un des meilleurs critères qui permettraient à l'Église de se remettre continuellement en cause et de rester en état de réforme continu. Jésus a dit au début de sa vie publique: Je suis venu pour

⁷⁸². *Ibidem*, p. 140.

⁷⁸³. Préface de M.-D. CHENU, dans J. HAMAUDE et CL. DUCHESNEAU, *Un peuple libéré*, Paris, Desclée et Cie, 1974, p. 6.

évangéliser les pauvres⁷⁸⁴; ce qui signifie : j'ai la réponse à votre question fondamentale; je vous montre le chemin de la vie, le chemin du bonheur – mieux : je suis ce chemin. La pauvreté la plus profonde est l'incapacité d'éprouver la joie, c'est le dégoût de la vie, considérée comme absurde et contradictoire. Cette pauvreté est aujourd'hui très répandue, sous diverses formes, tant dans les sociétés matériellement riches que dans les pays pauvres.

L'incapacité à la joie suppose et produit l'incapacité d'aimer, elle produit l'envie, l'avarice – tous les vices qui dévastent la vie des individus et du monde. C'est pourquoi il est urgent d'inventer une nouvelle méthode d'évangélisation. Si l'art de vivre demeure inconnu, tout le reste ne fonctionne plus. Mais cet art n'est pas un objet de la science – cet art ne peut être communiqué que par celui qui a la vie – celui qui est l'Évangile en personne.

Cependant, il est important d'attirer l'attention sur le fait qu'une manipulation théologique pour les pauvres pourrait faire voir à côté de l'option préférentielle pour les pauvres, une théologie du bonheur – beaucoup de sectes et de gourous post-modernes exploitent justement le thème de la pauvreté pour rançonner les gens naïfs –, voilant par le fait même la réalité concrète de la vie. Il nous semble que les masses ouvrières constituent la terre fertile de diverses formes d'idéologies, parfois réductrices des valeurs humaines⁷⁸⁵.

C'est justement une raison de plus pour insister sur le caractère dynamique de l'Évangile, donc de la théologie aussi. Tenir les masses ouvrières en dehors des frontières de l'Église, vouloir instituer une Église de « puissance » – économique ou spirituelle – et « bien établie », sous prétexte que son autorité vient de Dieu, ne pourrait que la détourner de sa mission essentielle : l'annonce de la Parole de Dieu par la présence évangélique. Mgr D'Souza, archevêque de Calcutta, avait dit au Père Chenu : « il n'y aura pas de repos pour l'Église tant que des hommes ne seront pas évangélisés »⁷⁸⁶. À cela le Père Chenu de compléter : « L'être humain n'est pas humanisé sans cette relation aux autres, tout comme il n'existe pas sans corps. Chacun est solidaire de tout homme, apparemment le plus lointain ; chacun est responsable malgré lui de la misère dont un autre homme souffre ; dans cet univers unifié par la science et la technique, la relation sociale est une éminente expérience, c'est la rigoureuse expérience de l'Évangile. Chacun est intégré dans un monde d'injustice, de

⁷⁸⁴. Cf. Lc 4, 18 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce que il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance ».

⁷⁸⁵. Cf. M.-D. CHENU, *Idéologies et mystiques dans le monde ouvrier*, 1959, p. 30-40.

⁷⁸⁶. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 142.

convoitise, de violence, dont il est complice, même inconsciemment, et qu'il contribue à entretenir »⁷⁸⁷.

Pour dire ce qui a constitué le grand impact de la nouvelle présence des masses ouvrières, la pauvreté signifie la mort, en dernière instance ; mort prématurée, mort injuste. La mort injuste et prématurée est ce qui caractérise fondamentalement la pauvreté et les aspects d'ordre social sont essentiels, mais aussi les aspects culturels, le sexe des personnes, la question raciale – des habitudes racistes⁷⁸⁸.

C'est donc à partir de l'expérience de « mission » des jocistes et des prêtres-ouvriers que le Père Chenu amorçait une refonte de son ecclésiologie. Comme historien, il se plaisait à observer le déroulement de ces implications et en mesurait en même temps la portée. Le Père Chenu inaugurait, par le fait même, une intelligence renouvelée du « mystère », « ce mystère qu'est Dieu venu en humanité, et l'humanité étant dès lors le lieu de la Parole de Dieu »⁷⁸⁹.

5.1.4.2. Intégration et réalisations sociales de l'Évangile

Le Père Chenu affirme : « Le développement de notre réflexion sur le 'style' de la chrétienté contemporaine nous conduit à une considération générale, que nous voulons tenir discrète, mais que nous ne devons pas écarter, car elle invite à donner tout leur sens, dans les perspectives de l'histoire, à ces réalisations sociales de l'Évangile, à l'incorporation mystique du Christ dans la vie communautaire des hommes »⁷⁹⁰.

Deux termes retiennent notre attention dans ce texte : « réalisations sociales » et « incorporation ». Il s'agit ici des réalisations qu'a engendrées l'Évangile. Par « ces réalisations », Chenu entend les rôles divers de la paroisse, des œuvres paroissiales et de l'Action catholique dans l'apostolat⁷⁹¹. Paroisses, œuvres, mouvements d'action catholique « réalisent » l'Évangile chacune à leur manière. « Incorporation » exprime plutôt l'action de faire entrer un élément dans un tout. Le Christ s'incorpore – mystiquement – à la vie communautaire des hommes. Il en devient un élément. Le théologien suit ici, implicitement, l'image du ferment enfoui dans la pâte : comme le levain, le Christ partage la vie humaine. Le « tout » du texte, c'est la société humaine dans laquelle il s'immerge. Le texte compare cette

⁷⁸⁷. *Ibidem*, p. 111.

⁷⁸⁸. Cf. IDEM, *Apostolat de simple présence et charité politique*, 1961, p. 97-101.

⁷⁸⁹. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 141.

⁷⁹⁰. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 104.

⁷⁹¹. Cf. *ibidem*, p. 102-103.

réalité englobante à un corps : cette image reprend le thème paulinien du corps mystique et l'applique à la vie en société.

Le premier « à ces réalisations sociales de l'Évangile » vise les réalités terrestres observables : la parole de l'Évangile fait surgir des organisations d'apostolat ; le mot « réalisation » relève de l'ordre logique, philosophique. Le second « à l'incorporation mystique du Christ dans la vie communautaire des hommes » relève de l'ordre du mystère du salut.

On peut reconnaître ici deux familles de termes : les uns appartiennent à la théologie et à la spiritualité traditionnelles : Évangile, Christ. Les autres, « réalisations sociales » et la « vie communautaire des hommes » sont empruntés au langage politique du temps et expriment le souci du Père Chenu de partager la sensibilité de ses contemporains⁷⁹².

L'une et l'autre de ces familles ont leur consistance propre et pourtant de l'une à l'autre s'établit une relation. Par la dynamique de l'Évangile, le théologien n'a plus deux communautés de vie : une communauté chrétienne juxtaposée à la communauté naturelle. Il ne peut pas se placer en face ou à côté, il s'incorpore, pour que ses espoirs et ses luttes soient les mêmes que ceux des hommes et des femmes de bonne volonté qui œuvrent pour les réalisations sociales. Il y a bien là une réflexion radicale, non seulement en position de présence apostolique, mais en définition du chrétien, plus encore, du prêtre dans le monde⁷⁹³. Autrement dit, l'impact le plus direct de la Parole de Dieu, ce n'est pas la communauté préfabriquée, c'est le monde lui-même, tel qu'il est conçu. Le monde et la Parole de Dieu ne doivent pas être séparés, insiste Chenu. La priorité du théologien est d'aller dans le monde. C'est dans le monde que la Parole de Dieu prend tout son sens.

Le Père Chenu cite un beau texte qu'il a contribué à mettre en circulation en France, en marge du Concile : « tandis qu'elle entreprend ainsi de se qualifier et de se définir, l'Église cherche le monde. Pour se trouver, elle cherche le monde, tente de venir en contact avec cette société. Et de quelle manière réaliser ce contact ? Elle raccroche le dialogue avec le monde, lisant les besoins de la société où elle opère, observant les carences, les nécessités, les aspirations, les souffrances, les espérances qui sont au cœur de l'homme »⁷⁹⁴.

Néanmoins, dans les processus de « réalisation », d'« incorporation », il ne faut pas confondre l'Évangile avec la société, le Christ ne devient pas la vie communautaire des

⁷⁹². Le Père Chenu n'hésitait pas un seul instant à emprunter le vocabulaire de l'idéologie marxiste (cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 139 ; 161-172 ; voir aussi IDEM, *Orthodoxie et hérésie*, 1963, p. 75-80).

⁷⁹³. Cf. M.-D. CHENU, *Apostolat de simple présence et charité politique*, 1961, p. 97-101.

⁷⁹⁴. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 181.

hommes. L'inverse est aussi vrai : la réalité sociale, la vie communautaire des hommes ne se confond ni avec l'Évangile, ni avec le Christ. La société humaine a ses lois propres que le théologien doit respecter. Aussi ne doit-il pas chercher à « sacraliser » le monde. Au milieu d'une population d'humbles gens, Jésus-Christ a travaillé comme un bon artisan de village, servant les filles et les filles de son peuple avec ses talents de charpentier et tout le savoir-faire acquis près de Joseph et de Marie. Auprès de ses frères de race, il a fait valoir ses talents de serviteur de la Parole, afin de nous révéler l'objet de sa mission, son Père, et à quel Royaume il nous appelle.

À la suite du Christ, au cœur des préoccupations journalières, le chrétien doit redécouvrir que la banque du Royaume de Dieu ne se limite pas aux capitaux financiers et industriels, ni au capital intellectuel et culturel, mais repose d'abord sur le capital du cœur et de l'amour, où tout homme quel qu'il soit, blanc ou noir, malade ou bien-portant, jeune ou vieux, superstar ou inconnu, citadin ou paysan, est une étincelle de la propre vie divine qui ne peut que grandir.

L'initiative libre du Christ d'implanter son Évangile dans la société jette le pont entre le théologien et le monde. Désormais, c'est le monde qui devient la nouvelle communauté du théologien et son lieu de travail. Il s'agit là d'une grande « révolution »⁷⁹⁵ à l'époque de Chenu. Avant, on théologisait à partir du magistère, on entrait en théologie par en haut. Avec le théologien Chenu, il fallait « entrer par en bas » – la formule est du Père Depierre de la Mission de Paris à Montreuil. La communauté chrétienne a désormais devant elle un monde étranger où pourtant travaille l'Évangile ; par les jocistes, le ferment évangélique travaille tout le monde ouvrier en tant que tel, il est appelé à former lui aussi la chrétienté. Mais la nouvelle fraternité évangélique – composée des missionnaires, jocistes ou prêtres-ouvriers – devra intégrer toutes les valeurs ouvrières. En cette manière de procéder, la chrétienté semble ne pas trouver sa place : elle en est restée aux idées d'avant l'avènement de la classe ouvrière. Aux yeux du travailleur qui construit le monde, le chrétien vit dans une période préhistorique.

Évidemment, l'opposition que le Père Chenu semble mettre entre l'apostasie des masses ouvrières et l'action du ferment évangélique est discutable. À la limite, cette opposition porterait à croire que la vie ouvrière n'avait, à un moment donné de son histoire, plus rien de chrétien, et que les initiatives des jocistes ou des prêtres-ouvriers ont concentré alors

⁷⁹⁵. D'après le Père Lebreton, cité par Chenu, « ce qu'en termes sacrés on appelle rédemption est en termes profanes révolution » (M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, p. 151). À l'époque de Chenu, beaucoup de scientifiques avaient trouvé qu'il y a des richesses dans l'incroyance moderne – dans le marxisme, par exemple – qui manquent à la plénitude du christianisme.

en elles tout le dynamisme de l'Évangile. Vatican II distinguera plus explicitement l'action visible de l'apostolat chrétien et la présence invisible de l'Esprit-Saint même là où l'on ne parle pas directement du Christ et de l'Église⁷⁹⁶.

Il nous semble que la J.O.C. n'est pas simplement un « bon exemple » à imiter : elle ne propose nullement au bourgeois la vie ouvrière comme modèle. Plus radicalement, elle donne à la chrétienté une nouvelle dimension : le labeur quotidien comme tel prend désormais une valeur religieuse ; là où des hommes travaillent, travaille aussi la foi.

En bon théologien, le Père Chenu écarte une objection : l'Évangile engendre des réalités sociales : la J.O.C., la Mission de Paris... Celles-ci intéressent l'historien, le politicien. Elles travaillent sur le plan profane. Il n'appartient pas au théologien d'étudier le rôle temporel de ces organismes, d'où la réserve de l'incise : « que nous voulons tenir discrète »⁷⁹⁷. Mais, pour le Père Chenu, l'histoire concrète donne tout son sens à l'incarnation. Au nom de l'incarnation, le théologien doit aller jusqu'à confronter sa théologie au réalisme des événements de son temps. L'attention au pauvre, la solidarité avec le pauvre ne peut pas se limiter seulement à l'aide aux personnes qui souffrent de la pauvreté. Ainsi, le bon théologien n'est pas celui qui a écrit des livres sophistiqués, mais celui qui se montre capable d'apporter une solution aux problèmes de l'humanité.

En définitive, l'Église est toujours en « état de mission », surtout dans les zones humaines soumises à des situations en mouvement – les banlieues de grandes villes, la région des Grands Lacs en Afrique centrale, le Moyen-Orient... – où la nouveauté est une opportune et joyeuse provocation à la nouvelle de l'Évangile. L'Évangile en action, qui se vit dans le temps, est l'une des grandes convictions du Père Chenu. Ce dernier pense que l'on a trop souffert d'une « Église installée » dans une gestion pastorale, l'on a trop souffert « des scléroses » de la chrétienté et des chrétiens. La mutation du monde, dans toutes ses dimensions, est une bienfaisante provocation à l'actualité de l'Évangile.

Terminons par ce texte de Paul VI que Chenu aimait citer : « Ceux qui croient que le christianisme, parce qu'il est fondé sur des dogmes immuables et gouverné par une autorité fixe et inaltérable, tend à cristalliser à un ordre social donné, n'ont pas une idée exacte du christianisme... L'ordre vers lequel tend le christianisme n'est pas statique, c'est un ordre en évolution permanente vers une forme meilleure, c'est un équilibre dans le mouvement »⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶. Cf. M.-D. CHENU, *La révolution communautaire et l'apostolat*, 1944, p. 23-24 ; lire aussi le décret *Apostolicam actuositatem*, n°1 ; 9-14.

⁷⁹⁷. Cf. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 104.

⁷⁹⁸. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 185-186.

5.2. LE LIEU DE LA THÉOLOGIE EST L'HISTOIRE ET LA COMMUNAUTÉ FRATERNELLE.

« L'avenir est une dimension du présent. Le temps n'est pas hétérogène à l'esprit. L'histoire n'est pas que l'échafaudage provisoire d'une contemplation éternelle. L'économie d'un Dieu incarné embraye sur l'entreprise des hommes et la construction du monde. L'incarnation mène à son terme la Création en attente, dans son péché même, de sa libération »⁷⁹⁹, dit Chenu.

Il y a un lien entre les théologies et les spiritualités. On peut remarquer par exemple que la théologie monastique, au grand sens du mot, émane de l'état monastique. La théologie de Thomas d'Aquin émane des intuitions premières de saint Dominique. La théologie de Marie-Dominique Chenu émane de l'expérience théologique et spirituelle du Saulchoir, etc.

Cela dit, autant le lien est évident, autant l'unité est nécessaire, autant les autonomies doivent être respectées. Celle de l'histoire pour commencer. Si vraiment le sol humain est porteur et lieu du témoignage, il doit garder sa consistance propre. Ces réalités humaines ne doivent pas être prématurément manipulées sous prétexte de rendre service au témoignage de Dieu.

Selon la ligne de la pensée de Chenu, il ne sied plus de parler des sciences humaines comme n'étant que des servantes de la théologie. Plus la foi est foi, plus la raison est raison, plus la théologie est théologie, plus la philosophie est philosophie. Saint Thomas d'Aquin a favorisé la première sécularisation de la science. En effet, « la foi est moins faite pour satisfaire la curiosité de l'esprit, même affamé de Dieu, que pour nous diriger vers la fin suprême, par et dans le Christ ; et ce réalisme évangélique nous retient dans l'économie concrète du salut, à l'écart d'anticipations métahistoriques. Les philosophies humaines ne peuvent consommer cette unité. La théologie, qui construit organiquement le contenu de cette vérité, est, pour saint Thomas, un savoir à la fois contemplatif et actif »⁸⁰⁰.

5.2.1. LA MÉTHODE HISTORIQUE, LE RÔLE DES PAUVRES ET LA THÉOLOGIE

Quand on demandait au Père Chenu d'expliquer l'histoire de sa condamnation de 1942, il répondait ainsi : « Il s'agissait d'appliquer la méthode historique au développement

⁷⁹⁹. Cf. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 215.

⁸⁰⁰. IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 63.

de la pensée chrétienne. Au début du siècle, le Père Lagrange avait proposé de le faire pour l'Écriture, ce qui avait provoqué bien des remous. Je n'imaginai pas que l'application de cette même méthode historique à la théologie pouvait provoquer la même réaction, car c'est un domaine qui ne comporte pas l'absolue transcendance de la Parole de Dieu. Si divine soit-elle, la théologie est autre chose que l'Écriture, et elle devrait être soumise aux conjonctures et aux développements de l'histoire »⁸⁰¹.

Cette déclaration montre bien que la pomme de discorde qui avait provoqué la condamnation de nombreux théologiens au début du 20^{ème} siècle est l'application de « la méthode historique ». Le Père Lagrange l'avait « appliquée à l'Écriture » ; il avait frôlé la condamnation. Le Père Chenu avait imité son confrère, en l'« appliquant » non à l'Écriture mais « à la théologie » ; il fut condamné. Comment peut-on justifier cette réaction anhistorique de ceux qui « condamnaient », c'est-à-dire du magistère ?

D'après le texte de Chenu, la pensée chrétienne comporte deux domaines : un domaine qui comporte « l'absolue transcendance » et échapperait à la manipulation de l'homme : c'est le domaine de l'Écriture. Puis un domaine qui procède du premier, mais entièrement dépendant des « conjonctures » et des « développements de l'histoire »⁸⁰² : c'est le domaine de la théologie. La théologie est divine parce qu'elle procède de la Parole de Dieu, mais elle se nourrit et se construit à partir du vécu quotidien des hommes et des femmes.

Ce qui avait changé la perspective à l'époque de Chenu et qui continue de la changer aujourd'hui, c'est que l'on ne considérait plus la pauvreté comme une fatalité, « c'est une construction humaine ; ce n'est pas un destin, c'est une condition et les conditions peuvent changer ; ce n'est pas le fruit du hasard, c'est une injustice »⁸⁰³. La pauvreté est une condition créée grâce à des notions, des catégories culturelles, des structures d'ordre économique et social, et cela a commencé à faire changer la conception du pauvre.

De même, l'irruption du pauvre, cette nouvelle présence, a aussi entraîné quelque chose de très important, qui de toute manière est présent, c'est que la pauvreté concerne des personnes. Et ces pauvres sont appelés à être les maîtres de leur destin. Selon Chenu, le rôle du théologien est justement de les accompagner et de leur montrer le chemin qui conduit à ce destin : les béatitudes. On ne convertit pas les gens en leur imposant une doctrine ou en leur

⁸⁰¹. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 122-123.

⁸⁰². Cf. aussi M.-D. CHENU, *Pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne*, 1932, p. 231-235 ; IDEM, *Évangélisme et théologie au XX^{ème} siècle*, 1948, p. 339-346.

⁸⁰³. *Le témoignage de G. Gutiérrez*, p. 3. ; cf. « *Fraternitas* ». *Évangile et condition socio-culturelle*, 1973, p. 385-400.

privant de s'exprimer. Ce qui doit importer au théologien, c'est que les pauvres parlent par lui. Autrement dit, la théologie, qui n'est pas divine, selon le texte ci-dessus, est une science « humaine ».

Le démonstratif « humaine » enjoint à la théologie d'obéir à toutes les conditions « soumises » aux aléas de la vie humaine. Elle a pour tâche de libérer l'homme de ce qui entrave son bonheur. Car la pauvreté est un défi qui est lancé à la conscience humaine et chrétienne. G. Gutiérrez, abondant dans le sens de notre auteur, affirme : « Nous sommes sur le terrain de l'inhumain et pourtant le premier droit humain, c'est le droit à la vie. C'est le droit fondamental. Nous devons réaliser que lorsque nous parlons de pauvreté, nous parlons également de ses causes et de construction humaine et pour autant de la possibilité de déconstruire ces causes »⁸⁰⁴.

Si la solidarité avec le pauvre n'est pas accompagnée du refus de ce qui la provoque, elle ne peut être authentique. Or, les causes de la pauvreté sont multiples et variées. La théologie seule ne peut prétendre les démonter. Pour cela elle aura besoin de s'informer et d'être attentive aux tentatives de solutions que d'autres sciences apportent, afin de leur présenter à son tour ses propositions de solutions élaborées à partir de l'Évangile.

Selon Chenu, l'Évangile est un capital. Il est intéressant de voir comment les autres le font fructifier avant de donner l'opinion de Chenu. C'est plus une question de stratégie que d'humilité. Jésus a confié ses biens à ses disciples, c'est-à-dire son Évangile⁸⁰⁵. Il a confiance que nous prendrons soin de cet Évangile. Comme un capital qui appartient au Christ, nous nous efforcerons de le faire valoir. Il nous le confie en connaissant nos capacités et nos habiletés. Nous sommes invités à être des serviteurs de l'Évangile, bons et fidèles. Jésus ne précise pas les moyens à prendre pour faire connaître sa personne et son message. Il a confiance en notre esprit d'initiative et de créativité. Aussi le théologien devra-t-il apprendre à ne rien prendre pour acquis d'avance. Il devra admettre que les conclusions auxquelles il aboutit peuvent être relatives⁸⁰⁶.

Dans ce sens, le recours à la méthode historique lui serait une aide précieuse et donnerait une garantie supplémentaire à l'authenticité de son objet formel, parce que d'autres sciences l'utilisent aussi. Œuvrer dans le sens de l'histoire, c'est œuvrer dans le sens de l'histoire sainte. Le génie propre de Chenu, même dans son travail sur Thomas d'Aquin et la

⁸⁰⁴. *Témoignage*, p. 3.

⁸⁰⁵. Cf. la parabole des talents dans Mt 18, 24 s.

⁸⁰⁶. Cf. M.-D. CHENU, *La raison psychologique du développement du dogme*, 1924, p. 44-51.

scolastique, était de reconnaître et d'affirmer hautement l'historicité foncière de la théologie et des systèmes de pensée qui l'ont incarnée dans l'histoire. Rappelons que c'est cette affirmation qui lui valut une mise à l'Index.

Selon le Père Chenu, l'intelligence du mystère n'est perceptible que dans l'histoire où elle se déroule, dans une histoire sainte. C'est évidemment aller à l'encontre d'une conception intemporelle de la théologie, savoir immobile à travers le temps et l'espace. La voici, la théologie, entraînée dans le relativisme, c'est-à-dire dans le jeu complexe des relations qui modifient continuellement non plus, bien sûr, le contenu radical de la foi, mais ses expressions⁸⁰⁷.

Le métier d'historien rendait facile au Père Chenu la liberté du mépris, non certes pour les personnes, mais pour certaines entreprises. Ce qui est frappant dans l'itinéraire du Père Chenu, c'est qu'il est devenu médiéviste à partir de préoccupations modernes. Cela est d'autant beaucoup plus vrai que l'histoire de la théologie est intérieure à la théologie. Il en va toujours ainsi : la culture intègre le passé en le rendant présent. La dialectique du passé et du présent – on pourrait ajouter et de l'avenir – est principe d'intelligibilité. Au 19^{ème} siècle, on s'est rendu compte que l'histoire n'est pas un appareil d'érudition servant à connaître le passé et que la culture est portée par la mémoire du passé. On a compris que la culture ne peut s'engager dans l'avenir que si elle a réussi à intégrer le passé – non en le capitalisant, bien sûr ; c'est une intégration dynamique qui est nécessaire. Ce travail, qu'il faisait comme théologien, ou historien de la théologie, était un bon signe, le signe qu'il était engagé dans un grand mouvement culturel, que sa théologie n'était pas marginalisée, sclérosée.

La difficulté que pose la « méthode historique » résulterait du refus d'admettre l'historicité de la théologie. Aujourd'hui comme à l'époque de Chenu, dans certains milieux évangéliques fervents, on refuse l'introduction de la raison avec toute son autonomie, sous prétexte de pur Évangile. Ils disent que « c'est de la scolastique, c'est de l'intellectualisme ». Cela est regrettable pour notre auteur. Et du coup, ils refusent l'analyse rationnelle, même l'analyse rationnelle de la société. Dans le même mouvement, ils récusent le magistère de l'Église. Les divers organismes magistériels ont pu être dérégés dans de pénibles abus ; ils ont été cependant les témoins de l'intellectualité de l'Église. Les procédures employées dans

⁸⁰⁷. Cf. G. ALBERIGO, *Christianisme en tant qu'histoire et théologie « confessante »*, dans M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, édition de 1985, p. 7.

le passé, et encore aujourd'hui malgré les rectifications de vocabulaire, sont fort contestables ; elles ne mettent pas en cause le rôle lui-même d'un magistère⁸⁰⁸.

En fait, il régnait au début du 20^{ème} siècle une conception et une pratique de la théologie qui, tout en faisant une distinction entre l'Écriture et l'élaboration d'un savoir, les bloquaient dans une solidarité épistémologique. Les relativités culturelles de la théologie, quels que soient leurs calibres, étaient récusées comme attentatoires à sa valeur, tant sa valeur objective que sa valeur ecclésiale. On pourrait parler d'une conclusion d'autant plus fâcheuse qu'elle s'exerçait dans des déterminismes inconscients. Dans ce refus de l'historicité de la théologie, on récusait le mot même d'histoire des dogmes. D'ailleurs, le concept lui-même d'évolution était condamné. Correctement, le Père Chenu évitait de l'employer et recourait au mot développement⁸⁰⁹.

Mais en définitive, au-delà même des problèmes de méthodes, il y avait divagation à propos de l'objet même sur lequel travaille le théologien. Cet objet, selon Chenu, ce ne sont pas premièrement des énoncés, des propositions dont il entreprend l'analyse et l'élaboration. C'est sur des événements qu'il travaille : sur des faits relatés dans une histoire mais qui, au-delà de leur matérialité et de leur cause temporelle accessibles à l'histoire profane, comportent une signification que la foi discerne en eux, au cours d'une économie conduite par Dieu, entré par une incarnation dans cette histoire devenue ainsi divinisante. Certes, c'est dans des énoncés que ces événements sont perçus, mais leur formulation, si bienfaisante et nécessaire soit-elle, ne les réduit pas à une doctrine théorique qui les fixerait dans des concepts orthodoxes et, en quelque sorte, « détemporalisés », selon une expression de Chenu.

Évidemment le conflit s'étendait à la conception de la Tradition et de son rôle. Car, selon la vision théologique de notre auteur, la Tradition n'est plus seulement « un conservatoire de dogmes élaborés, de résultats acquis ou de décisions prises, dans le passé, elle est un principe créateur d'intelligibilité, une source inépuisable de vie nouvelle. La Tradition n'est pas un agrégat de traditions mais un principe de continuité organique, dont le magistère est l'instrument dans la réalité théandrique de l'Église, corps mystique du Christ »⁸¹⁰.

Le concile Vatican II a définitivement tranché. À sa suite, la théologie est maintenant conçue comme une « histoire du salut ». La Tradition est substantiellement qualifiée de

⁸⁰⁸. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 129. Évidemment, dans la plupart des textes du magistère, il y a une ouverture qui permet au théologien de continuer à travailler. Mais le Père Chenu était beaucoup moins déférent à l'égard de ces procédures du magistère.

⁸⁰⁹. Cf. *ibidem*, p. 123.

⁸¹⁰. *Ibidem*, p. 123-124.

vivante. Ainsi, la véritable Tradition est une fermentation permanente de la Parole de Dieu. L'Évangile, la Bonne Nouvelle, dépasse les expressions écrites, l'Évangile est au-delà de l'Écriture. Je dois toujours me référer à l'Écriture, expression première de la Parole de Dieu, mais quand cette Parole travaille en moi, elle provoque comme un dépassement. Une telle conception de l'événement et de l'histoire, une telle conception de la Tradition, réintroduisent la Création dans le mystère proprement chrétien. Parce que cette transformation du monde, c'est la création en acte : « la création, écrit Chenu, n'est pas une opération capricieuse de Dieu au début de l'histoire, et qui continue à se dérouler médiocrement, c'est l'aujourd'hui du Créateur »⁸¹¹.

Concluons par cette anecdote racontée par le Père Chenu lui-même : « Après le Concile, le cardinal Parente – secrétaire émérite de la Doctrine de la foi – a prononcé pour l'ouverture d'une année universitaire, un discours dans lequel, commentant le texte du Concile sur la théologie renouvelée comme histoire du salut, il dit que cela implique quatre modifications de la théologie antérieure. Or, au moment de ma condamnation, en 1942, c'est le même Mgr Parente qui avait été chargé de la commenter dans l'*Osservatore Romano*. Et, il avait relevé quatre points contre moi. Les mêmes ! Exactement les mêmes. La Providence a de l'humour... »⁸¹².

5.2.2. DIEU EST VENU DANS LE TEMPS ET DANS L'HISTOIRE.

L'intérêt des études historiques en théologie est un acquis indispensable pour la théologie de Marie-Dominique Chenu. Envisager le pur Évangile conduirait, selon le maître du Saulchoir, à être infidèle au christianisme même : « le christianisme est dans le temps, affirme-t-il. Il est lié à l'histoire. Il est une force historique dans la transformation du monde, pas seulement par quelques bienfaits répandus ici ou là, mais comme un ferment qui travaille la pâte. Sans doute le salut est-il personnel dans une communion exclusivement intime avec Dieu. Mais il ne peut s'accomplir que dans la communauté humaine et nous voyons aujourd'hui assez la détresse de tant de saluts personnels, parce qu'ils n'ont pu trouver une communauté où ils auraient pu vivre chrétiennement »⁸¹³.

La loi de la réforme permanente de la théologie évoquée ci-dessus doit être selon Chenu la communion à la Parole de Dieu. Mais précisément cette Parole de Dieu nous a été

⁸¹¹. *Ibidem*, p. 72.

⁸¹². *Ibidem*, p. 124.

⁸¹³. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 113.

donnée dans l'histoire. À chaque conjoncture révolutionnaire, il y a aussi possibilité d'une fermentation de levain chrétien. Ainsi, c'est par la communion à tous les hommes et par l'exigence évangélique que le théologien arrivera à dialoguer avec les initiatives, même les plus séduisantes, les plus novatrices de son temps.

Dans cette perspective, la Parole de Dieu parle *aujourd'hui*, dans la communauté hiérarchique de l'Église, témoin et porteuse de la Révélation. C'est cette communauté-Église en acte qui est le lieu immédiat – sans détriment pour les autres lieux, et tout premièrement l'Écriture – du travail du théologien, depuis ses premières perceptions jusqu'à ses constructions les plus systématiques. Le discours théologique ne peut être élaboré hors d'une présence au comportement concret du peuple de Dieu dans ses inspirations et dans ses structures, dans le discernement de l'impact effectif de la Parole de Dieu, dans la présence de l'Esprit. Les événements de salut qui se déroulent, aujourd'hui, sont le lieu de cette invention et de la naissance permanente de la théologie⁸¹⁴.

C'est là que se pose un double problème. D'une part, celui du langage de la foi : il ne s'agit pas seulement de redire en une traduction faite d'expressions préfabriquées, par une habile accommodation, la Parole de Dieu, mais « d'inventer » sans cesse dans le jaillissement d'une rencontre avec les hommes d'aujourd'hui. L'autre problème, qui lui est lié en cela même, est le problème des rapports de la foi et de la culture, étant entendu que la culture n'est pas un contexte extérieur à l'expérience de notre foi, mais en pénètre la substance vive pour une fois réellement incarnée. Ce qui amène à réviser la stratégie de l'engagement apostolique. « Ce n'est pas ma foi qui interpelle et critique mon engagement dans les réalités temporelles, mais, dans un monde en construction, ce sont ces réalités qui interpellent ma foi »⁸¹⁵, souligne Chenu.

C'est donc dans la construction du monde, grands ensembles ou minuscules cellules de base, recherche sur les atomes ou prise de conscience des masses, partout où le destin de l'homme est engagé, que la foi est en acte. Ce serait une maladresse, de ne la situer et l'exercer qu'au moment de la contemplation. Plus l'homme s'engage dans le monde, plus Dieu est créateur, dans l'être même qu'il lui donne au point de le rendre maître et libre de cet être qu'il lui donne. Ainsi, l'Homme-Dieu « récapitule » continûment réalités et valeurs, dans cette innovation permanente de l'histoire, de la « nouvelle création ». Telle est, si nous pouvons l'affirmer, la foi de Marie-Dominique Chenu qu'il avait défendu contre vents et marées.

⁸¹⁴. IDEM, *Le salut est dans l'histoire*, 1975, p. 155-167.

⁸¹⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 125.

5.2.3. LA THÉOLOGIE DE L'INCARNATION ET DES SIGNES DES TEMPS

S'il fallait fixer l'un des centres névralgiques de la conception théologique du Père Chenu et la plus sensible efficacité de sa méthode, nous dirions que la théologie prend conscience d'elle-même dans les mouvements de l'histoire. « L'Évangile dans le temps ». C'est le titre qu'il donnait à l'un de ses plus beaux ouvrages. Ce n'est certes pas, comme on le lui a reproché, céder au relativisme, à l'évolutionnisme, à l'historicisme ; car il s'agit de la même et identique parole de Dieu, dans le même Christ. C'est retrouver tout le sens de l'ancienne théologie des docteurs grecs définissant le christianisme comme une « économie », c'est-à-dire un dispositif du déroulement d'un programme selon le cours de l'histoire, au cœur de laquelle se place l'événement unique de la venue de Dieu dans l'histoire. Le christianisme se présente comme une « histoire du salut », et non comme un système de pensée, même si l'intelligence intérieure de cette histoire s'élabore en un savoir théologique⁸¹⁶.

5.2.3.1. La théologie de l'incarnation

5.2.3.1.1. « Création » et « Incarnation » chez le Père Chenu

« Dieu n'a pas créé un univers tout fait, sur lequel serait posé l'homme, comme un esprit angélique : Dieu a appelé l'homme à être son coopérateur dans l'organisation progressive d'un univers dont il doit être ainsi, lui, l'image de Dieu, le démiurge et la conscience. Plus je travaille, plus Dieu est créateur... »⁸¹⁷.

Le texte conçoit l'homme comme le « coopérateur du créateur » dans l'organisation « progressive » de l'univers. Même si le concept de la création s'était affaïssé dans la conscience chrétienne, le Père Chenu a compris que la construction du monde, c'est la création en acte, l'entreprise à laquelle Dieu appelle l'homme comme son partenaire.

Remarquons que l'auteur évite judicieusement d'employer « co-créateur ». Il préfère à la place le terme « coopérateur ». Ce vocabulaire est fort intéressant. Car, à la lettre, on ne peut pas dire « co-créateur » : Dieu seul peut être créateur, Dieu seul peut créer à partir de rien, et l'homme ne crée pas à partir de rien ; mais il est vrai que l'homme est tellement associé à cette entreprise de Dieu, et cela dans l'autonomie de ses initiatives et de sa conscience, qu'on peut employer cette expression, à condition d'y mettre des nuances.

⁸¹⁶. Cf. IDEM, *L'homme est le partenaire de Dieu dans la construction du monde*, 1965, p. 18 ; lire aussi IDEM, *Le salut est dans l'histoire*, 1975, p. 158-163.

⁸¹⁷. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 214.

Selon la Révélation, « l'Incarnation est l'union, en la personne du Verbe, de sa nature divine et de la nature humaine : union non pas accidentelle par la connaissance et l'amour, comme dans les bienheureux, mais union substantielle ou hypostatique en la personne du Verbe fait chair, de telle sorte qu'il n'y a en lui qu'*un seul moi*, une seule personne, la deuxième personne de la Sainte Trinité. Si bien que Jésus a pu dire : 'avant qu'Abraham fût, je suis'. 'Je suis la voie, la vérité et la vie' ; non seulement *j'ai* infailliblement la vérité, mais '*je suis* la vérité et la vie', ce que Dieu seul peut dire, comme lui seul peut dire : 'je suis l'Être même' »⁸¹⁸.

Certains théologiens établissent une distinction entre la Création et l'Incarnation. Ils disent que la Création est de l'ordre de la nature, et l'Incarnation est de l'ordre de la grâce. C'est le cas de Reginald Garrigou-Lagrange qui pense que « le mystère de l'Incarnation est un mystère *essentiellement surnaturel*, supérieur non seulement à tout l'ordre naturel, à toute nature créée et créable, à la vie naturelle des anges les plus élevés, mais supérieur à l'ordre de la grâce et de la gloire, qui est une participation de la nature divine ou de la vie intime de Dieu. L'Incarnation constitue un ordre à part : l'ordre *hypostatique*, car elle est l'union de l'humanité du Sauveur à sa personne incréée et par suite à la nature même de Dieu, telle qu'elle est en soi »⁸¹⁹. Cette position est aussi celle du magistère qui enseigne contre les semi-rationalistes que, même après avoir été révélés, les mystères essentiellement surnaturels ne peuvent être démontrés par les principes de la raison naturelle⁸²⁰. Donc on est ici en plein mystère dont la possibilité ne peut être ni démontrée, ni légitimement rejetée, aussi faut-il ici une grande prudence et « *ad sobrietatem sapere* », dira Garrigou-Lagrange. Autrement on pourrait fausser ce clair-obscur en voulant trop l'approfondir par des procédés insuffisants. « Il vaut mieux penser 'à la lumière inaccessible' où Dieu habite »⁸²¹.

Chez le Père Chenu, les deux mystères chrétiens – Création et Incarnation – trouvent un rapport extrêmement étroit. Cette opération sensationnelle qu'a été la venue de Dieu dans le monde s'inscrit à l'intérieur du plan créateur. Presque toujours dans l'économie chrétienne, on a tendance à partir de l'Incarnation, de la venue de Dieu dans le monde. Mais il faut bien voir que l'Incarnation se situe à l'intérieur du phénomène de Création. Selon le mot de saint Paul, elle est une nouvelle Création, et, pour la comprendre complètement, je dois me référer

⁸¹⁸. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La possibilité de l'Incarnation sans aucune déviation panthéistique*, dans *Angelicum* 30 (1953), p. 337.

⁸¹⁹. *Ibidem*, p. 337-338. Donc la possibilité de l'Incarnation dépasse la sphère du démontrable, puisqu'on est en plein mystère essentiellement surnaturel.

⁸²⁰. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, n°237 ; cf. aussi *Denz.* 1669-1671.

⁸²¹. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *a.c.*, p. 346.

à la Création. De telle manière que l'Église, communauté qui découle de l'Incarnation, s'inscrit à l'intérieur du monde, de la Création. Nous sommes créateurs, nous avons sans cesse à inventer la communauté de paix, de justice et d'amour.

Cette perspective nouvelle apportée par notre auteur – il y a beaucoup de similitudes avec la théologie de la création de Teilhard de Chardin – a été perçue par Vatican II, notamment lors de la rédaction de *Gaudium et Spes*, le schéma 13, consacré à l'Église dans le monde. Le Père Chenu qui a participé activement à la rédaction de ce texte souligne qu'il était soumis à au moins cinq rédactions ; or, dans la troisième rédaction, il y trouvait un très bon paragraphe qui énonçait ce nouveau rapport Création et Incarnation : « la Création enveloppe l'Incarnation, et l'Incarnation est la manifestation du Verbe créateur ». Malheureusement, ce texte n'a pas été retenu. Selon Chenu, pour une raison toute bête : il était un peu long, et la consigne, chez les experts, était de raccourcir le plus possible⁸²².

Marie-Dominique Chenu constate qu'après avoir tiré bénéfice d'une distinction infiniment précieuse, on a toujours été tenté de s'y arrêter en considérant comme définitive la lumière qu'elle avait procurée. En matière d'analyse théologique, la distinction entre nature et grâce est un exemple très frappant de cette situation. Elle est essentielle, mais elle s'est sclérosée. Les théologiens l'ont beaucoup utilisée, surtout après Luther qui exaltait la grâce contre la nature. Que l'on se souvienne des Cathares, contre qui saint Thomas d'Aquin s'était élevé, ces hérétiques qui dénonçaient le corps et ses passions ; alors que lui y reconnaissait le siège des vraies vertus⁸²³. Le chrétien est alors tenté de résoudre la dualité corporel-spirituel, temps-éternité, par une évasion vers l'au-delà, le monde du sacré et la transcendance.

Le grand mérite de Marie-Dominique Chenu est d'avoir favorisé l'unification en sens inverse : en mettant l'éternel dans le temporel, le spirituel dans le corporel, en ramenant Dieu dans le profane. Le théologien dominicain a rendu sa portée et sa densité à la Création. De même il a insisté sur l'immanence, sur l'anthropologie de l'Incarnation, c'est-à-dire il a été constructeur d'un régime où Dieu est sur terre.

5.2.3.1.2. *La théologie doit s'incarner.*

Claude Geffré écrivait, au lendemain de la mort de Chenu, que s'il y a un fil rouge qui assure l'unité de la vie du Père Chenu, de son œuvre et de ses engagements, « c'est bien ce

⁸²². Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 74.

⁸²³. *Ibidem*, p. 115 ; cf. aussi IDEM, *Le mariage*, 1967, p. 596-598.

sens aigu et enthousiaste de l'incarnation de la Parole de Dieu dans les chemins imprévisibles de l'histoire »⁸²⁴.

La théologie de l'incarnation du Père Chenu trouve non seulement des ressources de ferveur, mais des intelligences théologiques et théologiques dans son contact tant avec les grands ensembles apostoliques qu'avec les communautés de base. Il écrit : « nous voyons ainsi dans les expressions de 'la libération', en réveil chez les peuples et dans les classes sociales, prendre corps une théologie réaliste de l'incarnation rédemptrice, purgée de fadaises libérales d'une certaine piété... »⁸²⁵.

En effet, selon le Père Chenu, la théologie est un ministère qui aide les membres d'une communauté croyante à rencontrer Jésus-Christ. Pour rendre cette rencontre effective, le maître du Saulchoir ne voulait plus d'une religion séparée de la vie, mais d'une religion pénétrant à fond tous les problèmes les plus graves, les plus subtils, les plus élevés, que ce soit du point de vue scientifique ou dans leur projection internationale et cosmique⁸²⁶. À travers les réalités temporelles, le Père Chenu voulait permettre au Christ de battre dans les cœurs des nombreux exclus de son temps. Il se disait lui-même être « le théologien » qui fut partie prenante dans l'inspiration et l'engagement de ces hommes⁸²⁷. À la suite de son maître Thomas d'Aquin, le Père Chenu a tracé pour la postérité les voies d'une théologie qui soit à la fois théologique et critique, parce que la foi n'est la foi que si elle s'incarne dans le tissu même de l'esprit humain, c'est-à-dire selon le régime historique de ses exigences inéluctables.

Naguère, la théologie se solidarisait avec une métaphysique. Elle distinguait très nettement la création de l'incarnation, le corps de l'âme. Elle opposait aussi le spirituel au temporel. Cependant, on ne s'était pas encore rendu compte, ou presque, que l'incarnation se situe à l'intérieur du phénomène de la création, de telle manière que l'Église, communauté qui découle de l'incarnation, s'inscrit à l'intérieur du monde, de la création⁸²⁸.

⁸²⁴. C. GEFFRÉ, *Un maître en théologie et en humanité*, dans *TC 2380* (1990), p. 11.

⁸²⁵. M.-D. CHENU, *Orthodoxie-Orthopraxie*, 1974, p. 58.

⁸²⁶. Cf. J. CARDIJN, *Théologie du travail, théologie pour l'homme*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 20-21.

⁸²⁷. Cf. M.-D. CHENU, *Regard sur cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 267 ; lire aussi le témoignage de M. QUÉRIEN, *Le monde est la scène du salut*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 101.

⁸²⁸. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 73. Chenu notait que l'Église des années trente commençait à prendre conscience du fait qu'elle ne pouvait pas exister en dehors du monde, et que les événements du monde la concernent directement. Mais on commençait seulement. Néanmoins, en 1950, G. Thils conseillait de ne pas trop insister sur l'incarnation, afin de ne pas tomber dans l'intégrisme chrétien; et de ne pas non plus trop insister sur la transcendance pour ne pas virer à droite, où l'on considère que Dieu est tout, et les choses ne sont rien! Dieu fait tout, l'homme ne fait rien! A force d'opposer la surnature à la nature, on finit par déprécier les dons de Dieu eux-mêmes: comme si la création n'était pas également un don de Dieu. Alors transcendance ou incarnation? On

Aujourd'hui, dans la perspective théologique mise en valeur par Chenu, on considère expressément que la nature première de la théologie n'est pas d'abord d'être une métaphysique, mais de décrire une histoire du salut. Selon Chenu, le Royaume de Dieu est déjà dans ce monde : « Dieu fait l'homme, tout ce qui est humain est matière de grâce »⁸²⁹. En fait, Dieu travaille avec l'homme. Il est impossible de nous séparer de cette vérité. Mais il ne faut rien exagérer non plus. Quand le dominicain dit que nous collaborons avec Dieu, cela signifie que nous devons créer une communion entre les hommes. Il y a, selon le Père Chenu, des créativités humaines qui sont constitutives du Royaume de Dieu. C'est à cela que la théologie doit travailler.

Cependant, le Père Chenu n'avait pas l'intention d'écrire une théologie du Verbe incarné ou une christologie⁸³⁰. Il ne voulait pas s'engager dans des énoncés doctrinaux, sur lesquels tous seraient d'accord abstraitement. Il savait que, depuis toujours, « il y eut, parmi les chrétiens, et sans hérésie, des croyants qui ne donnent pas à l'humanité du Christ – et donc à l'humanité de l'Église qui continue son mystère – sa réalité pleine, sa densité terrestre, sa mobilité historique. Ainsi sont-ils amenés à durcir la distinction entre l'Église et le monde, entre la grâce (venue d'en haut) et la nature humaine, en une séparation, par laquelle ils pensent assurer la transcendance de la vie 'surnaturelle' sans la compromettre avec les affaires de la terre. La construction du monde, le génie inventeur des hommes, le progrès de la science, la montée de conscience des peuples, les idéaux terrestres de vérité, de solidarité, de paix, d'amour fraternel, ne sont alors que des supports occasionnels, des champs d'exercice,

peut répondre, transcendance et incarnation. L'une et l'autre. Pas l'une ou l'autre. Le vrai christianisme comporte les deux mouvements: contemplation et action. Il faut donc une contemplation qui permette la traduction temporelle des réalités célestes (cf. G. THILS, *Transcendance ou incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Louvain, Publication de l'Université de Louvain, 1950, p. 78-88).

⁸²⁹. M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, 1955, p. 59.

⁸³⁰. Cette précision est importante. Le Père Chenu ne dit pas, comme les panthéistes, que Dieu, en se faisant homme, devient « l'âme du monde », « le principe formel de toutes choses », ou « la matière première » – position de David de Dinant (condamné au Synode de Paris en 1210). Il ne peut être que cause extrinsèque des choses, soit cause efficiente, soit cause finale. Il est manifeste que Dieu, requis comme cause première, ne peut être la matière première, car Dieu, pour être cause première doit être souverainement en acte, tandis que la matière première ne contient qu'en puissance les formes qui peuvent en être déduites. En effet, lorsqu'on dit : Dieu s'est fait homme, on ne veut pas affirmer qu'il y a eu un changement en Dieu mais seulement en la nature humaine qui a été assumée par lui. De même lorsque nous disons : « le soleil est vu par nous », c'est par suite d'un changement non pas en lui, mais en nous, dont la vue est passée de la puissance à l'acte et se termine au soleil. Le soleil n'est pas forme informante de notre acte de vision, mais il en est le terme. De même lorsqu'on dit : « Dieu est vu par les bienheureux » Dieu n'est pas forme informante et participée de l'intelligence des bienheureux, mais il est le terme, l'objet qui termine leur vision immédiate (cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *a.c.*, p. 341-342).

non la matière même de la divinisation collective de l'humanité, des pierres d'attentes, les Anciens disaient des 'préparations évangéliques' »⁸³¹.

L'usage absolument privilégié du mot « incarnation » chez Chenu renvoie d'abord à l'incarnation de la Parole de Dieu dans l'esprit de l'homme et dans le déroulement de l'histoire, même si c'est toujours en référence au Mystère de l'Incarnation comme incarnation du Verbe de Dieu dans l'humanité de Jésus de Nazareth. Ce que le maître du Saulchoir cherchait à vérifier en élaborant une théologie de l'incarnation, c'est la loi d'incarnation comme dimension constitutive de l'originalité du christianisme⁸³².

Ce qui est frappant, c'est que Chenu ne vérifie pas d'abord cette « loi d'incarnation » dans l'épaisseur humaine et textuelle de la Bible ou dans l'histoire comme histoire du salut continuée, mais dans le statut pleinement humain de la foi. Commentateur de saint Thomas et chargé d'enseigner la méthodologie théologique au Saulchoir, il veut montrer que la foi s'incarne toujours dans une intelligence concrète et que si la théologie acquiert avec Thomas d'Aquin son statut de « science », c'est parce que la foi ne supprime pas le régime de l'intelligence humaine, pas plus que la grâce ne compromet la consistance de la nature⁸³³. Sa théologie de l'incarnation devient une théologie de l'histoire très différente d'une théologie augustinienne de l'histoire sous le signe de l'opposition entre la cité de Dieu et la cité terrestre, polarisée sur l'idée d'un salut individuel et transhistorique et n'intégrant pas le monde et son histoire. Ce qu'il cherche justement à dépasser, c'est le dualisme mal pensé entre spirituel et temporel.

Dieu n'est pas, dans le destin du monde, l'auxiliaire de l'homme, par un concours partagé où il donnerait force et courage, avec quelques gages d'éternelle félicité : « Dieu fait l'histoire, écrit-il ; mais c'est précisément pour cela que les événements sont totalement humains dans cette providence créatrice »⁸³⁴. Il convient donc de préciser que la théologie des réalités temporelles, selon le Père Chenu, est inséparable de la théologie du laïc et de la mission de l'Église. Car, si on ne part pas du réel, on aboutit fatalement à quelque chose d'artificiel, d'arbitraire, et à des solutions désincarnées. La santé et le progrès théologiques

⁸³¹. M.-D. CHENU, *L'homme est le partenaire de Dieu dans la construction du monde*, 1965, p. 18.

⁸³². Cf. C. GEFFRÉ, *Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le Père Chenu*, dans *Marie-Dominique Chenu: Moyen Âge et modernité...*, p. 132-135. C'est par un faux spiritualisme que certains chrétiens ont ignoré l'histoire, pour avoir plus ou moins écarté la matière de la nature humaine. Voir aussi G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, t. 2, *Théologie de l'histoire*, Bruges, DDB et Cie, 1949, p. 67.

⁸³³. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 76-77.

⁸³⁴. IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 118.

supposent, selon Chenu, la santé et le progrès intellectuels, philosophiques, humains. Et inversement : briser le lien entre la nature et la surnature, c'est les corrompre tous deux.

Dès lors, Chenu pense qu'« une théologie, une spiritualité – comme aussi, évidemment, une idéologie – qui viderait, en tout ou en partie, le travail, et les choses, et le monde, de leur contenu, de leurs lois internes, serait dans la même mesure faussée dès le départ, elle ne prendrait pas pied sur la consistance propre de ce travail et des choses »⁸³⁵. Autrement dit, Chenu s'oppose à la primauté du spirituel sur le temporel. Cette formule, selon lui, donnerait le sentiment que l'homme spirituel regarde avec quelque haute distance ceux qui se débattent sur le terrain pour construire le monde. C'est ce qu'il confia à J. Duquesne : « Si je dois me réfugier en Dieu et escamoter l'homme-Jésus, alors je ne rencontre pas Dieu. Je ne puis rencontrer Dieu que dans les hommes... C'est dans l'Évangile, donc la Parole de Dieu en acte, c'est dans la réalité de la vie des hommes, dans le monde en train de se construire, que je retrouve le Christ. Je ne saisis Dieu qu'en l'observant dans l'humanité »⁸³⁶.

Les mots eux-mêmes sont mal articulés : chez le Père Chenu « temporel » ne s'oppose pas à « spirituel », mais à « matériel ». Cependant, nous pensons qu'il y a un risque non voilé que de partir de l'humanité pour aller jusqu'à Dieu. Le risque, c'est justement de faire de l'homme un absolu. Ainsi le Père Chenu ne fut-il pas totalement contre l'aspect spéculatif de la théologie. De plus, il fut bien conscient du risque dans lequel cette théologie de l'incarnation le plongeait, en insistant trop sur l'immanence de Dieu. Mais ce risque fut, selon lui, sa seule chance en même temps⁸³⁷. En effet, dire qu'on ne rencontre Dieu le Christ que dans les hommes, et qu'on est déjà chrétien quand on participe totalement au travail fraternel de libération des hommes, c'est prendre le risque de céder à un humanisme sans Dieu. Ce fut l'erreur du marxisme : avoir absolutisé l'homme.

⁸³⁵. IDEM, *Pour une théologie du travail*, 1955, p. 33.

⁸³⁶. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 83.

⁸³⁷. Cf. *ibidem*, p. 83. C'est le danger du nestorianisme. Nestorius, patriarche de Constantinople, contestait le titre de *Theotokos* – « mère de Dieu » – donné à Marie. Il considérait qu'une femme créée ne pouvait être la mère de Dieu, être par excellence et donc sans cause. Contre ceux qui proposèrent de nommer Marie *Anthropotokos* « mère de l'homme », Nestorius propose une solution de compromis avec *Christotokos* – « mère du Christ ». Il sera condamné par le concile d'Éphèse présidé par Cyrille, en 431. Les thomistes ont répondu : « Aucune perfection ne peut *actuer* une nature créée, par manière de forme intrinsèquement informante, je le concède ; par manière de terme intrinsèque, je le nie. Ainsi dans l'ordre de la connaissance l'essence divine clairement vue termine l'acte de vision béatifique. Ainsi encore dans l'ordre de l'être, la personne du Verbe termine l'humanité du Christ, il faut en dire autant de l'existence du Verbe, comme le point culminant d'une pyramide termine les lignes qui s'élèvent vers lui » (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *a.c.*, p. 345-346). En effet, si la subsistance du Verbe peut terminer l'humanité du Christ, de même son existence, qui suit sa subsistance. Autrement l'humanité du Christ aurait son existence propre, qui est ultime actualité, et qui présuppose la subsistance créée ou la personnalité créée. D'où le danger du nestorianisme.

La Bible n'est pas d'abord une vision de Dieu par l'homme, elle est d'abord une vision de l'homme par Dieu. C'est Dieu qui révèle à l'homme qui il est. Par conséquent, Chenu remarque que « toute théologie implique une anthropologie; bien sûr, elle reste un discours sur Dieu, mais un discours sur Dieu qui se déploie dans le discours de l'homme sur lui-même »⁸³⁸.

Le Dieu de Chenu est le Dieu de Jésus, le Dieu entré dans l'histoire, le Dieu qui n'écrit pas un « Livre », mais une histoire avec les hommes. Le Christ s'est incarné en vue de nous faire comprendre le dessein de son Père. Il s'est fait homme, « devenant dans cette incarnation, un personnage de l'histoire, le type suprême de pauvreté dans cet 'anéantissement' »⁸³⁹. C'est par cette incarnation du Christ dans les réalités humaines – l'Église étant elle-même une pure réalité humaine – que Dieu nous sauve. Ainsi dit, prétendre rejoindre Dieu sans passer par les réalités de la vie concrète de l'homme, c'est s'écarter de l'incarnation, donc du plan du salut voulu par Dieu Lui-même.

Le Père Chenu s'opposait à ceux qui rêvaient d'une Église pure, d'une foi pure, sans aucun engagement temporel. Pour lui, le spirituel – le sur-naturel – n'est plus de soi au-delà des engagements concrets, laissant au temporel la prise en charge des efficacités et des responsabilités. Ainsi, le politique, le syndicat, le travail deviennent en vérité les lieux du spirituel, et non un simple terrain d'application. Écoutons le Père Chenu : « je ne peux envisager la perfection de l'homme et sa béatitude sans une solidarité physique avec le cosmos : son corps fait partie de son salut, et il ne peut être sauvé que si son corps arrive, sous l'imprégnation de l'âme – beaucoup plus, sous l'unité consubstantielle de l'âme –, à entrer dans l'économie du salut »⁸⁴⁰.

En effet, le Père Chenu invite l'Église-Peuple de Dieu – il détestait en effet la distinction entre clercs et laïcs – à une « convivance » vraie avec le monde comme lieu d'opération du Christ et de l'Esprit : « vivre avec, et non pas vivre pour. Ainsi, Dieu fait homme est venu vivre *avec* les hommes : cela, c'est de la plus ancienne théologie mais qui, sous le choc de la mutation de l'humanité, retrouve son exigence radicale dans l'intelligence concrète du mystère en acte aujourd'hui »⁸⁴¹.

C'est l'engagement du chrétien dans le monde qui engendre sa foi. Autrement dit, la foi écoute le monde. Ce sont donc les événements, les réalités qui nourrissent la conception

⁸³⁸. *Ibidem*, p. 84.

⁸³⁹. IDEM, *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, 1968, p. 117.

⁸⁴⁰. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 108.

⁸⁴¹. *Ibidem*, p. 136.

théologique. À titre d'exemple, alors que les mouvements des masses ouvrières inquiétaient certaines autorités de l'Église qui y virent en quelque sorte une main du diable, c'est-à-dire du marxisme, Chenu put, grâce à ses nombreux contacts avec ces mouvements, écrire sa spiritualité du travail et sa théologie du travail. Il voyait dans le travail humain un moyen par lequel l'homme devient le co-opérateur de Dieu. On peut dire que, selon l'hypothèse de Chenu, les idées viennent après les faits.

Précisons que Chenu envisage l'engagement du chrétien dans le monde en vue de la mission. Le chrétien s'engage dans le monde pour annoncer la Parole de Dieu. La Parole de Dieu ne s'incarne pas seulement dans l'intelligence en générant la foi, elle doit s'incarner dans le temps⁸⁴². En conséquence, c'est que l'engagement missionnaire du chrétien, sans rien perdre de son impératif évangélique, se trouve de plain-pied en collaboration avec tous les hommes, croyants et incroyants. Il y a, selon le Père Chenu, une connexion très significative entre l'Église missionnaire et l'Église en dialogue. Le dialogue est missionnaire, le dialogue existe quand l'Église est missionnaire.

Même si on arrivait, peut-être, à déceler un certain dualisme dans le dialogue de l'Église avec le monde – ce qui pourrait être vrai, car l'opération dialogue est souvent précaire – le Père Chenu insiste sur le fait que l'Église est *dans* le monde. Le monde est le lieu même de la présence évangélique. Alors le dialogue entre l'Église et le monde est un dialogue entre deux entités non pas étrangères, mais intérieures l'une à l'autre. Autrement dit, la mission ne devait pas être l'œuvre de petites congrégations ou de petites équipes pastorales, bien formées à part et juxtaposées à l'Église établie, mais du Peuple de Dieu lui-même.

Telle est la nouvelle perspective de la théologie de Marie-Dominique Chenu. Elle tire toute sa conséquence du fait que l'Église n'est pas située hors du monde, en un lieu d'où elle enverrait ses hommes et ses idées vers le monde. Selon le Père Chenu, l'Église n'a son existence que dans le monde. L'Église est dans le monde. Elle ne doit pas rêver de faire entrer le monde en elle. L'Église est sacrement du Royaume de Dieu dans le monde. Selon Chenu, « la loi de l'incarnation aboutit à la communion dans le corps mystique du Christ »⁸⁴³.

Seulement on ne doit pas perdre de vue que la loi de la surnature n'est pas radicalement opposée à la loi inscrite au cœur de la création. Le monde est en permanente croissance, à la manière d'une unité substantielle dont l'épanouissement est constant. Et ce progrès,

⁸⁴². Cf. IDEM, *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 19, 245, 250, 251.

⁸⁴³. IDEM, *Spiritualité du travail*, 1941, p. 41.

comme tel, est partie intégrante du Corps mystique du Christ, du Christ total. Comme tel, à titre de progrès humain, le mouvement s'insère dans le Royaume de Dieu.

La théologie de l'incarnation de Chenu se préoccupe de résoudre la dualité corporel – spirituel, temps – éternité, dualité qui pousse bon nombre de chrétiens à une évasion vers l'au-delà, vers le monde du sacré et de la transcendance. La théologie de l'incarnation serait donc une réponse au spiritualisme qui faisait mépriser la matière et le travail. Il ne serait pas vain de souligner qu'avant le Père Chenu, on ne parlait pas encore, par exemple, de façon explicite de théologie du travail ou de spiritualité du travail.

En effet, dans la société industrielle, dominée par les phénomènes de production, le théologien dominicain découvre que le travail est le lieu par excellence de la socialisation. De plus, il constate que les chrétiens craignaient les idéologies scientifiques sur la production, et ils étaient solidaires, d'une certaine manière, consciemment, des régimes bourgeois. De telle sorte que l'on a vu longtemps traîner dans la catéchèse des lieux communs – valables, certes, mais quelque peu courts et unilatéraux – sur le caractère pénible et pénitentiel du travail. À l'époque, on disait que c'était la punition du péché. De même, on définissait le mariage comme un remède contre la fornication et une domestication de la concupiscence. C'est exactement la même démarche. Dans les années trente, précisément, les chrétiens ont redécouvert la Genèse où l'homme apparaît comme partenaire de Dieu dans la création, et comme démiurge de la nature. Dès lors, le Père Chenu comprit que le travail ne pouvait plus être défini d'abord par les intentions bonnes ou mauvaises du travailleur. Il comprenait qu'il exprimait le fond même de la condition de l'homme dans sa relation avec l'univers à construire. Mais cette évolution ne s'est pas réalisée en un jour⁸⁴⁴.

De ce fait, on peut comprendre que, selon le Père Chenu, le christianisme « transcendant » au sens strict du mot est un non-sens, une confusion qui ruinerait la révélation chrétienne. Le Père Chenu l'affirme lui-même : « aujourd'hui, écrit-il, nous tentons l'unification en sens inverse : en mettant l'éternel dans le temporel, le spirituel dans le corporel, en ramenant Dieu dans le profane. Nous rendons sa portée et sa densité à la Création. De même, nous insistons sur l'immanence, sur l'anthropologie. C'est une manière de retrouver la théologie de l'Incarnation, c'est-à-dire d'un régime où Dieu est sur terre ; je ne perçois la présence de Dieu, et son économie, et sa providence, que dans les événements terrestres. Sinon j'en fais un faux dieu, une idole, un lieu d'évasion et, comme disent le marxiste, d'aliénation »⁸⁴⁵.

⁸⁴⁴. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 113-114.

⁸⁴⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 79-80 ; cf. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, p. 46.

En somme, nous pouvons retenir que, selon la théologie de l'incarnation élaborée par Chenu, il n'y a plus de « monde profane », puisque le Christ récapitule en lui le monde profane. Il n'y a plus dichotomie entre la vocation surnaturelle et la vocation naturelle de l'homme. Elle pourrait peut-être exister, mais autant on joue l'autonomie du temporel, autant on joue la récapitulation dans le Christ. De même que l'attitude du Christ à l'égard du monde a été d'incarnation, c'est-à-dire d'amour et de communion, ainsi l'homme doit s'immerger dans le monde afin que le monde devienne comme la chair de l'homme, tout comme la nature humaine est devenue la chair du Verbe de Dieu. Mais cette humanité, le Christ l'a élevée à son Père. L'homme aussi doit donc amener le monde dans lequel il s'incarne à sa fin surnaturelle.

Enfin, comme maître Thomas d'Aquin, Marie-Dominique Chenu n'a jamais dissocié la Parole de Dieu de son incarnation continuée dans les événements de l'histoire. Il jetait ainsi les bases d'une théologie des signes des temps qui trouvera sa pleine consistance dans la constitution *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II.

5.2.3.2. La théologie des signes des temps

Le thème des « signes des temps » a été instauré par le Concile Vatican II qui, sous l'inspiration de Jean XXIII et selon l'insistance de Paul VI, l'a pris comme terrain de sa réflexion et de construction, en chacun de ses chapitres – dignité de la personne humaine, communauté humaine, construction du monde... L'encyclique *Pacem in Terris* (1963) de Jean XXIII emploie « signes des temps » non comme une expression occasionnelle ou décorative, mais comme une catégorie de base dans la construction de la pensée du pape. Chenu appelle Jean XXIII, à juste titre, « le pontife de l'aggiornamento et le docteur des signes des temps »⁸⁴⁶. L'expression « signes des temps » signifie la loi de la cohérence entre le monde en construction et l'Église en évangélisation. Signalons que l'expression, aujourd'hui officielle, ne se trouve pas dans le texte officiel; mais dans la bulle de convocation du Concile, *Humanae salutis*, du 25 décembre 1961.

Dans le schéma XIII sur le monde d'aujourd'hui, il ne s'agissait pas seulement de considérer les grands problèmes du monde dans une analyse extrinsèque, et de les enregistrer en vue d'un jugement doctrinal abstrait. On avait excellemment dénoncé le dualisme nature-grâce – spirituel-temporel –, séquelle d'une certaine conception augustinienne de la grâce advenant du dehors, sans connivence avec la nature ni avec l'histoire. Comme si le Royaume de Dieu se posait sur le monde, en simple échafaudage d'une cité future.

⁸⁴⁶. IDEM, *Les signes des temps*, 1967, p. 98.

Il n'est pas inutile de rappeler que le Concile avait ouvert ses travaux par la lecture d'un message au monde conçu par le Père Chenu. Cela ne peut pas être un fait divers. Car ce message avait préparé les Pères conciliaires à prendre conscience du fait que tous les biens terrestres, individuels et collectifs, points d'impact de l'Évangile, développent en l'homme des disponibilités positives à l'incarnation de la vie divine. Et la leçon fut bien reçue, à la grande satisfaction du Père Chenu qui déclarait : « ce qui est intéressant, c'est que l'Église, officiellement, prenant conscience d'elle-même, s'oblige à prendre conscience de ce qu'est la mutation du monde... Tous ces textes [contenus dans cinq ou six pages de *Gaudium et Spes*], je les relis avec complaisance, comme historien, pas seulement comme théologien, non parce qu'ils font une observation bouleversante des nouveautés, mais parce qu'ils vont jusqu'aux racines techniques et économiques, ce que ne faisait jamais l'Église jusque-là »⁸⁴⁷.

En effet, Vatican II partait de la réalité historique en nous laissant interpréter par celle-ci, et chercher à l'éclairer à la lumière de la Parole révélée. En d'autres mots, cela signifie partir du contexte concret où l'Église vit sa foi et interpréter la réalité environnante à l'aide du message évangélique. Il ne s'agissait plus de partir d'une doctrine préétablie qu'on appliquerait tout simplement à des situations, mais d'une nouvelle intelligence du message évangélique à partir de l'analyse des situations concrètes. Fondamentalement, cela signifie inculturation, contextualisation, herméneutique, mieux une intégration dans le monde.

En parfaite cohérence avec sa théologie de l'incarnation, le théologien Chenu savait détecter, du dedans même des mouvements les plus significatifs de l'histoire, des signes des temps, c'est-à-dire des « pierres d'attente » pour la construction du Royaume. Avec cette façon de faire la théologie, c'est l'histoire au quotidien, la passion des hommes et des femmes, la faim, et la soif de justice des oubliés de l'histoire, le dossier de l'immigration, le sida ou encore les guerres fratricides qui deviennent les lieux théologiques en acte. Rappelons que le Père Chenu était, aux dires de É. Gilson, « un homme voué à la participation ».

Du point de vue théologique, Chenu entend par « signes des temps », l'événement, c'est-à-dire « non pas un fait quelconque, mais un fait en tant qu'il a une signification humaine et évangélique ; les événements, ce sont des lieux où je puis discerner la Parole de Dieu »⁸⁴⁸. Les événements du monde sont en quelque sorte comme une épiphanie du dessein de Dieu. Autrement dit, à travers les événements auxquels il laisse leur autonomie temporelle soumise à l'historien ou au sociologue, le théologien lit dans son discernement évangélique, les valeurs

⁸⁴⁷. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 183.

⁸⁴⁸. *Ibidem*, p. 70.

en travail, même si elles sont ambiguës. Cela signifie encore que sous la lumière de la foi, le théologien rend leur densité aux réalités humaines et à la nature en travail.

Le Père Chenu découvre dans la « mutation » du monde, dans l'histoire des civilisations, un lieu où va recommencer l'Évangile, donc un lieu théologiquement favorable. Ainsi a-t-il pratiqué une « lecture historique » du thomisme pour réagir contre un type de « lecture doctrinale », laquelle « détemporise » et éternise la doctrine. En tant qu'historien de la théologie médiévale, Chenu a un sens socioculturel très vif : il interroge les textes pour arriver à leur « sous-sol », à la reconstitution du « tissu mental et culturel » dont ils sont l'expression ; l'histoire qu'il reconstruit est « l'histoire des mentalités »⁸⁴⁹. Comme théologien, il est attentif aux leçons de l'histoire, qu'il entend rendre fructueuses pour les tâches actuelles de la théologie. Ainsi, le problème d'immigration clandestine, le terrorisme, la montée du racisme ou encore la question du chômage dans les pays industrialisés, qui font bouger le monde aujourd'hui, n'auraient pas laissé le théologien Chenu indifférent.

De ce fait, selon Chenu, « la théologie, au sens fort du mot, naît de la lumière qui projette sur l'intelligence un événement de salut qui se déroule aujourd'hui, Mais elle ne se déduit pas d'une parole de Dieu qui aurait été mise à l'abri dans les réserves du Saint-Office »⁸⁵⁰. En effet, Chenu tirait sa proposition théologique de « l'assiduité familière avec l'œuvre de saint Thomas », dont la théologie ne se présente ni comme une « théologie des conclusions », qui majore la contribution de la philosophie ; ni comme une « théologie du magistère », qui relâche le contact avec les sources de la révélation ; elle, au contraire, réussit à opérer la synthèse créative entre « le titre scientifique de la théologie » et « la présence mystique de la foi »⁸⁵¹.

La théologie des signes des temps, pour Chenu, est celle qui est élaborée et constituée à partir d'une « histoire du salut », et non plus seulement dans les seules catégories abstraites⁸⁵². L'expression « signes de temps » est donc à comprendre et à situer chez Chenu dans le contexte d'une théologie concrète de l'histoire. Dans ce cas, le rôle du théologien n'est pas de construire à ses frais et selon ses initiatives, « un monde chrétien », mais d'être attentif

⁸⁴⁹. Cf. R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 226.

⁸⁵⁰. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 71. Serait-ce une simple coïncidence entre le verdict du Saint-Office qui, le 6 février 1942, condamnait *Une école de théologie : Le Saulchoir* et la réédition « revue et augmentée » du texte de 1927, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, dont Chenu signait la préface le 7 mars 1942 – mais le livre paraîtra en 1943 ? L'ouvrage est réédité parce que Chenu était convaincu qu'il proposait à nouveau dans l'ouvrage condamné la haute leçon de son ouvrage historique.

⁸⁵¹. Préface à M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 1943, p. 12.

⁸⁵². Cf. M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, 1966, p. 51.

à la christianisation – par le Peuple de Dieu – du monde tel qu'il se construit, c'est-à-dire interpréter les événements historiques du monde d'aujourd'hui, à partir de la conviction de la présence agissante de l'œuvre rédemptrice de Dieu, mais sans aucunement prétendre les « spiritualiser » hors leur densité⁸⁵³.

Le maître dominicain écrit : « une des tâches essentielles de l'évangélisation, aujourd'hui, est de réduire cette dualité – spirituel-temporel – pour restituer l'unité. L'Église n'est pas là pour témoigner de l'existence d'un monde parallèle à celui-ci, mais plutôt pour témoigner d'une mystérieuse continuité entre la vie de l'homme et son au-delà... il faut que les chrétiens comprennent que c'est à travers leurs projets humains, vécus honnêtement, qu'ils atteignent Dieu... Le rôle d'évangélisation de l'Église ne consiste pas d'abord à organiser des célébrations, même à distribuer des sacrements, mais essentiellement à identifier et à nommer ce qui, dans les projets humains, est le chemin de Dieu tel qu'il est proposé par l'Écriture tout entière, l'histoire sainte aujourd'hui continuée »⁸⁵⁴.

Une école de théologie : Le Saulchoir se situe dans cette ligne. L'opération à mener est de discerner avec complaisance les mouvements de la chrétienté en travail. Le Père Chenu en énumérait un certain nombre : « la fermentation sociale provoquée par l'accès des masses populaires à la vie publique et consciente ; l'émouvant et irrépessible appétit d'union qui travaille, comme la chrétienté elle-même, le monde ; les grandeurs originales de l'Orient, que l'islam a ravies à l'Évangile, que le schismes ont dilapidées, mais dont la privation demeure une blessure ouverte pour l'Église ; le pluralisme des civilisations humaines, dont la richesse disparate peut faire sentir, avec la transcendance du christianisme, la souplesse divine de sa grâce ; l'expansion missionnaire, dont le sens profond se révèle contre les étroitesse institutionnelles, et avivée et corsée par le sentiment des dimensions nouvelles du monde ; et, au milieu de tout cela, l'Église militante, dans un monde nouveau, ayant une nouvelle jeunesse où le laïc participe à l'apostolat hiérarchique, portant en son milieu le témoignage et la vie du Christ, une incarnation prolongée »⁸⁵⁵. Et le Père Chenu de poursuivre : « je ne prononçais pas encore le mot « les signes du temps », qui est venu à l'époque du Concile, mais c'était déjà cela, évidemment »⁸⁵⁶.

⁸⁵³. *Ibidem*, p. 86.

⁸⁵⁴. Le Père Chenu cite un texte canadien, sans en préciser l'auteur (cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 126).

⁸⁵⁵. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 126 ; cf. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, édition de 1985, p. 142-143.

⁸⁵⁶. *Ibidem*, p. 126.

Selon le Père Chenu, l'histoire sainte continue, contrairement à la mentalité commune qui voulait que l'histoire se soit arrêtée avec le Christ et la mort du dernier apôtre, et que nous en soyons seulement maintenant des consommateurs. L'histoire sainte englobe toutes les histoires particulières des peuples à travers lesquelles Dieu continue à parler aux hommes. L'histoire sainte devient pour ainsi dire « révélatrice », pour employer un mot qui était cher à Chenu, du dessein de Dieu. En affirmant cela, Chenu n'a pas l'intention de nier le fait que la Révélation est close avec la mort du dernier apôtre. Il l'écrivait d'ailleurs lui-même: « Non pas qu'on ajoute quelque chose à la Révélation... Il n'y a pas de nouvelle Révélation; mais, selon la promesse du Christ, l'Esprit est en travail qui nous enseigne ce qui n'est pas énoncé dans l'Évangile. Dieu parle aujourd'hui... »⁸⁵⁷.

Ainsi, la véritable Tradition est une fermentation permanente de la Parole de Dieu. Cela signifie que quand la Parole de Dieu travaille dans l'âme d'un peuple, elle provoque comme un dépassement continu : « partout, écrit-il, il faut, jour après jour, discerner les points d'impact du mystère et de la foi, ne pas se contenter d'une 'adaptation' plus ou moins libérale ou d'un concordisme vite démenti, référer cordialement pensées, actions, découvertes, méthodes, systèmes, régimes, à la révélation du Christ, avec un sens du mystère qui se complaît et se dilate dans la valeur de la raison, dans le choix des libertés. Discernement subtil, pour lequel le théologien est muni des instruments de qualification, et tout premièrement de la discipline admirable du philosophe, qu'il prend à son compte contre les assertions sommaires, les ferveurs confusionnistes, les mornes directives bureaucratiques. Nécessité d'Église, au-delà des problèmes personnels »⁸⁵⁸.

Une telle conception de l'événement et de l'histoire, une telle conception de la Tradition, souligne le théologien dominicain, « réintroduisent la création dans le mystère proprement chrétien. Parce que cette transformation du monde, c'est la création en acte : la création, ce n'est pas une opération capricieuse de Dieu au début de l'histoire, et qui continue à se dérouler médiocrement, c'est l'aujourd'hui du Créateur »⁸⁵⁹.

En d'autres termes, si le temporel est autonome, l'Église n'a plus de temporel. L'Église impliquera alors tous les événements que vivent les peuples du monde entier, et chaque peuple formant ainsi la chrétienté. Cela signifie que chaque Église locale a sa façon de vivre les événements. Cela veut dire aussi que la chrétienté change, et qu'elle est relative. Il y a plus ou moins cinq cents ans d'évangélisation au Congo, par exemple, pourtant l'Église est restée la

⁸⁵⁷. *Ibidem*, 1975, p. 72.

⁸⁵⁸. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 179.

⁸⁵⁹. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 72.

même, mais la chrétienté a changé aujourd'hui, et elle sera tout autre demain. Et si l'Église d'Amérique latine est en pleine forme, cela n'est pas le cas pour l'Église d'Europe. Et pourtant c'est la même Église. Autrement dit, il y a une pluralité de chrétientés dans une unique Église. Malheureusement, remarque Chenu, « cette unique Église, on l'avait bloquée sur la chrétienté occidentale, et même sur un certain type d'Occident »⁸⁶⁰. C'est dans ce triste contexte de confiscation d'identité ecclésiale que l'Église a fonctionné des siècles durant.

C'est ainsi que plusieurs voix se levèrent vers les années trente pour dénoncer cette façon de faire Église. Congar écrivit, en 1937, son livre, *Chrétiens désunis, principes d'un œcuménisme catholique*, qui constituait une première prise de conscience des dimensions œcuméniques par-delà les nationalismes d'Églises. À sa suite, plusieurs autres penseurs, dont le Père de Lubac⁸⁶¹, haussèrent aussi le ton. Ainsi apparaîtront de nouveaux sujets de théologie, entre autres la théologie des réalités terrestres, de la politique, du travail, etc., ouvrant ainsi à l'élargissement de l'horizon du discours théologique, en écartant désormais l'attitude doctrinaire et paternaliste de qui possède, de soi et d'avance, toute réponse à toute question. Car l'actualité de l'Évangile passe par les questions des hommes, chrétiens ou non-chrétiens.

En fait, en proposant une théologie des signes des temps, le théologien dominicain avait l'intention de faire émerger la relation entre les événements et la foi, entre l'histoire profane de l'entreprise terrestre des hommes et l'histoire sainte de la libération du Christ, en suivant le fil conducteur selon lequel matière, progrès technique, société, histoire, sont les lieux de la présence de l'Évangile dans le temps, selon l'économie de l'Incarnation. Chenu note que, pour dramatique que soit la mise en question du régime de chrétienté, « l'incarnation continue », le théologien cherche à déchiffrer les signes de la voie nouvelle de l'Église. Il s'agit là d'un des plus grands principes théologiques du Père Chenu : le principe de la « fidélité à l'incarnation », qui sait distinguer au fil des jours, « les points d'impacts de l'Évangile dans le temps »⁸⁶².

⁸⁶⁰. *Ibidem*, p. 84.

⁸⁶¹. La catholicité ne se dérobe pas à la confrontation, et de Lubac la pratiquait, aussi bien du côté des humanismes modernes et contemporains, dont il accuse l'antithéisme d'aboutir à un antihumanisme, dans *Le drame de l'humanisme athée* (1944). La catholicité de l'Église se manifeste aussi dans le fait qu'elle n'a pas détruit le monde antique, mais l'a transformé en « l'absorbant » ; et de cette leçon du passé découle pour l'Église la nécessité de l'« adaptation », qui cherche partout les « pierres d'attente » pour construire l'édifice de la vérité (cf. R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 206 s.). Cf. la bulle *Veritas ipsa* du pape Paul III au cardinal Jean de Tavera, l'archevêque de Tolède, publiée le 2 juin 1537, qu'on connaît mieux comme *Sublimis Deus*.

⁸⁶². M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 7-12 ; 17-36 ; 675.

En définitive, chez Chenu, si la théologie est intelligence intérieure de la Parole de Dieu en acte dans ce monde, elle ne peut donc plus être une simple déduction de conséquences spéculatives et pratiques, menée à partir de dossiers des textes bien classés. La théologie est « la foi engagée dans une histoire » ; d'où la nécessité « d'être présent à son temps ». Une théologie qui travaille au milieu de la détresse du monde, qui refuse de fonctionner dans un bureau confortable, bien au chaud : voilà une bonne théologie selon Chenu.

On accède à l'universel à partir du particulier. Car, ce sont les questions qui se posent dans la communauté du théologien, les événements qui s'y déroulent qui l'aideront à y découvrir le dessein de Dieu. Dans ce cas, il sera impossible pour lui de faire une lecture théologique des signes des temps sans se référer à l'aspect sociologique des signes des temps. Mais ce n'est pas au théologien de dire quelles sont les caractéristiques d'une société. Le souci du théologien sera donc de voir comment dire encore Dieu à travers toutes les grandes mutations du monde.

5.3. LA THÉOLOGIE DOIT DÉBOUCHER SUR LA SPIRITUALITÉ DE L'ENGAGEMENT COMMUNAUTAIRE.

Peut-on faire la théologie sans vivre avec la société de son temps ? La théologie, c'est la théorie de la pratique de la foi. Le fondement de la théologie du Père Chenu, c'est la pratique au sens marxiste du mot. On ne peut pas se séparer de son monde. Selon le Père Chenu, le théologien est un témoin de l'Évangile qui se vit dans le monde. Au nom de sa liberté évangélique, il doit transmettre à la communauté ce qu'il a vu ou entendu de sa rencontre avec le Christ. C'est seulement quand il transmet la Parole de Dieu qu'il peut la vivre sereinement. En donnant ce que vous avez dans le cœur et dans l'esprit, vous le possédez en plénitude. On ne possède que ce qu'on a donné. Le silence engendre la frustration.

Ainsi, le sermon révolutionnaire du dominicain Antonio de Montesinos, prononcé en l'île d'Hispaniola – Haïti – le dimanche de 1511 qui précéda Noël, dans lequel l'auteur dénonça la réduction des Indiens d'Amérique à la servitude par le système de l'*encomienda*

imposé par les colons espagnols. Cette intervention avait marqué le début de la lutte pour la reconnaissance des droits des autochtones d'Amérique⁸⁶³.

Bartolomé de Las Casas (1484-1566), un des auditeurs de la diatribe évangélique de Montesinos et propriétaire d'une *encomienda* d'Indiens, prit conscience de l'injustice du système de l'*encomienda* et décida de la combattre. Il considéra que les seuls propriétaires du Nouveau Monde sont les Indiens et que les espagnols ne devaient y aller que dans le seul but de convertir les indigènes. Cette prise de conscience l'avait amené à rejeter toutes ses *encomiendas* et à commencer une campagne pour la défense des Indiens, démontrant les aspects négatifs des *encomiendas*⁸⁶⁴.

Comme Antonio de Montesinos ou Las Casas, le Père Chenu fut un grand défenseur de la cause des prêtres-ouvriers : « tout le monde savait que je faisais 'la théologie' de l'apostolat des prêtres-ouvriers »⁸⁶⁵, déclare-t-il. Il sera d'ailleurs condamné pour son soutien à leur cause. La situation des ouvriers des années trente lui avait permis de redéfinir les rapports co-essentiels entre individu et société, ou mieux entre personne et communauté. Aussi avait-il sainement réagi contre la spiritualité dite « bourgeoise » – imprégnée de l'individualisme libéral et en vogue durant tout le 19^{ème} siècle – « qui laissait en marge, tant en morale sociale qu'en économie du salut, les valeurs collectives »⁸⁶⁶.

En effet, cette spiritualité insiste sur l'effet d'un « examen de conscience », exercice ultérieur, qui ne va pas sans un réflexe déjà aristocratique, même si ce retour sur soi est dans le prolongement de la première initiative. Cet examen de conscience s'accomplit, par introspection, dans une suprême et inviolable intériorité, où l'on est seul, avec complaisance, où, à la limite, Dieu seul est mon « prochain ».

⁸⁶³. Cf. IDEM, *La foi dans la liberté*, p. 182-184. Grâce aux réactions qu'avait provoquées cette homélie, les dominicains avaient obtenu du Conseil des Indes créé en 1524 l'interdiction de faire de nouveaux esclaves, mais la mesure fut rapportée en 1534 sous la pression des colons. Une controverse eut lieu entre le franciscain Zumarraga, évêque de Mexico, antiesclavagiste, et le dominicain Betanzos, qui mettait en doute l'humanité des Indiens. C'est alors que le pape Paul III intervint, par-dessus la tête et au mécontentement de Charles Quint, avec la bulle *Veritas Ipsa* – 2 juin 1537 –, qui condamne l'esclavage des Indiens et affirme leur droit, en tant qu'êtres humains, à la liberté et à la propriété.

⁸⁶⁴. Cf. *ibidem*, p. 184 s. Cf. De LAS CASAS B., *Histoire des Indes*, traduit de l'espagnol par Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu, (3 vol.), Paris, Seuil, 2002, (1076, 362, 886 p). Son œuvre principale : la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* – *Très brève relation de la destruction des Indes* –, dans laquelle il accuse les découvreurs du Nouveau Monde de tous genres de crimes et d'abus est le fruit de son expérience dans la lutte en faveur des Indiens. À sa parution, l'œuvre est considérée comme scandaleuse et exagérée. Elle est publiée illégalement en 1552 et obtiendra beaucoup de succès au cours du XVI^e siècle, devenant une référence lors de la « Légende Noire ». Ses doctrines sont rejetées par une série de prélats.

⁸⁶⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 158.

⁸⁶⁶. *Ibidem*, p. 108.

Au contraire, à partir de la morale de saint Thomas d'Aquin et à sa conception de l'homme, le maître du Saulchoir élaborait une autre forme de spiritualité : la « spiritualité des masses », si on peut le dire. Il s'agit en réalité d'une spiritualité communautaire basée sur la valeur positive du travail humain par lequel l'homme devient effectivement « co-opérateur » de Dieu. Il paraît chez Chenu que l'acte de naissance d'une masse humaine et son être même, d'où découleront toutes ses propriétés, procèdent à partir d'une *prise de conscience* d'un groupement, jusqu'alors amorphe comme tel, dans sa quantité pure, hors tout encadrement. Avec l'éveil de cette conscience, il existe, en qualité humaine, pour le meilleur et pour le pire. De fait, dans la genèse de l'univers, l'humain commence au point où émerge la conscience ; et chaque individu, l'humanisation se manifeste à chaque niveau de conscience. Franchir ce seuil, c'est tout autre chose que ce que l'effet produit par la spiritualité bourgeoise.

Ce que le Père Chenu demandait pour son temps – cela est aussi vrai pour aujourd'hui –, c'est une spiritualité à vision historique, cosmique, et non une spiritualité d'intériorité pure. La pauvreté n'est pas un exercice ascétique, individuel, mais une opération ecclésiale, de très grande envergure. Dans la prise de conscience d'une masse, au contraire, « être ensemble », avant toute action personnelle, est la raison d'être ; et la première complaisance s'éprouve là où le moi s'évanouit. On ne se choisit pas, et on ne choisit pas.

D'où l'anonymat, si caractéristique, si redoutable, si communément dénoncé. Il est probable que la notion de « masses » comporte une certaine ambiguïté. « La foule n'a pas d'âme », dit-on. Pris dans une masse, tous sont anonymes. Mais selon Chenu, « ils sont anonymes parce qu'ils sont 'sans nom', n'ayant rien, n'étant rien, à la limite, sinon qu'exister ensemble »⁸⁶⁷. Nivellement par en bas, peut-on dire. C'est qu'effectivement ils sont en bas. Le prolétaire, le colonisé, le discriminé racial, comme tels, n'ont pas même d'existence sociale : là où le prolétaire vend son travail, là où le colonisé n'est plus chez lui, là où le discriminé est désaffecté de la propriété humaine de sa place, de son sang, déjà de son esprit.

Chenu pense que la socialisation des hommes et des femmes n'est possible qu'en *tant qu'ils* sont saisis par telle et telle fonction, et donc dans une abstraction. Mais j'atteins véritablement d'autres hommes et d'autres femmes efficacement, si je suis moi-même saisi par cette fonction, si j'entre d'esprit et de cœur dans la communion qu'elle réalise et entretient

⁸⁶⁷. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 197. Le salut est personnel, Dieu nous aime un par un, Il nous appelle chacun par notre « nom » ; tout amour est personnel, se réalisant et se complaisant dans une présence ; il est entièrement réglé par la hantise d'une communion, dont la réciproque intériorité fait le mystère. Non seulement le rêve est insensé d'évangéliser les masses, mais l'amour n'y pourra régner qu'en surmontant ces anonymat sans esprit ni cœur. Tous les hommes frères, pour que règne la paix : la justice objective des appareils n'y peut suffire, il y faut la charité, avec les « primesauts » personnels du don gratuit.

quotidiennement. Ainsi trouve-t-on par exemple : l'association internationale des aveugles ; l'ONU...

Aujourd'hui, par la socialisation, ces réseaux de relations « anonymes » se multiplient à l'infini et, par leur enchevêtrement matériel et spirituel, s'étendent jusqu'à ces grands ensembles des masses dans lesquelles sont immergés des millions d'êtres humains. Pour s'en rendre compte, il suffit d'observer les grandes rencontres des journées mondiales de la jeunesse, des « alter-mondialistes », ou encore les manifestations anti-Bush, lors du déclenchement de la deuxième guerre d'Irak. Sans s'être préalablement rencontrés, sans se connaître, des milliers d'hommes et des femmes se mettent ensemble pour défendre la même cause. Tous ces êtres humains se sentent unis par une même cause sociale.

En réalité, selon Chenu, « si le Royaume se construit par et dans la totalité de l'être, sous la récapitulation du Christ, il doit s'établir sur les deux diagonales co-essentielles du personnel et du social, lequel imposera bientôt toute la réalité de l'histoire, où s'exerce effectivement la Seigneurie du Christ, par-delà l'intimité des consciences. Toujours le social a été une composante de la croissance de l'homme, car il est une dimension native de son être, au bénéfice des plus exigeantes personnalizations »⁸⁶⁸.

Il ne serait peut-être pas prudent d'établir un lien entre la mondialisation et la socialisation, telle que Chenu le pensait. Cependant, le phénomène de socialisation se vérifie encore plus aujourd'hui. Le collectif s'impose aux voies de l'amour tout comme il est la condition de l'humanisation. Alors que la religion ne fait presque plus le plein, du moins dans certains milieux, des milliers d'hommes et de femmes sont pourtant prêts à se lever et à s'unir pour voler au secours d'un peuple sinistré. Cela doit interpeller les décideurs religieux. Le chemin est long pour trouver la « proximité » entre ces hommes et ces femmes, mais c'est une vraie proximité : l'amour chemine par ces voies longues, les associations caritatives, les organismes de justice distributive, par tous les appareils administratifs ; du moins devrait-il cheminer si le chrétien a la moindre clairvoyance évangélique.

Sans doute que ces nouvelles relations imposées par la mondialisation ne peuvent aller sans déshumanisation, que dénonce l'anonymat. Mais le maître en humanité trouve que dans cette objectivation, où l'affectivité perd ses ressources, demeure une coulée de sang humain. Ne pas le discerner pourrait être plus tard sans cœur pour le prolétaire, pour le colonisé, pour le discriminé racial. La « rencontre » est immédiatement copieuse et féconde, mais elle est fugitive et fragile. Mais Chenu pense que la relation est ici durable, consistante. Bien plus, il

⁸⁶⁸. *Ibidem*, p. 202.

affirme que « l'objet de la charité n'apparaît souvent que quand j'atteins dans l'autre une condition commune, qui prend la forme d'un malheur collectif, salariat, exploitation coloniale, discrimination raciale. Alors, 'mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier' »⁸⁶⁹.

En d'autres termes, le monde n'est pas un agrégat de familles, c'est une communauté aux dimensions de l'univers. La famille est une cellule essentielle. De même que la personne n'existe que dans la société, de même la famille n'existe que dans la communauté générale. La connexion du privé et du public souligne l'articulation de la double relation à autrui. Il n'y a de vie privée que protégée par l'ordre public ; et le foyer lui-même n'a d'intimité qu'à l'abri d'une légalité, d'un état de tranquillité fondée sur la loi. L'abstrait protège le concret ; le social institue l'intime. Ainsi, les « petits », ceux qui n'existent pas par eux-mêmes et qui sont sans nom dans l'histoire, voici que la civilisation technique, par une conséquence incalculable et redoutablement ambiguë, leur procure existence, valeur, rôle, dans la construction d'un univers qui donne sa mesure humaine au travail⁸⁷⁰.

Selon le Père Chenu, l'anonymat, le dénuement même des masses est le lieu de naissance du phénomène massif, dont le premier noyau constitue une solidarité élémentaire, avant que s'amorce la moindre organisation, que se manifeste la plus minime revendication. Cette solidarité est précieuse comme l'expression de l'existence même, puisqu'elle est la conscience d'être ensemble. « D'où la hantise de la tenir, de la sauver : la classe ouvrière cherche à tout prix son unité ; les pires excès dogmatiques ou tactiques ne doivent pas en voiler la vérité »⁸⁷¹. Et Chenu d'ajouter : « Il est toujours fâcheux de faire son salut avec des erreurs dans la tête »⁸⁷².

La communauté est le lieu de l'incarnation. Pour illustrer cette réalité, Chenu cite, à propos de la politique de M. Tschombé, au Congo, l'article d'un journal malien protestant contre l'intervention et le soutien des Américains : « On ne peut pas, avec tous les dollars du monde gouverner longtemps un pays africain, sans l'engagement des *masses* populaires »⁸⁷³. Il faut noter tout de suite, quelle que soit l'option politique, les implications profondes de l'opposition entre la richesse matérielle et la puissance psychologique, mieux spirituelle, des masses, y compris sur le haut terrain de la politique. Souvent, les autorités, politiques ou

⁸⁶⁹. *Ibidem*, p. 202.

⁸⁷⁰. Cf. *ibidem*, p. 203.

⁸⁷¹. *Ibidem*, p. 197.

⁸⁷². *Ibidem*, p. 218.

⁸⁷³. *Ibidem*, p. 194-195.

religieuses, gèrent leurs institutions comme s'ils avaient affaires à de petits enfants. Elles ne se réfèrent aux masses que lorsque la situation se détériore en leur défaveur. Une des principales causes du sous-développement est l'exclusion des peuples des organes de prise des décisions sur leur destinée. « Rien n'est pire que le dogmatisme »⁸⁷⁴, dit Chenu.

Le théologien dominicain pense que le plus grand ennemi de la progression vers le Royaume inauguré par le Christ, c'est l'exclusion et la discrimination. D'aucuns parlent aujourd'hui de la discrimination positive. Elle est aussi à bannir, car on ne peut pas bâtir une communauté en collant des numéros sur les visages des hommes ou des femmes. Dans l'entendement de Chenu, « discrimination positive » signifierait : « tu n'est pas des nôtres, mais nous tolérons ta présence parmi nous ». Or, pour Chenu, il s'agit d'accorder une place dans la communauté à tout le monde. Le monde est un vaste chantier à construire.

La spiritualité communautaire vise la diversité et l'égalité des chances au sein d'une même communauté, en vue de la construction du Royaume de Dieu par le travail. Personne ne peut s'exclure ou exclure les autres dans la réalisation de ce projet divin. Dieu aura établi son règne dans une amitié avec une humanité heureuse. La paix et la justice s'embrasseront – Ps 24 –, dans une communauté sans frontière. Tant qu'il y aura des peuples exclus, des discriminés raciaux, il y aura toujours davantage de violence sur notre terre.

Le Père Chenu est un défenseur des droits des familles, des communautés pauvres, non des individus, contrairement à ceux qui voyait en lui une menace pour le droit d'appropriation des individus. Il ne serait pas faux d'affirmer qu'il est le précurseur de la conception actuelle de « l'Église-Peuple de Dieu » ou de « l'Église-famille ». Même si on ne trouve pas de façon visible ces expressions dans les écrits de Chenu d'avant le Concile, il en exprime le contenu de façon non voilée – cf. *Spiritualité du travail*, 1941. Il était en effet convaincu que c'est le « Peuple de Dieu » en tant que « Corps du Christ » qui est invité à embarquer dans le train qui conduit au Père. Certes, la masse n'a pas cette dignité d'un peuple. Ni non plus, elle n'est une communauté. Mais dans la mesure où elle entre, par sa conscience, dans une solidarité communautaire, dans la mesure où le « peuple » ne va pas sans les masses populaires, la masse peut et doit être dite une « préparation à l'Évangile ». Ainsi les masses, malgré leur ambiguïté native, malgré les désordres de leur accès, malgré l'état primitif de leurs pulsions fondamentales, fournissent le matériau d'une « socialisation », qui, elle, est une chance admirable du Royaume de Dieu, de l'Évangile *aujourd'hui*.

⁸⁷⁴. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 169.

Le programme du Père Chenu peut paraître mythique⁸⁷⁵. De fait, l'homme des masses vit dans le mythe. Il « vit le mythe », non pas comme de l'affabulation puérile, illogique, merveilleuse, d'une humanité faussement dite primitive, mais comme « un mode d'être dans le monde » et dans l'histoire. Il y trouve sa consistance, déjà sa liberté – que ne lui fournissaient pas la société, ni non plus l'école : « ne dites plus, sans nuance, que les masses sont 'puériles' ; et reconnaissez qu'aujourd'hui, le mythe est partout présent dans ces phénomènes de compensation psychologique qui permettent à l'individu de se découvrir lui-même par son immersion dans les masses »⁸⁷⁶, conseille Chenu.

Ainsi le théologien travaillera-t-il affectueusement à la socialisation des masses. Le théologien dominicain récuse un certain « personnalisme » de la grâce, qui se répercute dans la chimère des conversions individuelles. Pour lui, c'est la vérité d'un christianisme sociologique, fondé sur une économie où Dieu agit dans son peuple, en lequel chacun est appelé. Voilà pourquoi nous avons appelé ce programme de Chenu « spiritualité communautaire » ou « spiritualité du Peuple ». Le monde est la nouvelle communauté que les hommes et les femmes, croyants ou non-croyants, doivent transformer ensemble, par leur travail, en un monde de paix.

Dans les années trente, un tel programme théologique était une nouveauté. Jamais un théologien n'avait utilisé explicitement le terme « socialisation » – ce terme a une consonance socialiste ou marxiste. Cela ne pouvait que placer le maître en humanité devant le mur de l'impérialisme dogmatique, à cause du droit d'appropriation privée que les papes des encycliques sociales défendaient. En fait, cette méfiance de la socialisation était en partie le fruit d'une confusion entre socialisation et socialisme. Le magistère – et Chenu lui-même – refusaient de déduire, soit directement, soit indirectement, de la nature du contrat de travail le droit de copropriété de l'ouvrier au capital et, partant, son droit de cogestion⁸⁷⁷.

⁸⁷⁵. Par analogie avec *mystère*. En grec, *muthos* est voisin de *vérité* ; précisons ici : une vérité en laquelle on entre par une initiation, au premier chef, en ce sens, une vérité sur Dieu, une vérité sur notre destin, admirable et tragique, toujours mystérieux. Les voies et les expressions, les mythes, sont précisément les moyens de communion et les valeurs de communion des masses. Le mystère trouve donc là son accès homogène à l'intelligence collective.

⁸⁷⁶. M.-D. CHENU, *La foi dans la liberté*, 1969, p. 208.

⁸⁷⁷. Pour le magistère, le droit à l'appropriation privée est un droit attaché à la dignité de la personne humaine et comportant, certes, des obligations sociales. Mais ce droit n'est pas une fonction sociale. Tout le contraire de la position de saint Thomas d'Aquin pour qui le droit d'appropriation privée est en dépendance de la distribution collective des biens au genre humain tout entier (cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 106).

À l'époque, pour le magistère, tout ce qui dépassait la famille était du socialisme⁸⁷⁸. Cela n'avait pas empêché le Père Chenu de donner une conférence sur la socialisation à Rome, alors qu'on était en plein Concile. Le lendemain, le journal socialiste *Avanti* titrait : « Un grand théologien français opte pour le socialisme »⁸⁷⁹. Il ne faudrait pas y voir une provocation contre le magistère, mais une preuve de conviction profonde. Pourtant, Jean XXIII avait utilisé le mot socialisation dans les encycliques *Mater et Magistra* et surtout *Pacem in terris*. Dans la dernière, le pape considère le phénomène de socialisation comme le plus expressif des signes des temps : non seulement une chance pour l'homme, pour la fraternité, pour la paix ; mais – dans l'économie même du salut – une prédisposition, une pierre d'attente pour le Royaume de Dieu.

La socialisation est une grâce pour Chenu. C'est une démarche en deux temps : tout d'abord on prend conscience de l'existence de la socialisation ; et, dans un deuxième temps, on constate le résultat positif. Les composantes de la socialisation se retrouvaient aussi bien en régime capitaliste qu'en régime socialiste. Sauf une : en régime socialiste, la socialisation a pour résultat de favoriser la montée des classes les plus pauvres. À ce point de vue, on pourrait comprendre pourquoi Chenu trouve que la socialisation est légitime et bienfaisante, évangéliquement parlant, il ne voulait pas dire qu'on ne peut pas critiquer le socialisme sur le plan technique. D'ailleurs il y a plusieurs sortes de socialisme.

Chenu avait bien compris et perçu les peurs que suscitent la socialisation et le socialisme. Beaucoup craignent, en effet, que la personne soit sacrifiée, ainsi que la liberté individuelle, au profit de la communauté. Mais en réalité, l'époque où le chrétien croyait qu'il pouvait accéder à Dieu avec sa seule main est révolue. « Il s'aperçoit maintenant que la seule étreinte humaine capable d'embrasser dignement le divin est celle de tous les bras ouverts ensemble pour appeler et accueillir le Feu. Le seul sujet définitivement capable de la transfiguration mystique est le groupe entier des hommes ne faisant plus qu'un corps et qu'une âme dans la charité »⁸⁸⁰.

Quoi que l'on dise, le thème de la socialisation avait marqué tous les engagements et les combats du maître du Saulchoir. La socialisation, telle que conçue par Chenu, est une caractéristique de l'ère messianique. Celle-ci est le statut de la foi, dans le monde en marche, « substance de ce que nous espérons ». Non pas seulement un écrit qu'on lit et commente, mais une parole dans la communauté vivante aujourd'hui. Aujourd'hui, *dans* le monde,

⁸⁷⁸. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 106.

⁸⁷⁹. *Ibidem*, p. 106.

⁸⁸⁰. Le texte est de Teilhard de Chardin (cité dans M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 107-108).

jusque dans la spontanéité de l'instinct du Saint-Esprit. L'ère messianique : c'est le dynamisme de l'espérance, que le théologien a laissé se déporter vers les idéologies profanes, qu'il a rejetée dans « l'éternité », alors que son au-delà eschatologique est déjà présent, test terrestre de sa vérité. Or, de ces énergies divines, voici le sujet : le Messie est venu, Il vient, Il viendra ; et la surface humaine de cette conscience, de cette action messianique, ce ne sont pas des individus dans le passé, qu'on retrouve en arrière, mais le peuple de Dieu, « témoin » de cette venue aujourd'hui. Lui-même est messianique.

La spiritualité communautaire est une invitation à s'intégrer dans une dynamique de vie. On n'est pas fort en christianisme comme on est fort en mathématiques ou en géographie, mais la conquête des béatitudes c'est un programme de vie. Les béatitudes – discours inaugural de la vie publique de Jésus – sont une invitation à adhérer à un programme. Vivre les béatitudes, c'est ressembler à Jésus. On ne peut mieux comprendre les autres que quand on a vécu quelques drames. Le Père Chenu avait partie liée avec les masses ouvrières de son temps, particulièrement avec les prêtres-ouvriers. C'est donc une option consciente dans sa manière de faire la théologie.

Nous pouvons trouver le fondement de la spiritualité communautaire dans le livre des Actes des Apôtres 4, 32-35⁸⁸¹. En effet, les Actes apportent aux chrétiens la réponse en termes d'idéal à poursuivre et à concrétiser. La résurrection inaugure un monde nouveau. Elle engendre et façonne des hommes et des femmes d'un nouveau type, capables de traduire aux yeux de tous la transformation opérée par l'adhésion à la foi. Une autre vision du monde, une capacité de pardon et de réconciliation, une ferme volonté de paix, vécue et transmise. Une nouvelle manière de vivre les relations humaines, mais aussi les relations avec le pouvoir, l'argent et la propriété. Il y a deux mille ans, comme aujourd'hui, la résurrection est annoncée et prouvée quand les communautés chrétiennes donnent des signes gratuits de solidarité, de mise en commun et de partage. La résurrection est annoncée quand les communautés chrétiennes n'ont qu'un cœur et qu'une âme. La résurrection est annoncée quand on peut dire des chrétiens : « Voyez comme s'ils aiment ». Alors, le doute n'est plus permis.

La spiritualité communautaire donne aux chrétiens la joie de croire que Jésus-Christ est présent au milieu d'eux. Et la prise de conscience de cette présence fait d'eux des

⁸⁸¹. « La multitude de ceux qui avaient adhéré à la foi avait un seul cœur et une seule âme; et personne ne se disait propriétaire de ce qu'il possédait, mais on mettait tout en commun. C'est avec une grande force que les Apôtres portaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et la puissance de la grâce était sur eux tous. Aucun d'entre eux n'était dans la misère, car tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, et ils en apportaient le prix pour le mettre à la disposition des Apôtres. On en redistribuait une part à chacun des frères au fur et à mesure de ses besoins ».

bâtisseurs d'un monde nouveau. Elle le pousse à donner à leurs frères et sœurs – croyants ou non croyants – le goût de vivre en détruisant les barrières qui les séparent les uns des autres : enfants et parents, riches et pauvres, travailleurs et chômeurs, européens et immigrés. Selon le Père Chenu, la socialisation pousse les uns et les autres à regarder au-delà de leurs frontières : là où des hommes et des femmes ont faim, là où des hommes et des femmes manquent d'un toit, là où des hommes et des femmes sont victimes de conflits armés, là où les droits de l'homme sont bafoués, là où la dignité n'a plus cours. Elle rend les êtres humains attentifs aux besoins de tous : « Aucun d'entre eux n'était dans la misère ».

Le Père Chenu ne spéculait pas en l'air, mais il cherchait l'intelligence des situations concrètes de l'Évangile. L'enseignement théologique de Marie-Dominique Chenu trouvait son aliment, et en partie sa lumière, dans son action. Aussi était-il contre « une théologie de basse scolastique étrangère à la réalité humaine et chrétienne du monde »⁸⁸². En d'autres termes, si des expériences, notre auteur tire leçon, non seulement psychologique, mais théologique, il pense pouvoir dire que le terrain du dialogue, le lieu de rencontre et de communication, n'est pas la discussion théorique et doctrinale mais l'engagement dans la vie sociale et culturelle. Non pour des raisons tactiques, ni de commodité, mais parce que l'engagement concret, la *praxis*, est un lieu de vérité humaine. Selon Chenu, on doit traiter la praxis pour elle-même en faisant abstraction des idéologies⁸⁸³.

Nous pouvons donc affirmer que le combat du théologien Chenu s'achève dans le monde. Son mode d'être, son dire et son faire, et non seulement ses idées, sont révélateurs de l'image de Dieu. La théologie, selon Chenu, naît, croît et doit aboutir au témoignage de l'Évangile dans la communauté, à partir de laquelle et dans laquelle s'articule et se développe l'économie sacramentelle et culturelle, à commencer par l'Eucharistie mystère en acte. Un théologien doit avoir le courage de lutter et de prendre des risques pour que d'autres vivent. Ainsi, par son engagement aux côtés des pauvres, le Père Chenu contribuait à établir un équilibre compromis depuis plusieurs siècles⁸⁸⁴.

⁸⁸². M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 159.

⁸⁸³. Cf. *ibidem*, p. 170-171 ; cf. aussi IDEM, *Orthodoxie-Orthopraxie*, 1974, p. 51-63.

⁸⁸⁴. « Au cœur de la contemplation chrétienne, écrit-il, il y a non point des idées pures, mais de Dieu et de nos frères. La vocation apostolique naît directement d'un amour que bouleverse une misère à sauver. Aussi l'idéal de la 'vie mixte' n'est-il point celui du pur philosophe qui sort de son loisir spéculatif pour offrir à ses contemporains sa théorie nouvelle, ni du poète qui chante son intuition sublime : l'entende qui voudra, comprenne qui pourra » (M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 65).

5.4. CONCLUSION

Au terme de ce chapitre, nous sommes en droit d'affirmer que c'est une anthropologie pleinement déployée qu'a cherchée Marie-Dominique Chenu à la suite de saint Thomas d'Aquin. Notre théologien s'est toujours insurgé contre les faux dualismes : âme-corps, esprit-matière, nature-grâce, temporel-spirituel. L'homme va à Dieu par la totalité de son être. Il s'accomplit en accomplissant le monde. Sa béatitude ne sera complète qu'à travers l'assomption de la matière⁸⁸⁵. Autant dire que nous n'avons jamais fini de tirer les conséquences de l'incarnation.

Les mots-clés de sa théologie sont « incarnation » et « socialisation ». Avec Chenu, nous sommes entrés dans « l'ère des masses », dans le règne du collectif. Le travail apparaît alors chez lui comme un pivot important de cette socialisation. Dans la société industrielle, il est le lieu par excellence de la socialisation. D'où l'esquisse d'une théologie du travail et d'une spiritualité du travail. Le travail est l'acte par lequel l'homme prend possession de la matière, la transforme, l'accomplit, pour en faire un instrument de civilisation, de culture, et finalement de rédemption.

La logique permanente du dessein de Dieu s'atteste dans l'incarnation de Jésus-Christ en un moment précis de l'espace et du temps. Dieu se fait chair pour que toute chair ressuscite en lui. Nous vivons donc la divinisation de l'homme dans la transformation de l'univers. Car l'incarnation du Christ embraye sur l'entreprise des hommes et la construction du monde. Désormais, la grâce de Dieu irradie le cosmos tout entier pour le transfigurer. Par l'action de l'Esprit en travail dans le monde, l'histoire est accouchement du Christ total. Dans cette perspective, la socialisation conduit à l'humanisation, et l'humanisation est déjà une capacité de divinisation.

L'Église apporte sa pierre à cet unique chantier où s'élabore le destin de l'humanité. L'Évangile se vit dans le temps. Ce temps peut être celui, onéreux, des prêtres-ouvriers ou celui, exaltant, de Vatican II. Mais l'actualité ecclésiale ne se dissocie pas de l'actualité du monde. La tâche de l'Église est de discerner les signes des temps par lesquels Dieu parle aujourd'hui au croyant. Pour accueillir la Parole de Dieu, il ne suffit pas de lire l'Évangile – faut-il encore bien le lire – il faut aussi accompagner le monde dans sa marche propre. L'actualité de l'Évangile passe par les questions des hommes et des femmes de notre temps.

⁸⁸⁵. Cf. M.-D. CHENU, *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, 1967, 152 p.

C'est pourquoi le Père Chenu ne dédaignait pas des collaborations avec ce qu'il appelait les masses, c'est-à-dire la multitude des pauvres qui, par leur travail, s'engagent à la construction du monde – les prêtres-ouvriers, les journalistes... Il faut pouvoir réagir vite à la provocation de l'événement.

Cependant, en dépit de l'optimisme qu'elle suscite, la théologie de Chenu comporte certains risques. Travailler dans l'événement comporte un danger. Ce danger est celui d'une réduction du mystère chrétien aux seules dimensions de la construction du monde, et il faut le conjurer, car il est grave.

Mais d'autre part, cette inversion des procédures et des motivations, comme notre auteur l'avait fait, permet d'honorer dans leur originale densité les réalités séculières des langues, des cultures, des nations, sur l'organisation desquelles la foi ne donne pas de lumière particulière. À les aborder unilatéralement, à partir de la foi, le théologien risque de ne pas les respecter vraiment. Qu'on se rappelle, par exemple, l'attitude négative de certaines théologies sur le mariage – l'augustinisme par exemple. Ce serait, contre l'unité d'un régime d'incarnation, consentir à un dualisme d'intention et de fait. Jusqu'ici, l'un des éléments a toujours plus ou moins éliminé l'autre. Il ne doit pas en être ainsi. C'est dans la réalisation du monde que la foi au Christ retrouvera son réalisme et, par là, un langage efficace.

On peut comprendre le souci de ceux qui disent que la théologie ne peut pas prendre partie, qu'elle doit demeurer neutre. Mais cela nous paraît obsolète. La faim qui ravage d'immenses territoires dans le monde, c'est une plaie au flanc de l'humanité tout entière, et tous les peuples doivent lutter contre ce fléau, qu'ils soient affamés ou bien rassasiés, car c'est un combat où il n'y a point de place pour les neutres. De plus, quand Chenu opte librement pour les masses, il n'entend pas non plus agresser les bourgeois, bien qu'ils se trouvent objectivement du côté des dominateurs. Selon Chenu, l'authenticité de la théologie se vérifie par son engagement à soulager les drames des pauvres⁸⁸⁶. C'est plutôt le silence des chrétiens devant les désastres de l'humanité qui devrait étonner.

C'est dommage que Marie-Dominique Chenu n'ait pas abordé de façon remarquable les thèmes de la croix et de l'espérance. L'absence de ces thèmes désavantage quelque peu sa théologie⁸⁸⁷. En insistant sur la socialisation et le drame des peuples, il aurait pu utilement

⁸⁸⁶. Cf. IDEM, *Valeur chrétienne des réalités terrestres*, 1965, p. 245-253.

⁸⁸⁷. Le principe théologique de la primauté de l'espérance est formulé ainsi : dans la vie chrétienne, la foi a la priorité, mais l'espérance la primauté. C'est-à-dire : l'espérance est une espérance de la foi et non vice-versa ; structurellement, donc, la foi vient la première, puis l'espérance, mais la foi peut et doit se répandre en espérance. L'espérance – d'après l'Église réformée – est le « compagnon inséparable » de la foi et elle donne à la foi l'horizon totalisant de l'avenir du Christ. Il s'agit d'une implication dialectique particulière. La foi implique

l'associer à la souffrance et à la résurrection du Christ. La socialisation – pour la situer comme point de réflexion – est une expression trompeuse. Elle donne l'impression que nous allons vers un monde unique – le Grand Soir des communistes ? – alors qu'en réalité, nous réalisons de plus en plus qu'on va vers deux mondes. La brèche entre les personnes et les pays riches et entre les personnes et les pays pauvres s'agrandit. Cette brèche est énorme. Aujourd'hui, il y a de plus en plus de voix qui s'élèvent contre la montée en puissance des courants comme le néolibéralisme économique. Il y a aussi, idéologiquement, l'émergence d'un monde qui se traduit dans des expressions qui prétendent dire que l'étape que nous vivons est absolument nouvelle, rien de ce qui s'est fait antérieurement ne vaut la peine aujourd'hui. Ces gens prennent tout simplement conscience de leur existence, c'est-à-dire qu'ils sont dans le monde, qu'ils y sont présents. Cela redonne envie de vivre ensemble. Il ne s'agit pas de fermer les yeux face aux réalités nouvelles, mais il faut être en même temps très clair face au martèlement idéologique qui consiste à faire croire que les choses sont absolument nouvelles dans le monde contemporain.

« La théologie est une herméneutique de l'espérance »⁸⁸⁸, comme l'a si bien déclaré le théologien Gustavo Gutiérrez au forum social mondial de Porto Alegre. Il faut partir de la dure situation, de la souffrance et de cette espèce d'insignifiance sociale qui constitue le noyau de la pauvreté ; mais pas seulement cela. Il faut partir aussi des espérances de ce secteur. Les souffrances des masses ouvrières dans la France des années trente ont fortement marqué la théologie de Marie-Dominique Chenu⁸⁸⁹, mais il aurait dû voir quelque chose de plus. Chenu a côtoyé les souffrances, il a pu entendre les récits de ces moments qui se vivaient en France, particulièrement à Paris. Mais il n'est pas allé jusqu'au bout de l'écoute des espérances, parce que l'espérance est quelque chose qui apparaît parfois au milieu de la souffrance, non seulement quand les choses vont bien.

Aucun homme ne peut vivre sans une certaine espérance, sans un certain désir, sans des projets. On désire la santé, la réussite de sa vie professionnelle ou familiale. On espère

l'espérance : sans espérance, en effet, la foi tiédit et meurt. La foi au Christ, sans l'espérance, apporterait une connaissance du Christ non durable et infructueuse. Mais en revanche, l'espérance implique la foi ; sans la foi l'espérance, en effet, deviendrait utopie, perdant ainsi sa dimension théologique. Dans ce rapport dialectique, la priorité appartient à la foi : l'espérance est une espérance de la foi ; la primauté appartient à l'espérance : la foi s'élargit en espérance et ce n'est que par l'intermédiaire de l'espérance qu'elle atteint son horizon totalisant (cf. R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994, p.321-323 ; cf. aussi J. MOLTSMANN et alii, *Théologie de l'espérance*, 2, *Débats*, prés. par Wolf-Dieter Marsch ; trad. de l'allemand par G.-M. Charlie, Paris, Cerf, 1970, 331 p).

⁸⁸⁸. *Dial* 2645 (1-15 juin 2003), p. 4.

⁸⁸⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 148-149.

réussir l'éducation de ses enfants. On souhaite gagner de l'argent. On voudrait le bonheur. On attend la rencontre décisive qui permettrait d'illuminer toute une vie. Tous ces désirs nous sont communs avec tous les hommes de toutes les civilisations, et de toutes les religions.

Le dominicain le savait, sans doute, puisqu'il s'en est excusé : « il y a des inconvénients, dit-il, mais ce n'est pas un blocage, c'est une cohérence interne. Et c'est ce que nous sommes en train d'essayer de formuler en une théologie de l'Espérance »⁸⁹⁰. Notons la formule : « en train d'essayer de formuler en une théologie de l'Espérance ». En parlant de cette façon, le Père Chenu voulait dire qu'il n'ignorait pas complètement l'importance de la théologie de l'espérance, mais il n'en avait pas encore la maîtrise des composantes. Il faut reconnaître qu'avant le Concile, il y avait une disjonction entre espoirs humains et espérance chrétienne, disjonction favorisée, une fois de plus, par le dualisme du surnaturel et du naturel. Le Père Chenu n'aurait peut-être pas aperçu plus tôt cette espérance du monde ouvrier, parce qu'à l'époque son combat consistait à faire sauter la barrière cléricale : « toutes ces naissances, ces novations – il s'agit de l'extraordinaire floraison d'expériences – provoquaient presque toujours des ruptures avec l'Église établie, installée. J'ai suivi bien des équipes de tout calibre, et, presque toujours, elles avaient des difficultés, ou connaissaient des affrontements. Mais, en même temps, elles faisaient avancer les choses »⁸⁹¹.

Après que le concile Vatican II avait permis de franchir cette barrière, le théologien dominicain a pu corriger cette lacune. Il l'affirme lui-même en ces termes : « ce mot espérance est très saisissant. Les ouvriers ont une espérance, et c'est ça qui anime tout, à commencer par leur lutte de classes. Au-delà de leur âpreté, il y a une très grande chose, leur espérance d'un monde meilleur. Là encore, il y a une part d'utopie. Mais je pense que c'est une grande vérité »⁸⁹².

« L'homme ne vivra pas de pain seulement... » (Mt 4,4). Ceux qui ont faim n'ont pas uniquement besoin d'un supplément de calories, de protéines, de vitamines. Ils ont aussi besoin d'affection et d'espérance. Le plus pénible, ce n'est pas la misère ou la souffrance, c'est le manque d'espoir. La faim devient insupportable quand elle s'identifie à l'humiliation.

⁸⁹⁰. *Ibidem*, p. 149.

⁸⁹¹. *Ibidem*, p. 149-150.

⁸⁹². *Ibidem*, p. 147. Rappelons que le réveil de la théologie de l'espérance avait commencé avec les ouvrages de Moltmann et d'autres vers les années soixante. Mais vingt ans plus tôt, les prêtres-ouvriers l'ont vécue. Ils sentaient bien que les espoirs ouvriers venaient embrayer sur l'espérance chrétienne, que, sous les espoirs terrestres, il y avait une sorte de réfraction de l'espérance du Christ. Cette espérance doit se planter dans les espoirs terrestres comme l'Église se plante dans le monde. Le témoignage des prêtres-ouvriers, c'était de donner une dimension christique aux espoirs terrestres.

Un autre souci que Marie-Dominique Chenu aurait donné à ses lecteurs, c'est sa conception de liberté. Le dominicain lie la liberté à l'obéissance à la Parole de Dieu, et non à l'autorité ecclésiastique. Cette attitude a fait de lui un suspect dans certains milieux du Vatican et de la hiérarchie de son ordre. Il était conscient du risque de ses prises de position. En dépit de blâmes et de condamnations, Chenu a maintenu cette conviction jusqu'à sa mort.

Cependant, il reconnaît que la liberté évangélique du théologien ne s'oppose pas au magistère. Il admet que, de part et d'autre, on peut avoir des abus : « certains ont abusé d'une telle grandeur, souligne-t-il : plus un bien est éminent, plus l'abus en est corrupteur, et il suffit de songer aux ambiguïtés des mouvements évangéliques dans l'Église. Mais de ce que certains ont abusé de la liberté évangélique, il ne faut pas y renoncer, et je crains que parfois, par une espèce de timidité, nous la traitions comme une chose dangereuse »⁸⁹³.

À deux reprises, le texte mentionne l'expression : « certains ont abusé ». L'indéfini montre que son auteur ne peut pas – ou ne veut pas – préciser de qui il parle, mais il exclut le grand nombre. C'est une première restriction faite à ce qu'il qualifie d'abus. Il nous semble, cependant, que notre auteur visait *Humani generis* de Pie XII qui fut l'aboutissement de son procès de 1942. Cette encyclique avait dû le consterner : « la publication d'une telle encyclique, note-t-il, signifiait qu'il était impossible de continuer » la recherche⁸⁹⁴.

La première phrase de la citation précédente présente un fait d'histoire. Elle rappelle la « grandeur » de la liberté évangélique et énonce son objet : « l'abus ». Chenu définit l'Évangile comme une « loi de liberté ». Il évoque la dignité nouvelle du croyant devenu héritier du grand Bien dans et par le Christ ; il rappelle le don de l'Esprit, en lequel l'homme mène une vie nouvelle, régie par l'amour. « Fils de Dieu », « don de l'Esprit » : ce sont là des titres de « grandeur », car en eux, l'homme dépasse sa condition naturelle.

Malgré cela, l'homme peut abuser de cette grandeur. L'idée d'« abus » suppose celle d'usage permis. Dieu donne à l'homme la vie divine pour que l'homme en « use » comme d'un « bien ». Le fidèle est appelé à s'appropriier le don de Dieu, à en tirer profit à son échelle humaine. Par l'incarnation, la vie divine entre dans l'« usage » de l'homme. Aussi le théologien doit-il conquérir sa liberté avant de se mettre au travail. Le mal ne réside pas dans l'usage de la liberté, mais dans l'abus : abuser, c'est dépasser une mesure, c'est chercher à

⁸⁹³. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 342.

⁸⁹⁴. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 131. Si Chenu ne dit rien au sujet des abus de certains théologiens, cela ne signifie nullement qu'il les cautionne. Il nous semble qu'il ait fait allusion au climat dans lequel le théologien travaillait dans les années trente – climat caractérisé par la répression du magistère contre certaines positions contraires à celles officielles.

faire produire à quelque chose des effets qui dépassent ce qu'on peut normalement attendre de cette chose. Tout le jugement dépend de la norme que l'on prend. Le Père Chenu ne développe pas ici en quoi consiste l'abus. Il se limite à reconnaître le fait et en relève la portée limitée.

La leçon, c'est que le métier du théologien a aussi ses risques, sans lesquels la théologie ne pourra se développer que difficilement. Le théologien ne doit pas avoir peur de perdre sa crédibilité et son honneur. Le Père Chenu nous a appris, à travers son combat, qu'un théologien doit toujours faire preuve de beaucoup de courage pour que triomphe la vérité, celle qui libère les damnés de la terre et les achemine vers les béatitudes. La théologie de Chenu est une invitation à risquer sa vie sur l'amour et la fidélité de Dieu et à s'engager à son tour dans cette histoire sainte où Dieu se compromet avec l'homme pour lui faire part de son infinie tendresse. Si Dieu s'est compromis, pourquoi l'homme aura-t-il peur de se compromettre à son tour ?

Au demeurant, s'il est possible de résumer les convictions théologiques de Marie-Dominique Chenu en une assertion, nous la formulerons ainsi : le temps offre à l'Église les signes de la cohérence de l'Évangile avec les espoirs des hommes. Parce que l'actualité de l'Évangile passe par les problèmes de l'homme⁸⁹⁵. Pour le théologien des signes des temps, qui se déclare « friand d'expériences concrètes »⁸⁹⁶, l'histoire du monde révèle le dessein de Dieu, les événements sont des signes d'une implication évangélique, les valeurs nouvelles qui émergent du sillon de l'humanité sont une matière pour l'Évangile, pour la vraie tradition et la fermentation de la Parole de Dieu. C'est cette clairvoyance lucide apprise de l'histoire et cette passion apostolique, qui caractérisent le profil intellectuel et spirituel de Chenu, historien de la théologie et théologien engagé.

⁸⁹⁵. Cf. IDEM, *Les signes des temps*, 1967, p. 205-225 ; cf. aussi IDEM, *Une Constitution pastorale de l'Église*, 1965, p. 1-13.

⁸⁹⁶. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 101.