

Chapitre 4. Une nouvelle manière de faire la théologie

4.0. INTRODUCTION

Face au désastre provoqué par la fonction spéculative de la théologie en chambre ou par ses applications en vase clos vers les années 1930⁵⁸², certains théologiens n'avaient pas tardé à réagir et envisageaient une autre manière de faire la théologie. Ils se proposaient de sortir des sacristies ou des couvents pour rechercher les contacts avec la culture ambiante. À travers leur dialogue avec le monde, ils découvrirent le décalage qui s'accroissait entre des réponses préfabriquées, sans prise sur le monde tel qu'il est, et ses propres questions pour lesquelles il n'attend guère de solution ecclésiale. Ils comprirent rapidement que plus les problèmes posés étaient complexes ou neufs, moins les recettes classiques semblaient adaptées. Dès lors, serait-il encore opportun d'avoir à chaque fois une « bonne » réponse ?

Une fois la théologie univoque et péremptoire des professeurs romains désarmée, les adeptes de la « théologie nouvelle » découvrirent les vertus de l'humilité, voire l'éventualité d'une multitude de possibilités de positions acceptables. Aussi leurs travaux reprenaient-ils la voie de l'induction, qui tentait de discerner dans l'expérience humaine, individuelle ou collective, ce que l'on baptisera bientôt « signes des temps », c'est-à-dire action de la grâce divine *hic et nunc*. La survie du christianisme se joue dans un temps, le nôtre, dont il est capital de décrypter les signes. On comprend que la théologie nouvelle qui prônait une telle perméabilité de la théologie à l'histoire ait encouru les foudres romaines⁵⁸³. L'enseignement de la théologie ne fut donc pas épargné par le vent de ce renouveau. Du Saulchoir de Chenu à la « Catho » de Daniélou, le changement était perceptible. *Une école de théologie : Le Saulchoir* de Chenu est l'un des plaidoyers les plus expressifs de ce renouveau théologique.

⁵⁸². Il existait dans les universités romaines et apparentées, un large accord sur les méthodes d'explication et de transmission de l'orthodoxie catholique. Le fondement négatif de l'accord n'était autre qu'une vive défiance envers tout ce qui venait de l'extérieur. La crise moderniste n'avait fait qu'aggraver la situation. La face positive d'une telle défiance donnait, dans les universités romaines ou romanisées, un enseignement dicté et stéréotypé. L'esprit d'inventivité n'était pas, ou presque pas de mise. De façon logiquement complémentaire, on y refusait toute pensée qui accorderait au temps, à l'évolution, à l'histoire un rôle majeur dans le plan de Dieu. La méthode s'était quasiment muée en postulat (cf. É. FOUILLOUX, *Courants de pensée, piété, apostolat*, p. 162-167).

⁵⁸³. Cf. É. FOUILLOUX, « *Le Saulchoir en procès* » 1937-1942, dans M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1985, p. 37-59.

Selon É. Fouilloux, « c'est l'essor d'une demande inédite qui va profondément modifier le rôle du théologien. De plus en plus associé au recyclage des prêtres ou à la formation des militants, il ne saurait user avec eux la méthode d'autorité : il doit se faire écouter et comprendre, au prix sans doute d'une perte de technicité ; pressé de questions urgentes, d'ordre apostolique ou pastoral, il ne peut plaquer sur elles ses chaînes déductives et doit bricoler à chaud des réponses qu'il sait fragiles. Il devient ainsi un théologien de service »⁵⁸⁴.

Pour ce qui est du Père Chenu, nous préférons parler de sa manière de faire la théologie, plutôt que d'une méthode bien construite, parce qu'il n'en avait pas proposé une. En effet, si le maître du Saulchoir insistait sur le fait que la théologie doit rester en état d'invention permanent, il serait aberrant d'affirmer que sa théologie reste fermée aux progrès des résultats scientifiques, au renouveau des méthodes. Seulement ce que l'on serait tenté de considérer comme une « systématisation » chez lui, à pied d'œuvre, nous ne pouvons l'envisager que comme un travail d'entretien. Quelle en sera donc la méthode ?

Laissons le Père Chenu lui-même nous en expliquer la marche : « Mettons au point, écrit-il, une théologie ne cherchant pas seulement dans les livres la matière de ses études, mais en pleine pâte du monde »⁵⁸⁵.

Pour comprendre ainsi le comment et le pourquoi de sa méthode théologique, il faudrait l'accompagner dans son apostolat. De même que le Père Chenu libérait la théologie du rationalisme et du néothomisme angélique, il l'établissait également comme science positive contre sa récupération par la métaphysique ou par une anthropologie réductrice.

Pour énoncer la démarche méthodologique que Chenu met en œuvre pour réaliser sa vision de la théologie, nous partirons de quelques témoignages de ses nombreux disciples et de ceux qui ont eu le privilège de travailler avec lui. Mais la liste de ces témoignages n'est pas exhaustive.

Sans vouloir nous lancer dans de grands débats sur les méthodes en théologie qui mériteraient une étude beaucoup plus approfondie, nous pensons qu'il serait important de rappeler quelques méthodes qui se sont succédé tout au long de la première moitié du 20^{ème} siècle, un peu plus jusqu'au Concile Vatican II. Cette vérification nous aidera à situer la solution que Chenu avait apportée à ces débats. Car, c'est cette solution qui intéresse notre

⁵⁸⁴. IDEM, *Courants de pensée, piété, apostolat*, p. 171.

⁵⁸⁵. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 217.

sujet d'étude. Auparavant, il nous semble important d'indiquer le point de départ de la démarche théologique du dominicain.

4.1. LA FOI COMME FONDEMENT DU DISCOURS THÉOLOGIQUE DE CHENU

La foi en « état de recherche » déploie ses ressources dans la Parole de Dieu, écrit ingénument le Père Chenu, avec une conviction, toujours la même, que « la théologie émane de la foi »⁵⁸⁶.

Le Père Chenu aimait à répéter que son motif essentiel d'entrer chez les dominicains était la contemplation⁵⁸⁷. Cela pourrait étonner quand on sait comment Chenu s'était compromis dans des activités socio-économiques de son temps. Il faudrait cependant retenir que dans la conception dominicaine définie par saint Thomas d'Aquin, contemplation et action ne font qu'un, contrairement à la définition rationnelle des philosophes qui distinguent la contemplation de l'action. La distinction de la nature et de la grâce joue à l'intérieur et au bénéfice d'une cohérence telle que la foi, la foi évangélique, prend à son compte l'analyse rationnelle pour entrer en pleine intelligence et possession d'elle-même.

Selon le Père Chenu, plus la contemplation est traitée en valeur suprême, plus elle est poursuivie comme fin et établie comme clef de voûte – dans les progrès individuels comme dans la structure de l'institution –, et plus elle est libre, plus elle est pure, jusqu'en ses contacts les plus compromettants. De là cette ouverture saine et vigoureuse, qui rend une telle vie à la fois séduisante et intransigeante, toujours fraîche, portant un regard neuf sur les choses nouvelles, et expérimentant en elle-même les générosités, les impatiences et les curiosités des générations au cours des temps⁵⁸⁸. Dès le début, le Père Chenu voulait donner son sens plénier au mot « contemplation ».

Il est important de souligner que le Père Chenu entre en théologie au moment où le renouveau mystique, la naissance de la théologie spirituelle et la controverse sur l'essence des états mystiques dominaient dans les débats théologiques. La théologie naturelle de la néo-scholastique, pilotée par le professeur Garrigou-Lagrange, régissait l'espace théologique du

⁵⁸⁶. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 58 ; IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 34.

⁵⁸⁷. Cf. *Le théologien et la vie. Un entretien avec le Père Chenu*, dans *ICI* 233 (1-2-1965), p. 29., cf. aussi Y. CONGAR, *Hommage au Père M.-D. CHENU*, dans *RSPT* 75 (1991), p. 361.

⁵⁸⁸. Cf. M.-D. CHENU, *Une religion contemplative*, 1935, p. 88-89.

catholicisme⁵⁸⁹. Un certain souci d'orthodoxie, au temps d'un antimodernisme sommaire, ne donna valeur qu'aux objets détachés de leur sujet porteur et décrista « l'expérience », suspectée jusqu'au mot. Ainsi sépara-t-on la mystique du savoir théologique. C'est dans ce contexte que Chenu entreprit ses études à Rome.

Dès ses premiers pas au Saulchoir, Chenu perçut qu'un théologien est d'abord un chrétien, un homme qui croit au Christ et qui lui a confié son intelligence, dans un acte de foi : « croire, c'est connaître et aimer ». L'œuvre et la vie du Père Chenu s'enracinent dans cette simple réalité : le croyant prend au sérieux la Parole de Dieu, et se confie totalement à elle, pour en réaliser dans le monde toutes les implications. Chenu prit vite conscience de la primauté de la Parole de Dieu dans la vie du chrétien. Il se rendit bien compte que c'est à l'intérieur de cette Parole que naît, se développe et s'accomplit la théologie.

Frère du Christ, le chrétien a le droit de placer en Dieu une confiance affectueuse, un abandon filial qui ne se contente pas d'être « adhésion passive à des vérités révélées et enseignées par l'Église mais bien aussi connaissance aimante d'une personne, d'un être contemporain de toutes les époques : le Dieu des chrétiens est un Vivant »⁵⁹⁰. En effet, la foi provient de ce que l'on entend de la Parole de Dieu. Puisqu'il s'agit de dialoguer avec Dieu qui est une personne vivante, cela exige un minimum de confiance pour rendre ce dialogue intelligible. De même dans les relations humaines, une amitié n'est possible que sur base de confiance mutuelle entre les partenaires. La confiance dans l'autre est la condition élémentaire du dialogue. Ainsi Dieu s'est-il fait homme pour établir la confiance entre Lui et l'homme.

Croire, disait saint Thomas, c'est voir « avec l'œil de Dieu ». Cela veut dire que « la foi n'est pas d'abord une explication du monde, un système de causalités ou une apologétique

⁵⁸⁹. Sur le débat autour de la mystique, cf. G. CONTICELLO, *a.c.*, p. 368; cf. E. POULAT, *Critique et mystique*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 289 s ; J.-L. ASTIGARRAGA et alii, *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, *Teresianum*, 1990, p. 421-425 ; les numéros spéciaux : *Teresianum* 41 (1990) 2 ; *Angelicum* 68 (1991) 3 ; A. KERKVOORDE – O. ROUSSEAU, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain*, Paris, Beauchesne, 1969, p. 146 s ; J.-C. GUY, *Aux origines de la Revue d'ascétique et de mystique*, dans *Bulletin d'Histoire de la Spiritualité* 7 (1983), p. 3-7. Le renouveau concerne aussi les études carmélitaines qui, en 1931, changent complètement d'orientation entre les phénomènes de psychologie religieuse et la science moderne (cf. M.-D. CHENU, *Les études carmélitaines*, 1931, p. 62-64). C'est en effet l'œuvre de Blondel qui, en pleine crise moderniste, prépare le terrain à ce besoin de convertir les problèmes de la vie spirituelle à ceux de l'anthropologie et de la métaphysique. Cette vague de mysticisme sans mystique a pour point de départ les travaux de H. Delacroix sur Maître Eckhart (1900), Thérèse d'Avila, Mme Guyon et H. Suso (1908), ainsi que H. Bergson (1940). Du point de vue théologique, le débat se concentre autour des œuvres d'envergure, le *Des grâces d'oraison* du jésuite de A. POULAIN (+ 1919) – théoricien d'une mystique restreinte à caractère extraordinaire et miraculeux (cf. *Dictionnaire de spiritualité* XII. 2 [1986], col. 2025-2027).

⁵⁹⁰. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 8. Contrairement au dieu des philosophes qui n'existe que dans les idées.

de la Création, mais bien un regard posé sur Dieu et sur le monde, comme sur le monde vu avec Dieu »⁵⁹¹. En d'autres termes, si la foi est un regard sur Dieu, ce regard désire s'éterniser, se poser longuement sur l'objet qu'il contemple, avant même de chercher à le connaître intellectuellement : la contemplation, dans la foi, a le visage de l'amour. Il s'agit du dialogue de l'âme avec Dieu, sur la vie même de Dieu. Dans cette lumière, le regard du croyant rejoint celui que Dieu porte sur lui-même, sur la vie du monde et sur la vie du croyant.

Selon le Père Chenu, la foi n'est pas une preuve de l'existence de Dieu, mais une adhésion à la Parole de Dieu par la seule œuvre de la *volonté* et d'*amour*. On ne peut pas obliger quelqu'un à aimer. Quand on aime quelqu'un, on le choisit librement telle qu'il est. Quand on aime, il y a une part de *volonté*, donc de *liberté* qui doit être engagée. Aussi la foi reste-t-il un acte strictement personnel. Quand Dieu aime l'homme, il ne méprise pas son corps pour s'attacher seulement à son âme. Dieu prend l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire un corps et une âme. C'est donc l'homme dans sa réalité qui est appelé à dialoguer avec Dieu, et non son âme seule.

La foi est un don de Dieu. C'est Lui qui prend l'initiative de se révéler à l'homme. Dès que l'homme répond à cette invitation divine, Dieu éclaire son intelligence comme une lumière pour lui permettre de Le contempler ou de saisir un rayon de sa divinité. La foi ouvre la raison à l'intelligence des réalités divines. Selon Chenu, le dialogue avec Dieu n'est possible que par la foi. La foi est alors en moi « un exhaussement de mon intelligence au mystère de ce super-être qui me parle »⁵⁹². Sinon, comment l'homme peut-il dialoguer avec Dieu ?

Puisque Dieu a fait un don à l'homme, la foi devient ainsi « propriété humaine » : la foi est un *habitus*. La foi n'est pas « un charisme extraordinaire, que sa transcendance tiendrait hors notre mode humain de penser ; elle est incarnation de la vérité divine dans le tissu même de notre esprit... La foi réside dans la raison, ainsi habilité à théologiser »⁵⁹³. En fait, Chenu constate que pour engager et réaliser ce dialogue, Dieu s'est fait homme. Par cette déconcertante initiative, puisque Dieu va utiliser le langage humain pour parler à l'homme, déjà dans son Écriture, mais suprêmement dans son incarnation, puis dans son Église qui continue son corps, l'homme s'engage dans ce dialogue avec Dieu en homme. Aussi, « la foi ne sera pas un transport mystique hors de la condition humaine, mais une communion à son

⁵⁹¹. M.-D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 14-15.

⁵⁹². IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 35.

⁵⁹³. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 70.

niveau psychologique, réalisée dans des mots humains habilités, selon leur loi et leur comportement, à énoncer Dieu dans ses formulations terrestres »⁵⁹⁴.

Le théologien n'est nullement un extraterrestre, vivant dans un monde à part, loin des réalités terrestres. Au contraire, il reste un humain capable de voir et de lire les choses naturelles avec les yeux de Dieu et d'entendre les gémissements et les cris des hommes et des femmes avec les oreilles de Dieu. Il s'agit donc pour Chenu d'une démarche décisive. Il l'affirme : « Le théologien est celui qui ose parler humainement la Parole de Dieu. Ayant entendu cette parole, il la possède, disons plus exactement : elle le possède, à ce point qu'il va penser par elle et en elle, qu'il va la penser »⁵⁹⁵.

C'est ce que le Père Chenu voulut souligner dès le début de ses balbutiements théologiques. Il écrit : « La foi s'insère à l'intime de l'être, accordée qu'elle est à sa condition. Méfions-nous de la fausse évanescence mystique de l'esprit, tout en sachant souffrir de la faiblesse de nos formules dogmatiques écrasées par la plénitude de leur contenu, tout en désirant le dialogue purifié du face à face. Dans le dynamique même de la foi est inscrit l'appel de la vision. Mais n'oublions jamais que la garantie même du réalisme de la foi est que *notre foi soit toujours humaine* »⁵⁹⁶.

Cet enseignement restera comme une constante dans la pensée du Père Chenu. Avec le temps, elle prendra corps dans la polémique contre la tendance théologique dite monastique, dans le rejet de la séparation entre ascétique et mystique, spiritualité et théologie, événement et doctrine, dogme et histoire, pour la valorisation du monde et de l'unité de la théologie en tant que « science savoureuse et contemplation théologale de Dieu »⁵⁹⁷.

Selon le Père Chenu, l'existence d'une science théologique ne peut poser aucun problème. Il va loin et reconnaît la possibilité de plusieurs *systèmes* théologiques. Cependant, il précise que la théologie ainsi que les autres sciences « ont à capter une 'histoire sainte', non un ordre des essences »⁵⁹⁸. Elles ne peuvent donc pas travailler à partir d'un donné qui serait le fruit des principes métaphysiques ou d'un concept imaginaire à partir desquels on déduirait logiquement des conclusions évidentes.

⁵⁹⁴. *Ibidem*, p. 70.

⁵⁹⁵. *Ibidem*, p. 70.

⁵⁹⁶. IDEM, *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 18.

⁵⁹⁷. G. CONTICELLO, *a.c.*, p. 372-373.

⁵⁹⁸. M.-D. CHENU, *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 129.

Remarquons que le Père Chenu refuse de fonder son discours théologique sur la philosophie de l'être – dès lors que l'être est ramené, selon le style wolffien⁵⁹⁹, à l'essence, dans une ontologie des possibles. Il se démarque ainsi du dualisme augustinien et des déviations « surnaturalistes » qui dominaient dans le débat théologique de son temps.

Il est opportun de souligner que le mépris de la nature et l'insistance sur le « néant de la créature », selon une expression du Père Garrigou-Lagrange, ont une portée théologique considérable, et pas simplement ascétique. Au cours de l'histoire, plusieurs courants spirituels et théologiques avaient ciblé leur enseignement sur « un véritable mépris du monde », c'est-à-dire sur une dépréciation de la valeur et de la consistance des créatures.

Ainsi, Chenu dénonce cette fausse dichotomie que provoquaient la conception intellectualiste et mystique de la foi, ainsi que la méconnaissance d'une vraie relation avec le Dieu-Vivant qui se compromet dans l'histoire des hommes et des femmes. Chenu affirme qu'une telle relation avec un Dieu personnel qui se donne et se livre est fort possible. Aussi, dialoguer avec le Dieu de la Bible, c'est inséparablement être provoqué à l'amour et au service, à la présence dans le monde.

Au dualisme des néo-scolastiques et des mystiques, le Père Chenu oppose la *contemplation du monde*, la *consecratio mundi*. Le théologien dominicain pense que quand certains mystiques et néothomistes définissent l'attitude du christianisme à l'égard du monde, davantage quand ils se formulent en séparation qui ne se trouve pas réalisée au sein d'une présence intense au service d'une communion accrue, ils sont radicalement et théologiquement dans l'erreur. Alors, produit de la foi, plutôt que générant la foi à partir des Écritures, une telle scolastique induit à une sorte de « pragmatisme intellectuel » dont Chenu reconnaît que par son relativisme elle « choquerait le philosophe ». Cependant il ne se formule à lui-même l'objection que pour l'enjamber avec entrain : loin de nuire, ce pragmatisme « témoigne d'une foi maîtresse de ses instruments »⁶⁰⁰. Certes, maintient-il, « nous croyons à la raison théologique »⁶⁰¹ – point de déclarer que « l'éclectisme en serait la défaite ». Mais

⁵⁹⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Vérité évangélique et métaphysique wolffienne à Vatican II*, 1973, p. 635. Parmi les déviations de la spiritualité augustinienne, nous pouvons noter : la majoration des effets du péché originel ; la dépréciation du monde et le blâme de tout amour du monde même non peccamineux. Il est peut-être possible de définir l'ensemble de ces déviations, comme étant à la limite une vision du christianisme tout entière bâtie sur les « à-part » : « fuite du monde, vie dans l'absolu, vie angélique, paradis retrouvé hors du siècle, vie purement contemplative – sans que les aspects corrélatifs de présence, de responsabilité, de médiation viennent la rééquilibrer de l'intérieur » (L. J. BATAILLON ET J. P. JOSSUA, *Le mépris du monde*, dans *RSPT* 51 (1967), p. 27).

⁶⁰⁰. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 71.

⁶⁰¹. *Ibidem*, p. 71.

devant cette défaite on capitule, et l'on détaille, puisque l'on réintroduit « ce relativisme dans la construction de la théologie » en vue de stimuler « un pluralisme des théologies »⁶⁰². Ce qui serait une chance tant pour le magistère que pour l'Église entière.

Le Père Chenu insiste sur le fait que la séparation de l'âme et du corps n'est jamais, en christianisme, un mépris. Ainsi n'implique-t-elle pas le mépris du corps ou la surestimation de l'âme. L'homme, c'est son âme et son corps. Il nous semble que c'est la notion augustinienne du péché originel qui serait à la base d'une pareille séparation.

C'est donc une certaine conception de l'homme qui détermine la position des uns et des autres dans le débat sur la fuite ou l'engagement du spirituel et/ou du théologien dans le monde⁶⁰³. Les augustiniens et les théologiens spéculatifs n'eurent pas, ou alors très peu, le sens positif de l'homme et privilégièrent plutôt celui des âmes. Ils ne considèrent pas l'homme dans sa dimension concrète, c'est-à-dire un corps et un esprit. Ils voulurent réduire la nature des choses au statut d'une simple vue de l'esprit. Or cette nature des choses est palpable, son contenu est « expérimentable ».

Par ailleurs, le Père Chenu fut conscient du fait qu'une expérience personnelle du moi en quête de Dieu risque d'enfermer l'homme dans l'être incommunicable de la personne, ce qui met en échec la rencontre de l'autre. L'expérience subjective de la foi est difficilement vérifiable du point de vue scientifique. Comment, par exemple, démontrer « scientifiquement » une vérité acquise sur base d'un rêve ? Comment pourrait-on facilement croire aux révélations que nous donnerait un homme en transe, parlant de sa communication avec la Vierge Marie ou Dieu le Père Lui-même ? Certes, « ce moi est haïssable », reconnaît-il. « Mais ce risque vaut d'être couru, ajoute-t-il, si je crois que, pour le chrétien plus encore que pour l'homme, l'expérience est un lieu théologique, c'est-à-dire une source vive d'où jaillit une lucidité pour la foi en acte d'intelligence de la parole de Dieu »⁶⁰⁴. L'expérience de Dieu est avant tout une expérience personnelle avant d'être communautaire. Il y a eu d'abord la vierge Marie, puis l'Église est née.

Chenu découvre en étudiant la morale de saint Thomas d'Aquin que « l'homme n'est pas un épiphénomène à la surface d'un monde hétérogène. Bien entendu, la nature humaine

⁶⁰². *Ibidem*, p. 73.

⁶⁰³. C'est par son étude fervente de Thomas d'Aquin que le Père Chenu a été amené d'abord à s'intéresser aux positions des prédécesseurs, contemporains et successeurs du maître, puis à prendre de plus en plus possession du domaine de la pensée religieuse et philosophique du Moyen Âge. Il a pu recourir à la morale de saint Thomas et à sa conception de l'homme.

⁶⁰⁴. M.-D. CHENU, *De la contemplation à l'engagement*, 1988, p. 99.

est spécifique : dans son intelligence et sa liberté, dans ses intentions, dans sa conscience elle-même. Mais, elle inscrit ses démarches, ses habitudes, ses progrès, ses perfections, son bonheur, dans l'ordre de la Nature, avec un grand N »⁶⁰⁵.

La formule résumerait mieux le nœud du débat. Le défaut de la théologie romaine serait de vouloir atteindre Dieu en se débarrassant de la création. Autrement dit, selon certains spirituels, la créature, par elle-même, n'est rien, bien qu'étant œuvre de Dieu, elle est tellement infirme et indigente qu'on ne saurait dire Dieu à travers elle, car Dieu est beaucoup plus parfait qu'on ne peut l'exprimer⁶⁰⁶. Par conséquent, la créature ne peut aider le spirituel à contempler Dieu. Il ne peut y parvenir que par le seul effort de la raison. Grâce à la raison, il conçoit une certaine idée de Dieu qu'il se mettra à contempler par la suite. Il y a d'abord la théologie, c'est-à-dire la recherche de la connaissance de Dieu, puis vient en dernier lieu la contemplation. L'homme ne serait-il pas créé à l'image de Dieu ? Il est vrai qu'une photocopie n'est pas la réalité, mais ne nous rapprocherait-elle pas de la vérité ?

Il nous semble que le défaut d'objet est la grande misère dont souffrent certaines vies spirituelles. Car en négligeant la création dont elles ont connaissance, elles ne sont pas certaines de posséder l'objet de leur conquête. « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître » (Jn 1, 18).

Comment pourrait-on prétendre traiter son âme propre en objet en négligeant son corps, alors que l'âme n'est faite que pour nous transporter au-delà d'elle-même ? Pourrait-on réduire toute la vie humaine à la contemplation des vérités éternelles ? Il s'agit une fois de plus d'un problème de méthode dans l'approche de l'objet à contempler. C'est peut-être une des méthodes qui consisteraient à passer du transcendant à la prise en considération des objets contingents. Mais, l'histoire nous prouve que beaucoup de spirituels renoncèrent à l'affirmation totale de leur personnalité dans la crainte qu'ils avaient de ne la point concilier avec les exigences de l'humilité. « Ils se sont diminués pour garder la liberté de se croire petits », écrit T. Deman⁶⁰⁷. Il nous paraît que c'est de l'orgueil et de la prétention que de vouloir

⁶⁰⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 104.

⁶⁰⁶. Cf. R. BULTOT, *Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde*, dans *RT* 4 (1964), p. 523. La pure théorie augustinienne de l'usage opposé à la jouissance, par exemple, exclut tout amour authentique pour les réalités profanes, fût-il subordonné à l'amour de Dieu. Dieu seul méritant d'être aimé, c'est de Dieu seul qu'il faut jouir. Et « rapporter à Dieu les créatures », c'est négliger leur être propre et leur signification autonome, dissoudre leur consistance jusqu'à saisir à travers elle les attributs divins, les percevoir par les yeux de l'intelligence juste ce qu'il faut pour être propulsé vers Dieu selon un schéma de base de la théodicée, et ne s'attacher qu'à Lui (cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, 4,6 ; XIII, 20-28 ; VII, 13,19-20). C'est la seule forme d'« amour » des réalités terrestres qu'Augustin, fidèle à sa doctrine, ratifie.

⁶⁰⁷. T. DEMAN, *Pour une vie spirituelle « objective »*, dans *VS* 71 (1944), p. 103.

posséder Dieu. On ne peut pas manipuler Dieu. L'objet de la théologie ici est un concept métaphysique. Il n'existerait que dans la tête du théologien ou du spirituel qui croirait entendre la voix de Dieu à la place de celle de sa propre raison.

En d'autres termes, lorsque certains spirituels et théologiens affirment que la créature n'est rien, ou qu'elle n'est que vanité, ils signifient souvent qu'elle ne représente en elle-même aucune valeur pour l'homme. C'est la position de certains spirituels médiévaux et de certains thomistes au 16^{ème} siècle, en vertu d'un enseignement spéculatif qui désavoue, au point de vue de la réflexion rationnelle et théologique, toute valeur à certaines réalités terrestres. Une telle conception de l'homme, et de toute la création, est bien entendue vicieuse aux yeux du Père Chenu⁶⁰⁸.

Voilà pourquoi, dès ses premiers pas en théologie, il cherchait à corriger cette conception négative de l'homme et de la créature, considérant la structure ontologique de l'homme comme être-dans-le-monde ; être-au-monde à travers un corps, selon une expression de la phénoménologie contemporaine⁶⁰⁹. Marie-Dominique Chenu voulait corriger une théologie néo-scholastique « extérieure par son conceptualisme à la foi », capable à la limite de « conceptualiser sans la foi, au lieu d'en être le produit de par l'Incarnation de cette foi dans l'esprit humain »⁶¹⁰. La théologie enseignée, opposant la contemplation à l'action, était ici ruineuse⁶¹¹.

⁶⁰⁸. Les réalités terrestres sont à mesurer dans leur consistance, leur devenir et leur signification propres, et non point d'abord par rapport à un Absolu qui les marque de contingence. Toute réalité terrestre prise dans sa contingence radicale prend le même sens par rapport à l'Absolu ; il n'en va pas de même si cette contingence est médiatisée par l'essence de cette réalité. Il n'est donc pas normal que la théologie – le cas de la théologie augustinienne – postule une dépréciation. Elle devrait plutôt postuler une situation dans la construction et dans l'achèvement de ces réalités. Encore faut-il pour cela avoir quelque idée de leur essence. Ce n'est donc pas en moralisant que la théologie aura réellement la connaissance des réalités terrestres. La théologie des réalités terrestres, bien qu'elle dépende plus que toute autre, en vertu même de son objet, d'une philosophie, s'efforce de voir toutes choses en elles-mêmes, telles que Dieu les voit et telles que sa Révélation nous permet de les voir. Reconnaissons que la Bible ne dit pas tout des réalités terrestres. Ce qui n'est d'ailleurs pas son rôle – son rôle est de révéler les initiatives de Dieu dans l'ordre de l'amour. D'où la nécessité pour la théologie et de la spiritualité de s'informer auprès de sciences profanes qui, elles, nous renseignent un peu plus sur la nature de ces réalités (cf. M.-D. CHENU, *L'homme-dans-le-monde*, 1963, p. 171 ; cf. aussi M.-D. CHENU, *Matérialisme et spiritualisme*, 1948, p. 143-145 ; C. DUQUOC, *Eschatologie et réalités terrestres*, dans *LV IX* (1960) 50, p. 13-14 ; H.-M. FÉRET, *Pour un renouveau du sens chrétien de l'homme*, dans *VS 74* (1946) 304, p. 163-177 ; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, t. 2, *Théologie de l'histoire*, Bruges, DDB et Cie, 1949, 110 p.).

⁶⁰⁹. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 357. C'est nous qui soulignons.

⁶¹⁰. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, édition de 1985, p. 146.

⁶¹¹. En ce qui concerne les réalités naturelles, les spirituels retiennent souvent les seuls aspects négatifs, qu'ils les exagèrent même parfois, ou qu'ils interprètent de manière contestable des phénomènes dont l'essence et le sens leur échappent, bien qu'ils soient persuadés de les avoir atteints. Pour la plupart de mystiques et spirituels, le péché originel n'aurait presque rien laissé de valable dans la nature humaine, et la blessure ne différerait guère

Selon le Père Chenu, l'originalité de saint Thomas est d'avoir justement décrit, différemment de l'idéologie monastique, la situation de l'homme dans le monde, en tant qu'il est composé de matière et de forme. Cas unique, en effet, le corps de l'homme réalise une telle perfection de la matière, qu'il vient toucher l'esprit, qu'il est immédiatement apte à participer à l'âme humaine, qui elle, précisément, est au degré le plus débile de l'esprit⁶¹².

À la suite de saint Thomas d'Aquin, le Père Chenu ne pense pas que l'âme seule, sans le corps, est capable de s'élever à Dieu. Il constate que les « douloureuses divisions » de l'âme et du corps, du spirituel et du temporel, de la nature et de la grâce dérivent de nos « misères », c'est-à-dire de notre incapacité à saisir réellement Dieu dans sa totalité. Pour parler de Dieu, l'homme ne peut qu'utiliser un langage humain. Sinon, en nature, en essence, « la perfection religieuse résout les antinomies dans une très haute unité humaine »⁶¹³.

Très tôt, le théologien dominicain renonça à la définition « mystique » de la foi qui surestimait l'âme au détriment du corps. Dieu ne se révèle pas uniquement à l'âme, mais à tout l'homme. Chez le Père Chenu, la foi est d'abord communion au mystère de Dieu, mais les propositions ou les énoncés sont nécessaires. Aussi se démarqua-t-il de ceux qui pensaient que l'homme n'a aucun rôle à jouer dans l'acte de la foi, puisque la foi nous vient du dehors. Il corrigea par le fait même ceux qui pensaient que l'homme par sa volonté seule est capable d'un tel acte. Le maître du Saulchoir enseigne plutôt que « la connaissance n'est pas purement objective, elle est nécessairement transposée en moi par mes capacités subjectives »⁶¹⁴.

Autrement dit, la foi dans son contenu est entièrement objective : je reçois le donné comme tel et je n'ai pas le droit de modifier la Parole de Dieu. Mais quand elle entre en moi, les seuls moyens qui me permettent d'y avoir accès sont mes moyens personnels. La foi est donc « subjectivée » en moi, selon un mot cher à Chenu, pour ne pas dire qu'elle est aussi subjective. En effet, l'acte de foi n'est pas de l'homme seul, il a aussi Dieu pour sujet, c'est-à-dire pour une personne « opérante et responsable », comme le disait Y. Congar⁶¹⁵. Quand Dieu attire l'homme vers lui, il illumine son intelligence qui prend la forme d'une lampe qui éclaire l'objet de la foi, l'« Acte Absolu », et permet à l'homme de le contempler. La foi établit en quelque sorte le pont entre l'esprit de l'homme et celui de Dieu. C'est elle qui

d'une ruine totale (cf. R. BULTOT, *Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde*, dans *RT* 4 (1964), p. 521).

⁶¹² M.-D. CHENU, *L'homme-dans-le-monde*, 1963, p. 174.

⁶¹³ IDEM, *Les nouvelles études carmélitaines*, 1931, p. 64.

⁶¹⁴ IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 127.

⁶¹⁵ Cf. Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Paris, Desclée, 1962, p. 88-89.

permet à l'homme de comprendre la communication que Dieu nous fait de Sa connaissance, alors que l'homme se perdait à Le chercher sans espoir de Le trouver.

Il est nécessaire de souligner que la réponse de l'homme et sa capacité d'adhésion à la Parole de Dieu sont plus que nécessaires dans l'acte de foi. Dieu offre à l'homme le donné et c'est l'homme qui pose l'acte de croire ou de ne pas croire au donné. Dieu n'a pas besoin de croire. Ne pas reconnaître l'élément subjectif de la foi est invraisemblable pour le régent du Saulchoir : « C'est comme si j'étudiais un phénomène de vision en éliminant la lumière »⁶¹⁶, affirme-t-il.

En outre, quand les théologiens parlent de Dieu comme objet de la théologie, de quel Dieu s'agit-il ? Dans certaines religions, comme chez les juifs, et dans les religions orientales, on ne prononce jamais le nom de Dieu. Le prononcer, c'est déjà violer son mystère. Si Dieu est Dieu, moi, homme, je ne peux pas me le représenter. C'est ce qu'on appelle chez les philosophes la voie négative. Dieu n'est ni ceci ni cela. En quel Dieu croient les théologiens romains lorsqu'ils Le cherchent par la seule voie de la raison ? Pourrait-on parler d'amour pour un être dont on ne sait dire exactement ce qu'il est ?

Or, ce qui rend le chrétien différent du juif ou de l'animiste, c'est qu'il pense que Dieu s'est fait homme. Et comme homme, alors il le connaît. Il s'appelait Jésus. On peut rapporter ce qu'il a dit et fait. On connaît ses parents et son village. Dieu, cependant, Lui est au-delà. En d'autres termes, culturellement, dans mon esprit, Dieu n'existe pas. Il est mort parce que je ne peux pas me Le présenter. Ce Dieu dont on ne peut parler puisqu'on ne le définit que négativement, c'est une sorte d'abstraction absolue. C'est le Dieu des philosophes et des savants.

Il s'agit ici du point essentiel qui différencie le christianisme des autres religions, dans lesquelles s'est exprimée dès le commencement la recherche de Dieu de la part de l'homme. Dans le christianisme, le point de départ, c'est l'Incarnation du Verbe. Ici, ce n'est plus seulement l'homme qui cherche Dieu, mais c'est Dieu qui vient en personne parler de lui-même à l'homme et lui montrer la voie qui lui permettra de l'atteindre.

Caractériser le christianisme comme la « recherche de l'homme par Dieu » nous montre le rôle clé de l'anthropologie théologique dans l'intelligence de la foi et l'évangélisation. Tout ce qui est humain concerne le Christ et le chrétien. La théologie inclut en elle

⁶¹⁶. *Ibidem*, p. 89. Le fait de considérer la subjectivité dans l'acte de la foi lui fut reproché très durement à Rome. Une fois de plus, les difficultés rencontrées avec le magistère ordinaire tournaient autour de la méthode de la théologie, que les théologiens romains ramenaient à des schémas déductifs, sous impératif autoritaire, au terme desquels l'objet de la théologie était ramené à des conclusions abstraites.

une connaissance de l'homme que nous découvrirons par l'étude de l'Écriture Sainte et de la Tradition.

Selon le Père Chenu, si Dieu était Dieu tout seul, ce serait vrai. Mais comme ce Dieu homme est entré dans l'Histoire, l'homme a les moyens de Le saisir dans l'Histoire. Il sait qu'il est né à tel endroit, qu'il a annoncé la bonne nouvelle, la transformation du monde et ainsi de suite⁶¹⁷. L'objet de ma foi n'est plus à chercher dans mes rêves, mais dans l'histoire, dans le train-train quotidien.

Ainsi, selon Chenu, « ce n'est plus la foi qui interpelle la politique ou l'économique, c'est la politique et l'économique qui interpellent la foi. Le point d'ancrage est le terrestre »⁶¹⁸. Autrement dit, c'est en s'engageant dans la vie de tous les jours que le théologien découvre la nécessité de se référer à l'Évangile. Le théologien n'a donc pas à fuir le monde pour théologiser. Au contraire, l'expérience du monde devient pour lui un lieu théologique de haute portée. Il y a d'abord l'expérience de la Parole que le théologien vit dans la communauté des hommes et des femmes dont il est lui-même membre. Cette Parole qui accompagne les gens dans leur vécu quotidien produit en eux la foi. Ce qui va différencier la foi du théologien de celle des autres membres, c'est le fait que, par la grâce de Dieu, la foi éclaire l'intelligence du théologien qui, pour permettre une meilleure interprétation de l'expression de la foi de ses contemporains, élabore le discours sur l'expérience de la rencontre avec ce Dieu fait homme. Le théologien pourrait désormais contempler la beauté merveilleuse de l'Amour dont il devient le témoin.

Telle est la spécificité de Chenu : « la théologie, c'est la foi qui, plantée dans l'esprit humain, le fait fermenter sur cette donnée fondamentale d'un Dieu fait homme et entré dans l'Histoire. C'est donc Dieu fait homme qui est le Christ qui est l'objet de notre foi »⁶¹⁹. L'objet de la théologie est donc, selon Chenu, Jésus-Christ et non Dieu⁶²⁰. Il s'agit d'un enjeu de grande portée et un changement de perspective remarquable à l'époque.

⁶¹⁷. Cf. M.-D. CHENU, *La foi lézardée*, 1977, p. 288.

⁶¹⁸. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 78.

⁶¹⁹. IDEM, *La foi lézardée*, 1977, p. 289. Le donné révélé, le donné théologique n'est pas « scientifique » : il est révélé. Et si j'en fais la science, ce ne sera pas par un renforcement de ses bases historiques ou de sa justification apologétique ; ce sera une « science de croyant ». Sinon, encore une fois, on produirait une théologie sans parole de Dieu, c'est-à-dire guidée entièrement par la raison.

⁶²⁰. Cela pourrait paraître insensé, puisque le Christ, selon le catéchisme, est le Fils de Dieu. Il n'est pas Dieu. À cette objection, Chenu considère que parler du Christ comme « Fils » nous introduit dans l'intérieur du mystère de la vie divine, que nous nous représentons par analogie, en transposant, selon les paroles du Christ, sur un plan divin, ce qui fait que l'homme est homme. Un homme est homme quand il peut engendrer cette réalité dans l'amour. C'est cela, selon Chenu, qui a été transféré à la divinité. Si Dieu est le super-vivant, il doit y avoir en lui

Avec le Père Chenu, l'inspiration et les idées justes ne tombent plus du ciel. « L'Église est dans le monde, écrit-il. À la limite, il faudrait dire que l'Église, c'est le monde lui-même en tant qu'il porte en lui une capacité à entendre la Parole de Dieu »⁶²¹. « Théologiquement parlant, note Chenu, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la Chrétienté »⁶²².

Que le Christ soit l'objet de ma foi, voilà la réalité essentielle qui est inchangeable et que l'on ne pourrait soumettre à la critique. « C'est la foi qui est un absolu, et échappe à l'histoire, la foi pure dans sa lumière infuse, et non pas le dogme, *auditus fidei* docile au magistère »⁶²³. Cette réalité est permanente dans l'Église. C'est elle qui fait vivre l'Église et l'Église vit d'elle. C'est l'esprit ou le contenu dont nous avons parlé au chapitre précédent. Quant à l'expression de cette réalité – ce que nous avons appelé la lettre, elle peut changer, selon les époques et les hommes. Il ne serait pas, par exemple, mauvais de changer aujourd'hui la présentation du Credo actuel qui date du 5^{ème} siècle et qui n'interpellerait que peu de chrétiens qui viennent à la messe les dimanches. Certes, le Credo est une élaboration ultra-raffinée. Mais, bon nombre des fidèles le récitent comme des petits-enfants, c'est-à-dire n'en saisissent pas du tout la lourde signification théologique. Sa présentation dans une forme plus simple pourrait peut-être lui redonner sa valeur initiale. Il en serait de même de beaucoup d'autres formules liturgiques utilisées aujourd'hui qui ne signifient plus grand chose pour nos contemporains.

Le théologien commence son travail par trouver la présence permanente et la primauté de la perception du mystère à partir desquelles il contemple l'objet de sa théologie. Plus il contemple ce mystère en s'impliquant intensément dans la vie de l'Église, pas en spéculation abstraite, plus il est dans la vérité de la théologie. C'est donc une présence du divin qui enveloppe tout l'être humain du théologien qui rend la contemplation possible. La spéculation personnelle sur le donné ne peut en aucune manière permettre sa connaissance.

Selon la conception de Chenu, le théologien ne pourrait élaborer un discours sur Dieu que parce qu'il a fait l'expérience de l'amour du donné dans la vie et qu'il l'a contemplé abondamment. C'est ce qu'il contemple qu'il va essayer de décrire en ses propres termes,

le principe de la génération dans l'amour. Ainsi le croyant quand il fait de la théologie, recourt à des concepts, à des images, à des symboles. Ce qui peut être pour la théologie une richesse, mais aussi une pauvreté.

⁶²¹. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 78.

⁶²². IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 67.

⁶²³. *Ibidem*, p. 64.

dans un langage d'homme, avec le risque qu'il pourrait ne pas bien transcrire ce qu'il entend ou contemple de Dieu.

Ainsi donc, le Père Chenu observe : « C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation⁶²⁴. Il poursuit : « Il ne serait pire maladresse que de croire avoir enrichi le donné ou sa perception native par des raisons ou des déductions »⁶²⁵.

Le théologien dominicain pense qu'il n'y a « pas de théologie sans une nouvelle naissance »⁶²⁶. En effet, par la foi, le théologien devient une nouvelle créature, dotée d'une capacité qu'il n'avait pas avant, celle qui lui permet de dialoguer avec Dieu. Le théologien est l'« homme nouveau », parce que ayant fait l'expérience personnelle de Dieu par la foi, il observe désormais le monde et ses habitants avec le regard de Dieu. Cependant, Chenu précise que la foi ou la contemplation ne sont pas des privilèges pour le théologien. Il s'agit des dons gratuits qu'il reçoit, dans l'humilité, de la part de Dieu. Marie-Dominique Chenu l'affirme : « En élaborant rationnellement, scientifiquement, le contenu de sa foi, il ne cesse pas d'être cet homme nouveau ; il l'accomplit au contraire. La foi en engendrant la théologie est dans la logique même de sa perfection »⁶²⁷. Il y a donc continuité entre la foi d'avant et celle de l'après grâce. Mais la foi de l'après grâce est celle qui produit la théologie.

En somme, pour élaborer une théologie selon la conception de Chenu, le point de départ c'est la rencontre du théologien avec le Christ dans l'histoire, à travers la Parole de Dieu. Cette rencontre suscite en lui la foi qui l'introduit dans une nouvelle vie qui cherche Dieu en permanence, telle est sans doute, plus qu'une école de perfection ou une certaine famille d'esprits, la définition évangélique d'une spiritualité : « le spirituel est celui pour qui Dieu est suffisamment vivant et personnel pour qu'une vie entière ne soit pas trop pour tenter de le connaître »⁶²⁸.

⁶²⁴. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 128.

⁶²⁵. *Ibidem*, p. 128.

⁶²⁶. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 60. « Ce n'est pas que le 'vieux homme' sorte de son impuissance devant le mystère de Dieu ; mais le théologien est l' 'homme nouveau'. En élaborant rationnellement, scientifiquement, le contenu de sa foi, il ne cesse pas d'être cet homme nouveau ; il l'accomplit au contraire. La foi en engendrant la théologie est dans la logique même de sa perfection... La théologie est solidaire du mystère théandrique de la parole de Dieu, Verbe fait chair. Là seulement elle peut trouver une si audacieuse confiance dans la cohérence de la foi et de la raison » (M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 70 ; cf. aussi IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 37).

⁶²⁷. *Ibidem*, p. 60.

⁶²⁸. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 10.

La foi pousse donc l'esprit du croyant non seulement vers une spiritualité mais jusqu'à une théologie. Dans la fécondité de la foi vient se développer une activité de l'esprit en recherche de lumière divine. L'assentiment de la volonté, la possession de la connaissance donnés par la foi ne se ferment pas sur une obéissance du cœur et de l'esprit, mais s'ouvrent au contraire en une curiosité où nature et grâce – la nature de l'intelligence et la grâce de la foi – sont ensemble au travail⁶²⁹.

4.2. UNE PERSPECTIVE GLOBALE SUR LA MÉTHODOLOGIE EN THÉOLOGIE

Aujourd'hui encore, la définition anselmienne de la théologie comme « foi en quête de compréhension » – *Fides quaerens intellectum* – garde sa validité. Un nombre non négligeable de théologiens contemporains y font explicitement référence. Toutefois, l'axiome se prête à diverses interprétations et a donné naissance à des méthodes théologiques distinctes, et même opposées⁶³⁰.

Le point de départ, selon Chenu, avait comme présupposé immédiat que la théologie est au service de la vérité et de la vie : elle fait donc de Jésus-Christ son contenu propre et adéquat. Mais ce présupposé tient-il vraiment la route ? Par-delà son objet explicite, supposé être Jésus-Christ, la théologie – avec la scolastique – poursuit peut-être un objet implicite moins glorieux : légitimer l'existence du christianisme, parce qu'elle est une religion révélée par Dieu en Jésus-Christ, présenter l'autorité infaillible de l'Église catholique, parce qu'elle était l'unique continuatrice légitime de l'Église du Christ, valider rationnellement et entretenir des procédures sociales voire économiques.

Le théologien est-il le mieux placé pour poser la question de Dieu, mieux de la Vérité ? Que ce soit en échafaudant une construction rationnelle objective ou en explorant une phénoménologie de l'expérience religieuse, la théologie n'est-elle pas condamnée, de par sa structure, à éviter la question de la Vérité, à l'asservir à des sollicitations inavouées ?

Commencer par ces questions aurait été une marque d'honnêteté méthodologique et de prudence intellectuelle : la théologie ne peut plus aujourd'hui se considérer d'emblée comme

⁶²⁹. « Si nous résolvons les problèmes de la foi par la seule voie d'autorité, avertit saint Thomas d'Aquin, nous posséderons certes la vérité, mais dans une tête vide ! » (M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 38).

⁶³⁰. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 28.

libre de tout intérêt étranger. Même si les « maîtres du soupçons » ont été à leur tour soupçonnés, même si leur critique a perdu une part de sa pertinence, cela ne veut pas dire que la théologie sorte indemne des multiples réductions anthropologiques qui la disqualifient comme lieu propre et autonome pour poser la question de la Vérité.

Commencer avec ces questions, ce serait peut-être une manière de respecter la transcendance de Dieu : accepter d'être contestée, c'est pour la théologie vérifier qu'elle ne s'est pas approprié son objet, qu'elle ne l'a réduit de force à ses propres procédures. C'est aussi prendre acte du caractère profondément historique de la théologie : il n'y a pas une théologie abstraite, déconnectée de toute référence culturelle et sociale. Les profonds remaniements que connaissent de nos jours les divers champs du savoir scientifique ne peuvent pas ne pas modifier aussi la théologie. À l'heure où diverses sciences, même les mathématiques, se confrontent à leur propre historicité, la théologie ne peut plus se réfugier dans une sorte de formalisme abstrait. Si c'est bien la question de Dieu qu'elle pose, la théologie doit alors commencer par montrer comment elle est capable de la poser de l'intérieur de sa propre situation culturelle et épistémologique : un tel point de départ est le signe de la réelle transcendance de son contenu.

Il y aurait donc au moins plusieurs possibilités d'aborder ce parcours, et ces possibilités – sans compter celles qui ne sont pas encore repérées – ont chacune sa légitimité et son intérêt, faisant ainsi ressortir les enjeux et les limites du choix proposé par notre auteur. Le Père Chenu le reconnaît lui-même : « Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission »⁶³¹.

Les théologies se différencient par la multitude des manières d'expliquer une même réalité, un même concept, une donnée sans cesse explicitée, mais restant toujours identique à elle-même. Le contenu ne change pas, mais les mots pour le dire ne cesse de fluctuer. Comment procéder si on veut que la théologie garde la crédibilité de son objet ? Comment rendre la théologie plus compétitive dans un monde où la plus grande finesse de l'esprit n'est plus dans la redite minutieuse des anciens penseurs, un monde de recherche de l'originalité, d'affirmation de soi comme différent des autres, dans un monde de compétition personnelle, d'invention et de découverte de l'inexploré ?

Il est impossible de séparer la pensée et la praxis, les idées et les concepts qui les expriment. On ne peut pas couper le contenu du discours, la pensée, de la forme qui la

⁶³¹. M.-D. CHENU, *La 'doctrine sociale' de l'Église comme idéologie*, 1979, p. 79.

transporte, la culture. Si l'un évolue, forcément l'autre se transforme également. Ainsi la prétention de dire que la théologie pourrait n'avoir qu'à traduire un donné déjà formulé dans l'ancien temps par nos prédécesseurs et pères dans la foi, sans que, pour se faire, il soit nécessaire d'inventer et d'innover est une idée contradictoire en elle-même. Traduire, c'est penser autrement et, expliciter une pensée dans un autre langage, c'est innover par rapport à la pensée traduite. La respectable tradition ne permet pas de fixer un savoir. La tradition devient morte lorsqu'elle ne sait pas être transmise. Chaque décennie apporte des changements dont le magistère ou le théologien doivent tenir compte. Ainsi, il n'y aurait plus d'auteurs incontournables. « Saint Thomas d'Aquin ne serait plus qu'une étoile lointaine dépourvue d'influence sur nos marées : 'le maître pour tous, et non le maître de tous' »⁶³².

Le lien entre l'inamovible caché et la formulation provisoire, le passage de l'un à l'autre se fait dans l'expérience personnelle du croyant théologien qui ne cesse de découvrir l'infini des manières d'être de Dieu dans le monde. Pourtant ces modes d'être de Dieu se ramènent tous à ceux qui sont exprimés dans le récit des expériences des premiers croyants conservé dans les Écritures.

Ainsi, le dire du théologien ne peut pas être figé dans la répétition mais doit se montrer inventif de nouvelles perceptions, de nouvelles expressions à la mesure de la nouveauté qu'il vit, et que l'Église vit, dans sa relation à Dieu, expériences dont il perçoit le reflet dans les Écritures d'une manière suffisamment claire pour savoir si là Dieu parle effectivement ou non. Il reste à déterminer la nature de ce reflet de l'actualité dans les textes.

Il y a en face du théologien un donné qu'il ne peut pas changer. Celui-ci n'est pas d'ordre théologique, il est de la forme dont se donne à nous l'Écriture. C'est un communicable et non un transmissible. Cela ne se reçoit que dans un acte de relation au cours d'un processus de vie relationnelle. C'est dans une manière d'être avec que s'ouvre à nous ce donné inamovible en face duquel se trouve mise la théologie comme d'ailleurs tous les croyants. Aussi la théologie, selon Chenu, doit-elle déboucher sur une spiritualité : « Plus nous serons attachés à la 'lettre' de l'Évangile, plus nous serons des 'spirituels' »⁶³³. Il continue : « Ce qui est demandé aujourd'hui, c'est une spiritualité à vision historique, cosmique, et non une spiritualité d'intériorité pure »⁶³⁴. Ce qui est sans changement, fondamentalement, c'est la

⁶³². F. GABORIAU, *o.c.*, p. 86.

⁶³³. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 218.

⁶³⁴. *Ibidem*, p. 219.

manière d'être de Dieu avec l'homme et avec le monde⁶³⁵. Et l'expérience dans laquelle cette manière-d'être-avec nous est proposée.

Il y a également une formulation, une expression savante qui traduit la manière-d'être-avec en un langage conceptuel. Cette formulation est sans cesse variable, elle doit toujours être remaniée⁶³⁶. Ainsi convient-il au passage de remarquer que Chenu n'avait pas présenté de matériaux sûrs ni de critères sains pour une reconstruction en harmonie avec les imprescriptibles exigences d'une parfaite orthodoxie⁶³⁷. Quelle sera alors la méthode qui intéresse le projet du Père Chenu ?

4.2.1. MÉTHODE DÉDUCTIVE OU INDUCTIVE ?

4.2.1.1. Méthode seulement déductive ?

Pour reprendre une terminologie kantienne, on peut dire que la méthode déductive est « a priori » : on part du général pour y inclure le particulier, on descend synthétiquement de la loi pour valider ou même réaliser l'expérience. La déduction part des principes, pour montrer que ce sont eux qui rendent possibles les faits.

Il est intéressant d'observer que, d'une manière générale, jusqu'au Concile Vatican II, la théologie fondamentale avait progressivement mis l'accent sur la dimension apologétique. Et la méthode dogmatique qui était prédominante en théologie tendait à démontrer la vérité exprimée dans la thèse. J. Dupuis remarque que la méthode dogmatique « prenait pour point de départ les énonciations dogmatiques de l'Église dont elle s'efforçait, comme par un mouvement de rétro-projection, de vérifier le contenu dans des citations scripturaires choisies pour la cause. Une fois cette vérification faite, la méthode continuait de fouiller le sens de données dogmatiques dans l'espoir d'en tirer des conclusions théologiques ultérieures de plus en plus précises »⁶³⁸. Essentiellement, la théologie des manuels avait épousé la méthode déductive. Le discours théologique de ces manuels trahissait cela au premier coup d'œil ; les

⁶³⁵. Par monde, lorsque nous parlons d'une expérience du monde, il ne s'agit pas ici du monde naturel, mais essentiellement du sens que prend ce mot dans les expressions usuelles, mon monde, le monde de telle ou telle personne, le monde des affaires, le monde de la mode, le monde des architectes etc... c'est le monde qui constitue l'être-en-situation d'une personne. Le monde dans ce sens définit l'ensemble des rapports d'une personne avec son entourage dans tous les ordres, naturels, humains, et autres éventuellement.

⁶³⁶. Nous précisons tout de suite que Chenu n'a pas classé les dogmes dans cette catégorie. Ils ne sont pas des formulations théologiques, même s'ils en ont l'apparence (cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie*, 1937, p. 65).

⁶³⁷. Cf. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 101.

⁶³⁸. J. DUPUIS, *o.c.*, p. 28.

termes « démontrer », « prouver » y jouent un rôle déterminant, mais sont propres à cette méthode⁶³⁹.

Néanmoins, donner une forme déductive à la théologie de l'événement pascal ne serait peut-être pas sans danger. On a surtout reproché à la méthode dogmatique son caractère abstrait : plus on tire de déductions à partir de principes abstraits, plus grand est le risque de perdre contact avec la réalité. En outre la méthode ne donnait pas au message révélé contenu dans les Écritures la place qui lui est due dans toute réflexion théologique. De sorte que le caractère déductif des christologies postchalcédoniennes avait souvent été critiqué : on pose un principe – une personne, deux natures – et, de ce principe a priori, on déduit une série de conséquences logiques. Selon cette logique « les miracles et les prophètes – conçus comme *signes externes* – ou encore « l'admirable expansion de l'Église » et la « sublimité de la doctrine » – conçus comme *signes internes* - étaient les signes objectifs qui se posaient comme preuves évidentes et certaines du caractère surnaturel de la révélation en tant qu'atteintes sur la base d'une activité rationnelle qui faisaient abstraction de la foi »⁶⁴⁰.

Il faudrait savoir que, avec la méthode dogmatique, la théologie avait connu des périodes creuses, des périodes de particulière pauvreté créatrice. Il s'agit essentiellement des périodes de domination d'un auteur, de l'absolutisation d'une pensée pour en faire la seule et unique référence. Ce fut le cas de l'époque classique du développement du thomisme. Les débats théologiques furent extrêmement sophistiqués avec une certaine stérilisation de la pensée. L'idée même d'un nouveau discours semblait impensable. La plus grande critique qu'on puisse faire à saint Thomas est dans l'usage qu'on a fait de ses écrits et la conviction de certains qu'il était indépassable.

Il s'agit en fait des néothomistes italiens, notamment des professeurs de *l'Angelicum*, dont Chenu écrit ce qui suit : « Le thomisme devenait pour eux une 'super-orthodoxie'... c'est que spontanément je réagis contre cette manière de manipuler le thomisme comme un instrument de pouvoir. C'est contraire à la réalité de l'histoire, et c'est trahir la démarche même de saint Thomas, qui en son temps, fut, à la faveur d'une crise de la culture, un innovateur en théologie, selon le témoignage même de ses contemporains, et comme il appert de sa condamnation. Quand la théologie devient un instrument, même si le pouvoir est légitime, c'est un échec pour l'intelligence, y compris l'intelligence de la foi »⁶⁴¹.

⁶³⁹. Cf. R. FISICHELLA, *Méthode en théologie fondamentale*, dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, p. 834-839.

⁶⁴⁰. *Ibidem*, p. 835.

⁶⁴¹. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 32-33.

Le donné fondamental de la foi a des conséquences très importantes en ce qui concerne la méthode théologique. La plus importante concerne la question qui vient immédiatement à l'esprit à partir de ce qui vient d'être dit. À partir d'un donné de départ, alors une nouveauté serait-elle possible ? Selon la méthode dogmatique, tout est déjà donné en théologie, qu'il n'est pas de progrès possibles, et que son accomplissement est son origine. Voilà pour le fond, et c'est grave, remarquera Chenu : « Mais, pour la forme, note-t-il, vous pouvez facilement imaginer que, imposer ainsi un catalogue de thèses, c'était paralyser toute la recherche... C'était tourner (...) la théologie en idéologie. En idéologie, c'est-à-dire en instrument du pouvoir. Quand le pouvoir prend en charge un savoir pour s'en faire un instrument de gouvernement, c'est une manière de perversion. Dans mon ingénuité de jeune théologien, j'en étais choqué. Je ne voyais pas très bien où menaient toutes ces batailles »⁶⁴².

Le néothomisme était mis en cause par le renouveau théologique des années 1930 pour la simple raison qu'il n'avait jamais su dire exactement ce que c'est l'*ens*. De fait, le néothomisme avait introduit dans la doctrine chrétienne un tas de notions que l'on ne sait plus admettre aujourd'hui. Pour les tenants de ce renouveau théologique, il fallait absolument séparer la philosophie de la théologie. Nous pensons qu'un grand nombre d'hérésies doivent leur origine au sens équivoque des notions philosophiques⁶⁴³.

La théologie, selon Chenu, devait aller plus loin. Il s'agit de penser Dieu et de le connaître, de se donner les moyens d'en dire quelque chose au-delà de la seule expérience dépouillée d'une existence sans contours⁶⁴⁴. Selon Chenu, pour avoir soutenu un thomisme « angélique », les dominicains avaient perdu en bien des provinces, leurs observances, leur recrutement qu'ils ne pouvaient faire que par des écoles apostoliques ; ils avaient perdu les grands prédicateurs apostoliques qu'on ne trouve plus. Il leur restait la doctrine. Or ils étaient maintenant en train de la perdre. Un professeur de la Grégorienne remarquait, non sans

⁶⁴². *Ibidem*, p. 31.

⁶⁴³. Cf. tous les débats au début du christianisme sur la trinité ou la personne de Jésus, homme-Dieu.

⁶⁴⁴. « Le lieu de l'Esprit n'est-il pas l'Histoire sainte de la Bible? Ce caractère concret du donné révélé, dans la doctrine de l'Esprit Saint, nous amène donc à considérer que l'histoire de l'Église est, plus qu'ailleurs, un lieu privilégié pour l'intelligence, intelligence intérieure et théologique à la fois, de la révélation de l'Esprit. Peut-être la méconnaissance de cette dimension historique, est-elle la raison principale de la maigreur de la théologie de l'Esprit Saint, au moment même où la doctrine spirituelle, comme on dit, attachée à l'étude des voies individuelles de la sainteté, tire tant de profit de l'expérience des saints. Il serait donc inconcevable d'élaborer une théologie de l'Esprit Saint sans que soit prise en considération l'histoire de l'Esprit, si l'on ose dire, dans l'Église. Non pas seulement l'histoire des doctrines et des théologies au cours des siècles, mais l'étude de la présence de l'Esprit, du souffle de l'Esprit, dans la vie de l'Église, comme corps mystique continuant dans l'histoire le mystère de l'Incarnation » (M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 56).

pertinence : « Ils [les professeurs de l'*Angelicum*] ne peuvent pas dire que c'est nous qui détruisons la doctrine de saint Thomas, ils la détruisent eux-mêmes »⁶⁴⁵.

En effet, ce qui choquait Chenu, c'est le fait que, chez certains néothomistes, la référence à saint Thomas avait plus d'importance et plus de conséquences sur leurs convictions qu'une quelconque lecture de la Parole de Dieu. Dans ce cas, la tradition de l'Église, véhiculée par un seul homme, avait pris la place de la Parole de Dieu. L'usage d'un maître unique avait forcément profondément influencé le maigre usage de l'Écriture en résultant. Un tel risque n'était pas à écarter au début du 20^{ème} siècle. Qu'on se souvienne du combat que mena le Père Lagrange pour l'usage de la Bible dans l'élaboration théologique⁶⁴⁶.

Selon la méthode dogmatique, les théologiens se servent de l'Écriture pour justifier leurs thèses, dans des citations de versets ou de demi-versets, ils ne tiennent nullement compte des unités littéraires. Nous pensons particulièrement au Père Garrigou-Lagrange qui avait perdu de vue l'originalité des intuitions patristiques et de la scolastique⁶⁴⁷. Le résultat fut celui d'une « apologétique objective » – fondée seulement sur des argumentations métaphysiques, privées de toute relation avec le sujet croyant. Ainsi, ces théologiens procédaient à des découpages savants dans les textes qui pouvaient très bien leur faire dire des significations artificiellement conformes à leurs propres thèses.

Il est vrai que la tentation est toujours grande de mettre au point ses thèses théologiques pour seulement ensuite rechercher des justificatifs dans les textes. La référence biblique risque de ne plus être un élément déterminant. L'absence de toute méthodologie qui montrât l'historicité des données ou au moins d'une exégèse qui contextualisât mieux les contenus avait fini par engendrer la crise moderniste⁶⁴⁸.

C'est ainsi qu'au Concile Vatican II, les Pères conciliaires recommandaient le remplacement de la méthode dogmatique par une nouvelle méthode, dite génétique⁶⁴⁹. Cette dernière part du donné révélé et montre ensuite la compréhension et l'interprétation que le concile a reçues au cours de l'histoire, dans la tradition des Pères de l'Église et des conciles, par l'entremise des écoles de théologie et d'auteurs récents. La méthode suit ainsi le dévelop-

⁶⁴⁵. Un certain Umberto, professeur à la Grégorienne, commentant la condamnation de l'opuscule de Chenu (cf. les notes inédites du Père Chenu, Archives du Père Chenu, Couvent Saint-Jacques, Paris).

⁶⁴⁶. Cf. F. REFOULE, *La méthode historico-critique et le Père Lagrange*, dans *RSPT* 76 (1992), p. 553-587.

⁶⁴⁷. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'état mystique d'après quelques livres récents*, dans *VS* 5 (1921-1922), p. 377-410.

⁶⁴⁸. Cf. R. FISICHELLA, *a.c.*, p. 835.

⁶⁴⁹. Cf. *Décret Optatum totius sur la formation des prêtres*, n°16.

pement de la réflexion théologique sur un thème de foi spécifique, pour aboutir finalement aux questions que ce donné séculaire aborde ou soulève aujourd'hui. La méthode génétique a l'avantage d'être inspirée par un retour sérieux aux sources bibliques et patristiques. Elle risque toutefois d'assumer un concept de développement doctrinal trop linéaire à l'intérieur du donné biblique même, et plus encore dans la tradition post-biblique. Ce qui risque de simplifier l'histoire et d'omettre souvent de rendre justice à la transcendance et à la complexité du donné.

Malgré leurs points de départ différents – énonciations dogmatiques dans le premier cas, donné biblique dans le second –, les deux méthodes, dogmatique et génétique, avaient en commun d'être l'une et l'autre principalement déductives : elles allaient d'affirmations fondamentales à des conclusions, de ce qui est mieux connu à ce qui l'est moins. Le procédé consistait à partir de principes généraux pour aboutir à leurs applications concrètes aux problèmes d'aujourd'hui.

Bref, un déductivisme unilatéral répondrait par avance à la question de Dieu en supprimant tout ce qui fait de l'événement pascal une vraie nouveauté. On est devant l'accomplissement d'une loi a priori, et non plus devant l'initiative libre de Dieu. Or, il y a toujours une question irréductible, qui fait sans cesse renaître la question de Dieu telle qu'elle jaillit de la nouveauté pascalle. L'accès à Jésus historique ne se fait que dans la lumière de l'événement pascal. Mais, réciproquement, l'événement pascal renvoie au sens historique du ministère de Jésus. La théologie pourrait alors ouvrir la question de Dieu, si elle n'était ni reconstruction a priori, ni pur positivisme historique. Ce que l'événement pascal dit de Dieu ne s'éclaire qu'en tenant à la fois la nouveauté transcendante de cet événement et son enracinement dans le ministère historique de Jésus de Nazareth.

4.2.1.2. Méthode seulement inductive ?

La méthode inductive est « a posteriori », pour reprendre une terminologie kantienne : on part du particulier pour aboutir au général, on remonte analytiquement de l'expérience concrète pour formuler la loi abstraite, selon le postulat qu'une analyse rigoureuse des faits permet d'y découvrir la loi qui les détermine. L'induction part des faits, pour aboutir aux principes ; selon un autre vocabulaire, on peut dire qu'elle part des effets pour comprendre les causes. Il s'agit de prendre comme point de départ la réalité telle qu'elle est vécue aujourd'hui avec les problèmes qu'elle soulève, pour rechercher, à la lumière du message révélé et par la réflexion théologique, une solution chrétienne de ces problèmes. « Partir de la vie » : c'est la méthode que la J.O.C, en France, et l'Action catholique avait prise. C'était là un admirable

empirisme pastoral, qui n'avait pas entamé le comportement déductif des textes officiels et de la théologie courante, ni l'ecclésiocentrisme de la pratique de la foi.

Ainsi, par exemple, on ne part plus d'une « doctrine sociale » « enseignée en vue d'une application à des situations changeantes, mais ces situations mêmes deviennent le 'lieu' théologique d'un discernement à mener, par la lecture des signes des temps. Non plus déduction, mais méthode inductive »⁶⁵⁰. Mais, dans cette recherche des situations changeantes à promouvoir, les communautés chrétiennes devaient d'abord renouveler leur confiance dans la force de l'originalité des exigences évangéliques. L'Évangile n'est pas dépassé parce qu'il a été annoncé, écrit, vécu dans un contexte socio-culturel différent. Son inspiration, enrichie par l'expérience vivante de la tradition chrétienne au long des siècles, reste toujours neuve pour la conversion des hommes et le progrès de la vie en société, sans pour autant qu'on en vienne à s'en servir au profit d'options temporelles particulières, au détriment du message universel et éternel.

De même, pour réfléchir sur le sens de l'événement pascal, la méthode inductive pourrait partir du prophétisme de Jésus : on examine son message, dans la lignée des prophètes d'Israël rejetés. Pâques est alors une sorte de validation de ce message, en mettant en avant l'expérience pascalle des apôtres, et l'aspect invraisemblable de leur conversion. Comment expliquer que des hommes terrorisés se transforment brutalement en témoins courageux ?

Gaudium et spes du concile Vatican II est une belle illustration de la méthode inductive : la constitution se met à l'écoute du monde présent et de ses problèmes ; elle apprend à lire les « signes des temps » dans les aspirations de l'humanité d'aujourd'hui ; elle s'efforce ensuite d'éclairer ces problèmes et de répondre à ces aspirations à la lumière de l'Évangile. C'est à juste titre que *Gaudium et spes* est dite constitution pastorale sur « l'Église dans le monde de ce temps ». À travers ce document, le concile inaugurerait sans aucun doute un nouveau départ dans la méthode théologique, même si dans le texte des trames déductives persistent encore ici et là sous le traitement inductif des faits.

En pareille méthode, la recherche est l'opération première, pour une invention toujours ouverte. *Gaudium et spes* stipule : « Devant tant de questions nouvelles, l'Église fait un effort de réflexion pour répondre, dans son domaine propre, à l'attente des hommes. Si aujourd'hui les problèmes paraissent originaux par leur ampleur et leur urgence, l'homme est-il démuné pour les résoudre ? C'est avec tout son dynamisme que l'enseignement social de l'Église

⁶⁵⁰. M.-D. CHENU, *La 'doctrine sociale' de l'Église comme idéologie*, 1979, p. 80.

accompagne les hommes dans leur recherche. S'il n'intervient pas pour authentifier une structure donnée ou pour proposer un modèle préfabriqué, il ne se limite pas non plus à rappeler quelques principes généraux ; il se développe par une réflexion menée au contact des situations changeantes de ce monde, sous l'impulsion de l'Évangile comme source de renouveau, dès lors que son message est accepté dans sa totalité et dans ses exigences. Il se développe aussi avec la sensibilité propre de l'Église, marquée par une volonté désintéressée de service et une attention aux plus pauvres. Il puise enfin dans une expérience riche de plusieurs siècles qui lui permet d'assumer, dans la continuité de ses préoccupations permanentes, *l'innovation hardie et créatrice que requiert la situation présente du monde* »⁶⁵¹.

De cette longue citation du texte conciliaire, nous retiendrons quelques mots expressifs : l'Église *accompagne* la recherche, pas de *modèle* préfabriqué, le contact des *situations*, etc. De cette stratégie d'une présence dans le monde initiée par *Gaudium et spes*, dont l'histoire est précisément la novation permanente, la loi première requiert le discernement entre les mouvements concrets de l'histoire, éléments primitifs à enregistrer, et les idéologies, qui en sont les interprétations systématiques plus ou moins discutables⁶⁵².

Quand bien même ces idéologies seraient effectivement discutables, il ne s'agit plus, pour la méthode inductive, de les condamner sommairement comme autrefois. Il s'agit plutôt d'observer ce qui attire tant les chrétiens à adhérer aux mouvements de l'histoire et dans lesquels ils veulent mener leur action. Il nous paraît que c'est la recherche d'une société plus juste qui pousse les hommes et les femmes de notre temps à aller voir dans les idéologies étrangères à leur foi. Serait-ce parce que la foi ne rassure peut-être plus ? Il y a urgence à repérer lucidement les engagements possibles sous les plus rigoureux discernements.

L'engouement des chrétiens dans les sectes de tout bord ne devrait pas conduire aussi le magistère à des condamnations sommaires. Certes, les sectes et les idéologies de notre temps ne doivent pas être idéalisées. Cependant, il revient aux chrétiens – sous l'éclairage du magistère – d'en distinguer les divers aspects, en particulier la méthode d'analyse de la réalité sociale et de la conversion entre la théorie et la pratique ; mais de bien en mesurer les liens étroits, afin de reconnaître le type de société totalitaire et violente à laquelle a pu conduire ce processus⁶⁵³.

⁶⁵¹. *Gaudium et spes*, n°42.

⁶⁵². Cf. *ibidem*, n°30.

⁶⁵³. Cf. *ibidem*, n°32-34.

De ce travail de discernement, opéré plus par des expériences que par quelque a priori, il résulte que le chrétien n'a pas à chercher une « autre solution », programmée à partir des principes moraux et sociaux, et que le magistère ne ferait qu'entériner. Autant l'Évangile impose ses rigoureuses exigences, personnelles et collectives, autant il ne fournit pas de modèle de société que ses fidèles devraient promouvoir contre les autres et à leur niveau. Il y a dans l'Évangile une dimension politique, qui joue à vif, prophétiquement, dans toutes les situations et dans toutes les options. Il n'a pas à être tourné en idéologie socio-politique, comme il est arrivé, et comme le réclament encore certains, surtout dans les pays en difficulté socio-économique.

Procéder a posteriori ne veut pas forcément dire totale inefficacité de la vérification. Si l'usage des textes est correct d'un point de vue exégétique, ce qui n'est pas toujours le cas, ceux-ci exercent effectivement un pouvoir de modification et de réorientation des thèses. Un tel usage de l'Évangile demande une grande humilité de la part du théologien, l'oblige à faire amende honorable et le conduit à travailler de nouveau pour penser autrement parfois plusieurs fois de suite.

L'exemple du Père Chenu nous amène à parler d'un autre usage de l'Évangile. Chenu déclare : « Le temps n'est-il pas révolu où, pour se ménager des assurances institutionnelles, la proclamation de la Parole de l'Évangile recourait aux 'moyens riches', à l'appui des puissants, aux 'États chrétiens', à la confiance méthodique dans les pouvoirs établis et les économies tranquilles, au prestige d'une sacralisation du temporel, à l'emprise impérialiste ou paternaliste d'une bienfaisance économique, sociale, politique. Il est malaisé, mais il devient désormais nécessaire, pour la pureté et la vérité de la Bonne Nouvelle du Christ dans un monde non constantinien, de se dégager des conventions et des lois d'une chrétienté bénéfique mais périmée »⁶⁵⁴.

L'usage de l'Évangile par la théologie est possible parce que la forme même de l'Évangile le rend possible. La forme narrative des textes permet une mise en rapport avec d'autres situations. C'est ce caractère qui rend les textes sacrés d'une actualisation indéfiniment possible de sorte qu'ils ne sont jamais obsolètes, à la différence de textes conceptualisés et donc définitivement situés dans un contexte particulier ou encore d'un corpus de lois lié à une culture spécifique. Il reste néanmoins nécessaire d'effectuer la tâche de les actualiser.

Cette forme de la Parole de Dieu ouvre à un langage qui n'est pas d'abord ontologique, portant sur l'être de Dieu comme s'il revêtait une substance. On ne cherche pas non plus un

⁶⁵⁴. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 196.

discours sur la totalité de l'histoire ou sur la totalité de ce qui existe pour trouver en Dieu leur fondement, ce que Heidegger nomme *onto-théologie*, mais pour caractériser une situation contingente, la nôtre, celle de nos contemporains, celle des auteurs bibliques. Le caractère narratif des textes inclut ces limitations.

Le caractère propre de la théologie est pourtant de généraliser un dire sur Dieu à partir de ce qui se présente à nous sous l'apparence de la contingence. Cela ne peut pas manquer de poser problème à celui qui réfléchit sur la méthode théologique. Comment le théologien peut-il prétendre faire œuvre de conceptualisation en respectant ce qui dans l'expérience même des croyants nécessite une situation contingente, un inattendu, un non prévisible, une nouveauté étonnante, un émerveillement en face de la réalité⁶⁵⁵? Au fond, la question est de savoir si la théologie ne court pas le risque de tuer la foi. La question est évidemment considérable et dans ses enjeux et dans ses dimensions. La méthode elle-même ne suppose-t-elle pas une contradiction rendant la discipline vouée à l'échec dans ses prétentions ? L'effort du croyant qui pense n'accoucherait-il pas d'un mort-né parce que la foi serait tout simplement impensable ? Dans ce cas, peut-on envisager une nouvelle manière de faire la théologie ?

Toutefois, la nouveauté de la méthode inductive c'est de faire du pluralisme une position de principe, découlant de la nature même de l'Église, qui se définit par sa présence dans le monde, et non comme une réalité absolue en son identité institutionnelle. Ainsi, on pourrait désormais recourir à l'utopie, comme facteur de créativité. L'utopie pourrait être un alibi facile à qui voudrait se soustraire aux tâches dures, quotidiennes. Mais elle pourrait aussi provoquer l'imagination prospective⁶⁵⁶.

La deuxième nouveauté, qui jouera contre un transfert idéologique de l'Évangile, c'est le recours aux sciences humaines, longtemps suspectées, et encore redoutées par beaucoup. Elles sont considérées ici comme interlocutrices du magistère – bien qu'une certaine prudence doit rester de mise – dans la recherche des solutions aux problèmes de la vie humaine en société, et donc de la vie des communautés chrétiennes.

De la sorte, aucun problème lié à la vie de l'homme ne pourrait plus être étranger au théologien : l'urbanisme, les jeunes, la place de la femme, les travailleurs, les victimes des mutations, le sida, les discriminations, l'émigration, l'emploi, les catastrophes naturelles, la guerre, le terrorisme, les mass media, l'environnement, etc. Aussi la méthode inductive s'éloigne-t-elle décidément d'une « idéologie », où une vision du monde est systéma-

⁶⁵⁵. Cf. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 71-72.

⁶⁵⁶. Cf. *ibidem*, p. 37.

tiquement élaborée et comme sacralisée, pour fournir des normes préalables à l'action et des « modèles » aux organismes socio-politiques au service de cette action.

Malgré cela, une méthode seulement inductive porte en elle le danger de fermer la question de Dieu en confondant origine et signification de nos concepts, quant il s'agit d'interpréter l'Évangile. On risque de s'attarder longtemps à l'histoire que l'on oublierait facilement la dimension transcendante du donné révélé. Certes, on peut expliquer génétiquement la naissance d'un concept à partir d'une expérience. Mais le sens du concept déborde toujours l'expérience qui en est l'occasion – cf. Kant – ou le début – cf. Aristote et Hegel. En théologie, cela voudrait dire qu'on risque de réduire le message pascal à la seule prédication historique de Jésus de Nazareth. La résurrection n'intervient pas comme nouveauté dans et par rapport à cette prédication. Bien au contraire, c'est à partir de ce qu'on aurait pu tenter d'isoler « historiquement » – recherche du noyau dur de la prédication historique de Jésus – qu'on pourrait penser l'événement pascal, quitte à considérer le reste comme des reconstructions accidentelles, liées aux intérêts contingents des communautés primitives.

Or la signification du prophétisme de Jésus n'apparaît pas uniquement à partir des données historiques du message de Jésus. C'est l'événement pascal qui donne sa force prophétique au message historique de Jésus de Nazareth. Par cet événement, ce message est plus qu'une doctrine de sagesse ou un appel à la conversion morale. Il y a plus dans Pâques qu'une simple validation de ce qu'a dit Jésus. Les premiers témoins ont précisément pensé que la seule manière d'être fidèle au contenu de la prédication historique de Jésus, c'est de l'annoncer dans la forme nouvelle que lui donne l'événement pascal. Pour respecter la cohérence du témoignage apostolique, il faut reconnaître que le sens prophétique de la prédication de Jésus vient de l'événement pascal dans sa nouveauté supra historique, que ce sens prophétique n'est pas purement induit par sa seule prédication historique.

En effet, dans sa Pâque, Jésus n'est plus prophète comme ses prédécesseurs de la première Alliance, ou comme les maîtres de la sagesse d'autres traditions religieuses. Il est prophète et maître en tant que Seigneur assis à la droite du Père et répandant l'Esprit Saint. Utilisée seule, la méthode inductive risquerait donc de fermer la question de Dieu, en la faisant dépendre uniquement d'un insaisissable noyau historique de la prédication de Jésus. Cette fermeture éventuelle se traduirait dans une question embêtante et sans fin : finalement, pourquoi « induire » plus à partir de la prédication de Jésus que de celle de Bouddha ou même Socrate ou Ben Laden ? Qu'est-ce qui de soi rend plus intéressante la prédication de Jésus ?

Utilisée seule, la méthode inductive ne peut donc faire retour sur son point de départ pour le justifier. Elle commence par postuler que ce point de départ s'établit lui-même comme tel : il va de soi que le message de Jésus est prophétique. De plus, elle rend difficilement significatif ce que dit de Dieu la nouveauté de l'événement pascal, y compris comme nouveauté en Jésus lui-même et à l'égard de sa propre prédication. Faudrait-il alors privilégier une autre méthode ?

Bref, adopter une méthode inductive, comme l'avait fait le concile Vatican II dans *Gaudium et spes*, signifie partir de la réalité historique en nous laissant interpellé 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. Fondamentalement, cela signifie contextualisation et herméneutique.

4.2.2. HERMÉNEUTIQUE ET INTERPRÉTATION

« Le thérapeute avait pour ambition de guérir ; l'herméneute se flatte d'interpréter : il prête ainsi la main au premier, de sorte que l'on discerne entre ces deux conceptions de la théologie, une manière de continuité irrécusable »⁶⁵⁷, constate Florent Gaboriau.

Claude Geffré avait défini très à propos la « théologie herméneutique » comme « un nouvel acte d'interprétation de l'événement de Jésus-Christ sur la base d'une corrélation critique entre l'expérience chrétienne fondamentale, dont témoigne la tradition, et l'expérience humaine d'aujourd'hui »⁶⁵⁸. La nouvelle interprétation du message chrétien est née « en fonction de [la] circularité entre la lecture croyante des textes fondateurs qui témoignent de l'expérience chrétienne originaire, et l'existence chrétienne d'aujourd'hui »⁶⁵⁹. Il en découle que « la théologie de type herméneutique est nécessairement plurielle »⁶⁶⁰.

L'existence chrétienne ne saurait donc pas ne pas tenir compte du contexte historique dans lequel elle est vécue. L'héritier de Chenu, porte-drapeau de l'herméneutique en France, repose son entreprise sur un leitmotiv apparemment banal : « C'est toujours dans un contexte historique donné que l'on vient à proposer la foi, que ce soit le contexte de l'histoire des idées ou celui de la vie même de l'Église, écrit-il : Ces contextes ne peuvent manquer d'amener à certains déplacements dans l'intelligibilité du christianisme... Pour ma part, j'y reconnais la

⁶⁵⁷. F. GABORIAU, *Trente ans de théologie française*, p. 83.

⁶⁵⁸. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque d'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 71.

⁶⁵⁹. *Ibidem*, p. 75.

⁶⁶⁰. *Ibidem*, p. 71.

théologie tout court, mais une théologie faite en situation, une théologie qui prend au sérieux la culture, non moins que la relativité des propositions de la foi au long des siècles »⁶⁶¹.

L'herméneutique cherche à sortir de l'alternative induction/déduction, en mettant en lumière les processus par lesquels l'esprit humain engendre un sens. Qu'il s'agisse d'un texte, d'un fait, ou même d'un énoncé scientifique, son sens n'est pas réductible à l'objectivation d'un donné complètement extérieur. Même la démarche la plus strictement scientifique, qui prétend neutraliser le sujet, le maintenir en dehors de ce qu'il connaît, ne devient féconde qu'en articulant objectivité de la recherche et production d'un sens : un théorème peut avoir une validité interne, s'il ne produit aucun sens pour les chercheurs qui l'utilisent, il n'aura aucune efficacité.

Cette production de sens fait corps avec une représentation du monde, de soi, des autres. Il est donc possible de redistribuer le champ du savoir et de sortir du compartimentage scientifique : il n'y a pas d'un côté, regroupées derrière les mathématiques, des disciplines objectives qui seules mériteraient le nom de sciences, et, de l'autre, des disciplines plus ou moins rigoureuses et inexactes, dont la théologie...

Même les disciplines les plus positives font intervenir un élément d'interprétation, et cet élément d'interprétation, s'il est correctement mis en œuvre, permet à des disciplines comme par exemple l'histoire ou la sociologie, d'être considérées dans leur scientificité propre. Au cours de tout savoir, il y a toujours un acte interprétatif, par lequel le sujet se comprend lui-même à travers ce qu'il explore : il faut ainsi prendre en compte la façon dont, en toute expérience comme en toute démonstration, il y a une modification du contenu par le simple fait qu'il y a expérience ou démonstration.

L'herméneutique établit alors un cercle méthodologique entre sens objectif – d'un fait, d'un texte ou d'un énoncé – et l'auto-compréhension du sujet – individuel ou collectif – destinataire ou auteur de ce sens. Selon J. Dupuis une théologie herméneutique consistera donc en un va-et-vient progressif et continu entre l'expérience contextuelle présente et le témoignage de l'expérience fondatrice confiée à la mémoire de la tradition ecclésiale, et vice-versa. Ce va-et-vient continu entre « contexte » et « texte », entre présent et passé, est ce qu'on appelle le « cercle herméneutique »⁶⁶². Entre validité objective et auto-compréhension subjective, il y a un cercle qui situe la constitution du sens en deçà de la bipolarisation induc-

⁶⁶¹. C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle ?*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 64.

⁶⁶². J. DUPUIS, *o.c.*, p. 30-31.

tion/déduction. Comprendre, ce n'est donc pas resituer un objet dans une linéarité inductive ou déductive, c'est opérer un va-et-vient entre un sens interne et une actualité non close. Par exemple, la Révolution française est à la fois un fait objectif, repérable dans la succession des événements, et un sens enraciné dans un double cercle : auto-compréhension des acteurs immédiats, auto-compréhension de ceux qui cherchent à rejoindre aujourd'hui l'événement.

La méthode herméneutique permet à la théologie de trouver une place éventuelle dans l'ensemble du savoir. L'opposition entre méthode déductive et méthode inductive enfermait par avance la théologie du côté des disciplines inexactes, sans méthode vraiment appropriée à son contenu, donc livrée à la fantaisie et à l'arbitraire. En montrant qu'au cours de tout savoir il y a un acte d'interprétation, l'herméneutique légitime la possibilité de poser rigoureusement la question de Dieu, comme question fondamentalement auto-interprétative.

De plus, elle met en lumière le genre littéraire propre aux Écritures bibliques. Les Écritures articulent de façon originale le récit d'un événement et le sens qu'il revêt pour les témoins et pour leurs destinataires. Les Écritures retracent le très long et permanent cheminement nécessaire pour accéder à l'intelligence d'un événement : il n'y a pas de rupture entre la narration et la signification. C'est vrai pour les grands événements fondateurs – sortie d'Égypte, exil, prédication pascale... –, mais c'est vrai aussi pour l'historiographie propre à la Bible : les faits sont toujours rapportés en fonction d'une perspective théologique. C'est en fonction d'une telle herméneutique que ces textes doivent donc être lus : ils ne sont pas une carrière dont il faut extraire des théorèmes doctrinaux abstraits, ils mettent toujours le lecteur en situation de se comprendre lui-même et de rendre à partir de là pertinente la question de Dieu.

Elle unifie la théologie par delà la scission méthodologique entre théologie positive et théologie spéculative. La théologie chrétienne s'est toujours vue liée à l'événement du Christ. Mais le lien à cet événement n'a pas toujours été une structure originale, et la théologie a eu tendance à se disjoindre entre théologie positive, recueillant les données des Écritures et de la tradition, et théologie spéculative, organisant ces données en les formalisant dogmatiquement. Les traités de théologie se divisaient en deux moments plus ou moins hétérogènes, le but étant d'aboutir à des énoncés les plus logiques possibles : c'était particulièrement net pour la question de Dieu, avec une spéculation trinitaire abstraite, à laquelle les Écritures servaient simplement à fournir des autorités extrinsèques. Tout se passait comme si l'aspect narratif des Écritures, et, particulièrement de l'Évangile, devait être dépassé dans la forme supérieure de la systématisation conceptuelle.

L'herméneutique restitue le récit comme lieu théologique fondateur : il y a dans le récit une manière de poser la question de Dieu qui respecte davantage la situation existentielle que la forme la plus achevée de systématisation. Il n'y a donc pas lieu de séparer, dans la révélation, un aspect narratif, plus pédagogique, et un aspect dogmatique, plus systématique : c'est toujours sous la forme d'un récit que la révélation dit quelque chose de Dieu, même les affirmations les plus abstraites sont des moments d'un récit qui fait sortir le destinataire de toute fausse neutralité.

L'herméneutique a permis à la théologie apologétique de devenir théologie fondamentale. Avec la théologie de controverse – entre confessions et avec le rationalisme –, la question de Dieu s'était progressivement déplacée pour se refermer sur l'apologétique. Au lieu de devenir une question transversale pour toute la théologie, la question de Dieu a pris un aspect de plus en plus apologétique.

L'introduction de la méthode herméneutique a surmonté ces séparations, en particulier pour réduire leur déisme latent. Même les affirmations trinitaires apparemment les plus abstraites, les plus hors de portée de la raison me concernent parce qu'elles ont une signification anthropologique fondamentale.

Sur ces points, et sur bien d'autres, la réception de l'herméneutique comme méthode théologique appropriée a pu être vécue comme une nouvelle époque, un nouvel élan capable de rendre à la question de Dieu toute sa force. Face aux requêtes de la raison moderne, à sa maturation, la théologie opérait un véritable changement formel.

Surgit alors une question de fond: la problématique rationnelle à laquelle l'herméneutique cherchait à correspondre est-elle encore aujourd'hui pleinement la nôtre ? L'herméneutique doit-elle rester elle-même si elle veut être adaptée aux mutations actuelles de la raison et à ses nouveaux défis ? Nous pensons que la contextualisation comporte un danger, pas des moindres : travailler à guichets fermés et partir des valeurs culturelles traditionnelles exaltées, alors que le contexte change tout le temps.

D'autres dénoncent le conditionnement anti-métaphysique déterminant la naissance de l'herméneutique⁶⁶³. Ce conditionnement est-il structurel ? L'herméneutique peut-elle s'affran-

⁶⁶³. C'est le cas de l'encyclique *Fides et ratio* qui est caractéristique du renouveau rendu possible par l'herméneutique, avec, en particulier, un décloisonnement entre sagesse biblique et quête rationnelle. Le texte de l'encyclique se montre soucieux d'une pertinence anthropologique de la révélation : c'est en fonction de ce souci qu'est repensée une scientificité de la théologie. L'encyclique souligne au passage l'exigence d'une « herméneutique ouverte aux exigences de la métaphysique » (n°95).

chir des conditions périphériques de son origine, liées de fait aux circonstances d'une orientation anti-métaphysique de la philosophie?

Remarquons que les efforts de ces dernières, orientés vers la présentation d'une image renouvelée de la théologie fondamentale, ne peuvent laisser de se consacrer à la problématique de la méthode. Nous citerons entre autres la méthode de l'immanence dans la lecture de Blondel, celle, transcendante, du projet de Rahner, celle, psychologique, de la tentative de Newman, ou encore celle de la corrélation qu'a proposé Tillich, qui s'insèrent de façon significative dans cette recherche comme autant de méthodologies diverses et complémentaires pour offrir une lecture apologétique de la révélation. C'est dans ce contexte que le Père Chenu tentera aussi une autre démarche théologique.

4.3. LA DÉMARCHE THÉOLOGIQUE DE CHENU

De ce qui vient d'être dit on comprendrait que l'esprit d'inventivité en théologie a toujours existé dans le passé, mais que celui-ci s'est interrompu à un moment repérable dans l'histoire de l'Église. La naissance du néothomisme a été, selon Chenu, plus une catastrophe qu'une chance pour la théologie.

Écoutons le Père Chenu : « Quand je me souviens de ces années-là... on imagine pas ce que c'était. L'enseignement de la théologie était pitoyable. On enseignait un lot de vérités abstraites, stériles, comme si la foi était l'objet d'une possession. Tout effort de recherche, d'invention, était atrophié au bénéfice d'affirmations et de répétitions. Vous pouvez vous en faire une idée si vous consultez un catéchisme de ce temps : il représente au niveau primaire ce qu'était la théologie au plan supérieur »⁶⁶⁴.

S'il en est ainsi, il n'y aurait rien à attendre de la théologie. Pire, on pourrait dire que la théologie entrerait alors dans une crise dont elle ne se remettrait que difficilement. Dans cette situation, une manière d'être purement répétitive de la théologie conduirait presque nécessairement à un profond désintérêt pour nos concitoyens. Mais ceci n'est pas un argument, le but n'étant pas la théologie en elle-même, mais de parler judicieusement de son objet. N'oublions surtout pas que les débats sur les méthodes en théologie sont très anciens dans l'Église. Ils ne commencent pas avec le Père Chenu.

⁶⁶⁴. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 42.

Cet ancien élève de Garrigou-Lagrange avait patiemment tenté, dans un contexte fort tourmenté des années 1930, d'accréditer le rôle « subversif », mais finalement libérateur de la méthode historique. La manière dont le Père Chenu applique cette méthode est celle « d'un homme viscéralement théologien, d'un théologien qui a compris, contre la majorité des thomistes du temps, qu'une doctrine, si haute soit-elle, ne peut se saisir dans sa vitalité propre que si on la replace dans le milieu où elle est née, que si l'on en discerne aussi, en la comparant aux essais antérieurs ou contemporains, l'originalité et la richesse »⁶⁶⁵. Il entendait par là intégrer expressément le monde et son histoire dans sa construction théologique. Le fait nouveau, avec le Père Chenu, c'est l'irruption joyeuse et provocante, dirions-nous, d'un homme totalement d'Église qui parle totalement le langage des hommes. Un homme devant qui, que l'on soit intellectuel ou dépourvu de science théologique, croyant ou non croyant, on se sentirait dans le coup et ouvert au dialogue⁶⁶⁶.

Un jour, les supérieurs du Saulchoir avaient autorisé une sortie communautaire à Paris. Pendant que les autres frères faisaient des emplettes en ville, Frère Chenu fut surpris par la présence d'un mendiant à l'entrée d'un magasin. Après avoir échangé quelques mots avec le malheureux, Chenu fut peiné. Rentré au couvent, il se mit à réfléchir sur les questions de la pauvreté et de l'injustice dans le monde⁶⁶⁷. Il publiera par la suite plusieurs écrits sur la pauvreté dont *La pauvreté mendicante : saint Dominique* (1952).

Écoutons le témoignage de madame Thénier dont le Père Chenu avait baptisé une fille à Paris : « Le Père Chenu est tellement humain que sa spiritualité se traduit par des choses humaines. Je ne sais pas si je m'explique bien. Mais j'ai connu d'autres prêtres, qui devaient faire un petit effort, tandis que chez le Père Chenu, c'est vraiment humain, vraiment incarné. Des exemples ? Quand il s'est agi de la voiture d'enfant, il y en a d'autres qui auraient fait des théories, mais lui, il a apporté l'argent, il n'a pas appelé au secours, il s'est même arrangé de façon à ce que ce soit discret. Quand il venait chez nous à brûle-pourpoint et qu'il n'avait pas pu nous prévenir, il s'asseyait sur les marches de l'escalier pour nous attendre devant la porte.

⁶⁶⁵. L.-J. BATAILLON, *Le Père Chenu et la théologie du Moyen Âge*, dans *RSPT* 75 (1991), p. 455.

⁶⁶⁶. Cf. C. GEFFRÉ, *Marie-Dominique Chenu, un maître en théologie et en humanité*, dans *TC* 2380 (1990), p. 12.

⁶⁶⁷. Cet épisode nous a été raconté, lors de notre séjour au couvent Saint-Jacques en avril 2003, par le Père A. Duval qui fut longtemps le secrétaire du Père Chenu. Le Père Duval est aussi l'initiateur et l'organisateur des archives personnelles du Père Chenu, au couvent Saint-Jacques de Paris.

Si nous arrivions très tard pour le dîner, il nous aidait à éplucher les pommes de terre. Vraiment ce n'est pas un mystique au sens péjoratif du mot »⁶⁶⁸.

De plus, la présence du Père Chenu à la salle des avortements d'un hôpital parisien aurait dû choquer bon nombre des chrétiens à l'époque. Pourtant cette visite lui avait valu une moisson à laquelle il n'espérait pas. Les filles qui attendaient dans la salle des avortées étaient censées s'être fait trafiquer. À l'époque, la présence de cet homme en habit religieux les aurait beaucoup embarrassées. Au contraire, sans leur adresser un seul mot, le Père Chenu en a confessé trois ou quatre, et par la suite baptisé une ou deux autres. Il avait vraiment fait un ramassage. Le Père Chenu est arrivé en ce lieu comme une fleur et il a cueilli tout le monde⁶⁶⁹.

Lors des nombreux bras de fer qui opposaient syndicats et travailleurs, il n'était pas rare qu'on fit appel au Père Chenu. Il y allait affectueusement et trouvait toujours une parole réconfortante pour chaque groupe. Il visitait souvent des travailleurs chez eux pour les écouter simplement. Il lui arrivait même de faire la vaisselle après un repas partagé. Les doléances, les peines et les joies de travailleurs devenaient la matière première de sa théologie. Ainsi, *Pour une spiritualité du travail* (1941) ou encore *Pour une théologie du travail* (1955) sont l'émanation de ses nombreux contacts avec la J.O.C. et les milieux ouvriers. Rejetés par une partie de l'épiscopat français, mal perçus du patronat français et condamnés par le Vatican, les prêtres-ouvriers étaient devenus des parias de la société française. Chenu était parmi les rares personnalités qui osaient encore s'approcher d'eux et les écouter patiemment. Son *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers* (1954) est le résultat des griefs et le malaise formulé par les prêtres-ouvriers eux-mêmes, qu'il reprenait de façon synthétique et organisée⁶⁷⁰. Cela pesait et sur la façon de poser les problèmes et sur la méthode théologique employée pour les résoudre.

Le jugement de Chenu sur les formulations abstraites des textes de l'Écriture, sur l'apostolat et sur le sacerdoce fut implacable. Il voyait dans cette façon de théologiser des enquêteurs romains – dont Mgr Ancel – une démarche grosse de conséquences irrecevables. *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers* est un texte extrêmement dur, un réquisitoire contre une façon de théologiser qui en montre toute la déficience⁶⁷¹. On mesure l'antagonisme entre la

⁶⁶⁸. *Spiritualité de la vie quotidienne*, Témoignage de M. et Mme Thénier, anciens dirigeants jocistes, animateurs du premier groupe de foyers en milieu populaire, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 150.

⁶⁶⁹. Cf. *ibidem*, p. 151.

⁶⁷⁰. Cf. F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, p. 324 s.

⁶⁷¹. Cf. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 138-139.

méthode dénoncée par les théologiens romains et que défend le Père Chenu, « au nom de la réflexion théologique la plus traditionnelle, car la plus attentive inséparablement à l'Écriture, à l'histoire et aux conditions présentes de l'Église, et cette façon de pratiquer une théologie abstraite, stérile et meurtrière. L'empressement à arracher l'ivraie du bon grain rejoint la cécité qui guide la main du faucheur, ignorant le champ qu'il prétend moissonner »⁶⁷².

Considérer en lui-même et pour lui-même comme continuaient de le faire des évêques ou des « théologiens abstraits », interdisait ensuite de le rapporter de façon organique à la mission elle-même. C'était là l'un des enjeux majeurs théologiques de tout le débat sur les prêtres-ouvriers. La meilleure preuve en est que cette façon de théologiser abstraitement avait conduit à ignorer ce que le Père Chenu considérait comme « le premier acte de la mission des prêtres-ouvriers », lequel avait prit nom de « naturalisation », dont la mystique en définitive relève de la loi d'incarnation qui définit le sacerdoce unique du Christ⁶⁷³. Chenu voyait dans cette image de la présence en terre non chrétienne, dans cette volonté naturalisatrice des prêtres-ouvriers, le fait de vouloir devenir des « indigènes comme le Christ s'est fait indigène parmi les hommes »⁶⁷⁴. L'enjeu du débat fut donc l'adaptation au mieux aux situations particulières vécues par les prêtres-ouvriers. Le drame, c'est que « l'Église était, à la lettre, pour le monde ouvrier en général, une étrangère »⁶⁷⁵.

Pour que rien ne lui échappât et pour lui permettre d'être à chaque instant à l'écoute du monde, le Père Chenu, ce veilleur de l'histoire, avait créé des « petits foyers » disséminés dans la banlieue parisienne et à Rouen – les deux villes ont été les lieux de son exil. Ces petits foyers étaient en réalité ses laboratoires. Le Père Chenu les visitait en expert en humanité et il retournait dans sa chambre en maître en théologie. Le Père Chenu savait que ses foyers n'allaient pas être frappés par les titres et les diplômes. Les membres les ignoraient et n'étaient guère sensibles à de tels prestiges. Ce qui touchait les hommes et les femmes des foyers, c'est que le dominicain était à leur disposition, en dépit de ses tâches hautes et difficiles.

Quelques animateurs de ces foyers, J. et J. Boniface, témoignent : « Il se rappelle les détails de nos humbles vies domestiques, un prénom par-ci, une fête par-là, une maladie, un ennui de travail, de logement... S'il survient une naissance, nous le voyons surgir à la clinique, prévenu par on ne sait quel messenger, un décès ? Il est là aussitôt, modeste et

⁶⁷². F. LEPRIEUR, *o.c.*, p. 326.

⁶⁷³. Cf. M.-D. CHENU, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers*, 1954, p. 175-176.

⁶⁷⁴. *Ibidem*, p. 176-181.

⁶⁷⁵. IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 143.

présent... Et surtout, il écoutait. Les problèmes débattus dans nos petits groupes n'atteignaient point des hauteurs philosophiques... Nous fixions le 'sujet' d'un commun accord ; parfois la discussion allait bon train, parfois le Père s'envolait et 'tenait le crachoir'... Le Père en bon historien, a les pieds sur terre et sait émailler ses idées de faits concrets. Son grand souci est de nous informer... »⁶⁷⁶.

Cette heureuse polyphonie entre l'intellectuel, le spirituel et l'homme d'action ne suffirait pas à rendre compte de l'étonnante séduction du Père Chenu si on n'insistait pas sur sa merveilleuse humanité. Le Père Chenu devint rapidement le conseiller des syndicalistes, des chrétiens en recherche.

J. et J Boniface poursuivent leur témoignage : « Nous qui sommes si lourds, si peu mystiques parce que nous nous réunissons pour parler de notre Amour, de Dieu et de l'Église, [le Père Chenu] nous considère comme des manifestations du Saint-Esprit en travail dans l'histoire et les vieilles structures ! Il mise sur ces 'laboratoires', cette floraison des groupes de foyers un peu partout, ces mouvements obscurs, pleins de gens de bonne volonté. Il y croit, et c'est pour cela que, pendant tant d'années, il a préféré s'arracher à sa cellule où tant de projets dorment, refuser de faire de grands exposés devant de grands messieurs, pour venir donner son temps à une dizaine des pauvres types fatigués de leur journée et pleins de soucis à ras de terre... Sa foi lui donne la certitude qu'il ne perd pas son temps : il sème, il sème, il n'arrête pas de semer, et celui qui aurait le privilège de suivre les innombrables sinuosités de ses jours et de ses soirées verrait que le Père Chenu a ensemencé une terre immense avec humilité et fierté »⁶⁷⁷.

Il est important de rappeler que Chenu ne cherche pas les éléments de sa théologie dans les livres ou dans la profondeur de l'imagination. Le monde est son laboratoire. J. Duquesne, avec qui il publiera *Un théologien en liberté* (1975) écrit : « [Chenu] préférerait sans doute que j'évoque, pour finir, ces jours où il venait chez moi se laisser interviewer pour le livre que nous publiâmes ensemble, *Un théologien en liberté*, il arrivait les poches pleines de vieilles enveloppes au dos desquelles il avait écrit quelques notes – je le surpris même, un jour, dans la rue, occupé à en prendre en utilisant le capot d'une voiture comme pupitre. Ensuite, nous déjeunions ensemble en famille, avec les enfants, qui le questionnaient, objectaient, et qu'il écoutait avec passion. Nous étions heureux »⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶. J. et J. BONIFACE, *Les 'petits foyers' du Père Chenu*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 145.

⁶⁷⁷. *Ibidem*, p. 146.

⁶⁷⁸. J. DUQUESNE, *Un gavroche théologien*, dans *TC 2380* (1990), p. 13.

On le voit bien, la démarche théologique du Père Chenu ne peut donc être seulement déductive. Pour lui, le lieu d'implantation de la grâce, ce sont alors les communautés de base, dans lesquelles le chrétien trouve son épanouissement, dans lesquelles le monde renouvelle ses structures : à commencer par ces communautés de foyers, où la prise de conscience de l'amour crée de puissantes personnalités masculines et féminines. Les communautés de travail, quelle qu'en soit la forme projetée, sont aujourd'hui le terrain par excellence d'une promotion collective de l'humanité et donc de la présence du Christ dans le monde. Il faut « être dedans », « vivre avec », communier vraiment dans une présence qui à elle seule, avant tout apostolat et tout sacrement, réalise une valeur éminente, acte humain et divin à la fois, en répercussion de l'unité humaine et divine du Christ lui-même, présente dans l'histoire humaine⁶⁷⁹.

La manière de faire la théologie du maître du Saulchoir fait de lui un théologien ordinaire de la J.O.C., un conseiller, un accompagnateur spirituel du monde en construction. Il nous semble que c'est là qu'il faudrait chercher la source de ses déboires avec le magistère.

J. Chatagner, au nom de l'équipe de la *Quinzaine*, témoigne à son tour : « Nous lui devons d'avoir alors fait une expérience – assez exceptionnelle, je crois, surtout à cette époque [années 1950] : la découverte de ce que peut-être, dans les faits et non dans les discours, la sainte liberté des enfants de Dieu. Inutile de dire que lorsqu'on y a goûté, on y renonce difficilement ensuite... En vérité, le Père Chenu nous a permis d'être nous-mêmes, sans jamais oublier pour autant que nous étions des fils de l'Église. C'était où certaines positions politiques et sociales – qui peuvent paraître banales aujourd'hui – sur le droit des peuples à l'indépendance, par exemple, étaient encore jugées 'scandaleuses' par beaucoup de chrétiens »⁶⁸⁰.

L'image évangélique qui, à coup sûr, s'impose ici aux témoins de la vie de Chenu, est celle du ferment, sauf à préciser qu'il s'agit du ferment d'une théologie vivante, tout aussi faite de solidité que de clairvoyance et d'audace. Constatons même que « le monologue des grandes chairs attire moins ce théologien d'aujourd'hui que les conférences suivies, ou, mieux encore, précédées de carrefours ; que les sessions d'étude stimulent plus que les retraites ou les séries d'exposés devant des auditoires silencieux ; et ce ne sera pas pousser jusqu'au paradoxe que de dire que ce Frère prêcheur, dont tant de milieux divers reçoivent l'ensei-

⁶⁷⁹. Cf. M.-D. CHENU, *Civilisation technique et dimension nouvelle de l'amour fraternel*, 1952, p. 8-9 ; lire aussi IDEM, *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, 1952, 1952, p. 7-18. Sur l'importance des petits groupes du Père Chenu, lire aussi Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 239 s.

⁶⁸⁰. J. CHATAGNER, *Confirmés dans la foi*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 133.

gnement, se rend plus volontiers encore aux réunions où il pourra se taire et recueillir sa farine propre dans les débats des spécialistes les plus divers »⁶⁸¹.

Quelle que soit les modalités d'un statut à établir, il apparaît que la méthode théologique du Père Chenu est commandé par un acte premier – et très difficile – de présence – au sens fort que nous donnons aujourd'hui à ce mot – : présence d'Église, que seule réalise, dans la circonstance, une communion de vie. Les ouvriers français, contemporains du Père Chenu, n'avaient pas besoin de discours. Ils avaient besoin d'une présence, d'une personne qui pouvait enfin les écouter. Comment baptiser une civilisation si l'on n'y entre pas ? Voilà la géniale trouvaille du Père Chenu.

Une présence, ce n'est certes pas encore un « enseignement » – didachè –, ni un sacrement. Mais c'est la condition de la parole, y compris de la Parole de Dieu. « C'est, dans toute la force du terme – et l'émotion populaire devant la mise en question des prêtres-ouvriers le prouve –, un témoignage efficace de foi. C'est la première expression, souvent silencieuse en *mots*, mais toujours *en acte*, d'une vraie évangélisation, et du visage alors visible de l'Église »⁶⁸².

Les réflexions du Père Chenu, son travail intellectuel, sa théologie, son enseignement, prenaient leurs racines dans la vie concrète, la vie des peuples du Moyen Âge dont il était un des spécialistes, la vie des militants ouvriers et des laïcs engagés dans l'apostolat qu'il voulait tant connaître en détail.

Il faudrait raconter l'indescriptible « petit » ministère qui emplissait ses fins de journées : visite à des foyers d'ouvriers ou d'artisans, animation d'équipes de J.O.C. ou d'Action ouvrière, sessions d'instituteurs, d'ingénieurs, de sociologues, d'économistes, de prêtres-ouvriers ou de membres de la Mission de France, travaux de la Paroisse universitaire et des Équipes enseignantes, apostolat d'aumônerie, d'assistance ou de recollections auprès de chefs d'entreprise, de techniciens, de cadres et de syndicalistes, amitié partagée avec des ménages populaires, des Nord-africains, sans oublier le milieu des hauts magistrats ou des conseillers d'État, car si la « base » a visiblement sa préférence et sa connivence, ce Prêcher sait bien que d'autres milieux sont souvent aussi des pauvres en regard de l'évangélisation.

Cependant, il faudrait souligner que la présence de Chenu dans le monde n'est pas à confondre à une sorte d'établissement définitif. Nous l'appellerons plutôt présence transcendante. Nous récusons ici les allégations selon lesquelles la méthode théologique de Chenu est

⁶⁸¹. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 108.

⁶⁸². *Ibidem*, p. 144.

inductive. Son engagement dans l'histoire est, par exemple, différent de celui des théologiens de la libération.

En fait, Chenu n'avait pas participé directement aux luttes des classes de son pays. Il formait les prêtres-ouvriers et animait un nombre impressionnant de sessions pour les ouvriers, mais il n'avait jamais été lui-même ni prêtre-ouvrier ni ouvrier. Cela n'était pas son rôle. Encore qu'il ait été de ceux qui ont rappelé publiquement alors, face au crime atomique et à la guerre coloniale, certaines exigences évangéliques trop manifestement trahies. Cependant, à partir des revendications sociales, il met une grande ferveur spéculative et fonde sa théologie. Cette procédure est donc différente de la méthode contextuelle qui travaille à partir d'une mémoire de défis qui furent et qui, dans le temps, revêtent d'autres formes. La théologie de Chenu est plus qu'une théologie de l'inculturation qui devient rapidement répétitive, tant le défi cerné tourne à l'obsessionnel⁶⁸³.

Il y a, dans cette manière de faire la théologie, un grand danger de rester des hommes bien formés, mais vides, parce que sans contact réel avec la base. À la question de savoir comment résister à la tentation du lévite de la parabole – le bon samaritain – qui « prit l'autre côté de la route et passa en laissant l'homme tombé aux mains des brigands » (Lc 10, 32, 36), la seule réponse crédible est la suivante, selon le théologien camerounais, Jean-Marc Ela : « tout faire pour échapper aux pièges de l'inculturation en assumant dans un vaste mouvement théologique ce que nous avons appelé 'le cri de l'homme africain'. Au delà du culturalisme naïf qui triomphe dans 'l'ère du vide' ouverte par la 'fin des grands récits', examinons les

⁶⁸³. D'une manière générale, disons que la théologie se faisait jusque-là à la défensive. La théologie occidentale était apologétique. Elle ne faisait que répondre aux questions qui lui étaient posées par le judaïsme, la philosophie grecque ou le droit romain. Elle n'avait pas du tout ou presque pas abordé les questions touchant l'Afrique, la Chine ou les slaves (cf. W. EDGAR, *La carte protestante. Le protestantisme francophone et la modernité* (1815-1848), Genève, Labor et Fides, 1997, p. 174 s. ; cf. O. H. PESCH et J.-M. VAN CANGH (sous la direction), *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau*, Paris, Cerf, 2003, 379 p.). Quant à la théologie africaine de l'inculturation, ses impasses se trouvent dans les présupposés de ses concepts. Cette théologie s'est faite avec les concepts de la scolastique. Nous ne devons donc pas nous étonner qu'elle ait abouti à la construction d'un Dieu « artefax », un Dieu suprême, c'est-à-dire un Dieu métaphysique dont ni les religions africaines ni les Africains eux-même n'avaient peut-être pas besoin. Ce n'est pas en termes de polythéisme ou monothéisme qu'il fallait aborder le problème de Dieu en Afrique. Le Dieu des Africains est un Dieu personnel – une personne avec qui l'on peut dialoguer. La théologie africaine s'était tellement éterniser sur l'identité africaine qu'elle avait fini par laisser le procès de Dieu de côté, c'est-à-dire la lutte pour la vie. Alors que l'identité africaine est à inventer et non à prédéfinir. Quand vous n'avez rien, quand vous n'êtes rien, il ne vous reste qu'à vous inventer. Sur les nouvelles méthodes en théologie africaine (cf. lire J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 447 p. ; E. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985, 122 p. ; KÅ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994, 287 p.).

conditions de possibilité d'une démarche susceptible de répondre aux nouvelles demandes de l'intelligence de la foi »⁶⁸⁴.

« La théologie est audacieuse parce que connaissance pure et à condition de rester libre dans un regard primitif de foi, observe Chenu. Et comme théologiens nous pouvons avoir toutes les audaces, car dans les contacts les plus forts avec les contemporains nous demeurons assez libres pour nous annexer ce qui, dans la production grandiose des philosophes et des historiens, est utilisable comme instrument de notre tâche théologique »⁶⁸⁵.

Ainsi, Chenu s'engage dans les mouvements d'action catholique. Ses nombreux contacts avec les ouvriers, les syndicalistes, les entrepreneurs, les sociologues, les économistes le conduiront à l'élaboration d'une *théologie du travail*. Le succès de la théologie et de la démarche de Chenu, c'est qu'elle répond à l'attente de ce public éclairé, laïc ou clerc, que ne touche pas la spéculative et que commence à lasser une théologie intellectualiste. Les couches moyennes de la catholicité appellent de leurs vœux une vulgarisation de haut niveau combinant subsistance doctrinale, préoccupations spirituelles et prise sur l'actualité.

La nouveauté de l'expérience du Père Chenu, c'est de quitter la théologie du livre pour rejoindre la théologie de la vie, mieux concilier la théologie du livre à la théologie de la vie. C'est aussi le fait que des hommes et des femmes rencontrés sur le terrain se reconnaissent dans la doctrine du maître, puisqu'elle émane de leur volonté de résoudre les défis de la pauvreté et de l'oppression. Nous serions tenter de dire que la pensée de Chenu c'est le lait des pauvres, des déshérités. *Pour une théologie du travail*, par exemple, est une contribution à la doctrine chrétienne. Ainsi donc, il serait impossible d'affirmer que le traité de Chenu n'est bon que dans le contexte du catholicisme français. Il pourrait néanmoins aider le magistère à mieux orienter son enseignement sur le travail. Certes, Chenu travaille dans un contexte bien particulier – la société française des années 1930 à 1960. Mais les principes auxquels il aboutit seraient universellement acceptables. Sa théologie nourrit la pastorale et ses idées influencèrent différents groupes d'hommes⁶⁸⁶.

⁶⁸⁴. Cf. J.-M. ELA, *o.c.*, p. 100-102.

⁶⁸⁵. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 105.

⁶⁸⁶. Un peu partout, du Canada en Espagne, en passant par l'Italie, les écrits du Père Chenu servirent d'aliment essentiel aux groupes militants ou des travailleurs. Plusieurs écrits de Chenu seront traduits en italien et en espagnol et serviront des livres de chevet de plusieurs mouvements d'action catholique en lutte pour la promotion de la justice et de la démocratie. En Espagne, par exemple, la J.O.C., H.O.A.C., etc., alors en plein affrontement avec une hiérarchie catholique endormie et servile à la dictature franquiste, vont se nourrir des écrits du dominicain. E. Vilanova affirme que « la *théologie du travail* du Père Chenu alimenta les espérances des petits cercles de militants catholiques et se propagea aussi parmi les membres de la 'résistance antifranquiste' ; ces derniers utilisèrent la relative immunité des œuvres apostoliques pour commencer, à partir d'une

La méthode théologique de Chenu ne pourrait être ni seulement déductive ni seulement inductive. Elle est à la fois déductive et inductive et plus que contextuelle. Nous appellerons la démarche théologique du Père Chenu, méthode d'intégration communautaire ou de présence évangélique, tout simplement. Le cadre de référence de cette méthode de l'intégration communautaire employée par le dominicain n'est autre qu'un thomisme revu et corrigé par l'étude et l'expérience. Elle s'inspire des mouvements de réveils évangéliques du 13^{ème} siècle. Saint Dominique dont Chenu est le digne fils avait aussi pratiqué cette méthode⁶⁸⁷.

Deux mots caractérisent la méthode de l'intégration communautaire : présence et écoute. Pour se faire écouter du monde, encore faut-il lui prouver que ses préoccupations ont leur place dans une synthèse catholique renouvelée. À la racine de la démarche théologique du Père Chenu, on trouve le refus d'une coupure plus brutale entre religieux et profane, foi et histoire, Église et monde, refus qui implique la considération des uns et des autres. Ce refus justifiait déjà un souci marqué de présence à la culture ambiante, scientifique ou littéraire⁶⁸⁸. Avec la mise en œuvre de la méthode de l'intégration communautaire, le Père Chenu ne se contentait pas seulement des livres ou de la tradition officiellement reçue de l'Église pour mettre en musique sa théologie, mais les douleurs du peuple devenaient l'âme de ses écrits et leurs larmes, l'encre qui gravera sa pensée.

« Intégration » signifie respect des valeurs culturelles et historiques de la communauté vers laquelle le théologien est envoyé. Intégration indique en effet, « la possibilité de rendre entier ce qui ne l'est pas encore, moyennant l'apport des éléments nécessaires et utiles. Avec la méthode de l'intégration, la fondamentale est en mesure d'assumer dans le mystère, qui est déjà théologiquement en examen, l'événement historique qui le révèle, qu'une communauté

possible clandestinité, à préparer les chemins de la future démocratie » (E. VILANOVA, *Réception de la théologie du Père en Espagne*, dans *RSPT* 75 (1991), p. 561. Sur une certaine influence de la théologie de Marie-Dominique Chenu au monde, lire aussi D. PELLETIER, *Économie et humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde (1941-1966)*, Paris, Cerf, 1996, p. 368-397 ; G. TURBANTI, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione delle costituzione Gaudium et spes*, dans *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, Paris, Le Centre d'Études du Saulchoir, 1997, p. 173-212 ; E. FISCHER, *Présence du Père Chenu parmi les prêtres d'Alsace*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 87-90 ; T. et V. DÉCARIE, *Présence canadienne du Père Chenu*, dans *L'hommage différé au Père Chenu*, p. 115-116 ; I. BIFFI, *Presenza e influenze di M.-D. Chenu in Italia*, dans *RSPT* 75 (1991), p. 469-489 ; G. COLOMBO, *Il « secundo Chenu » in Italia*, dans *RSPT* 75 (1991), p. 491-504.

⁶⁸⁷. Cf. B. J. F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Paris, Cerf, p. 15. Selon cet auteur, la méthode ne s'acquiert pas dans les livres ou les cours, mais au laboratoire ou en séminaire. Ce qui compte, c'est l'exemple du maître, l'effort de l'imiter. Tel devrait être le principe, selon Lonergan, de toute réflexion sur la méthode, car cette réflexion doit partir d'une réalisation antérieure.

⁶⁸⁸. É. FOUILLOUX, *Courants de pensée, piété, apostolat*, p. 179.

transmet par médiation et qui a besoin pour autant d'être étudié avec sa méthode propre »⁶⁸⁹. L'intégration dans le mystère n'anéantit pas l'événement historique, dans la mesure où le mystère se révèle en empruntant l'expression historique et culturelle dont il ne peut se passer pour se rendre connaissable, compréhensible, puis se laisser accueillir par l'humanité. Autrement dit le mystère assume l'humanité et vice-versa, dans une relation profonde, complètement inséré, comme un tout, dans une perspective plus significative.

L'objet propre pourtant demeure Jésus-Christ, fils de Dieu et incarné dans l'histoire, mais cet objet est perçu dans une intelligence qui sait assumer, à partir de la foi, la totalité des instruments critiques. Grâce à la méthode de l'intégration, on peut penser que les éléments qui constituent la matière de la théologie conservent « leur valence théologique en tant que renvoyés à la centralité du mystère ; mais ils sont analysés selon des méthodologies diverses – exégétiques, historiques... – qui en garantissent la valeur de signe »⁶⁹⁰. C'est seulement avec l'intégration que le travail théologique pourra de toute manière garantir tout à la fois l'exigence de sauver la transcendance de Dieu, puis l'humanité du théologien.

« Le surnaturel est lui-même charnel » : ce mot de Péguy, Marie-Dominique Chenu l'incarnait dans sa pensée comme dans sa personne tout au long de sa longue vie. Aujourd'hui encore, Chenu n'a pas fini d'être un guide et un repère. Il continue de nous rappeler que l'Église observe et enseigne l'autonomie de l'action profane, économique, sociale, politique, pour laquelle elle ne se reconnaît pas autorité technique. Il situe son rôle de « conseiller », d'« accompagnateur » comme celui d'un homme « qualifié », y compris devant son Église, mais s'adressant à des hommes libres et respectant leur liberté, la protégeant même contre des blocages qui compromettent la pureté de la foi.

Le conseil qu'il donnait à ses auditeurs, toujours actuels, c'était de fonder les choix qui étaient les leurs, sur une conscience politique avertie, au lieu de céder à la tentation, toujours redoutable, de déduire une politique de l'Évangile. Mais la théologie du Père Chenu est une théologie de la libération qui s'apparenterait au courant de la théologie latino-américaine de la libération populaire⁶⁹¹, se développant à partir de la praxis historique et à partir de la manière

⁶⁸⁹. R. FISICHELLA, *a.c.*, p. 837.

⁶⁹⁰. Cf. *ibidem*, p. 837.

⁶⁹¹. En effet, la première discussion systématique de la théologie de la libération est le livre de Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération. Perspectives* (1974). Elle prendra sans doute en se développant des formes diverses. On a pu distinguer, selon J. L. Segundo « deux théologies de la libération » : une première qui se fait à partir de l'expérience religieuse – comme chez Chenu, une autre encore élitiste ou universitaire (cf. J. L. SEGUNDO, *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, 1975). La théologie africaine serait encore plutôt de la tendance universitaire, malgré d'énormes progrès observés ces dernières années (cf. ELOI MESSI

de vivre la foi dans l'engagement libérateur, c'est-à-dire qu'elle se fait à partir de la solidarité avec les masses opprimées, des non-personnes⁶⁹². La théologie de la libération est une théologie du salut dans les conditions concrètes, historiques et politiques d'aujourd'hui. En réalité, on ne peut parler d'une théologie authentique de la libération qu'au moment où les opprimés eux-mêmes pourront s'exprimer librement et de façon active dans la société et le peuple de Dieu.

Dans les deux projets théologiques – tant de Chenu que celui des théologiens latino-américains – le rôle du théologien est un rôle d'accompagnement. Il consiste à aider les pauvres à articuler les pauvres pour eux-mêmes leur propre réflexion sur une pratique libératrice à la lumière de la révélation. Aussi le théologien doit-il se faire pauvre avec les pauvres jusqu'à se sentir l'un d'eux, alors seulement sera-t-il à même d'articuler une réflexion théologique à partir du lieu théologique des pauvres.

La théologie doit commencer par s'informer sur les conditions réelles des pauvres, sur les formes d'oppression et leurs causes. Cette analyse sociale et historique fait partie du processus théologique lui-même dont elle constitue une étape indispensable. Sans s'identifier exclusivement avec l'analyse marxiste, la théologie de la libération ne craint pas d'en faire usage comme d'un instrument, pour autant que celui-ci est capable d'éclairer les situations de pauvreté et leurs causes structurelles. Il nous semble que c'est l'analyse marxiste faussée par une idéologie, le concept d'orthopraxie dans sa relation avec l'orthodoxie qui poseront beaucoup d'ennuis au Père Chenu et aux théologiens américains.

Il convient cependant de souligner que l'engagement pour les pauvres ne signifie pas une incitation de ces derniers à la violence ou à la haine. Écoutons le Père Chenu à ce sujet : « Je ne regrette pas la doctrine que j'ai enseignée, exprimée. J'accepte tout le poids de la vérité que j'ai dite. Mais je proteste devant Dieu et devant mes frères de n'avoir jamais incité les prêtres-ouvriers à la désobéissance, au contraire »⁶⁹³. On ne déduit d'ailleurs jamais une action ni une liberté.

METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine*, Paris, éd. De L'Harmattan, 1985, p. 99-112.

⁶⁹². Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1965, p. 98 ; cf. aussi G. GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération. Perspectives*. Traduit de l'espagnol par François Malley, Bruxelles, éd. Lumen vitae, 1974, p. 324-328.

⁶⁹³. Cité par F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne*, p.91 ; à ce sujet voir aussi les pages 72-73 ; 237-292 ; cf. aussi Y. CONGAR, *Journal d'un théologien*, p. 240. Les autorités vaticanes pensaient que le Père Chenu avait, au début, en particulier par ses réactions contre le Directoire de Mgr Ancel venu en France pour enquêter dans l'affaire des prêtres-ouvriers, orienté ces derniers dans un sens de résistance et les avait rendus peu disposés à un dialogue avec la hiérarchie. Le Saint-Office avait, en effet, enregistré une résistance dont il avait résolu de triompher comme le SS d'un maquis. La publication de *Sacerdoce des prêtres-ouvriers* en 1954 transforma le

Mis en pratique, le conseil théologique de Chenu éviterait aux hommes et aux femmes, de divers horizons, de céder à l'intégrisme, sous toutes ses formes. Le remède est net, et la bonne théologie aide à bien l'administrer. En ce sens, l'enseignement du Père Chenu serait toujours libérateur.

Reconnaître l'autonomie du temporel, mais ne pas faire de cette autonomie le refus des valeurs religieuses, distinguer et non séparer, voir clairement que la foi n'a pas de solutions, mais comporte des exigences et qu'elle doit imprégner et éclairer toute notre vie y compris notre vie de citoyen. Cela pourrait apparaître contradictoire, mais ça ne l'est pas en fait. Avec la façon de procéder de Chenu, nous avons découvert que les hommes et les femmes, où qu'ils vivent, ont à inventer une nouvelle manière de vivre la foi dans le monde. On sent profondément l'impossibilité d'une simple juxtaposition d'une vie profane militante et d'une vie spirituelle, si authentique soit-elle. Assurer cette présence de la foi à toute notre vie sans retomber dans les confusions justement dénoncées, c'est là un effort difficile, mais essentiel. Ce serait peut-être aujourd'hui une des recherches les plus importantes pour l'avenir.

En définitive, le Père Chenu, sans contester les choix théologiques des uns et des autres, invite par sa nouvelle méthode, non seulement à les fonder poliquement mais aussi à y appliquer un discernement difficile, à la lumière de l'Évangile. Ceci particulièrement aux spéculations philosophiques et religieuses de notre temps et des problèmes que pose l'unité d'action exigée par la loi même du combat. Le Père Chenu n'avait d'autres méthodes théologiques que son engagement social. L'intégration implique ainsi un engagement dans la communauté d'accueil, tout en respectant ses valeurs culturelles.

Dans le discernement auquel le Père Chenu invitait ses auditeurs, il ne leur apprenait pas à ignorer, encore moins à mépriser l'enseignement de l'Église, mais à le comprendre, ce qui n'est pas la même chose non plus. Il rappelait que les textes d'Église ont une autorité variable et qu'ils sont souvent liés à des conjonctures temporelles et géographiques diverses. Aujourd'hui encore, il nous invite à distinguer ce qui est inspirations évangéliques, principes généraux qui les incarnent, directive particulière ou enfin option concrète.

Père Chenu en chef d'orchestre de la résistance des prêtres-ouvriers. Autres faits : Chenu fut très mêlé à toute l'histoire de la *Quinzaine*. Il fut, pour certains évêques une bête noire, non pour la doctrine, mais pour l'action qu'on lui prêtait à *Quinzaine* (cf. Y. CONGAR, *o.c.*, p. 326). Il avait déjà été mis à l'index une fois et fait figure, à juste titre, de conseiller du mouvement missionnaire français en monde ouvrier. En 1951, Chenu était membre du Comité – non de la rédaction – de l'affaire de la Paix contre le réarmement militaire de l'Allemagne. Le Père Chenu fut donc l'un des théologiens attirés des différents mouvements de son temps, mais il ne fut pas directement membre de ces mouvements.

4.4. CONCLUSION

La voie que nous propose le Père Chenu et que nous sommes invité à suivre n'est pas la plus aisée, car elle oblige un jugement difficile, alors qu'il serait si simple d'ignorer ce que dit l'Église, ou de prendre tout, globalement, pour article de foi. Il faut réfléchir et décider. C'est cela que le Père Chenu demande aux théologiens et aux théologiennes. Mais il n'est pas si simple d'obéir et la soumission ne fait pas disparaître la réalité ni le problème qu'elle pose.

De plus, il ne faudrait pas ignorer que la démarche théologique de Chenu est conflictuelle. Nous en voulons pour preuve ses différentes condamnations par l'autorité ecclésiastique. La théologie du magistère accuse la démarche de Chenu de subversion. Néanmoins, que ce conflit ait opposé, hier, Chenu à Garrigou-Lagrange ou d'autres encore comme les théologiens de la libération sud-américains au Vatican du cardinal Ratzinger, il y a là des enjeux formidables. Chenu a été accusé de marxisme par le Saint-Office à cause de son soutien aux prêtres-ouvriers et aux différents mouvements d'ouvriers. Nous pensons que derrière cela il y a non seulement des conflits d'idées, mais des conflits de classes. Les puissants de ce monde – puissance spirituelle et matérielle – ne consentiraient que difficilement l'affranchissement des pauvres. Oser parler au nom des exclus, des pauvres, des exploités qui crient leur douleur et leur chagrin ne pourrait que déranger ceux qui se sentent installés confortablement dans l'ordre qu'ils auraient établi, eux-mêmes de toutes façons⁶⁹⁴.

Autrement dit, la théologie abstraite, avec le soutien de la hiérarchie, va utiliser l'image du Dieu de l'ordre et présenter un Dieu Tout-Puissant. Entre-temps Chenu a l'image du Dieu de « désordre », du Dieu qui demande à l'homme de prendre ses responsabilités et d'inventer la voie du salut, à la lumière de l'Évangile, par le travail. Serait-ce cela qu'on appelle de la subversion⁶⁹⁵ ?

Marie-Dominique Chenu, cet homme si intrépide, « à qui l'on a bâti une réputation de 'théologien d'avant-garde' mesurait bien les risques de ses recherches et ses prises de position, la nécessité de la rigueur intellectuelle, l'obligation de s'appuyer, pour avancer, sur la véritable tradition, c'est-à-dire l'inspiration des débuts, celle des créateurs, des fondateurs, et non pas toute la poussière, les ors et les lourdeurs qu'y ajoutèrent les siècles »⁶⁹⁶. Notre

⁶⁹⁴. Cf. *ibidem*, p. 89-99.

⁶⁹⁵. La subversion est à comprendre ici dans le sens de la révolte des pauvres contre l'exploitation et les injustices des riches. Si c'est le cas, l'Évangile de Jésus-Christ lui-même est subversif. Il n'y a pas d'exemple dans l'histoire d'une société qui puisse adhérer à des nouveautés importantes, sans d'abord se défendre contre elles et s'opposer à ce qui lui semble momentanément rupture d'équilibre.

⁶⁹⁶. J. DUQUESNE, *a.c.*, p. 13.

monde, particulièrement le Peuple de Dieu, à ses yeux, avait, a, aura toujours besoin de prophètes, parfois aux marges et aux avant-postes, et toujours besoin aussi d'être une solide institution, sans quoi tout se dissoudrait dans l'anarchisme.

Chenu n'était pas un théologien en cravate ni un parlementaire debout. Il fut plutôt un combattant de la vérité libératrice. Néanmoins, il remarque que, au lieu d'être libératrice, la vérité fait de ses combattants prisonniers. « La vérité, souligne-t-il, seul peut la faire vivre ce qui la fait naître. Et elle doit naître chaque jour en nous et croître pièce à pièce, mot à mot, jour après jour »⁶⁹⁷.

Il poursuit : « Je ne puis choisir la Vérité contre l'Amour. Ni la raison, ni l'Évangile ne consentent à cette position du problème. À problème mal posé, toute solution est fausse, fût-ce soi-disant pour tenir la vérité... La vérité ne s'exprime et ne se communique que par et dans un témoignage, planté précisément en pleine vie humaine. Pas de vérité sans témoignage, pas de témoignage sans communion : c'est dans la communion simple et pure à la détresse prolétarienne du monde ouvrier que passera la vérité évangélique »⁶⁹⁸.

Ou encore : « La paix, la paix de l'Évangile, comme la paix du monde il n'y en a qu'une, et elle est facile à reconnaître : c'est la paix des petits et des pauvres »⁶⁹⁹.

Et, à la fin d'un *Apostolus* publié dans la *Quinzaine*, ces lignes qui traduisent la profonde communion du Père Chenu aux grandes luttes des hommes d'aujourd'hui : « La vérité, oui, elle est dans notre chair. Il y a beau temps que les philosophes et les moralistes ont distingué deux espèces de vérité, ce qui est déconcertant : il y a la vérité spéculative, la vérité de la théorie ou de la doctrine, et puis il y a la vérité pratique de l'action, celle-ci non contrainte à la première, bien sûr, mais concrète, immédiate, urgente, engagée, totale à me saisir ... Vérité théorique, vérité de la pensée : alors, là, passé le péril immédiat, je ne fais pas la guerre. J'observe, je cherche les causes, je fais des discernements... Mais aussi la détresse des hommes et l'injustice, et la faim, et la peur, et la haine, et l'amour, me tiennent. Ce n'est pas en m'échappant de leurs mains que je trouverai la vérité, ni celle des hommes, ni celle de Dieu... La vérité est poignante, dramatique ; elle est immergée dans l'action. Elle crie, dans un témoignage abrupt. Elle n'a plus le temps de peser ses mots. Vérité de combat qui m'enivre et

⁶⁹⁷. M.-D. CHENU, *Veritas liberabit vos*, 1990, p. 106.

⁶⁹⁸. Cité par J. CHATAGNER, *a.c.*, p. 136.

⁶⁹⁹. *Ibidem*, p. 136.

m'opresse tour à tour. Les prophètes et les philosophes cohabiteront-ils alors ? Ce jour-là, ce sera la Paix »⁷⁰⁰.

Mais c'est surtout dans le combat pour la paix que le Père Chenu apporta une aide de tous les instants. Quand le maccarthysme du sénateur américain, McCarthy, faisait rage dans les années 1950, tentait de séparer le bon grain de l'ivraie et classait les hommes en deux camps, à droite les bons, à gauche les mauvais, au risque de déclencher une guerre atomique, le Père Chenu écrivait : « Il n'y a pas deux paix, la paix du Christ et la paix 'politique'... La paix est de sa nature... une réalité politique. Spiritualisez-la tant que vous voudrez ; elle n'aura sa vérité, y compris sa vérité spirituelle, que si elle entre dans le tissu politique des groupes humains, si elle s'incarne concrètement dans les entrelacs des pires dissensions, si elle s'énonce dans le dialogue, les contrats, les structures qu'appelle d'urgence l'amour des ennemis. Sinon vous vous mystifiez vous-même, fût-ce dans votre prière »⁷⁰¹.

Le Père Chenu se faisait alors l'apôtre de la coexistence pacifique, et il lui donnait un sens positif, un dynamisme réel, en invitant les grands et les riches à s'unir, pour sauver de la faim les deux tiers de l'humanité qui vivent dans la plus effroyable des misères : « Impossible à celles-ci, écrivait-il, de ne pas relever le défi de la pauvreté sous peine de ne pas se survivre elles-mêmes, qu'elles soient d'Est ou d'Ouest. Fût-ce dans la concurrence on se rencontre donc. La coexistence impose le dialogue. Non pas pour confronter les principes et les abstractions des systèmes, car on est sur le terrain des faits. Mais pour agir en fonction des besoins réels, pour des buts définis, qui imposent l'assouplissement des idéologies »⁷⁰².

De ce parcours sur les méthodes en théologie, nous retiendrons qu'il existe plusieurs portes d'entrée en théologie. Mais ces différentes portes ne s'excluent pas les unes des autres. Elles ont pour but de conduire l'homme à la Vérité première, la Cause des causes. Elles se proposent les unes comme les autres d'introduire l'homme dans les béatitudes. Pour y parvenir, il n'y a pas de modèle théologique préfabriqué et irremplaçable, il n'y a que des modèles

⁷⁰⁰. *Ibidem*, p. 136-137.

⁷⁰¹. M.-D. CHENU, *La paix du Christ et la "paix" tout court*, 1961, p. 22. Comment aurait-il agi aujourd'hui, plus d'un demi-siècle après McCarthy, au discours de Georges Bush, président américain, qui classe les nations en deux blocs : les nations fidèles et les États voyous, qui forment l'axe du mal, selon lui ?

⁷⁰². IDEM, *La coexistence pacifique*, 1959, p. 20 ; cf. aussi J.-M. ELA, *o.c.*, p.100-102. À la question de savoir comment résister à la tentation du lévite de la parabole – le bon samaritain – qui « prit l'autre côté de la route et passa en laissant l'homme tombé aux mains des brigands » (Lc 10, 32, 36), la seule réponse crédible est la suivante, selon J.-M. Ela : « tout faire pour échapper aux pièges de l'inculturation en assumant dans un vaste mouvement théologique ce que nous avons appelé 'le cri de l'homme africain'. Au delà du culturalisme naïf qui triomphe dans 'l'ère du vide' ouverte par la 'fin des grands récits', examinons les conditions de possibilité d'une démarche susceptible de répondre aux nouvelles demandes de l'intelligence de la foi ».

exemplaires, mais seulement au point de vue de leur volonté de réconcilier l'intelligence et la foi, l'homme et Dieu. On le voit encore mieux, le terme de relativisme, utilisé à plusieurs reprises par le Père Chenu dans son opuscule de 1937, trouve sa justification⁷⁰³.

Il y a donc un choix à faire entre les modèles théologiques qui se livrent à un combat idéologique et ceux qui combattent pour qu'il y ait plus de justice et de paix dans le monde, pour que le pauvre et le riche mangent enfin à la même table. Il nous semble que c'est aussi le rêve « utopique » de Jésus de Nazareth. Nous savons que le pari n'est pas gagné d'avance. Mais, l'essentiel pour le théologien est de favoriser manifestement la rencontre entre le donné de la foi et la réalité concrète du vécu quotidien des hommes et des femmes.

Avec la méthode de l'intégration communautaire, la question n'est pas de justifier ou de défendre le fait que je sois noir ou blanc, juif ou musulman, catholique ou bouddhiste, hétérosexuel ou homosexuel. La question est de savoir comment faire pour que les millions d'enfants squelettiques du Niger trouvent un morceau de pain, pour que les milliers des malades du sida sud-africains aient accès à la tri-thérapie, pour que cessent le viol systématique des femmes et le génocide à l'est du Congo, pour que la population du Tchad ait de l'eau potable, pour que les fils et les filles des pays pauvres bénéficient d'une bonne éducation, pour que le terroriste ne pose plus de bombes dans les métros et les bus londoniens. La question est donc de savoir comment procéder pour que le pauvre ait droit à la vie. Il s'agit de s'engager avec la communauté en marche et aux côtés des pauvres et des exploités, en vue de promouvoir leur dignité humaine. Il y a là un enjeu théologique de haute portée.

La réponse à toutes ces questions ne viendra pas des longs et beaux discours tenus sur les plateaux des chaînes de télévision. Ce ne sont pas des idéologies sur le bien-être qui font défaut aujourd'hui. Il y en a peut-être un peu trop d'ailleurs. La solution ne viendra pas non plus des conférences – même hautement scientifiques – tenues dans des salons dorés et climatisés, loin des pauvres au nom de qui tout le monde parle, parfois avec des subsides colossaux, capables de nourrir des mois durant des enfants d'un camp des réfugiés soudanais. Ce n'est pas par l'expulsion des immigrés et la fermeture des frontières des pays riches ou par l'organisation des marches gigantesques de soutien ou de colère par-ci et par-là que l'on résoudra le problème de la paix dans le monde. N'est-ce pas que quand il y a un accident, on appelle le psychologue pour encadrer les victimes ? Pourtant il n'a ni bistouri ni stéthoscope. Après un attentat, la simple présence du policier rassure la population pour sa sécurité person-

⁷⁰³. Rappelons que Chenu l'avait employé tant à propos des systèmes théologiques qu'à propos des formules dogmatiques.

nelle et celle de ses biens. Il s'agit d'être présent et de s'engager aux côtés de ceux et de celles qui souffrent et non de prononcer un discours éloquent.

Il devrait en être ainsi en cas de simple malaise ou de tsunami spirituel. La présence du théologien et son engagement dans sa communauté de vie devait ressusciter l'espérance et la joie de la vie éternelle dans le chef de ces hommes et de ces femmes en mal de la foi. Être présent aux côtés des pauvres et être attentif à leurs besoins, c'est déjà un début de solution aux fléaux de la pauvreté. Avec la méthode de l'intégration communautaire, il ne sera pas seulement question, pour le théologien, d'élaboration des discours sophistiqués. Il sera aussi question de témoignage de vie.

Il serait facile d'agir comme les disciples de Jésus dans le récit de la multiplication des pains (cf. Mt 14, 13-21). Après une journée pastorale bien remplie, ils se retrouvent face à une foule affamée. Ils connaissent la situation des personnes, mais ils cherchent à se dégager de toute responsabilité lorsqu'ils disent à Jésus : « L'endroit est désert et il se fait tard. Renvoie donc la foule : qu'ils aillent dans les villages s'acheter à manger » (Mt 14,15). La réaction de Jésus et son message sont bien différents. Voici que des personnes menacées jusque dans leur existence même, reçoivent une nourriture pour leur corps et pour leur âme, simplement parce que Jésus a pitié d'eux. De fausses solutions, Jésus n'en veut pas. Il ne peut accepter de renvoyer la foule pour que celle-ci essaye de trouver à manger ailleurs : « Il n'est pas nécessaire qu'ils s'en aillent : donnez-leur vous-mêmes à manger » (Mt 14, 16). Des milliers de personnes affamées dans leur corps et leur âme attendent que nous remplissions cette mission.

Certes, le rôle du théologien n'est pas de nourrir la foule affamée. Mais du peu qu'il est prêt à s'engager aux côtés des autres membres de la communauté, pourrait surgir quelque chose de grand, de porteur pour les fils et les filles de son peuple. De là pourrait naître une vie en communauté, un partage tout au long de la vie. La tâche du théologien serait d'inventer des solutions, avec les moyens mis à sa disposition par les autres sciences, afin de découvrir, comme dans le récit de la multiplication des pains, le petit garçon, porteur des cinq pains et des deux poissons qui feront le miracle. Quitte aux dirigeants et aux gouvernants de nos pays d'en assurer une distribution juste et équitable, afin de permettre la cohabitation des peuples. La paix est à ce prix.

Par conséquent, la méthodologie préférable semble être une combinaison des méthodes déductive et inductive. Leur mouvement réciproque assurerait la rencontre indispensable entre le donné de la foi et la réalité concrète de la vie. Nous pensons que, pour être

viable, une méthode de théologie devrait se référer à la Parole de Dieu – tradition chrétienne, c'est-à-dire l'Écriture et son interprétation tout au long de l'histoire – et à l'expérience humaine – qui inclut la pensée et la praxis. En mettant Évangile et expérience de vie en une corrélation mutuellement clarifiante et mutuellement critique, la théologie aurait beaucoup plus de chance d'atteindre son objectif.

Il nous paraît que la méthode de l'intégration communautaire épouse mieux que des constructions spéculatives la nature même du christianisme, à savoir son historicité et sa transcendance. Nous avons vu, surtout avec saint Thomas d'Aquin, que le christianisme a besoin de la philosophie pour prendre conscience de son identité et de son altérité, pour forger ses propres instruments intellectuels, pour fonder rationnellement ses dogmes, pour définir et enrichir sa doctrine. On ne saurait pas affirmer que le Père Chenu était contre l'apport de la philosophie en théologie. Il reconnaît au contraire que « rationaliser, c'est introduire de la raison dans la matière pour l'organiser. La rationalisation, c'est l'acte humain par excellence »⁷⁰⁴.

Chenu pense cependant qu'il y a beaucoup plus de chance de verser dans l'erreur s'il fallait procéder de la philosophie en théologie. « La foi n'est au plan de la communicabilité des essences, mais au plan de l'existence »⁷⁰⁵, soutient-il. Ainsi, selon Chenu, le théologien aurait intérêt à s'engager dans la vie courante, s'il veut voir son projet aboutir. Car « la Parole de Dieu prend force aux frontières, par son affrontement avec le monde »⁷⁰⁶.

Le Père Chenu nous a appris à chanter la gloire de Dieu à travers et au milieu des hommes et des femmes. Il a montré comment un grand théologien, un vrai savant, peut garder une réalité humaine. Au service des hommes, il était tout entier au service de Dieu et de son Évangile.

Concluons par ce témoignage de G. Montaron, éditeur de *Témoignage chrétien* : « Le Père Chenu nous a enseigné et nous a invité à vivre 'l'Évangile dans le temps'. Il fut l'homme de la théologie de la Création et de l'Incarnation par excellence. C'est le 'témoignage Chrétien' vécu au cœur du monde afin 'd'observer avec un parti-pris évangélique' les 'signes des temps' aux nœuds du développement d'une civilisation nouvelle et de la construction du monde : la socialisation, la promotion de la classe ouvrière, l'institutionnalisation de la justice

⁷⁰⁴. M.-D. CHENU, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 214.

⁷⁰⁵. *Ibidem*, p. 215.

⁷⁰⁶. *Ibidem*, p. 215.

sociale, la définition des droits de la personne humaine, l'accès des pays sous-développés à la conscience politique, la construction de la paix, etc. »⁷⁰⁷.

Pour l'auteur d'*Une école de théologie*, il n'est pas possible de séparer l'histoire du monde et l'histoire du Peuple de Dieu. Le combat pour l'homme est indissociable du combat de Dieu. Telle est la conviction la plus fondamentale de Marie-Dominique Chenu.

⁷⁰⁷. G. MONTARON, *Notre maître*, dans *TC* 2380 (du 19 au 25 février 1990), p. 2.