

Chapitre 2. Sources d'inspiration de la pensée et généalogie intellectuelle du Père Chenu

2.0. INTRODUCTION

Il n'est pas aisé de distinguer clairement les sources de la pensée d'un théologien comme Marie-Dominique Chenu qui était associé à une multitude de mouvements d'inspiration du catholicisme français de l'étonnante époque des années trente, si fertile en recherches et en idées.

D'une manière générale, la question des sources de la théologie se confond quasiment avec celle de la recherche de la vérité, dans le cas d'une saine formation tant de la pensée que de la conscience. La difficulté tient à la compénétration des diverses sources et à l'évolution sémantique des concepts – Tradition, Magistère... Chez le Père Marie-Dominique Chenu théologie et histoire de la théologie et de la philosophie s'imbriquent tellement qu'il est presque impossible de faire la part des choses, surtout quant il s'agit du Moyen Âge. Cependant, le Père Chenu lui-même précise que « l'histoire de la théologie est intérieure à la théologie même. Une histoire parfaite de la théologie aboutirait, s'il en existait une, à une théologie de l'histoire »²⁶³.

Ainsi, le recours aux sources et l'étude directe des maîtres seraient une des voies le mieux indiquées si on voulait voir se réaliser un programme théologique à la manière de Chenu. L'appel du maître du Saulchoir mérite que l'on s'y engage : « D'instinct, déclare-t-il, je scrute les genèses pour connaître les natures. Je sais bien que beaucoup de jeunes désormais veulent faire fi du passé comme si tout commençait aujourd'hui ; mais la nouveauté d'aujourd'hui n'est intelligible que par sa genèse. Autrement dit, le passé est le prophète du présent »²⁶⁴.

Dès le début de son ministère de théologien, le Père Marie-Dominique Chenu prit conscience de la diversité et de la complexité de grandes questions socio-économiques de son époque et se mit à réfléchir au devenir de sa propre foi. Le Père Chenu exerçait sa profession à l'intérieur d'un groupe humain qui s'appelle la communauté des croyants. C'est ainsi que,

²⁶³. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 1976, p. 14.

²⁶⁴. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 66.

très tôt, il s'aperçut qu'il y avait dans la communauté des croyants, quelques hommes qui ont précisément pour ministère « d'observer, de réfléchir, d'élaborer »²⁶⁵. Ces quelques hommes-là ne l'ont sans doute pas laissé indifférent.

La théologie a fondamentalement comme source l'Écriture, mais d'autres apports annexes à la réflexion théologique de notre auteur ne doivent pas être négligés. Des hommes et des événements ont probablement influencé le théologien dominicain dans son orientation théologique. Ce chapitre va essayer de les repérer.

Il n'est point dans notre propos de refaire un chapitre sur la théorie des sources de la théologie qui existe certainement déjà. Nous voudrions dégager les traits d'une curiosité en éveil et ses conditions psychologiques, dans le contexte de la pensée théologique en travail. Attaché à l'histoire de la théologie, le but de ce chapitre n'est pas de faire l'analyse approfondie des doctrines théologiques du Moyen Âge. Nous voulons montrer que les idées théologiques de Marie-Dominique Chenu ne tombent pas du ciel. C'est pourquoi nous l'avons intitulé comme suit : *Sources d'inspiration de la pensée et généalogie intellectuelle du Père Chenu*. En fait, source et généalogie semblent signifier la même chose. Nous apportons cependant cette légère nuance dans le contexte de notre travail : les sources renvoient aux faits et gestes, tandis que la généalogie intellectuelle vise les personnes qui ont eu une quelconque influence bénéfique sur sa manière de faire théologie.

Nous partirons des textes du Père Chenu lui-même pour nous imprégner des modèles dont il se serait servi pour étoffer sa pensée. Il a souvent parlé des événements et des hommes qui inspirèrent sa façon de faire la théologie dans ses écrits. Citons à cet égard *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937 ; *L'Évangile dans le temps*, 1964 ; et *La théologie au XII^e siècle* – nous utiliserons l'édition de 1976. *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, et *Un théologien en liberté*, 1975, reviennent aussi régulièrement sur des auteurs et des événements qui ont marqué la vie et la pensée de Chenu. Nous compléterons ces ouvrages par les notes que nous avons prises au cours du professeur J.-M. Counet, *Histoire de la théologie du Moyen Âge*, 2000-2001, particulièrement le deuxième chapitre sur *les deux crises majeures de la corporation universitaire de Paris au XIII^e siècle*.

Notre chapitre comprendra deux parties. La première partie du chapitre tentera d'indiquer les sources de la pensée de Chenu. Dans la deuxième partie, nous essayerons de dresser sommairement l'arbre généalogique de la pensée de Marie-Dominique Chenu.

²⁶⁵. *Ibidem*, p. 7.

2.1. LES SOURCES D'INSPIRATION DE LA PENSÉE DE CHENU

2.1.0. INTRODUCTION

Selon le Père Chenu, l'analyse des sources revêt une importance capitale pour le théologien : « Si le christianisme tire ainsi sa réalité de l'histoire, non d'une métaphysique, observe-t-il, le théologien doit avoir pour premier souci, premier en dignité comme en ordre chronologique, de connaître cette histoire, et de s'équiper à cet effet. Non pas besoin transitoire, qu'on aura hâte d'abandonner à des spécialistes, à la portée du laboratoire à spéculation, mais application permanente où l'esprit se complait. Non pas non plus apologétique utilitaire, science des valets chargés de défendre l'arche sainte contre les hérétiques et les négateurs du dogme, mais nourriture substantielle à même la parole de Dieu. Les textes sont en théologie ce qu'est l'expérience en science [...] ; c'est le sol sur lequel sans cesse elle reprend vie et progresse en intelligibilité »²⁶⁶.

Aujourd'hui en effet, où non seulement par un impératif répété de l'autorité, mais par une effervescence dans les cellules mêmes du corps de l'Église, nous pensons qu'il y a urgence de trouver, dans l'analyse impérative des sources, non seulement un bel exemple, mais des instruments de travail pour une élaboration adéquate de la théologie.

Précisons que notre intention dans ce chapitre ne consiste pas en une présentation globale des sources de la théologie. La question ici ne sera pas principalement celle de savoir où se trouve la vérité. Dieu seul est l'Un, le Bien, le Vrai. Lui seul est infaillible. Dieu est la vérité : « non seulement la vérité est en lui, mais Lui-même est la souveraine et première vérité »²⁶⁷. Si Dieu est la vérité, il ne la garde pas jalousement en un superbe isolement, mais Il la révèle, Il se révèle : la Révélation apporte la vérité. La question qui nous préoccupe peut se résumer ainsi : quels sont les lieux, les sources, qui ont favorisé la rencontre du Père Marie-Dominique Chenu avec la Révélation divine, la Parole de Dieu ? Car, selon le Père Chenu la théologie naît de la rencontre de la foi du théologien avec le don de la Révélation²⁶⁸.

Selon le schéma présenté par notre auteur, il y a trois lieux théologiques classiques, à savoir : l'Écriture, la Tradition et la raison²⁶⁹.

²⁶⁶. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 55.

²⁶⁷. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia qu. 16, art. 5c.

²⁶⁸. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 37-38.

²⁶⁹. Cf. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 55-56. Des ébauches patristiques et scolastiques abordent la question des sources, mais celle-ci n'est systématisée qu'avec la controverse protestante. Les sources

2.1.1. L'ÉCRITURE SAINTE COMME SOURCE ESSENTIELLE DE LA PENSÉE DE CHENU

2.1.1.1. Que signifient les termes « Écriture », « donné révélé » et « Évangile » ?

Chez le Père Chenu, l'Évangile, la Bonne Nouvelle, dépasse les expressions écrites, l'Évangile est au-delà de l'Écriture sainte. Le théologien devrait toujours se référer à l'Écriture sainte, expression première de la Parole de Dieu, mais quand cette Parole travaille en lui, elle provoque comme un dépassement continu²⁷⁰.

Il est intéressant de souligner que l'emploi quelque peu audacieux de l'expression « donné révélé » dénote un certain manque de dynamisme de la vie que Dieu suscite. Le « donné révélé » fait penser à un ensemble que l'on manipule, parce que l'on a commencé par le figer, le déshumaniser, le mettre au passif. Ainsi le Père Chenu dépassera cette façon traditionnelle de s'exprimer pour parler simplement de « l'Évangile » : avec l'Évangile, on retrouve la présence et la vie.

2.1.1.2. Primat de l'Écriture sainte en théologie

Le Père Chenu écrivait dans son programme théologique de 1937 : « le donné révélé a donc partout et toujours le primat... C'est une présence permanente, comme celle de la sève dans l'arbre. Présence enveloppante, car ce n'est pas le 'construit' qui entoure le 'donné' de son armature subtile : c'est le 'donné' qui, milieu spirituel de toutes parts débordant, s'inver-tèbre par l'intérieur et sous sa propre pression. C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation... Il ne serait pire maladresse que de croire avoir enrichi le 'donné' et sa perception native par ces 'raisons' et ces déductions. La plus parfaite systématisation théologique n'ajoute pas une once de lumière et de vérité à l'Évangile »²⁷¹.

Il poursuit : « l'Écriture sainte et la Tradition ne sont donc pas d'abord des répertoires d'arguments à l'usage de l'École et de ses conclusions disputées ; c'est d'abord le *donné*, à scruter, à connaître, à aimer pour lui-même, et toutes les spéculations ultérieures seraient

de la théologie ont connu leur premier essai de systématisation avec Melchior Cano (1509-1560) sous le nom de « lieux théologiques » (cf. *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanque 1563). Les dix critères initialement proposés par Cano sont par la suite ramenés à trois : l'Écriture (n°1 de Cano), la Tradition (N°2-7 : la Tradition, l'autorité de l'Église catholique, celle des conciles, celle de l'église romaine, celle des Pères, celle des théologiens scolastiques et canonistes) et la raison (n°8-10 : raison naturelle, raison des philosophes, autorité de l'histoire).

²⁷⁰. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 72.

²⁷¹. *Ibidem*, p. 54 ; cf. aussi *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 245-246.

vaines qui n'iraient pas à mieux connaître ce donné dans toutes ses ressources de religieuse intelligibilité »²⁷².

Le ton utilisé dans ces deux textes de Chenu évoqués ci-dessus traduisent un certain antagonisme qui opposait à l'époque de l'auteur une théologie de type « positive », attachée à l'inventaire du « donné révélé », et une autre, dite « spéculative », élaborant les synthèses dogmatiques²⁷³.

L'essai théologique du Père Chenu, *Une école de théologie : Le Saulchoir* de 1937 affirme la primauté de l'Écriture sur les constructions conceptuelles et systématiques, l'actualité de la Parole de Dieu « comme source vive de la réflexion théologique »²⁷⁴. Selon le Père Chenu, il est presque inconcevable que l'on se serve de l'Écriture sainte pour justifier les synthèses dogmatiques. « C'est aller à contresens »²⁷⁵, souligne-t-il. Selon Chenu, la Tradition et les synthèses dogmatiques ne trouvent leur sens plénier que lorsqu'elles sont placées à l'intérieur même de la Parole de Dieu. Il y a tout d'abord l'Écriture sainte. La Tradition et les dogmes reflètent la manière dont la Parole s'exprime au milieu de la communauté humaine.

Remarquons que Chenu se sert de l'image de l'armature, en écho avec la rigidité du béton, pour souligner le primat de l'Écriture sainte sur les deux autres sources. Il emploie quelques qualifications propres à la vie organique : sève, pression, et vie personnelle, présence, milieu spirituel. Chenu fait sans doute allusion au monde figé des choses construites par l'homme, monde qui repose sur une réalité plus essentielle ; la vie elle-même, qui est force et présence. Selon Chenu, l'Évangile est le roc sur lequel est bâtie la foi du croyant et lui donne ce qu'il a de plus personnel et de plus spirituel.

2.1.1.3. Rôle de l'Écriture en théologie

Selon les deux textes de Chenu évoqués ci-dessus, il existe deux méthodes de perception distinctes et articulées du rôle de l'Écriture sainte comme source de la théologie. Pour la première méthode, l'Écriture n'agit pas au niveau du contenu, mais seulement sur les motivations : l'Écriture révèle des idéaux moraux, non des normes concrètes. Pour l'autre, l'Écriture offre aussi une grande variété de normes et de principes moraux concrets, valides toujours et en tout lieu, c'est-à-dire qu'elle contient un contenu moral spécifique. Selon notre

²⁷² IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 55.

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 54.

²⁷⁴ IDEM, *Regard de cinquante ans de vie religieuse*, 1990, p. 266.

²⁷⁵ IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 55.

auteur, la seconde approche est seule correcte : l'Écriture « propose des principes généraux de conduite chrétienne, des enseignements et des préceptes ponctuels »²⁷⁶.

En effet, selon le Père Chenu, l'Évangile se perçoit par contemplation et de façon « native » : il trouve écho au cœur de l'homme par une convenance innée. La théologie, elle, procède de cette intuition et opère par recherche des raisons et par voie de déduction : elle aboutit à un système qui a la rigidité des constructions humaines, c'est-à-dire fragile. Écoutons le Père Chenu : « Si les 'spéculatifs' ont manifesté de l'indifférence, voire de la mauvaise humeur, envers cette étude [des sources], c'est qu'ils traitaient, inconsciemment du moins, leur construction systématique comme une intelligibilité consistante par elle-même, définitivement acquise, fruit d'une argumentation dont la teneur logique serait autonome »²⁷⁷. C'est qui est évidemment, selon Chenu, une erreur de conception théologique.

Ainsi donc, selon notre auteur, l'Écriture sainte est la source essentielle de la théologie. C'est l'Évangile qui fonde la théologie, comme de la vie jaillit la réflexion. La systématisation théologique n'ajoute pas une vérité ou une lumière nouvelle : la vérité procède de l'Évangile. Avant le Père Chenu, Léon XIII avait utilisé même l'expression « l'Écriture est l'âme de la théologie » qu'il reprend de la XIII^e Congrégation générale de la compagnie de Jésus (1687) avec la nuance : « quasi âme »²⁷⁸. La Constitution dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II (1965) demande que l'Écriture sainte soit « comme l'âme de la théologie sacrée »²⁷⁹.

2.1.1.4. Le danger de biblicisme

Il serait abusif de partir de l'insistance du Père Chenu sur le « primat de l'Évangile » pour en déduire que l'Écriture sainte serait plus importante que la Tradition ou la raison. En insistant sur le primat de l'Évangile, notre auteur entend restituer à la Parole de Dieu sa place de choix et son rôle essentiel dans l'élaboration de la théologie. Le Père Chenu ne tombe pas dans le piège de l'excès réformiste que le pape Jean-Paul II qualifie de « biblicisme »²⁸⁰. Il a

²⁷⁶. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio* n°68.

²⁷⁷. M.-D. CHENU, *Une école de théologie ; Le Saulchoir*, 1937, p. 54.

²⁷⁸. LÉON XIII, Encyclique *Providentissimus Deus* sur les études bibliques, 1883, *Enchiridion delle Encicliche* 3, 1147.

²⁷⁹. *Dei Verbum*, n°24.

²⁸⁰. Seule l'Écriture sainte est à prendre en considération. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, n°55. Relevons l'ordre des sources de Jean-Paul II (répété au n°65) : la sainte Tradition est citée en premier, comme en *Dei Verbum*, n°10. Devrait-on voir dans cet ordre une volonté de privilégier la Tradition par rapport à la Parole de Dieu ?

conscience du fait que la Parole de Dieu est présente dans les textes sacrés et dans la Tradition. Il sait pertinemment bien que l'Écriture sainte n'est pas la seule référence en théologie.

En fait, c'est dans la foi à la Parole de Dieu que se définit la spiritualité du Père Chenu. Du lien indissociable de la Parole de Dieu et de la théologie, le Père Chenu avait pleine conscience. Il l'écrit : « de l'Évangile émane la théologie, la 'science' théologique ... La théologie naît, se développe, s'accomplit à l'intérieur de la Parole de Dieu »²⁸¹. Il y a donc compénétration, selon le Père Chenu, entre l'Écriture sainte, la Tradition et la raison, en une réciprocité telle que les trois ne peuvent pas subsister de manière indépendante.

Concluons en soulignant, cependant, que selon Chenu cette interdépendance entre les trois sources ne devrait pas justifier la prétention qu'aurait la théologie – de type spéculatif – d'enfermer l'Évangile dans ses concepts et ses raisons. La théologie ne peut déduire la vie en partant de ses catégories pensées. C'est l'inverse qui est vrai ; le théologien doit toujours être à l'écoute de l'Évangile dans la vie. Dans *Une école de théologie : Le Saulchoir*, le Père Chenu comparait le donné révélé à une « présence permanente, comme celle de la sève dans l'arbre »²⁸². Aussi pense-t-il que le schéma tripartite des sources de la théologie n'est que le résidu d'un compromis entre la théologie positive et la théologie spéculative.

2.1.2. LA TRADITION

2.1.2.1. Qu'est-ce que la Tradition ?

La Tradition n'est pas un ensemble de doctrines que les Apôtres auraient communiquées de manière non-écrite et secrète – erreur gnostique –, mais la Règle de la foi transmise et enseignée dès le début apostolique²⁸³. Le concile de Trente a insisté, à côté des « traditions non-écrites » de grande antiquité – observance du dimanche, baptême des petits-enfants –, sur la Tradition comme règle compréhensive de la foi. Le concile Vatican II la définit : « la

²⁸¹. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 34-35 ; cf. aussi IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 51.

²⁸². IDEM, *La foi dans l'intelligence*, 1964, p. 246.

²⁸³. Il importe de signaler que l'interprétation de la tradition a connu de nos jours des développements intéressants. Ainsi, parmi des excellents ouvrages de ce type on peut citer, par exemple, J.-M. LAROUCHE et G. MENARD, *L'étude de la religion au Québec : bilan et perspective*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, 504 p. Cependant, au risque d'une précision sans doute inutile, ce travail ne vise donc pas, comme tel, la présentation de la doctrine sur la tradition elle-même ou la description des nouvelles définitions de la tradition. Notre projet vise la manière dont s'est élaborée la tradition théologique à travers la diversité de ses formes et de ses manifestations.

sainte Tradition porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit-Saint aux apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité »²⁸⁴. Ainsi, la Tradition est l'enseignement communiqué ou l'acte même de communiquer cet enseignement de la Parole de Dieu : elle est transmission de cette Parole.

La Tradition est représentée par des monuments ou des témoins : les Pères de l'Église, les Docteurs, le témoignage des saints, la liturgie et le *sensus fidei* du peuple de Dieu – nous conservons la formule latine, qui est un terme technique. L'apport des saints est souligné par le Directoire général pour la Catéchèse, 1997, plus précisément au n°95. Aux doctrines des Pères, des Docteurs et des saints, on peut ajouter, comme éléments constitutifs des enseignements de la Tradition, les décrets des Conciles, les écrits des papes, les actes du Saint-Siège, les paroles et les usages de la liturgie sacrée²⁸⁵. Dans le cadre de ce travail, nous nous limiterons à l'influence des Pères, des Docteurs de l'Église et des saints.

2.1.2.2. Les Pères de l'Église et la théologie de Chenu

L'Église n'enseigne que ce qu'elle a reçu ; saint Basile le Grand l'affirme sans ambages : « Ce que nous enseignons, ce ne sont point nos idées personnelles, mais ce que nous avons appris des Saints Pères »²⁸⁶.

Les Pères de l'Église sont les écrivains de l'antiquité chrétienne, qui se distinguent par la sainteté de leur vie, la pureté de leur doctrine et l'approbation de l'Église – ils se distinguent ainsi des écrivains ecclésiastiques qui n'ont que la caractéristique d'ancienneté, comme Origène, Tertullien ou Lactance²⁸⁷. L'âge d'or des Pères de l'Église se situe dans la seconde moitié du IV^e siècle, au cœur de la période des grands débats fondamentaux sur le contenu de la foi. Quelques grands noms de cette époque méritent d'être cités, tels que saint Athanase d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise de Milan, saint Hilaire de Poitiers ou encore saint Augustin d'Hippone.

²⁸⁴. *Dei Verbum*, n°9.

²⁸⁵. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Fides et ratio*, n°55.

²⁸⁶. SAINT BASILE LE GRAND, Lettre 140, 2, 5.

²⁸⁷. La sainteté de vie est indispensable, car ils enseignent la doctrine du salut : pour la connaître, il convient de s'ouvrir à la grâce, non à la seule spéculation de l'intelligence. L'approbation de l'Église peut être soit explicite – par exemple le pape saint Hormisdas recommandant saint Augustin, saint Hilaire et saint Prosper ou au contraire rejetant Fauste de Riez, ou encore le Décret de Gélase Ier au concile de Rome (495) qui donne une liste non exhaustive des auteurs approuvés ou désapprouvés.

Plusieurs raisons justifient l'étude des Pères. Ils sont à la fois les protagonistes et les témoins privilégiés de la Tradition ; ils ont fixé le canon des Écritures, défini le dépôt de la foi, jeté la base du droit canon et constitué les premières formes de la liturgie, enseignant par leurs écrits et par leur vie la morale chrétienne. Ils conjuguent la défense de la foi et de la morale, l'approfondissement permanent de la Révélation, le sens du mystère et des vertus, et l'expérience du divin. Par leurs écrits et leur vie, ils sont les «grands maîtres de l'Église aujourd'hui comme hier » tant en dogme qu'en morale : « l'Église vit encore aujourd'hui de la vie reçue des Pères ; elle est encore édifiée sur les structures posées par ces premiers constructeurs »²⁸⁸.

Pourtant, le Père Chenu ne se réfère que peu aux écrits des Pères de l'Église dans ses ouvrages. Là où il en est question, il les analyse souvent en rapport avec l'influence que ces écrits eurent sur la pensée et la vie chrétienne du Moyen Âge. Fondamentalement, c'est le poids du péché originel de saint Augustin d'Hippone (350-430) sur le Moyen Âge qui suscitera sa curiosité²⁸⁹. En effet, saint Augustin est l'un des rares, sinon le seul Père de l'Église dont les œuvres et la doctrine aient donné naissance à un système : l'augustinisme. Cette doctrine imprégnera la plus grande partie de la réflexion philosophique et théologique médiévale, puis alimentera les débats lors de la Réforme protestante, puis encore du jansénisme. Des controverses nées de l'augustinisme sur l'interprétation de la nature et de la grâce, naîtront la conviction du Père Chenu sur la liberté et son amour des réalités terrestres.

En effet, le Père Chenu constate que saint Augustin « rattache le péché originel à la génération, grand œuvre de la nature, sans parler des autres gestes »²⁹⁰. Augustin, qualifia ce péché d'« originel », pour expliquer qu'il se transmet – selon la traduction erronée de Jérôme – à tous les hommes, par engendrement, comme une souillure héréditaire, il l'assimila au péché de chair, suivant en cela le discrédit de la sexualité mis en œuvre par le stoïcisme²⁹¹. Les

²⁸⁸. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Patres Ecclesiae*, n°1, dans DC 1780 (1980), p. 151.

²⁸⁹. La doctrine du péché de saint Augustin est corollaire à sa doctrine de la grâce, en raison de son histoire personnelle vis-à-vis des manichéens et de l'hérésie de Pélagie qu'il a combattu. L'homme a besoin de la grâce toute puissante pour être sauvé. Pélagie prétendait que l'homme pouvait se sauver par ses seules forces pourvu qu'il fît preuve de beaucoup d'ascétisme. Chez Augustin, il y a la grâce toute puissante au secours de l'homme pécheur, mais néanmoins libre et responsable. L'homme livré à un conflit intérieur, est souvent victime de son inclination au péché mais il est pardonné par Dieu. Il compare parfois Dieu à un médecin, à un père, ou au pilote d'un navire dans la tempête (cf. *Controverse avec les pélagiens*, dans *Œuvres complètes de saint Augustin évêque d'Hippone*, tome XV, p. 481-745).

²⁹⁰. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 1976, p. 49.

²⁹¹. Saint Augustin écrit : « C'est donc avec justice que Dieu a condamné l'homme qui pèche volontairement, et qu'il a compris dans cette condamnation les enfants de l'homme souillé par le péché. C'est pourquoi les enfants, même avant de naître, sont déjà sous le coup de la condamnation prononcée contre la racine criminelle. La génération charnelle est ce qui tient l'homme dans cette condamnation et il n'y a que la génération spirituelle qui

théologiens médiévaux, face à la puissance de négativité du péché originel décrite par saint Augustin, étaient comme des ingénieurs qui auraient perdu le mode d'emploi d'une vieille machine. Fut jeté le mode d'emploi de l'existence : l'homme n'est plus en mesure de l'avoir. Le péché est le refus d'un partenariat. C'est la chute dont nous parlent les chapitres 2 et 3 du livre de la Genèse.

Néanmoins, l'interprétation négative du péché est en contradiction avec la lettre du texte de la Genèse, qui parle bien du « fruit défendu » comme celui « de la connaissance du bien et du mal », expression qui pourrait signifier « la conscience », par laquelle l'homme se sépare du reste du règne animal. Cette assimilation du « péché originel » à un quelconque « péché de chair » sera d'ailleurs combattue par nombre de théologiens comme une erreur populaire, au même titre que l'assimilation du fruit à une pomme – nulle certitude sur cette assimilation, mais la pomme symbolise l'amour, et par ailleurs le nom latin de la pomme est *malum*...²⁹².

La formalisation du concept de péché tient à une lecture de l'*épître aux Romains*, 5, 12, de Paul de Tarse explicitée par saint Augustin d'Hippone au 4^{ème} siècle dans sa lutte contre

puisse l'en délivrer » (*Livre sur le péché originel* II, chapitre 38, paragraphe 43, dans *Œuvres complètes de saint Augustin évêque d'Hippone*, traduites en français et annotées par MM Péronne et alii, tome XIII, contenant les premiers ouvrages de saint Augustin contre le pélagianisme, 1872, p. 409). Dans le *Premier livre sur le mariage et la concupiscence*, chapitre 24, paragraphe 27, saint Augustin affirme : « Tous les enfants qui naissent de cette concupiscence, qui est comme la fille du péché, et même la mère d'un grand nombre de péchés, lorsque l'on consent à des désirs impurs, sont enchaînés dans les liens du péché originel, à moins qu'ils ne soient régénérés en celui qu'une vierge a conçu, sans être soumise à cette concupiscence. C'est pourquoi lorsqu'il a daigné naître dans la chair, il est le seul qui soit né sans péché » (*Œuvres complètes de saint Augustin évêque d'Hippone*, tome XIII, p. 444).

²⁹². Cf. article *Péché*, dans O. de la BROSSE, A.-M. HENRY, P. ROUILLARD (Sous la direction de), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1992, col. 566-567. La conception d'Augustin est à rapprocher de l'*ananke* des grecs, ou souillure tragique, qui se transmet à toute une famille comme le montre la tragédie. Elle l'étendait à toute l'humanité, conformément à la conception d'une culpabilité universelle propre à certains courants du christianisme. Le péché originel est la forme la plus frappante et la plus lourde de conséquences de ce mal imaginaire forgé par les religions. En l'occurrence, il s'agit d'un des dogmes fondamentaux du christianisme. Selon la doctrine chrétienne, Adam et Ève, le premier homme et la première femme, placés par Dieu dans le paradis terrestre, ont transgressé l'interdiction qui leur était faite de manger le fruit de la connaissance du bien et du mal, et ceci à l'instigation du serpent. Dans le même temps, ils auraient découvert leur sexualité et expérimenté l'amour physique. Pour cette faute, ils furent chassés du Paradis, devinrent mortels et furent soumis désormais au travail et à la souffrance. L'empreinte de cette faute première est censée marquer tous leurs descendants, si bien que, nous sommes nés naturellement coupables et possédés par ce que les théologiens, de saint Augustin à Luther, appellent la concupiscence. Pour effacer cette faute, il faut le sacrifice de Dieu, qui souffre la Passion en la personne de son fils Jésus ; il faut également le baptême et surtout la grâce. Mais certains théologiens, disciples de saint Augustin – en particulier les jansénistes –, estiment que celle-ci ne peut être accordée à tous. Les calvinistes, se fondant sur l'omniscience de Dieu, affirment que celui-ci sait par avance qui sera sauvé et qui sera perdu. Le Christ ne serait pas venu pour tous les hommes. Cette doctrine, dont on mesure aisément l'angoisse et le désespoir qu'elle peut susciter, repose entièrement sur une page de la Genèse (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame-Librairie éditrice vaticane, 1992).

Pélage (v. 360- v. 422). Pélage considérait que la création était bonne. Augustin soutenait l'opinion pessimiste de Paul qui lui permettait de répondre à une question fondamentale pour lui qui avait été manichéen : Pourquoi le mal ? Pourquoi la mort ? La réponse de Paul – déterminant dans la conversion d'Augustin – est simple : « C'est pourquoi, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché... » (Rm 5,12). Et Augustin d'affirmer : « J'ai cherché ce qui est mal, écrit-il, et j'ai trouvé que ce n'est pas une substance, mais la perversité d'une volonté qui se détourne de la souveraine substance (de vous, mon Dieu) pour se jeter dans les choses basses et qui projette ses entrailles (Si 10, 9) et se gonfle au dehors »²⁹³.

Pierre Lombard (1100-1160) fit évoluer cette doctrine vers celle d'un affaiblissement de la volonté. L'interprétation de la doctrine du péché originel ne laissa indifférents que peu de penseurs médiévaux. L'ensemble du Moyen Âge fut, d'une manière générale, dominé par l'inquiétude face au péché – confessions, indulgences... –, la justification par les actes.

Selon le Père Chenu, l'innervation des forces nouvelles en Occident entre 1160 et 1180, entraînée par Pierre Valdo (1140-1217) qui se leva à Lyon et par Jean Sarrazin qui traduisit Denys pour son ami Salisbury, alimenta, déjà avec Avicenne (980-1037), l'intelligence de la foi chez les maîtres *in doctrina sacra*. Leur nouvelle interprétation de la nature, de la grâce et du monde, permit le déplacement de l'objet des débats théologiques et modifia la conception augustinienne assez pessimiste de la nature humaine et du monde, corollaire à la doctrine du péché originel. Ainsi, certains théologiens abandonnèrent et découvrirent, contrairement à la conception augustinienne, que la nature humaine et le *contemptus mundi* sont deux valeurs, certes disparates, mais aussi déterminantes pour l'épanouissement de la vie chrétienne et de la théologie. Les implications platoniciennes d'un Hugues de Saint-Victor (1090/1100-1141) l'amènèrent « à concevoir nature et grâce comme des participations de la vie divine plutôt que comme des formes distinctes »²⁹⁴.

En effet, si Hugues de saint-Victor corrige rudement l'interprétation érigéniste de Denys, ce sont les *Porretani* – partisans de Gilbert de la Porée – qui porteront à ses consé-

²⁹³. SAINT AUGUSTIN, *Confessions* 7, 7.

²⁹⁴. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 1976, p. 225. Considéré comme le nouvel Augustin, Hugues de Saint Victor joua un rôle important dans la Renaissance du 12^{ème} siècle. La pensée de Hugues s'organise autour de l'idée suivante : il y a une unité essentielle des savoirs et de l'être humain que la chute originelle a brisée ; il s'agit de la restaurer. C'est à un tel être humain concret que s'applique sa pédagogie et c'est lui qu'elle tend à guérir. L'homme verra son intégrité restituée grâce à l'étude de la logique et de la philosophie reliées à la connaissance du vrai, et à la pratique reliée à l'amour et à l'exercice du bien (cf. Notes prises au cours du professeur J.-M. Counet, *Histoire de la théologie du Moyen Âge*, 2000-2001).

quences, contre Érigène, la cosmogonie dionysienne. Dans l'ambiguïté du platonisme, enclin à considérer la matière comme une puissance positive de désordre, Érigène avait considéré que la descente créatrice n'allait pas, dans l'intention divine, jusqu'à la matière corruptible, effet ultérieur d'une déchéance ; et l'homme n'aurait eu qu'un corps spirituel, sans besoins animaux. Contre cette portée cosmique du péché, les maîtres du 12^{ème} siècle – Hugues de Saint-Victor, Honorius d'Autun ou encore Alain de Lille – « proclament que la participabilité de la réalité divine va expressément jusqu'à la matière ; et cette immense unité se noue dans l'homme, à la jonction paradoxale de la matière et de l'esprit : le composé humain, comme on dira plus tard, consacre la solidarité de l'homme et de l'univers. Il est dans la nature de l'homme d'inclure la matière. C'est même pour cela qu'il a été créé »²⁹⁵.

En fait Chenu enregistre que si l'homme est défini, pour les maîtres du 12^{ème} siècle, comme matière et esprit, sens et intelligence, à la jonction de ces deux mondes, c'est que la matière a un sens dans l'univers chrétien, et c'est l'homme qui le lui donne. Ainsi, l'ambiguïté du platonisme était levée, et l'inquiétude d'Augustin surmontée.

Aussi, l'homme, dans la Nature, est donc nature. Qu'il soit esprit, et donc nature douée de liberté, qu'ainsi il soit engagé dans l'histoire du salut où sa liberté rencontre la liberté divine, ne ruine pas cette base, au niveau de la création. C'est que le jeu même de cette liberté embraye sur les lois de la nature : *Natura* est non seulement maîtresse de l'Univers et de ses générations, elle est aussi modératrice de la vertu ». Alain de Lille étendra à l'univers moral sa doctrine de la nature. La vie morale humaine est un cas particulier de la vie universelle. L'univers de la liberté suppose avant lui l'univers de la nature, et comble un vœu de celui-ci.

Selon le Père Chenu, la controverse, assez obscure mais très significative, que l'interprétation de la nature humaine et de l'univers provoqua chez les théologiens du 12^{ème} siècle, « non seulement définit l'état du chrétien dans le monde, mais aussi commande son travail théologique, en même temps que sa vie personnelle. Il est inévitable et il est normal, que cette tension aboutisse à des options différentes dans la réflexion théologique comme dans la sensibilité spirituelle et les engagements apostoliques »²⁹⁶.

Pour illustrer son propos, Chenu souligne par exemple l'opposition publique de l'ordre de Cîteaux, à plusieurs reprises, aux maîtres de Chartres, et des *Porretani* qui relèveront les faiblesses de l'augustinien Pierre Lombard. Face au mythe de la Nature, il ne fut pas aussi

²⁹⁵. *Ibidem*, p. 35.

²⁹⁶. *Ibidem*, p. 50.

rare, au 12^{ème} siècle, de voir un théologien débiter les formules augustinienne sur le péché originel.

Le Père Chenu justifie ce revirement de conception de l'homme et l'opposition à la conception pessimiste augustinienne ou platonicienne du monde par le fait que « la 'nature' de l'homme ne peut, à elle seule, définir l'homme dans son existence et dans sa conduite ; cette nature est engagée dans des conditions historiques, dans des *états*, comme disait saint Augustin, qu'une philosophie des essences, ignorante de l'histoire, finit par négliger, car elle ne peut les déduire de la nature »²⁹⁷.

Aussi, Marie-Dominique reconnaît le grand profit que la théologie médiévale tirera de la « philosophie du monde » – Guillaume de Conches (fin du XI^e siècle-vers 1154)²⁹⁸. Cependant, il est important de souligner que c'est la doctrine de la nature du cistercien Alain de Lille (1128-1208) qui aurait le plus séduit notre auteur. Surnommé *Doctor universalis* par ses contemporains et maître de nature, Alain de Lille est aussi, selon Chenu, « le théoricien des 'règles de la théologie' », c'est-à-dire de la méthode selon laquelle, comme toute discipline de l'esprit, « la connaissance de foi s'organise, se bâtit, grâce à des principes internes qui lui donnent tournure et valeur de science »²⁹⁹.

Le Père Chenu constate, non sans satisfaction, que le philosophe cistercien Alain ne « contrepose » pas plus raison et foi que profane et sacré : il les distingue pour les unir. « *Non adversa, sed diversa sentimus* », fait dire Alain à la Nature, « soucieuse de la dignité suprême de la Théologie »³⁰⁰. La découverte de la valeur de la nature humaine, partant donc de la raison, et du monde fut un acquis formidable pour le projet théologique de l'auteur d'*Une école de théologie : Le Saulchoir*.

Le Père Chenu pense que « toute 'philosophie du monde', il est vrai tend légitimement à saisir la totalité de son objet, et ce serait erreur autant que maladresse de ménager à son

²⁹⁷. *Ibidem*, 1976, p. 50.

²⁹⁸. En 1125, philosophe et théologien, Guillaume de Conches enseigna à Chartres et à Paris publia son livre intitulé *Philosophia Mundi*. Il proposa le concept d'une « Âme du monde », inspirée de *Timée* de Platon, qu'il illustre par l'image d'une « chaîne d'or » qui lie tous les degrés de l'univers. Sa conception de la nature comme « instrument de l'opération divine » – il sépara ce que Dieu fait « par sa seule nature » et ce qu'il fait par le moyen de la nature – l'amène à proclamer qu'il faut « chercher la raison » de toutes choses, y compris de celles relatées par la genèse, ce qui lui vaut quelques ennuis avec les autorités ecclésiastiques. Il devra se rétracter sur certaines de ses positions dans le *Dragmaticon* (cf. Notes prises au cours du professeur J.-M. Counet, *Histoire de la théologie du Moyen Âge*, 2000-2001).

²⁹⁹. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 1976, p. 50.

³⁰⁰. *Ibidem*, p. 51. Notons qu'au siècle suivant, la philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin sera une morale de type cosmique, non une morale purement réflexive.

dépens et au prétendu bénéfice de l'âme religieuse, une zone de mystère, refuge du sacré ; toute la nature relève de la science profane. Mais aussi toute la nature recèle des valeurs sacrales : c'est l'angle de vision qui change ; science et mystique doivent naturellement se l'accorder. Instaurer la Nature, c'était bien, en vérité, mettre fin à une certaine Chrétienté que combattre, idéologiquement et politiquement, le Saint-Empire »³⁰¹.

Il ne serait peut-être pas totalement faux d'affirmer que les enseignements des Pères de l'Église n'aient pas directement influencé la pensée du Père Chenu. Cependant, ce serait une maladresse de ne pas admettre que Marie-Dominique Chenu ait puisé dans les controverses provoquées par l'héritage doctrinal des Pères les ingrédients dont il avait besoin pour élaborer son programme théologique. Il est probable que sa consécration du monde et son amour des réalités terrestres trouvent leur source dans le poids du péché originel sur le Moyen Âge.

Bref, nous tiendrons pour acquis de la pensée de Chenu l'unité du corps et de l'âme défendue par Alain de Lille. C'est en effet, chez notre auteur, le premier élément de sa théologie : l'unité de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière. Le Père Chenu dit lui-même avoir été marqué par l'apologétique d'Alain de Lille qui, en défendant la nature humaine contre des considérations pessimistes de l'augustinisme, découvrit la valeur religieuse de l'univers – « la nature est la chambrière de Dieu »³⁰², selon l'expression de Jean de Meung (1240-1305). Le siècle d'Albert le Grand, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin n'hésitera pas à entériner le bienfait de cette grande découverte humainement et théologiquement.

2.1.2.3. Recours à la pensée des docteurs de l'Église et des saints médiévaux

Étudier l'histoire médiévale pour le théologien Marie-Dominique Chenu n'est pas une simple question de bagage culturel. C'est plutôt par intérêt méthodologique. Cet intérêt qu'il portait sur l'histoire serait de type « médical ». En effet, en jetant un regard sur la société et la théologie du Moyen Âge, le Père Chenu voulait travailler par auscultation. Il voulait rendre audible le battement du cœur de la théologie médiévale – les Docteurs saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin –, afin d'entendre ce qu'elle dit et, à partir de là, en tirer des leçons pour la bonne santé de la théologie actuelle, comme le ferait le médecin. Pour comprendre ainsi l'envol du christianisme au 13^{ème} siècle, il fallait étudier le grand bouillonnement du 12^{ème} siècle d'où ont émergé les ordres de mendiants. La force du témoignage des Docteurs et

³⁰¹. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 1976, p. 50.

³⁰². *Ibidem*, p. 51.

des saints médiévaux, particulièrement de saints Dominique et Thomas d'Aquin, est sans conteste une des sources principales de la pensée de notre auteur³⁰³.

En fait, recommander l'étude d'un auteur du passé, ce n'est pas stériliser la recherche. Pie XII et le concile Vatican II soulignent qu'« en recommandant la doctrine de saint Thomas, on ne supprime pas l'émulation dans la recherche et dans la diffusion de la vérité, mais on la stimule plutôt et on la guide avec sûreté »³⁰⁴.

Saint Thomas d'Aquin procéda de cette manière pour élaborer sa théologie dans un contexte où l'on assistait à l'essor des villes et des corporations, au déclin de la féodalité et aux balbutiements de la démocratie. On pourrait peut-être se rendre compte de l'étroite liaison entre la théologie de Chenu et sa façon de traiter du Moyen Âge. J. Jolivet le soulignera en ces termes : « À une lecture historique de la théologie est consonante une histoire de la théologie médiévale ; le moyen terme entre l'une et l'autre est l'œuvre, et la personne, de Thomas d'Aquin en tant que frère prêcheur, intégré donc à un mouvement évangélique précisément daté mais qui pour Chenu est le type, la référence obligée quand il s'agit d'être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté »³⁰⁵.

L'acte de mémoire serait donc un lieu indispensable pour une théologie qui voudrait aboutir à des conclusions intéressantes³⁰⁶. Il n'est pas du tout étonnant que Marie-Dominique Chenu commence son métier de théologien par étudier la manière dont d'autres théologiens, particulièrement ceux du Moyen Âge, ont procédé dans une société médiévale qui était en pleine mutation. Notons que ce qui l'intéresse chez les auteurs médiévaux, ce n'est pas tant leurs textes, mais c'est le fait de savoir, dans un contexte aussi particulier que celui du Moyen Âge, « comment peut se vérifier, dans la doctrine sacrée, la *ratio scientiae*, qui consiste proprement dans la démarche de l'esprit allant du connu à l'inconnu par un raisonnement »³⁰⁷. Autrement dit, comment les maîtres médiévaux procédèrent pour concilier la théologie avec les structures et les catégories de l'aristotélisme, par exemple, sans faire perdre à la théologie son statut de doctrine sacrée. Ou encore comment les laïcs du 13^{ème} siècle réussirent le renou-

³⁰³. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 171.

³⁰⁴. *Optatam totius*, n°16.

³⁰⁵. J. JOLIVET, *a.c.*, 1997, p. 69-70.

³⁰⁶. « Je ne suis pas un documentaliste, confia notre auteur à J. Duquesne, je suis un historien. Ce que je cherche dans l'histoire, ce n'est pas une documentation, c'est une inspiration. Ce que je cherche, ce sont les éléments indéterminés de l'inspiration créatrice, qui reste vivante sous l'appesantissement des appareils » (M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 63).

³⁰⁷. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 1969, p. 69.

veau évangélique au milieu d'une société médiévale en pleine ébullition et manifestement hostile à l'ordre établi.

2.1.2.3.1. *Le Père Chenu et la vie monastique à la fin du 12^{ème} siècle*

Les écoles monastiques furent l'un des beaux fruits spirituels de la féodalité, dans laquelle s'était installée l'Église. Ces écoles bénéficièrent ainsi de la puissance de l'Église, de sa stabilité, de sa richesse, de ses hiérarchies et de sa dignité culturelle. Comme un organisme parvenu à sa taille adulte, la vie monastique avait pour ainsi dire, atteint son apogée à cette époque. Selon le Père Chenu, le dynamisme intérieur de l'Église médiévale « était à peu près entièrement commandé par l'idéal et les inspirations de la vie monastique, dans laquelle en fait se recrutèrent aussi bien ses maîtres à penser que ses grands administrateurs et ses missionnaires »³⁰⁸.

Les moines médiévaux prétendaient mener une vie apostolique dont le fondement reste l'évangile. Le Père Chenu le pensait, puisque il écrit que « l'Église a été instituée en vie monastique. La *regula* monastique est en vérité la *regula apostolica*. Les apôtres furent des moines ; et donc les moines sont les authentiques successeurs des apôtres »³⁰⁹. Au 12^{ème} siècle, les moines étaient les seuls à adopter la pleine réalité de la vie apostolique : vie commune, dans le renoncement à toute propriété privée à l'exemple de la communauté primitive dont parlent les *Actes de apôtres* (4,32). L'expansion monastique rythmait ainsi l'expansion de l'Église au Moyen Âge. La vie monastique était même devenue symbole de sainteté.

Cependant, le Père Chenu remarque que, plus précisément entre le 9^{ème} et le 12^{ème} siècle, le prestige de l'ordre monastique emporta certains moines dans une espèce de « cité céleste » et à s'estimer heureux, falsifiant du coup l'image de l'humilité et de la pauvreté de l'Église primitive que l'opinion médiévale avait sur les monastères. La vie monastique, bien que pépinière des saints et des pauvres en Christ, « était institutionnalisée dans un régime temporel qui ne pouvait se modeler sur la petite communauté fraternelle des inspirés de Jérusalem »³¹⁰, observe-t-il. Le temps militant en sa faveur, l'ordre des moines était devenu une puissance – une puissance spirituelle, bien sûr, mais aussi une puissance temporelle – dans la chrétienté du 12^{ème} siècle. Beaucoup de moines vivaient « dans l'entourage des princes et des

³⁰⁸. *Ibidem*, p. 226.

³⁰⁹. *Ibidem*, p. 228.

³¹⁰. *Ibidem*, p. 229.

empereurs... beaucoup de ces moines vivaient de fait, en maîtres spirituels d'une puissante Chrétienté temporelle, dans l'ambiance des chefs du peuple et sous des luttes politiques »³¹¹.

Il en résulta dans le peuple une désaffection profonde pour un clergé alourdi tant par les routines que par l'administration temporelle des biens féodaux. Même là où la ferveur religieuse avait semblé devoir dégager les clercs de ces contingences, une certaine inintelligence de leur part constituait un obstacle pratiquement infranchissable : ainsi, malgré les exhortations des papes et malgré les bonnes volontés, la puissance spirituelle de Cîteaux, réactionnaire sur ce point, ne rencontrera bientôt plus l'âme de ces générations, pas plus que saint Bernard n'avait pu comprendre la curiosité d'Abélard. L'apostolat ne trouvait plus de point d'appui, et la parole de Dieu ne se faisait plus entendre.

Une haute et exigeante renaissance de la vie commune dans le clergé – le clergé canonial – avait, il est vrai, ici et là, au cours du 12^{ème} siècle, éveillé un idéal de pauvreté évangélique en soutien d'une prédication pastorale plus efficace. Mais bientôt ces réformés s'étaient repliés sur l'idéal monastique du salut personnel, et l'évangélisation de la population des villes restait en déshérence. Ce qui semblait ne devoir être, pour une Église, qu'une accidentelle inadaptation à des conditions extérieures, se révélait un échec substantiel sur le champ de son propre message.

La pauvreté est précisément la première à poser des problèmes dans la société médiévale, elle qui est la base économique et spirituelle de la vie commune. L'économie monastique était tellement prospère que les moines n'hésitaient pas à s'engager dans des services temporels de grande envergure, qui rendaient l'implantation de l'Église plus visible dans la vie profane. Les moines étaient devenus les puissants partenaires des institutions féodales et leur influence se fit sentir dans la gestion au quotidien de la vie sociale : perception des dîmes, services hospitaliers, répartition alimentaire, aide aux voyageurs, soin des malades. De plus, des structures juridiques et administratives, des justices autonomes avec leurs tribunaux et leurs sanctions, des services d'impôts avec leurs fonctionnaires, s'étaient constitués, sous cette tutelle monastique³¹². Comment ne pas éprouver, à l'éveil du sens évangélique et par comparaison avec la première communauté apostolique, le choc d'une grande discordance ?

Le Père Chenu pense que le fait d'avoir transformé les charges séculières en charges religieuses aurait précipité la désagrégation du régime féodal dont l'ordre des moines était

³¹¹. *Ibidem*, p. 63-64.

³¹². Cf. *ibidem*, p. 229.

devenu un des instruments indispensables. Ainsi, les petits peuples, se sentant écrasés par le poids des charges religieuses et sociales, ne pouvaient plus soutenir longtemps le modèle social féodal et, avec lui, une certaine génération des dirigeants de l'Église et des moines qui, manifestement, s'étaient mouillés dans la gestion des besoins et services principaux de l'humanité. De ce fait, l'ordre des moines allait se trouver, par son rôle social même, en porte-à-faux dans son aspiration à retrouver la vie apostolique³¹³.

Rupert de Deutz (1070-1130) sur qui le Père Chenu fonde son appréciation de la vie monastique du 12^{ème} siècle pense que c'était justement pour barrer la route à certaines déviations de la Règle monastique que beaucoup de maîtres médiévaux entreprirent de grandes réformes de la vie monastique³¹⁴. Rupert mesurait la portée de ces réformes, qui avaient, d'une certaine manière, des répercussions dans la vie quotidienne et le comportement spirituel des moines. Dans ses réformes, Rupert insiste sur la pauvreté volontaire du moine et la grandeur du service des autels.

Cette grave insensibilité des moines au prosélytisme – apostolique et évangélique cependant – amena le Père Chenu à dessiner une figure d'ensemble quelque peu tronquée de l'apostolat monastique du 12^{ème} siècle. Chenu observe que, en dépit de multiples réformes monastiques, invitant les moines à s'investir dans une forme de vie apostolique plus ouverte aux réalités de la vie quotidienne et libérée des splendeurs féodales, l'état monastique s'ouvrait de plus en plus à la cléricisation de ses membres, ce qui rendait plus normal encore qu'ils vécussent de l'autel³¹⁵.

Puisque l'ordre monastique avait déçu les attentes des peuples, beaucoup de moines abandonnaient leur ordre pour embrasser le clergé séculier. En effet, les clercs jouissaient encore d'une certaine crédibilité auprès de la population. Ainsi donc, les mentalités avaient changé, beaucoup pensaient que l'accès au sacerdoce était la « perfection apostolique », et, en cela, au titre de la fonction, sinon du mérite, le clerc était désormais plus près de l'apôtre que le moine qui, à cause de son train de vie, devenait gênant pour l'apostolat. Ainsi assistait-on,

³¹³. *La théologie au XIIIe siècle*, 176, p. 229.

³¹⁴. *Ibidem*, p. 231 s.

³¹⁵. Même si au-delà de cette cléricisation se dissimulaient des réelles intentions d'apostolat visant la sanctification des peuples, beaucoup y virent, à tort ou à raison, une nouvelle manière de se faire encore une vie meilleure. L'Église avait perdu de son prestige. Beaucoup de gens n'y trouvaient plus leur compte. D'où, la situation économique de l'Église s'était sensiblement détériorée. La multiplication des prêtres était pour certains responsables de l'Église médiévale une nouvelle chance pour reconquérir les nombreux fidèles qui quittaient l'Église. Notons que l'on était encore dans un régime de chrétienté victorieuse. Les nombreuses célébrations des messes dans les cités, villages, les églises et les monastères pouvaient leur permettre de bénéficier de subsides conséquents des princes et des rois dont les clercs n'étaient devenus que de simples travailleurs.

par un autre biais, au déplacement, non sans ambiguïté, du contenu des mots *apostolus*, *vita apostolica*³¹⁶.

Il convient de souligner ici la signification de ce déplacement de sens de l'expression *vie apostolique* avec l'entrée massive des moines dans la vie cléricale. Bien que convertis en clercs séculiers, il était difficile pour certains anciens moines de se débarrasser totalement de leur ancienne forme de vie apostolique, bien que l'on notât quelques transformations, telle que le retour au travail manuel. Les nouveaux clercs s'intéressaient plus aux fonctions apostoliques cultuelles et écartaient de leur apostolat les fonctions prédicantes et sanctifiantes vis-à-vis des fidèles, prédication, baptême, et toutes œuvres de conversion. Chenu ne pouvait que constater avec regret : « Ici ou là, sans doute, écrit-il, le retour à l'Évangile se dilue dans les minuties d'un réformisme infantile et mesquin »³¹⁷.

À l'inverse des moines qui, eux, insistaient sur l'aspect économique et la vie commune, les clercs séculiers étaient devenus des fonctionnaires du culte, sans véritable contact avec le vécu quotidien des fidèles. Rupert justifiait cette attitude des clercs médiévaux par le fait que « la vie des apôtres n'est pas dans la seule prédication et administration des sacrements ». Selon ce moine ce qui fait l'apôtre, « ce n'est pas prêcher et baptiser, mais être vertueux, et en particulier vivre plus que quiconque dans l'humilité »³¹⁸. Les règles évangéliques, particulièrement celles de la pauvreté et de la fraternité, étaient souvent présentées comme la première loi de la vie d'un monastère. L'acte apostolique était presque réduit, selon la conception de Rupert, à la sainteté personnelle.

Par conséquent, l'absence de la prédication dans la forme de vie apostolique des moines, le peu ou le manque d'intérêt pour les clercs séculiers aux problèmes des gens procurèrent une déception au Père Chenu qui n'espérait plus y tirer davantage de matières pour son programme, hormis la place de la prière personnelle et de la contemplation. Leur manière de vivre l'Évangile était bien loin du modèle de la première communauté chrétienne.

Néanmoins, il nous paraît moins probable que le seul manque de prédication dans la vie des moines ou des clercs séculiers – ici encore il faudrait nuancer – aurait suffi au Père Chenu pour noircir l'image de la vie monastique. L'hypothèse la plus probable serait à chercher dans ce texte : « Cependant, à la faveur et par le succès même de cet évangile

³¹⁶. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XIIIe siècle*, 1976, p. 231. Pourtant Paul et Antoine, les pères du monachisme, ne furent pas des prêtres. Rupert, l'un des témoins les plus qualifiés de la vie monastique, avait longtemps refusé d'accéder au sacerdoce (p. 231).

³¹⁷. *Ibidem*, p. 231.

³¹⁸. *Ibidem*, p. 231.

monastique, identification faite explicitement entre communauté chrétienne et monastère, de sorte que la communauté chrétienne n'est plus guère conçue, ou du moins imaginée, que par et dans une 'sacralisation' enveloppant tous ses éléments, y compris ses éléments profanes et ses services publics. Le mirage de la communauté primitive de Jérusalem vient confirmer, mais aussi rétrécir le grand thème augustinien de la 'Cité de Dieu' : le monastère réalisait cette cité, au détriment des dimensions historiques, cosmiques, eschatologiques de la vision d'Augustin »³¹⁹.

Dans ce texte il reprend une formule de saint Augustin « la Cité de Dieu » pour illustrer la vie monastique du 12^{ème} siècle. Ce qui laisserait entendre que le petit peuple qui ne faisait pas partie de l'ordre monastique était exclu de cette cité. Le non moine habiterait dans une « cité terrestre », un monde sans Dieu, donc un monde sans vie. Comment alors le petit peuple accéderait-il au Royaume, car il est séparé du moine qui est censé lui apporter la Parole de Dieu qui sauve ?

Aux yeux de l'historien, on pourrait trouver un des motifs de son dégoût de la vie monastique du 12^{ème} siècle dans ce texte : « De fait, souligne-t-il, l'opposition de deux Cités, pièce essentielle de la vision augustinienne, en arrive à disparaître, dans une Église qui a absorbé le monde, dans une humanité où règne la sérénité triomphante du monastère, *splendor monachici ordinis*. Le chrétien parfait, le chrétien tout court, c'est le moine, chrétien qui est mort au monde. La vocation chrétienne n'est que le germe de la vocation monastique... L'humanité, on en veut faire un monastère joyeux, actif, vivant dans l'attente du céleste bonheur »³²⁰.

L'expression du texte est telle qu'il est difficile de ne pas succomber à la tentation de penser que le Père Chenu vise ici une catégorie des moines – les cisterciens ? – même s'il ne les cite pas explicitement. Ce texte conduirait à supposer aussi que l'auteur avait présent dans l'esprit le préjudice que causa la doctrine du péché originel au Moyen Âge au moment de la rédaction. Chenu semble porter un doigt accusateur au zèle apostolique des moines du 12^{ème} siècle qui aurait édulcoré la pensée augustinienne, jusqu'à envisager l'absorption du monde profane par une « cité terrestre de Dieu ». Alors que saint Augustin maintenait pour le moins la co-existence des deux cités, la cité terrestre et la cité de Dieu. Selon le Père Chenu, la

³¹⁹. *Ibidem*, p. 232. Disons que des siècles durant, la sainteté a eu pour modèle la figure du moine. Et ce modèle de sainteté, produit de la culture chrétienne, a été dans une large mesure intériorisé par le peuple. Déjà au début du 5^{ème} siècle avec Cassien commence le primat de la vie cénobitique sur l'érémitique. Cette forme de vie n'a pas empêché le monachisme oriental et occidental d'exprimer un modèle hagiographique qui demeure dans la pleine orthodoxie et manifeste une haute expérience de Dieu.

³²⁰. *Ibidem*, p. 232.

conception des moines du 12^{ème} siècle sous-entendrait l'existence de l'unique univers sacré qui, en remplacement de la cité de Dieu de saint Augustin, ne serait habité que par des saints.

La réaction du maître du Saulchoir contre une telle conception est sans équivoque : « Cas chimérique ; en fait, souligne-t-il, le monde monastique, en ce début du XII^e s., est secoué par un puissant appel à l'apostolat, et il revendique, avec de glorieuses références à Boniface, à Augustin, le droit de prêcher. Mais les poids d'insertion effective de cet appel et de cette légitime prétention, demeurent bloqués dans cette 'cité' paramonastique, sans la rencontre des réalités profanes qui conditionnent la conquête apostolique ; les revendications des fonctions apostoliques restent courtes, et comme imprégnées de ressentiment »³²¹.

La formule « une Église qui a absorbé le monde » que le Père Chenu utilise pour peindre la situation de l'apostolat des maîtres du 12^{ème} siècle justifierait l'abandon de ce modèle pour élaborer son programme théologique. La construction d'une « cité » paramonastique resterait une chimère, en effet, si on n'y intégrait pas le prosélytisme de la parole de Dieu, comme du temps des apôtres. « Ce n'est pas là la proposition d'un opportunisme apostolique ; note Chenu, c'est la loi objective tant de l'Évangile comme ferment dans la pâte humaine, que de la nature consistante sous la grâce. L'Église est alors 'missionnaire', dans son être même, et non pas par un supplément adventice à une société chrétienne préétabli »³²². Or, si la terre n'était habitée que par des saints, la prédication de la Parole de Dieu n'aurait plus de sens. On aurait de la peine à vouloir parler de la mission de l'Église. Église et monde ne sont pas en guerre, selon Chenu. Au contraire, l'un a besoin de l'autre pour son plein épanouissement.

Nous comprenons la réaction de Chenu contre la construction d'un monde paramonastique. Cependant, il serait nécessaire d'éliminer une bonne fois la notion d'une économie médiévale conçue comme un tout. Le 12^{ème} siècle fut un siècle de grande coupure, une des plus profondes qui aient à jamais marqué l'évolution de sociétés européennes. Il y avait sans doute au 12^{ème} siècle de bons moines et des bons clercs séculiers : cisterciens, prémontrés, clunisiens, chartreux, chanoines réguliers... Le 12^{ème} siècle était par exemple celui de l'expansion des cisterciens, qui justement vivaient une vie évangélique. Certes, Chenu n'exagère peut-être pas en soulignant que la forme de vie évangélique de certains moines du 12^{ème} siècle n'aurait pas réussi à dissiper l'accentuation du clivage entre clercs et laïcs.

³²¹. *Ibidem*, p. 233.

³²². IDEM, *L'Église face aux exigences de ce monde*, 1970, p. 202.

Cependant, on ne pourrait pas affirmer que ces moines et ces clercs vivaient tous de la même manière et que la vie contemplative leur avait enlevé tout contact avec le petit peuple.

L'historien Chenu n'ignore pas que le 12^{ème} siècle fut un siècle de grandes mutations, quand il cite Anselme de Havelberg (1100-1158) à ce propos : « Beaucoup s'étonnent, et font problème, engendrant scandale pour eux et pour les autres ; ils interrogent en inquisiteurs calomnieux : Pourquoi toutes ces nouveautés dans l'Église de Dieu ? Pourquoi ces ordres nouveaux ? Qui peut compter tant d'ordres de clercs ? Qui ne s'étonne de tant d'espèces de moines ?... Bien plus, qui ne méprisera une religion chrétienne soumise à tant de variations, changée par tant d'inventions, ballottée par tant de nouvelles lois et par des coutumes presque chaque année innovées ?... »³²³.

Toutefois, on pourrait admettre que dans certaines traditions religieuses, celles du 12^{ème} siècle aussi, la vie contemplative supposait un refus presque total du monde, et pour certains religieux ascétiques, un rejet non seulement de leurs familles et amis, mais aussi des personnes en général, ou du moins de celles qui semblaient être dominées par la faiblesse ou les passions mondaines. La recherche de la contemplation chez beaucoup de moines et des saints du 12^{ème} siècle, était caractérisée par cette espèce de rigidité et de jugement du monde.

Il ne faudrait peut-être pas oublier que le Père Chenu était dominicain. En fait, lorsque saint Thomas définit la vie dominicaine et de son idéal spirituel, on observe « que 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 »³²⁴. La théologie de saint Thomas insiste sur le haut état de cohérence entre action et contemplation. La contemplation du croyant – différente de celle du philosophe – lui permet de connaître l'objet qu'il voit, mais le but de la contemplation n'est pas seulement de connaître mais surtout d'aimer l'objet contemplé. La contemplation doit ouvrir à l'amour, non à la fuite du monde. Le contemplé devient le témoin de ce qu'il a vu et qu'il se doit de communiquer à son entourage.

Ainsi, la lecture de Chenu de la vie monastique du 12^{ème} siècle paraît inséparable de sa vocation à être prêcheur de la bonne nouvelle. Dans une société du 12^{ème} siècle en pleine mutation, où la crise de l'espérance se fit manifestement sentir, comment nourrir un espoir profond, enraciné dans l'inébranlable promesse de vie et de bonheur que Dieu fait à ses enfants ?

³²³. IDEM, *La théologie au XIIIe siècle*, 1976, p. 236.

³²⁴. IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 58.

L'intuition de Chenu que nous nous proposons d'explorer dans ce travail pourrait être la suivante : le développement de la théologie ne se fait pas dans les écoles, c'est-à-dire dans des milieux fermés et coupés du monde, mais par et dans l'environnement pastoral et culturel. Il est vivement affecté par « les spiritualités », par la foi « vécue » et non seulement le foi « conçue ». La praxis est pleine d'intelligence. Est alors nécessaire une érudition très étendue, jusque dans les incidences politiques³²⁵. La principale richesse que Chenu attend de son programme est de situer ainsi la théologie dans les cultures, dans le sol terrestre de son action. Chenu cite souvent dans ses écrits l'aventure de Pierre Valdo³²⁶.

Ce qui saute aux yeux dans le tableau de Chenu sur l'apostolat des moines du 12^{ème} siècle est que la dévotion passionnée du frère dominicain pour le monde ne jaillit pas simplement d'un cœur généreux. Non – ce serait aussi quelque chose de profondément fondé sur une vision et une compréhension théologique. Et ceci est également vrai pour d'autres moines du 12^{ème} siècle. Ce sens d'ouverture au monde est une nette caractéristique de la première intuition du Père Chenu. Être théologien sans perdre le monde de vue³²⁷.

Mais que dire des formes de vie régulière et contemplative qui idéalement devraient fournir un appui à la prédication ? Le Père Chenu, n'avait-il pas besoin de retrouver cet aspect de la tradition religieuse ? Certes, le Père Chenu n'était pas un moine, mais il n'était pas non plus un membre d'un Institut séculier. La prédication est bien sûr elle-même une activité spirituelle et même contemplative. Mais pour saint Dominique et les premiers frères dominicains au 13^{ème} siècle – saint Thomas d'Aquin –, parler de Dieu (*de Deo*) – la grâce de la prédication – présuppose de parler d'abord avec Dieu (*cum Deo*) – la grâce de la prière véritable ou contemplation. Dans la vie apostolique adoptée par Chenu, l'extase du service ou de l'attention au prochain est impensable sans l'extase de la prière ou de l'attention à Dieu, et vice versa³²⁸.

Évidemment, pour devenir chrétien, le Père Chenu pense que l'on n'a pas besoin d'être « mort au monde » ou d'être maître du mysticisme, ou même un saint. Mais on doit d'abord devenir un priant. De quelque manière, on doit se livrer à Dieu, avec pour le moins l'humble extase de l'espérance.

³²⁵. Cf. la lettre du Père Chenu au moine bénédictin de Montserrat, Evangelista Vilanova, pour son ouvrage *Histoire des théologies chrétiennes*, t. 3, *XVIII-XXe siècle*, paru en octobre 1997.

³²⁶. Cf. *ibidem*, p. 237.

³²⁷. Cf. IDEM, *De la contemplation à l'engagement*, 1988, p. 99-102.

³²⁸. Cf. IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 58-60.

En fin de compte, ce que le dominicain aurait voulu attendre des moines et des clercs du 12^{ème} siècle, c'est de prêcher l'amour fraternel. « La charité, souligne-t-il, serait trompeuse qui ne s'incarnerait pas dans la contexture des communautés humaines, selon les lois internes de leurs rapports collectifs »³²⁹. Il faudrait cependant se rappeler que pour Frère Marie-Dominique Chenu, la grâce de prêcher, l'abandon à la Parole vivante de Dieu, étaient toujours intimement liés à la vie communautaire de prière et d'adoration, et à ce que l'on appellerait, non sans finesse, « l'observance apostolique », selon une expression du bienheureux Jourdain de Saxe (v. 1240-1305), premier successeur de saint Dominique.

Le pessimisme de notre auteur sur l'apostolat des moines du 12^{ème} siècle ne devrait pas amener à penser qu'il cautionnait la négligence de la dimension contemplative. Une des remarques de Marie-Dominique Chenu dans un de ses derniers entretiens pourrait en témoigner. Vivant à Saint-Jacques, à Paris, Chenu découvrit que ce qu'il voyait dans le monde le poussait en quelque sorte à la contemplation. Le monde et la Parole de Dieu ne doivent pas être séparés, insiste Chenu. Sa priorité est d'aller dans le monde. C'est dans le monde que la Parole de Dieu prend tout son sens : « c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté... Le théologien a les yeux grands ouverts sur la chrétienté en travail. Ainsi est-il présent à son temps : c'est la loi même de son savoir »³³⁰, soutient-il.

Nous comprendrions enfin ces affirmations aujourd'hui. Elles font partie de notre héritage du vingtième siècle, et même du douzième et entériné par le treizième. Mais ce qu'il y a de plus intéressant dans son étude sur la vie monastique du 12^{ème} siècle, c'est ce qu'il a dit de ses propres premières expériences dans l'ordre des dominicains et de la raison pour laquelle il y est entré. « Je n'avais aucune intention d'y entrer », dit-il, « mais j'ai été impressionné par l'atmosphère du lieu ». Ce n'était pas, au sens strict du terme, une ambiance monastique, se rappelle Chenu, mais un lieu de contemplation. Et c'est « l'ambiance contemplative » qui l'a attiré. De plus, la dévotion des frères à leurs études, et l'atmosphère générale de consécration intense et ascétique marquèrent Chenu pour de nombreuses années.

³²⁹. *Ibidem*, p. 147.

³³⁰. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 107.

2.1.2.3.2. Les mouvements de réveil évangélique au 13^{ème} siècle

« C'est précisément en rupture avec une situation étriquée de l'Église, à un moment donné, que se révèle avec éclat, à ce moment même, la présence de l'Esprit »³³¹, dit le Père Chenu.

Il y a deux expressions de ce texte qui retiennent notre attention : Chenu parle de « rupture » et de la « présence de l'Esprit ». Cela signifie qu'un nouvel ordre dans l'Église est observé au 13^{ème} siècle, entraînant en effet des bouleversements dans les us et coutumes de l'Église. La présence de l'Esprit rassure l'auteur sur le caractère bénéfique de ces grands changements.

Selon le Père Chenu, c'est l'attitude méprisante de certains moines du 12^{ème} siècle sur les « choses du monde » et la distance de leur vie par rapport aux laïcs qui susciterent, dès la fin du 12^{ème} siècle, l'éclosion d'un monde nouveau et, dans ce monde nouveau, d'un homme de type nouveau³³². Cette coupure d'un monde nouveau fait suite à la révolution économique et sociale qui s'opérait en Europe à ce moment. Il ne s'agit pas d'un incident isolé. Le Père Chenu considérait plutôt ce changement comme une transformation du sol humain avec une puissance invisible des déterminismes collectifs. D'une économie domaniale – la terre est la seule régulatrice des rapports humains, où la stabilité et la liberté de l'homme sont conditionnées par l'hommage qu'il rend au seigneur –, on est passé à une économie de circulation et de marché – production des biens mobiliers, commerce, circulation de l'argent, lettre de crédit, structures féodales périmées, émancipation, chartes de liberté, idéal culturel, etc.

On ne saurait pas donner une date précise du début de ce phénomène extraordinaire. Mais selon Chenu, on peut situer le départ des mouvements de réveil évangélique au 13^{ème} siècle « au moment où l'Église, appesantie par la richesse, entendez non pas seulement la richesse économique, mais par cette installation puissante dont la richesse était le signe et l'effet, sentait se dérober sous ses pas à la fois le sol humain et le sol évangélique, le sol

³³¹. *Ibidem*, p. 58.

³³². Nous sommes aussi à l'époque où Gratien distingue les « clercs », c'est-à-dire ceux qui sont élus, convertis et voués à la contemplation, et les laïcs, la grande masse des gens à qui l'on accorde – *consensus est* – de se marier, de travailler la terre, d'engager des procès. Dans l'ensemble, le 12^{ème} siècle est un siècle de bouillonnement au cours duquel s'affirme la maturité de la société : renouveau du droit, tant canonique que romain ; avènement de l'ère des théologiens (Pierre Abélard, Pierre Lombard...) qui ouvrent des voies nouvelles à l'intelligence des données de la foi et donnent ses méthodes à la scolastique ; développement de la spiritualité et de l'art, etc.

humain par le déclasserment des institutions temporelles qui la soutenaient, le sol évangélique par l'absence des pauvres qui n'entendaient plus la parole de Dieu »³³³.

Autrement dit, l'Église médiévale qui n'était plus économiquement, socialement, hiérarchiquement liée à aucun régime – déclin de la féodalité et désertion en masse des fidèles – se vit presque complètement décalée. Certains membres du haut clergé, avec eux quelques fidèles, tentèrent d'organiser la résistance contre ces innovations qui enlevèrent à l'Église sa sécurité temporelle. Mais devant l'ouragan du changement, le fruit, mûr ou vert, finit par tomber.

La résistance affichée par ces quelques membres de l'Église contre les grandes mutations de l'époque ne fera que renforcer la vague des contestations dans l'Église. Chenu pense qu'une bonne partie de la hiérarchie de l'Église du 13^{ème} siècle ne voulait pas s'impliquer directement dans le coup du changement social. L'Église, emboutie dans la féodalité qu'elle avait sacralisée, était décontenancée devant ce nouveau monde. On n'était pas prêt intellectuellement à accueillir des vérités nouvelles. On était clos sur soi socialement et institutionnellement³³⁴.

Devant cette situation dramatique, l'accession des laïcs aux différents ministères dans la structure d'une chrétienté, non plus selon le schéma traditionnel – clercs-laïcs – à l'intérieur d'une hiérarchie établie, mais au moment où cette Église établie est mise en cause, fut plus que nécessaire. Ce qui impliquait l'intervention d'actions propres des laïcs prenant tout à coup valeur dans la chrétienté. Car les mouvements des laïcs pauvres – de Pierre Valdo à François d'Assise – n'étaient pas en marge de la société. Ils étaient dans le coup du changement. Ce sont eux qui vivaient les mutations et sentaient les besoins nouveaux : liberté, pureté des mœurs, circulation et échanges entre les communautés humaines et fraternelles...

Selon Chenu, « les ordres mendiants furent l'expression majeure de ce réveil. C'est dans leur personnel que prirent corps et de nouvelles institutions, et de nouveaux engagements apostoliques, une lecture toute neuve de l'Évangile, et des synthèses théologiques, comme autant de témoignages de l'Esprit en travail dans l'Église, affrontée à ce monde nouveau »³³⁵. Dans une effervescence incohérente, l'esprit nouveau suscitait de nouvelles fondations et de nouvelles fraternités populaires dont le mot d'ordre était, pour la plupart, la fidélité à l'Église et le retour à l'Évangile.

³³³. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 58.

³³⁴. Cf. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 12.

³³⁵. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 58.

Le Père Chenu voyait en effet dans ce pullulement des mouvements apostoliques laïcs une manifestation de l'Esprit et non plus une obéissance aveugle à l'autorité ecclésiastique. Il précise que ces témoins n'étaient pas d'abord des apôtres intrépides, ni des critiques d'un ordre périmé, ni des messagers contemporains, mais des « voyants » qui disaient ensuite ce qu'ils avaient vu. Comme les prophètes de l'Ancien Testament, comme les Apôtres, ils étaient saisis par l'Esprit. Leur apostolat était centré sur le témoignage de vie et la proclamation de la Bonne Nouvelle de l'Évangile : l'Évangile tel quel, à l'état pur, selon la densité originale et irréductible qu'il conserve, dans sa lettre. On pourrait dire qu'ils pratiquaient l'évangélisme³³⁶.

Retour à l'Évangile : l'Évangile, c'est le levain dans la pâte. Le levain, à force d'être pétri, semblait s'être dissout dans l'ancienne pâte. Le voici qui reprenait sa force primitive. Périodiquement, l'Église se retrouve dans cette condition première ; périodiquement, c'est-à-dire chaque fois qu'une terre humaine s'ouvre à la grâce, soit terre neuve à conquérir, comme jadis dans les pays de mission, soit terre ancienne où naît une civilisation nouvelle. Les réformes n'y sont plus seulement des purifications morales ou de bienfaisantes réparations. Elles sont, par un retour à l'Évangile, l'avènement d'une nouvelle chrétienté, dans l'unité historique, géographique, spirituelle d'une Église une, sainte et catholique.

Ce renversement d'apostolat fut pour le Père Chenu une mine d'or précieuse pour la fermentation théologique. L'historien de la théologie, le Père Chenu, accordait une grande attention à ce phénomène apostolique, qui évidemment exerça de profondes répercussions dans le catholicisme et inspira des restructurations non moins considérables dans la construction intérieure de la théologie aux 12^{ème} et 13^{ème} siècle.

Tandis que les moines construisaient leur vie apostolique autour d'une vie commune vécue en dehors du monde, les mouvements évangéliques laïcs du 13^{ème} siècle, exprimant une aspiration de plus en plus générale, organisaient et tendaient leur apostolat vers la puissance de prosélytisme que contenait la vie des apôtres. À la différence des moines, les laïcs donnaient à la pauvreté la connotation que ce mot avait dans l'Église primitive. Au sein des communautés des laïcs créées par le réveil, n'étaient jugés aptes d'exercer le ministère de prédication que ceux qui ne possédaient le bénéfice d'aucune richesse de la terre, et qui, parce qu'ils n'avaient rien à eux, possédaient tout, en commun³³⁷.

³³⁶. Cf. *ibidem*, p. 66-67.

³³⁷. Cf. *ibidem*, p. 67. Il est intéressant de noter que Chenu cite Pierre Damien, qui est pourtant un moine, comme le défenseur du mouvement des laïcs à l'époque. Ceci mérite d'être souligné pour montrer que tous les clercs n'étaient pas du tout opposés au changement en cours.

La génération nouvelle des apôtres laïcs médiévaux, dans ses aspirations novatrices, se tournait vers l'expérience des premières communautés chrétiennes. Elle y trouvait un idéal de vie apostolique – l'expression reprend alors un sens fort et quasi technique – où vie en commun et prédication pauvre se combinaient dans une nouvelle dimension spirituelle : l'imitation des apôtres. La prédication, la prédication itinérante – à l'opposé de la stabilité monastique, et à la différence de la prédication épiscopale – devenait le pivot de cette nouvelle vie apostolique. Une lecture directe et fraîche de l'Évangile alimentait ce retour à la vie des premiers chrétiens³³⁸. Écoutons ce propos, repris par Chenu, d'Étienne de Muret (†1124), patron d'un groupe de « pauvres » du Christ qui deviendra l'ordre de Grandmont : « Si on vous demande à quel ordre vous appartenez, dites à celui de l'Évangile, qui est la base de toutes les règles. Que ce soit la réponse à tous ceux qui enquêtent là-dessus. Quant à moi, je ne souffrirai pas d'être appelé soit moine, soit chanoine, soit ermite : ces titres sont si hauts et si saints, ils impliquent une telle perfection, que je ne présumerai pas de me les appliquer »³³⁹. En fait, Chenu note que « c'est l'apostolat qui fait l'apôtre »³⁴⁰.

Un peu partout surgirent, à la suite d'un prédicateur itinérant, des « pauvres du Christ », s'associant sous les formes les plus variées, mais hors les cadres de la vie cléricale comme de la vie monastique. Hommes, femmes, gens mariés, ouvriers, artisans, cultivateurs, tout le petit peuple, « en multitude innombrable », accourait et s'assemblait « selon la figure de la primitive Église », commente l'historien Chenu³⁴¹.

Dans ces communautés, des pauvres s'évadèrent ainsi des formes de l'Église contemporaine, mimant jusque dans les détails les plus littéraux les rites et les coutumes de la vie des premiers chrétiens. Ce type nouveau de prédication ébranlait plus directement et plus candidement les laïcs que celle des clercs qui étaient en place. Mais les clercs qui étaient conquis et qui se retrouvaient parmi les nouveaux apôtres laïcs bénéficièrent d'une puissance étonnante de ministère, à l'encontre de la majorité du clergé, sans prise sur la réalité, un peu effrayé du succès des réveils et des évolutions inquiétantes qui parfois s'y dessinèrent³⁴².

Ainsi les vieilles servitudes féodales, devenues des privilèges sans objet, cédaient sous la pression des besoins nouveaux. Les vassaux aliénèrent leurs fiefs, les serfs s'émancipèrent. Les libertés foncières, civiques et politiques étaient conquises une à une et donnaient un sens

³³⁸. Cf. *Ibidem*, p. 74.

³³⁹. IDEM, *La théologie au XIIIe siècle*, 1976, p. 253.

³⁴⁰. *Ibidem*, p. 234.

³⁴¹. Cf. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 74.

³⁴². Cf. *ibidem*, p. 74.

spirituel à l'essor économique des centres urbains. Tours et cathédrales en exprimaient la puissance constructive et le génie esthétique. Selon le Père Chenu, cette classe nouvelle trouvait sa force dans l'association, qui substituait aux liens personnels du fief, un régime où chacun prenait conscience de sa participation à un bien commun qui rassemblait et qu'il avait choisi librement dans le corps de son choix. Partout, de la commune à l'université, de la corporation à la fraternité des nouveaux ordres religieux, cet esprit communautaire transformait la vie privée comme la vie collective, développant le sens des responsabilités, le goût de l'imagination créatrice, et cette agilité qui manifestait la maîtrise de l'homme dans les problèmes imprévus d'un monde nouvellement ouvert.

On assistait à une nouvelle forme de vie apostolique qui était radicalement en rupture avec celle des moines et des clercs du 12^{ème} siècle. Il s'agit d'une nouvelle évangélisation dans un nouveau monde. En effet, on était habitué au sein de l'Église à se concentrer particulièrement à la vie intérieure et non à la mission « ad extra ». Le contexte nouveau et inédit de l'apostolat du 13^{ème} siècle invitait la hiérarchie de l'Église à changer de conception sur la mission même de l'Église.

Historiquement, le Père Chenu cherchait à dégager, à partir des faits et de la doctrine sous-jacente de la théologie médiévale, les éléments qui avaient quelque chance de composer les facteurs stables de l'économie de l'apostolat dans l'Église. Il remarqua que, selon une vieille tradition sur l'apostolat distinguant les clercs des laïcs, les plus belles ferveurs n'ont vérité et stabilité que sous la gouverne d'une hiérarchie ayant magistère et pouvoirs sacrés. L'apostolat se fonde sur elle ; l'imitation des apôtres ne confie pas aux laïcs le droit d'exercer le ministère pastoral et la prédication. La direction de l'Église et la prédication sont des privilèges des clercs, membres de la hiérarchie, maîtresse et règle de la foi parce qu'elle est dépositaire de la Parole de Dieu.

Selon la même tradition, remarque Chenu, les laïcs participent, c'est-à-dire prennent part activement à cet apostolat, non en instruments d'exécution, mais par des inspirations et dans des initiatives dont la hiérarchie vient promptement garantir qu'elles sont l'œuvre de l'Esprit. Chenu pense normalement que « cet apostolat des laïcs n'est pas une suppléance accidentelle, ni un succédané de l'apostolat des clercs ; il en est une 'participation', sur leur champ propre, là où ils ont besoin originale et autonomie d'action »³⁴³. La preuve en est que souvent c'est par eux que s'amorce le renouvellement des méthodes apostoliques, périodiquement nécessaire dans l'Église. C'est dans le train concret de la vie, par leur témoignage de

³⁴³. Nous reprenons ici les conclusions du cours du Père Chenu aux Franciscains de Paris, le 8 décembre 1949. Une partie de ces enseignements fut publiée dans *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 82-83.

pensée, de parole et d'action, que les laïcs ont grâce d'exhortation, de correction, d'animation, d'invention. Et ce témoignage, entre individus mais aussi dans les groupes et les communautés, est en eux l'expression d'une mission que garantit l'évêque, ou parfois le pape directement.

Ce rôle actif et original des chrétiens laïcs est particulièrement sensible dans les périodes où l'Église institutionnelle traverse une crise profonde : les fidèles désertent les eucharisties, conflits avec les autres institutions politiques ou sociales en place... L'Église alors, à l'encontre de certaines résistances, fait plus large crédit à ceux de ses fils qui sont plus sensibles à la pureté du message évangélique, en même temps qu'aux aspirations de leurs frères et sœurs dans un monde en révolution.

Il est évident que l'apostolat dans l'Église du Christ, est essentiellement hiérarchique. Il suffit d'évoquer ici les scènes évangéliques et la primitive histoire sur la vocation et la consécration des apôtres. Mais de là à bloquer tout apostolat et tout l'apostolat sur les clercs « choisis » et séparés à cet effet, de là à ne considérer les chrétiens laïcs que comme des instruments passifs et des auxiliaires purement privés, il y a une marge, juridiquement et religieusement.

Selon le Père Chenu, en effet, « l'apostolat, le charisme de l'apostolat, tout en étant en étroite dépendance et émanant du magistère ecclésiastique, et donc de la hiérarchie des clercs, parce qu'il implique la transmission authentique de la parole de Dieu, n'est cependant pas un charisme 'clérical' en exclusivité. L'usage qualifié du terme *apostolos* dans les premières générations chrétiennes nous le ferait déjà pressentir et, à travers les siècles, l'histoire en porte témoignage »³⁴⁴.

« *Laïci praedicare non debent* »³⁴⁵. Ce texte canonique, tout négatif et sommaire dans sa décision, selon notre auteur, ne pourrait pas être le fruit de l'inamovible Évangile que le Christ a divinement donné à l'Église. Chenu pense que ce texte est plutôt né aux plus grandes heures de l'histoire de l'Église, lorsqu'elle se trouva devant un grave problème de l'exercice concret, dynamique, de sa mission de grâce, dans toutes les ressources du corps mystique qu'elle constitue³⁴⁶. Il justifie l'existence d'un tel texte par l'orgueil et la peur d'une certaine hiérarchie ecclésiastique qui ne sait toujours pas découvrir d'emblée les chemins par où la

³⁴⁴. M.-D. CHENU, *La théologie au XIIIe siècle*, 1976, p. 72.

³⁴⁵. IDEM, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 73.

³⁴⁶. Cf. *ibidem*, p. 73-74.

grâce passerait avec la nature pour s'y incarner, lors de grandes mutations de la civilisation humaine et de profondes transformations du monde.

En effet, chaque fois que la hiérarchie ecclésiastique sent ses assurances bousculées, chaque fois qu'elle sent que le monde les met en question, redoutant que la peur la paralyse, dans pareilles heures, « l'Église, l'Église Mère, souligne Chenu, se fait tout yeux et tout oreilles pour exciter, diriger, garantir le zèle de ses enfants ; disons dans une formule technique, que l'apostolat hiérarchique des clercs appelle avec plus d'instance que jamais les chrétiens laïcs à *participer* à l'exécution de sa 'mission' »³⁴⁷.

Pourtant, on sait bien que c'est par les chrétiens laïcs, c'est par leur engagement dans le monde, dans ce monde en transformation, que cette mission spirituelle s'exerce et s'exprime. Plus la foi des laïcs est vive, plus ils éprouvent pour eux-mêmes, et pour leurs frères et sœurs non chrétiens, le besoin et l'angoisse de porter le Christ – Vérité et Vie – dans cette nouvelle humanité à laquelle ils se sentent désormais appartenir. Ils deviennent alors, eux laïcs, les *apôtres* de leur siècle, non pas seulement par on ne sait quelle accommodation oratoire des éternelles vérités, mais par un engagement profond de tout leur être chrétien dans cette humanité fraternelle deux fois aimée³⁴⁸.

Quoi qu'il en soit de cette erreur théologique sur la conception de l'apostolat des laïcs, le renversement psychologique et sociologique des éléments traditionnels amenait un déclassement de l'ordre monastique de type féodal. Il était naturellement normal que les laïcs prissent leurs responsabilités en mains pour redonner un souffle nouveau à leur Église.

Toutefois, il importe de souligner que les mouvements laïcs du 13^{ème} siècle étaient autonomes dans leur organisation. Ils n'avaient aucune dépendance vis-à-vis de la hiérarchie de l'Église. Mais leur stabilisation fut difficile, car l'apostolat itinérant et la pauvreté de la communauté ne s'accommodaient guère des traditions et de l'immobilisme d'une vie régulière. Beaucoup de ces groupes en restèrent à leur ferveur vagabonde, livrés aux improvisations de la parole et de l'action, facilement intempérants de mœurs et de doctrine. De cette chrétienté renouvelée, les promoteurs avaient surgi dans des initiatives disparates et des formations parfois mal ordonnées. L'erreur et le désordre les guettaient en permanence. Certains d'entre eux – par exemple les « pauvres » de Lyon de Pierre de Valdo – passèrent expressément à l'hérésie qui conduira aux « spiritualismes dévergondés »³⁴⁹ par les mœurs,

³⁴⁷. *Ibidem*, p. 74.

³⁴⁸. Cf. *ibidem*, p. 74.

³⁴⁹. IDEM, *La théologie au XIII^e siècle*, 1976, p. 257.

s'opposant parfois aux structures officielles de l'Église, chargées de transmettre la Parole de Dieu et les sacrements.

La prolifération de nouvelles formes d'apostolat des laïcs, déconcertantes pour les uns et acceptables pour les autres, mais aussi et surtout les diverses erreurs et déviations dues à une certaine soif de vouloir toujours innover dans la façon de faire Église et de prêcher, suscitèrent quelques controverses sur l'authenticité de la vie apostolique menée par les laïcs. Un réel besoin de critères de discernement se fit alors sentir, même si, avouons-le, il n'est pas facile d'en fixer objectivement – tous, ou presque, parlent au nom de l'Église et de l'Évangile. Les différentes fraternités populaires rivalisaient en innovations.

Le Père Chenu recourt ainsi à Anselme de Havelberg pour dégager justement, sur le moment, les constantes et les variantes, les éléments essentiels et les opportunistes locaux de différents mouvements de laïcs. Pour les mettre quelque peu en ordre, Anselme fit appel au critère de leur intégration dans le monde, de leur voisinage – ou de leur éloignement – des groupements humains³⁵⁰. C'est bien là le nœud de la crise que le Père Chenu détecta, en cette période d'une nouvelle rencontre entre l'Évangile et le monde³⁵¹.

Chenu était conscient de l'ambiguïté de ce critère d'intégration. Mais cela ne l'empêcha pas de penser que l'évolution de la discipline canonique sur l'apostolat observée au 13^{ème} siècle, était irréversible. Il y trouvait comme une logique interne de pareille évolution. Car les laïcs furent au 13^{ème} siècle parmi les plus efficaces promoteurs de la vie apostolique dont la réforme canoniale était loin d'épuiser l'idéal et les exigences. Le Père Chenu l'affirme en ces termes : « Si le réveil évangélique se produit non par une révision institutionnelle des formes existantes, écrit-il, mais par un retour à l'Évangile par-delà ces formes, il est à prévoir que les principes de son effervescence : témoignage de la foi, amour fraternel, pauvreté, béatitudes, joueront plus spontanément et plus promptement chez les laïcs que chez les clercs, tenus dans le réseau des institutions »³⁵².

Certes, on ne saurait contredire le Père Chenu : il faut reconnaître la présence de l'Esprit dans les réveils du 13^{ème} siècle. Cependant, notre auteur n'ignore pas que l'autonomie de cet apostolat comportait de grands risques, notamment le risque de vider de sa substance la discipline canonique dont nous venons de parler. L'un des plus grands risques serait que le laïc abuse gravement de sa liberté évangélique et prétende avoir le droit d'enseigner, au nom d'une certaine imitation des apôtres. Dans pareil cas, il serait difficile de discerner le témoi-

³⁵⁰. Cf. *ibidem*, p. 236-237.

³⁵¹. Cf. *ibidem*, p. 236.

³⁵². *Ibidem*, p. 236.

gnage public du fidèle de la fonction d'enseignement. De plus, en s'opposant au mode de vie du moine, du chanoine ou de l'ermit, le laïc serait tenter de s'installer dans l'histoire, sans effort de perfection chrétienne. Puisque l'Esprit Saint travaille, par delà les appareils terrestres, dans une Église désormais purgée de ses tares temporelles et tendue vers les derniers temps annoncés, le goût de l'effort en vue de la perfection spirituelle pourrait devenir une vaine réalité.

Par ailleurs, même si Chenu ne le suggère pas, il nous apparaît que l'autonomie de cet apostolat des laïcs médiévaux mettait aussi en danger de disparition la vie même des institutions de l'Église. Autant les moines affichaient un mépris pour les choses du monde, autant les nouveaux apôtres laïcs répugnaient à endosser les formes classiques de la vie apostolique. La plupart d'entre eux ne voulaient pas entendre parler de l'autorité des évêques ou du pape. Ce comportement des apôtres laïcs du 13^{ème} siècle plongera l'Église dans une situation d'embarras insoutenable.

Ce n'est pas sans difficulté que l'Église romaine acclimatera et disciplinera en elle ces fraternités populaires. Ce fut le génie du pape Innocent III (1198-1216) de les reconnaître et de les approuver, à l'encontre des évêchés réticents³⁵³. L'entreprise n'allait pas sans risques, tant de récupération, contre laquelle s'élevaient les spirituels et les moines, que de contestations. Avec finesse, Innocent III réussit à faire évoluer les apôtres laïcs vers une vie plus institutionnelle et plus organisée. C'est dans le mouvement apostolique et dans ce contexte laïc qu'il faut situer le cas éminent des ordres mendiants franciscains et dominicains. Les disciples de François d'Assise et de Dominique acceptèrent de travailler en pleine conformité avec l'esprit de rénovation qui animait les dirigeants de l'Église.

Ainsi, la venue des ordres mendiants résolut, en quelque sorte, le problème de la continuité entre mystère et institution, dans l'unité du Saint-Esprit. Les nouveaux ordres modifièrent profondément le visage de l'Église au 13^{ème} siècle. Ils avaient pour caractéristique commune de viser à un apostolat en plein cœur de la société de leur temps, c'est-à-dire dans les villes, alors que les moines avaient jusque là cherché les solitudes rurales.

³⁵³. Pour restaurer la « monarchie papale » au début du 13^{ème} siècle, Innocent III convoque un concile œcuménique – Latran IV (1215) – dont la caractéristique des décisions est le grand réalisme, l'esprit pragmatique. Le pape assume directement le commandement de cette « véritable croisade interne » ; c'est lui qui se charge de relever les vassaux du serment de fidélité dès lors qu'un prince refuse de soutenir cette cause, qui prévoit l'extermination des hérétiques (Cf. *Les conciles œcuméniques*, t. 1, *l'histoire*, Paris, Cerf, 1994, p. 186-189).

Avec les ordres mendiants, les « pauvres »³⁵⁴, surtout en milieu urbain, cherchaient la liberté de l'Église, non plus dans la discrimination des instances féodales, mais dans la séparation de l'Église et d'un régime féodal où les institutions « apostoliques » avaient pris les formes, et, avec les formes, la mentalité d'une société temporelle. Aussi bien cette conjonction de pauvreté et de liberté chrétienne trouvait son terrain et son efficacité dans la clientèle apostolique de l'Église, où les pauvres étaient redevenus l'objet privilégié de son ministère. De ce fait, le mouvement apostolique des laïcs prit de l'ampleur en milieu urbain qui était lié à l'économie de marché et de circulation, non sans ressentiment contre la féodalité, malgré les nombreux appels des souverains pontifes à la modération.

Quoi que l'on dise, les abus observés dans l'évolution de l'apostolat des laïcs ne doivent pas nous amener à nier l'émergence d'un renouveau théologal. L'expérience majeure de l'apostolat des mouvements laïcs du 13^{ème} siècle pourrait fournir à notre temps non seulement un exemple, mais des lignes directrices du rôle des laïcs dans l'Église. Le Père Chenu trouvera dans cet engagement des laïcs dans l'Église un lieu viable pour la théologie. Il devient évident que ce n'étaient pas seulement des raisons pratiques, mais aussi de graves raisons théologiques qui exigeaient un renouveau de l'apostolat au 13^{ème} siècle.

2.1.2.3.3. *Théologie monastique et théologie évangélique au Moyen Âge*

2.1.2.3.3.1. Quelques précisions sur la terminologie

Le terme de « théologie monastique » fut suggéré par un Père dominicain à Jean Leclercq, moine de l'abbaye de Clervaux et grand historien de la spiritualité et de la théologie des moines du Moyen Âge. Il a rendu publique cette appellation en 1946 et la proposa à nouveau dans un article de 1948³⁵⁵. Il la reprit en 1953 dans sa communication *Saint Bernard et la théologie scolastique au XIIIème siècle* faite au congrès de Dijon, dont le thème était : *Saint Bernard théologien*.

³⁵⁴. Il ne s'agit pas seulement de la pauvreté économique ici. Au-delà de la pauvreté sociale de gens qui, à des titres divers, vivent en marge de la société, donc des hors-la-loi, à commencer par ces commerçants qui ont rompu toute attache avec les servitudes foncières, clients spontanés de ces prédicateurs ambulants qui, eux aussi ont rompu toute attache avec les bénéfices ecclésiastiques, y compris la possession d'églises. Leur pauvreté mendicante se définit précisément par cette rupture, et la quête de leur subsistance n'est que la manière de prendre pied dans les groupements humains accommodés à leur nouveau genre de vie. Le trait le plus aigu et le plus homogène de cette pauvreté était la sensibilité à la détresse des pécheurs, pauvres entre les pauvres devant le Seigneur.

³⁵⁵. Cf. *Médiévisme et unionisme*, dans *Irenikon* 19 (1948), p. 12-14. Mentionnons encore son livre *L'amour des lettres et le désir de Dieu* et un autre article, *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, dans *Irenikon* 37 (1964), p. 50-73.

Le terme « théologie monastique » n'est pas entièrement satisfaisant pour décrire cette théologie médiévale qui perpétue la tradition patristique dans les cloîtres. Il tend à faire oublier que les chanoines réguliers – qui ne sont pas des moines – avaient aussi joué un rôle important dans ce mouvement théologique. Les laïcs ne sont pas complètement à négliger non plus. Parler de « théologie biblique » ne va pas non plus. Aujourd'hui cela désigne la théologie des auteurs bibliques eux-mêmes et non pas une théologie qui s'élabore à partir de la Bible. De plus on sous-entendrait que la théologie scolastique ne s'appuie pas sur la Bible, ce qui est faux.

Le Père Chenu préfère le terme « théologie évangélique » à « théologie biblique », tout en attirant l'attention sur ce fait : « L'Église, dans son enseignement social, déclare-il, a toujours attiré l'attention sur l'importance des corps intermédiaires – intermédiaires entre l'autorité suprême et la base. Mais elle n'était pas très sensible au phénomène des masses. Moi non plus, je dois l'avouer. Je parlais aussi volontiers des corps intermédiaires, tout en percevant qu'il fallait aller plus loin, pousser l'analyse plus avant... C'est à ce moment que j'ai observé la dialectique entre la nécessaire autonomie du temporel et la nécessaire totalité de la présence évangélique »³⁵⁶. Il précise : « Je ne pense pas, bien sûr, à la présence de l'Église comme pouvoir. Ce que je veux dire, c'est que – malgré l'autonomie du temporel – les infiltrations évangéliques se produisent partout, pénètrent partout. J'appellerais cette opération la théologie évangélique »³⁵⁷.

Sinon, d'une manière générale, « Théologie médiévale » est donc resté, faute de mieux. Le terme se justifie fondamentalement car il désigne les essais et les travaux intellectuels tant des moines, des chanoines que des laïcs. Tous, chacun en ce qui le concerne, avaient joué un certain rôle dans l'évolution de la théologie entre le 12^{ème} et le 13^{ème} siècle. Disons que les moines un peu plus que les autres, car ce sont eux qui donnèrent le ton à toute l'entreprise théologique, entre autres, dans leurs controverses avec les philosophes sur le nominalisme.

2.1.2.3.3.2. La théologie évangélique au 13^{ème} siècle selon Chenu

2.1.2.3.3.2.1. Contexte

Ce n'est pas le lieu de raconter l'histoire de cette théologie ou des ordres mendiants; nous voulons seulement en évoquer le contexte, pour ne pas tenir hors de son temps et hors de

³⁵⁶. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 68-69.

³⁵⁷. *Ibidem*, p. 69.

sa genèse, une théologie dont l'intelligence n'est possible que dans son affrontement avec la culture.

L'histoire nous enseigne que rares sont les grandes révolutions qui s'étaient passées en douceur. Les réveils des laïcs du 13^{ème} siècle n'échappèrent pas à cette réalité. En vérité, le réveil évangélique du 13^{ème} siècle provoqua une très dure crise, institutionnelle et doctrinale, dont ces derniers temps, les historiens, particulièrement le Père Chenu³⁵⁸, ont mieux mesuré les enjeux, les remous, les échéances. Thomas d'Aquin se trouve au centre de ce choc intellectuel et culturel, dont il avait respiré l'air et porté les épisodes.

Même si nous admettons que les missionnaires laïcs du 13^{ème} siècle avaient le don de galvaniser les foules et de transmettre la parole de Dieu au petit peuple, il est cependant difficile d'affirmer ici qu'ils avaient la solide formation et le charisme intellectuel des moines ou des chanoines. Toutefois, ces pauvres du Christ – c'est ainsi qu'ils s'appelaient –, si peu enclins qu'ils fussent en général à l'intellectualité, allaient renouveler les ressources du sol théologique, jusque dans la création des écoles et des universités, peuplées de générations nouvelles entièrement libérées de la discipline monastique, créant ainsi dans l'Église une nouvelle méthode de théologie et une nouvelle forme de sainteté³⁵⁹. À partir de leur expérience missionnaire, certains – tel Abélard – commencèrent à rédiger des traités sur la foi, la prédication ou encore l'Église.

L'émancipation sociale et politique des communes eut pour effet le déplacement géographique de la population qui quitta la campagne pour se concentrer dans les villes ou aux alentours. On assiste à un transfert spirituel de la foi des moines vers celle des laïcs. Les villes devinrent les nouveaux lieux où la foi allait se développer chez les personnes et dans les institutions, en une théologie consciente et déjà organique : « à la corporation de métier répond, sur le plan intellectuel, l'université ; *universitas magistrorum et scholarium*, soucieuse de la même indépendance et construite selon un même régime de libre gouvernement intérieur, animée du même esprit d'initiative et de la même volonté de progrès, travaillée par la même émulation »³⁶⁰.

Avec les maîtres des universités, la vie apostolique devint la force décisive et prit sa forme spécifique. La parole de Dieu s'enracina dans leur esprit comme dans leur zèle et devint la primauté de droit. L'heure était donc à l'évangélisation. On insista plus sur la

³⁵⁸. Cf. ses ouvrages : *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959 ; *La théologie comme science au XIIIème siècle*, 1969 ou encore *La théologie au XIIème siècle*, 1976.

³⁵⁹. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au XIIème siècle*, 1976, p. 257.

³⁶⁰. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 12.

cohérence entre le témoignage de vie et la prédication. Cette cohérence n'existait que par et dans une communion, où l'accommodation du contenu de la parole de Dieu aux conditions terrestres était la condition du dialogue humain. L'évolution de la prédication, au cours du 13^{ème} siècle était l'expression de ce témoignage de vie.

L'introduction de l'aristotélisme dans les universités, prêtes pour accueillir ses nouveautés, fut à la fois une chance et un danger pour les prédicateurs. Chance en ce que cette science permettait désormais d'approfondir les connaissances bibliques ; danger, car l'application de cette philosophie à la lecture de l'Évangile engendrait pas mal d'interprétations erronées de la Bible. La dialectique qui désigne chez Aristote l'art de raisonner correctement sur des prémisses seulement probables devint au Moyen Âge la logique – science des raisonnements³⁶¹.

De plus, la forte concentration dans le milieu universitaire des intellectuels, dotés désormais d'un outil formidable de travail – la dialectique –, eut pour conséquence, non pas la querelle de préséance entre clercs et laïcs, mais l'opposition de deux tendances dans la manière d'annoncer l'Évangile au peuple : ceux qui soutenaient les prédications des ordres mendiants et la nouveauté de leur vie apostolique d'une part et, d'autre part, ceux qui mettaient en cause l'efficacité des Mendiants, tant dans leur condition apostolique que dans leur inspiration évangélique, et s'attachaient aux formes anciennes de l'apostolat, c'est-à-dire sans référence à l'autorité ecclésiastique³⁶². La première tendance dénonçait la subversion menaçante de « nouveaux apôtres », totalement libre dans leur engagement apostolique. Les derniers incriminaient les Mendiants d'être l'expression organisée de la mystique joachimite³⁶³, et de se faire les défenseurs de l'institution établie.

³⁶¹. La dialectique est le couronnement du trivium qui comprend en outre la grammaire et la rhétorique. L'enseignement consiste à gloser quelques ouvrages de référence.

³⁶². Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 100.

³⁶³. Joachim de Flore (1132-1202) fut moine cistercien d'origine italienne de l'Abbaye de Corazzo. Il s'appliqua à l'étude de la Bible, pour en trouver le *sens caché* en cherchant les *correspondances* entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Pour Joachim, tout se trouve dans les Écritures. Il se méfiait des intellectuels qui rationalisaient trop la foi, comme le faisait Abélard. Il se méfiait également des laïcs. Ceux-ci sont censés obéir aux prêtres. Sa vision du salut est très monastique. Il préférerait la contemplation à l'apostolat actif. Sa vision des choses était très éloignée de celle des ordres mendiants qui seront fondés peu après sa mort. En ce sens, il nous paraît étrange que ce soit sa pensée qui ait joué un rôle majeur dans l'élaboration de la doctrine des spirituels franciscains, comme certains le pensent. Enfin, il était très préoccupé par le développement de l'hérésie. Pour lui, les hérésies sont comme les sauterelles de l'Apocalypse (9,1), qui apparaissent après la sonnerie de la cinquième trompette et envahissent la terre – signes avant-coureurs de la grande catastrophe finale. Son *Évangile éternel* fut à la base d'une crise grave qui divisa longtemps les nouveaux maîtres d'université – soutenus par les communes et les corporations –, dont Guillaume de Saint-Amour fut le porte-parole, et les ordres mendiants appuyés par les papes (cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 100 ; cf. aussi *Joachim de Flore*, dans

En réalité, la controverse locale sur le droit d'enseigner à l'université, de même que la protestation contre les engagements des Mendiants et leurs usurpations apostoliques, ne serait que des « incidences » d'une conception générale de la chrétienté. Or, ces querelles plongèrent la chrétienté médiévale dans une terrible crise. Sous les rivalités de corps et le conflit des intérêts se cachait un phénomène paradoxal, périodique dans l'Église et déconcertant, autant autrefois qu'aujourd'hui pour les cadres établis : « plus les nouvelles équipes sont libérées spirituellement et évangéliquement, plus elles s'engagent dans le monde, dans son économie, dans sa culture, dans ses aspirations et ses formations, universitaires ou autres. Tout de même, plus la théologie est théologie, plus les disciplines rationnelles de la philosophie ont leur consistance : la grâce promeut la nature, jusque dans sa liberté et ses méthodes »³⁶⁴.

Néanmoins, la théologie comme science allait puiser la sève dans les querelles et les conflits entre les nouveaux maîtres de l'Université et les ordres mendiants, querelles qui naquirent des pressions issues de l'apostolat et des ressources intellectuelles du Moyen Âge. Pierre Abélard (1079-1142) et son école marquera un tournant dans la conception de la méthode théologique. La science divine changea de tonalité dans les écoles épiscopales – urbaines – par rapport à ce qu'elle était dans les écoles monastiques. Abélard fut d'ailleurs le propagateur du terme *theologia* – auparavant on parlait de *sacra pagina*, *sacra doctrina*, etc³⁶⁵.

De la sorte, Abélard systématisait et explicitait une méthodologie déjà appliquée, mais d'une façon souvent spontanée, empirique et implicite. En articulant entre elles des règles différentes, il donna une impulsion à la recherche rationnelle, scientifique en théologie. On pourrait même souligner que ce fut en ce moment qu'il y eut réellement une prise de conscience de la nécessité de plus d'objectivité, de rigueur en théologie. C'est alors qu'un

Dictionnaire des mots de la foi chrétienne, sous la direction de O. DE LA BROSSE et alii, Paris, Cerf, 1992, col. 394).

³⁶⁴. *Ibidem*, p. 101.

³⁶⁵. Il est intéressant de souligner que l'utilisation du terme *theologia* par Pierre Abélard lui avait attiré l'animosité des théologiens antidialecticiens et des penseurs hyperdialecticiens qui voulaient pousser la raison au-delà de la sphère de la foi et lui donner une autonomie complète. Selon Abélard, la dialectique est utile en théologie pour dire non pas la vérité des relations trinitaires mais quelque chose de vraisemblable, qui parle à la raison, sans s'opposer à l'Écriture. Elle permet également de tenir bon contre l'armée des ennemis de la foi qui entendent épuiser l'objet théologique par des raisonnements humains (= les hyperdialecticiens). Ce que nous pouvons atteindre en théologie sont les ombres, les analogies de la chose, pas la chose elle-même. Bref, Abélard vante l'utilité de la dialectique pour l'explicitation de la foi – cf. le *fides quaerens intellectum* d'Anselme. Le mystère est ici vu non pas comme un noyau nourricier et positif, mais comme quelque chose à élaborer rationnellement même s'il en demeurera toujours un fond irréductible. Le point fondamental d'opposition à Bernard de Clairvaux à Paris, en 1139, et à la théologie monastique se situe manifestement là.

nouveau courant vit le jour en théologie. L'émancipation intellectuelle s'insérait dans l'émancipation sociale.

2.1.2.3.3.2.2. Saint Thomas d'Aquin et la théologie évangélique

Le réveil évangélique à la fin du 12^{ème} siècle et jusqu'à la fondation d'un ordre de prêcheurs est d'autant plus saisissant que l'on pourrait comprendre la hargne des uns et des autres sur l'irréductible efficacité du témoignage évangélique. Il est indéniable qu'en ce qui concerne la prédication, les ordres mendiants avaient nettement plus de succès auprès de la population que les chanoines séculiers, les nouveaux maîtres de l'Université.

En effet, avec l'entrée d'Aristote dans le milieu universitaire, c'est tout l'ordre rationnel du savoir qui prit consistance et place dans la philosophie chrétienne, au titre de sciences de la nature ou de sciences de l'esprit. Les dominicains, plus particulièrement, purent établir une cohérence profonde entre le mouvement évangélique et l'efflorescence des *quaestiones* dans la *lectio* biblique qui aboutira à la théologie scolastique. Ainsi, l'ordre des prêcheurs impliquait dès sa naissance un régime scolaire caractérisé, où il trouvait un moyen essentiel au service de sa fin unique et double : la connaissance de la Vérité révélée et la prédication apostolique. Nul couvent ne se fondera qui n'ait, avec un prieur, un docteur³⁶⁶.

Ce n'est pas par hasard que les Mendiants allaient devenir eux aussi, en même temps que les hérauts de la jeune chrétienté, des concurrents de taille des séculiers de l'enseignement dans la nouvelle Université. Mais, en règle générale, séculiers et religieux se faisaient concurrence dans la recherche de nouvelles techniques pour une meilleure interprétation de la Bible³⁶⁷. L'Université de Paris devait bientôt mettre en chantier une traduction de la Bible d'après la révision du texte latin qu'elle venait d'achever en 1226.

³⁶⁶. Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 13-14.

³⁶⁷. Quelques grands noms à retenir pour Paris : Étienne Langton, maître séculier à l'Université de Paris, enseigne de 1180 à 1206 – après qu'il fut nommé archevêque de Londres. Commente une bonne partie de la Bible, ainsi que l'Histoire scolastique de Pierre le Mangeur. On lui doit la division de la Bible en chapitres et l'ordre définitif de présentation des différents livres du Canon. Après son départ, période moins brillante, jusque vers 1230 : arrivée des ordres des mendiants, motivés de par leur charisme par l'étude de l'Écriture. Le dominicain Hugues de Saint-Cher réalise un travail considérable avec une équipe de dominicains de Saint-Jacques à Paris. Il réalise la première concordance des mots de la Bible. Il produit lui aussi un commentaire complet de l'Écriture, en s'inspirant de la méthode et de la présentation de la Glose : le texte apparaît dans une fenêtre au centre de la page, entouré partout de postilles. Chaque mot du texte est commenté – d'où le nom : postille = *post illa*). Hugues de Saint-Cher devint cardinal en 1244. Albert le Grand (V. 1193-Cologne 1280) commente lui aussi toute la Bible. Reste partisan de la théorie des quatre sens de l'Écriture, mais met en garde contre certaines interprétations spirituelles arbitraires. Thomas d'Aquin continue dans la ligne d'Albert, mais moins original que lui de ce point de vue. Il réalise quelques commentaires très soignés : Paul, Psautier, Évangile de Jean, Job, les Évangiles synoptiques, etc.

À ce moment où le peuple chrétien était désormais plus conscient de son besoin d'accès à l'Écriture, où la vie apostolique était devenue plus consciente de ses engagements parce qu'il existe un peuple chrétien, le besoin d'une « théologie » au service de la Parole du Christ se fit grandement sentir. C'est ainsi que les papes s'intéressèrent davantage aux formations laïques intérieures au mouvement apostolique et à son témoignage autorisé. Car, selon Chenu, « les confréries et fraternités sont le lieu d'expression religieuse et sociale de cette nouvelle chrétienté. La corporation de métier puise dans le réveil de la fraternité évangélique une inspiration religieuse homogène à ses solidarités temporelles et à ses plus profanes préoccupations »³⁶⁸.

Il est important de souligner que les fraternités évangéliques étaient sensibles, jusqu'à la susceptibilité, à ces temporalités. Elles ne voulaient plus se laisser enfermer dans le carcan d'une hiérarchie institutionnelle. Celle-ci n'était pas leur lieu apostolique³⁶⁹. Elles s'opposèrent au dualisme augustinien qui fait apparaître l'homme comme un être originairement doué d'un corps spirituel qui ne fait pas partie de sa nature et qui serait étranger aux activités profanes et à la temporalité.

Augustin distingue en effet la grâce de la nature. La nature, le monde, n'ont pas d'intérêt en soi, ils n'en ont que comme moyen pour aller à Dieu pour son œuvre de salut. Si on se focalise sur la nature en elle-même, au lieu de la référer à Dieu, elle devient une réalité égarante au lieu d'être transparente de Dieu. Il n'y aura pas place dans la théologie monastique pour une théologie « des réalités terrestres », pas non plus de place pour une théologie de l'écologie. Il s'agit là de la conception augustinienne d'un christianisme sans homme et sans monde qui était relayé presque par la majorité des théologiens, notamment des moines, jusqu'au Moyen Âge³⁷⁰.

Les disciples de saint François d'Assise, partisans de saint Augustin, soutenaient aussi son dualisme corps-esprit, nature-grâce. Ce qui n'était pas du goût des séculiers de l'Université de Paris. En effet, pourrait-on envisager un homme sans un corps qui le plonge dans la

³⁶⁸. M.-D. CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 13-14.

³⁶⁹. Cf. *ibidem*, p. 269. Désormais leur lieu apostolique, c'est le monde.

³⁷⁰. En effet, selon saint Augustin, l'âme grâce à laquelle l'homme vit est quelque chose de la substance de Dieu. L'homme n'a donc pas besoin de son corps pour connaître Dieu, car le corps a été souillé par la concupiscence et l'orgueil. Saint Augustin qui entendait réagir ainsi contre le donatiste Vincent Victor qui affirmait que l'âme a été créée par Dieu à partir du néant, écrit : « J'ai dit savoir très-bien que l'âme est esprit et non un corps » (dans *Œuvres complètes de saint Augustin évêque d'Hippone*, p. 575). Dans le *Livre I sur l'Âme et son origine*, chapitre 4, paragraphe 4, Augustin écrit : « En effet, l'âme a été faite du souffle de Dieu, ou elle est le souffle même de Dieu, en ce sens, non pas qu'elle est de lui, mais qu'elle a été par lui créée de rien » (*Œuvres complètes de saint Augustin évêque d'Hippone*, p. 510).

temporalité ? À quoi servirait l'Évangile s'il n'était pas inculturé dans l'histoire des hommes ? Ce qui nous paraît vraisemblable, c'est que la conception qu'on se fait de l'homme a un impact immense pour l'élaboration de la théologie.

L'Évangile dans le temps : voilà le nœud du problème dans les polémiques entre les séculiers et les ordres mendiants, lors de la querelle de 1252-1264 qui déchirera profondément la chrétienté au Moyen Âge³⁷¹. Les séculiers voulaient montrer que, tels qu'ils étaient, les ordres mendiants n'avaient pas de place ni dans les universités ni même dans l'Église. Pour soutenir cette position, ils pouvaient compter sur la sympathie d'une bonne partie de l'opinion, notamment de l'épiscopat qui tolérait mal l'usurpation des Mendiants dans tous les aspects de la vie des diocèses.

Un faux pas des franciscains facilita la tâche des séculiers. Ce fut la publication, par Frère Gerardo de Borgo San Donnino, de son *Introduction à l'Évangile éternel* – attribué à Joachim de Flore par ses disciples³⁷². Ce franciscain présentait saint François comme un nouveau Christ et l'ordre des franciscains comme destiné à instaurer l'Église des derniers temps, celle du Saint-Esprit, fondée sur la pauvreté, à la place de l'Église actuelle. Bien que Gerardo fût immédiatement condamné par son ordre, les séculiers, particulièrement Guillaume de Saint-Amour, recteur et adversaire des ordres mendiants, ne laissèrent pas échapper une si belle occasion pour accuser les Mendiants d'hérésie, les dénigrer et les dénoncer auprès du pape.

Malgré tout, le dernier mot resta aux Mendiants. La condamnation de l'*Évangile éternel*, en 1256, par le pape Alexandre IV (1254-1261) purgeait l'atmosphère de ses obscurités doctrinales, tandis que l'idéal évangélique des franciscains et des dominicains était publiquement confirmé. La nomination de Bonaventure et de Thomas d'Aquin à la maîtrise en théologie, en 1256, donnait éclat à la décision du pape. Les deux religieux surent répliquer aux séculiers en défendant, le premier l'idéal de la pauvreté, le second, le droit des nouveaux

³⁷¹. L'opposition entre les séculiers et les ordres mendiants s'était étalée sur plusieurs périodes : 1252-59, 1265-71, 1282-90. Seule la première nous intéressera. Il y avait plusieurs motifs qui semblaient justifier cette opposition : des griefs d'ordre corporatif, d'ordre dogmatique – intéressants pour notre propos. On peut évoquer entre autre : les Mendiants ne s'associant qu'à la Faculté de théologie, refusaient de prendre les cours et grades de la Faculté des Arts. À l'intérieur de la Faculté de théologie, les Mendiants continuaient à dépendre strictement de leur ordre. On peut aussi évoquer le privilège accordé aux Mendiants, le 30 mai 1250, par le pape Innocent IV (cf. *Cartulaire de l'Université de Paris*, Lyon, N°191, p. 219) d'octroyer aux religieux la licence en théologie sans passer par les maîtres de la Faculté, même sans avoir été présentés comme candidats par la Faculté – acte appelé *petitio*.

³⁷². L'Évangile éternel annonçait, après le règne du Père, après celui du Fils – qui avaient régné chacun 2000 ans –, l'imminence du règne de l'Esprit. Car l'Ancien Testament, dans le système de Joachim, appartenait au Père, le Nouveau Testament au Fils et l'entendement spirituel de l'un et de l'autre relevait du Saint-Esprit.

ordres à se consacrer à l'enseignement et à la prédication et non au travail manuel, comme les anciens moines³⁷³. Bonaventure et Thomas définirent la théologie ecclésiale et la spiritualité évangélique d'une manière remarquable.

Saint Thomas s'était servi de cette crise pour définir dans la vérité apostolique de l'Église du Christ, les lois de la parole de Dieu dans le monde. La théologie thomiste est, selon Chenu, une « théologie terrestre », « engagée, de toute la force de Dieu, dans le monde de la matière et des hommes, tout entier révélabile. Elle retrouve le dynamisme du dialogue avec le monde auquel elle s'adresse, soit en proclamation évangélique, soit en controverse avec l'hérétique, soit dans la prise en charge théologique de la raison »³⁷⁴. Du renouveau de Thomas d'Aquin le Père Chenu pense que « c'est un monde nouveau que d'enthousiasme on découvre, et au milieu duquel l'homme va être à lui-même révélé pour sa propre régénération »³⁷⁵.

Le Père Chenu trouvait dans la théologie évangélique de saint Thomas d'Aquin le modèle suprême de perfection théologique comme d'une science de Dieu qui se cherche dans l'histoire³⁷⁶. Saint Thomas d'Aquin avait, effectivement, savamment concilié la raison aristotélicienne et les textes sacrés. La renaissance au 13^{ème} siècle s'inscrivait dans un contexte d'évangélisme. Cet esprit évangélique soutint et alimenta effectivement la théologie en plein essor. Et, dans la poussée de cette sève, à l'Université de Paris, Chenu pense que l'on devait reconnaître « non la découverte des textes d'Aristote, mais le réveil d'une foi nourrie des textes sacrés »³⁷⁷.

Le point névralgique du conflit qui opposait les séculiers aux religieux se situe sans doute effectivement dans la conception de l'homme qu'enseignait saint Thomas, en rupture, discrète mais ferme, avec l'anthropologie augustinienne, alors universellement acceptée, à l'école comme dans les âmes³⁷⁸. Par un recours technique aux catégories d'Aristote, Thomas

³⁷³. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 101.

³⁷⁴. IDEM, *La théologie au XIIe siècle*, 1976, p. 260. À cause de son caractère révélabile, la théologie évangélique accorde une importance au magistère qui y a une triple fonction : *legere*, *disputare* – pas nécessairement avec l'hérétique –, et *praedicare* (*Ibidem*, p. 261).

³⁷⁵. IDEM, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 1969, p. 103.

³⁷⁶. Cf. IDEM, *La théologie au XIIe siècle*, 1976, p. 251 s.

³⁷⁷. IDEM, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 1969, p. 105.

³⁷⁸. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Les origines de l'homme* 1a, Question 90, article 4. En réponse à saint Augustin qui pense que l'âme a été créée bien avant le corps, Thomas écrit : « Il est manifeste en effet que Dieu a institué les premières choses dans l'état parfait de leur nature, selon que l'exigeait l'espèce de chaque chose. Or l'âme, étant une partie de la nature humaine, ne possède sa perfection naturelle que dans son union au corps. Aussi n'eut-il pas été convenable que l'âme fût créée sans le corps ». Voici la solution que donne

définit la situation ontologique et psychologique de l'être humain par l'unité de forme, dans la consubstantialité de l'esprit et de la matière ; et cette immersion le rend, par nature, solidaire du cosmos, où il trouve son lieu de naissance et de croissance. C'était rompre avec le spiritualisme, et avec le dualisme implicite que recelait la tradition d'Augustin.

Malgré la condamnation du docteur angélique en 1277, c'est la théologie évangélique et anthropologique de Thomas d'Aquin qui deviendra le principal ferment de la théologie de Marie-Dominique Chenu.

En définitive, on peut dire que c'est l'initiative privée d'esprits, devenus attentifs à la vie des hommes dans la suite de leurs générations, qui intéressait notre auteur dans l'histoire du Moyen Âge. Le Père Chenu cite copieusement les docteurs et les saints médiévaux, dont il recense intentionnellement les sources. Il parle particulièrement d'Alain de Lille et de saint Thomas d'Aquin dont il lisait volontairement les œuvres pour le bénéfice de son esprit et de son programme théologique. On pourrait retenir que l'apport essentiel du Moyen Âge à la théologie du Père Chenu est la découverte en théologie de la valeur de l'homme et de l'univers – la philosophie du cosmos – alimentée par l'introduction de la philosophie grecque, provoquée plus encore, en sous-œuvre de cette culture littéraire, par la perception des conditionnements physiques de l'homme et des liaisons effectives entre la vie sociale et les mythes de la nature. On mentionnera aussi la place de la Parole de Dieu dans les mouvements de réveil et l'élaboration théologique des maîtres du 13^{ème} siècle, sans toutefois négliger la vie contemplative des moines du 12^{ème} siècle.

Le Père Chenu se réfère souvent dans ses écrits à l'engagement apostolique des laïcs dans les mouvements de réveil du 13^{ème} siècle et la théologie évangélique de saint Thomas d'Aquin. Le dynamisme d'un tel apostolat et l'accommodation courageuse de la pensée de Thomas à son temps serviront de modèle pour son programme théologique.

2.1.3. LA VOIE DE LA RAISON OU LA PASSION POUR LE MONDE

« Le travail de ma raison à l'intérieur de ma foi est libre lui aussi. Par conséquent, la recherche intérieure de la théologie lui devient co-essentielle »³⁷⁹.

maître Thomas : « Mais comme elle est par nature la forme d'un corps, il n'y avait pas à la créer séparément, elle devrait être créée dans le corps ».

³⁷⁹. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 43.

2.1.3.1. Une passion pour le monde

Le rappel du passé, le recours aux sources avait toujours été pour le Père Chenu un phénomène révolutionnaire puisque c'est un retour à la puissance créatrice. Cela le poussait à remettre en cause « toutes les superstructures sans valeur » qu'il allait relativiser ensuite. Le retour aux intuitions premières transformait la vision de ce qu'il appelait « des appareils ». Chaque fois que notre auteur est revenu à l'Évangile, il est retourné aussi à l'idéal de la communauté primitive³⁸⁰.

Cependant, Chenu n'était pas un documentaliste. Le recours à l'Écriture et à la Tradition inspirait son sens d'observation et incitait son imagination créatrice. Chenu écoutait la voie de la raison. Rien de ce qui touche à la vie de l'homme et du monde ne lui échappa. Ainsi, nous abordons maintenant une troisième source d'inspiration de la théologie de Chenu, contemporaine et originale celle-là : la passion pour le monde.

Écoutons le Père Chenu en parler lui-même : « Je suis très friand d'expériences concrètes, ce qui va à l'encontre du goût des clercs pour l'abstraction, ou du goût des hiérarques pour le dogmatisme. Je commence par écouter de toutes mes oreilles les expériences, quitte à en faire ensuite une analyse critique. Ces hommes ne demandent pas une solution venant d'en haut, ils veulent que je les aide à trouver eux-mêmes, à partir de leur expérience, les solutions chrétiennes. Et même, peut-être pas de solutions au sens strict du terme, mais des directives, des inspirations, des éclairages »³⁸¹.

Ce texte énonce en quelque sorte la manière dont Chenu élaborait sa théologie. Il ne commençait pas par inventer des principes. Sa première intuition était de se mettre d'abord à l'écoute du monde. C'est seulement après le dialogue avec le monde qu'il se mettait à imaginer ce qui pouvait contribuer à la promotion du monde. Le texte indique aussi que le Père Chenu mettait sa théologie au service d'une communauté des gens. Il l'élaborait avec eux et pour eux. Aussi restait-il attentif aux réalités concrètes de ces hommes et de ces femmes pour qui il faisait théologie.

2.1.3.2. L'événement comme lieu de travail de Marie-Dominique Chenu

Nous connaissons la fameuse formule que Marie-Dominique Chenu reprenait souvent au cours de ses conférences : « Ma matière première, c'est le journal ». Et mieux encore :

³⁸⁰. *Ibidem*, p. 62.

³⁸¹. *Ibidem*, p. 101-102.

« Mon lieu de travail, c'est l'événement »³⁸². Nous pourrions trouver l'essentiel de la pensée du Père Chenu dans ces déclarations. Chacun de ses ouvrages et articles semble nous révéler un homme, une pensée, un combat.

Comme on dit d'un journaliste qu'il couvre l'actualité, le Père Chenu avait couvert, pendant plus d'un demi siècle, depuis la J.O.C., la plupart des effervescences du catholicisme qui vont provoquer la préparation souterraine du Concile Vatican II par l'Esprit Saint, quelque chose comme un soulèvement géologique dans les profondeurs évangéliques de l'Église. Chenu déclare : « Comme en géologie : des gisements enfouis dans le sol et qu'on exploite. Des mines. De ces mines, j'ai extrait ma théologie. Ces mines étaient l'analyse des forces productrices du monde du travail, la sensibilité aux problèmes de la classe ouvrière, la sensibilité aux problèmes des masses »³⁸³.

Ce qui le passionnait, c'était l'histoire du salut dans l'histoire humaine. Autrement dit, c'était l'histoire au quotidien, la passion des hommes et des femmes, la faim et la soif de justice des oubliés de l'histoire, qui devenait pour lui le lieu théologique en acte. Dans cette perspective de la théologie perçue comme histoire du salut, Chenu considère que la présence de l'homme dans l'histoire n'est pas un accident. Par sa nature même, le temps est une dimension de l'être de l'homme et une mesure de son action. Il ne s'agit pas là d'une concession faite à l'homme. Selon Chenu, cette présence « est une valeur, en ce sens que, engagé dans le monde, dans le monde de la matière, dans le monde de la société, il trouve consistance et perfection à mesurer son action, et ses espérances mêmes, sur le mouvement de ce monde et de cette société, dont il est la conscience, personnelle et collective, par sa capacité de récapituler le passé, dans le moment présent, en prospective de l'avenir »³⁸⁴.

Selon Chenu, le monde est le théâtre de l'action de Dieu, le lieu d'une révélation suscitée par l'Esprit de Jésus à l'œuvre dans l'Église. Cette révélation émane de « l'initiative amoureuse » de Dieu ; « elle ne peut être ramenée à une série d'énoncés enseignés par un pouvoir, même si cette opération est ultérieurement nécessaire »³⁸⁵, souligne-t-il. On ne peut lire la Parole de Dieu que dans le tissu concret de l'Église, dans la vie de l'Église. Autrement dit, Chenu découvre la Parole de Dieu non pas dans des séries de propositions enseignées par un magistère, mais, fût-ce à travers le conditionnement de ce magistère, il la lit en acte, en effervescence, dans un peuple que, sous le regard de la foi, il considère comme le lieu de

³⁸². IDEM, *La liberté dans la foi*, 1969, p. 108.

³⁸³. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 68.

³⁸⁴. IDEM, *Les événements et le royaume de Dieu*, 1965, p. 18-19.

³⁸⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 69.

l'Esprit. Et cette Parole de Dieu nous la lisons dans une parole humaine, à travers les événements.

Il convient de préciser que l'événement n'est pas, chez le Père Chenu, un fait quelconque, mais un fait en tant qu'il a une signification humaine et évangélique ; les événements, ce sont des lieux où le théologien peut discerner la Parole de Dieu. Les « événements », au sens fort que Chenu donne à ce mot, entrent dans le tissu du Royaume de Dieu. Ils sont à la fois la matière de la construction du monde et le point d'impact de la grâce. Car, selon Chenu, « la grâce est dans l'histoire ; son extrême intériorité personnelle, dans l'amour, ne réduit aucunement sa dimension collective, dans un 'peuple de Dieu', en marche dans l'histoire, pour la consommation des temps »³⁸⁶.

L'observation par le théologien de ces événements, ces trames continues d'événements qui aujourd'hui constituent et animent la communauté des hommes n'est pas une simple satisfaction à quelque nécessaire accommodation, à quelque tactique apostolique – ce qui serait une misérable interprétation de l'aggiornamento, tel que voulu par exemple par les papes Léon XIII et Jean XXIII au cours de l'histoire. Selon Chenu, en observant les événements, le théologien définit et réalise la loi essentielle de l'Église « dans le monde de ce temps »³⁸⁷. Ainsi pourrait-on sortir à la fois de la théorie du progrès des philosophes du 18^{ème} siècle, et d'une théologie qui croyait trouver dans l'intemporel la qualité de ses vérités éternelles.

Le théologien dominicain reste attentif et s'attend à voir le peuple de Dieu vivre, respirer, réfléchir, penser, échanger, selon les lois et les comportements d'un peuple. Ainsi pense-t-il que, sans détriment pour la docilité au magistère, on verra se former au sein de la communauté des croyants une opinion publique, dans une sensibilité, collective et modulable, aux mouvements de la pensée et des événements. C'est l'avènement d'une conscience populaire dans la vie sociale et politique en toute société – mais avec une précise spécificité dans l'Église – le fait et les problèmes d'une opinion publique. Nous vivons dans une « civilisation d'opinion »³⁸⁸. L'opinion est en quelque sorte un système de communication

³⁸⁶. IDEM, *Les événements et le royaume de Dieu*, 1965, p. 19.

³⁸⁷. M.-D. CHENU, *De la contemplation à l'engagement*, 1988, p. 102. L'Évangile dans le temps du Père Chenu, le nôtre, c'est l'Évangile de l'Église resituée et restituée dans sa vraie dimension – l'Évangile de *l'Église en état de mission*. Il nous semble que l'expression même a été créée par le Père Chenu, à une session de Lisieux. Reprise par le cardinal Suhard et l'épiscopat français, elle deviendra presque un slogan au Concile Vatican II. La « mission » fait sortir l'Église d'elle-même par une catéchèse d'inculturation, par laquelle la foi s'incarne en une terre nouvelle, que ce soit une zone géographique ou une classe sociale.

³⁸⁸. Il s'agit là d'une déclaration du cardinal Renard lors du Concile Vatican II (Cf. M.-D. CHENU, *Pour une nouvelle image de l'Église*, 1970, p. 204).

active et organique dans la gestion de la société des hommes. Pie XII déclarait en 1950 : « Finalement, nous voudrions encore ajouter un mot relatif à l'opinion publique au sein même de l'Église... Elle est un corps vivant, et il manquerait quelque chose à sa vie, si l'opinion publique lui faisait défaut, défaut dont le blâme retomberait sur les pasteurs ou sur les fidèles »³⁸⁹.

La bonne gestion de l'opinion publique permettrait au magistère et au théologien de bien discerner les événements du monde. Si difficile soit-elle à interpréter, l'opinion publique est coessentielle à la tenue et à l'évolution d'un peuple dont elle exprime la physionomie. Les risques à courir, dans l'unité de la foi et dans la convivialité fraternelle, si graves soient-ils, ne doivent pas compromettre ce principe sociologique. Selon Chenu, l'opinion publique est un lieu théologique³⁹⁰, mais à condition qu'elle soit associée aux événements qui font l'actualité et à l'histoire des peuples.

À travers les événements et l'opinion que le peuple de Dieu se fait sur Dieu, sur lui-même et sur le monde, avec leur autonomie temporelle soumise à l'historien et à ses recherches, Chenu lit dans son discernement évangélique, les valeurs en travail – même si elles sont ambiguës. Autrement dit, sous la lumière de la foi, Chenu rend leur densité aux réalités humaines et à la nature en travail. C'est ce que Jean XXIII appellera plus tard « les signes des temps ». Les événements sont des signes des temps d'une implication évangélique, peu importe leur degré de maturation, mais ce sont des signes du Royaume. C'est la matière même de la théologie concrète et historique que souhaitait Chenu dans son allocution du 7 mars 1936 au Saulchoir³⁹¹.

Néanmoins, la lecture de ces signes a une certaine conséquence pour le théologien. Chenu l'exprime en ces termes : « quand je prends position sur ce qui est en jeu dans le mouvement de l'histoire, même si je ne fais pas une référence explicite au Christ, c'est déjà une annonce de l'Évangile. Et, par ailleurs, d'avoir à penser ma foi sous l'urgence d'une mutation humaine, cela crée dans ma réflexion théologique une puissance de rénovation étonnante »³⁹². Il poursuit : « la théologie au sens fort du mot, naît de la lumière que projette

³⁸⁹. Cité dans M.-D. CHENU, *Pour une nouvelle image de l'Église*, 1970, p. 206.

³⁹⁰. Cf. M.-D. CHENU, *Naître du peuple*, 1981, p. 5-6 ; cf. aussi IDEM, *L'opinion publique dans le Peuple de Dieu*, 1969, p. 1 ; 12 ; IDEM, *La littérature comme « lieu » de la théologie*, 1969, p. 70-80.

³⁹¹. Cf. IDEM, *Veritas liberabit vos. « La Vérité vous rendra libre » (Jn 8,32)*, 1990, p. 97-106.

³⁹². *Ibidem*, p. 71.

sur l'intelligence un événement de salut qui se déroule aujourd'hui. Mais elle ne se déduit pas d'une Parole de Dieu qui aurait été mise à l'abri dans les réserves du Saint-Office »³⁹³.

Bref, dans le réalisme des événements, Chenu trouve un « lieu théologique », c'est-à-dire le matériau dans lequel, en tant que chrétien, il discerne la présence de Dieu, la source où, toute méthode observée, il puisera la Parole de Dieu en acte dans la Communauté instituée de l'Église. On pourrait souligner que la passion pour le monde est la source même de toute l'œuvre du Père Chenu. Il le dit lui-même : « le monde est l'objet de la complaisance de ma foi, et les événements qui tissent son histoire sont les sujets porteurs d'une capacité de divination. Le discernement des 'signes du temps' est alors un des ressorts d'une vie contemplative où les dons du Saint-Esprit s'exercent dans les perceptions sociologiques, cohérence de la nature et de la grâce, dans l'économie chrétienne qui embraye sur l'histoire »³⁹⁴.

2.2. LA GÉNÉALOGIE INTELLECTUELLE DE MARIE-DOMINIQUE CHENU

« C'est vrai, affirme Chenu. D'un côté, pour autant qu'il était thomiste, le cardinal Billot dont j'ai dit combien il était intégriste, intellectualiste et autoritaire. De l'autre côté, Gardeil, Sertillanges et les autres. Ce n'est pas étonnant. Tous les grands esprits qui ont engendré des systèmes ont eu ainsi des héritiers très divers. Platon, Aristote, saint Augustin, Descartes, Hegel, Marx ; c'est toujours le même phénomène. Ils ont eu des héritiers conservateurs qui ont tourné en système le génie de leur maître, et d'autres au contraire qui sont restés fidèles à leur inspiration »³⁹⁵.

Ce texte de Chenu affiche clairement la pluralité des méthodes et des théologies. Il y a plusieurs familles d'esprits en théologie. Il y a entre autres les idéalistes qui seront des métaphysiciens, c'est-à-dire ceux qui vont d'abord parler de Dieu avant d'aborder les problèmes des gens. Les métaphysiciens se méfieront de l'histoire. Il y a aussi la famille de ceux qui vont parler de Jésus-Christ terrestre qui leur révèle Dieu. Rappelons que le Père Chenu a été formé à Rome par des professeurs dont il dit qu'ils avaient l'art de « tourner la théologie en idéologie, c'est-à-dire en instrument du pouvoir »³⁹⁶.

³⁹³. *Ibidem*, p. 71.

³⁹⁴. IDEM, *De la contemplation à l'engagement*, 1988, p. 102

³⁹⁵. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 44.

³⁹⁶. *Ibidem*, p. 31.

Ainsi préféra-t-il quitter l'Italie de Billot pour regagner le Saulchoir de Gardeil. À Rome, il était en relation avec les professeurs et les éminences grises du Vatican, un monde fort « crispé et refermé », à cause du modernisme³⁹⁷. Arrivé au Saulchoir, Chenu avait changé des contacts : il est passé du monde des professeurs à celui des ouvriers. On pourrait comparer ce passage de l'*Angelicum* au Saulchoir à l'exode du peuple juif.

Bien que nous ayons reconnu l'unité dans la vie et l'œuvre du Père Chenu, on peut affirmer que le Chenu du Saulchoir n'est plus le même que celui de Rome. Le Père Chenu a certainement évolué, même s'il n'est pas toujours facile de s'en apercevoir. Notre auteur vécut son entrée dans l'équipe du Saulchoir comme une nouvelle naissance théologique : « pour moi, déclare-t-il, tout s'est joué dans ce premier Saulchoir – c'est une grâce du Seigneur. Si j'existe maintenant, si j'ai pris les positions que l'on sait, c'est que je suis vraiment né là. J'ai été déterminé par lui, tout comme un enfant est déterminé par les informations incluses dans son noyau génétique »³⁹⁸.

C'est aussi en ce moment qu'il prit conscience du fait qu'il y a des méthodes et des théologies qui peuvent trahir la science théologique – l'intégrisme théologique – et d'autres qui, au contraire, contribuent à son épanouissement. En effet, il pouvait avoir le temps de comparer deux modèles de théologies, celui de l'*Angelicum*, d'une part, et d'autre part, celui du Saulchoir. En conséquence, Marie-Dominique opta pour la famille des esprits dont la théologie ou les méthodes impliquent « co-essentiellement une recherche permanente »³⁹⁹. Car, selon sa conception du travail scientifique, transformer une doctrine en système ou en idéologie serait nuire gravement à la recherche.

Le Père Chenu affirme lui-même être l'héritier du camp de Gardeil, de Sertillanges au détriment du camp des professeurs romains : « Il y avait donc Gardeil qui menait cette équipe, fait-il remarquer, mais il était en relations étroites avec le Père Sertillanges qui était à Paris, Lagrange qui dirigeait l'École biblique de Jérusalem, le Père Mandonnet, un très grand historien de l'Église, qui enseignait à Fribourg. Je suis l'héritier de ces gens, très différents, mais qui avaient tous le goût de la liberté. Les intégristes les plus malins s'en méfiaient, car ils les jugeaient plus dangereux que d'autres qui faisaient grand bruit »⁴⁰⁰.

Ainsi, l'arbre généalogique que nous tenterons de dresser ici ne concernera que la famille dominicaine. Nous ne parlerons que des dominicains qui ont directement influencé la

³⁹⁷. *Ibidem*, p. 29.

³⁹⁸. *Ibidem*, p. 47-48.

³⁹⁹. *Ibidem*, p. 44.

⁴⁰⁰. *Ibidem*, p. 43.

pensée de Chenu, depuis la fondation de l'ordre en 1216 jusqu'en 1921, année où Chenu était devenu professeur au Saulchoir. Précisément, notre arbre généalogique ne concernera que les dominicains qui séjournèrent ou eurent des attaches au couvent Saint-Jacques de Paris et au Saulchoir de Chenu. En fait, il serait presque impossible de concevoir le régime de travail intellectuel de notre auteur en dehors de sa vie religieuse dominicaine. Il ne faudrait pas seulement y voir un cas personnel de sainteté, mais un principe institutionnel, inscrit dans sa notion même de la théologie.

S'il y a quelqu'un qu'il faut nommer en premier lieu, quand on retrace la généalogie intellectuelle de Chenu, c'est bien saint Dominique. C'est de ce saint espagnol que procède l'engagement passionné du Père Chenu dans la genèse des pulsions missionnaires qui secouaient le catholicisme français autour des années 1930. En effet, au temps où saint Dominique (1170-1221) poursuivait ses études à Palencia, une grande famine s'étendit sur presque toute l'Espagne. Emu par la détresse des pauvres et brûlant de compassion, il résolut par une seule action d'obéir à la fois aux conseils du Seigneur et de soulager de tout son pouvoir la misère. Il vendit donc les livres qu'il possédait, pourtant vraiment indispensables, et toutes ses affaires. Constituant alors une fondation charitable, il dispersa ses biens et les donna aux pauvres. Le frère Étienne qui déposa au procès de canonisation ajoute que Dominique avait dit : « je ne veux pas étudier sur des peaux mortes tandis que des hommes meurent de faim »⁴⁰¹.

L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres. Ou s'il écoute les maîtres, il le fait parce que ce sont des témoins. Saint Dominique était un de ces témoins de la fin du régime de la féodalité. La pauvreté de sa vie est donc, par la nature même du mot « pauvreté », le symbole efficace et l'acte premier du réveil évangélique que lui et ses compagnons suscitèrent au Moyen Âge : la fidélité et le retour incondtionnel à l'Évangile.

Saint Thomas d'Aquin, contre toute tradition familiale, se laissa séduire par l'apostolat des Mendians dont le trait caractéristique était la présence renouvelée de la Parole de Dieu. Pour défendre l'idéal de « nouveaux apôtres » de ce temps, Thomas d'Aquin ne ménagea aucun effort : ce sera d'ailleurs pour lui l'occasion d'explicitier les raisons profondes de sa vocation et de définir la vérité religieuse et apostolique des Mendians. Le Père Chenu est presque convaincu que « c'est en étant au mieux civilisation dans la cité des hommes que la civilisation peut se qualifier chrétienne. La vocation évangélique de frère Thomas d'Aquin est à l'origine de sa théologie »⁴⁰². Chenu connaissait cette phrase du Père Henri Lacordaire

⁴⁰¹. IDEM, *La pauvreté mendiane : Saint Dominique*, 1952, p. 61-70.

⁴⁰². IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 17.

(1802-1861) qu'il cite : « la doctrine de saint Thomas est la sève qui, en coulant dans les veines de l'Ordre [des dominicains], lui conserve sa puissante originalité. Qui ne l'a point étudiée à fond peut être dominicain par le cœur ; il ne l'est point par l'intelligence »⁴⁰³.

Or l'auteur de *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* constate qu'après la naissance de l'école thomiste à Saint-Jacques, peu après la canonisation du maître Thomas, l'interprétation du thomisme ne s'est pas faite sans inconvénients. Il faudrait noter que la doctrine du maître Thomas naquit dans un climat de polémique. C'est peut-être ce contexte qui fit que la première génération des thomistes – du 14^{ème} au 19^{ème} siècle – se montrât plus conservatrice puisqu'il fallait défendre saint Thomas contre ses détracteurs. La génération des thomistes plus créatifs et ouverts à d'autres sciences ne surgira que vers la fin du 19^{ème} siècle, après que Léon XIII (1810-1903) encouragea et ratifia l'effort du renouveau théologique, « présentant saint Thomas comme le maître et l'inspirateur qualifié d'un si grand œuvre »⁴⁰⁴.

Soulignons que le Père Chenu ne s'est pas volontairement intéressé, sinon de manière laconique, à la période qui va de la canonisation de saint Thomas en 1323 jusqu'à la Révolution française de 1789. Selon Chenu, cette période, dominée par la Renaissance et la Réforme, fut une époque complexe où se croisèrent un augustinisme excessif et un pélagianisme inconscient. Cette période connaîtra aussi un durcissement des positions du magistère sur la théologie, durcissement qui débouchera malencontreusement sur une espèce « d'intégrisme » intellectuel⁴⁰⁵. De plus, durant cette période que Chenu qualifie de « sombre sous de belles apparences », le cartésianisme et ses succédanés ne devaient pas susciter une grande curiosité dans les milieux théologiques, particulièrement à Saint-Jacques : « on y vit du passé », dira-t-il⁴⁰⁶.

En dépit de ce climat malsain du catholicisme français de cette période, le Père Chenu signale quelques initiatives courageuses qui ne tardèrent malheureusement pas à être condamnées. Pour illustrer le blocage théologique observé en France au cours de ces siècles, il men-

⁴⁰³. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 30.

⁴⁰⁴. *Ibidem*, p. 32.

⁴⁰⁵. *Ibidem*, p. 28. Chenu note que Saint-Jacques fut aussi de ceux qui « s'entêteront vainement à condamner, même théologiquement, les nouveaux physiciens au nom d'Aristote ». Ceci montre combien les traditions scolaires furent plus lourdes et peu ouvertes à l'esprit créatif.

⁴⁰⁶. *Ibidem*, p. 29. Il écrit : « Inutile de parler de la philosophie ; même en théologie, hors quelques pauvres réflexes de défense, aucune réaction perspicace en face du rationalisme religieux, philosophique, historique ». Le manuel de philosophie du professeur Goudin (†1695), par exemple, demeura traditionnel jusqu'au 20^{ème} siècle. Il mentionne les conflits suscités par le nationalisme naissant et par les ruptures douloureuses de l'Église, à l'occasion desquels prit corps la théorie conciliaire, dans laquelle les dominicains discernèrent et combattirent une conception de l'Église fautive religieusement et institutionnellement. Il mentionne encore les conflits avec l'école scotiste sur des points révélateurs de spiritualités et d'anthropologies différentes.

tionne le cas du Père Meygret – sententiaire en 1515, docteur en 1520 – qui paya cher quelques infiltrations de luthéranisme dans son juste souci de redresser le lamentable état des études scripturaires. Il évoque aussi le cas du cardinal Cajetan (1469-1534), lui aussi ouvert aux problèmes nouveaux, mais condamné par la Sorbonne⁴⁰⁷. Il n'ignore pas la première systématisation des sources de la théologie que fit Melchior Cano (1563)⁴⁰⁸. Le Père Chenu saluait l'action des hommes comme Frédéric Ozanam (1813-1853), Henri Lacordaire (1802-1861), Marc René Montalembert (1714-1800), qui ne se reconnaissaient pas dans l'attitude d'un monde catholique bloqué dans un état de refus vis-à-vis d'une société moderne désormais pluraliste et passionnée de liberté⁴⁰⁹.

Cependant, selon Chenu, il fallait attendre la fin du 19^{ème} siècle, avec l'organisation du couvent de Corbara (1884-1894) dont le Père Gardeil fut l'un des régents, pour voir se dessiner les premières perspectives de travail scientifique, pour prendre corps ensuite, après le retour à Flavigny (1895-1903). Ce couvent eut le mérite d'avoir su concilier le souci de la recherche et de la spécialisation des méthodes qu'il implique. Cette étape de la vie du thomisme fut importante. C'est à ce moment que notre auteur situe le début du renouveau théologique et des méthodes de travail qui crédibiliseront la théologie et l'enseignement supérieur en France.

Le Père Chenu attribue cette réforme du thomisme à l'équipe de professeurs du Saulchoir, formée et dirigée par le Père Gardeil, régent des études (1894-1911), qui allait être et demeure, selon Chenu, le maître de cette école⁴¹⁰. Gardeil fut l'un de grands réformateurs du thomisme. Il propulsa le souci de la recherche et de conquête, tant en philosophie qu'en théologie, en vue de mettre ces sciences au service des problématiques contemporaines. De Gardeil, Chenu écrit : « il était peu vulnérable parce qu'il connaissait bien son métier, au grand sens du mot, et parce qu'il connaissait bien saint Thomas »⁴¹¹.

En effet, le Père Gardeil se servit de la théologie évangélique de saint Thomas d'Aquin, dans les controverses qui troublèrent les premières années du 20^{ème} siècle, et c'est à la lumière des problèmes posés par le modernisme qu'on en mesure et qu'on en mesurera de plus en plus la valeur et la fécondité. Chenu considérait ainsi l'œuvre de Gardeil « comme un

⁴⁰⁷. *Ibidem*, p. 28.

⁴⁰⁸. IDEM, *De Melchior Cano au Père Gardeil*, 1931, p. 662-663.

⁴⁰⁹. Cf. IDEM, *L'homme est le partenaire de Dieu dans la construction du monde*, 1965, p. 18.

⁴¹⁰. Cf. IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 43.

⁴¹¹. *Ibidem*, p. 45. L'équipe qu'il dirigeait osa publier *la Revue des sciences philosophiques et théologiques* en 1907, l'année où – cela mérite d'être souligné – Pie X publia l'Encyclique *Pascendi*, qui défendait une conception rigide de l'immutabilité des dogmes.

type de travail thomiste, comme exemplaire d'une élaboration de la doctrine de saint Thomas, où la pénétration des principes en assure la fécondité – par delà les conclusions courantes où s'enferment glossateurs sans horizon et disciples plus respectueux qu'intelligents »⁴¹². Notre auteur reconnaît que *Le donné révélé et la théologie* de Gardeil « fut vraiment alors – et sauf, quelques réserves philosophiques et quelques traits personnels, ce fut toujours, et c'est encore – le bréviaire de la méthode théologique et du travail intellectuel au Saulchoir »⁴¹³. Il s'en félicita d'en avoir écrit la préface.

En pleine crise moderniste, Gardeil cherchait une solution, non en élaborant un nouveau système de théologie par les applications, ou même les théories particulières, mais par la réflexion méthodique qui l'inspira. Gardeil était plus préoccupé par l'esprit scientifique que par les conclusions toutes faites, comme il en était de coutume chez certains théologiens au début du 20^{ème} siècle. C'est d'ailleurs sur ce point là qu'il faudrait chercher l'originalité de Marie-Dominique Chenu. Notre auteur avait réussi à utiliser les mêmes instruments de travail, disponibles à son époque, que les modernistes, notamment la méthode historique, sans trahir sa foi en Dieu, en l'Église et en l'homme.

Pour souligner l'intérêt du travail de Gardeil dans la nouvelle méthodologie en théologie, le Père Chenu fait référence au génie d'un autre dominicain, Melchior Cano. Cano disait, non sans fierté, de son oeuvre: « J'ai souvent réfléchi en moi même, excellent lecteur, sur cette question : Quel est le plus grand bienfaiteur de l'humanité, celui qui a introduit dans les sciences des matériaux abondants, ou celui qui a défini la règle et la méthode grâce auxquelles les doctrines peuvent se développer plus facilement et plus authentiquement selon leur ordre organique⁴¹⁴? ».

Nous pourrions affirmer que c'est la conviction et la confiance avec lesquelles Gardeil avait introduit, appliqué et organisé, l'activité de la raison théologique au plus intime de la connaissance et de la vie religieuse qui engendrera les premières intuitions théologiques de Chenu.

Cependant, Gardeil ne fut pas le seul inspirateur du théologien dominicain. Celui-ci parle affectueusement de l'esprit de travail qui animait l'équipe du Saulchoir. Il affirme, non sans fierté qu'il ne peut pas ne pas être un disciple du P. Gardeil, du P. Mandonnet, du P.

⁴¹². IDEM, *De Melchior Cano au Père Gardeil*, 1931, p. 662-663.

⁴¹³. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 40.

⁴¹⁴. IDEM, *De Melchior Cano au Père Gardeil*, 1931, p. 663.

Lemmonnyer ; du P. Sertillanges et du P. Lagrange. Ce sont ses maîtres immédiats et il les considère comme les mandataires qualifiés de maître saint Thomas d'Aquin.

« Le réalisme historique d'un Mandonnet et la psychologie exégétique d'un Lemmonnyer, reconnaît Chenu, devaient d'ailleurs garantir à la 'théorie' un peu abstraite et pesante du P. Gardeil son exercice alerte et toutes les nuances de son dynamisme concret »⁴¹⁵. Précisément, l'œuvre entière du Père Pierre Mandonnet fournissait au Père Chenu un premier capital et, mieux encore, des intuitions décisives. Le professeur Mandonnet permit au théologien Chenu de restituer saint Thomas d'Aquin dans son contexte historique. Le contexte n'est pas chez Chenu sans apparemment avec les philosophies contemporaines qui considèrent la structure ontologique de l'homme comme « être-dans-le-monde »⁴¹⁶. Mandonnet suscita l'intérêt à l'étude de l'histoire au théologien Chenu. Celui-ci reconnaît la fécondité d'une telle rencontre entre l'histoire et la théologie : « ce n'était donc pas là une simple curiosité, une entreprise archéologique, affirme-t-il, qui auraient pu se fixer aussi bien sur d'autres terrains. C'était le fruit de cette conviction que l'intelligence d'un texte et d'une doctrine est étroitement solidaire de la connaissance du milieu qui les a vus naître, parce que l'intuition qui les a produits est rejointe dans le contexte – littéraire, culturel, philosophique, théologique, spirituel – où ils ont pris naissance et forme. C'est le génie certes qui donne à son milieu son sens vrai et sa lumière ; et la vérité qu'il propose est de soi intemporelle. Mais c'est la condition humaine de ne tenir l'esprit que dans un corps, de n'exprimer l'immuable vérité que dans le temps où successivement elle s'incarne. La Révélation elle-même s'est revêtue des couleurs humaines selon les âges où elle nous fut manifestée »⁴¹⁷.

Quant au Père Lemmonnyer, même si l'histoire ne parle pas beaucoup de lui, il semble avoir joué un rôle dans le mûrissement théologique de Chenu. C'est lui qui mena l'équipe du Saulchoir (1911-1922) après la mort des Pères Gardeil et Sertillanges. Chenu affirme que c'est sous son impulsion que s'était effectuée la seconde naissance du Saulchoir⁴¹⁸.

Le Père Chenu doit son adoption de la méthode historique en théologie à Marie-Joseph Lagrange⁴¹⁹. « Je dois beaucoup aux exégètes », affirme-t-il. On disait alors à l'époque au Père Lagrange qu'introduire l'histoire dans la transcendance de la Parole de Dieu, c'était la

⁴¹⁵. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 40.

⁴¹⁶. Cf. IDEM, *L'homme-dans-le-monde*, 1963, p. 172.

⁴¹⁷. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 47-48.

⁴¹⁸. Le Père Lemmonnyer fut régent des études du Saulchoir de 1912 à 1922.

⁴¹⁹. Fondateur de l'École biblique de Jérusalem.

relativiser. Chenu prit pourtant le risque de s'y impliquer : « quand je suis arrivé à Rome, déclare-t-il, je suis entré à fond dans cette méthode »⁴²⁰.

Même si le Père Chenu n'appréciait guère la méthode et la théologie de Garrigou-Lagrange, ce néothomiste eut aussi une certaine influence sur son esprit spéculatif. De plus, c'est lui qui dirigea la thèse de Chenu à l'*Angelicum*. Ses conseils ont été déterminants dans le choix que Chenu fit après ses études. Néanmoins, le théologien Chenu pense que Garrigou-Lagrange « était trop nourri d'Aristote et pas assez d'Évangile, et sa théologie courrait toujours le risque d'être seulement une métaphysique sacrée. Il était complètement étranger à l'histoire »⁴²¹. Chenu ne pouvait donc pas se servir du modèle théologique proposé par ce professeur romain.

Bref, voici la généalogie de la pensée de Chenu : les mouvements de réveil évangélique du 13^{ème} siècle virent naître l'apostolat de saint Dominique. Le réveil évangélique de Dominique et des Mendiants engendra la théologie évangélique de saint Thomas d'Aquin. De la théologie évangélique de Thomas naquit la réflexion méthodologique en théologie de Gardeil dont un des fruits est *Le donné révélé et la théologie* que l'on pourrait considérer comme annonciatrice du programme théologique de Marie-Dominique Chenu. Soulignons que de saint Dominique à Marie-Dominique Chenu, la Parole de Dieu occupe la première place dans l'élaboration théologique.

2.3. CONCLUSION

Le présent n'est pas toujours compréhensible si l'on ne saisit pas d'où viennent les tendances qui déchirent le monde scientifique. C'est pourquoi nous avons voulu étudier les sources de la théologie du Père Chenu. Pour bien comprendre certaines de ses prises de position sur le Moyen Âge ou le catholicisme français de son temps, il faudrait relever le contexte polémique dans lequel la théologie du dominicain est née. L'analyse de différents textes de l'auteur cités dans ce chapitre fait penser à un conflit méthodologique entre « positifs » et « scolastiques », effet malencontreux, qui aurait dû être évité et qui, par l'étude des sources de la foi, aurait dû être un authentique enrichissement.

Ainsi, on peut comprendre pourquoi, chez le Père Chenu, l'étude des sources doit faire partie de la méthodologie en théologie. De fait, avant d'aborder un sujet théologique, le théo-

⁴²⁰. Cf. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 37.

⁴²¹. *Ibidem*, p. 38.

logien dominicain se mettait naturellement à l'écoute de la Parole de Dieu. Ensuite, il observait attentivement la manière dont les anciens avaient vécu cette parole dans l'Église. Enfin, il se mettait à l'écoute des signes des temps, de l'actualité, sur le sujet à étudier.

De ce fait, son métier d'historien du Moyen-Âge et son activité comme professeur au Saulchoir ont été déterminants dans la mise en œuvre de sa théologie qui fera naître le Christ chez les ouvriers français ou dans les taudis de Paris ; qui aidera ses contemporains à changer de point de vue sur Dieu et sur l'Église, dans une société française où l'on vivait des dissentiments au sujet de la religion⁴²².

Selon le théologien dominicain, la connaissance de la Parole de Dieu est primordiale en théologie. Il y a théologie, parce qu'il y a l'Évangile. Le théologien, selon Chenu, est un « constructeur de la foi » qui donne à l'Évangile du Christ son expression organique et son architecture publique dans le monde⁴²³. Or, il ne peut accomplir cette tâche que lorsqu'il accepte d'adhérer réellement au Verbe de Dieu. Fort de cet acquis, il peut maintenant interroger ceux qui, avant lui, ont eu aussi à vivre de la Parole de Dieu au cours de l'histoire de l'Église.

Le Père Chenu était porté par la découverte de l'histoire du Moyen Âge dans sa vie quotidienne. Il remarque que, dans une société médiévale où l'on était habitué à parler des clercs, des princes ou des institutions, l'histoire s'intéressait subitement à la vie des gens simples. On parlait désormais des pauvres, des laïcs. En effet, au Moyen Âge, il n'y avait rien d'anormal à ce qu'un moine ou un clerc prêchât ou enseignât la Parole de Dieu⁴²⁴. L'apparition des missionnaires laïcs – ayant choisi librement de vivre dans la pauvreté – au 13^{ème} siècle est un des phénomènes qui éveillèrent la curiosité scientifique de Chenu.

Certes, la découverte de la Parole de Dieu comme le primat de l'apostolat est l'acquis principal de la théologie de Marie-Dominique Chenu. Mais, cette découverte allait aussi engendrer chez notre auteur des enthousiasmes qui risquent de plonger sa lecture du Moyen Âge dans des considérations quelque peu fantaisistes – l'insistance quelque peu exagérée sur

⁴²². Cf. IDEM, *L'homme est le partenaire de Dieu dans la construction du monde*, 1965, p. 18. Le Père Chenu observe : « Pour qui l'Église est en définitive une 'société' (religieuse) en face d'autres sociétés profanes, en concurrence, fût-elle cordiale, avec elles, ayant donc son quant-à-soi, ses entreprises, sa clientèle, ses fonctionnaires voire ses remparts de protection, l'idée même d'engagement dans le monde, et dans le monde de ce temps, se présente comme une projection tantôt autoritaire, tantôt paternaliste, tantôt libérale, d'une vérité absolue dont cette société religieuse est la propriétaire, au nom de Dieu. Le monde dans sa construction et dans son histoire est une réalité 'étrangère', qui n'a valeur que s'il rentre en quelque manière dans l'Église, que s'il en subit la 'consécration' ».

⁴²³. Cf. IDEM, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, 1959, p. 88.

⁴²⁴. Cf. IDEM, *La théologie au XII^e siècle*, 1976, p. 210.

la *pessima taciturnitas* des moines –, qui le pousseront par moment à masquer, peut-être volontairement, le rôle du monachisme dans l'histoire du catholicisme⁴²⁵.

Nous pensons, cependant, que là où notre auteur parle de substitution de l'apostolat des moines par celui des laïcs, il aurait dû y voir un prolongement, mieux un épanouissement de l'apostolat. Car, chaque expérience apostolique – autant celle des moines que celle des laïcs – s'incarne dans l'économie du salut, donc dans l'histoire du peuple de Dieu. Il est vrai que, bien que différente l'une de l'autre, chaque forme d'apostolat contribue à la dynamique de l'expérience de la vie chrétienne. Il nous semble, en réalité, que Marie-Dominique Chenu ne s'en prend pas à la pratique de la contemplation des moines, mais à toute forme de spiritualisme, à l'individualisme, au manque d'ouverture au monde, qui pousse à reléguer l'enseignement de la Parole de Dieu au peuple au second plan.

L'attitude du Père Chenu à l'égard des moines, particulièrement ceux du 12^{ème} siècle, peut s'expliquer par le fait que, dès le début de son ministère de pasteur et de théologien, le Père Chenu était en contact avec des mouvements laïcs de son temps. Il nous paraît évident qu'il s'intéresse à l'action évangélique des laïcs du 13^{ème} siècle, dans une société française en pleine mutation. Certes, la situation socio-culturelle ou économique du Moyen Âge était différente de celle des années 1930. Cependant, il est possible de repérer quelques similitudes entre ces deux périodes du catholicisme : elles donnent bien le sentiment d'un extraordinaire jaillissement, elles témoignent de part et d'autre d'une génération qui explore des chemins neufs, qui invente de nouvelles formes d'apostolat, qui polémique, qui se bat, mais qui prépare l'avenir. On assistait de part et d'autre à une sorte d'explosion sociale. Ainsi, les mêmes causes produisant les mêmes effets, il est possible que les mêmes remèdes utilisés au Moyen Âge soulagent les mêmes maux au 20^{ème} siècle.

Marie-Dominique Chenu notait avec quelle fréquence les hommes du 13^{ème} siècle recouraient au mot *novitas* pour désigner leur temps. Beaucoup disaient alors que *novitas*, c'était la catastrophe. Or, la vie de saint Dominique, comme les débuts de l'ordre des Prêcheurs étaient placés sous le signe du « nouveau ». Ainsi, comme les missionnaires laïcs du 13^{ème} siècle, Chenu dans sa pédagogie intensifiait ses contacts avec « les masses

⁴²⁵. Il est difficile de ne pas admettre que c'est dans les monastères ou dans les milieux de haute bourgeoisie que la théologie se développait, même si Chenu pense qu'elle n'était encore qu'une méditation de la *pagina sacra*, sans ancrage dans le quotidien des gens.

pauvres »⁴²⁶. C'est là qu'il trouvait le coefficient essentiel tant de l'espérance que de la détresse de beaucoup de ses compatriotes⁴²⁷.

C'est avec cette foule des gens qu'il faisait désormais alliance. Il ne faut cependant pas voir dans la démarche de Chenu une simple marque d'affection pour les pauvres – l'affection fait partie de la spiritualité. Claude Geffré dit pertinemment de Chenu qu'il est « expert en humanité ». L'attachement de Chenu aux masses pauvres est plutôt une question d'option méthodologique. Chenu voulait amener ces « masses pauvres » à la rencontre du vrai Dieu et à l'amour de l'Église du Christ. Chenu était peiné de voir que la théologie, telle qu'elle se faisait à son époque ne prenait pas suffisamment en compte les questions des travailleurs. Il s'en plaint : « à théologie appauvrie, catéchèse nulle. Tandis que les manuels de théologie ont laissé sans énergie ni lumière le capital traditionnel, la catéchèse accuse une disproportion lamentable entre sa littérature dévotionnelle et les publications où, quotidiennement, les travailleurs s'informent avec passion des progrès de la mainmise de l'homme sur les forces de la nature. Ce n'est pas seulement une maladresse psychologique, mais une erreur théologique de riposter à la griserie sommaire du lancement du premier spoutnik par le ressentiment hargneux d'une dérisoire eschatologie »⁴²⁸.

Voilà pourquoi, outre la Parole de Dieu et la Tradition de l'Église, les événements occupent une place spécifique dans l'élaboration théologique de Marie-Dominique Chenu. En effet, selon le théologien dominicain, l'entreprise divine ne se développe pas à la surface de l'histoire humaine, qui ne serait que l'occasion passagère et inconsistante des opérations de la grâce chrétienne. Elle procède, à la lettre, à partir d'une incarnation, selon le type et la règle de l'événement majeur de l'incarnation du Fils de Dieu, homme parmi les hommes. Le salut s'accomplit par et dans une histoire, qui embraye positivement sur l'histoire terrestre.

⁴²⁶. L'expression « masse » évoque quelque chose d'informe, de privé, de mouvement spontané. Cette expression est plus décisive chez le Père Chenu. Quand il parle de pauvreté, il ne fait pas seulement allusion aux situations individuelles ou aux cas extrêmes de pauvreté. Selon Chenu la pauvreté existe d'abord et surtout par des situations collectives. Par pauvreté, il entend la situation collective des pauvres. Ainsi, les lieux de cette existence de la pauvreté massive dans les années 1930 étaient : les masses prolétariennes, les masses des peuples décolonisés, la masse des hommes et des femmes discriminés racialement (cf. M.-D. CHENU, *Les masses pauvres*, 1965, p. 169-176 ; cf. aussi A. CHAVASSE, *Les orientations concrètes de l'apostolat actuel*, dans *Église et apostolat*, Paris, 1953, p. 209 ; cf. aussi J. LESTOCQUOY, *La vie religieuse en France du VII^e au XX^e siècle*, Paris, 1964, p. 355).

⁴²⁷. M.-D. CHENU, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 132. Il le déclare lui-même : « je tiens à dire tout de suite ce qu'ont été pour moi ces rencontres. Aujourd'hui encore, leurs souvenirs ne me remontent pas en mémoire sans une émotion toujours fraîche, car j'en vois maintenant les implications en profondeur : je veux dire en intelligence de l'Église qui soit le peuple de Dieu, où les petits et les pauvres soient chez eux, comme test de la vérité de l'Évangile et comme espérance d'une libération des hommes ».

⁴²⁸. IDEM, *L'Église et la civilisation du travail*, 1970, p. 98.

Les événements, surtout lorsqu'ils composent une trame continue et collective, lorsqu'ils provoquent une évolution radicale et rapide des rapports humains, ne sont donc pas seulement un vague terrain d'application des préceptes moraux. Ils sont le matériau de l'histoire de Dieu dans le monde. Les discernements les plus sévères que nous avons à faire sur leur contenu et leur déroulement, sur les idéologies qui les suscitent et les animent, ne détruisent pas les valeurs qui laborieusement en émergent; car l'Esprit Saint, qui renouvelle la face de la terre, est présent à ces transformations, dans un *aggiornamento* permanent, pour conduire à maturité le Corps du Christ, pour manifester la puissance de la résurrection. La Vérité s'est faite événement dans l'histoire des hommes.

Ainsi, la présence dans l'histoire de son temps devenait pour le théologien Chenu un inappréciable critère, un témoignage de l'authenticité chrétienne et de la réalité surnaturelle de son austère travail théologique⁴²⁹. On ne peut pas sauver les hommes par la fuite du monde, comme à l'époque des moines du 12^{ème} siècle⁴³⁰. La contemplation ne nécessite nullement une fuite du monde. Au contraire, selon notre auteur, tout chrétien peut et doit parvenir à la contemplation, car elle est un don de Dieu. Selon le Père Chenu, le saint, l'homme parfait ou le moine n'échappe pas à l'histoire de son milieu de vie, aussi dramatique soit-elle. Le chrétien doit être dans le monde ce que l'âme est dans le corps⁴³¹.

Par ailleurs, l'étude des sources a fait prendre conscience au Père Chenu du fait que le théologien ne peut pas être à sa manière, prophète et prospecteur de l'avenir. Il doit s'intégrer dans « l'ensemble du corps des théologiens » pour mieux vivre cette dimension prophétique⁴³². Le travail théologique est un travail qui doit se faire en réseau. Aussi, le théologien dominicain appartient au réseau des théologiens dominicains qui part de l'équipe du Saulchoir et remonte jusqu'aux apôtres médiévaux, plus précisément jusqu'à saint Dominique.

⁴²⁹. Cf. IDEM, *Une école de théologie : Le Saulchoir*, 1937, p. 69 ; cf. aussi IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 57.

⁴³⁰. Cf. C. LEONARDI, *De la sainteté « monastique » à la sainteté « populaire »*, dans *Concilium* 149 (1979), p. 64-65.

⁴³¹. Cf. M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, 1964, p. 17-64, 295-300 ; cf. aussi IDEM, *Une religion contemporaine*, 1953, p. 86s. ; lire aussi M.-R. CATHALA, *L'oraison dominicaine*, dans *VS* 4 (1921), p. 396-416 ; cf. R. DALBIEZ, *La controverse de la contemplation acquise*, dans *Études Carmélitaines* (1949), p. 81-145 ; cf. A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, dans *DThC* IV. 2 [1911], col. 1728-1781. Dieu accorde ses dons à l'homme pour qu'il s'en serve dans la transformation du monde. On n'allume pas une lampe pour la cacher sous le lit, dit Jésus.

⁴³². IDEM, *Un théologien en liberté*, 1975, p. 23.

De ce travail en équipe, notre auteur bénéficiera d'un héritage considérable pour son programme théologique : l'avènement de la Parole de Dieu qui se vit dans le temps ; l'historicité de Dieu et une anthropologie pleinement déployée, c'est-à-dire l'être total de l'homme, l'être social, contre le hors-cosmos, l'homme maître du monde. L'Église apporte sa pierre à cet unique chantier où s'élabore le destin de l'humanité. L'équipe des professeurs du Saulchoir lui a fourni la méthode historique et lui a appris l'ouverture aux réalités de la vie.

Au terme de ce chapitre, consacré à la restitution plus ou moins fidèle et exhaustive des sources de la théologie et de la généalogie intellectuelle de Marie-Dominique Chenu, il convient de signaler aussi que, le Père Chenu proposera par la suite un programme d'études pour les sciences théologiques, qui intégreront à la réflexion dogmatique les acquis de l'exégèse, de l'histoire, de la sociologie et des sciences exactes, auxquelles il faudra désormais ajouter la psychanalyse, l'opinion publique et l'actualité.

On peut dire que le Père Chenu est un des ceux qui ont amorcé le premier passage opéré par la théologie au 20^{ème} siècle : celui qui mène d'une *theologia perennis* à une théologie historique, qui pense la foi comme l'affaire des hommes et sa vérité comme une vérité à faire⁴³³.

⁴³³. Cf. *ibidem*, p. 73.