



HAL
open science

La constitution dialectique de la théologie et de son histoire selon M.-D. Chenu

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. La constitution dialectique de la théologie et de son histoire selon M.-D. Chenu. Revue Thomiste, 1996, 96, p. 41-66. <hal-02497799>

HAL Id: hal-02497799

<https://hal.science/hal-02497799v1>

Submitted on 5 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La constitution dialectique de la théologie et de son histoire selon M.-D. Chenu

Marie-Dominique Chenu aimait à dire qu'il n'y a pas deux mais un seul Chenu¹. Il voulait ainsi souligner l'homogénéité du théologien érudit et de l'apôtre engagé dans son siècle. La même formule doit valoir, en amont, pour les rapports qui unissent le théologien et l'historien : d'une part le théologien soucieux d'explicitier la vérité de l'Évangile en un *intellectus fidei* incarné dans les mots d'aujourd'hui ; d'autre part le médiéviste attaché à rejoindre les courants de pensée du Moyen Âge dans la fraîcheur de leur genèse, leur milieu et leur imbrication.

M.-D. Chenu a lui-même souvent décrit ce que l'historien peut apporter au théologien : comment le retour aux sources, la remontée aux principes, aux données et aux perceptions premières permet à la théologie de retrouver son véritable « état d'invention ». Contre la sclérose de l'esprit qui lui fait traiter la vérité comme une possession inerte, l'histoire ramène la théologie à la complexité créatrice de son objet². C'est en ce sens que M.-D. Chenu disait que « l'histoire de la théologie est intérieure à la théologie³ » pour autant qu'elle sert la théologie, qu'elle agit sur elle.

Nous voudrions ici creuser cette même formule dans sa signification inverse : comment la théologie agit-elle sur le travail de l'historien, comment peut-elle le conditionner et le déterminer ? Si l'historien M.-D. Chenu a étudié la pensée médiévale en théologien, son approche historique n'a-t-elle pas été commandée, ou au moins orientée par les données premières de sa théologie ?

La théologie de la foi nous servira de fil conducteur. En effet, M.-D. Chenu s'est longuement arrêté sur cette question tout à la fois en théologien et en historien de la pensée médiévale. On peut même distinguer chez lui trois approches de ce même problème, approches

1. Cf. [CHENU], « *Un théologien en liberté* », Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, « Les interviews », Paris, Éditions du Centurion, 1975, p. 61 [en abrégé : *Un théologien*].

2. Cf. M.-D. CHENU, *Une école de théologie, Le Saulchoir, Kain-lez-Tournai/Étiolles*, 1937, p. 44-50 ; Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 122-127 [en abrégé : *Une école*]. Pour chaque citation de ce texte, la référence portera sur les deux éditions.

3. *Un théologien*, p. 49 et 51.

qui ne sont pas successives, mais qui ont progressé de manière simultanée tout au long de sa carrière : d'abord sa propre théologie de la foi, celle pour laquelle il milite au cœur de ce siècle ; ensuite sa critique d'une certaine théologie de la foi, celle de l'époque moderne qu'il soupçonne d'avoir sclérosé l'authentique et plénière vie de la foi dans l'Église ; enfin ses études historiques sur l'évolution du traité de la foi aux XII^e et XIII^e siècles.

Cette dernière approche est proprement celle du médiéviste. Nous voudrions montrer comment, en regard de sa valeur propre et des résultats qu'elle a pu fournir au théologien, elle a elle-même été profondément influencée par sa source théologique.

1. Le théologien

Une idée maîtresse commande toute la théologie de la foi de M.-D. Chenu⁴ : sa bipolarité dialectique, c'est-à-dire la tension entre « deux trames psychologiques disparates », entre « deux types de vie intérieure qui semblent composer la foi », entre « deux exigences, toutes deux totales, semblant refuser tout partage » (*Unité*, p. 2) : d'une part le « réalisme de la foi », d'autre part son « formalisme ».

Considéré du point de vue de l'objet de la foi, le « réalisme » signifie que la foi ne s'arrête pas à des mots, à des formules sur Dieu, mais rejoint la réalité même de Dieu :

« Cet objet, livré dans une confiance appelant une confiance, ce n'est pas une quelconque matière intelligible, mais la réalité même de ma béatitude, fin saturante de tous mes désirs, qui se donne en espérance : *substantia rerum sperandarum*. Non pas donc un concept, des propositions, un système de pensée, mais Celui en qui je reconnais maintenant le tout de ma vie, l'objet délectable de mon bonheur » (*Position*, p. 234).

Mais le « formalisme » rappelle que la foi ne peut rejoindre Dieu qu'à travers des mots, des notions, des concepts, à travers un appareil intellectuel dont il est impossible de faire l'économie. L'objet de la foi nous arrive nécessairement sous la forme de vérités enseignées, de formulaires et de propositions dogmatiques :

« Cet objet lui-même, Dieu, que nous disions tout à l'heure Lumière, perceptible par intuition personnelle dans un regard infiniment purifié, le voici reçu, tout comme un objet scientifique, dirait-on, présenté en notions abstraites par tradition sociale. La vérité vivante traduite en dogme, appareil de concepts. Et l'Église définit, condamne, affirme. Une exigence totale aussi, celle-là » (*Unité*, p. 5).

4. Pour cette étude de la théologie de la foi de M.-D. Chenu, nous utiliserons particulièrement deux œuvres caractéristiques :

- « L'unité de la foi : Réalisme et formalisme », *La Vie spirituelle, Supplément* 52 (juillet-août 1937), p. [1]-[8] (en abrégé : *Unité*).

- « Position de la théologie », *RSPT* 24 (1935), p. 232-257 (en abrégé : *Position*).

Du point de vue de l'*acte de foi* – ou de la psychologie du croyant –, le réalisme fait de la foi une connaissance essentiellement affective, une perception religieuse et mystique, une mise en relation directe avec Dieu lui-même. Ce « réalisme de communion » (*Unité*, p. 2) épanouit la foi en un « regard », en une participation et assimilation à la connaissance que Dieu a de lui-même. Dans la foi, Dieu se communique en personne à une personne. L'acte de foi est donc principalement porté par un appétit intérieur, un élan de désir ; il est une « œuvre de volonté et d'amour » :

« La foi n'apparaît pas ici comme la conclusion logique d'une preuve : Dieu a parlé, donc je dois adhérer à son message. Il s'agit d'une foi adhésion où le rôle déterminant est détenu par la volonté, car cette foi implique un amour, sinon dans tout son trajet, du moins en son premier acte, tout de désir et d'appétit. Le déclenchement est provoqué, en effet, par l'appétit du bonheur, irrémédiable en l'homme et premier par nature, qui attache le cœur humain à ce Dieu qu'on a découvert, désiré, reconnu *béatifiant* » (*Unité*, p. 3).

En même temps, le formalisme de l'acte de foi lui conserve sa nature de connaissance intellectuelle, d'assentiment à des propositions autoritairement proposées. « La foi est une vertu intellectuelle. Il faut adhérer à ceci, à cela, penser ceci, penser cela. Le premier hommage que l'on doit à Dieu est celui de son intelligence » (*Unité*, p. 4). Dans la foi, Dieu ne se donne pas directement au cœur, dans une communion purement mystique. Il se donne humainement, selon les règles de la connaissance humaine, qui n'est pas d'abord intuitive mais conceptuelle. Cette exigence formaliste de la foi provient directement, dans l'esprit de M.-D. Chenu, de ce qu'il appelle « la loi d'incarnation » (*Unité*, p. 8) :

« La parole de Dieu nous est donnée *dans* des paroles humaines, et la foi surnaturelle sera assentiment à des propositions déterminées. La formule dogmatique n'est pas un énoncé juridique extérieur à la révélation qu'elle présente ; elle est incarnation dans des concepts de la parole de Dieu. Telle est l'économie de cette parole : elle parle humainement ; elle revêt les formes de l'esprit humain et se produit en lui selon toutes les conditions requises par le mécanisme d'une psychologie liée à la lente et lourde complexité des notions et des jugements. *Cognita sunt in cognoscente ad modum cognoscentis* : exclure Dieu de cette loi naturelle de toute connaissance, sous prétexte qu'il est transcendant ou qu'il se révèle, ce serait céder d'avance au désordre spirituel d'une fausse mysticité. Si vraiment l'homme connaît Dieu, il le connaîtra humainement » (*Position*, p. 235-236 ; repris dans *Une école*, p. 60-61/136-137).

La définition de la foi selon M.-D. Chenu se résume ainsi dans une formule qui revient très souvent sous sa plume : « Perception réaliste de Dieu [réalisme] dans une proposition conceptuelle [formalisme], la foi est lumière divine *dans* une intelligence humaine » (*Position*, p. 253) ; « Formalisme de la foi : il y a une véritable incarnation de lumière divine [réalisme] *dans mon* esprit [formalisme] »

(*Unité*, p. 8). La préposition *dans*, soulignée par M.-D. Chenu, indique que les deux pôles distincts doivent rester unis en vertu d'une implication réciproque, en vertu de cette « loi d'incarnation » par laquelle le divin vient habiter dans l'humain, le spirituel dans le rationnel, le réalisme dans le formalisme.

La tension d'apparence divergente entre ces deux pôles confère à la foi, selon M.-D. Chenu, une nature à la fois paradoxale et unitaire : « Paradoxe de la foi, qui, *substantia rerum sperandarum* [réalisme], ne trouve cependant son objet que dans un enseignement reçu : *fides ex auditu* [formalisme] » (*Une école*, p. 60). Mais, loin de privilégier l'un de ces pôles contre l'autre, il établit cette tension dialectique au cœur de la « notion intégrale de la foi et de son économie » (*ibid.*, p. 58). Incluse dans le théandrisme chrétien, dans « l'économie humano-divine dont elle est une pièce » (*Position*, p. 233), la foi ne trouve sa pleine définition que dans « l'inclusion réciproque » (*Unité*, p. 2), dans « l'implication » (*ibid.*, p. 6), dans la « circumincession » (*Position*, p. 238) de ces deux exigences. D'une part l'exigence *réaliste*, marquée au coin du divin et du transcendant, du spirituel, de l'affectif, de l'intuitif, de l'immédiat, du personnel ; de l'autre l'exigence *formaliste*, lourde de l'humain, de l'incarné, du conceptualisme et du notionnel, lourde des médiations du rationnel, de l'historique, du social et du traditionnel.

C'est en continuité directe avec cet équilibre dynamique et dialectique de la foi que M.-D. Chenu place sa conception de la théologie. La théologie naît de cette bipolarité ; elle jaillit de cette imperfection, de ce paradoxe : « Perception mystique de la réalité divine et assentiment à une proposition de forme humaine constituent dans leur circumincession la matière appropriée à une prolifération rationnelle de la foi » (*Position*, p. 238). Le réalisme de la foi, porté par la force irrépressible du désir et de l'affectif, se heurte aux limites humaines de la connaissance formaliste :

« Disproportion entre le désir massif où cette curiosité s'enracine et les 'ténèbres' où elle doit se tenir. [...] L'impatience, l'inquiétude du croyant, au sein même de la fermeté de son assentiment, sont la réaction normale au régime autoritaire et à l'obéissance de l'esprit. [...] C'est là, dans cet appétit radical, que va naître la théologie » (*Position*, p. 234-235).

Du coup, cette bipolarité est transportée à l'intérieur même de la théologie. Celle-ci comporte à la fois une dimension religieuse et spirituelle, vitale et affective, et une dimension humaine et intellectuelle, conceptuelle et spéculative. La théologie s'enracine avant tout dans le réalisme de la foi, auquel l'unit un lien intrinsèque de continuité :

« La théologie émane de la foi : elle naît en elle et par elle. [...] Le théologien est un croyant ; il l'est en excellence et sa tâche s'accomplit formellement dans le mystère où sa foi l'a introduit, et non dans la projection en paroles humaines de la parole de Dieu. [...] C'est précisément l'effort dramatique du théologien de tenir dans la fragilité radicale des

propositions où il l'incarne la perception réaliste de la réalité mystérieuse de Dieu : dialectique où sa puissance triomphe de sa débilité, – dans la foi. 'Pas de théologie sans nouvelle naissance' » (*Une école*, p. 58-60).

Mais, dans le même élan, la théologie « s'emmembre de raison » (*Position*, p. 249). Dans la théologie, la foi prolonge son incarnation en se constituant comme une science, selon les procédés formalistes de la connaissance humaine.

Cette tension entre la perception réaliste et la construction spéculative, loin de distendre les deux pôles, doit au contraire les garder unis, dans une permanente interaction ou « circumincession » : « La spéculation théologique [formalisme] doit être inviscérée dans la perception de foi [réalisme] » (*Position*, p. 239), à peine que la théologie ne soit plus qu'un « misérable verbalisme » (*ibid.*).

« On peut pressentir sur quels pôles va s'organiser la théologie : prise de possession du 'donné' d'une part, hors de quoi rien ne serait ; puis fermentation, dilatation, fructification, exploitation de ce 'donné', dans l'intelligence appâtée par ce nouvel objet. Deux étapes, ou plutôt deux fonctions constantes dans leur *circumincession* psychologique ; la première, du révélé brut, du surnaturel pur et toujours frais, du levain ; la seconde, du surnaturel incarné dans une raison en travail, travail d'assimilation ou travail de construction, – le levain a fait lever la pâte » (*Position*, p. 232-233).

Cette nature dialectique de la foi et de la théologie nous apparaît donc comme une donnée centrale du théologien M.-D. Chenu : à l'intérieur d'une vision globale de l'économie chrétienne, elle caractérise sa manière propre de rendre compte scientifiquement de l'attitude croyante face à la révélation du don de Dieu. Nous avons choisi les textes de la maturité, au milieu des années 1930, lorsque le théologien n'hésite plus à percer sous le médiévisse.

Mais cette conviction intime l'a accompagné tout au long de sa carrière. On la retrouve dès sa première œuvre personnelle, sa thèse de doctorat *De contemplatione*, soutenue à Rome en juillet 1920. Dans un paragraphe consacré à la foi, il distingue déjà, pour les tenir ensemble, l'assentiment humain – dont la structure profonde n'est aucunement modifiée par la surnaturalité de l'objet – et la perception religieuse qui, loin de se réduire à une pure obéissance dogmatique, est portée par l'élan vital (*vitalis appetitus*) du désir de la vision béatifique : « *Assensus fidei ut talis non modificat psychologikum ordinem et mechanismum actus nostri intellectivi* [formalisme]. [...] *Fides [tamen] non est assensus mere speculativus quasi externus, ad propositiones quasdam rationi impervias, – sed apprehensio vitalis ac penetrativa, tendens essentialiter ad intellectum, ad visionem quamdam objecti* [réalisme]⁵. »

5. Cité dans C. G. CONTICELLO, « *De contemplatione (Angelicum, 1920)*, – La thèse inédite de doctorat du P. M.-D. Chenu », *RSP* 75 (1991), p. 363-422 (408-409).

La même dialectique constitutive de sa théologie de la foi se retrouve en fin de parcours. Exemple parmi d'autres, elle structure toute la démonstration de son article de 1971, « Définition de l'unité de l'enseignement » :

« Il faut récuser à la fois et la légèreté de ceux qui, fût-ce par ferveur évangélique, déprécient les formulations dogmatiques, catéchétiques, pastorales [réalisme], et le fanatisme de ceux qui tiennent la foi enclose dans des propositions autoritaires comme seuls principes assurés de son intelligence [formalisme]. Il y a beau temps que cette dialectique difficile entre la réalité mystérique et son expression a été perçue ; une longue controverse, dans le siècle classique de l'École, a engagé saint Thomas lui-même, qui évolua dans ses conclusions⁶. »

Et notre théologien de citer l'article de 1923 dans lequel il décrit la genèse de la pensée de saint Thomas sur ce point du traité de la foi. Or, cette conception dialectique de la théologie de la foi engendre spontanément un regard d'historien. C'est le propre d'une réalité dialectique que de n'être rejointe que dans la tension d'un équilibre toujours instable. L'histoire de la théologie de la foi, au long des âges, manifeste en effet cette fragilité :

« Puisque l'assentiment de foi implique en sa très simple unité plusieurs éléments, il y eut toujours, pour coordonner ces éléments, différentes manières de voir, et les théologiens, selon leur inclination, poussaient leur analyse tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Pour les uns, c'est avant tout le mystère qui les frappe et la communion secrète que Dieu fait de sa vie intime à l'esprit de l'homme ; la foi est une lumière infuse, grâce mystique déjà, que les dons du Saint-Esprit viendront épanouir [réalisme]. Pour les autres, la foi est d'abord docilité à un enseignement reçu, où l'autorité de l'Église est officiellement mandatée par le Maître divin pour proposer les vérités nécessaires : obéir est la première démarche du fidèle [formalisme]. Aucun théologien catholique, évidemment, n'exalte aux dépens de l'autre l'un de ces éléments. Mais, tout en les tenant simultanément, chacun peut mettre l'accent où il lui plaît, et disposer selon un plan différent les données psychologiques qu'il observe⁷. »

L'historien de la théologie de la foi, muni de sa théologie dialectique de la foi, est capable d'étudier avec discernement cette succession de tensions et de déséquilibres.

6. M.-D. CHENU, « Définition de l'unité de l'enseignement », *Seminarium* 23 (1971), p. 266-279 (272).

7. M.-D. CHENU, « Les yeux de la foi », *Revue dominicaine* 38 (1932), p. 653-660 [654-655] ; repris dans *La Parole de Dieu* : tome I, *La foi dans l'intelligence*, « Cogitatio fidei, 10 », Paris, Éditions du Cerf, 1964, p. 21-27 [22].

2. Le critique de la « scolastique baroque »

Assez discret, dans ces articles programmatiques et doctrinaux, sur les fondements thomistes de sa théologie de la foi, M.-D. Chenu puise plutôt dans l'histoire des doctrines un contre-exemple : les quatre derniers siècles, l'époque moderne, du XVI^e au XIX^e siècle. La théologie moderne de la foi se caractérise, à ses yeux, par un déséquilibre introduit dans la bipolarité dialectique. La synthèse délicate entre réalisme et formalisme, sans être totalement oubliée, a été déséquilibrée par l'effacement du réalisme de la foi au profit de son formalisme.

a. Comment s'explique cette critique de la « scolastique baroque » ?

M.-D. Chenu n'est jamais devenu historien de la théologie moderne. Certes, il s'y est intéressé de près, mais plus en lecteur curieux de la recherche contemporaine sur ce sujet qu'en acteur direct de cette histoire. C'est au moins ce que l'on peut déduire de ses nombreux « Bulletins d'histoire des doctrines chrétiennes. Occident. Période moderne » parus dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* entre 1923 et 1930. Si l'on excepte quelques travaux sur l'École thomiste aux XVI^e et XVII^e siècles, il n'a pas exercé directement son regard scientifique d'historien sur la théologie moderne.

Il a par contre su recevoir plusieurs influences convergentes, elles-là mêmes, d'ailleurs, qu'il énonce dans sa « note documentaire » consécutive à « Position de la théologie » (*Position*, p. 257). Ambroise Gardeil, le maître du Saulchoir « dont nous croyons ainsi être le fidèle disciple », travailla en effet à la restauration de la théologie thomiste de la foi. Il avait noté les redressements à opérer par apports aux théologiens modernes, dans le sens d'une revalorisation du rôle de la volonté et de l'affectivité dans l'acte de foi⁸. C. Garrigou-Lagrange, autre disciple d'A. Gardeil et directeur de thèse de M.-D. Chenu à l'Angelicum, avait à son tour défendu, contre les molinistes, l'intrinsèque surnaturalité de la foi théologique. M.-D. Chenu recevait ainsi l'héritage de la critique thomiste de la théologie moliniste de la foi, fondée sur la naturalité de son motif. La revalorisation thomiste du rôle de la grâce et de la volonté dans la

8. M.-D. CHENU, « L'amour dans la foi », *Bulletin thomiste* 3 (1932), p. 99, explicite ainsi cet héritage en citant et commentant un passage de son maître : « Le P. Gardeil disait : 'L'intention [au sens volontaire] de la foi n'a guère été étudiée pour elle-même par les théologiens modernes, plus préoccupés de construire l'ontologie de la foi constituée en son espèce que de suivre son dynamisme générateur' (*La Crédibilité et l'apologétique*, 1912, p. 19). Et il montre quelle place occupe authentiquement le *credere in Deum* (II^e-II^{me}, q. 2, a. 2), c'est-à-dire la ploné, dans la genèse de la foi, non pas achevée extrinsèque, adventice, dont l'essence propre relèverait de la vertu de charité, mais détermination intrinsèque de l'adhésion par le désir de posséder le Dieu béatifiant. »

genèse de la foi contribuait déjà à rétablir l'équilibre dans le sens du « réalisme mystique » de la foi.

Pourtant, au-delà de la querelle entre thomistes et molinistes, M.-D. Chenu élargit son regard à l'ensemble de la théologie moderne. Les controverses scolastiques sur des points précis de doctrine, au-delà d'elles-mêmes, renvoient à une *mentalité* d'époque, à un état d'esprit, une *spiritualité*, qui caractérisent les siècles modernes et commandent en profondeur leur pratique même de la théologie :

« Ainsi se développa une mentalité religieuse, qui prit corps dans l'enseignement, en certaines thèses théologiques sur la nature de la foi et sur l'Église. L'on aurait tort de n'y voir que disputes d'écoles, dont les échos se prolongent encore dans les routines scolaires des séminaires du XX^e siècle ou dans les résidus bellarminiens des manuels de théologie. En réalité, elles sont l'expression systématique de cette spiritualité moderne, qui, sur une identique assertion de vérité, déplace les accents, et, par son insistance, parfois unilatérale, modifie l'équilibre ancien de la psychologie du croyant : l'obéissance devient le trait spécifique de sa perfection, et l'amoureuse contemplation de la vérité, la curiosité saine de l'esprit, ne doivent se développer qu'avec réserves et précautions. La foi est d'abord une orthodoxie. »

C'est moins le molinisme qui est ici visé, comme il pouvait l'être par R. Garrigou-Lagrange en tant que doctrine scolastique opposée au thomisme, qu'une option intellectuelle et spirituelle plus profonde, plus globale.

M.-D. Chenu mentionne ici, explicitement, l'influence de Scheeben, Kuhn et Moehler, « les restaurateurs d'une doctrine de la foi qui fonde la science théologique. [...] Avec eux, c'est la liquidation de la théologie baroque qui commence » (*Position*, p. 257). M.-D. Chenu fréquentait avec sympathie les théologiens de l'école de Tübingen dès la rédaction de sa thèse de doctorat¹⁰.

Il a surtout tiré profit de la thèse de K. Eschweiler, l'inventeur, semble-t-il, de l'expression « scolastique baroque¹¹ ». Recensé dans la *RSPT* et dans le *Bulletin thomiste* par G. Rabeau, un proche de M.-D. Chenu¹², cet ouvrage développait longuement l'idée d'un lien intime entre la théologie catholique moderne et « l'esprit des temps nouveaux ». Un même anthropocentrisme rapproche la scolastique

9. M.-D. CHENU, « Les yeux de la foi », *Revue dominicaine* 38 (1932), p. 653-660 ; repris dans *La Parole de Dieu*, tome I : *La foi dans l'intelligence*, p. 21-27 (23-24).

10. Cf. C. G. CONTICELLO, *art. cit.*, p. 406.

11. Cf. Jacques MARITAIN, « Autour des *Degrés du savoir*, Réponse de Jacques Maritain au P. Roland-Gosselin », *Bulletin thomiste* 3 (1933), p. 188 : « Pas plus que vous, cela va sans dire, je ne songe à invoquer les grands commentateurs de saint Thomas comme des autorités infailibles ; et il se peut bien que parfois, en effet, les meilleurs n'aient pas entièrement échappé aux inconvénients d'avoir à discuter avec les représentants de ce que le Prof. Eschweiler appelle la scolastique baroque : je n'entends pas qu'ils aient positivement subi leur influence, j'entends qu'ils étaient contraints de les suivre sur leur terrain, — plutôt plat et marécageux. »

12. G. RABEAU, *RSPT* 17 (1927), p. 512-515 ; *Bulletin thomiste* 2 (1927), p. 190-194.

1 baroque de l'esprit des Lumières, au point que ce dernier semble comme découler de la première :

« Le catholicisme baroque et le naturalisme des Lumières sont contradictoires. [...] Ils ne sont pas contraires. L'*Aufklärung* du XVIII^e siècle s'origine positivement dans la forme moderne de la croyance et de la spiritualité catholique. Il a fallu d'abord concevoir la *natura humana* comme fondamentalement dissociée de la grâce divine pour que le système naturaliste puisse se fermer négativement à la grâce. L'*anthropocentrisme* de la foi ecclésiastique, qui accouple la grâce à la liberté du vouloir et qui veut être certain de l'action divine en l'homme, précède l'*anthropisme* incroyant, cette foi religieuse négative pour qui la rationalité, la liberté ou n'importe quel 'propre', en l'homme, est un absolu¹³. »

En regard, Eschweiler développait l'autre chemin théologique, celui de Scheeben qui retrouvait, selon une filiation médiévale, le primat absolu de la grâce, du mystère et de la communion divine à l'intérieur de la foi. Cette mise en relief de l'anthropocentrisme moderne introduit au cœur de l'orthodoxie catholique ne pouvait que renforcer M.-D. Chenu dans sa conviction d'un déplacement global de la théologie de la foi – et de tout ce qui en découle – dans le sens du formalisme humanisant et rationalisant, au détriment du réalisme surnaturel de la grâce.

b. Comment se déploie la critique de la « scolastique baroque » ?

Bien au delà des questions d'école sur le motif, naturel ou surnaturel, de la foi ou sur la notion de foi ecclésiastique, M.-D. Chenu caractérise la scolastique baroque par une dévalorisation du réalisme religieux de la foi.

En réaction aux doctrines protestantes, la théologie post-tridentine a déporté la foi vers le pôle formaliste de l'assentiment social et impéré aux formules dogmatiques proposées par l'Église :

« Les théologiens humanistes, afin de proclamer contre la foi 'mystique' de Luther, la foi d'autorité avec tout son formulaire et sa proposition ecclésiastique [formalisme], crurent devoir réduire le mystère intérieur de la connaissance divine [réalisme], atténuer le rôle d'illumination surnaturelle dont l'assentiment propositionnel est le support. [...] Ainsi atténué ce par quoi la foi est assimilation à la connaissance intime de Dieu [...], la matière de cette assimilation n'avait plus que moindre importance, la valeur décisive de la foi étant dans la soumission dogmatique

13. Karl ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, p. 56 : « Der Katholizismus des Barock und des aufklärerische Naturalismus sind kontradiktorische gegensätze. [...] Aber sie sind nicht konträre Pole. Die festländische Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts hat die neue Form der katholischen Gläubigkeit und Frömmigkeit zur positiven Voraussetzung. Erst musste die *natura humana* als urständige Kontrahentin der göttlichen Gnadennatur erlebt werden, ehe sich das sogenannte 'natürliche System' negativ zur Gnade abschliessen konnte. Der kirchliche gläubige *Anthropozentrismus*, der die Gnade an die ädes Willens koppelt und des göttlichen Wirkens im Menschen bewusst werden will, ist früher als der ungläubige *Anthropismus*, als der religiös negative Glaube, die Vernünftigkeit oder die Freiheit oder sonst ein 'Eigentliches' im Menschen sei das Absolute. »

[formalisme] et non plus dans son contenu et ses objets [réalisme] » (*Position*, p. 254 ; *Une école*, p. 53/131).

Certes, le pôle réaliste et religieux du mystère chrétien n'était pas occulté, mais il était comme déplacé à côté de la foi et de la théologie. La « cohérence » de la foi est démembrée : la foi ne vit plus guère que par son formalisme. Conséquence de ce divorce entre les pôles réaliste et formaliste, la spiritualité et la morale se développent en dehors de la vertu de foi, et indépendamment de la théologie dogmatique qui lui reste liée. Cette dernière devient alors purement spéculative et dialectique, en lien avec le seul pôle dogmatique et formel de la foi ; elle se construit comme une métaphysique sacrée, sans aucune irrigation spirituelle et gracieuse découlant du pôle réaliste et mystique de la foi.

C'est cette théologie au formalisme hypertrophié, coupée de la perception spirituelle et réaliste de son objet religieux, que M.-D. Chenu qualifie de « théologie humaniste » :

« La théologie humaniste rééquilibrait son mouvement, contre un naturalisme menaçant, par une très riche et très austère spiritualité. L'humanisme dévot n'est pas infidèle à l'idéal évangélique. Saint François de Sales en témoigne, et il est Docteur de l'Église. C'est une sévère école que l'ascèse de la théologie humaniste. Mais l'on sait que cette spiritualité, avec son 'moralisme' austère, se campe sur le couple ascétique-mystique, dont le dualisme ne sauvegarde pas un 'ordre théologal' où la vertu de foi tiendrait en totale cohérence la perception mystique du croyant [réalisme] et l'appétit rationnel du théologien [formalisme]. La théologie ne fera plus partie de la 'vie spirituelle' » (*Position*, p. 255-256).

Autre conséquence, selon M.-D. Chenu, de l'effacement du pôle réaliste de la foi au sein de cette « théologie humaniste » : l'oubli de la dimension fondamentalement historique de la foi et de son objet. L'hypertrophie du pôle formaliste se traduit par une rationalisation et une logicisation du donné révélé. Alors que l'histoire, par sa singularité et sa contingence, manifeste la transcendance religieuse de l'œuvre de Dieu, de sa révélation gratuite, la théologie humaniste, forte de ses instruments humains de connaissance, tend à enfermer ce donné dans les catégories logiques de la nécessité :

« Le théologien, lui, travaille sur une histoire. Son 'donné' ce ne sont ni les natures des choses ni leurs formes intemporelles ; ce sont des événements, répondant à une *économie*, dont la réalisation est liée au temps, comme l'étendue est liée au corps, par-dessus l'ordre des essences. Le monde *réel* est celui-là, et non pas l'abstraction du philosophe. Le croyant, le théologien croyant entre par sa foi dans ce plan de Dieu, et ce dont il cherche l'intelligence, *quaerens intellectum*, c'est une initiative divine, c'est une série d'initiatives divines, absolues, dont le trait essentiel est d'être sans raison » (*Position*, p. 246-247).

Quand la perception religieuse et réaliste du mystère n'intervient plus pour irriguer l'esprit du théologien, ce dernier absolutise ses concepts logiques et en oublie la relativité toute humaine. Il perd de

vue cette « résistance à l'intelligibilité » (*Position*, p. 248) inhérente à la révélation. M.-D. Chenu cite à ce propos une formule de R. Garrigou-Lagrange, sans doute entendue lorsqu'il était son élève, au collège Angelicum ; sans nommer son ancien maître, il en fait le témoin de ce rationalisme théologique, naïvement oublieux de la fondamentale historicité du mystère chrétien : « L'incarnation, après tout, ce n'est qu'un fait. » Et lui de commenter : « Boutade pleine de sens, qui dévoile candidement l'impuissance de la spéculation devant un *fait* ne donnant aucune prise comme tel à la science. Il est objet de science, mais pour Dieu, et c'est dans la foi pure que notre pauvre science, par le joint de la subalternation, prendra pied pour ses élucubrations » (*Position*, p. 248¹⁴). Histoire et contingence sont intimement liées à la transcendance de la révélation chrétienne. Un formalisme rigidifié dans un idéal d'intelligibilité purement logique perd de vue le mystérieux réalisme de l'objet divin de la foi en croyant l'enserrer dans une science abstraite et intemporelle.

« La théologie est *réaliste*, parce qu'elle est l'intelligence de l'ordre du salut dans son histoire et sa réalisation concrète. Elle pourra s'emmembrer de raison – avec son cortège d'abstractions ; mais ce n'est qu'en Dieu que la science sacrée est faite d'idées claires, et la théologie ne peut prétendre à un statut scientifique que par et dans la foi qui la 'subalterne' dans le mystère au savoir de Dieu » (*Position*, p. 249).

C'est ici que M.-D. Chenu prend acte de la compromission des thomistes avec ce déséquilibre introduit dans l'intelligence chrétienne. Certes, les thomistes modernes et contemporains ont défendu les thèses scolastiques concernant la surnaturalité de la foi. Mais leur cadre de pensée a pu être en profondeur, et à leur dépens, contaminé par le rationalisme et le logicisme moderne. L'intellectualisme thomiste, en ses fondements philosophiques, s'est laissé imprégner par l'idéal de clarté rationnelle et conceptuelle de l'esprit moderne, entré d'abord dans la scolastique suarézienne et wolfienne, puis jusque dans l'école thomiste la plus romaine. Cet humanisme rationalisant qui a disjoint la synthèse intérieure à la psychologie de la foi plonge ses racines, plus profondément, dans un formalisme et un conceptualisme philosophique. M.-D. Chenu constate et énonce ce fait dès la fin des années vingt, prenant acte des travaux de spécialistes de la pensée moderne, en particulier de son disciple le P. Simonin :

« Plusieurs études récentes ont mis en relief le rôle de Suarez dans l'évolution de la scolastique et dans la genèse de la philosophie moderne. À constater ce rôle – bienfaisant ou non, peu importe ici –, on s'aperçoit

14. R. Garrigou-Lagrange, plus de dix ans après sa mort, est explicitement nommé comme l'auteur de cette « boutade » dans *Un théologien*, p. 38. Il n'a pas dû manquer de se reconnaître, dès 1935, dans cette pointe négative et d'en ressentir quelque indisposition envers son ancien élève. À travers lui, toute la « théologie romaine » se sentait visée. La mise à l'*Index de Une école de théologie*, en 1942, se profile, en négatif, derrière ces traits candidement ravageurs du régent du Saulchoir.

de l'influence inconsciemment subie par la presque totalité des inter-prètes modernes de saint Thomas, au détriment de son authentique conception, organisation et méthode de la philosophie. Quel bénéfice historique – et doctrinal – il y aurait à faire dégorger les exposés du thomisme de ces ingrédients hétérogènes, jusque chez les plus sûrs commentateurs de saint Thomas. Cf. *Bulletin thomiste*, ci dessus, p. 527-528, où le P. Simonin signale quelques-uns de ces déplacements organiques : 'L'ensemble de la philosophie prend ce caractère exclusivement intellectualiste et déductif qu'elle ne quittera plus jusqu'à l'avènement des critiques et qu'elle garde encore le plus souvent dans les milieux que ces critiques n'ont pas atteints¹⁵.' »

Le constat devient critique dans *Une école*, d'autant plus sévère qu'au-delà des diverses écoles théologiques et philosophiques, au-delà même du thomisme baroquisé, c'est toute une mentalité catholique, tout un état esprit et toute une intellectualité devenue dominante dans l'Église depuis l'époque moderne.

« Cette scolastique moderne tendit à définir l'intelligible sous forme strictement rationnelle : l'intelligible, c'est le concept qui s'analyse et qui s'attribue, le lien du réel, sa structure intime est imaginée comme un lien de concepts. Tout l'effort de la pensée se porte donc sur le possible et sur sa compatibilité logique, puisque précisément l'existant, le contingent font échec à cette conceptualisation idéale et à la vérité qui en est le fruit. [...] Or ce rationalisme a pénétré jusqu'à la moelle l'enseignement de l'École, à ce point qu'aujourd'hui encore, dans les *rationes studiorum* les plus qualifiées comme dans les meilleurs manuels thomistes, règnent les catégories de Wolf. Non point inoffensive utilisation pédagogique, mais engagement inconscient – et trop efficace – dans une mentalité qui élimine du travail philosophique, au bénéfice d'une impassible correction dialectique, le sens du mystère, le goût de la recherche, et jusqu'à cette faculté d'étonnement qui tient l'esprit ouvert au progrès » (*Une école*, p. 84/155-156).

Ce péché de « formalisme », au sein même de l'École thomiste, s'explique et se manifeste à la fois par « la mise en œuvre unilatérale des éléments aristotéliens » des systèmes médiévaux, au détriment des autres sources, en particulier augustinienne. Le pôle religieux et réaliste de la connaissance humaine, hautement défendu dans les traditions néoplatoniciennes et augustinienne, s'est trouvé comme anémié par l'hypertrophie du pôle formaliste et rationalisant :

« La scolastique a contracté une instinctive défiance contre tout ce qui dépasse l'intelligence univoque et logique, avec l'optimisme un peu court et sans mystère de certain classicisme plus proche assurément de la philosophie des Lumières et du déisme voltairien que de la pensée chrétienne médiévale. De cette 'scolastique baroque', [...] le péché le plus grave fut, plus que certaines erreurs positives, le péché d'omission : elle évacua tout ce que contenait de sève augustinienne et de mysticisme dionysien

15. M.-D. CHENU, *Bulletin thomiste* 2 (1929), p. 619 s. La citation du P. Simonin sera reprise textuellement, sans mention d'emprunt, dans *Une école*, p. 84/156.

l'intellectualisme médiéval. C'est dans ce climat qu'il faut situer la disparition de ce thème de la *ratio superior et inferior*, évidemment suspect à une telle philosophie de l'esprit¹⁶. »

Cas typique d'un oubli de la nature dialectique non seulement de la foi, en théologie, mais aussi, en philosophie, de l'intelligence humaine. Les déplacements doctrinaux deviennent durcissement dès lors qu'ils cèdent à la facilité de l'univocité : « La perte du sens de l'analogie, dans l'être [pour nous, la foi] et le connaître [l'intelligence], est le témoignage de cet aplatissement¹⁷. »

M.-D. Chenu attendra la période postconciliaire pour illustrer concrètement, en la personne de R. Garrigou-Lagrange, les infiltrations du rationalisme des Lumières au sein de l'École thomiste. Un article de 1973, fort sévère contre les fondements intellectuels univoques et rationalisants de R. Garrigou-Lagrange, reprochait à ce dernier d'être à l'origine intellectuelle de la condamnation des représentants de la « théologie nouvelle » (Chenu, Lubac). Quant ces derniers travaillaient à rendre à la théologie son réalisme historique et théologal, les théologiens romains qu'il aurait influencés couvrirent du voile de la plus stricte orthodoxie « la dérive baroque » de l'hyper-formalisme théologique :

« Sous des formes diluées, la théorie du P. Garrigou-Lagrange [la certitude de la connaissance fondée sur les principes logiques de raison d'être et d'identité] avait pénétré dans l'enseignement courant de quelques écoles romaines, lorsque s'éleva, entre les années 1940-1950, une âpre discussion de certains écrits (dominicains du Saulchoir, jésuites de Fourvière) qui contestaient l'authenticité traditionnelle et la valeur de plusieurs trames d'une théologie scolastique, dont le caractère déductif la mettait en rupture 'scientifique' avec ses sources vives, avec l'histoire de l'économie du salut, avec une présence pastorale et missionnaire de la parole de Dieu dans l'Église. La qualification péjorative de 'nouvelle théologie' fut alors appliquée à cette mise en question de la dérive 'baroque' de la théologie depuis trois siècles¹⁸. »

C'est au grand « mouvement de fond » des travaux du Concile, en rupture avec la théologie des schémas préparatoires, qu'il faut attribuer le retour au juste équilibre chrétien de la dialectique de la foi, selon une revalorisation du réalisme spécifique, historique, pratique et théologal, de la « vérité évangélique » :

« Certes, il ne faut pas établir de coupure entre l'acte de la Parole divine [réalisme de cette vérité concrète et historique de l'Évangile] et les formules dans lesquelles elle prend corps et qui lui donnent son contenu intelligible [formalisme de la vérité abstraite par un jugement de raison].

16. M.-D. CHENU, « *Ratio superior et ratio inferior*, Un cas de philosophie chrétienne », *RSPT*, 1940, p. 84-89 (88) ; repris dans *Laval théologique et philosophique* 1 (1945/1), p. 119-123 (122).

17. *Ibid.*, p. 123.

18. M.-D. CHENU, « Vérité évangélique et métaphysique wolfienne à Vatican II », *RSPT* 57 (1973), p. 632-640 (634).

Mais non plus il ne faut céder à un concordisme sommaire, dans lequel se dissout le caractère historique et existentiel de la vérité du salut, et où la Parole de Dieu est absorbée et neutralisée dans une 'science' théologique » (*ibid.*, p. 638).

En fait, ce thème critique des dérives de la « scolastique baroque » ne peut être justement compris que dans la perspective théologique qui est la nôtre depuis le départ : celui de la dynamique dialectique. Si excès il y a eu, dans le sens du rationalisme, ils ne sont, aux yeux du croyant, que le revers d'une exigence parfaitement légitime, celle du formalisme et de l'incarnation de la vérité de la foi. La dérive formaliste, illustrée à travers la figure de R. Garrigou-Lagrange, est un risque inhérent à l'*intellectus fidei*, risque qui tient à la nature dialectique de la foi et de la vérité chrétienne. L'hypertrophie de l'un des pôles de la dialectique, en l'occurrence le pôle formaliste, ne signifie pas qu'il faille, en réaction, le sacrifier. D'où, par exemple, ce jugement porté en conclusion d'un article où était mis en avant l'audace rationnelle et humaniste de saint Thomas, au cœur même de son évangélisme et de son réalisme spirituel :

« Loin de l'atrophier dans une facile certitude, la foi rend la raison à elle-même, et déjà par son questionnement permanent. Le risque de l'opération est grand, comme le manifeste la dérive de la scolastique en Occident, qui, à se complaire dans sa raison et dans ses raisons, a fini par se couper, pédagogiquement et religieusement, de ses sources vives de la Parole de Dieu et de la *praxis* évangélique du peuple de Dieu. Mais le risque même mesure la grandeur et la vérité de l'opération. Il n'est point paradoxal de lire la *Somme* comme une émanation de l'Évangile¹⁹. »

Nous rejoignons ici l'historien de la théologie et le médiéviste.

3. L'historien de la théologie médiévale

Comment l'historien du traité de la foi, comment le médiéviste M.-D. Chenu, derrière l'outillage scientifique et positif mis en œuvre comme par tout savant, s'est-il laissé conduire par sa conception profondément dialectique du réel et de la foi ? Comment sa propre théologie de la foi a-t-elle jailli sur son travail d'historien ? Nous utiliserons pour le comprendre trois textes majeurs, qui portent sur l'objet de la foi (1923), sur l'acte de foi (1932) et sur l'épanouissement rationnel de la foi en théologie (1927/1943).

19. M.-D. CHENU, « L'évangélisme de saint Thomas d'Aquin », *RSPT* 58 (1974), p. 391-403 (403).

a. *L'objet de la foi (1923)²⁰*

Nous avons là une des premières œuvres de M.-D. Chenu, typique de son ambition historique : travailler à l'étude historique des textes de saint Thomas, c'est-à-dire à saisir la pensée du Docteur angélique dans sa genèse, dans ses origines, dans son contexte, dans ses influences, même dans son évolution personnelle, en bref dans le dynamisme d'une pensée en travail. Le problème posé dans cet article « paraît de prime abord assez simple » et même « comme ne présentant pas spécial intérêt »²¹ aux yeux des commentateurs : *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis* (l'objet de la foi est-il quelque chose de complexe ou d'incomplexe, une réalité ou un énoncé) ? Pourtant, nous soupçonnons d'emblée quel intérêt théologique pouvait porter M.-D. Chenu à cet article : il s'agit précisément de la dialectique de la foi entre son réalisme (l'objet de la foi comme *res*) et son formalisme (l'objet de la foi comme *enuntiabile*).

L'historien M.-D. Chenu met en avant, explicitement, l'intérêt historique de cette étude. L'article de saint Thomas présente en fait « la solution d'un vif conflit ». La mise à jour de ce conflit, dont les enjeux ont été, depuis, perdus de vue, permet de comprendre comment saint Thomas a su trancher une aporie sur laquelle ses prédécesseurs avaient buté, n'apportant chacun que des solutions partielles. Le tableau que M.-D. Chenu dresse de cette progression vers la solution thomiste revient en fait à présenter celle-ci comme un équilibre dialectique établi entre deux pôles l'un et l'autre légitimes mais incomplets. Les prédécesseurs de saint Thomas se heurtaient à deux exigences d'apparence contradictoire : d'une part assurer la simplicité et l'immutabilité de l'objet de la foi (pôle réaliste), d'autre part conserver au *credere* sa nature d'acte de jugement, et non de simple perception, et donc conserver à l'objet de la foi sa nature d'*enuntiabile*, de proposition qui ne peut faire l'économie des considérations de temps²² (pôle formaliste et humain). Les uns (Philippe de Grève, Robert de Melun) privilégiaient la première exigence ; les autres (Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher, Fishacre), la seconde : sans parvenir à les tenir ensemble.

La solution apportée par saint Thomas consiste, selon M.-D. Chenu, à mettre en œuvre une psychologie de la connaissance qui explique le caractère complexe et progressif de l'objet de foi pris *ex parte credentis, in acceptione nostra*, tout en maintenant intacte la simplicité de cet objet *extra animam, in seipsum*. Il ne s'agit pas d'un

20. M.-D. CHENU, « Contribution à l'histoire du traité de la foi, Commentaire historique de *II^e-II^{ae}*, q. 1, a. 2 », *Mélanges thomistes*, « Bibliothèque thomiste, III », Kain, Le Saulchoir, 1923, p. 122-140.

21. *Ibid.*, p. 123.

22. Je ne crois pas à la résurrection du Christ en soi, indépendamment du temps. Je crois que le Christ *est* ressuscité, déjà ressuscité et en un moment précis. De ce point de vue, l'objet de ma foi en cet événement ne peut pas être le même que celui d'Abraham.

compromis, mais au contraire de la mise à jour d'une dialectique entre deux pôles qui ne sont pas contradictoires dès lors qu'ils sont chacun poussés au bout de leur exigence propre. Saint Thomas creuse en toute sa lourdeur et ses complexités « le caractère humain de l'acte psychologique de foi » (formalisme) ; il développe une psychologie authentiquement humaine, sans craindre de relativiser la foi. En même temps, il réaffirme hautement la transcendance de l'objet, sa réalité et sa simplicité, en le dégageant de tout conditionnement temporel et humain. Deux formules puisées chez saint Thomas résument, en l'appuyant, cette dialectique de la foi, formules dont M.-D. Chenu ne cessera de se servir pour illustrer la bipolarité de sa propre théologie de la foi : d'une part *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* (formalisme) ; d'autre part *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (réalisme).

Le médiéviste n'a fait que mettre en valeur l'originalité de la solution de saint Thomas en même temps que sa féconde dépendance par rapport à ses prédécesseurs. Mais le théologien ne pressent-il pas son intérêt toujours actuel, comme le laisse deviner une allusion introductive ?

« Peut-être ce simple articulet apparaîtra-t-il sous un jour nouveau, et replacé dans son contexte historique, retrouvera-t-il l'intérêt et la portée que, sans nul doute, il avait dans la pensée du maître. S'il se prête aujourd'hui à quelques utilisations fécondes, en partie hors de la perspective immédiate de son auteur, il apparaîtra, dans sa teneur originale, comme le vestige d'une brillante querelle, qui désormais ne trouble plus la scène théologique, et la liquidation d'un problème mal engagé par de trop subtils dialecticiens²³. »

M.-D. Chenu ne tarda pas à exploiter lui-même cette fécondité dans une note parue l'année suivante. En s'appuyant sur ce même article de la *Somme de théologie*, il dégageait théologiquement le principe d'une solution thomiste à la question – hautement actuel, dans ce climat d'une crise moderniste encore proche – du développement dogmatique. La mise en valeur du pôle formaliste et humain de la foi permet d'expliquer comment les *formules* dogmatiques ont pu évoluer sans qu'atteinte soit portée à l'immutabilité de la *réalité* de l'objet :

« Ainsi reconnues franchement les 'variations' du jugement de foi, variations relevant du sujet croyant en face d'un même objet, il ne reste qu'à en déterminer les conditions et la loi, selon lesquelles précisément elles se ramènent à l'unité et sauvegardent l'immutabilité : c'est la loi de l'implicite et de l'explicite. L'antithèse 'progrès et immutabilité' trouve ainsi sa solution dans une psychologie réelle des conditions de la connaissance humaine ; et la théorie de l'*explicatio articulorum* est toute éclairée et

23 . M.-D. CHENU, « Contribution... », *Mélanges thomistes*, p. 124.

pénétrée de valeur psychologique, à la lumière de ce principe : la vérité dogmatique se présente comme une affirmation humaine²⁴. »

La conclusion de cette note dit ouvertement qu'une telle solution théologique a pu être mise à jour grâce à l'enquête historique sur la signification exacte de l'article de saint Thomas. Elle suggère aussi que, grâce à cette enquête, une donnée importante de la doctrine thomiste, trop négligée par les « thomistes modernes » a pu être remise à jour. Ainsi, l'historien est appelé à l'aide tant du théologien que du critique – encore discret – de la scolastique baroque. Pour autant, l'historien met en œuvre une grille de lecture bipolaire qui provient directement de sa théologie.

b. L'acte de foi (1932)²⁵

M.-D. Chenu réalise ici, au sujet de l'acte de foi, ce qu'il avait fait en 1923 pour l'objet de la foi : rendre compte de manière génétique de la définition thomiste de l'acte de foi. Il s'agit d'éclairer le sens spécifique que saint Thomas a donné à la définition augustinienne : *credere est cum assensione cogitare*, à la lumière de ses prédécesseurs et de l'évolution qu'il parvient lui-même à fixer dans une synthèse équilibrée. Le même schéma que précédemment se retrouve ici : l'étude attentive des devanciers de saint Thomas révèle comment ce dernier a su agencer dialectiquement ce que les premiers n'avaient que partiellement dégagé :

« Abélard, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor : ces trois maîtres de pensée chrétienne avaient fixé chacun leur esprit sur un trait essentiel de la foi : obscurité de la foi, adhésion certaine, intervention de la volonté. Mais chacun avait poussé sa pointe avec passion, sans le souci effectif de coordonner des éléments si divers dans l'unité d'un assentiment » (p. 186).

Abélard, poussé par l'idéal de clarté dialectique et très sensible aux limites humaines de la foi, insistait sur son obscurité et refusait de lui accorder la certitude d'une science. Il risquait ainsi de l'assimiler à une simple *opinion*. Hugues de Saint-Victor, à l'inverse, valorisait le rôle de l'amour dans la foi et sa valeur de connaissance religieuse expérimentale (réalisme). Au-delà de la simple assimilation de ces perspectives d'apparence divergente, le propre de saint Thomas, selon M.-D. Chenu, fut de parvenir à établir une science de l'acte de foi, selon les exigences du formalisme humain, capable de préserver la spécificité transcendante, religieuse et réaliste de ce mode de connaissance. Saint Thomas, selon une « synthèse paradoxale », a su

24. M.-D. CHENU, « La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas », *RSPT* 13 (1924), p. 44-51 (47-48).

25. M.-D. CHENU, « La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas, I^{re}-I^{re}, q. 2, a. 1 », *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle* II, Paris, Vrin/Ottawa, Institut d'études médiévales, 1932, p. 163-191. – Les citations du § b sont prises de cet article.

unir dialectiquement Aristote et Augustin. Il a su pousser à fond les exigences de la science humaine, faite, dans son formalisme, de « composition et de division », pour la connaissance d'une réalité religieuse qui, à travers un tel traitement humain, ne perd rien de sa singularité réaliste, spirituelle et affective. Tel se présente le travail en début de parcours (c'est nous qui mettons en italique et glosons entre crochets) :

« Nous voudrions ici, grâce à une lecture historique du texte de saint Thomas, dégager la substructure de son analyse, en discerner les appuis philosophiques, en manifester mieux le dessein personnel, qui s'exprime dans une *synthèse* des exigences intellectualistes d'Aristote et de la piété d'Augustin ; *synthèse paradoxale*, à la juger sur ces sources composantes, mais qui nous fait pressentir, dans ce *paradoxe* initial, comment saint Thomas vise simultanément à ménager l'intelligence [formalisme] et à respecter l'angoisse du croyant [réalisme]. La foi ne sera pas de telle manière hors du registre de l'esprit humain, qu'elle ne s'y puisse produire que comme un coup de théâtre, et ne s'y développer que sur elle-même, sans recours à la raison qui la supporte, – comme une révélation pure. Elle sera humaine, et les catégories d'Aristote auront prise sur elle [formalisme]. Mais ces catégories d'Aristote seront transposées, disloquées, bouleversées ; leur intellectualisme ne fera que mieux ressortir l'agencement interne d'une connaissance qu'aurait désavouée Aristote, où l'obscurité impénétrable de l'objet coexiste avec une infrangible certitude dans un assentiment d'amour [réalisme] » (p. 164).

Au terme de la démonstration, M.-D. Chenu en résume ainsi les résultats :

« Au spectacle de cette construction de saint Thomas, il peut paraître étrange que l'inquiétude d'Augustin [réalisme spirituel] trouve ainsi sa raison d'être grâce à une analyse aristotélicienne de l'activité de l'esprit [formalisme], et qu'elle vienne *s'incarner* aussi exactement dans une expression psychologique si différente.

Il faut concéder, certes, dans la mise en œuvre verbale des deux schémas et dans leur agencement technique, une part d'habileté, coutumière d'ailleurs en scolastique. Mais cette habileté n'est pas un artifice pur au service d'un concordisme de surface ; elle n'est en réalité que l'affabulation nécessaire à l'expression d'une intuition profonde et d'une mentalité très consciente de son dessein. L'intuition, c'est l'âme religieuse de saint Thomas qui la fournit, dans l'expérience d'une affectueuse affection – infrangible et impatiente à la fois – au Dieu béatifiant qui se révèle [Augustin et le réalisme]. La mentalité, c'est l'effet de cette conviction selon laquelle la foi infuse ne s'introduit pas, ni ne se développe, dans notre esprit hors des lois de cet esprit ; et, par conséquent, la transcendance de son objet se traduit par un exhaussement de nos facultés, et non par le dérèglement de notre organisme psychologique [Aristote et le formalisme] » (p. 185-186).

Entrons brièvement dans le cœur de cette démonstration pour voir comment ce schéma dialectique analysé chez saint Thomas n'a rien d'un « concordisme » qui juxtaposerait artificiellement des exi-

gences toutes contraire, mais témoigne de cette bipolarité dynamique constitutive, selon M.-D. Chenu, de la foi chrétienne.

Le problème précis était celui-ci : comment rendre compte de la foi – dont l'assentiment est avant tout volontaire, affectif, déterminé par la volonté du sujet et non par l'évidence et la nécessité de l'objet – selon un schéma épistémologique, celui d'Aristote, qui ne conçoit le vrai et la certitude intellectuelle que dans la ligne de l'évidence ? Ne pouvant résoudre ce dilemme, Albert le Grand avait conclu à « l'hétérogénéité » des deux ordres de connaissance et avait renoncé à comprendre la foi comme un acte de l'intellect spéculatif. Il avait disjoint réalisme et formalisme de la foi.

Saint Thomas, lui, « n'accepte pas une si radicale hétérogénéité où semble compromise l'unité de l'esprit » (p. 178). Il se place d'emblée dans la perspective religieuse d'Augustin : la certitude de la foi relève de l'ordre affectif ; elle n'en est pas moins certitude. Ainsi, il n'hésite pas à « sortir d'Aristote » et à « briser sa ligne noétique » (p. 180). Rompant avec l'intellectualisme d'Aristote, il fait œuvre de « philosophie chrétienne », au sens gilsonien (p. 181), en élaborant une appréhension philosophique plus poussée du réel. L'intellect peut puiser sa certitude non seulement dans l'évidence de l'objet, mais aussi sous l'emprise subjective de la volonté. En introduisant ainsi « des facteurs affectifs dans la qualification des actes de connaissance » (p. 180), il brise le monopole de la nécessité évidente comme source unique de connaissance certaine. Voilà qui fait droit au réalisme contingent de la révélation chrétienne et qui ouvre à l'esprit des perspectives inconnues.

Et pourtant, « Aristote est encore là » (p. 181). À la suite du philosophe, saint Thomas sait que le vrai ne peut être l'objet que de l'intellect, et aucunement de la volonté. Toute dépendante qu'elle soit de la volonté, la foi ne peut résider que dans l'intellect, car elle est une faculté de connaître. L'économie chrétienne de la révélation ne détruit pas ce principe mais l'assume, selon la perspective du formalisme : « Aucune économie nouvelle, fut-elle divine, ne peut modifier cette relation psychologique par laquelle Aristote définit toute faculté ; le volontarisme de la croyance ne contredira pas cette formule où s'exprime la nature même du connaître » (p. 182). Loi de l'incarnation, par laquelle la vérité divine se donne sous des formes de la connaissance humaine.

Plus encore, saint Thomas se sert du schéma aristotélicien pour rendre compte de l'inquiétude de la foi, thème directement issu d'Augustin. L'idéal d'intelligibilité d'Aristote caractérise la foi comme une connaissance très imparfaite, du fait de la totale inévidence de son objet. C'est justement cette imperfection épistémologique de la foi qui explique pourquoi l'esprit du croyant reste insatisfait, inquiet : « Pour saint Thomas, cette inquiétude est dans la nature même de la foi ; c'est par là que la foi se classe et se définit dans la hiérarchie des assentiments, autant que par sa certitude : *imperfectio cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in ejus defini-*

tionne²⁶ » (p. 184). Le cadre épistémologique d'Aristote permet ainsi de donner un contenu nouveau à la définition d'Augustin : *credere est cum assensione cogitare*. La *cogitatio* demeure dans la foi comme marque d'infirmité, car l'analyse aristotélicienne des divers assentiment l'exclut du degré supérieur, celui de l'*intelligens*, qui a l'évidence. Le verbe *cogitare*, dans l'esprit de saint Thomas, devient le véhicule de cette insatisfaction inquiète que la certitude de l'assentiment ne vient pas résorber.

La nature dialectique de la foi chez saint Thomas est ainsi mise en lumière par la reconstitution de ces deux sources majeures, ou plutôt de ces deux exigences distinctes : « l'intuition » correspond au réalisme du sentiment religieux, « la mentalité » au formalisme de la connaissance intellectuelle. L'inquiétude augustinienne, tout à fait étrangère à Aristote, trouve pourtant dans l'épistémologie du Stagirite de quoi être expliquée. Loin de trancher entre deux exigences contradictoires ou de les rapprocher de manière extrinsèque, saint Thomas a su les unir dans un unique dynamisme dialectique : « Dans la foi, par une espèce de discorde intérieure, assentiment et cogitation, repos et mouvement, vont de pair : '*Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo*'²⁷ » (p. 185).

M.-D. Chenu résume ainsi son propos en guise de conclusion :

« En exerçant sur l'assentiment de foi lui-même cette confiance rationnelle du croyant, saint Thomas nous fournit l'application la plus délicate et la plus suggestive de cette mentalité théologique qui n'admet pas d'irréductible hétérogénéité entre la connaissance intellectuelle et le sentiment religieux » (p. 187).

L'hétérogénéité est résorbée par la détermination de la nature fondamentalement dialectique de la foi, faite de tension, de complémentarité dynamique entre deux pôles irréductibles.

*c. La fécondité scientifique de la foi :
la théologie comme science (1927/1943)²⁸*

L'intérêt de ce texte réside pour nous dans les modifications qui y ont été apportées au fil des rédactions successives. La première version, en 1927, visait surtout à montrer en saint Thomas l'audacieux inventeur de la théorie de la théologie comme science. L'argumentaire et l'économie en étaient simples : attachés prioritairement au pôle réaliste et religieux de la foi, les prédécesseurs de saint Thomas, liés par l'héritage augustinien, n'avaient pas su ni osé fonder sur ses

26. I^{er}-II^{es}, q. 67, a. 3.

27. *De veritate*, q. 14, a. 1, corp.

28. Nous nous attacherons aux deux premières éditions de ce texte : M.-D. CHENU, « La théologie comme science au XIII^e siècle », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 2 (1927), p. 37-71 ; *La théologie comme science au XIII^e siècle*, pro manuscripto, 1943. Sur les nombreuses différences et l'évolution entre ces deux éditions, cf. Henry DONNEAUD, « Histoire d'une histoire. M.-D. Chenu et *La Théologie comme science au XIII^e siècle* », *Mémoire dominicaine* 4 (printemps 1994), p. 139-175. - Les pages citées au § d renvoient à cet ouvrage.

conditionnements humains la qualité scientifique de la théologie. Saint Thomas, au contraire, assume purement et simplement les exigences de la scientificité aristotélicienne au sein de la théologie en vertu de sa reconnaissance audacieuse du formalisme incarné de l'économie chrétienne.

La seconde édition, en 1942, reprend cette thèse, mais en la rééquilibrant substantiellement. En intégrant Aristote dans la théologie, saint Thomas l'a accommodé, transformé, corrigé, de manière à faire droit aux exigences profondes du réalisme de la foi. « L'exigeante dignité de la science » respecte désormais « l'emprise du mystère de la foi », et même se soumet à elle (p. 85). Plus conscient du rôle essentiel de la dialectique de la foi à l'intérieur de la théologie, M.-D. Chenu n'oppose plus schématiquement le formalisme aristotélicien de saint Thomas à l'augustinisme de ses prédécesseurs. Il situe le génie de saint Thomas dans l'imbrication, dans la circumincession de ces deux exigences : « C'est le titre scientifique lui-même de la théologie qui requerra la présence mystique de la foi » (p. 12). Phrase programmatique, au seuil de l'ouvrage, qui résume discrètement la « révision » et les « sensibles nuances » apportées par rapport à la première édition. L'historien de 1927 n'avait pas suffisamment recouru aux intuitions du théologien. Il n'avait pas tiré assez profit de la bipolarité dialectique de la théologie de la foi.

d. *La dialectique de l'Évangile et du monde* (1957)

Notre dernier exemple est tiré d'un chapitre de *La Théologie au XII^e siècle*²⁹. Nous sortons ici du domaine immédiat de la théologie de la foi, mais retrouvons cependant le même schéma dialectique appliqué à l'ensemble de la vie chrétienne telle qu'elle s'est incarnée à un moment de l'histoire, au tournant des XII^e et XIII^e siècles : comment la théologie, incarnation de la foi religieuse dans l'intelligence humaine, s'est elle-même incarnée de manière dialectique dans les grandes forces sociales de cette époque. Le thème théologique sous-jacent, qui fournit la trame de la démonstration, est celui de « la dialectique de l'Évangile et du monde » (p. 249, 251). Dans « l'Évangile », nous retrouvons le réalisme de la foi et ses exigences religieuses ; dans « le monde », le formalisme et tous les conditionnements qu'il doit revêtir en s'incarnant dans l'histoire des hommes.

L'univers monastique croyait défendre et garantir la « rupture » évangélique, c'est-à-dire le réalisme religieux et la vérité transcendante du message chrétien. Or il fut rapidement déclassé, car il imaginait cette rupture de manière non pas dialectique mais univoque. Pour rompre avec le monde, il se séparait de lui et n'entretenait avec lui que des rapports extrinsèques. Il restait totalement en dehors du monde nouveau qui germait alors. Au contraire, le réalisme et la

29. M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, chap. X, « Moines, clercs et laïcs », p. 225-251.

radicalité évangéliques devinrent efficaces, religieusement, à travers les nouveaux « évangéliques », c'est-à-dire les mouvements de réveil spirituel, particulièrement les mendiants qui, pour rompre avec les excès du monde nouveau, surent se planter en son cœur, en assumant les aspirations et les élans :

« Nous voici amenés à ce *paradoxe* d'une prise en charge, par ces fameux évangéliques dressés contre le 'monde', de toute une conscience humaine en essor, introduisant et exaltant des valeurs profanes, depuis les requêtes de la vie conjugale et des affaires jusqu'à une philosophie de la nature et de la raison. Ne sont-ils pas les pionniers d'un nouvel équilibre de la grâce et de la nature, dans leur expérience apostolique avant de l'être dans leur théologie » (p. 244).

Cette « dialectique de l'Évangile et du monde » veut que l'Évangile soit d'autant plus efficace contre les dérives du monde qu'il commence par s'incarner au cœur de ce monde :

« Les églises installées maudiront ces désordres et ces excès [du monde nouveau] ; ceux qui les affrontent, ce sont les 'pauvres du Christ', qui, par leur présence au monde, en découvrent les besoins, en mesurent les valeurs, commencent à ses aspirations, au moment même où leur intransigeance évangélique témoigne contre ses erreurs. Erreurs et excès ne sont que les pointes inverties de cet esprit nouveau dont nous voyons les accointances dans l'évolution des institutions le plus profondément chrétiennes, au niveau même du réveil évangélique et de sa ferveur créatrice » (p. 247).

L'univocité monastique « maudit » ; la dialectique mendicante « affronte », « communit », « prend en charge » et finalement assume, unissant ainsi en une synthèse supérieure des pôles d'apparence divergente. Le « paradoxe » se transporte alors en théologie, et même au cœur de la foi, car c'est bien la constitution intime de la foi – sa nature dialectique de réalisme religieux incarné dans le formalisme de l'esprit humain – qui la pousse à prolonger cette économie d'incarnation dans un nouveau type de rapport au monde. Rapport non pas d'anathématisation aveugle et réductrice, mais d'assomption purificatrice :

« Le paradoxe alors s'éclaire de voir les évangéliques devenir les théologiens de cette nouvelle chrétienté : le mineur saint Bonaventure, le prêcheur saint Thomas d'Aquin seront, en des styles fort différents d'ailleurs, ses maîtres à penser. Car de ces valeurs profanes, qui n'en sont pas moins reconnues et aimées pour être saisies par l'Évangile, la première et la plus capiteuse est en définitive la raison, cette raison maîtresse de la nature et règle de pensée. La dialectique de l'Évangile et du monde atteint ici, par-delà l'action apostolique, le tréfonds de la foi, et détermine en elle une vigueur constructive. [...] La foi désormais veut, sous sa lumière et en pleine possession du donné révélé [réalisme], se construire du dedans, et penser humainement la parole de Dieu [formalisme]. Incarnant la vérité divine dans le tissu même de notre esprit, elle n'est pas un charisme extraordinaire que sa transcendance tiendrait hors de notre mode humain de penser : elle met en œuvre les diverses ressources

de la raison, ainsi introduite dans le mystère de Dieu. En engendrant une théologie, elle est dans sa logique et dans sa perfection » (p. 249).

La théologie mendicante représente, pour M.-D. Chenu, une synthèse dialectique exemplaire, capable d'incarner les exigences spirituelles et évangéliques du réalisme transcendant de la foi à l'intérieur des requêtes proprement humaines, naturelles, profanes, du formalisme de la raison.

Loïn que cette assumption signifie l'abandon des valeurs anciennes de la chrétienté, ce réveil évangélique, en théologie, les assume dialectiquement. Il ne s'agit pas de rompre avec l'un des pôles pour s'attacher exclusivement à l'autre, mais plutôt de promouvoir le nouvel équilibre qui s'est tissé entre eux deux :

« Il n'est pas question de rejeter au passé la 'théologie monastique'. [...] La fonction scientifique est nécessaire à l'architecture spirituelle et temporelle d'une chrétienté : ainsi triompha-t-elle au XIII^e siècle ; mais elle ne peut s'accomplir que si elle reste évangélique, portant toujours la Parole de Dieu comme un message, fréquentant assidûment les anciens témoins, résistant à l'objectivation du mystère dans un scientisme inconscient, conservant la libre intimité de la foi [réalisme] au milieu des plus rigoureuses explications [formalisme] » (p. 250).

Conclusion

Nous avons tâché de montrer comment une dynamique dialectique structure la pensée de M.-D. Chenu, qu'il parle en théologien ou en historien. Point n'est besoin de s'arrêter à la question de l'antériorité des points de vue : est-ce l'historien qui, en scrutant les textes, a découvert cette vérité dialectique de la foi dans sa patiente genèse des XII^e et XIII^e siècles ? Ou est-ce au contraire le théologien, porteur de sa lumière spécifique préalable, qui s'est attaché à mettre à jour les conditionnements concrets de ce mûrissement historique. Chez M.-D. Chenu, l'historien et le théologien travaillent en étroite imbrication pour que l'on puisse prétendre attribuer à l'un ou à l'autre une telle structure fondatrice de sa pensée.

Notre auteur lui-même ne nous aide guère à trancher ce débat, lorsqu'il présente de manière non moins dialectique la mutuelle fondation de la théologie par l'histoire et de l'histoire par la théologie :

« L'incarnation des idées dans les faits et les institutions, loin d'amortir leur intelligibilité, en corse la puissance et en souligne le déterminisme logique. Le théologien se tromperait, qui redouterait la contamination des faits et l'épreuve, décisive pour toute spéculation, de l'évolution historique. Bien au contraire, le vrai théologien, qui sait se faire historien,

double sa perspicacité, et, d'autre part, il bénéficie sur le pur historien, du préjugé favorable d'une spécifique lumière³⁰. »

Loin d'altérer la pureté scientifique du travail théologique, l'histoire accroît sa « perspicacité ». Nous retrouvons ici M.-D. Chenu comme l'apôtre de la méthode historique à l'intérieur de la plus spéculative entreprise théologique, à l'encontre d'un certain rationalisme endémique au sein de la scolastique baroque. Mais lui-même n'hésite pas à reconnaître le statut particulier de la science historique lorsqu'elle est élevée à servir en théologie : cette « spécifique lumière » qui habite le théologien antérieurement à toute investigation historique, loin de corrompre l'objectivité de sa méthode critique, lui confère un regard supérieur, une lucidité supplémentaire, capable d'enrichir sa perception du réel.

Une telle remarque, aussi brève et adventice soit-elle, confirme théoriquement ce que notre analyse de la pratique historique de M.-D. Chenu a fait apparaître : la mise en œuvre, par l'historien de la pensée médiévale, d'une lumière proprement théologique, intérieure non seulement à la théologie, mais aussi à la foi. Cela nous éloigne de toute ambition d'une « histoire séparée », d'une histoire vierge de tout conditionnement théologique. En pratiquant l'histoire de sa discipline, le théologien sait qu'il se place d'emblée en une situation différente de celle du « pur historien » ; il revendique pour lui, *a priori*, cette « spécifique lumière » qui est celle de l'*intellectus fidei*. Tel nous semble pouvoir être le sens de la formule que nous citons en introduction : « L'histoire de la théologie est intérieure à la théologie³¹. »

Sans que M.-D. Chenu - du moins à notre connaissance - ait jamais explicité une telle comparaison, nous pouvons effectuer un rapprochement entre ce statut spécifique reconnu à l'histoire au sein de la théologie, et le statut de la philosophie pour lequel É. Gilson plaidait au sein de la doctrine chrétienne. De même que le philosophe en appelait à une « philosophie chrétienne³² », de même l'historien peut revendiquer une pratique « théologique » ou « chrétienne » de l'histoire de la théologie : une histoire qui resterait parfaitement scientifique dans l'usage rigoureux de la méthode historico-critique, mais se saurait surélevée, fécondée par une lumière

30. M.-D. CHENU, C. R. de H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, RSPT 23 (1934), p. 472.

31. *Un théologien*, p. 49 et 51.

32. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 32 : « J'appelle philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres [naturel et surnaturel], considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison » ; Lettre d'É. Gilson à M.-M. Labourdette, 26 septembre 1950, dans *Autour d'Étienne Gilson*, Études et documents, RT 94 (1994), p. 515 : « Le corps de vérités métaphysiques et purement rationnelles que nous nommons le thomisme est infiniment plus facile à retrouver là même où il a été trouvé, inséparable de la Parole de Dieu, qui, avant d'être autorité, est grâce. [...] J'incline à penser que, coupé de l'*intellectus fidei*, qui est son lieu naturel, la philosophie scolastique perd une partie de ses vertus et, pour ma part, je ne contrarierais que prudemment sa tendance à y retourner. »

extra-historique, liée à la réalité même du mystère chrétien sur lequel elle porte et au sein duquel elle se situe *a priori*.

Notre auteur ne s'étant pas lui-même étendu sur ce statut spécifique de l'histoire de la théologie intérieure à la théologie, nous ne pouvons aller plus loin. Il est par contre loisible de nous interroger sur la mise en œuvre d'une telle pratique théologique – ou théologique – de l'histoire, telle que nous l'avons analysée concrètement. À cet égard, deux remarques peuvent être portées.

D'une part, concernant la nature même de cette pratique : l'antériorité affichée de la « spécifique lumière » théologique peut-elle concerner tout schéma intellectuel *a priori* mis en œuvre dans le travail historique ? Plus précisément, peut-on assimiler légitimement à cette « lumière spécifique » la dynamique dialectique que M.-D. Chenu utilise dans ses analyses historiques ? La conception dialectique de la foi comme synthèse des éléments réalistes et formalistes appartient-elle de soi à ce donné théologique dont il dresse l'histoire ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un schéma philosophique lui-même extrinsèque à la théologie de la foi et introduit en elle pour en obtenir une certaine intelligence ? À tout le moins, se pose la question du statut préalable de l'outil intellectuel que l'historien utilise comme grille de lecture. Une chose serait de dégager, de l'œuvre même de saint Thomas, la vérité de la théologie de la foi telle qu'elle pourrait y être contenue ; autre chose d'utiliser *a priori* un cadre de pensée dialectique et d'expliquer ensuite sur ce modèle la doctrine de saint Thomas et de ses prédécesseurs. Il s'agirait alors moins d'une histoire objective – fut-elle intérieure à son objet et douée d'une « spécifique lumière » – que d'une relecture commandée par certains présupposés. Or une telle critique de ses fondements épistémologiques ne semble pas avoir longuement arrêté notre auteur. Pèse alors le soupçon d'un certain extrincésisme de la « spécifique lumière », plus philosophique que théologique, par rapport à son objet.

D'autre part, concernant le contenu ou le résultat de cette pratique « théologique » de l'histoire : l'équilibre dialectique attribué à la théologie de la foi de saint Thomas situe cette dernière comme sur un sommet. M.-D. Chenu reconnaît à cette doctrine, étudiée dans sa genèse historique, une valeur de modèle, au regard de laquelle sont jugés les autres moments de l'histoire de la théologie de la foi. L'époque qui précède, c'est-à-dire le XII^e siècle et la première moitié du XIII^e, est décrite avec une sympathie non dissimulée comme la fervente montée vers la juste solution, comme un foisonnement créatif qui voit s'opposer avec fécondité les exigences d'apparence contraire du réalisme et du formalisme. Ce mouvement de croissance dialectique culmine en saint Thomas. Mais après lui, un déséquilibre sclérosant succède au déséquilibre créatif de la période initiale. L'équilibre obtenu se fige ; il perd sa vitalité première et tourne finalement en des exclusivismes ruineux. La synthèse se délite et, perdue son âme vivifiante, se sclérose progressivement en une

« scolastique baroque ». C'est ainsi que se trouvent résumés les cinq siècles qui séparent saint Thomas de ses nouveaux disciples du XX^e siècle. Car, avec ces derniers, la dynamique dialectique retrouve sa vigueur constructive ; la sève initiale parvient à resurgir.

Le silence presque absolu de M.-D. Chenu sur les derniers siècles du Moyen Âge et son regard nettement négatif à l'endroit de la période moderne, post-tridentine, semblent donc résulter moins d'un regard historique objectif que d'un *a priori* théologique, selon lequel cette longue période manquerait de la créativité propre à la dynamique dialectique. Une telle conception de l'histoire de la théologie, faite de montée et de recul, ne risque-t-elle alors pas d'interpréter chaque moment historique à la lumière de l'équilibre thomasiens, équilibre lui-même mesuré à l'aune de la synthèse dialectique ? Ne risque-t-elle pas ainsi de dévaloriser, d'ignorer ou même de caricaturer d'autres familles doctrinales, d'autres composantes de la famille thomiste (les commentateurs), d'autres époques de la théologie ?

Tel nous semble être le danger – accompagné certes de bienfaits fort stimulants – de toute clef de lecture utilisée *a priori*, extérieurement à son objet, dans le travail historique.

fr. Henry DONNEAUD, o.p.