NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

116 N° 3 1994

L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale

Marie-Thérèse DESOUCHE

p. 396 - 417

https://www.nrt.be/fr/articles/l-histoire-comme-lieu-theologique-et-fondement-de-la-theologie-pastorale-118

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale

Ce titre, à lui seul, contient un certain nombre de questions qui constitueront la trame de notre réflexion.

Tout d'abord le terme de « lieu théologique ». Qu'en est-il exactement entre le temps où il fut élaboré et notre propre manière de réfléchir aujourd'hui ?

Le terme d'histoire aussi nous questionne. De quelle histoire parlons-nous ?

Présenter l'histoire comme lieu théologique nécessite de repérer les risques de cette affirmation, et d'en établir les fondements.

Enfin, dire que l'histoire est au fondement de la théologie pastorale a pour conséquence de donner à réfléchir sur ce qu'est une théologie pastorale et le type de son rapport à l'histoire.

Mon propos n'a pas pour prétention de constituer une réflexion close. Je tenterai plutôt de mettre en lumière un certain nombre de propositions, comme des têtes chercheuses pour une recherche ultérieure.

I. - La notion de lieu théologique

La première élaboration théologique de la notion de « lieu théologique » est due à Melchior Cano, dont l'ouvrage *De locis theologicis libri duodecim* paraît en 1563 à Salamanque. Cette élaboration a des antécédents dans l'histoire de la méthodologie théologique ; le plus remarquable est dû à Thomas d'Aquin. M. Cano y reconnaît son unique source. Il s'agit de l'article 8 de la question 1, dans la *Prima Pars* de la *Somme Théologique*. Cet article répond à la question : « Cette doctrine (la théologie révélée) argumente-t-elle ? » Thomas d'Aquin, à son habitude, part de deux objections. C'est la deuxième qui nous intéresse ici : « Si cette science devait argumenter, ce serait ou par autorité ou par raison. Mais prouver par autorité ne semble pas convenir à sa dignité, vu que, selon Boèce, l'argument d'autorité est de tous le plus faible. Quant aux preuves rationnelles, elles ne conviennent pas à sa fin, puisque, selon saint Grégoire, 'la foi n'a pas de mérite, là où la raison procure une connaissance directe'. Par conséquent, la doctrine sacrée n'use pas d'arguments[1]. » Dans la réponse

1. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I[a], q.1, a.8, Objection 2, Paris, Cerf, 1968, p. 160.

que Thomas d'Aquin donne à cette objection se trouve, et c'est la première fois dans l'histoire de la théologie, *le terme de « lieu », employé pour désigner les sources de l'argumentation théologique*. C'est là qu'apparaît aussi, esquissée, ce qui sera une idée-mère de M. Cano, la distinction entre les arguments de raison et les arguments d'autorité. La raison naturelle — et Thomas d'Aquin parle alors des philosophes — est qualifiée d'argument extrinsèque et probable. L'autorité divine au contraire est considérée comme l'argument propre à la théologie.

M. Cano reprend cette distinction dans ses grandes lignes. Il aperçoit deux grands types de lieux théologiques : les lieux « propres », qui font appel à l'autorité divine, et les lieux « annexes », qui font appel à la raison. Dans les lieux « propres », il relève les lieux « fondamentaux », l'Écriture Sainte et la Tradition apostolique, qui contiennent toute la Révélation, c'est-à-dire tout le donné de la théologie, et les lieux « déclaratifs », qui ont une valeur de conservation du dépôt, d'interprétation du donné révélé et de transmission. Dans ces « lieux » déclaratifs, M. Cano place l'Église, les conciles, le magistère du pape (lieux « efficaces », c'est-à-dire fournissant normalement des principes d'argumentation absolument certains), les Pères de l'Église et les théologiens scolastiques et canonistes (lieux « probables », c'est-à-dire fournissant normalement des principes probables). Dans les lieux « annexes », M. Cano signale la raison naturelle, les philosophes et les juristes, l'histoire et les traditions humaines. C'est la première fois dans l'histoire de la théologie que l'histoire est rattachée explicitement aux sources de l'argumentation théologique. Mais qu'est-ce que M. Cano entend par histoire ? Il est important de le noter. À l'histoire, sont rattachés les documents écrits, l'épigraphie, l'archéologie, l'histoire des dogmes, des vérités non révélées, des erreurs. Et M. Cano recommande l'utilisation de la critique historique. Autrement dit, dans le double sens du mot « histoire », à savoir « histoire comme événement », l'avoir-lieu, et l'« histoire-science », le récit ou la narration, M. Cano privilégie l'histoire comme science, l'analyse scientifique des traces des événements par le moyen de la critique historique. On comprend donc bien pourquoi chez M. Cano l'histoire est rattachée aux lieux « annexes » des arguments de raison.

Le traité de M. Cano a connu une postérité importante, avec une focalisation sur les premiers lieux, Écriture, Tradition et Magistère, et en particulier Magistère romain, à la suite de Bellarmin. Il a donné lieu aux développements de la théologie positive. Il a pris aussi des allures didactiques, juridiques, presque casuistiques, faute d'être **situé dans une théologie d'ensemble.**

Qu'en est-il aujourd'hui ?

Y.-M. Congar[2] définit les lieux théologiques d'un double point de vue. Du côté de leur *objet « quod »*, c'est « un inventaire des médiations de la Parole de Dieu », des « médiations diverses » par lesquelles « Dieu instruit et édifie son Peuple ». Du côté de leur *objet « quo »*, c'est une « critériologie des sources de la théologie », une réflexion sur « la valeur respective et les conditions d'emploi des différentes sources par lesquelles la théologie reçoit son donné ». Il est perceptible que l'acception du terme de « lieu théologique » a sensiblement évolué. Parler de « médiation de la Parole de Dieu », c'est affirmer que les sources de la théologie ont elles-mêmes une dimension théologique constitutive. Y.-M. Congar, dans la critériologie qu'il propose, ne note pas l'histoire en tant que telle. Les lieux annexes de M. Cano ont disparu.

Ce sera notre questionnement. Peut-on dire, et à quelles conditions, que l'histoire est une médiation de la Parole de Dieu et que la théologie peut la considérer comme une des sources de son donné ?

Poser cette question en entraîne tout de suite une autre : de quelle histoire parlons-nous alors ?

II. - De quelle histoire parlons-nous ?

Je fais appel ici à la présentation très claire de G. Fessard dans *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*[3]. Outre que le mot histoire a un double sens, que nous avons évoqué plus haut (histoire-événement et histoire-science), G. Fessard distingue trois niveaux d'historicité.

1. *Le premier niveau d'historicité*

C'est ce qu'il appelle « l'histoire naturelle ».

Son *contenu*, c'est « le monde sensible », « la multiplicité des êtres divers qu'il contient », dont l'homme et ses sociétés, dans la mesure où ils dépendent de cet univers (*FD* 453).

« *La forme du devenir* de l'histoire naturelle », c'est-à-dire « du temps physique, cosmique et biologique », se représente à l'aide de deux images, toutes les deux présentes dans les civilisations. L'image

---

2. Y.-M. CONGAR, *La foi et la théologie*, coll. Le Mystère chrétien, Paris, Desclée, 1962. p. 137-168.

3. G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, t.III, Symbolisme et historicité, Appendice I : L'histoire et ses trois niveaux d'historicité, Paris, Lethielleux, 1984, p. 449-475 ; cité *FD*.

de la ligne droite indéfinie avec une succession d'avant et d'après, dont la liaison reste extrinsèque, et l'image du cercle, représentant la répétition cyclique propre à ces différentes catégories d'être. On trouve aussi des combinaisons de la ligne droite et du cercle, soit sous forme de spirale, soit sous forme de cône.

Enfin « *le savoir* de cet être historique naturel » consiste à « décrire, à classer, la diversité des êtres inanimés et des espèces vivantes », à rechercher « les lois qui président à leur genèse » (*FD* 454).

2. *Le deuxième niveau d'historicité*

C'est « l'histoire humaine ».

Son *contenu* est constitué par « les actes et les œuvres des libertés humaines » (*FD* 455) qui s'y manifestent, en particulier par le langage.

La forme du devenir humain est caractérisée par la liaison interne qui est opérée entre « l'avant » et « l'après », telle que « le début et la fin se rejoignent et, en quelque manière », coïncident dans le « Nunc », portée par « une exigence d'unité, de rationalité, bref d'intelligibilité » (*FD* 456). Comment la conscience opère-t-elle cette liaison interne, de l'Avant et de l'Après ? Par le langage, « où s'exprime la décision que l'être historique peut prendre conscience des conditions et des fins de sa liberté » (*FD* 461). Ce qui est premier, c'est « en chacun de nous, le 'Nunc', point de jonction de la liberté et de la parole » (*FD* 465). G. Fessard fait remarquer alors que « totaliser notre histoire est tâche impossible ». Il y a toujours un déjà-là, un avant avant l'avant. Et un pas-encore-là, un après après l'après.

Le savoir de l'historicité humaine unit, du dedans, l'Avant et l'Après. Il « vise, au-delà de l'explication causale, la compréhension de leur sens » (*FD* 466). Ce qui signifie que ce savoir est un savoir interprétatif, qui dépend de la vision philosophique, théologique... de l'historien, et qu'il contient, comme par essence, une pluralité d'interprétations. Il requiert une adhésion de foi. L'historicité humaine est en face d'une alternative : désespérer de la vérité en histoire ou trouver un fondement à la vérité historique. H. I. Marrou, dans la *Théologie de l'histoire*, décrit bien ce dilemme :

> En dépit de nos efforts, la marche des hommes à travers le temps, prise dans sa totalité, apparaît à nos regards angoissés comme un océan dans la nuit. Qui, de l'avant d'un navire, n'a contemplé le noir absolu où s'enfonce l'étrave et ces quelques mètres de blanche écume ? La science historique nous permet de connaître et de comprendre *des* choses : les causes de la guerre du Péloponnèse, l'évolution qui a transformé l'esclavage en servage, la naissance et la

transformation du capitalisme, l'échec de la colonisation européenne du XIXe siècle et autres objets du même genre : toujours limités dans le temps et dans l'espace ; mais ces divers épisodes de l'aventure humaine une fois récupérés, nous n'apercevons pas plus d'ordre et de sens dans leur enchaînement que dans la jonchée irrationnelle des étoiles sur la voûte apparente du ciel[4].

C'est dans la ligne de cette quête de sens et d'ordre que le troisième niveau d'historicité apparaît.

3. *Le troisième niveau d'historicité*

C'est ce que G. Fessard appelle « l'histoire surnaturelle ». Que met-il sous cette expression ?

Son *contenu*, c'est « l'interaction de l'homme et de Dieu ou des dieux ». Elle manifeste le « sens... de l'histoire humaine universelle avec l'histoire de la nature qui en fait partie » (*FD* 468). Ce « sens » doit se distinguer de celui que trouvent les hommes par eux-mêmes. Il s'impose comme « norme de vérité et règle de liberté ». Et, dit G. Fessard, « le sens donnant ou donateur a toujours pour base, pour condition matérielle, un sens donné, simplement humain et naturel, à travers lequel il lui faut s'exprimer et manifester sa valeur formelle. Et la question se pose : comment a lieu l'interaction de ces deux sens ? Comment discerner le sens donateur du sens seulement donné ? » (*FD* 469). Nous retiendrons cette question, essentielle à notre propos.

La forme du devenir propre à l'histoire surnaturelle intègre l'« avant de l'avant » et l'« après de l'après », que l'histoire humaine ne pouvait appréhender. Elle « répond à l'exigence d'unité » de la conscience humaine. Elle « doit satisfaire à trois conditions » :

« embrasser l'universalité des temps », englober le passé tout entier, l'avenir tout entier, de la nature comme de l'homme, et « les représenter comme totalité ». Il lui faut donc déterminer un « Centre des temps », un « instant autour de quoi tout tourne », selon le mot de Kierkegaard (*FD* 469-470);

« présenter l'universalité des temps » rassemblée comme « totalité » intelligible, « unité organique » (*FD* 472);

rendre possible « le passage de l'universalité historique à la singularité du moindre de nos actes par une particularité médiatrice » (*FD* 473), dont la fonction est d'assurer l'interaction des deux extrêmes.

---

4. H.-I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, p. 25.

Alors *le savoir* spécifique de l'historicité surnaturelle se présentera comme une herméneutique symbolique de la condition humaine. Symbolique, en ce sens que son langage devra rendre compte, manifester l'interaction de la liberté divine et de l'humanité, et permettre à l'homme de viser le Centre Absolu du Temps. « Une telle herméneutique », dit G. Fessard, « doit avoir pour principes premiers d'une part, l'unité du Logique et de l'Historique, de l'autre celle du Théorique et du Pratique. En effet, sans la première, la foi ne pourrait être l'intelligence d'une histoire fondée sur un Absolu de sens ; sans la seconde cette intelligence ne suffirait pas à déterminer l'action qui doit permettre à chacun et à tous de participer à une telle histoire surnaturelle » (*FD* 475).

III. - Les fondements de l'histoire comme lieu théologique

Il apparaît alors clairement, dans notre propos, que si nous parlons de l'histoire comme lieu théologique, ce ne peut être qu'en référence avec le troisième niveau d'historicité, celui que G. Fessard appelle « histoire surnaturelle » et que d'autres auteurs nomment « histoire spirituelle ». On est bien au centre des perspectives du théologien, qui est de faire advenir au langage les relations concrètes de Dieu aux hommes et des hommes à Dieu, et de répondre à la question : « Comment Dieu se communique-t-il aux hommes, et comment les hommes peuvent-ils accéder à Dieu, et à la vie en Dieu ? »

Si l'on reprend les trois conditions précédemment évoquées par G. Fessard, dans le cadre de la Révélation chrétienne, la forme du devenir de l'histoire se caractérise alors de la façon suivante :

Le Centre du Temps, c'est le Christ, l'événement du Christ, le Verbe incarné dans la chair de l'histoire, non comme un universel abstrait, mais comme Celui qui, par la puissance de son Esprit, se rend contemporain de tous les temps.

L'universalité des temps, depuis l'« avant avant l'avant » jusqu'à l'« après après l'après », trouve son unité organique en Lui. « Dieu a désormais posé dans l'histoire l'événement déterminant capable de la rendre sensée et médiatrice de la Révélation[5]. » Les Pères de l'Église parlaient à ce propos, de l'Économie du salut, et le Concile Vatican II emploie l'expression « l'Économie de la Révélation ».

La particularité médiatrice, c'est l'Église, ouverte sur l'histoire universelle, puisque c'est sa chair en qui la Fin de l'histoire se rend

5. R. FISICHELLA, *La Révélation. La Révélation et sa crédibilité. Essai de* ***Théologie fondamentale***, **coll. Recherches Nouvelles, 22, Paris, Bellarmin-Cerf, 1989, p. 67.**

visible et qui oriente chaque croyant vers le Christ, Alpha et Oméga de tous les temps.

Une telle manière de concevoir l'histoire fait appel à une christologie de la médiation. Car si l'histoire peut être dite « médiation de la Parole de Dieu », c'est que le Verbe de Dieu s'y est fait chair. Il est descendu vers nous, c'est en Lui que l'histoire tout entière est ramenée au Père, « libérée de la servitude de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu », comme le dit l'Apôtre Paul (*Rm 8*, 21).

Deux grands théologiens contemporains se sont attachés à élaborer un tel rapport du Christ et de l'histoire. Du côté catholique, c'est K. Rahner, qui, dans son *Traité fondamental de la foi*, rend compte d'une « christologie transcendantale »[6]. Du côté luthérien, c'est E. Jungel, qui, dans *Dieu, mystère du monde*, pose « l'unité de Dieu avec ce qui passe » comme « fondement de la possibilité de penser Dieu »[7]. Les deux auteurs ont comme point ultime et référant de leur pensée, le mystère de la Croix et de la Résurrection. Dans cette perspective, l'histoire devient le cadre de la christologie.

Sans nous attarder sur ces deux auteurs, nous allons tenter à présent d'élucider les conditions d'une lecture de l'histoire. Et, pour ce faire, nous irons à la recherche de cette problématique dans le passé de l'Église.

IV. - La lecture de l'histoire

Avant d'aborder la question elle-même, il convient d'abord de relever les difficultés d'une telle lecture.

1. *Les risques de la lecture de l'histoire*

K. Rahner, dans la page de son *Traité fondamental de la foi* qui a pour titre « La tension entre point de départ transcendantal et religion historique »[8], pose la question sous forme d'une aporie. En effet, dit-il, la théologie chrétienne met Dieu au fondement de tout ce qui existe et, à ce titre, comme ne faisant pas partie des choses saisissables par l'homme. « Dieu, comme présupposition ineffable et insaisissable, comme fondement et abîme, comme mystère ineffa-

6. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Sixième étape : Jésus-Christ, Paris, Seuil, 1983, p. 205-359.
7. E. JUNGEL, *Dieu mystère de monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, coll. Cogitatio Fidei, 116, Paris, Cerf, 1983, t.1, p. 286-351.
8. K. RAHNER, *Traité...*, cité n. 6, p. 98-100.

ble, ne peut être rencontré dans son monde ; il semble ne pouvoir s'insérer dans le monde avec lequel nous entrons en commerce, car il deviendrait justement par là ce qu'il n'est pas : un singulier à côté d'un autre qu'il n'est pas[9]. » Mais, par ailleurs, la religion chrétienne est dite « religion historique », religion qui croit à l'action de Dieu dans l'histoire, religion qui se réfère à un Livre qu'elle dit inspiré, religion de prophètes et de ministres porteurs de la Parole de Dieu. « Une telle religion désigne, à l'intérieur de notre expérience, des phénomènes donnés comme des objectivations et des manifestations de Dieu caractéristiques et déterminées, de sorte que Dieu, pour ainsi dire, apparaît de cette manière, à l'intérieur de notre monde d'expérience catégoriale, en des points tout à fait déterminés et différenciés des autres. » Et K. Rahner de poser alors la question : « Une telle religion semble d'entrée de jeu inconciliable avec notre point de départ transcendantal, auquel, d'autre part, nous ne pouvons renoncer si nous voulons aujourd'hui encore parler de Dieu[10]. » K. Rahner met ici au jour un grand débat récurrent dans l'histoire de l'Église, celui qui se joue autour du binôme transcendance-immanence. Débat qui a fait soupçonner Maître Eckhart, débat qui a empoisonné la crise moderniste, débat qui est sous-jacent aux questions de l'exégèse contemporaine, débat à l'œuvre dans le jugement porté sur la spiritualité de la création chez M. Fox aux U.S.A. Et il ne s'agit ici que de quelques exemples. Comment, dit K. Rahner, tenir ensemble l'altérité de Dieu, radicale, autrement qu'autre, et sa présence dans l'histoire ? Comment affirmer ensemble que Dieu est distinct de l'histoire et qu'il s'y révèle et y agit ?

Pour répondre à cette question, on a fait appel plus haut au fondement théorique d'une christologie de Médiateur. Mais la question rebondit quand il s'agit de déchiffrer les événements de l'histoire.

On a vu à l'œuvre, en effet, dans la suite du Concile, une certaine manière de parler des « signes des temps » qui concevait « l'action divine dans l'histoire comme une action parmi les autres ou, pour employer le vocabulaire de la philosophie classique, celle d'une cause seconde parmi les causes secondes »[11].

On a vu aussi l'envahissement du subjectivisme, qui désigne la présence de Dieu dans l'histoire comme sentie, oubliant la médiatisation de l'immédiateté.

---

9. *Ibid.*, p. 99.
10. *Ibid.*, p. 100.
11. P. VALADIER, ***Signes des temps, signes de Dieu ?***, dans ***Études*** **335 (1971) 270.**

On a vu l'identification de Dieu à certains événements, à certaines situations, avec l'oubli que la catégorie de signe indique un déchiffrement nécessaire.

On a vu le moralisme de l'analyse de situations historiques, avec l'oubli du jeu des libertés humaines.

Et elle n'est pas exhaustive cette liste des déviations possibles de la lecture de l'histoire !

Déchiffrer l'histoire est affaire délicate et difficile. Pour nous aider à réfléchir, pour tenter de trouver des points de repère, nous allons interroger deux témoins de cette lecture : Augustin, parmi les Pères de l'Église, Ignace de Loyola, dans l'histoire de la spiritualité.

2. *Augustin et le combat des Deux Cités*

L'œuvre majeure d'Augustin, dans le domaine de la lecture de l'histoire, est *La Cité de Dieu*, qui se déroule sur vingt-deux livres. Augustin y développe une lecture théologique de l'histoire dans son universalité, depuis le péché des anges jusqu'au jugement ultime. Pour Augustin, ce qui fait l'unité de tout le genre humain, c'est une seule économie créatrice, une seule économie salvatrice. Dieu a créé le monde visible et invisible ; il ouvre la voie de son salut et de sa vie à toutes les nations, sans exclusive, et cette voie du salut, c'est le Christ Médiateur. « Celui qui ouvre le chemin à l'homme vers le Dieu de l'homme, n'est-ce pas le Fils de Dieu, qui a assumé l'homme, le Christ Jésus ? En Lui, s'unissent pour nous le but et la voie : la seule qui soit à l'abri de toutes les erreurs. Car il est à la fois le Dieu où l'on va, l'homme par où l'on va[12]. » L'histoire est le champ d'une construction divine, celle de la Cité de Dieu, et le maître d'œuvre de cette construction, c'est l'Homme-Dieu.

Dans une telle perspective, le théologien de l'histoire est comparable à l'exégète qui scrute les livres de la Bible : il scrute le mystère de l'histoire. Il s'agit pour lui de déchiffrer le sens intérieur des événements, des situations, en vertu du lien à Dieu, dans le Christ, de ces situations, de ces événements. C'est ce que Cl. Dagens, au Congrès pour le seizième centenaire de la Conversion de saint Augustin, en janvier-février 1987, appelait le « principe d'intériorité »[13]. Augustin applique ce même principe au cheminement spirituel de l'homme et aux éléments du cosmos, ce qui lui permet de passer du visible à l'in-

12. E. BOULARAND, *Le thème des Deux Cités chez Saint Augustin* dans *Les Études philosophiques* 2 (1962) 224.

13. Cl. DAGENS, *L'intériorité de l'homme selon Saint Augustin. Philosophie, théologie et vie spirituelle,* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 88 (1987) 249-272.

visible, de l'extérieur à l'intérieur, selon une pensée sacramentelle, qui n'est pas à l'œuvre seulement ici, mais dans beaucoup de domaines de sa théologie. Dans ce type de pensée, il s'agit « de saisir les réalités spirituelles à partir des réalités corporelles et temporelles »[14].

Augustin présente l'histoire comme un combat, un drame, une lutte. Le concept central de son interprétation théologique est celui des deux Cités, ou des Deux Amours, selon la formule synthétique : « Deux Amours ont fait Deux Cités : la terrestre, c'est l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la céleste, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi[15]. » C'est un concept simple, car pour discerner à quelle cité on appartient il suffit de répondre à une seule question : qu'est-ce que tu aimes ? En effet, dit Augustin, « chacun est ce qu'est son amour. Tu aimes la terre ? Tu seras terre. Tu aimes Dieu ? Que dirais-je ? Tu seras Dieu[16]. » L'amour identifie le sujet à l'objet et permet de caractériser un drame, celui des rapports entre Dieu et l'homme. Autrement dit, il est un combat au cœur de l'homme, au cœur de sa volonté, qui détermine sa relation à Dieu. Ou bien la liberté consent à acquiescer au don de l'amour de Dieu ou bien elle s'en détourne. Dieu est au côté de l'homme dans ce combat, en son Fils, par la puissance de son Esprit, comme liberté qui sollicite la liberté humaine et la délivre, si elle y consent. Mais c'est l'homme qui est acteur de l'histoire. Cette lutte entre la grâce et le péché « détermine une orientation intérieure de l'existence humaine ('selon la chair' ou 'selon l'esprit') et cette orientation intérieure détermine à son tour non seulement les consciences individuelles, mais l'organisation sociale tout entière »[17]. Si l'amour constitue pour Augustin le principe des Deux Cités, c'est qu'il est la force sociale par excellence. Dans le *De Genesi ad litteram*, opposant l'avarice envieuse, fille de l'orgueil, à la charité qui ne cherche pas ses intérêts, il écrit :

> Ce sont là deux amours, dont l'un est saint, l'autre impur ; l'un social, l'autre particulier ; l'un songeant à l'utilité commune, en vue de la société d'en haut, l'autre réduisant même l'intérêt commun à sa puissance propre en vue d'une orgueilleuse domination ; l'un soumis à Dieu, l'autre son rival ; l'un tranquille, l'autre turbulent ; l'un pacifique, l'autre querelleur ; l'un préférant la vérité aux louanges des égarés, l'autre de toute manière avide de louange ; l'un amical, l'autre

14. *De doctrina christiana*, I, 4, 4, coll. Bibliothèque augustienne (*BA*), 11, Paris, DDB, 1949, p. 184 s.
15. *De Civitate Dei*, XIV, 28, *BA* 35, 1959, p. 464 s.
16. *In Epistolam Johannis ad Parthos*, II, 14, coll. *SC* 75, p. 181.
17. Cl. DAGENS, *L'intériorité...*, cité n. 13, p. 266.

> envieux ; l'un voulant au prochain ce qu'il veut à lui-même, l'autre voulant se soumettre le prochain ; l'un gouvernant le prochain pour l'utilité du prochain, l'autre pour la sienne[18]...

L'intérêt de ce passage réside dans le fait que les Deux Cités sont envisagées dans leurs effets sociaux, à un niveau individuel comme à un niveau collectif. Cette liste pourrait d'ailleurs donner lieu à l'élaboration de critères pour une lecture spirituelle des pratiques sociopolitiques. La lecture que fait Augustin de l'histoire est en définitive une lecture du mystère pascal, aujourd'hui à l'œuvre dans l'aventure de l'humanité, du travail du mal et de la puissance de la Résurrection.

L'histoire a donc l'allure d'un mélange, un mélange tel qu'il n'est pas possible aux hommes de le démêler. La référence implicite est ici la parabole du bon grain et de l'ivraie (*Mt 13*, 24-43). Augustin l'a commentée très souvent[19]. H. I. Marrou a employé, pour préciser cette caractéristique, le terme « d'ambivalence » dans l'expression devenue célèbre « l'ambivalence du temps de l'histoire »[20]. L'intériorité de l'histoire, comme d'ailleurs celle du cœur ou celle du cosmos, est marquée d'une « bipolarité constitutive », complètement différente d'un dualisme en forme de système. « Les deux éléments liés l'un à l'autre, l'homme et Dieu... font partie d'une structure commune », celle de l'Alliance, « qui caractérise l'ordre de la création comme l'ordre du salut ». Cette structure n'est pas statique, mais dynamique : les deux termes sont en tension, en mouvement, l'un par rapport à l'autre[21].

Cette lecture théologique de l'histoire a, chez Augustin, des conséquences sur sa vision de l'Église. Le grand théologien de l'Église, Corps du Christ Total, est aussi le visionnaire lucide du combat pascal à l'œuvre dans l'Église : celle-ci, dans le temps de l'histoire, se présente comme un mélange, il y a en elle des justes et des pécheurs. Il est bon de rappeler ici un texte très clair, au début de *La Cité de Dieu* :

> Telles sont les réponses ou d'autres semblables, s'il est possible d'en trouver de plus riches et de plus à propos, que doit faire à ses ennemis, la famille rachetée du Christ Seigneur, la Cité étrangère

18. *De genesi ad Litteram*, XI, 15, coll. *BA* 49, Paris, DDB, p. 260-263.
19. Cf. par exemple, *Sermo 73*, *Sermo Caillaux St Yves*, XI, 5 ;...
20. H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Conférence Albert le Grand 1950, Paris, Vrin, 1950.
21. Cf. Cl. DAGENS, *L'intériorité...*, cité n. 13, p. 269-272.

ici-bas du Christ-Roi. Elle n'en doit pas moins se souvenir que, parmi ses ennemis mêmes, se cachent plusieurs de ses futurs citoyens. Elle se gardera ainsi de penser qu'elle n'a aucun fruit à espérer même pour eux, en les supportant comme ennemis jusqu'au jour où elle parviendra à les accueillir comme croyants. De même qu'au cours de son pèlerinage dans le monde, la Cité de Dieu compte dans son sein des hommes unis à elle par la participation aux sacrements et qui ne partageront pas avec elle la destinée éternelle des saints. Les uns restent cachés, les autres sont connus. Comme les ennemis, ils n'hésitent pas à murmurer contre Dieu, dont ils portent le signe sacré : tantôt avec eux ils remplissent les théâtres, tantôt avec nous ils remplissent les églises. Mais il n'y a pas à désespérer, tant s'en faut, du redressement de certains d'entre eux, puisque, parmi nos adversaires les plus déclarés, se cachent des âmes prédestinées. De fait, les Deux Cités sont mêlées et enchevêtrées l'une dans l'autre en ce siècle, jusqu'au jour où le jugement dernier les séparera[22].

Le principe d'intériorité est appliqué, par Augustin, à l'Église, dont la vie tout entière est traversée par le combat entre la vie et la mort, la vérité et le mensonge, la lumière et les ténèbres, le dynamisme du Ressuscité et les forces du mal. L'Église n'est pas une société statique, elle est en pèlerinage sur les routes humaines, tendue vers Celui qui ne cesse de venir, convoquée à laisser croître en elle la Cité de Dieu jusqu'au jour du discernement final. Pour Augustin la lecture de l'histoire de l'Église et de sa situation aujourd'hui obéit au même principe que la lecture de l'histoire totale de l'humanité[23].

Pour terminer cette évocation d'Augustin, il est nécessaire de noter enfin le caractère d'inachèvement de sa perception de l'histoire. H.-I. Marrou a souvent évoqué la structure musicale de l'histoire chez Augustin. « Saint Augustin a comparé Dieu, le maître de l'histoire, à un musicien, et l'histoire elle-même... à une symphonie splendide[24]. » Dieu écrit et joue sa musique avec l'humanité. Tant que la dernière note n'est pas donnée, l'œuvre n'est pas terminée, et tout peut rebondir. L'avenir de la promesse est à écrire de concert entre l'homme et Dieu, et personne ne peut dire ce que sera le choix des libertés en recherche d'Alliance.

---

22. *De Civitate Dei*, I, 35, coll. *BA* 33, Paris, DDB, 1939, p. 298-301.
23. Cf. P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, I.E.A., 1972.
24. H.-I. MARROU, *L'ambivalence...*, cité n. 20, p. 82.

Après avoir interrogé Augustin, nous passons à un autre témoin de la lecture de l'histoire, pris cette fois dans l'histoire de la spiritualité, Ignace de Loyola.

3. *Ignace de Loyola et la méditation des Deux Étendards*

L'époque change, ce n'est plus le Ve siècle marqué par la fin de l'Empire Romain d'Occident, c'est le XVIe siècle, une période mouvementée de mutations politique, sociale, culturelle et religieuse. Ce ne sont plus les vingt-deux livres de la *Cité de Dieu*, mais le tout petit livre des *Exercices* de saint Ignace, avec un titre renvoyant au sujet humain : « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par aucun attachement qui soit désordonné »[25]. Ignace de Loyola est un homme qui a définitivement quitté le Moyen Âge. Ce qui le préoccupe, c'est le sujet humain de la décision dans l'aventure historique : comment détermine-t-il ses choix ? En vertu de quoi ordonner sa vie, c'est-à-dire non pas tant lui donner un ordre que l'orienter vers ? Cette visée des *Exercices spirituels* se traduit par une organisation du temps de la retraite se déroulant sur quatre semaines. La *première* est la prise de conscience de son péché, dans la solidarité avec le péché des anges et celui de l'humanité ; la *deuxième* la contemplation du Christ dans son incarnation, son enfance et sa vie publique ; la *troisième* la contemplation du Christ dans sa passion ; la *quatrième* la contemplation du Christ dans sa Résurrection. Mais dire cela ne suffit pas: beaucoup de spirituels avant Ignace, et après lui, ont réfléchi sur la vie et la mort du Christ, ont contemplé les mystères de l'événement du Christ. Ce qui est spécifique d'Ignace, en témoin de la Renaissance, c'est d'avoir organisé la contemplation en vue d'un choix, et d'un choix du sujet dans l'aventure historique. Pour ce faire, il intercale des méditations dans le cours de la prière du retraitant. Celle des Deux Étendards, que nous travaillerons plus particulièrement, appartient à cet ensemble. Mais avant de l'étudier, il est nécessaire de la replacer elle aussi dans une sorte «d'esprit de sagesse architectonique»[26], qui permet une totalisation de l'histoire à l'œuvre dans la structure des quatre semaines.

Le terme d'« histoire » apparaît, dans les *Exercices*, au début de la seconde semaine. Le retraitant est invité à « se rappeler l'histoire de

---

25. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, coll. Christus. Textes, 5, Paris, DDB, 1963, (cité *ES*), p. 27, § 21.
26. D'après le Père Nadal, cité par H. RAHNER, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, p. 123.

ce qu'il a à contempler » (*ES* 102). Et cette invitation se répétera jusqu'au terme du chemin des Exercices (*ES* 111, 137, 150, 191, 201, 219). Or quelle est cette « histoire », objet du souvenir ? Dans la contemplation de l'Incarnation, qui ouvre la série, « les trois Personnes Divines, regardant toute la surface ou la sphère de l'univers remplie d'hommes et les voyant tous qui descendaient en enfer, elles décident dans leur éternité que la seconde Personne se ferait homme pour sauver le genre humain. Les temps étant donc arrivés à leur plénitude, elles envoient l'ange saint Gabriel à Notre Dame » (*ES* 102). Et dans la contemplation de l'apparition du Christ Notre Seigneur à Notre Dame, qui clôt la série, il est dit : « Après que le Christ eût expiré en Croix, son Corps demeura séparé de son âme, mais toujours uni à la divinité ; son âme bienheureuse descendit aux enfers, également unie à la divinité. Il tire de là les âmes des justes, revient au sépulcre et, ressuscité, il apparut à sa Mère bénie en corps et en âme » (*ES* 219). C'est donc l'immense fresque de l'histoire du salut dans son universalité qui est proposée à la prière du retraitant, la hantise de l'humanité qui se perd, et cela au cœur même de la Trinité, en son Amour, avec tout le chemin de vie qu'elle offre dans « la seconde Personne », jusqu'au plus profond des enfers. Mais, pour être complet, il ne faut pas oublier deux autres textes, qui n'appartiennent pas à la structure des quatre semaines, mais qui les enserrent. Le porche d'entrée, la méditation appelée « Principe et Fondement », sorte d'espace entre deux chemins, obligeant le désir à se distancier des choses qui l'occupent, est un rappel de l'universalité du don de la création. Le porche de sortie, la « contemplation pour obtenir l'amour », est un exercice où le retraitant, ayant retrouvé la vie ordinaire, vérifie s'il est désormais établi dans la reconnaissance de tous les dons reçus, la création, le salut, et le plus grand encore, le don du Seigneur qui « désire se donner lui-même » (*ES* 234). Ignace a une perception aiguë du mystère du mal à l'œuvre dans l'univers, dans l'humanité. Mais, pour lui, le mystère de l'amour trinitaire se livrant lui-même jusqu'aux profondeurs du mal est premier et englobant. « Avant l'avant » du péché des anges, Il est. « Après l'après » de l'entrée du Fils Seigneur de toutes choses dans la gloire du Père, Il est.

Le Fils bien-aimé du Père, le Verbe incarné au cœur même de l'humanité, voilà la charnière vivante et vivifiante où « s'articulent, par leur forme et par leur contenu, l'Alpha et l'Oméga de l'histoire »[27].

---

27. G. FESSARD, *La dialectique ignatienne des Exercices spirituels.* Documents inédits, Paris, Centre Sèvres, 1988, p. 26.

Le gond autour duquel tout pivote, c'est l'instant de l'offrande radicale où le Christ Jésus, instaurant l'Eucharistie, se livre jusqu'au bout de la mort. La parole « Ceci est mon corps » scelle la présence définitive de l'éternité dans le temps de l'histoire humaine et du devenir naturel. Cet instant est le lieu où sont mis en rapport l'universel de l'histoire avec le singulier des chemins individuels. Dans les *Exercices*, cette double dimension est bien marquée. L'histoire à contempler est aux dimensions de l'univers. Mais le retraitant est convoqué à percevoir que ce don est pour lui : les expressions « pour moi » (*ES* 104, 116, 203, 234, 236), « pour mes péchés » (*ES* 53, 193, 197), sont récurrentes. Et le génie d'Ignace est d'avoir mis en place, dans le chemin des *Exercices*, la rencontre existentielle de cette liberté divine de la Trinité dans le Fils avec la liberté humaine. En effet, le retraitant est invité à se rendre présent, contemporain, des choix de la liberté divine. Dans la contemplation de la Nativité, il est précisé, par exemple : « Et moi, me faire un petit pauvre et un petit esclave indigne, qui les regarde, les contemple et les sert dans leurs besoins, comme si je me trouvais présent, avec toute la révérence et tout le respect possible » (*ES* 114).

Mais cette contemporanéité de la liberté humaine avec la liberté divine va encore plus loin. Le choix que pose le retraitant pour « ordonner sa vie », et qui est traditionnellement appelé « l'élection », est une offrande de sa liberté humaine à la liberté divine. Par cet acte, il se rend contemporain de l'offrande du Christ Jésus ; bien plus, il la fait sienne ; tout devient eucharistie. « La durée de l'histoire humaine, et celle aussi du devenir naturel, sont transsubstantiés, fondus, dans l'unité du Logique et de l'Historique, qui devient ainsi 'présence réelle'[28]. »

Ignace place ici l'Église-Épouse du Christ, qui, dans la particularité d'une société et d'une langue, constitue la jointure sacramentelle où, par la puissance de l'Esprit, l'Instant devient Histoire. Cette image de l'Épouse veut signifier le régime du choix auquel est convié le retraitant: c'est celui du dépouillement de l'amour, de la lutte contre les intérêts propres et l'orgueil. Ce choix, à réaliser dans le déroulement de la vie quotidienne, à inscrire dans les décisions ordinaires de l'aventure historique, a besoin d'être mesuré à la vérité du désir. C'est ici qu'intervient la méditation dite des Deux Étendards (*ES* 136 à 148).

Ce thème des Deux Étendards a une source augustinienne. Ignace, en convalescence à Loyola, lit la *Légende des Saints* de J. de Voragine

28. *Ibid.*

et y trouve une évocation de l'idée-mère d'Augustin dans *La Cité de Dieu* :

> Il y traite de deux cités, à savoir Jérusalem et Babylone, et de leurs rois respectifs ; car le Christ est dit roi de Jérusalem, et le diable, roi de Babylone. Ces deux cités sont construites par deux amours : car c'est l'amour de soi, croissant jusqu'au mépris de Dieu, qui construit la cité du diable, et c'est l'amour de Dieu, croissant jusqu'au mépris de soi, qui construit la cité de Dieu[29].

Ignace retient donc l'image du combat du Christ avec l'Ennemi, qu'il nomme ici « Lucifer »[30], le porteur de lumière, au sens étymologique du terme. Or c'est la titulature que la tradition chrétienne donne au Christ, à la veillée pascale, quand l'Église chante la louange de la victoire de la lumière sur la nuit, de la mort sur la vie. Le nom « Lucifer » est donc ambivalent. Placé au début de la méditation, il en précise l'enjeu. Comment le désir va-t-il discerner les « tromperies » du faux ange de lumière pour s'orienter vers l'Astre du matin (*2 P 1*, 19) qui « enseigne la vraie vie » ? La méditation recourt à « des images contraires » pour évoquer le Christ et Lucifer. Ces images ont un fonctionnement symbolique et permettent au retraitant de s'approprier le combat, à son niveau singulier. L'ennemi est d'abord placé du côté d'images menaçantes (le feu, la fumée, l'anonymat, l'envahissement, l'insistance), alors que le Christ est, Lui, du côté d'images attirantes (la beauté, le repos, la clarté, le respect, les relations interpersonnelles). Mais le discernement va plus loin, au cœur du désir et de ses ambiguïtés. Et pour cela, les images « changent de sens ». Les programmes que présentent Lucifer et le Christ brouillent les positions et placent le désir dans l'obligation de déjouer l'ambiguïté.

En effet Lucifer propose les richesses, l'honneur mondain et l'orgueil immense, autrement dit, l'avoir, le valoir et le pouvoir, ce que l'homme imagine en terme de réussite et de succès dans l'existence. Et le Christ recommande la pauvreté, les humiliations, l'humilité, ce qui provoque le trouble du retraitant et paraît au bon sens un programme impossible à réaliser. La méditation se termine devant le Christ en croix, qui offre au regard une figure pauvre, humiliée et humble. L'étendard de la croix dévoile la menace qui pèse sur le désir

---

29. Cité par H. RAHNER, *Saint Ignace...*, cité n. 26, p. 26.

30. Dans les *Exercices Spirituels* c'est le seul endroit où l'ennemi est nommé Lucifer. Ailleurs on trouve Satan et, le plus souvent, l'ennemi, l'ennemi de la nature humaine.

au moment où il veut s'orienter à la suite du Christ, dans son rapport à l'avoir, au valoir et au pouvoir[31].

C'est la finesse d'Ignace d'avoir réussi à articuler l'aventure de l'histoire, avec la décision du désir individuel, au cœur même de son balancement constitutif. L'anthropologie d'Ignace est proche de celle d'Augustin. Elle présente l'homme divisé en lui-même, mais un dans le mouvement qui l'oriente vers sa fin qui est sa source, Dieu. Ce mouvement, porté par le don toujours premier de Dieu, ne trouve à se fixer dans le sens de la « vraie vie » que si le retraitant traverse la peur de se perdre, c'est-à-dire vit en lui-même, au cœur de son désir, le passage de la Pâque du Christ.

V. - Quelques pistes pour la compréhension de l'essence d'une théologie pastorale

Au terme de ce parcours avec Augustin et Ignace de Loyola, nous sommes en mesure de rassembler quelques points qui méritent attention, comme autant de têtes chercheuses, pour fonder l'essence d'une théologie pastorale.

1. *La théologie comme expérience de l'histoire*

Il est clair qu'Augustin et Ignace de Loyola ne proposent ni l'un ni l'autre un système explicatif de l'histoire. C'est justement là le drame de la postérité d'Augustin, drame qui débute peut-être déjà du vivant d'Augustin dans la crise pélagienne, d'avoir donné lieu à des analyses abstraites. Si l'on peut parler de méthode héritée de ces deux auteurs, c'est d'une « méthode concrète », caractérisée d'abord et avant tout par un « principe de réalité » : parler de la communication de Dieu à l'homme, parler de la réponse de l'homme, ce n'est pas originairement un discours, mais une vie. Les relectures augustinienne et ignatienne s'enracinent dans l'expérience intérieure, à un niveau individuel comme à un niveau collectif. Et il y a une raison tout à fait lumineuse à cette affirmation : s'il s'agit de lire le combat caché au cœur de l'histoire, au cœur de l'homme, ce ne peut être que de l'intérieur même de ce combat. La théologie qui se consacre à cette tâche peut être alors décrite, constitutivement, comme un double engagement, une double passion, celle de l'humanité et celle de Dieu. C'est en ce sens que Cl. Dagens parlait d'une « orientation spi-

31. Cf. C. VIARD, *L'image, lieu du combat. La méditation des deux étendards dans les Exercices Spirituels*, dans *Christus* 31 (1984) 351-362.

rituelle de la pensée, qui part du présupposé que Dieu est le Dieu de l'homme », présent au cœur de l'homme, au cœur de l'humanité, au cœur de l'histoire, « au dedans de l'esprit qui cherche le Bien et le Vrai, et de ce présupposé découle une méthode de recherche selon laquelle on ne doit jamais séparer théorie et pratique, sagesse intérieure et vie intérieure »[32].

2. *La théologie comme herméneutique de l'histoire*

Le deuxième fruit que nous pouvons cueillir chez Augustin et Ignace de Loyola, c'est le principe de lecture de l'aventure historique. Tous les deux reviennent à l'homme comme acteur de l'histoire. Si Dieu œuvre dans l'histoire, en son Fils, par la puissance de son Esprit, c'est comme l'Autre de l'homme, qui l'interpelle et le provoque à une réponse de liberté. Le combat est caché au cœur de l'histoire. Aucune situation, aucun groupe humain, aucun événement n'en sont exclus. Dieu n'est pas plus ici ou là. Il vient sans cesse à la rencontre de l'homme. Interpréter l'aventure historique comme le mystère pascal en souffrance, comme la création en genèse, c'est chercher à élucider la bipolarité constitutive à toute démarche, à tout mouvement, à toute structure, c'est entrer dans une pensée sacramentelle, telle que nous l'avons vue à l'œuvre dans les propos d'Augustin et d'Ignace de Loyola. C'est retrouver l' « immanence réciproque » entre Dieu et l'humanité, selon le mot de J. Moltmann, repoussant aussi bien l'identification que la dissociation, ceci n'étant possible qu'avec une pneumatologie. « Ce n'est que dans l'histoire de l'Esprit, qui est liée à l'histoire du Christ et constitue l'histoire de la nouvelle création » que les deux faces de la bipolarité évoquée plus haut « perdent leur caractère unilatéral »[33]. Le Concile Vatican II, qui témoigne lui aussi d'une pensée sacramentelle, insiste sur le rapport « des événements et des paroles, intimement unis entre eux, de sorte que les œuvres réalisées par Dieu dans l'histoire du salut attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles publient les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent »[34]. Dans une telle vision, la lecture de l'histoire n'est pas à un seul sens, des événements aux paroles. C'est un aller et retour entre paroles et événements, qui s'appellent et se modifient les uns les autres. Ce mouvement est constitutif de l'Économie de la

32. Cl. DAGENS, *L'intériorité...*, cité n. 13, p. 269 s.
33. J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, coll. Cogitatio Fidei, 102, Paris, Cerf, 1980, p. 44-46.
34. Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 2, Paris, Centurion, 1967, p. 126.

Révélation. C'est lui qui a présidé à l'émergence des Écritures. C'est à y entrer qu'est conviée la théologie.

Une telle herméneutique de l'histoire est appuyée sur plusieurs piliers, dont nous avons évoqué la plupart dans les pages précédentes. Le premier est celui de l'Écriture, portée par la Tradition de l'Église, à travers laquelle le théologien reçoit le sens donné de l'histoire, le Christ, « Plénitude et Médiateur » du salut[35]. K. Rahner indique, à ce propos, un aller et retour entre l'Écriture et la théologie :

> Il se peut, il est même certain, que l'on ne peut déchiffrer clairement et en plénitude le message de Jésus-Christ dans le livre du monde qu'à la condition de l'avoir lu d'abord dans le livre de l'Écriture. Mais on peut et on doit le lire ensuite dans le livre du monde et de la vie humaine pour avoir la vraie et pleine intelligence de ce qui est dans la Parole de l'Écriture[36].

Il y a d'autres piliers encore : des soubassements théologiques (économie de la création, christologie de la médiation, pensée sacramentelle, pneumatologie), les règles du discernement — la tradition spirituelle de l'Église en comporte de nombreux témoins —, enfin les sciences profanes, qui permettent de mieux comprendre l'homme et son histoire (politique, économie, psychologie, sociologie, droit,...), mais qui ne constituent pas à proprement parler l'acte d'interprétation de l'histoire[37].

3. *La théologie, comme mémorial des dons de Dieu*

Les mystiques sont ici les maîtres des théologiens. Augustin et Ignace de Loyola, quand ils relisent leur vie, n'ont qu'une préoccupation : chanter les miséricordes de Dieu. Les errances, les recherches, les luttes, le péché lui-même deviennent pour eux le lieu de la manifestation de Dieu et leur relecture une parole vivante qui éclaire l'expérience de tout homme en quête de Dieu[38].

---

35. *Ibid.*
36. K. RAHNER, « La rédemption au cœur du monde », dans *XXe siècle, siècle de grâce*, Paris, Mame, 1962, p. 106.
37. Si le théologien déchiffrant l'histoire peut être comparé à l'exégète déchiffrant le livre de la Bible, alors il est nécessaire de tenir, à la suite du Concile Vatican II, que l'acte d'interprétation est un acte proprement théologique, posé à la lumière du même esprit à l'œuvre dans l'histoire, qui demande de porter attention au contenu et à l'unité de toute l'histoire, « eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi » (*Dei Verbum*, 2, cité n. 34, p. 135).
38. Cf. M. RONDET, *La tradition spirituelle de la relecture*, dans *Guarrigues. Espaces pour la foi* 27 (1989) 13-17.

La théologie comme herméneutique de l'histoire est appelée à retrouver le rôle de la mémoire, une mémoire elle-même convertie, qui, dans une démarche de foi, se trouve en état de reconnaître la miséricorde dont Dieu comble l'humanité, mais qu'il faut discerner pour la recueillir comme un bouquet dans la grisaille des jours ordinaires et des combats apparemment stériles. Cette dynamique doit être mise en relation avec l'action eucharistique. Dans l'action liturgique, le peuple croyant confesse en acte, dans la foi, l'actualité du don de Dieu : Il est mort et ressuscité, en son Fils, et son Esprit est à l'œuvre ; ce qu'Il a fait hier, Il l'accomplit aujourd'hui, et sa Promesse ouvre l'histoire. Le terme de « mémorial » pointe ce mouvement de la célébration eucharistique et peut aussi servir à qualifier un acte théologique dont l'essence est eucharistique et qui conduit, comme tel, à l'action de grâce, et à l'adoration.

On comprend alors qu'un tel acte de mémoire puisse ouvrir à l'espérance. Si l'objet d'une théologie est de se souvenir des dons de Dieu, alors elle est une théologie de l'espérance, qui convoque l'Église à une reconnaissance émerveillée. Mais ce que l'herméneutique de l'histoire porte en elle, c'est que cette espérance croyante est placée sous la Croix. Elle témoigne en effet que la seule force de réconciliation dans l'histoire, c'est le Christ. Cette espérance croyante est la source possible d'un dynamisme pour l'action, qui s'enracine non dans un optimisme béat, mais dans la confiance en l'absolument Autre, qui ne cesse de venir sur les chemins de l'homme.

4. La théologie comme acte de parole

La théologie occidentale s'est progressivement privée d'un rapport existentiel au peuple croyant à la recherche d'une intelligence de sa foi. Elle cherche aujourd'hui à retrouver ce caractère éminemment relationnel, celui d'un acte d'énonciation s'adressant à des interlocuteurs, l'Église, les hommes de ce temps.

Elle rejoint ainsi les découvertes de la linguistique contemporaine autour de la dimension « performative » de la parole, une parole qui engage une alliance entre les personnes, qui agit avec efficacité sur les relations humaines[39]. É. Benveniste distingue deux grands types d'acte de langage : « le récit » historique, régi à la troisième personne, situé dans le passé, et le « discours », régi à la première personne et situé dans le présent. L'herméneutique de l'histoire, dont on pourrait penser qu'elle n'est que « récit », ne peut oublier le « discours », dans lequel le « je » au moins implicite du théologien constitue le

39. Cf. J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

« présent axial » du langage, « réinventé chaque fois qu'un homme parle, parce que c'est, à la lettre, un moment neuf, non encore vécu »[40]. Et ce présent axial ne renvoie pas à un individu isolé ; il témoigne de l'enracinement du théologien dans la communauté croyante, milieu de sa foi.

Parler ainsi de la théologie comme acte de parole, c'est aussi rejoindre Augustin et sa conception sacramentelle du langage. Si l'interprétation de l'histoire est d'abord une vie sous le Crucifié de la miséricorde, sous le Maître de vérité, alors le discernement du combat à l'œuvre dans l'aventure historique et la parole de relecture qui en découle sont « habités... par le Verbe de Dieu qui a pris chair en notre humanité » et conduisent « à la Parole fondatrice du monde et porteuse de salut ». Cette Parole de salut, à l'œuvre dans la parole humaine d'interprétation, « l'expérience avec l'expérience », comme dit E. Jungel[41], tourne le théologien vers les autres hommes, « puisque Dieu, source de la Parole, est aussi source de la communication des consciences »[42]. Il y a là une reprise de la conception biblique de la parole dans son double enracinement noétique et dynamique. Et la théologie peut alors se définir comme mouvement appartenant à la circulation de la Parole divine.

Comme nous le disions plus haut, notre propos était limité. Il a simplement voulu préciser si l'histoire pouvait être un lieu de travail pour le théologien et, si oui, à quelles conditions.

Ce faisant, de grands domaines de la réflexion ont été évités. J'en prendrai deux exemples : le débat contemporain sur l'histoire et le scandale que représente la singularité de l'événement Jésus ; le rapport de la Révélation, historique dans son essence, aux religions non chrétiennes, aux cultures, à la conscience. Cela ne signifie pas pour autant que ces questions sont inintéressantes. Bien au contraire ; elles appartiennent aux grandes recherches actuelles. Simplement elles ne pouvaient trouver leur place ici.

F-31170 Tournefeuille Marie-Thérèse DESOUCHE
5, rue J. Giono
ZAC du Pahin

40. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, t.1, p. 252-255 ; t.2, p. 73-75.
41. E. JUNGEL, *Dieu mystère du monde...*, cité n. 7, t.1.
42. Cf. DAGENS, *L'intériorité...*, cité n. 13, p. 261.

Sommaire. — L'article commence par élucider la notion de « lieu théologique », avant de montrer que l'histoire, comprise comme histoire spirituelle, est un authentique lieu théologique, puisqu'elle est le lieu d'interaction entre le Dieu trinitaire et l'humanité par l'œuvre médiatrice de Jésus le Christ. Puis il s'interroge sur la manière de déchiffrer l'histoire — une affaire délicate et difficile — et fait appel à deux témoins de cette lecture, Augustin parmi les Pères de l'Église, Ignace de Loyola dans l'histoire de la spiritualité. Il termine en donnant quelques points de repère, pour tenter de fonder l'essence d'une théologie pastorale.