NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 3 July-September 1997

Une manière ignatienne de faire de la théologie. La théologie comme discernement de la vie authentique

Christoph THEOBALD

p. 375 - 396

https://www.nrt.be/en/articles/une-maniere-ignatienne-de-faire-de-la-theologie-la-theologie-comme-discernement-de-la-vie-authentique-431

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Une manière ignatienne de faire de la théologie

LA THÉOLOGIE COMME DISCERNEMENT DE LA VIE AUTHENTIQUE

Durant ce siècle finissant la théologie chrétienne s'est considérablement différenciée. Elle s'est intéressée à une multitude de questions inédites; elle a donné la parole à des cultures et à des classes sociales jusqu'alors silencieuses en son enceinte; elle s'est même laissé féconder par des disciplines nouvelles, telles les sciences de l'homme, au point même de rendre son unité interne de plus en plus problématique. Comme tout chercheur soumis aux rigueurs méthodologiques d'une spécialisation croissante, le théologien risque, lui aussi, de ne jamais porter son regard au-delà des frontières de sa discipline particulière et de s'interroger sur son identité: en quoi sa manière de faire peut-elle être qualifiée de théologique? Quel est le principe d'unification de son travail?

Nous connaissons la réponse classique qui fait intervenir ici l'«objet formel» de la foi de l'Église. Si juste soit-elle, celle-ci n'en reste pas moins abstraite — comme l'actuel processus d'unification de la rationalité et de la civilisation mondiales —, tant qu'elle ne fait pas référence à l'expérience humaine et spirituelle du théologien et de la communauté à laquelle il appartient. Or l'Église est traversée par une multitude de courants et d'écoles spirituels. Certains de ceux-ci ont généré et génèrent encore des manières spécifiques de pratiquer la théologie et de répondre à la question de son unité interne. Dans le contexte actuel d'une différenciation croissante des disciplines, il est utile de se rappeler cette richesse inestimable et d'en mettre en valeur les multiples manières de relier la conception même de la théologie au patrimoine de telle ou telle famille spirituelle. Pour la tradition ignatienne, dont nous nous réclamons, ce lien est resté implicite pendant plusieurs siècles, avant de s'imposer aujourd'hui plus clairement à notre conscience historique et théologique. C'est ce que nous voudrions montrer dans ces pages.

L'hypothèse qui vient d'être formulée suppose cependant qu'on ne sépare plus la théologie dite «scientifique» de l'expérience spi-

rituelle et de sa manifestation dans la littérature spirituelle. Or notre deuxième millénaire occidental est très profondément marqué par une scission regrettable entre ces deux registres. Elle s'annonce déjà dans la *Somme théologique* de saint Thomas. Le Docteur angélique est en effet le premier à distinguer entre deux manières de juger, ce qui lui permet ensuite de faire une différence entre deux types de «théologie»:

> Il arrive qu'on juge par *inclination*, comme l'homme vertueux, *disposé au-dedans* à bien agir, juge par cela même avec rectitude ce qu'il faut faire... Mais il est une autre façon de juger, à savoir par *science*, comme celui qui est instruit dans la science morale peut juger de la vertu *sans être vertueux*. La première façon de juger, appliquée aux choses divines, est le fait de la sagesse, don du Saint-Esprit, sagesse dont l'Apôtre dit: «L'homme spirituel juge de toutes choses» (*1 Co* 2, 15), et Denys: «Hiérothée est devenu sage non seulement en étudiant, mais *en éprouvant le divin* (*pati divina*)»[1].

Le principe de ce type de théologie est donc *l'expérience* de Dieu.

> Quant à l'autre façon de juger, continue saint Thomas, c'est celle qui appartient à la science qui nous occupe, science qui est obtenue par l'étude, bien que ses principes lui viennent de la révélation[2].

Remarquons cependant que saint Thomas ne conduit pas la comparaison jusqu'au bout parce qu'il se garde bien de dire que «celui qui est instruit dans la science théologique peut juger des choses *sans être croyant*».

Ce qui est simplement distingué dans la *Somme* sera séparé par les héritiers du Docteur commun, au point que le dominicain Melchior Cano, qui, du vivant même d'Ignace de Loyola, s'en était pris aux *Exercices spirituels* accusés d'illuminisme, exclut en 1563 les théologiens dit «spirituels», et a fortiori toute forme d'expérience spirituelle, de la liste des lieux théologiques de son traité posthume *De locis theologicis*. Dans la Compagnie même, on fut assez vite porté à considérer les *Exercices*, selon l'expression de Karl Rahner, comme une de ces «évidences pieuses, assurément très utiles pour une vie de piété, mais bien incapables d'éveiller l'intérêt du théologien qui depuis longtemps sait tout ce que disent ces livres pieux et édifiants, même si, par bienveillante

1. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, I[a], q. 1, a. 6; nous soulignons.
2. *Ibid.*

indulgence, il est enclin à ajouter que ce qu'ils disent est très beau, 'psychologiquement' très efficace, édifiant et pratique»[3].

Dans la mesure où l'on cantonnait les *Exercices* dans le champ de la spiritualité et où l'on mettait toute son énergie à résoudre des cas de conscience[4] — lieux où s'affirma très vite une compétence spécifique de la Compagnie naissante —, on pouvait d'autant plus facilement s'ouvrir à la «théologie positive et scolastique» communément pratiquée dans l'Église[5]; attitude qui valut d'ailleurs plus tard aux théologiens jésuites le reproche d'«éclectisme facile». Enfin même quand, au XXe siècle, on commença à réfléchir à la théologie des *Exercices* — pensons à Erich Przywara, à Gaston Fessard, aux frères Rahner, à Hans Urs von Balthasar et à d'autres —, on n'alla pas vraiment jusqu'à se demander si les *Exercices*, et plus largement la spiritualité et l'Institut de la Compagnie, véhiculaient une «manière propre de faire (*modus procedendi*)» de la théologie.

Or, quand on s'interroge sur la théologie de la Compagnie de Jésus, on ne se trouve pas d'abord renvoyé à un corps de doctrine ou à une structure intellectuelle bien déterminés — comme c'est le cas du thomisme chez les frères prêcheurs —, mais à une «manière de procéder», à un «tour de main», à un «style», expressions d'une expérience et d'une vision spécifiques de Dieu. C'est ce style que nous visons ici en parlant de «la théologie comme discernement de la vie authentique».

On commentera donc les différents termes de cette approche de la théologie *secundum societatem Iesu,* en commençant par l'acte de discernement, proche du «jugement» dont parle la première *quaestio* de la *Somme* (I). Puis on abordera la notion de «vie authentique», critère et but du discernement; concept qui conjugue l'ultime pointe de l'expérience chrétienne — «la vie s'est manifestée à nous» (*1 Jn 1*, 1-2) — et l'authenticité comme valeur fondamentale de l'homme moderne (II). Au terme, on reviendra de manière plus explicite sur le moment historique que nous vivons en Europe et on se demandera pourquoi celui-ci est

3. K. RAHNER, «La logique de la connaissance existentielle chez Saint Ignace de Loyola», dans *Éléments dynamiques dans l'Église,* Paris, DDB, 1967, p. 76.

4. Cf. la *Ratio studiorum* de 1599, «Règles du professeur de cas de conscience», dans *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, édit. L. LUKACS, S.J., vol. V, *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586 1591 1599)*, coll. Monumenta Historica Societatis Iesu, 129, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, p. 395-396 («Regulae professoris casuum conscientiae»).

5. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, n° 363 (dans ID., *Écrits*, coll. «Christus» 76, Paris, DDB, 1991, p. 250).

susceptible d'ouvrir dans la spiritualité ignatienne des virtualités théologiques jusqu'alors cachées et d'offrir une manière spécifique d'exercer aujourd'hui notre métier et notre vocation de théologien (III). Pas à pas, l'Évangile multiforme prendra ainsi la figure spécifique d'*une* famille spirituelle. Que ce style comporte *en même temps* une manière originale d'accéder à l'unité de la théologie en fondant sa différenciation interne, cela apparaîtra progressivement au fil des trois parties.

Cette perspective actuelle indique aussi les limites de notre propos sur un sujet qui demanderait une enquête historique beaucoup plus ample[6]. On se contentera ici de faire référence aux textes fondateurs de la Compagnie. La «doctrine scolastique de saint Thomas», malheureusement trop vite détachée de son contexte spirituel d'origine[7], a été tenue en grande estime dans la Compagnie; on la citera pour mettre en valeur des différences et des richesses qui sont d'un grand prix pour l'Église.

I.- La théologie comme discernement

Nous partirons des quelques passages bien précis dans les *Exercices spirituels* où la théologie est évoquée à travers la notion traditionnelle de «doctrine». On les replacera dans l'ensemble du processus spirituel du discernement, ce qui nous permettra d'évoquer le rapport de la «doctrine» à l'Écriture et à l'expérience actuelle de l'élection, avant de proposer, à partir de ces données élémentaires, une première approche du *modus procedendi in theologicis* propre à la Compagnie.

1. «La véritable doctrine du Christ notre Seigneur»

Le terme «doctrine» revient deux fois dans les *Exercices*, et cela en leur point central, au moment où le retraitant se prépare à l'élection: d'une part avec la méditation des deux Étendards (*Ex.* 145), et de l'autre dans la considération des trois sortes d'humilité, envisagées comme «véritable doctrine du Christ notre Seigneur» (*Ex.* 164). On le trouve donc au cœur de l'itinéraire de Jésus — il faudra s'en souvenir —, au moment décisif où Jésus choisit et envoie ses disciples pour «répandre sa doctrine sacrée».

6. Cf. entre autres K.-H. NEUFELD, «Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert», dans *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, édit. M. SIEVERNICH & G. SWITEK, Freiburg, Herder, 1990, p. 425-443.

7. Cf. *infra*, n. 24.

Qu'y a-t-il au juste sous cette expression? Elle recouvre une certaine manière de vivre, «la vraie vie» (*Ex.* 139), ou, ce qui revient au même, une manière spécifique de se rapporter à Dieu et aux hommes, selon la pauvreté spirituelle et effective et le désir d'humilité. Peu importe pour l'instant le contenu détaillé de cette doctrine[8]. Ce qui compte, c'est qu'elle vise un jeu de relations: «répandre la doctrine sacrée du Christ», c'est «aider les hommes» à trouver et à connaître «la vraie vie». Cela suppose d'abord que celui qui l'enseigne s'implique radicalement dans ce qu'il dit — c'est le cas chez Jésus qui «se tient en humble place, beau et gracieux» (*Ex.* 144[9]) —, que sa manière d'appeler et d'envoyer ceux qui l'enseignent corresponde bel et bien à cette même doctrine — ce qui se vérifie dans la relation de compagnonnage entre Jésus et ses disciples, qui s'oppose à la stratégie des filets et des chaînes de l'ennemi de la nature humaine — et enfin que ceux qui entendent leur enseignement accèdent effectivement ainsi au désir de la vraie vie.

Le «contenu» de la doctrine renvoie donc d'emblée à un processus de transformation ou de conversion. Il ne se réduit pas au schéma traditionnel d'une théorie qui attend son application. Il désigne un «style», une «forme», comme le font d'ailleurs les paraboles de Jésus. Ce style, cette forme de vie supposent une «formation», impensable en dehors du processus même de communication.

Un rapide regard sur les autres textes fondateurs de la Compagnie vérifie et précise ce premier repérage. Les «cinq chapitres» rédigés par saint Ignace en 1539 et les deux Bulles de Paul III (1540) et de Jules III (1550) situent la doctrine parmi les finalités de la Compagnie. Celle-ci est «instituée avant tout pour se consacrer principalement au bien des âmes *dans* la vie et la doctrine chrétiennes et à la propagation de la foi...»[10]. Intimement liée à la «vie»[11], la «doctrine» est donc à nouveau intégrée dans le proces-

---

8. Elle couvre en effet l'ensemble de l'économie du salut — la loi (les commandements) et la grâce —, abordée, dans le processus des *Exercices*, selon une perspective anthropologique qui suppose bien évidemment une théologie de la création, une christologie, une ecclésiologie et une théologie trinitaire.

9. Cf. aussi la traduction de la Vulgate: «en un lieu humble, mais lui-même très beau et d'aspect souverainement aimable».

10. IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* (cité *supra*, n. 5), p. 292; nous soulignons.

11. Dans les textes ignatiens le vocabulaire «doctrinal» est très souvent lié à d'autres expressions: «vie et doctrine» (dans les «cinq chapitres» et les Bulles, cf. IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* [cité *supra*, n. 5], p. 292 s et 306 s; dans le «Récit», n° 58, *ibid.*, p. 1049; dans les «Constitutions» [cité *Const.*], VIIe partie, ch. II, n° 622, *ibid.*, p. 549), «la doctrine et la manière de l'enseigner» (*Const.*, I[e] partie,

sus global de «formation» qui vient d'être esquissé et qui a pour but le «bien des âmes»[12].

On sait que les *Constitutions* retracent, à travers l'itinéraire de «formation» et d'incorporation du jésuite, la genèse même de la Compagnie. La doctrine y joue naturellement un rôle important[13]: son contenu structure et oriente l'écriture du corpus textuel tout entier et la construction du corps apostolique[14], jusque dans la création d'institutions spécifiques. Dans la quatrième partie, qui traite des collèges et des universités, on trouve en fait les développements les plus significatifs pour notre propos. Son prologue relie ces *institutions* d'enseignement au *but* de la Compagnie, défini par les Bulles[15]; son chapitre V indique le

---

ch. IV, n° 198; IVe partie, n° 307), etc. Cette habitude linguistique n'exclut pas que le concept soit utilisé aussi de manière absolue, p. ex. dans des expressions comme «la doctrine que la Compagnie aura choisie pour les siens comme la meilleure et la plus adaptée» (*Const.*, VIIIe partie, ch. I, n°672), selon une exigence d'«uniformité (*consensio / uniformitas*)» en la matière (*Const.*, VIIIe partie, ch. I, n° 671 et ch. X, n° 821). La terminologie doctrinale peut encore s'appliquer à des auteurs ou même à d'autres domaines que la théologie: ainsi la IVe partie des *Const.* parle-t-elle de «la doctrine scolastique de saint Thomas» (*Const.*, IVe partie, ch. XII, n° 446 et ch. XIV, n° 464), de «la doctrine d'Aristote» (*Const.*, IVe partie, ch. XII, n° 470), etc.

12. Dans un contexte tridentin, la Bulle de 1550 déplace cette logique, en inversant les finalités: «une Compagnie instituée avant tout pour se consacrer principalement à la défense et à la propagation de la foi et au bien des âmes dans la vie et la doctrine chrétiennes...». On retrouvera un même déplacement d'accent dans les versions successives de la *Ratio studiorum* (entre 1560 et 1599).

13. D'après l'*Index de l'Examen général et des Constitutions* (Paris, éd. polycopiée réalisée par la rédaction de «Christus», 1962) — fait sur le texte D —, on n'en compte pas moins de 56 occurrences, réparties sur l'Examen et l'ensemble du texte, à l'exception des parties II et VI.

14. Cf. *Const.*, X[e] partie, n° 814: «À partir de ce fondement, les moyens naturels qui disposent l'instrument de Dieu notre Seigneur à l'égard du prochain, aideront d'une façon générale à la conservation et au développement de tout ce corps, pourvu que nous en fassions l'apprentissage et les exercions pour le seul service divin; non pas pour mettre notre confiance en eux, mais pour coopérer à la grâce divine. Et cela *suivant l'ordre voulu par la souveraine Providence de Dieu notre Seigneur, qui veut être glorifié avec ce qu'il donne comme Créateur, qui est la nature, et avec ce qu'il donne comme auteur de la grâce, qui est le surnaturel.* Aussi les moyens humains ou acquis doivent-ils être développés avec soin, et spécialement l'acquisition d'une *doctrine* fondée et solide, la façon de la présenter au peuple dans la prédication et dans l'enseignement, et la manière de traiter et d'être en relation avec les gens» (nous soulignons; cf. aussi le Prologue, n° 134).

15. ***Const.*, IVe partie, n° 307.**

principe du choix des *matières* à étudier[16], laissant aux chapitres XII et XIV le soin d'énumérer ces matières ainsi que les livres à enseigner. La structuration globale des études (doctrine scolastique et Écriture Sainte[17] — humanités ou langues — sciences naturelles) correspond parfaitement à ce que l'ensemble des *Constitutions* fait paraître de l'articulation «pratique» de la nature et du surnaturel ou des moyens humains et de la grâce au sein même de la doctrine chrétienne.

C'est sur cette quatrième partie enfin que se greffent les précisions doctrinales, méthodologiques et institutionnelles données par la *Ratio studiorum* dont la rédaction définitive date de 1599. Nous en retenons pour notre propos seulement le débat qui a duré plusieurs décennies[18] sur «l'uniformité de la doctrine» dans la Compagnie et la référence à «la doctrine scolastique de saint Thomas» dans les *Constitutions*[19]. Tandis que certains jésuites tiennent à une liste d'«opinions qui doivent être soutenues et enseignées par les nôtres»[20], d'autres semblent préférer des conseils généraux de prudence. L'alternative, souvent rediscutée dans l'histoire de l'ordre[21], touche bien à la compréhension de la théologie comme «ensemble de propositions» ou comme «manière de faire». La réponse, en 1582, du dernier survivant des premiers compagnons d'Ignace, Alfonso Salmeron, au Général Claudio Acquaviva garde probablement une valeur exemplaire dans ce débat:

> Je crois, en premier lieu, écrit-il, qu'il y a de l'inconvénient, pour notre Compagnie, à s'attacher si étroitement à un auteur, qu'elle ne jure plus que par lui. Jusqu'ici, aucun auteur n'a paru, et proba-

16. *Const.*, IVe partie, ch. V, n° 351: «Le but de la doctrine qu'on étudie dans la Compagnie étant d'aider, avec la faveur divine, son âme et celle du prochain, c'est d'après cette règle qu'on décidera, dans l'ensemble et dans le détail, des matières que les Nôtres doivent étudier, et jusqu'à quel point ils doivent s'y avancer.»

17. Dans les différentes rédactions de la *Ratio studiorum* cet ordre est inversé.

18. Pour plus de détails cf. D. JULIA, «Généalogie de la 'Ratio studiorum'», dans *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, édit. L. GIARD & L. DE VAUCELLES, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 115-130.

19. Cf. *Const.*, IVe partie, ch. XIX, n^e^ 464.

20. Ainsi pour la première fois le Général Francisco de Borgia dans un décret de 1565, dans *Monumenta Paedagogica...* (cité *supra*, n. 4), vol. III (1557-1572), coll. MHSI, 108, Romae, IHSI, 1974, p. 382-385.

21. Cf. p. ex. la lettre du Général, J.B. JANSSENS, *De exsecutione Encyclicae «Humani generis»* (11 février 1951), dans *Acta Romana Societatis Iesu* XII (1951) 47-72 et 72-94. Cette lettre fait passer au premier plan la dernière partie de l'encyclique, qui dresse un «syllabus» d'«erreurs particulières».

blement aucun ne paraîtra jamais qui soit exempt de fautes, ou, pour être indulgent, qui, en quelques points du moins, ne soit inférieur à d'autres; et dans ce cas chacun est en droit de le laisser de côté... Je crains donc qu'en voulant guérir le corps de la maladie des disputes, nous fassions dire de nous que, par une métamorphose admirable, nous sommes devenus, de jésuites que nous étions, thomistes ou dominicains... S'il arrive un jour que quelqu'un des nôtres, comme notre Père l'espérait, présente la doctrine théologique d'une manière nouvelle (*nova quadam ratione*) et préférable aux autres, il ne faut point lui résister, mais en référer au jugement du Père Général, qui décidera... Enfin, je pense qu'il ne faut point dresser de catalogue des propositions que nous ne saurions soutenir. On l'a déjà fait et l'on s'en est mal trouvé... Ce sera bien assez pour nous, si, en matière de foi et de piété, nous nous arrêtons aux limites qui sont tracées par les saintes Écritures, les définitions de l'Église, des Pontifes et des conciles[22].

Est-on conscient à l'époque de la distance qui sépare la pratique, désignée par le terme «doctrine» chez Ignace, de la conception de la «doctrine sacrée», telle qu'elle se dégage de la première *quaestio* de la *Somme*? Ce n'est pas sûr. Et pourtant, outre la démarcation, elle-même aussi institutionnelle, entre le jugement spirituel par expérience et la science théologique, on aurait pu évoquer ici une autre distinction thomiste, celle qui existe entre science spéculative et science pratique, «la science sacrée étant, selon Thomas d'Aquin, plus spéculative que pratique, car elle s'intéresse aux choses divines plus qu'aux activités humaines, n'envisageant celles-ci que comme moyens pour parvenir à la pleine connaissance de Dieu, en laquelle gît l'éternelle béatitude»[23]. Cette hiérarchie entre les activités humaines, qui, chez saint Thomas, sont toutes de l'ordre des moyens, et la connaissance de Dieu, qui est de l'ordre de la fin ou de la vraie vie, est en effet à l'opposé de la structure de l'expérience ignatienne.

Mais n'a-t-on pas trop vite oublié que la *doctrina sacra* ne reçoit son véritable statut que dans la troisième partie de la *Somme*, quand Thomas traite, dans sa vie de Jésus, de la «doc-

22. Lettre de A. SALMERON, S.J. au Préposé général Cl. Acquaviva (Naples, 1er septembre 1582), dans *Monumenta Paedagogica...* (cité *supra*, n. 4), vol. VI, *Collectanea de ratione studiorum Societatis Iesu (1582-1587)*, coll. MHSI, Romae, IHSI, 1992, p. 22-24; trad. fr. A. Matignon, dans *Études*, nouvelle série, 140, t. V, décembre 1864, 577-581 (indication que nous devons à Pierre Vallin).

23. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, Ia, q 1, a. 4.

trine du Christ» (q. 42)[24]? Qu'il ne l'aborde ici que sous l'angle formel de la communication, cela s'explique aisément par le fait qu'il a été amplement question de son contenu dans les parties précédentes de la *Somme*. La *quaestio* 40, qui suit celles sur le baptême de Jésus, introduit alors le thème du «mode de vie du Christ» (*de modo conversationis Christi*), en revenant sur la distinction classique de la seconde partie entre vie contemplative et vie active:

> La vie active, qui consiste à livrer aux autres par la prédication et l'enseignement les vérités que l'on a contemplées (*aliquis praedicando et docendo centemplata aliis tradit*), est plus parfaite que la vie qui n'est que contemplative, puisqu'elle présuppose une abondance de contemplation. Aussi est-ce sur une vie active de cette espèce que le Christ a porté son choix (*Christus talem vitam elegit*)[25].

Nous sommes ici au cœur de la *Somme*, où saint Thomas fonde la charte de l'*ordo praedicatorum* dans la *vita Christi*: Jésus, premier frère prêcheur, conciliant la *vita activa* et la *vita contemplativa* dans une *vita activa* supérieure de prédication (*tradere*), ce qui suppose que la doctrine sacrée (*contemplata, abundantia contemplationis*) et la théologie spéculative (*scientia*) aient gardé toute leur autonomie par rapport à la pratique. Par contre, quand Ignace découvre au cœur de l'itinéraire de Jésus et de ses apôtres le désir d'«aider tous les hommes» (*Ex.* 146) dans un style de vie qui échappe totalement à la bipartition classique entre contemplation et action, il «libère» le concept de «doctrine sacrée» de l'extériorité traditionnelle entre théorie et pratique et l'identifie au processus de «formation d'une vraie vie», celle qui se déroule effectivement entre Jésus ou ses apôtres et tous les hommes.

2. *La nécessité du discernement*

Que cette «formation d'une vraie vie» passe par la lecture des Écritures, qu'elle se produise quand ce qui s'est passé jadis se réalise aujourd'hui à nouveau en ceux et celles dont l'itinéraire croise celui de Jésus[26], voilà ce qui est tout à fait traditionnel. Ignace uti-

---

24. Comment comprendre p. ex. que la *Ratio studiorum* invite à omettre un certain nombre de Questions de la troisième partie de la *Somme*, et parmi elles la plupart de celles qui portent sur la *Vita Christi*?

25. ID., *S. Th.*, III[a], q. 40, a. 1.

26. Cf. Chr. THEOBALD, «Points de départ de la christologie», dans *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui.* Mélanges offerts à Joseph Moingt, **Paris, Cerf, 1993, p. 900-903.**

lise tout naturellement dans ce contexte le vocabulaire de l'imitation et de la suite du Christ (*Ex.* 109) et, plus globalement, il suggère un lien structurel entre l'organisation de sa propre vie et la présentation ordonnée («point par point») du récit biblique (*Ex.* 1 et 2)[27].

Cela dit, la véritable nouveauté d'Ignace est d'avoir pris conscience de la distance «historique» qui sépare l'espace des Écritures et son propre espace culturel et politique. Le *Récit du pèlerin* nous montre précisément comment à Jérusalem il a dû renoncer, au risque de sa vie, à une application littérale (on dirait aujourd'hui fondamentaliste) du texte biblique et découvrir que la «formation d'une vraie vie», la sienne et celle de son groupe d'apôtres, exige inventivité et discernement. Entre l'Écriture et sa lecture actuelle se situe désormais l'espace de l'Esprit. Simultanément le problème herméneutique de l'interprétation se met en place, qui, probablement pour la première fois, émerge ici avec force comme question à la fois pratique et doctrinale.

Si on comprend donc la «doctrine» comme processus complexe de formation d'une vraie vie, mis en mouvement et inspiré par une lecture des Écritures et aboutissant à une véritable (re-)création de ses lecteurs, on doit s'interroger sur ce qui fonde une conception si audacieuse. Pour les *Exercices* la réponse est claire: la référence ultime à la volonté salvifique de Dieu, dont la lisibilité traditionnelle n'est plus garantie, renvoie l'homme, de façon inédite, à sa liberté propre de chercher et de trouver cette volonté, enracinant sa singularité absolue en Dieu lui-même, tout en lui donnant librement figure par l'organisation de sa vie (cf. *Ex.* 1).

La référence à la volonté divine se manifeste en toute radicalité quand sa lisibilité est menacée par un monde devenu plus vaste (*Ex.* 101-109) se dégageant de l'ordre sacral (tel que le suppose encore la *Somme*). Nul n'a mieux réfléchi à cet événement fondateur que Karl Rahner: «Le monde est médiation par rapport à Dieu entendu comme celui qui se communique lui-même en grâce», écrit-il dans son *Traité fondamental*, «et, en ce sens, il n'existe pour le christianisme aucun domaine sacral limité dans lequel seulement Dieu pourrait être trouvé[28].» Si on élargit le

27. On trouve également des traces de ce rapport structurant à l'Écriture dans la *Ratio studiorum* de 1599, qui met en garde contre une lecture biblique traitée à la manière scolastique; cf. «Règles du professeur d'Écriture Sainte», n° 13 et «Règles du professeur de théologie scolastique», n° 9, § 1 (dans *Monumenta Paedagogica...* vol. V [cité *supra*, n. 4], p. 384 et 387).

28. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983, p. 178.

champ de la présence de Dieu à la totalité des figures du monde, il devient indispensable de marquer sa différence — il s'agit d'une véritable *metabasis eis allon genos* —, en «logeant» désormais le «théologal» dans l'ordre de l'acte effectif par lequel «Dieu habite et travaille en toute chose et en chacun» (*Ex.* 235 et 236). Ce que Karl Rahner fait en distinguant entre le niveau catégorial des figures profanes et religieuses de notre histoire et l'ordre transcendantal de la relation à Dieu. Quand la Compagnie se réfère à une «expérience immédiate de Dieu»[29], du Dieu qui «se communique lui-même à l'âme fidèle, l'embrassant dans son amour et sa louange, et la disposant à la voie où elle pourra mieux le servir ensuite» (*Ex.* 15) — sans qu'il puisse y avoir confusion entre sa communication et telle ou telle figure du monde (*Ex.* 175 et 330) —, elle vise un même événement spirituel et fondateur: Dieu est la relation d'origine de l'homme, dans laquelle Il est sans cesse au travail. Il est sa «forme formante». Il est l'acte effectif de la formation d'une vraie vie: Dieu est Esprit. L'Église du Concile Vatican II recueillera cet héritage précieux dans sa Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*.

Mais la radicalité de la prise de conscience d'Ignace n'apparaît que si, à ce point précis, on repose la question de la lisibilité de la volonté de Dieu, telle qu'elle nous renvoie à la liberté humaine comme relation d'origine et organisation effective de la vie. Certes, les *Exercices* et les autres textes fondateurs de la Compagnie ne contestent pas l'ordre de la loi ou des commandements dans lesquels le croyant peut lire la volonté de Dieu. Mais l'enjeu de l'élection n'est pas l'application concrète d'une norme générale. Au-delà de toute référence commune (*Ex.* 165), elle propose la découverte inouïe de l'unicité du dessein de Dieu par rapport à l'unicité de tel ou tel sujet ou groupe.

Suivons encore une fois Karl Rahner: «Ignace suppose tacitement une ontologie existentiale. Dans cette ontologie, une décision morale, en tant qu'événement individuel, n'est pas seulement un cas d'application des normes éthiques communes. Du moins en ce qui concerne la décision morale, il existe selon cette ontologie une réalité positive, individuelle et unique[30].» Pour la discerner, la loi commune n'est donc pas d'un grand secours. Ce n'est pas la bonté intrinsèque des différents «objets» proposés au choix qui peut le déterminer (cf. *Ex.* 170). À défaut d'un raisonnement

29. Cf. ID., *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1979, p. 10-14.

30. K. RAHNER, «La logique...» (cité *supra*, n. 3), p. 93.

qui applique la loi générale au cas particulier (selon la forme d'un syllogisme), le sujet est donc invité, durant la deuxième semaine des *Exercices*, à s'orienter dans son discernement en fonction d'une expérience de conformité ou de concordance entre l'enracinement de sa liberté en Dieu et l'organisation toujours unique de sa vie. Ignace parle à ce propos de paix, de repos, de quiétude et de joie. Souvenons-nous qu'il recueille ce critère ultime de consolation évangélique, donnée avec la cohérence interne d'une figure humaine en formation, dans le récit de la vie de Jésus — de celui «qui se tient... en un lieu humble, mais lui-même très beau et d'aspect souverainement aimable». Il ne sera pas difficile de trouver dans cette lecture ignatienne de l'Écriture un point de départ pour parler théologiquenment de la valeur moderne de l'authenticité d'une vie.

3. Le «modus procedendi in theologicis» propre à la Compagnie

L'expérience ignatienne de Dieu qui vient d'être esquissée engage une manière propre de faire de la théologie. On distinguera pour l'instant trois aspects.

Le premier concerne le «statut régulateur» de la raison théologique. Tout comme les *Exercices* ou les *Constitutions* sont un texte «utile», un «mode d'emploi» ou une «méthode» qui a sa seule raison d'être dans une pratique effective, ainsi le discours théologique existe-t-il par son renvoi au processus effectif de «formation humaine et spirituelle» qu'il se donne pour objectif de «réguler». La forme même de la règle indique précisément que la visée de la pensée théologique n'est pas la représentation de la vie véritable, mais bel et bien une initiation à en faire l'expérience. «Sortie du réel, étant du réel, allant au réel, la pensée n'est pas faite pour nous donner en spectacle le réel, mais pour nous le faire acquérir»[31], écrivait Blondel. On peut aussi parler, avec Kant, de la fonction régulatrice de la raison théologique comme raison pratique, en dépassant par là les distinctions thomistes entre raison spéculative et raison pratique ainsi qu'entre jugement spirituel par expérience et science théologique.

Étant donc essentiellement pratique, le *modus procedendi in theologicis* du courant ignatien reste tributaire du caractère historique et infiniment varié des expériences de «formation d'une vraie vie»[32]. C'est un deuxième aspect. Puisque la loi commune

31. M. BLONDEL, «L'illusion idéaliste», dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, p. 116.

32. Cf. toutes les allusions répétées, dans les *Const.*, aux circonstances: au **temps et à l'espace.**

ou les lois sont incapables de réguler la rencontre immédiate de Dieu dans l'organisation de tel ou tel itinéraire, l'histoire toujours singulière des sujets, des groupes ou des collectivités reflue sur le «système régulateur» de la théologie, qui doit rester mobile et garder une grande plasticité par rapport à ce qui est en train d'arriver. Pour honorer cette contextualité de la théologie, j'ai forgé ailleurs le concept de «normativité ouverte»[33], montrant que l'ouverture historico-culturelle de la normativité chrétienne s'enracine en dernière instance dans le rapport non maîtrisable entre le deuxième et le troisième article du Symbole de Nicée-Constantinople, matrice de toute théologie dogmatique.

Cette relation mobile entre l'expérience chrétienne et sa régulation suppose finalement une conception originale de l'intelligence de la foi (*intellectus fidei*). C'est le troisième aspect qu'on voudrait souligner. Obéissant au cercle du *feed-back*, le système de régulation se modifie et se vérifie dans une pratique effective de structuration individuelle et collective. Mais cette vérification, à partir d'une pratique historique très précise, constitue une véritable expérience théologique, au second degré[34]. De même que l'accompagnateur disparaît quand le retraitant devient libre, ayant parfaitement intériorisé les «règles de discernement» dans l'organisation de sa propre vie (au point de pouvoir les donner à d'autres), ainsi le théologien s'efface devant l'itinéraire des personnes et des groupes devenant eux-mêmes sujets, non pas seulement de leur histoire mais encore de son intelligence théologique.

Au cœur de cette relation mobile entre la pratique spirituelle des individus et des groupes et l'intelligence intérieure de ce qui la structure, il y a une sorte de réflexivité théologale qui trouve sa racine biblique dans *2 Co 2*, 17 – *3*, 18 et dans d'autres textes du même genre: «Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur, qui est Esprit.» Saint Thomas semble rester en deçà de cette réflexivité théologale lorsqu'il ne comprend la raison, dans la théologie (en tant que *scientia subalterna*), que de manière instrumentale, c'est-à-dire comme moyen d'argumentation[35]. Celle-ci peut se réaliser dans le *modus procedendi in theologicis* propre à la spiri-

33. Cf. Chr. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*. Frankfurt a.M., Knecht, 1988, p. 493 et 512-535.

34. On peut évoquer ici la longue expérience de rédaction d'un corpus de règles, qu'il s'agisse des *Constitutions* ou de la *Ratio studiorum*.

35. Par contre, on retrouve cette réflexivité théologale au cœur même de la tradition anselmienne.

tualité ignatienne, à condition cependant que la «formation d'une vraie vie» soit pour les sujets qui l'engagent librement (c'est-à-dire en connaissance de cause) une expérience immédiate de l'action, de la volonté et de l'intelligence même de Dieu (cf. *Ex.* 234-237).

II. - Discerner la vie authentique

Il est temps de préciser maintenant la visée de ce *modus procedendi*: une «formation de la vraie vie» qu'on pourrait rendre aujourd'hui par le concept de «vie authentique». Déjà, dans ce qui précède, une figure spécifique de l'Évangile a pu prendre corps. Il s'agit de l'expliciter dans une perspective contemporaine et de donner ainsi un peu de chair au deuxième aspect de la conception ignatienne de la théologie: son ouverture par rapport à la pluralité infinie des figures humaines et chrétiennes de la vie. On sera donc amené à réfléchir successivement sur la structure fondamentale de la «perfection chrétienne» et sa mise en question actuelle avec l'apparition de la notion de «style de vie», avant d'en tirer à nouveau quelques conclusions quant à notre manière de faire de la théologie.

1. La structure fondamentale de l'existence chrétienne

On peut se rappeler, pour commencer, la structure globale de la deuxième partie de la *Somme* qui débute avec la visée ou la fin de la vie chrétienne, désignée par le terme biblique de la «béatitude»[36]. À travers un parcours qui entrera de plus en plus dans les moyens pour atteindre cette fin, le lecteur découvre les «actes humains» (en général et en particulier) et aboutit au terme à la présentation des «états» et «offices», et enfin de la vie religieuse, forme de vie la plus proche de la perfection évangélique[37].

On retrouve évidemment ce schéma global quand on s'interroge sur le discernement ignatien de la vie parfaite en tant que vie heureuse, portée par la consolation et par la «paix». Le but est implicitement indiqué dans le «Principe et fondement» et ensuite — en terme de «vie vraie» — dans «Les deux Étendards»: la «doctrine du Christ» qu'est le Christ lui-même.

On retiendra ici une distinction fondamentale entre la pauvreté spirituelle, d'un côté, et la pauvreté effective, les humiliations et

36. Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q. 1-5.
37. Cf. *ibid.*, II^{a} II^{ae}, q. 186-189.

l'humilité (comme fruit), de l'autre. La première est la capacité évangélique de s'orienter dans la vie à partir de Dieu (première béatitude), les autres positions dans l'existence étant des moyens concrets pour vivre à tout moment de la première béatitude. Ces moyens sont eux-mêmes inscrits dans la stucture des «états de vie» qui se situent entre la société dans sa globalité et les itinéraires des individus. Il est tout à fait remarquable que saint Ignace ne lie pas la perfection évangélique à l'état religieux. Tout en hiérarchisant les états de vie — l'état de précepte est relié à l'enfance de Jésus[38], tandis que l'état de conseil se comprend à partir de sa vie apostolique (*Ex.* 135 et 272) —, Ignace insiste sur le fait que l'expérience de l'élection[39] doit permettre de trouver la perfection évangélique «en quelque vie que Dieu notre Seigneur propose à notre choix» (*Ex.* 135); ce qui situe les états clairement au niveau des moyens et rétablit que la perfection est pour tous.

2. Sens de la vie et style de vie

Cette «relativisation» proprement théologique aide à comprendre et à gérer notre situation actuelle. Nous le savons en effet, la distinction fondamentale entre les «états de vie», distinction qui a structuré profondément le deuxième millénaire de la chrétienté latine, est aujourd'hui exposée à de sérieuses difficultés.

Certes, dans nos sociétés on distingue toujours entre le sens qu'on donne à l'existence et l'inscription concrète de ce sens dans un style de vie. On sait aussi que ces styles sont à la fois le résultat de modèles ou de modes imposés par la société et le fruit de la créativité des sujets. Mais nous assistons désormais à une pluriformisation des «manières de vivre», telle que nous ne l'avons jamais connue par le passé. Elle résulte certainement de l'individualisme de nos sociétés, lié à l'érosion de la plupart des grands corps intermédiaires.

Comment analyser cette pluralisation sans précédent? À première vue, elle porte sur le sens ou sur l'orientation d'une vie éprouvée comme fondamentalement problématique. Dans la mesure où la plupart des traditions religieuses supposaient la référence à la transcendance comme d'emblée acquise, elles protégeaient l'homme contre la radicalité de l'expérience de sa contingence. Mais aujourd'hui «rien ne secourt les individus ni ne les appuie plus, face à la question qui leur est retournée de toutes

---

38. Cf. *Ex.* 135: «Quand il vivait dans l'obéissance à ses parents...»

39. Cf. *supra*, I, 2.

parts en permanence», écrit Marcel Gauchet. «Pourquoi moi? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait?... À quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si, aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu? Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse, ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux. *À chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte*[40].» Cette élaboration personnelle (qui ressemble souvent à un «bricolage») peut se vivre selon des attitudes très différentes: le silence plus ou moins conscient devant l'énigme tragique de l'existence; l'effort «stoïcien» (répandu dans des milieux scientifiques) pour faire disparaître l'individualité comme élément passager du grand Tout de la «vitalité cosmique et cyclique»; l'attitude hédoniste, au contraire, de celui qui, face au scandale de la contingence, exige de tout vivre maintenant et intensément; l'essai enfin de ceux qui rencontrent à nouveau telle ou telle grande tradition religieuse, mais désormais en fonction de l'exigence moderne d'élaborer leur propre réponse au caractère problématique de la vie humaine.

Toutes ces attitudes par rapport au sens et bien d'autres encore cohabitent dans nos sociétés. Elles n'existent plus à l'état pur. Elles sont même très difficilement repérables, pour la simple raison qu'on les trouve incarnées dans une infinie diversité de styles de vie: modes vestimentaires et genres d'habitat, modèles de partenariat entre hommes et femmes ou manières de rompre des liens existants, styles d'éducation, canons esthétiques, comportements de travail et de loisir, manières de gérer la mémoire individuelle et collective et d'envisager un avenir de plus en plus ouvert. Bref, le sens ou la direction se lit dans tout ce qui constitue la chair des itinéraires humains. Dans la mesure où les grands systèmes de sens sont plus fragilisés, les modèles et les manières de vivre qu'ils fournissaient à leurs membres — pour le christianisme, essentiellement l'organisation des états de vie — perdent aussi leur plausibilité et leur force structurante. Les individus et les groupes humains sont alors laissés à leur propre capacité d'inventer des chemins, ballottés qu'ils sont entre les multiples standards publicitaires des modes de vie produits par les puissants, et le désir fragile d'une créativité personnelle.

Ce qu'on a appelé en Occident la mort de l'homme n'est rien d'autre que l'essai structurel de nos sociétés pour rendre les indi-

---

40. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 302.

vidus de plus en plus «conformes» aux modes continuellement fluctuantes. Mais c'est à cet endroit critique qu'apparaît aussi avec force la valeur fondamentale d'une vie authentique. Mis à l'épreuve par un conformisme généralisé[41], des individus et des groupes se laissent désencombrer et découvrent ensemble l'élémentaire de la vie. Ils luttent par exemple dans des associations de plus en plus nombreuses contre une logique de pure conformité à des modèles préfabriqués, pour vivre, là où ils sont, une véritable inventivité individuelle et sociale. L'authenticité est alors liée à la concordance entre les paroles et les actes de quelqu'un (ou d'un groupe) qui suscite par sa manière d'être la confiance de son entourage; elle se manifeste en même temps dans sa capacité de s'étonner, en paroles et en actes, devant ce qui est le plus élémentaire dans toute existence humaine: le lien qui la lie à d'autres ou la reconnaissance (comme disait Hegel), c'est-à-dire le fait de pouvoir exister parce qu'on est attendu ou désiré par d'autres et parce qu'on devient en même temps capable d'attendre et de désirer un autre et peut-être beaucoup d'autres. Autant nos sociétés sont marquées par le risque de la mort de l'homme, autant elles sont devenues sensibles aux images d'une vie authentique qui émergent un peu partout, en deçà des frontières traditionnelles, qu'elles soient religieuses ou idéologiques.

La crise des «états de vie» tels que le christianisme occidental les a élaborés est intimement liée à cette situation. Or la spiritualité ignatienne offre ici un double atout.

Le premier découle de la manière dont elle a relativisé, à l'aube de la modernité, la distinction entre l'état de précepte et l'état de conseil, au profit de ce que le chapitre 5 de *Lumen gentium* traite sous le titre de «l'appel *universel* à la sainteté». Toute vie chrétienne digne de ce nom, peut-être même toute vie, est appelée à une démesure: «Donnez et on vous donnera. C'est une bonne mesure tassée, secouée, débordante, que l'on versera dans le pan de votre vêtement, car c'est la mesure dont vous vous servez qui servira de mesure pour vous» (*Lc 6*, 34). Or cet appel à une démesure[42], qui est perfection (*Mt 5*, 48), ne signifie nullement l'incitation à un héroïsme. Nous touchons là au mystère même de Dieu, au point où la démesure de Dieu rejoint la mesure humaine et où elle s'avère être à la mesure absolument singulière de cha-

41. Sur le lien entre individualisme et conformisme, cf. G. LIPOVETSKI, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

42. C'est ici que se situe le *magis* ignatien.

cun. Comment pourrait-on légiférer sur la démesure de Dieu à la mesure d'un tel ou d'un tel? C'est ici que la notion de «conseil»[43] trouve donc sa véritable signification: l'Esprit conseille chacun de manière immédiate et chacun a besoin du conseil fraternel et ecclésial pour que tous puissent se révéler mutuellement ce qui est à la mesure de chacun.

Son second atout est sa sensibilité à la «logique fondatrice» évoquée ci-dessus (I, 1) à propos des textes fondateurs de la Compagnie. Nous savons que les textes ignatiens sont écrits de telle manière que ceux et celles qui se les approprient ne sont pas appelés à reproduire tel ou tel modèle mais invités à entrer dans l'expérience créatrice des fondateurs. Cette créativité proprement théologale, souvent restée enkystée dans la structure sociale et religieuse des «états», est aujourd'hui libérée — c'est l'envers du diagnostic — et peut s'appliquer désormais, non seulement aux itinéraires individuels, mais encore à la formation de multiples styles communautaires. Que l'authenticité unique de la figure de Jésus soit le critère décisif de cette créativité, nous conduit de l'Esprit du conseil, sagesse mystérieusement répandue dans l'humanité, vers la marque spécifique du «style chrétien».

3. Théologie pratique et sciences humaines

Nous avons insisté, dans la première partie, sur le statut régulateur de la théologie dogmatique, dont la structure normative, comme structure ouverte, reste suspendue à l'expérience effective et toujours historiquement située de la «formation d'une vraie vie» (deuxième aspect du *modus* ignatien). Cette ouverture par rapport à la diversité infinie des figures humaines et chrétiennes de la vie a pris ensuite chair dans les analyses qui précèdent; elles ont une double conséquence sur notre manière de faire de la théologie.

Quant à sa forme même, la théologie doit se laisser instruire par l'expérience effective de la «formation d'une vie authentique», et en particulier par ce qui a été dit plus haut du «conseil». Ne reste-t-elle pas encore trop marquée par l'individualisme ambiant alors qu'elle pourrait adopter la forme ignatienne de la délibération, qui comporte la pesée commune des arguments et une écoute attentive des mouvements de l'Esprit? C'est donc à plusieurs que se fait la théologie selon une réciprocité profonde entre théologiens ou «formateurs», et cela dans un jeu de communication qui reproduit ce qui s'est vécu entre Jésus, ses apôtres et les per-

---

43. Cf. THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 52.

sonnes ou groupes qu'ils ont rencontrés. Que cette forme «collective» de théologie exige la singularité absolue de chacun et le conseil intérieur de l'Esprit, donnant au théologien son style personnel — au point de lui enlever parfois toute confirmation et toute garantie extérieure —, cela aussi ressort de ce qui vient d'être dit de l'expérience de Dieu aujourd'hui.

Si notre manière de faire de la théologie ne peut pas se contenter de l'exposé de la règle dogmatique mais doit effectivement entrer dans la délibération humaine et chrétienne, si elle ne peut pas en rester au niveau d'un discours normatif mais doit rejoindre — au nom même de l'ouverture de ce discours — le caractère infiniment concret et mobile de la vie humaine, alors elle ne peut pas ne pas rencontrer ici la rationalité des sciences humaines. Ces sciences, qui s'intéressent au langage (linguistique), à l'inconscient (psychanalyse), à la société (sociologie et économie), à la culture (ethnologie) et à l'histoire[44], ont fait depuis la fin du dernier siècle leur entrée dans l'exégèse biblique et dans la théologie pratique, provoquant une série de crises importantes dans l'Église et la théologie. Dans la mesure où la spiritualité ignatienne rend sensible à la différence entre la loi et le conseil, elle indique en même temps l'endroit précis où le discours dogmatique attend le concours des sciences humaines et donne à celles-ci, dans leur fonction critique, de lui rappeler sa structure ouverte. C'est en ce sens que les sciences humaines étaient sous-jacentes à notre esquisse de la vie authentique.

III.- Le moment présent

Notre réflexion sur l'expérience de Dieu et sur une manière jésuite de faire de la théologie suppose en fait une relecture de l'histoire de l'Occident. La situation actuelle des sociétés européennes et de l'Église est susceptible d'ouvrir dans la tradition ignatienne des virtualités théologiques jusqu'alors cachées et aussi des moyens spécifiques pour faire de la théologie.

---

44. Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.

1. La situation

Sans entrer dans le débat sur la postmodernité — souvent liée à une conception mythique de la modernité elle-même —, on peut repérer un certain nombre de caractéristiques de nos sociétés européennes, tels leur différentiation interne et leur caractère structurellement incertain, liés à l'érosion des «grands récits» qui protégaient les groupes humains et leurs membres contre ce que l'expérience de contingence avait d'insupportable ou d'angoissant. À la place occupée naguère par l'idée mythique ou pseudo-théologique du progrès linéaire, la sociologie culturelle discerne aujourd'hui l'expérience collective d'une transformation continuelle. Pour des raisons précises, le temps se réduit progressivement au présent et aux figures multiples de l'avenir proche: «La conscience moderne compte (dans tous les domaines) avec le caractère provisoire de ses modèles et fonde sa consistance sur des processus d'apprentissage[45].» S'ajoute à cela le rôle déjà évoqué des médias, qui métamorphosent la dure réalité quotidienne en rêve ou en illusion, sapant peu à peu le rapport élémentaire de l'homme au réel. Rendant les individus de plus en plus «conformes» aux modes fluctuantes, ceux-ci risquent d'entamer sérieusement leur capacité de concentration si nécessaire à la véritable créativité.

Ce combat spirituel ne se joue pas seulement, comme on veut nous le faire croire parfois, dans la société moderne, mais aussi dans l'Église. Il fait partie de notre situation actuelle. L'inflation des textes et des organismes ecclésiaux de tout niveau — qui d'ailleurs commence déjà à la fin du concile —, la propension à légiférer sur tout, celle aussi à parler de plus en plus de choses à de moins en moins de personnes, sont autant de signes d'une capacité évangélique de concentration considérablement diminuée dans une partie de l'Église. À cela s'ajoute, pour répondre à la menace que fait peser la modernité sur la culture catholique, l'effort fourni pour renforcer les structures doctrinales. Tout se passe comme si une partie de l'Église essayait de transmettre la nouveauté évangélique du dernier concile dans des «formes» et «manières de faire» qui datent de l'époque antérieure, alors que le vin nouveau exigerait des outres neuves.

La crise de l'Église en Europe — a-t-elle un précédent? — est sûrement liée à cette contradiction. La pauvreté de nos moyens

---

45. F.-X. KAUFMANN, ***Religion und Modernität***, Tübingen, Mohr, 1989, p. 40.

réels est sans commune mesure avec la richesse institutionnelle et culturelle que présupposait encore le corpus textuel de Vatican II. Selon la perspective apocalyptique des Écritures, l'Église renaît au désert (*Ap 12*, 5 s) et se reconstitue sur les routes de Galilée. C'est en tout cas ce qui se passe. Nous assistons en effet, depuis un certain temps déjà, à un retour sans précédent de l'Évangile qui se présente gracieusement aux individus, aux communautés chrétiennes, et aussi ailleurs, dans une grande concentration et avec une simplicité élémentaire.

2. Histoire et théologie fondamentale

Quand ce genre de diagnostic historique est concrètement intégré dans notre *modus procedendi in theologicis*, il révèle ses virtualités cachées, celles que j'ai essayé de mettre en relief dans les parties précédentes de cet exposé: la fonction structurante de l'Écriture et de l'itinéraire de Jésus et de ses apôtres, croisant les routes des hommes, l'importance primordiale du discernement pratique quand la normativité dogmatique est affrontée au caractère unique des itinéraires humains, la sensibilité irremplaçable pour la genèse des vies et pour la créativité, qui se manifeste dans la formation d'une vie authentique.

Mais le diagnostic qui vient d'être posé nous renvoie finalement à une alternative plus fondamentale, propre aux grandes traversées du désert: la crise de la tradition chrétienne en Europe annonce-t-elle son extinction prochaine ou est-elle le signe précurseur d'une transformation profonde de la figure de l'Église? Cette question de la crédibilité et de l'avenir du christianisme nous renvoie à la théologie fondamentale. Elle trouve dans notre *modus procedendi in theologicis* un traitement expérimental tout particulier: dans la situation actuelle de l'Église, le désir des apôtres d'«aider tous les hommes» (*Ex.* 146) ne se «justifie» à leurs propres yeux que par une expérience immédiate de Dieu, qui reste dans notre société sans garantie, tandis que la crédibilité de l'Église de Dieu dépend de sa capacité collective à se laisser réellement interroger et travailler par l'Évangile.

Cette référence à la théologie fondamentale précise enfin le troisième aspect du *modus* ignatien: l'intelligence intérieure de ce qui structure l'expérience historique de la «formation d'une vie» individuelle et communautaire[46]. Elle s'appuie, nous l'avons plusieurs fois souligné, sur une figure spécifique de l'Évangile:

46. Cf. *supra*, I, 3.

l'expérience immédiate et sans garantie de la «démesure de Dieu» paradoxalement à la mesure de tant et de tant de mesures humaines devenues toutes, de ce fait, absolument uniques, et l'expérience du compagnonnage entre ces existences en route, chacune vers sa propre authenticité. Est-il si surprenant que cette immense épreuve de la vie ne puisse pas être représentée par quelque doctrine que ce soit? Il incombe donc au théologien d'inviter ceux et celles qu'il rencontre à y entrer librement en allant jusqu'au bout de l'intelligence intérieure de leur expérience de vie, au point où celle-ci s'avère crédible à leurs propres yeux et aux yeux des autres.

L'unité intérieure du travail théologique, son principe, se situe donc nécessairement au-delà du discours. C'est pour cela qu'il peut laisser ses traces dans la diversité des disciplines, aussi et surtout dans celles qui sont profanes, selon la perspective des *Constitutions* et de la *Ratio* de la Compagnie. Pour ce qui est de son *modus procedendi in theologicis,* on peut distinguer un triple niveau de profondeur: une pratique des sciences humaines comme expression d'un intérêt pour l'Esprit à l'œuvre «en toute chose», un discernement dogmatique de la «formation de la vraie vie», porté par une normativité «ouverte» aux situations uniques et enracinée dans la vie même de Jésus, une théologie fondamentale enfin qui s'appuie sur l'expérience théologale de la présence de Dieu dans les multiples itinéraires humains qui forment son peuple.

F-75006 Paris
35 bis, rue de Sèvres

Christoph THEOBALD, S.J.
Centre Sèvres

Sommaire. — L'Église dispose d'une multitude de courants et d'écoles spirituels dont certains génèrent une conception spécifique de la théologie. La «manière ignatienne» peut être définie comme discernement de la vie authentique. L'article commente les différents termes de cette approche de la théologie *secundum societatem Iesu* en partant de ses textes fondateurs et en s'appuyant sur une analyse de la situation actuelle de l'expérience humaine et spirituelle dans les sociétés postmodernes.

Summary. — Spiritual schools abound in the Church. Some of them are at the origin of a specific conception of theology. The *Ignatian way* can be defined as discernment of authentic life. The A. comments on the various terms of this theological approach *secundum societatem Iesu*, initiating his search from the foundation-texts and relying on an analysis of the present situation of human and spiritual experience in postmodern societies. In so doing, he emphasizes the intrinsic link between an original means of looking at the Gospel and a manner of conceiving the unity of theological work through the variety of disciplines.