



## Pour une approche stylistique du croire chrétien

Christoph THEOBALD SJ

Facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres)

**Resumen:** A la hora de repensar el modo de hacer teología en función de los nuevos tiempos de este tercer milenio, el autor retoma el concepto de «estilo» para hacer referencia al modo de ser y estar en el mundo a la luz de la hospitalidad de Jesús de Nazaret, una hospitalidad entendida como mesiánica y escatológica.

**Palabras clave:** Paradigma estilístico, postmodernidad, credibilidad, hospitalidad, ser y estar en el mundo.

Le développement de la théologie catholique de la foi s'est accéléré au début du 20<sup>e</sup> siècle. Depuis la fameuse crise moderniste, les approches se sont différenciées, souvent grâce à des apports philosophiques; qu'on pense à Maurice Blondel, Pierre Rousselot, Josef Maréchal ou Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar et bien d'autres encore. Mais malgré de multiples variations, ces évolutions se sont opérées en fonction d'un même schème anthropologique qui, depuis le 17<sup>e</sup> siècle, distingue, tout en les reliant, la *fides quae* et la *fides qua*, le «contenu» de la foi et «l'acte» d'adhésion qui vise l'intimité même de Dieu<sup>1</sup>. Le risque de cette distinction est de rester prisonnière de l'opposition

---

1 Olivier Riaudel critique, à juste titre, cette distinction qui ne peut se réclamer de saint Augustin (comme on prétend souvent) et qui risque de confondre les contenus de la foi enseignés et le statut proprement théologique de celle-ci: «Le risque de cette approche est d'analyser la foi comme l'appropriation subjective (qu'on nommerait alors *fides qua*) d'une vérité énoncée par la proposition comme un certain contenu, la *fides quae*. Tel est le risque congénital, si l'on peut dire, de la distinction entre *fides qua* et *fides quae*: celui de réduire le contenu de la foi

moderne entre la foi comme sentiment *subjectif* et comme contenu *objectif*, contenu à défendre par l'Église contre toute subjectivation abusive. Par ailleurs, le rapport que le croire entretient, dans ce schème, avec les Écritures reste très rudimentaire; son conditionnement historique et son enracinement relationnel et social y sont totalement ignorés.

C'est pour affronter ce double déficit que je propose de repenser le croire chrétien en faisant intervenir le *paradigme stylistique*, développé par la tradition herméneutique et par la phénoménologie. L'objectif de mon intervention est donc de fonder, dans un premier temps (I), cette approche stylistique en partant des apories de la théologie de la foi, tels que le concile Vatican II les a reçues de la tradition récente et de ses racines médiévales, de déployer ensuite, dans un deuxième temps (II), cette approche dans les traces de l'Écriture et de tester, pour finir (III), sa force heuristique au sein du contexte postmoderne de nos sociétés européennes et de montrer en quoi cette entrée par le paradigme stylistique permet d'unifier les questionnements majeurs de la théologie fondamentale.

## I. DES APORIES DE LA THÉOLOGIE DE LA FOI AU PARADIGME STYLISTIQUE

La tradition moderne a pris l'habitude de comprendre la foi comme réponse à l'autorévélation, voire à l'autocommunication de Dieu, d'analyser le soubassement anthropologique de cet acte en tant qu'acte de liberté (*analysis fidei*) et d'en préciser les conditions théologiques ou trinitaires. Le N° 5 du premier chapitre de *Dei verbum* est l'aboutissement de ce développement doctrinal:

«A Dieu qui révèle est due «l'obéissance de la foi» (Rm 16, 26; cf. Rm 1, 5; 2 Co 10, 5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans «un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle» (concile Vatican I) et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait. Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne «à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité» (concile d'Orange). Afin de rendre toujours plus profonde l'intelligence de la révélation, l'Esprit Saint ne cesse, par ses dons, de rendre la foi plus parfaite».

---

à un ensemble de pratiques et de propositions» (Olivier Riaudel, «*Fides qua creditur* et *Fides quae creditur*. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin», dans RTL 43 (2012) 169-194; citation: 192).

## Les limites d'une définition

Tout en admirant la concision de cette définition qu'on a pu qualifier de «personnaliste», on ne peut pas ne pas y repérer aujourd'hui au moins deux limites structurelles.

1. Notons d'abord la *quasi-absence de l'Écriture*, réduite dans notre extrait au concept paulinien de «l'écoute» ou de «l'obéissance» (ὕπακοή). La raison en est qu'au deuxième millénaire, le croire chrétien fut progressivement introduit dans un «système» de références théologiques et dogmatiques dont le principe réside en dehors de la lettre du texte biblique, prise en sa pluralité interne.

Pour ne rappeler qu'un moment décisif de cette histoire, nous nous référons au traité de la foi de saint Thomas<sup>2</sup>. Sa *Lectura in Epistolam ad Hebraeos* le conduit à poser dans la II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> de la *Somme théologique* la question décisive (q. 4. a 1): «Y a-t-il une bonne *définition* de la foi en celle donnée par l'apôtre: «La foi est la substance des réalités qu'on doit espérer, l'argument de ce qui n'est pas évident» (He 11,1)?»<sup>3</sup>. La réponse de Thomas est prudente: dans la *Lectura*, il parle d'une «description» de la foi (*describit fidem*) et d'une «définition complète bien qu'obscure» (*definitionem ponit complete quidam, sed obscure*)<sup>4</sup>; dans la *Somme*, il perçoit dans ce verset biblique «tous les *éléments* à partir desquels la foi *peut être définie*, encore que les mots ne soient pas arrangés sous forme d'une définition» (*verba non ordinantur sub forma definitionis*)<sup>5</sup>. Son idéal reste donc la définition aristotélicienne, au point qu'il se permet de retraduire le texte des Hébreux en cette forme, utilisant alors les catégories de l'anthropologie aristotélicienne: la distinction entre les «facultés» de l'*intellectus* et de la *voluntas* et d'autres classifications comme entre *opinio* et *scientia*, pour saisir, au sein de ce champ épistémologique, la spécificité «instable» de la foi.

Ainsi se forme, dès cette époque, un corpus de versets (*dicta probantia*) qu'on repère ensuite dans le *Décret sur la justification* du concile de Trente (1547), avant de le retrouver dans le chap. III de la Constitution *Dei filius* du concile Vatican I (1870) où il constitue la base scripturaire de la définition dogmatique de la foi qui marquera tant l'*analysis fidei* jusqu'au concile Vatican II (1965). L'effet pervers de cette évolution est la réduction du donné biblique

2 Pour ce qui suit, cf. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie*, vol 2, Paris, Le Cerf, 2007, 649-696 («L'initiateur de la foi qui la mène à l'accomplissement». Lecture théologique de He 11, 1 – 12, 2»).

3 S.Thomas avait déjà commenté ce passage dans *III Sent*, dist XXIII, q 1, a 2 et dans *De Veritate*, q 14, a 2.

4 *Opera omnia*, 21, 686.

5 II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q 4, a 1.

– l'absence des nombreuses «figures» de la foi de He 11 à 12, 2 et des récits évangéliques – et le changement *simultané* de registre (changement stylistique) qui se produit au passage à un principe externe au texte, à savoir au genre littéraire de la «définition»; passage qui conduira, surtout après le concile de Trente, à privilégier le contenu doctrinal de la foi (appelée alors *fides quae*), son caractère obligatoire (la *crédentité*) et sa garantie magistérielle.

2. Ce rétrécissement entraîne une deuxième limite qui porte, cette fois-ci, sur le fond: *Dei verbum* 5 ne traite pas de *l'inscription de l'acte de foi dans l'histoire des croyants*; c'est en particulier l'absence de la relation entre le Christ Jésus et les fidèles, qui pose problème. Or dans les récits évangéliques comme dans la littérature paulinienne ou dans l'Épître aux Hébreux, cette *relation* est structurante et soulève, depuis la crise moderniste, la question de savoir en quel sens on peut dire que la «foi» *nous* est commune et comment comprendre, au sein de cette relation, le rapport de la «foi» à «celui qui en est l'initiateur et qui la mène à son accomplissement» (He 12, 2)<sup>6</sup>. Rappelons que, dès la confirmation du deuxième concile d'Orange par Boniface II (532)<sup>7</sup>, une transformation particulière de He 12, 2 commence à s'imposer, spontanément reprise par le *Décret sur la justification* de Trente qui parle explicitement du Christ Jésus comme «l'auteur de *notre* foi, qui la mène à sa perfection (*fidei nostrae auctor et consummator*)»<sup>8</sup>, rendant ainsi quasi impensable de le considérer lui-même comme croyant qui engendre notre foi.

Au regard de cette évolution pluriséculaire et de ses apories, *Dei verbum* 5 reste indécis. Certes, il ne se situe plus dans la ligne doctrinale du modèle d'instruction de Vatican I; mais il n'est pas non plus à la hauteur du modèle de communication, induite par la visée «pastorale» du Concile et introduite dès le numéro 2 dans le concept même de révélation. La Constitution connaît en effet la catégorie de «l'événement»: «pareille économie de la Révélation comprend des *événements* et des paroles (*gestis verbisque*) intrinsèquement liés entre eux» (N° 2; cf. aussi N° 14); et, parlant de la transmission par les apôtres, le deuxième chapitre situe la naissance de celle-ci dans la *relation* entre Jésus et les siens: «ils transpirent, soit *ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui (conversatione) et en le voyant agir (operibus Christi)*, soit ce qu'ils tenaient (*didicerant*) des suggestions du Saint-Esprit» (N° 7)<sup>9</sup>. Par ailleurs, les

6 Cf. entre autres Jacques Guillet, *La foi de Jésus-Christ* (1980). Nouvelle Edition augmentée de la lecture de Jean-Noël Aletti, «Jésus et Jésus-Christ», 12, Paris, Mame-Desclée, 2010.

7 DH 400.

8 DH 1520.

9 Pour un commentaire détaillé de ces passages, cf. C. Theobald, «*Dans les traces...*» de la constitution «*Dei Verbum*» du concile Vatican II, CF 270, Paris, Le Cerf, 35-55.

numéros 12 et 19 intègrent les acquis de l'histoire des traditions et les numéros 44 de *Gaudium et spes* et 22 d'*Ad gentes* font allusion à la capacité d'apprentissage de la foi et à sa faculté d'expression. Mais ces quelques indices bien discrets ne refluent pas sur la théologie de la foi de la Constitution. C'est sur ces points qu'une réception créatrice du Concile s'impose si l'on veut sortir des apories qu'on vient de signaler. C'est l'endroit où je fais maintenant intervenir le paradigme stylistique.

### *Les enjeux du paradigme stylistique*

Penser le croire chrétien en termes stylistiques a été tenté à plusieurs reprises. Friedrich Schleiermacher et Hans Urs von Balthasar ont mené à bien ce projet: le premier selon une orientation herméneutique qui s'appuie sur les *documents* de la communauté primitive pour exposer «l'essence particulière du christianisme»<sup>10</sup>, inaccessible au seul point de vue grammatical mais ouverte à une *perception* spécifique qu'il appelle «divination» (*Einfühlung*); le second dans le cadre d'une phénoménologie théologique qui mise sur l'analogie entre les beaux arts et la beauté des «*existences élues*» pour *discerner* «l'art divin ou la *sainteté* façonnée par Dieu»<sup>11</sup>.

Ces deux approches ne reflètent pas seulement deux traditions philosophiques différentes, la tradition herméneutique et la tradition phénoménologique, elles portent aussi, chacune, sa marque confessionnelle: se référant au *sola scriptura* luthérien, Schleiermacher risque toujours d'identifier «l'essence particulière» de la foi chrétienne à l'interprétation de ses *œuvres*; partant, par contre, directement de la foi rapportée à «*la figure de la révélation divine dans l'histoire du salut, avec le Christ comme principe et comme fin*», Balthasar contourne quelque part la critique historique des textes et leur reprise herméneutique. Or, ces deux entrées doivent être articulées aujourd'hui, en raison même d'une donnée élémentaire: Jésus n'a lui-même strictement rien écrit; si les communautés primitives ont alors recommencé à écrire, ce n'est pas pour prolonger l'écriture vétérotestamentaire dans lesquelles elles se sont pour autant inscrites, mais pour rendre possible le même «événement», appelé «foi», qui s'était déjà produit de multiples façons entre le Nazaréen, homme de relation sans être scribe (*grammateus*), et ceux et celles dont il a croisé le chemin. C'est donc le «passage» de son «mouvement» à l'Eglise naissante, *passage* constitutif de la foi chrétienne,

10 Friedrich Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref exposé (1810/1830)*, Paris, Le Cerf, 1994, § 84.

11 Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, 1: Apparition* (1961), Paris, Aubier, 1965, 30.

qui exige qu'on articule l'entrée herméneutique et l'entrée phénoménologique dans la théologie de la foi. C'est le passage de l'un à l'autre qui résiste à toute objectivation doctrinale et appelle une approche stylistique du croire chrétien.

Sous l'influence de la linguistique du 20<sup>e</sup> siècle une *stylistique de l'expression* s'est développée (Gilles-Gaston Granger). Simultanément, la phénoménologie a articulé trois aspects nécessaires au concept de style: (1) la *singularité* de telle œuvre ou la «maîtrise» qu'elle manifeste chez son auteur: l'«allure», pourrait-on dire, qui ne relève plus d'une comparaison classificatrice mais de la manifestation d'une *unicité* incomparable et d'une véritable *innovation*. C'est pour cette raison (2) que cette singularité ne peut déployer son effet propre que dans un *événement de rencontre* où le spectateur, l'auditeur ou le lecteur se laissent impliquer dans le processus même de la formation créatrice de l'œuvre. Cet effet d'une œuvre chaque fois unique sur le récepteur - dont elle libère les forces créatrices - se produit (3) *dans le monde*. Selon Maurice Merleau-Ponty<sup>12</sup>, le style d'une œuvre d'art peut être désigné comme «emblème d'une manière d'habiter le monde». Citant Malraux, il précise: «Tout style est la mise en forme des éléments du monde qui permettent d'orienter celui-ci vers une de ses parts essentielles». Cette «opération» de *métamorphose* crée un monde *autre*, le monde tel que l'artiste l'habite.

Au moment où l'on prend conscience que la foi ne peut être saisie par des propositions dogmatique mais veut être comprise comme un *processus spécifique de rencontres et de relations dans le monde*, cette conception du style s'offre à nous pour nous approcher de son «essence». C'est le défi principal de la théologie de la foi depuis que Vatican II a laissé derrière lui le paradigme dogmatique du 18<sup>e</sup> siècle pour ouvrir, grâce à sa visée «pastorale», une nouvelle perspective sur la globalité de la foi dans le monde. Car la foi chrétienne n'est pas d'abord un message (*nuntium*) mais une *forme* de rencontre dont on ne peut séparer le *contenu* de la foi. C'est précisément ce *lien intrinsèque* qui nous renvoie au principe de tout style: la *concordance entre la forme et le fond*; principe qui ne détermine non seulement le jugement esthétique sur la qualité d'une œuvre mais aussi le jugement philosophico-théologique sur la crédibilité de la foi chrétienne.

Dans ce qui suit, je reconstruirai, de manière inductive, ce croire chrétien en partant du *deuxième* trait de tout style, à savoir de la foi comme *processus créatif de rencontre et de relation*.

---

12 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 et en particulier, les chapitres I: *Le langage indirect et les voix du silence* et II: *Sur la phénoménologie du langage*. Les développements sur le style se trouvent aux pages 65-95.

## II. LE CROIRE CHRÉTIEN: «UNE MANIÈRE D'HABITER LE MONDE»

La nouveauté de la manière de Jésus d'habiter le monde se caractérise en effet par un *certain type de relation*, engagée avec ceux qu'il rencontre à l'improviste, et par *l'effet* qui en résulte. Sans établir de comparaison avec d'autres personnages comme Socrate, Bouddha, etc., on peut décrire cette manière d'être d'abord en terme d'*hospitalité* au quotidien (*philoxenia*)<sup>13</sup>, accessible à une *perception élémentaire*, avant même de faire intervenir le vocabulaire théologique de «sainteté», plus technique et davantage référé au système d'interprétation du judaïsme. D'épisode en épisode, les récits évangéliques réussissent à montrer l'étonnante distance du Nazaréen par rapport à sa propre existence. Parlant d'un autre, du «Fils de l'homme» par exemple, du «seneur» ou encore du «maître de maison», quand il lui arrive de parler de lui-même, il ajourne sans cesse la question de son identité, refusant de la laisser se fixer prématurément (cf. Mc 1, 24sv, etc.). Loin d'être une ruse ou un stratagème, cette posture est l'expression de sa singulière capacité d'apprendre du tout venant comme d'ailleurs de chaque nouvelle situation qui se présente (cf. Mc 1, 40sv; 5, 30; 7,27-29; etc.). Ainsi crée-t-il un *espace de liberté* autour de lui, tout en communiquant, par sa simple présence, une proximité bienfaisante à ceux et celles qui viennent à sa rencontre. Cet espace de vie leur permet de découvrir leur propre identité et d'y accéder à partir de ce qui les habite *déjà* en profondeur et s'exprime subitement dans un acte de «foi»: *crédit* fait à celui qui est en face *et en même temps* à la vie tout entière. Ils peuvent alors repartir parce que l'essentiel de leur existence s'est joué en un instant. Mais certains restent avec lui (Jn 1, 35-39) ou sont appelés à le suivre (Mc 1, 16-20), voire à «prendre sa place» (cf. Mc 3, 13-19).

Deux traits se dégagent de ces quelques observations sur l'hospitalité du Nazaréen; ils déterminent la «sainteté», au sens précis où on peut appliquer ce terme au Nazaréen et à ses associés, dans le monde biblique du judaïsme du

13 Cf. ce qu'Emile Benveniste dit du vocabulaire de «l'hospitalité» qui joue un rôle central dans le premier tome *Economie, parenté, société* de *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Les éditions de Minuit, 1969). Dans son séminaire «De l'hospitalité» (*Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997), Jacques Derrida s'appuie sur ces lectures de Benveniste, «aussi précieuses que problématiques», pour mettre en relief ce qu'il considère comme l'aporie, voire l'antinomie de l'hospitalité: «Il y aurait une *antinomie* [...] entre, d'une part, la loi de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée (...), et d'autre part, les lois de l'hospitalité, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés et conditionnels, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne, tout le droit et toute la philosophie du droit jusqu'à Kant et Hegel en particulier, à travers la famille, la société civile et l'Etat» (*ibid.*, 73). Ce que j'appelle «sainteté hospitalière» du Nazaréen est une manière de se situer dans cette aporie.

premier siècle: (1) *capacité d'apprentissage ou dessaisissement de soi*, (2) au profit d'une présence à *quiconque*, ici et maintenant (cf. Mc 8, 35// et Jn 12, 24sv); restant à préciser, au point où nous en sommes, le sens que la *relation de foi* à l'origine, au «DieuSaint», reçoit de ces deux traits.

*Cette sainteté «hospitalière», si je puis dire, est exactement l'«espace» où se nouent à la fois l'absence d'écriture de Jésus et l'invention néotestamentaire d'une nouvelle manière d'écrire.* Telles que sont relatées les multiples rencontres de Jésus avec des individus, groupes ou foules, elles s'avèrent *en fait* impensables hors d'une présence effective *hic et nunc*, à portée de voix et dans l'interstice d'un échange de regards; chaque fois, elles se présentent pour le Nazaréen et pour ceux qu'il croise comme décisives et donc «ultimes», au point que chacun de ces épisodes pourrait être le dernier du récit. L'absence d'écriture est donc l'expression de la priorité absolue donnée, dans le peu de temps de la vie publique, à sa présence auprès d'autrui et de sa distance aussi absolue par rapport à lui-même. Sans être explicitement refusée par Jésus (en tout cas, nous n'en savons rien), l'écriture *peut* être en effet un écran mortel et une manière subtile de s'éterniser ou de «se recommander soi-même» (2 Co 3, 1; 5, 12; 10, 12. 16, etc.). Or, l'ajournement de la question de sa propre identité et l'effacement devant les effets de sa propre présence *ouvrent l'espace en largeur et en profondeur*, là où d'autres peuvent le désigner et l'identifier tout en «s'identifiant» en leur propre unicité; espace de vie où l'identité «mystérieuse» du Nazaréen peut passer en eux. Cette fécondité d'un nouveau type, jamais programmée selon une stratégie de transmission et pourtant de plus en plus réelle ainsi que l'absence d'une écriture, qui en est le signe le plus paradoxal, font qu'un nouveau régime d'écriture peut naître, victorieux de l'ambiguïté et entièrement aimanté par une présence «apostolique» du même type que celle de Jésus.

De la part des premiers chrétiens, ce régime d'écriture nouveau suppose une «intelligence» parfaitement adaptée à la manière d'être de celui qui ne leur a rien laissé. Quelle que soit l'origine de cette intelligence, nous devons nous demander aujourd'hui *comment la spécifier, au vu du type d'écriture effectivement engendré par les communautés.* La qualifier de *stylistique* commence à s'imposer au point précis où nous sommes arrivés: «*il fallait*», *en effet, un sens de la foi particulièrement fin pour percevoir la sainteté «hospitalière» de Jésus qui, certes, «porte en elle sa propre cohérence, exprimant elle-même les conditions sous lesquelles elle entend être reçue et approuvée» (selon la définition du style par Merleau-Ponty<sup>14</sup>), mais qui suppose, en sa constitution même, la capacité du maître à compter avec la singulière créativité interprétative de ses compagnons.*

---

14 *Signes*, 79.



Sans quitter cet *espace de vie* qui vient de s'ouvrir, abordons maintenant les deux autres traits du concept de style et d'abord celui de la *singularité* de telle œuvre ou l'unique capacité expressive de son auteur qu'elle révèle.

### *Le profil messianique de la sainteté néotestamentaire*

Loin d'être une expression de faiblesse, le dessaisissement de soi du Nazaréen et sa capacité d'apprentissage sont plutôt le signe d'une «autorité» (*exousia*) ou d'une «force» (*dynamis*) dont le secret est sa *concordance avec lui-même*: il «rayonne» parce qu'en lui, pensées, paroles et actes concordent absolument et manifestent la simplicité et l'unité de son être. Son rayonnement n'éblouit pourtant pas mais se fait discret, voire s'efface au profit de «quiconque», et suscite et révèle en lui le même «élémentaire» de vie, appelé aussi «foi», dont il ne s'approprie jamais l'origine. Ceci explique pourquoi il laisse aller ou renvoie ses partenaires, sans s'empêcher pour autant d'appeler certains à le suivre. Cet espace relationnel, souvent créé autour d'un repas partagé<sup>15</sup>, est radicalement *ouvert en largeur et en profondeur* parce qu'il se situe *en deçà* des mitswôt, en particulier des règles de pureté religieuse et rituelle du judaïsme, et s'appuie sur leur principe même, l'absence de mensonge ou la concordance des pensées, paroles et actes, *perceptible* précisément *par le tout venant* qui en bénéficie au moment même où il en découvre la possibilité en lui-même.

La lecture messianique de cette sainteté «hospitalière» du Nazaréen par les premiers chrétiens ne va pourtant pas de soi mais s'inscrit dans un conflit d'interprétations, interne au judaïsme, qui provoque la mort violente du Nazaréen et se prolonge bien après. Selon certaines traditions postexiliques, la venue du Messie doit en effet être légitimée par l'avènement effectif des «temps messianiques». Tout en refusant cette demande de légitimation, contraire à l'hospitalité et au type de perception qu'elle suppose –la confiance de la «foi»–, Jésus pose des «gestes de puissance» (*dynameis*), dans la perspective synoptique, et fait des «signes» (*sèmeia*) ou accomplit des «œuvres» (*erga*), selon le langage du quatrième évangile. La *guérison des aveugles* y occupe une place particulière,

---

15 Cf. les multiples scènes de repas («réelles» et paraboliques), relatées par les récits évangéliques (Mc 2, 13-20//; Lc 7, 36-50; 12, 37; 13, 29//; 14, 1-24//; 15, 23; 16, 19-31; 19, 1-10; 22, 27-30; Jn 13, 1-30), qui sont peut-être à l'origine de la rumeur, rapportée en Luc 7, 34: «Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des collecteurs d'impôts et des pécheurs». Une analyse plus complète de l'hospitalité néo-testamentaire devrait tenir compte des rencontres comme celle de Pierre et du Centurion de Césarée (Ac 10, 1 – 11, 11), sorte de nouvelle Pentecôte, de la critique paulinienne de la dérobaude de Pierre à Antioche (Ga 2, 11-13) et des mœurs de table des Corinthiens (1 Co 11, 20-22) ou encore du repas de noces dans l'Apocalypse (Ap 3, 20 et 19, 9).

sans doute parce que *percevoir la sainteté* à l'œuvre dans ce qui se passe n'est pas d'emblée assuré mais suppose la découverte, *en soi*, d'un même «possible», livré à la liberté inaliénable de *quiconque*.

*Or, ce possible est «démessuré» ou «sans mesure».* Cela ressort d'abord de l'itinéraire même de Jésus qui, *jusqu'au bout*, maintient l'espace d'hospitalité ouvert et lui donne sa forme ultime quand l'incompréhension, voire la violence viennent mettre à l'épreuve son comportement éthique: absence de mensonge ou concorde avec soi-même. Mais dès lors comment distinguer cette sainteté messianique d'une folie qui précisément ne connaît point de mesure? Le quatrième Evangile élargit la gamme des interprétations adverses: rappelant les deux explications, profane et religieuse, rapportées par Marc – «Il est possédé, il déraisonne (*mainesthai*)» (Jn 10, 20) -, Jean ajoute, d'un côté, le motif de la présomption (Jn 8, 52) et du suicide (Jn 8, 22) et, de l'autre, celui du blasphème (Jn 10, 33); mais il a déjà averti son lecteur, tout au début du récit, que même ce conflit d'interprétations au sujet du comportement «extrême» de Jésus, de son *zèle*, se situe encore dans le cadre de référence du judaïsme, rappelé par la citation du Ps 69, 10: «Le zèle de ta maison me dévorera (!)» (Jn 2, 17). Paul accueille le reproche de la folie (1 Co 1, 18) et le focalise, dans un saisissant passage à la limite, sur «le *langage* de la croix» qui se manifeste par «la folie de la prédication».

C'est précisément à cet endroit qu'intervient l'approche stylistique, disponible quand la confusion, poussée à l'extrême dans la ressemblance entre sainteté et folie, risque de ne laisser comme porte de sortie que la référence verticale à une «révélation» extrinsèque. Or, Paul lui-même ne cesse de faire appel à l'intelligence élémentaire de ses interlocuteurs, à leur «conscience» (Rm 2, 14sv); et les récits évangéliques racontent les «manifestations» des temps messianiques, en faisant confiance à la capacité de perception du tout venant, appelée «foi». *Le «style», c'est donc cette finesse «sapientielle» qui naît au sein même de l'hospitalité ouverte du Nazaréen (Lc 7, 31-36) et qui en même temps engendre celle-ci: à savoir la capacité de voir et d'entendre, dans ce qui est entendu et vu, l'invisible et inaudible concordance de quiconque avec lui-même comme cela même qui fonde son unicité.*

### *Le profil eschatologique de la sainteté néotestamentaire*

Le dernier trait du concept de style – «une manière d'habiter le monde» – intervient dès qu'on envisage *le caractère définitif et ultime* de ce qui advient dans la rencontre avec le Nazaréen. On doit le qualifier d'eschatologique parce qu'il nous confronte avec la naissance et la mort et nous ouvre en même temps

à la totalité de l'histoire, ses ressorts ultimes, et à la *dimension de hauteur* de l'espace hospitalier du Messie où interfère la voix de Dieu.

Naître et mourir est certes un phénomène universel mais leurs interprétations divergent profondément. Du point de vue particulier de la tradition biblique, ce n'est pas seulement la mort qui s'oppose à la vie, mais mort *et* mensonge, inextricablement liés entre eux. Dès le début du Pentateuque (Gn 2, 4b – 3, 24), cette confusion, considérée comme la plus élémentaire, est posée et discernée par le narrateur du deuxième récit de la création. Le «pouvoir» que la mort exerce sur la vie n'est en effet que factice: la mort ne l'obtient qu'en suggérant à l'être humain de faire l'amalgame entre les limites inhérentes à son existence et une jalousie sous-jacente à la vie; elle le provoque ainsi à réagir et à entrer dans une lutte acharnée pour défendre ce qu'il considère comme son droit, presque toujours au détriment d'autrui. L'alliance entre cette violence et une sorte de *cécité* quasi-native est donc conclue sous le signe de ce que l'Écriture fustige comme l'ultime mensonge d'une jalousie fondamentale de la vie, manifestée par la mutation de la mort en «dernier ennemi» (cf. 1 Co 15, 25-27). Le Messie est celui qui le désarme en faisant *entendre* la Bonne Nouvelle, Nouvelle d'une bonté radicale et toujours nouvelle.

Comprendre ce qu'on entend, suppose ici qu'on identifie sans hésiter l'origine de cette Nouvelle entendue – «Dieu» en tant qu'*Abba*, Père – et qu'on perçoive *simultanément* la «raison d'être» du lien intrinsèque entre cette voix et son origine. Le «heureux!» entendu libère en effet du soupçon d'une jalousie ultime à notre égard. Il désarme la mort comme dernier ennemi de la vie et la transforme en messager (ou messagère), capable de convaincre le *tout venant* du prix incomparable de son existence: s'il n'a qu'une seule vie, ce «une fois pour toutes» est la garantie de son unicité. *Seule* une origine «paternelle» - Dieu Père - peut porter le poids de cette heureuse nouvelle. Celui qui l'entend perçoit subitement *l'unique nouveauté* qu'est son simple exister entre sa naissance et sa mort *et* qu'est, au même titre, l'exister d'autrui. Une différence s'ouvre ici au sein même de l'existence incarnée, à traverser par une conversion ou une inversion : c'est l'unique existence de quelqu'un qui est, à chaque fois, nouvelle; mais *la* percevoir comme *nouveauté* et nouveauté *bonne*, «nécessite» une voix capable de faire entendre cela et de le donner à voir, surtout quand cette évidence élémentaire n'est pas ou n'est plus immédiatement accessible: c'est ce que réalise l'Évangile *de* Dieu annoncé par son envoyé ou *angelos*.

Encore faut-il, dans une situation de mensonge, que l'annonce d'un tel Évangile soit d'une crédibilité sans faille. Nous retrouvons ici, une fois encore, *le principe de concordance entre le fond et la forme*. Cette exigence concerne d'abord «l'évangéliste» lui-même; mais sa propre crédibilité inclut qu'il sache

que la conviction de son interlocuteur ne peut venir que *de lui-même*. L'hospitalité du Nazaréen est telle qu'elle suscite, réveille et révèle en ceux et celles qu'il rencontre, l'«élémentaire» que j'ai d'abord approché *en termes éthiques*: l'absence de mensonge ou la concordance avec soi-même. Mais cet élémentaire recèle en chacun, nous l'avions également perçu, un ultime «possible» *d'ordre théologal* - la mutation de son rapport à sa propre mort - qui grâce à ce qu'il entend en lui-même, s'avère, en telle situation, à sa mesure. L'écoute de la béatitude, dans la bouche de Jésus ou de ses associés, représente alors une vraie victoire sur le mensonge, ce que suggère le terme français de «con-viction»; mais celle-ci n'est vraiment «con-viction» que si elle vient en même temps du plus profond de celui qui entend le «heureux!»: il doit vraiment se l'entendre dire lui-même, du fond de lui-même, pour en être convaincu. *Fides ex auditu* (Rm 10, 17) *et ex testimonio Spiritus* (Rm 8, 16)!

J'espère d'avoir ainsi rendu compte des raisons bibliques et théologiques qui militent en faveur d'une compréhension stylistique de la foi chrétienne et d'avoir montré en quoi cette manière de l'aborder nous permet de sortir des deux apories de la théologie «moderne» de la foi: son abstraction doctrinale et sa distance par rapport à l'événement de rencontre entre le Christ Jésus en son unicité *et les «siens»*, engendrés par lui à leur *propre* singularité. Il me reste à montrer, dans une dernière partie, la pertinence de cette théologie de la foi dans le contexte de nos sociétés postmodernes et à mettre en relief comment cette approche réussit à unifier les interrogations majeures de la théologie fondamentale.

### III. LE PARADIGME STYLISTIQUE COMME PRINCIPE D'UNE THÉOLOGIE FONDAMENTALE

Dans ce qui précède, j'ai proposé un concept *global* de la «foi» qui comprend celle-ci comme une manière de vivre et d'habiter le monde. Ce concept stylistique est bien évidemment tributaire de l'actuelle conscience aiguë du pluralisme radical de nos manières d'habiter un *même* monde, pluralisme intrinsèquement lié au concept de style; car le propre du style est de se décliner au pluriel. Comment la tradition chrétienne peut-elle se situer au milieu de ces multiples styles de vie, sans que la nouveauté inouïe dont elle est porteuse se transforme en nouvelle violence? C'est, me semble-t-il, l'interrogation centrale de la théologie fondamentale, interrogation qui permet en même temps de l'unifier.

Merleau-Ponty nous met sur le chemin d'une réponse quand il conçoit *toute* «opération stylistique» comme «*métamorphose* du monde»<sup>16</sup>. Mais en décalage

---

16 *Signes*, 72-79.

par rapport à ce que le philosophe laisse voir du travail du peintre, ce n'est pas d'abord «la figure des choses», c'est plutôt «quiconque», voire «le dernier» *et son ultime «possible»* –suscité par la voix «paternelle» d'une bonté radicale– qui tiennent le Nazaréen en éveil. La «métamorphose du monde» prend alors une figure absolument inédite. La nouveauté, telle qu'elle émerge avec Jésus, «recadre» l'ancien et le fait voir et entendre de manière nouvelle –on vient de le montrer– et *relance ainsi l'histoire d'une toute autre manière*. Elle consiste, pourrait-on dire, dans une *manière «hospitalière»* de se situer au milieu des multiples façons d'habiter un *même* monde quotidien et de se situer par rapport à elles.

Cette «manière hospitalière» de la tradition chrétienne permet d'unifier les trois questions qui structurent traditionnellement la théologie fondamentale: (1) La foi chrétienne, c'est *quoi?* –question *herméneutique* et *phénoménologique* de «l'essence» du christianisme–; (2) *Pourquoi* y adhérer? –question *apologétique* des motifs du croire chrétien–; (3) *Comment* y entrer? –question *épistémologique* des «lieux théologiques». Quelques brèves indications doivent suffire pour montrer comment profiler et unifier, à partir de la «sainteté hospitalière» du Christ Jésus, ces trois entrées de notre traité.

1. *L'essence du croire chrétien* a été abordée dans cette contribution; elle constitue le point de départ de toute théologie fondamentale. Un aspect décisif, déjà présent dans ce qui précède, reste cependant à souligner, car il prend davantage d'importance dans la situation pluraliste qui est la nôtre: la *gratuité* absolue de la «sainteté hospitalière» du Christ Jésus, son *inconditionnalité*. L'annonce de la nouveauté radicale d'une Bonté toujours nouvelle par le Nazaréen s'adresse en effet à *tous*, sans exiger *nécessairement* une prise de position par rapport à son identité de Christ et Fils unique de Dieu.

Cette gratuité de son service messianique au profit de la vie d'autrui et de tous, exercé sans prise de pouvoir aucune, est l'aspect déterminant de son propre croire, qui fait paraître le pluralisme postmoderne dans un cadre d'interprétation nouveau. La simple distinction entre existence chrétienne et existence non chrétienne s'avère alors trop restrictive parce que, au sein d'une hospitalité ouverte en largeur, profondeur et hauteur, l'autre n'est pas d'abord un non chrétien mais un «croyant», au sens le plus élémentaire du *crédit* fait au vis-à-vis et à la vie, sens dont il a été déjà question plus haut: il s'agit d'un acte *nécessaire* pour vivre, acte qui n'est pourtant jamais donné une fois pour toutes mais qui doit être activé de manière neuve, voire tout à fait neuve, dans *telle* circonstance et face à *tel* événement imprévu. Ce sont toujours d'autres qui engendrent cet acte en nous, sans pour autant pouvoir le poser à notre place: «*Ma fille, mon fils, ta foi t'a sauvé*», dit Jésus à tel ou

telle. Rien dans les textes ne laisse conclure que les personnes qui, dans leurs rencontres avec lui, accèdent à un telle «foi» *doivent* se joindre au groupe de ses disciples. Il semble plutôt que ces sympathisants forment une catégorie propre avec laquelle «quiconque» peut s'identifier, qu'il soit disciple de Jésus ou non. Cette différenciation au sein même du concept de «foi» ne se montre qu'aujourd'hui, au sein de notre monde pluriel dont le potentiel de violence n'est nullement nié ici mais dont les aspirations à la paix –entre humains et avec la nature et le cosmos– ne peuvent être honorées jusqu'au bout que dans une interprétation de l'existence chrétienne comme sainteté hospitalière.

A l'arrière-plan de cette pluralisation des «figures» de la foi, tels que nous les trouvons dans les récits évangéliques et dans l'Épître aux Hébreux se trouve un concept spécifique de révélation. La «gratuité» de l'hospitalité du Christ Jésus se laisse comprendre comme étant *impliquée* dans le concept rahnerienne d' «autocommunication de Dieu», adopté par *Dei verbum*, 6; concept qu'il faut prolonger aujourd'hui jusque dans la «foi» anthropologique dont il a été question à l'instant. Comme il l'a été montré, en quiconque s'ouvre en effet une différence fondamentale, donnée avec la naissance et la mort: «empêtrée» dans l'histoire et l'univers, son existence est *autonome* et *séculière*, au sens moderne du terme; la recevoir *gratuitement* comme «don» et comme «nouveau», voire comme nouveauté radicalement bonne, cela est le résultat d'une libre *conviction* et représente un «événement» qui créé une césure et fait voir sa propre vie et *tout* le reste de manière neuve. Une *métamorphose* s'est alors produite: «Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là» (2 Co 5, 17). Même si cette mutation n'est annoncée comme telle que dans l'espace de la sainteté hospitalière de Jésus, l'expérience même d'un tournant de l'ancien vers «un nouveau» est accessible à «quiconque» et se manifeste dans tout sentiment de «gratitude», aussi éphémère qu'il soit, sans que celui-ci n'aboutisse à la suite du Christ ni à l'adoration de Dieu.

2. Nous venons d'aborder la deuxième question, celle de la *crédibilité* ou des motifs que nous pouvons alléguer en faveur de la *foi proprement chrétienne*. L'unique point à souligner ici est que l'argument de crédibilité ne s'ajoute pas de l'extérieur au croire chrétien et ne vient pas après la *perception* de son «essence». L'approche stylistique consiste précisément à percevoir la figure du Christ et des siens au sein d'un espace d'hospitalité ouverte qui porte *en lui-même* sa crédibilité, la *concordance* entre le contenu et la forme de la foi étant précisément ce qui permet d'en juger. Cette affirmation est, une fois encore, tributaire de notre situation actuelle où l'exigence de crédibilité paraît exacerbée. L'argument doit alors se déployer dans deux sens différents.

Il faut montrer d'abord que la crédibilité ou la *recevabilité* de l'Évangile (qui n'est pas à confondre avec sa réception effective, livrée à la liberté de chacun) fait partie de l'autorévélation ou de l'autocommunication de Dieu. Cette thèse ne va nullement de soi dans un système de référence qui «objective» unilatéralement la proposition chrétienne de la foi; elle s'impose par contre dès qu'on entre dans l'approche stylistique qui insiste sur la manière de Dieu de se rendre «présent» au sein même de l'espace hospitalier ouvert par le Christ Jésus, en son versant éthique et sa dimension théologique. Le chrétien peut alors avancer un «argument de sainteté» en faveur de sa foi *en Jésus*, argument d'autant plus fort que le «Saint de Dieu» (Jn 6, 69) ne s'approprie jamais cette sainteté mais montre *Qui il est* en identifiant et admirant celle-ci, quand elle se manifeste chez «quiconque» de manière toujours absolument singulière. Il y aurait à expliciter le versant historique de cet argument et son impacte spécifique sur le traitement de la question de théodicée.

L'autre sens de l'argument intervient quand il est question de *l'Église* comme espace *actuel* de sainteté hospitalière. Beaucoup d'européens font plutôt l'expérience inverse de sa perte de crédibilité, dû –pour une part– à l'inhospitalité de certains de ses lieux. C'est un travail spécifique de conversion qui l'attend ici, travail appelé par Vatican II *renovatio* et *reformatio*. *L'aveu collectif* de non crédibilité et la *reconnaissance modeste* d'une recevabilité plutôt limitée peuvent alors devenir un fragile point de départ, permettant à l'Église de renvoyer par contraste –la reconnaissance du péché– et en toute vérité à *l'unique* sainteté du Christ Jésus (cf. *Lumen gentium*, 8). Dans une approche stylistique, celle-ci reste intrinsèquement liée à ce qu'elle devient *en* celles et ceux qui se réclament de lui: n'ayant rien écrit, il n'a rien laissé aux siens, sinon sa propre vie, mettant ainsi sa propre postérité en leurs mains, jusqu'à la fin des temps. Nous touchons ici à l'enjeu ultime du croire chrétien, appelé à répondre, toujours ici et maintenant, à la question décisive: la sainteté hospitalière du Christ Jésus tient-elle, oui ou non, promesse?

3. Nous rejoignons en même temps la troisième question de toute théologie fondamentale qui porte sur *l'entrée* dans l'espace hospitalier du Christ Jésus et sur les *moyens* que l'Église met en œuvre pour y donner accès dans la fidélité absolue à ce que Lui a inauguré. *Dei verbum* 10 a réussi à unifier les «lieux» théologiques que sont l'Écriture, la Tradition et l'autorité magistérielle, tout en indiquant la *conspiratio* au sein du peuple de Dieu comme leur principe d'unification. Comme il l'a été souligné pour la deuxième question, le traitement de ces «lieux» ne s'ajoute pas de l'extérieur à la perception de l'identité du croire chrétien et de sa crédibilité mais en fait *intrinsèquement* partie. Nous l'avons noté dès le départ quand il a été montré que c'est le «passage» constitutif du

mouvement de Jésus à l'Eglise naissante qui appelle une approche stylistique du croire chrétien. Car ce passage est le *devenir Ecriture de la tradition / livraison* (παράδοσις) dont la finalité est de rendre possible le même «événement», appelé «foi», qui s'était produit entre le Nazaréen lui-même et ses contemporains. Arrivé en ce point, il faut donc inverser l'ordre des trois questions et se demander, dans une perspective stylistique, *comment*, faisant appel à l'Ecriture, la Tradition et l'autorité, l'Eglise peut effectivement permettre à nos contemporains de percevoir ce que Jésus dans *son* espace hospitalier a rendu perceptible à ceux et celles qu'il a rencontrés.

Un seul aspect de cette question mérite encore explicitation, dans la mesure où il est intimement lié au contexte de nos sociétés européennes et à l'origine de mon approche stylistique du croire chrétien. Au sein de la culture occidentale, le livre biblique s'est progressivement sécularisé et transformé en «classique» parmi d'autres; simultanément l'accès au texte s'est «démocratisé». N'étant plus propriété exclusive de l'Eglise, il peut davantage entrer dans le jeu de compétition entre les grands textes de l'humanité et faire concrètement la «preuve» de sa force inspiratrice. Il est en effet susceptible de reconduire ses lecteurs vers le socle de leur humanité la plus élémentaire: leurs identités en relation, leur rapport à la vie et la mort, à la maladie et la santé, l'échange des biens de ce monde et l'épreuve quand l'essentiel vient à manquer, le respect de la création, la violence, le lien social et la construction des sociétés, la religion et le passage par le doute...; bref vers tout ce qui relève d'une «foi anthropologique».

C'est en laissant faire cette *école d'humanité* que le texte biblique suscite dans nos sociétés sécularisées en interaction avec d'autres monuments culturels, que l'Eglise met en œuvre la gratuité et l'inconditionnalité de son hospitalité messianique et eschatologique, espérant que, dans cet espace, la Bible devienne, pour certains, *Ecriture Sainte* qui les confronte avec l'unique sainteté du Christ Jésus. En ceux-là, le texte affine alors le sens stylistique dont il a été question, sens qu'ils attribuent à la Sagesse et à l'Esprit de Dieu, il les invite à la suite du Christ, les plonge «sacramentellement» dans sa vie et les conduit vers la doxologie où ils se dessaisissent de leur propre existence et confessent Dieu comme origine de la sainteté hospitalière qui, affrontant la violence, se fraie son mystérieux chemin dans notre histoire.

## CONCLUSION: LA JOIE DE CROIRE

Un dernier mot en guise de conclusion. La joie est sans aucun doute l'ultime expression du croire; toute l'esthétique chrétienne, l'architecture et surtout la



musique et le chant de l'Alléluia l'attestent. Or, cette joie que l'homme ne peut produire parce qu'elle est l'effet toujours inattendu d'une surprise n'est accessible qu'à une perception stylistique, au sens le plus originaire du terme; car elle reste ici bas menacée par ce qui est «surfait», artificiel et sans enracinement dans nos singularités en relation! Aucun rire n'est d'emblée signe du véritable contentement que Dieu destine à chaque être humain. En témoigne la scène originaire de toute hospitalité où «certains», comme dit l'Épître aux Hébreux (13, 2), «ont reçu des anges, sans le savoir». Le rire d'Abraham (Gn 17, 17) comme celui de Sarah (Gn 18, 12) est un rire d'incrédulité, jusqu'à ce qu'il devienne le rire de celle qui porte le fruit de ses entrailles sur ses genoux et de tous ceux qui se réjouissent à son sujet (21, 6). L'hospitalité et sa fécondité inouïe sont le lieu par excellence où peut survenir notre joie de croire.

