

Christoph Theobald, le christianisme comme style

Christoph THEOBALD est né en 1946 à Köln (Cologne) et commence ses études à Bonn, avant de rejoindre l'Institut catholique de Paris et d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Après une thèse sur Maurice Blondel et le problème de la modernité, il devient professeur de théologie fondamentale et dogmatique aux facultés jésuites du Centre Sèvres à Paris. Il est rédacteur en chef à la revue *Recherches de science religieuse*, et collabore à la revue *Études*. Parmi ses œuvres, signalons ici *La Révélation* (coll. *Tout simplement*, Atelier, 2001) et *Transmettre un Évangile de liberté* (Bayard, 2007). D'autres œuvres importantes sont mentionnées en notes au fil de l'entretien. On pourra aussi se référer au site du Centre Sèvres où se trouve une bibliographie complète et régulièrement mise à jour (www.centresevres.com). Vous pourriez ajouter ici le site du Centre Sèvres où se trouve ma bibliographie complète.

Lumière & Vie : Vous êtes né à Cologne, mais vous avez adopté la culture française. Comment exprimeriez-vous aujourd'hui la dualité franco-allemande en théologie ? Y a-t-il une spiritualité ignatienne française de l'étude théologique, un « style » propre ?

Christoph Theobald : Sans doute suis-je très marqué par ma formation théologique, commencée à l'université de Bonn au lendemain du concile de Vatican II (en avril 1966). Nos enseignants nous initiaient à une solide culture historique en théologie et nous donnaient le sens de la continuité de la recherche, chaque génération devant apporter sa propre pierre à l'édifice de *l'intellectus fidei* qui nous dépassait tous. La distinction facultaire entre chaires favorisait la formation de cercles d'élèves autour de tel professeur (« *Schülerkreis* ») qui se réunissaient régulièrement chez lui, à la maison.

Je me souviens de quelques-uns de mes maîtres : Heimo Dolch, élève de Heisenberg, converti au catholicisme, devenu prêtre et, finalement, professeur de théologie fondamentale, homme qui savait nous communiquer son honnêteté intellectuelle ; Heinrich Schlier¹ dont l'enseignement sur l'épître aux Romains reste une source intarissable pour moi ; ou encore le moraliste Franz Böckle dont le courage dans les débats éthiques de la société allemande suscitait notre admiration. Dans ces « séminaires » ou « cercles », on apprenait surtout l'art du débat, parfois stimulés par la présence d'amis de la faculté protestante dans la même université.

De grandes œuvres émergeaient du nécessaire apprentissage scolaire de la théologie et nous rappelaient sa visée spéculative, héritée de l'idéalisme allemand et de l'école de Tübingen : les *Écrits* de Rahner², le premier tome de l'esthétique de Balthasar³ ou encore la théologie de l'espérance de Moltmann⁴. On n'hésitait pas à faire des pèlerinages, à Münster par exemple pour écouter Rahner et Thüsing discuter de christologie. Un étonnant mélange de modestie et d'ambition nous était ainsi insufflé. Les notes de bas de page de leurs ouvrages en sont l'illustration vivante : rien n'est avancé sans s'appuyer sur les prédécesseurs ou collègues, non sans discuter avec eux ou apporter du nouveau, voire envisager le « tout » de la foi un peu autrement.

Voilà ce qu'était le laboratoire vivant de la théologie allemande quand j'ai commencé à apprendre mon métier ; voilà ce qu'il est encore, sans doute différemment, selon le témoignage de mon frère Michael, professeur d'exégèse biblique à la faculté de Tübingen.

Alors, me direz-vous, pourquoi avoir quitté ce monde ? En soixante-huit, lors de mon premier séjour à l'Institut catholique de Paris, j'avais bien compris que le sol culturel et ecclésial se dérobaient sous nos pas. Une inquiétude intérieure par rapport à l'avenir du christianisme s'était saisie de moi, sans qu'elle ait trouvé résonance dans mon univers d'origine. Deux aspects de la théologie française, nouveaux pour moi, commençaient à me fasciner : son enracinement pastoral dans une Église marquée par l'Action catholique et son rapport à une tradition spirituelle que je découvrais en lisant Georges Morel sur saint Jean de la Croix⁵, Gaston Fessard sur saint Ignace⁶, et Jean-François Six sur la petite Thérèse⁷.

1. Heinrich SCHLIER (1900-1978) a enseigné l'exégèse et la théologie à Marburg puis à Bonn. Converti au catholicisme en 1953, il fut membre de la Commission biblique pontificale. On dispose en français de quelques *Essais sur le Nouveau Testament* (Cerf, Lectio divina 46, 1968).

2. Karl RAHNER (1904-1984), jésuite, fut expert à la Commission théologie du concile Vatican II et l'un des fondateurs de la revue *Concilium*. Il a publié de très nombreux ouvrages (notamment ses *Écrits théologiques*, 12 vol. en tr. fr., et le *Traité fondamental de la foi* qui développe l'idée de l'auto-communication de Dieu à l'homme en Jésus-Christ).

3. Hans Urs von BALTHASAR (1905-1988) est l'auteur d'une œuvre théologique immense, et en particulier d'une trilogie en 17 volumes : *La gloire et la croix. Aspects esthétiques de la Révélation* (1961-1969), *La dramatique divine* (1973-1983), *Théologique*.

4. Jürgen MOLTSMANN (né en 1926) est notamment l'auteur d'une *Théologie de l'espérance* (1964), inspirée du *Principe espérance* d'Ernst Bloch, ainsi que du *Dieu crucifié* (1972), et de *L'Église dans la force de l'Esprit* (1975).

5. Cf. Georges MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Aubier, 3 vol., 1960-1961, rééd. 1991.

6. Cf. Gaston FESSARD, s.j. (1897-1978), grand lecteur de Hegel, et auteur de *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, en trois tomes : *Liberté, Temps, Grâce ; Fondement, Pêché, Orthodoxie*, (Aubier, 1956-1966), et *Symbolisme et historicité* (Lethielleux, 1978).

7. Cf. Jean-François SIX, *Thérèse de Lisieux* (Seuil, 1973¹, 1998).

8. Johann Baptist METZ (né en 1928) est au centre de la nouvelle théologie politique des années 80 (cf. *Pour une théologie du monde*, Cerf, 1971 et *La foi dans l'histoire et dans la société*, Cerf, 1979).

9. « L'espace du désir ou le « fondement » dans les *Exercices spirituels* », *Christus* 118, janvier 1973.

Certes, je suis aujourd'hui davantage conscient des limites de cette double tradition, toujours menacée par une méfiance à l'égard du travail intellectuel gratuit, tradition plus éclectique et essayiste, moins soucieuse d'une recherche continue et moins propice au débat, surtout quand la fragilité grandissante risque d'être recouverte par une intellectualité mondaine. Mais sur le fond, le rêve de Jean-Baptiste Metz⁸ d'une théologie comme « biographie » individuelle et collective, je le voyais réalisé dans la spiritualité ignatienne et la Compagnie française : un corps social et des sujets, cherchant à se situer de manière apostolique dans l'histoire et la culture en inventant, au jour le jour, leur avenir avec Dieu au sein de l'Eglise, tout en relisant leur histoire dans la perspective d'une continuelle refondation.

Un texte de Michel de Certeau est devenu décisif pour ma propre manière de faire de la théologie : « *Le libretto des Exercices spirituels* est un texte fait pour une musique et des dialogues qu'il ne donne pas. Il se coordonne à un "hors-texte" qui est pourtant l'essentiel. Aussi ne tient-il pas la place de cet essentiel. Il ne se substitue pas aux voix »⁹. Un Maurice Blondel aurait sans doute signé cette formule ; lui qui était devenu le référent philosophique de l'action sociale des chrétiens dans la société et qui s'était très tôt intéressé à la pratique effective des spirituels, stipulant que, « même supposée adéquate, la pensée est hétérogène à l'action et n'y supplée pas ».

L & V : Votre premier grand ouvrage en allemand portait justement sur Maurice Blondel et sa contribution à la théologie fondamentale. Mais c'était aussi un ouvrage assez critique sur son rapport à la modernité, et sa difficulté à intégrer la pluralité de convictions axiales... Cette difficulté venait-elle de la crainte du modernisme ?

C. T. : Le modernisme (1893-1914) peut être défini comme l'entrée d'une nouvelle pratique historique et plus globalement des sciences humaines naissantes dans l'univers catholique. La crise que cette entrée a provoquée était d'une rare violence, parce que le catholicisme intégral et intransigeant ne pouvait accepter un regard *externe* sur lui, regard qui l'obligeait à faire la différence entre ce qu'il représente dans une société en voie de laïcisation - « production » religieuse parmi d'autres -, et ce qu'il dit, à

partir de sa foi, de lui-même et du monde dans lequel il vit. Sans doute cette différence était-elle difficile à établir en raison d'un « positivisme » latent, tant du côté de la dogmatique catholique de l'époque que du côté des sociétés européennes, toutes sous l'emprise d'une volonté hégémonique de maîtrise des évolutions de la culture par la doctrine ou la science.

Non sans influence lui aussi, le courant de la théologie libérale, avec lequel le magistère confondait le modernisme, situait l'essentiel de la foi au plan de l'affectivité et du sentiment religieux, esquissant déjà ce qu'on appelle aujourd'hui le « christianisme émotionnel » qui se forme dans les niches de nos sociétés sécularisées. Les soi-disant « modernistes », Alfred Loisy¹⁰ par exemple, avaient une conscience vive de la différence entre le regard externe et le regard interne sur la tradition de l'Eglise et tentaient de répondre à ce défi en introduisant dans la foi un principe d'interprétation historique et contextuelle.

La crise moderniste est-elle terminée? Oui sans doute, si l'on prend en considération son enracinement historique. Mais non, si l'on est sensible à certains phénomènes de répétition tout au long du XX^e siècle : des réflexes « positivistes » continuent en effet à œuvrer dans l'Eglise et la société, souvent accompagnés d'une « émotionnalisation » à l'extrême des questions de sens ; ce qui conduit à discréditer, voire à diaboliser tout effort de réinterprétation globale de la foi au sein de la société actuelle.

Maurice Blondel¹¹ m'a intéressé dans ce cadre. Celui que, outre Rhin, on a appelé le Hegel français, m'a aidé à mieux comprendre les enjeux de la crise moderniste. Son analyse de l'interprétation néo-scholastique de la doctrine catholique, taxée d'« extrinsécisme », met en relief les deux défauts majeurs de ce système : l'extériorité entre les vérités de la foi et notre humanité, l'utilisation abusive de l'argument d'autorité pour dépasser cette extériorité. L'« historicisme » qui y est opposé prône l'historicisation radicale du christianisme mais risque de faire disparaître le sens de l'absolu ou d'identifier celui-ci à la totalité de l'histoire.

Se situant au-delà de ces écueils, la méthode d'immanence de Blondel m'a beaucoup marqué : elle consiste à pointer l'essentiel de la foi chrétienne non pas dans tel ou tel objet à croire mais dans la *forme du don* qu'il « présente » ; or, de l'insuffi-

10. En 1902, Albert LOISY fit paraître *L'Évangile et l'Église*, où il entendait réfuter *L'Essence du Christianisme* du théologien protestant Adolf von Harnack. Refusant de souscrire à l'encyclique *Pascendi*, il fut excommunié par Pie X en 1907.

11. Maurice BLONDEL (1861-1949) est l'auteur d'une grande réflexion philosophique sur *L'action* (1893) et de quelques écrits de théologie fondamentale qui ont eu une grande postérité : « La lettre sur l'apologétique » (1896) et « Histoire et dogme » (1904).

sance en nous que révèle ce don, il faut qu'il y ait *trace* dans la philosophie la plus autonome. S'il y a adhésion à la foi, elle ne peut pas être seulement soumission à une autorité ; il faut qu'elle vienne du fond même de notre humanité et qu'elle corresponde à une exigence intérieure ; ce dont la philosophie est le garant, sans jamais pouvoir se substituer à la libre option effective de l'homme. J'ai donc développé dans mon premier ouvrage¹² une épistémologie de la théologie fondamentale dans la matrice de la pensée blondélienne, appuyée sur sa manière de concevoir le « vis-à-vis » de la philosophie et de la théologie, tout en laissant sa place aux sciences et aux sciences humaines, troisième partenaire du débat qui a chez lui une certaine consistance.

12. *Maurice Blondel und das Problem der Modernität, Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie.* Frankfurter Theologische Studien 35, Verlag J. Knecht, Frankfurt/Main.

Mais on ne voit pas, chez Blondel, comment ce nouveau partenaire susciterait une quelconque capacité d'apprentissage du côté de la théologie, toujours conçue comme synthèse logique du dogme catholique. Vis-à-vis de Loisy, le philosophe avoue sa cécité exégétique. Je me suis donc intéressé, dès ce travail sur Blondel, à l'histoire de l'exégèse critique et du dogme, et au point critique de « contact », au sein de l'herméneutique théologique, entre les sciences humaines sous la forme des sciences religieuses, d'un côté, et de l'intelligence de la foi, de l'autre¹³.

13. Cf. Christoph THEOBALD et Pierre GIBERT, *Le cas Jésus-Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation* (Bayard, 2002) et *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie* (Bayard-RSR, 2007).

D'où l'élargissement de ma réflexion à la position du christianisme dans la modernité, dont la crise moderniste n'est qu'un épisode, percevant déjà que deux aspects plus fondamentaux de notre ethos contemporain et postmoderne échappent à la matrice blondélienne : le pluralisme radical des convictions axiales de l'humanité et la conscience que celle-ci prend de sa précarité radicale et de sa « miraculeuse » capacité de résister au mal. Ce n'est que plus tard que je me suis intéressé au courant plus récent de la philosophie réflexive, en particulier à la figure de Jean Nabert et à sa méditation sur le mal¹⁴.

14. Cf. Jean NABERT (1881-1960), *Essai sur le mal* (1956¹, Cerf, 1997). Le sentiment de l'injustifiable mène le moi à débusquer en lui-même une manière de se fermer aux autres consciences. C'est là comme un premier acte où s'alimentent corrélativement nos actes méchants et notre désir de justification.

L & V: Comme théologien, vous êtes sollicité dans divers réseaux, comme les revues *Concilium* et *Recherches de Sciences Religieuses*, ou l'Association Européenne de Théologiens Catholiques (A.E.T.C.). Quels sont pour vous les grands défis et les enjeux du travail théologique? Pensez-vous que l'on peut encore concevoir un discours théologique transculturel et international, comme s'y était essayé Vatican II?

C. T. : La présence dans ces réseaux a été pour moi et est encore une chance inestimable. Elle m'a surtout permis de rencontrer des personnes dont la cohérence et la pensée n'ont cessé de me stimuler : François Marty¹⁵ au Centre Sèvres, Joseph Moingt¹⁶, Michel de Certeau¹⁷ et Joseph Doré aux RSR dont le Conseil de rédaction est pour moi, depuis 1985, un important lieu de débat ; Christian Duquoc¹⁸, Jean-Pierre Jossua¹⁹ et Claude Geffré²⁰ à *Concilium* où j'ai fréquenté aussi, pendant une dizaine d'années (1994-2004), Jean-Baptiste Metz²¹, Elisabeth Schüssler-Fiorenza²², Gustavo Gutierrez²³ et bien d'autres amis. C'est à *Concilium* que j'ai fait connaissance de Giuseppe Alberigo qui m'a intégré dans l'équipe internationale, formée par l'*Istituto per le scienze religiose* de Bologne pour rédiger la première histoire de Vatican II²⁴. L'historicisation progressive du Concile et les controverses sur sa réception, le jeu d'opposition entre les deux revues internationales, *Concilium* et *Communio*²⁵, ont beaucoup marqué les débats de cette époque que j'ai relus à plusieurs reprises.

L'histoire de la théologie après le concile de Vatican II se déroule en effet d'abord sur un plan transculturel ; mais j'ai assisté, dans les rencontres annuelles de *Concilium* pendant la semaine de Pentecôte, à l'émergence de plus en plus forte d'une théologie contextuelle. Antérieurement, 1989 reste pour ma génération un marqueur décisif ; j'en retiens la curieuse impression que « l'histoire » s'est remise enfin à bouger et suscite progressivement une nouvelle créativité dans nos multiples laboratoires locaux.

Mais loin d'invalider une recherche théologique internationale, cette ouverture l'a plutôt affinée, ces dernières années, nous laissant avec quelques grands défis. J'en nomme quelques-uns :

- d'abord la recherche sur le Jésus historique, qui met en relief la surprenante créativité des communautés dites primitives, nous oblige à rediscuter ce que nous considérons comme étant de « droit divin » ;

- ce processus de réinterprétation de l'identité chrétienne est également relancé par les recherches sur la période des Pères et sur d'autres époques du christianisme, l'enjeu étant d'œuvrer en faveur d'une réconciliation de nos mémoires œcuméniques et de rendre possible ce que j'aime appeler la « démédierranisé-

15. Jésuite, auteur de *La bénédiction de Babel. Vérité et communication* (Cerf, 1990). Cf. *L&V* 281, p. 33.

16. Jésuite, né en 1915, rédacteur des RSR de 1968 à 1997, auteur de *L'homme qui venait de Dieu* (Cerf, 1993) et de *Dieu qui vient à l'homme* (3 vol., Cerf, 2002-2007) Cf. *L&V* 276, p. 5.

17. 1925-1986. Connu pour ses travaux d'histoire de la mystique (*L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, et *La faiblesse de croire*, Seuil, 1987). Cf. *L&V* 280, p. 6.

18. 1926-2008. Dominicain, auteur de plusieurs livres de christologie (*L'homme Jésus, Le Messie, Jésus homme libre, L'unique Christ*). Cf. *L&V* 276, p. 5.

19. Dominicain, né en 1930, auteur de nombreux livres sur l'expérience chrétienne et le problème de la théodicée.

20. Dominicain, né en 1926, auteur du *christianisme au risque de l'interprétation* (Cerf, 1983). Cf. *L&V* 280, p. 5.

21. Voir note 8.

22. Professeur de théologie et d'études néotestamentaires à l'université Notre-Dame aux États-Unis, elle a écrit en allemand et en anglais de nombreux livres et articles sur les études néotestamentaires et sur la théologie féministe.

23. L'un des initiateurs de la théologie de la libération. Cf. *L&V* 275, p. 5-15.

24. Cf. *Histoire du Concile Vatican II* (1959-1965), sous la direction de Giuseppe ALBERIGO, en 3 vol. : *Le Catholicisme vers une nouvelle époque ; La Formation de la conscience conciliaire ; Le Concile adulte*, Cerf-Peeters, 1997, 1998 et 2000.

25. *Concilium* fut fondée par Rahner, Congar et

Schillebeeckx en 1965, tandis que Balthasar fondait *Communio* en 1972 avec Daniélou, de Lubac, Bouyer et Ratzinger.

tion » de la foi chrétienne, l'inculturation étant l'œuvre de ceux qui sont sur place ;

- il en résulte la nécessité de reconsidérer la figure de l'Eglise comme « Eglise d'Eglises », située parmi les forces spirituelles et religieuses de l'humanité, et de lever, sur ces points, certaines ambiguïtés dans les textes du Concile ;

- l'homme étant devenu radicalement incertain de lui-même et de son avenir au sein de la biosphère et sur un globe perdu dans l'univers et de plus en plus dévasté, apporter les ressources propres de la tradition chrétienne dans notre rapport aux sciences et techniques est une des tâches les plus importantes qui nécessite une collaboration internationale.

La théologie risque cependant de confondre son universalité ou celle de l'Eglise avec les grands vecteurs de la mondialisation comme elle a souvent naïvement mélangé, dans le passé, mission et colonisation. L'enjeu ultime consiste pour elle à reconsidérer la *forme* qu'elle se donne, de l'accorder au « recadrage » évangélique de l'universel, au Royaume de Dieu qui advient à l'improviste, ici et maintenant comme « événement », et se donne ses propres manières de diffusion. La rencontre décisive avec un ami et théologien jésuite, le Père Edouard Pousset, m'a permis de comprendre intérieurement ce défi²⁶.

26. Christoph Theobald a présenté un recueil de textes significatifs du Père Edouard POUSSET s.j. (1926-1999), autour des rapports entre foi et raison, de la dimension corporelle de la foi, et de la condition expérimentale du discours chrétien sur Dieu (sous le titre *Le mystère de Dieu et de l'homme*, édité au Centre Sèvres).

L & V : Vous faites partie du Réseau Blaise Pascal, « réseau de groupes francophones autour de sciences, cultures et foi chrétienne », et vous y apportez votre réflexion sur la Création. Ne serait-on pas passé du paradigme du sens au paradigme de la précarité, d'une vie menacée par la technique, l'économie, la politique ? La question du mystère ou du sacrement n'en sort-elle pas renouvelée ?

C. T. : L'Association « Foi et culture scientifique » de Gif-sur-Yvette et le Réseau Blaise Pascal qu'elle a contribué à mettre en place ont été pour moi, dès leur début, un lieu important d'apprentissage et de confrontation à des disciplines intellectuelles dont je ne suis pas spécialiste. D'y participer régulièrement est une manière d'entendre d'autres « voix » – le troisième partenaire du débat dont il a été question à propos de Blondel -, de me

laisser interroger par elles et d'entrer ainsi concrètement dans le « recadrage » évangélique dont je viens de parler. Sur deux points essentiellement : les rapports entre sciences et foi qui déterminent l'histoire de la modernité, et le renouvellement de la théologie de la création.

Pour ce qui est des rapports sciences et foi, nous avons développé un modèle d'articulation critique qui n'en reste ni à une simple confrontation ni à l'ignorance mutuelle, et qui refuse tout mélange des langages ou concordisme : les sciences ne cessent d'interroger la théologie sur les *représentations* du monde, véhiculées par les Écritures et la tradition, et l'obligent à sortir de toute confusion entre la révélation que Dieu fait de Lui-même et ce que l'humanité peut découvrir et construire ; de leur côté, la théologie et la philosophie ne cessent d'interroger les scientifiques sur le *rapport libre* qu'ils entretiennent avec leurs disciplines quand ils produisent des théories et scénarios englobants de la genèse de l'univers et du vivant (théorie du Big Bang et de l'évolution).

Quant à la théologie de la création, elle est conduite dans ce processus d'apprentissage vers son expérience la plus originale, à savoir que *le « réel » est pour le croyant don absolument gratuit : créé « de rien » et « pour » rien*. Or, n'est-ce pas le propre du Donateur de Se cacher dans *ce* qu'il donne, pour ne pas obliger ou endetter le récepteur ? Cette invisibilité radicale de Dieu, les sciences « sécularisées » nous la font éprouver ; c'est aussi ce qui, d'un point de vue théologique, rend possible la créativité culturelle et l'indépassable pluralisme de la donation de sens que celle-ci implique.

Nous restons certes au sein du paradigme du sens, inauguré par Kant et poursuivi soit par l'herméneutique des textes (Schleiermacher²⁷) avec son extension narrative et une philosophie de l'histoire culturelle et religieuse de l'humanité (Troeltsch²⁸), soit par la théorie de la communication, fondée sur le « linguistic turn » et une épistémologie des sciences (Habermas²⁹). Mais l'évolution gigantesque des techno-sciences ne donne pas seulement à l'humanité un pouvoir inimaginable d'auto-manipulation, elle rend aussi incertaine la limite entre le vivant et l'humain et fait peser de graves menaces sur l'avenir de la vie humaine sur cette terre.

27. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) introduit dans ses *Discours sur la religion* l'idée que la doctrine n'est pas une vérité révélée par Dieu, mais la formulation faite par des hommes de la conscience qu'ils en ont. Le sentiment religieux n'est ni savoir ni morale, mais conscience intuitive et immédiate de l'infini.

28. Ernst Troeltsch (1865-1923) propose une théologie de la religion comme développement de la conscience religieuse. Cf. *Histoire des religions et destin de la théologie* (Cerf, 1996).

29. Jürgen Habermas, né en 1929, auteur de *Théorie und Praxis* (1963), *Théorie de l'agir communicationnel* (1986), et *De l'éthique de la discussion* (1991).

Cette situation modifie le paradigme du sens, faisant davantage apparaître que le « sens » n'est crédible que s'il est *incarné dans des personnes en relation et dans des mini-laboratoires* de socialisation discrète et d'un prendre soin de l'homme, de son environnement et de leur avenir avec compétence et bonté. La question théologique du « sacrement » peut trouver ici un début de renouvellement, dans la mesure où celui-ci passe nécessairement par une prise en compte de la corporéité de l'être humain en relation significative avec autrui dans leur devenir et leur avenir incertains.

L & V: Vous venez de publier une grande fresque sur *Le christianisme comme style*, et vous y présentez un certain regard sur l'homme, « être unique comme Dieu est unique », plongé dans « la démesure de l'intériorité », appelé à la sainteté. Comment pourrait-on exprimer un être chrétien actuel ?

C. T.: *Le christianisme comme style*³⁰ est l'esquisse d'une théologie « systématique » qui tente une réinterprétation globale de la tradition chrétienne, *après* ce qu'on pourrait appeler la fin du « paradigme dogmatique », à savoir l'amalgame intégraliste entre la régulation de l'identité chrétienne, toujours nécessaire, et *une* vision chrétienne du monde. Introduire à cet endroit la notion de style permet de désigner la foi chrétienne comme *une manière* d'habiter le monde, formé nécessairement d'une pluralité de « mondes » culturels et religieux.

30. Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vol., Cogitatio fidei 260-261, Cerf, 2007.

L'enjeu principal de cette « manière » est de maintenir le *lien spirituel* entre le Christ et les temps messianiques qu'il a inaugurés, dans la tension indépassable entre la Galilée et l'ouverture aux nations : le Christ n'est jamais seul parce que sa présence suscite un jeu fécond de relations au sein duquel la Nouvelle de Bonté radicale dont il est le porteur crédible se découvre déjà à l'œuvre en celui dont il suscite la foi ; jeu relationnel complexe et non sans répercussions politiques, mortelles en son cas, qui est le surgissement toujours surprenant du Règne de Dieu.

J'ai tenté d'approcher cet « événement » messianique à partir de l'expérience « universelle » d'hospitalité et de profiler la figure particulière que celle-ci prend, dans le Nouveau Testament, dans la sainteté que le « Saint de Dieu » (Ac 2, 27 et Jn 6, 69) communique aux siens et découvre *déjà* à l'œuvre chez beaucoup

d'êtres humains, au moins de manière latente. La création, pour y revenir dans notre contexte actuel, est en effet livrée gratuitement à une multitude de générations, chacune la recevant « en héritage » pour la transmettre un jour à d'autres. Or, le rapport faussé que les humains entretiennent avec leur propre mortalité a des effets destructeurs sur eux en tant qu'êtres corporels et sur leurs relations, il produit un comportement de domination sauvage et d'exploitation à l'égard de leur environnement. Comment la mutation évangélique de ce rapport à la mort par le Messie – la Résurrection – n'introduirait-elle pas une autre manière d'habiter au sein de la création qui y aspire selon Paul avec des gémissements ineffables ?

Fidèle à la perspective centrale de Blondel, cet ouvrage veut rester entièrement ordonné à un « hors texte » de multiples « voix » qui résonnent, aujourd'hui encore, au sein de la création ; c'est ce que le sous-titre, *Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, suggère. Le théologien ne peut pas se laisser enfermer dans une approche herméneutique, pourtant essentielle depuis la crise moderniste ; tout en étant sensible à une lecture stylistique des Écritures à la manière d'Erich Auerbach³¹, il est livré à l'homme ordinaire d'aujourd'hui, espérant qu'il accède à l'intelligence de la Bonne Nouvelle qui sommeille déjà en lui.

31. Cf. Erich AUERBACH (1892-1957), *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (Gallimard, 1968).

Les quatre parties de l'ouvrage déploient cette « manière de faire » en proposant un diagnostic du moment présent (I), en traitant, selon une ligne française, la tradition spirituelle du christianisme comme lieu par excellence d'une relativisation du paradigme herméneutique (II), en réfléchissant au rapport de la théologie aux Écritures, matrice culturelle de l'Occident et livre de l'Église où celle-ci puise l'Évangile de Dieu (III) et en déployant, pour finir, le mystère chrétien dans une perspective stylistique, visé par la formule brève : « Croire en Dieu... dans l'Église... située dans l'ouverture messianique de la création » (IV).

L & V : Votre réflexion ecclésiologique, notamment autour de l'histoire de Vatican II, a trouvé une formulation originale dans un commentaire de l'Apocalypse à la lumière de la situation des chrétiens d'Algérie. Pourquoi préférez-vous présenter l'Église en « renaissance » continue plutôt qu'en « réforme » permanente ?

C. T. : D'après nos Ecritures et le concile de Vatican II, l'Eglise est par essence décentrée par rapport à elle-même et n'existe que dans sa relation au Christ et à la société, à la création même; position « instable » qui n'est pas facile à tenir. Dans mon expérience personnelle, l'Eglise est d'abord celle qui a éveillé ma foi, qui m'a fait don du baptême et qui, par l'ordination, m'a mis dans la lignée de ceux, innombrables, qui à la suite des Douze, de Paul et de tant d'autres ont annoncé l'Evangile. L'Eglise est ensuite celle que je n'ai cessé de rencontrer *localement* dans l'œuvre de l'évangélisation. Deux lieux ont été et sont encore plus particulièrement significatifs pour moi, l'Eglise d'Algérie et celle du département de la Creuse; peut-être parce que c'est là que j'ai compris la différence entre une Eglise en « réforme permanente » et une Eglise « en genèse » ou « naissante »³².

32. Cf. Christoph THEOBALD, *Présences d'Evangile. Lire les Evangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Atelier, 2003.

Certes, la visée d'une « réforme permanente », caractéristique de la chrétienté occidentale et reprise par Vatican II, est une manière courageuse et indispensable d'élargir la conversion sur le plan collectif et institutionnel. Mais que faire quand le catholicisme se trouve « exculturé » et l'Europe transformée en « pays de mission »? Nous sommes alors ramenés à la situation d'implantation, telle que les Eglises des pays dits de mission l'ont connue, voire au récit des Actes des apôtres; bref à ce que la parabole du grain de sénevé suggère de la fécondité messianique cachée dans des groupes, « si petits et pauvres qu'ils puissent être souvent, ou dispersés » (LG 26).

Nous l'avons expérimenté en Creuse et ailleurs, avec Edouard Pousset et ceux et celles, surtout Philippe Bacq, avec qui nous avons élaboré le « concept » de « pastorale d'engendrement »³³, désirant nous rendre attentifs aux étapes de la mystérieuse genèse de la foi ecclésiale: l'hospitalité qui consiste à aller visiter « quiconque », la lecture des Ecritures à plusieurs dans des maisons, la surprise qui vient des gestes et paroles messianiques qui guérissent et ouvrent à la dimension corporelle et « sacramentelle » de la foi au Christ et au repas de la Cène, la découverte de la responsabilité apostolique et de la dimension « universelle » de la tradition chrétienne, l'entrée dans la prière et la doxologie de la communauté.

33. Cf. Philippe BACQ et Christoph THEOBALD, *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae-Novalis-Atelier, 2004 et *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, idem, 2008.

Peut-être les défis historiques de l'Eglise, tels que nous les avons traversés collectivement depuis les débuts des temps modernes

et que l'Apocalypse nous fait comprendre, doivent-ils être affrontés aujourd'hui plus modestement sur le plan local et dans la moindre des communautés chrétiennes : la pluralité des religions et en même temps l'expérience de l'inévidence de Dieu, voire de son silence ; la violence d'Etat, la bestialité et le mal radical et en même temps l'expérience d'une fraternité capable de résister ; la mondialisation avec ses effets pervers et en même temps la conscience que nous n'avons qu'un seul globe dont il faudra prendre collectivement soin.

L & V : À travers vos travaux sur les chorals de Bach, vous vous êtes penché sur la conciliation du Vrai et du Beau et l'on songe à l'apport de grands devanciers comme Balthasar et Rahner : comment vous situez-vous face à la prégnance actuelle de l'histoire de l'art, notamment iconologique, sur la pensée religieuse et théologique ?

C. T. : L'aventure de l'art moderne nous éloigne définitivement du lien intrinsèque entre religion et art en Occident et signe l'autonomie du Beau. Or, l'esthétique contemporaine reste traversée par une sourde inquiétude au sujet du sacré et la théologie chrétienne risque de s'appuyer sur un vague concept d'« art sacré » pour raviver la nostalgie de la « belle totalité » esthético-théologique du Moyen Age, telle qu'elle s'exprime dans tous les styles « néo » du 19^e et du XX^e siècle, ou pour esthétiser à outrance la proposition de la foi, le tout étant porté par une articulation métaphysique des transcendants du Beau et du Vrai. Je pense que ce type d'approche à la fois pratique et théorique n'honore ni la créativité de l'art contemporain ni l'expérience de « sainteté » qui, en christianisme, ne peut être confondue avec le « sacré ». Mes travaux avec Philippe Charru sur J.-S. Bach³⁴ et mon approche du christianisme comme style tentent de proposer une autre articulation entre ce qui est « saint » et ce qui est reçu comme « beau ».

34. Cf. en particulier Philippe CHARRU et Christoph THEOBALD, *L'Esprit créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach*. Les chorals pour orgue de « L'Autographe de Leipzig », Bruxelles, Mardaga, 2002.

L'attention à l'incarnation du « sens » nous rend d'abord sensible à un type d'acteur - appelé parfois « critique de l'art » ou commentateur - qui se situe *entre* le « monde de la vie quotidienne » (Habermas) et « les beaux arts », affaires aussi de « spécialistes » entretenant avec les sens de la vue et de l'ouïe un rapport qui n'est plus immédiatement accessible aux capacités auditives

et visuelles ou à l'imagination de « l'amateur ». C'est précisément à cet endroit que se situe le travail du « critique » et de l'herméneute, du vulgarisateur ou encore de celui qui se définit comme initiateur ou passeur.

C'est particulièrement à propos quand il s'agit d'ouvrir et de convertir - à même le corps - nos yeux et nos oreilles, pour rendre possible une expérience esthétique à des sens anesthésiés ou atrophiés par la rationalité stratégique. La fragilité de ce travail vient en effet de ce que le rapport de toute une société au beau, à la pluralité des styles comme autant de manières d'habiter le monde, s'y joue concrètement, étant exposé, d'un côté, au phénomène des modes et des séductions, à l'exploitation économique et à la manipulation politique, mais étant aussi, de l'autre côté, le lieu privilégié où peut se former un *ethos* commun, une manière de s'entendre au niveau du sentir et une façon d'entendre la question du sens.

C'est cette émergence d'une « gratuité » au cœur de la communication humaine et à distance par rapport au monde religieux, qui permet aux arts de participer, à leur façon, à l'expérience biblique de sainteté. On pourrait les situer en amont et en aval de sa manifestation. En amont d'abord parce que ces oeuvres d'art travaillent nos sens, les déroutant parfois en déplaçant leurs repères, les convertissant peut-être en les conduisant vers leur « circumincession » imaginaire : perception globale, apte à voir et à entendre autrement les autres et le monde. En aval ensuite parce que découvrir un jour la beauté de la sainteté biblique peut créer et aiguïser une sensibilité spirituelle rendue capable de percevoir - avec les arts et au-delà - la sobre beauté de la création dans l'Ouvert d'un monde sans temple (Ap 21, 22). Y a-t-il meilleure manière de réagir contre l'anesthésie de nos sens ou contre l'esthétisation à outrance de toutes les propositions de sens dans nos sociétés post-modernes ?

Christoph THEOBALD