

par Heinzpeter  
HEMPELMANN

## « NOUS AVONS EFFACÉ L'HORIZON »

(F. Nietzsche)

### ANNONCER L'ÉVANGILE DANS LE CONTEXTE POSTMODERNE<sup>1</sup>

#### I. Qu'est-ce que le postmodernisme ?

#### L'annonce par Friedrich Nietzsche de la mort de Dieu comme acte de naissance de la philosophie postmoderne

##### a) « L'insensé »

« N'avez-vous pas entendu parler de cet homme insensé qui, ayant allumé une lanterne en plein midi, courait sur la place du marché et criait sans cesse : 'Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu !' – Et comme là-bas se trouvaient précisément rassemblés beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscita une grande hilarité. L'a-t-on perdu ? dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? – ainsi ils criaient et riaient tous à la fois. L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. 'Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué* – vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon

<sup>1</sup> Conférence faite à la Kirchliche Hochschule Wuppertal le 10.6.1994 et parue dans *Theologische Beiträge*, mars 1999, pp. 32-49. Nous remercions les éditeurs pour leur autorisation de publier cet article et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation de certaines notes bibliographiques. Il n'a pas été toujours possible de trouver la littérature correspondante en français.

tout entier ? Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? [...] Ne fait-il pas plus froid ? [...] Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui ont enseveli Dieu ? [...] Dieu est mort ! Dieu *reste* mort ! »<sup>2</sup>.

### b) « Dieu est mort » : la perte de l'horizon

Ce texte célèbre du *Gai savoir* a été désigné avec raison comme la « naissance du postmodernisme en philosophie » (Gianni Vattimo)<sup>3</sup>. L'homme insensé, que le philosophe Friedrich Nietzsche fait ici entrer en scène vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, cet homme insensé est extravagant, et ceci littéralement ! Il paraît extravagant [*verrückt*] à son temps parce qu'il est hors de [*ent-rückt*] son temps. Friedrich Nietzsche sait que son annonce de la mort de Dieu ne peut pas encore être comprise par ses contemporains. C'est pourquoi il fait entrer en scène un homme insensé. De façon prophétique, quasi extralucide, il annonce ce qui aujourd'hui nous apparaît comme un diagnostic précis de notre situation spirituelle.

L'horizon a disparu. Ce qui permet de s'orienter, qui est valable pour tout le monde – Nietzsche fait allusion au soleil comme système de référence astronomique –, tout cela n'existe plus. L'orientation n'est plus possible. Il n'y a plus d'universel, de références éthiques et idéologiques valables pour tous les individus : plus, en tout cas, qui soient reconnaissables comme universellement valables : « Est-il encore un haut et un bas ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? » Que nous chutions, cela est perceptible, pourtant il n'est plus du tout possible de dire dans quelle direction : en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Nietzsche réduit cette perte de l'universel, de l'horizon commun à tous, à un dénominateur théologique : « Dieu

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), Aphorismus 125, in *Sämtliche Werke*, kritische Studien- ausgabe (KSA), G. Colli et M. Montinari (éds), vol. 3, Berlin, New York, München, 1980, pp. 480s. [= kritische Gesamtausgabe (KGA), vol. 5<sup>2</sup>]. Trad. française : *Le gai savoir*, III, 125, in *Œuvres philosophiques complètes*. V, *Le gai savoir*, « la gaya scienza » ; *Fragments posthumes (été 1881-été 1882)*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, éd. revue, corr. et augm. par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, pp. 149-150. Texte repris dans la collection « Folio ».

<sup>3</sup> « Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie » in W. Welsch (éd.), *Wege aus der Moderne : Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim, 1988, p. 236 (233-246).

est mort ». Ce n'est pas seulement, ni même en premier lieu, à la mort du Dieu *chrétien* que Nietzsche pense ici. Avec Dieu ce sont plutôt *tous* les concepts universels de la métaphysique et de l'éthique occidentales qui sont entendus, y compris les valeurs et idéaux de l'*Aufklärung* et de la modernité<sup>4</sup>. La mort de Dieu, c'est la mort de l'universel, de l'horizon commun à tous.

Mais, pourrait-on maintenant objecter à Nietzsche, cet universel obligeant tout le monde, reconnu par tous, n'a jamais existé ! L'histoire des idées tout entière n'est-elle pas une preuve particulière du fait que les hommes se sont disputés au sujet de ce qui est valable, universellement valable ? Quand donc tous les hommes ont-ils cru en Dieu, spécialement au Dieu chrétien ? Dans le sens de Nietzsche, il faut répondre : cet argument est juste, mais il n'atteint pas le cœur du diagnostic. Car justement le fait de s'être autrefois disputés au sujet de ce qui vaut universellement, de ce qu'est la vérité, c'est-à-dire de ce qui est vrai pour tous, montre que les hommes ont précisément présupposé cet universel, ce vrai, ce juste en soi ; ils ont connu un horizon qui les entoure et les oriente. Et c'est précisément cet universel, cet horizon – « Dieu » si l'on veut – que l'on ne peut plus du tout penser aujourd'hui.

Nietzsche répondrait, en outre, que le point capital est justement qu'autrefois on se *disputait* encore au sujet de la vérité – en présupposant qu'il y a une seule vérité, qui certes n'est pas nécessairement déjà reconnue par tout le monde, mais qui, en principe, doit pouvoir être reconnue par tous. Aujourd'hui, cette dispute au sujet de la vérité unique paraît déjà dépassée, justement parce que l'on ne connaît que des vérités individuelles, personnelles. On ne peut plus du tout concevoir de vérité englobante, d'orientation éthique et idéologique universellement valable ! Ne ressentez-vous pas à bon droit comme une « impertinence », comme une ingérence injustifiable, que quelqu'un vous dise : « Tu dois te conduire de telle ou telle façon », « Ceci, cela est juste » ? Chacun ne doit-il pas savoir cela lui-même ? Chacun n'est-il pas là son propre horizon ? Qui voudrait, là encore, affirmer quelque chose qui soit supra-individuellement et universellement valable ou obligatoire ?

### c) L'individu comme « quelque chose d'absolu » : le triomphe de l'individualité après la perte de l'universel

Nous avons effacé l'horizon. Dieu est mort. Nietzsche énonce un diagnostic perspicace et clairvoyant lorsque, dans un autre texte, il formule comme conséquence tout en la revendiquant que « L'individu » est « quelque chose de nouveau », « quelque chose d'absolu »<sup>5</sup>. Là où

<sup>4</sup> Cf. D. Henke, *Gott und Grammatik : Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen, 1981, pp. 47ss.

<sup>5</sup> *Der Wille zur Macht*, P. Gast (éd.), (Kröner ; vol. 78), p. 512, n° 767.

Dieu est mort, là l'individu prend sa place ; là où l'horizon universel fait défaut, là triomphe l'individuel. Là l'individu devient *son* projet de soi, *sa* volonté d'absolu. Ce concept de l'individu est nouveau parce qu'il n'est plus pensé sur le mode de l'opposition, du vis-à-vis avec l'universel. Il lui manque pour ainsi dire le camp adverse.

Là où Dieu et l'homme ne se font plus face, où il n'y a plus de relation de l'universel et de l'individuel, là l'homme devient Dieu ; là l'individuel acquiert un caractère d'obligation et devient la seule fin possible parce que c'est la seule qui reste. Là l'homme devient sa propre fin dernière ; là l'individuel devient l'universel.

J'aimerais maintenant montrer, dans ce qui suit, jusqu'à quel point la postmodernité annoncée par Nietzsche représente un tournant dont on ne saurait surestimer l'importance philosophique et théologique. Au moyen des quatre grandeurs que sont la critique, la connaissance rationnelle, la raison et la vérité, c'est-à-dire les valeurs théoriques rectrices de l'*Aufklärung* et de la modernité, j'aimerais mettre en évidence que le fondement, aujourd'hui encore largement considéré comme allant de soi et valable, de l'orientation existentielle moderne est devenu extrêmement fragile.

## II. La perte des valeurs rectrices de la modernité

Tout d'abord deux remarques. 1) Dans ce cadre, il est bien entendu seulement possible d'esquisser quelques traits fondamentaux. 2) Il ne convient pas de se réjouir du malheur d'autrui. Autant l'*Aufklärung* et la modernité ont toujours et encore éprouvé la théologie et l'Eglise, autant la perte de leurs valeurs rectrices porteuses, que nous aurons à décrire maintenant, ne peut être un motif de joie. Comme nous le verrons, les développements esquissés ne rendent pas le témoignage pour la vérité de l'Evangile plus facile, mais plutôt plus difficile.

### a) Méta-critique de la critique

Je commence par une réflexion sur la « critique ». Cette réflexion est « métacritique » parce qu'elle soumet la « critique » elle-même à une critique, parce qu'elle questionne sur son droit, son fondement et sa légitimation.

#### 1. La critique comme moteur de la modernité

Nulle autre idée n'a autant stimulé la croyance au progrès de l'*Aufklärung* que la possibilité de la critique de la tradition, de ce qui est simplement transmis et de ses exigences. Nul autre mouvement n'a « motivé » davantage le développement dans les temps modernes

[*Neuzeit*] et la modernité [*Moderne*]<sup>6</sup> que le mouvement de pensée critique, qui remet en question toute autorité prétendue, seulement affirmée.

## 2. Le « vertige de la modernité » (W.D. Rehfus)

« La raison autonome de l'*Aufklärung* (et de la modernité) n'accepte que ce qui résiste à sa critique. Elle critiqua la prétention au pouvoir de la noblesse et la prétention à la vérité du clergé. Finalement, il ne resta qu'elle. C'est ainsi que, selon la logique de la raison éclairée, le moment devait venir où elle se critiqua elle-même. Dans un acte réflexif, elle se tourna contre elle-même »<sup>7</sup>. Le résultat de cet examen autocritique de la critique comme *organon* de la raison moderne est, selon le philosophe postmoderne Wulff D. Rehfus, le « vertige de la modernité »<sup>8</sup>.

La critique qui, au nom de la raison, « critiqua » tout le reste, qui questionna tout le reste sur ses fondements, ses présuppositions et sa légitimité, qui renversa toutes les autorités parce qu'elle ne rencontra nulle part de fondement dernier, d'instance dernière qu'elle ne pût encore remettre en question, cette critique se tourne maintenant, dans le postmodernisme, contre elle-même, se questionne logiquement aussi elle-même sur la légitimité et les fondements de son agir, et ne peut répondre ; elle doit capituler devant l'autocritique, elle ne peut satisfaire elle-même aux critères appliqués aux autres.

## 3. Les présuppositions de la critique

*La critique, même elle, dépend de présuppositions : premièrement*, de la présupposition que la critique a un sens et qu'elle est possible. Mais la critique n'a de sens que si cela a un sens de dépasser le monde (des faits et théories) apparent, faux, critiquable vers le monde vrai, idéal. Nous avons déjà vu que cette présupposition de la critique ne va plus de soi. Qui donc voudrait, aujourd'hui encore, se présenter avec l'audace de dire ce qu'est ce « vrai monde », et qu'il y a des idéaux réellement valables pour tout le monde et devant être appliqués par tous, si l'on admet la thèse de Nietzsche : « Etablir *la fin de l'homme* signifierait entraver les individus dans leur devenir individuel »<sup>9</sup> ?

<sup>6</sup> Note du traducteur : l'auteur distingue entre *Neuzeit* et *Moderne*, qui désignent tous deux la *modernité*. *Neuzeit* désigne ici plus particulièrement la modernité des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire les temps modernes inaugurés par Bacon (1561-1626), Galilée (1564-1642) et surtout Descartes (1596-1650). *Moderne* désigne la modernité postérieure à l'*Aufklärung* (18<sup>e</sup> siècle), c'est-à-dire celle de l'époque contemporaine.

<sup>7</sup> W.D. Rehfus (éd.), *Der Taumel der Moderne*, Langenfeld, 1992, « Einleitung : Der Taumel der Moderne », p. 8 (7-9).

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*, A. Baeumler (éd.), vol. 2, p. 140, Aphorismus 362 (Kröner ; vol. 83).

La critique dépend cependant encore de deux autres présuppositions, à savoir, *deuxièmement*, de la prémisse qu'il existe un fondement dernier à partir duquel tout le reste, et finalement elle aussi, est à questionner, et, *troisièmement*, de la présupposition de la légitimité du rôle d'accusatrice de « la critique » et de juge de « la raison ». Les deux dernières présuppositions mentionnées sont également indéfendables.

b) *Le « trilemme de Münchhausen » de toute tentative de démonstration (H. Albert) :  
il n'est point de fondement inébranlable*

1. *La question du « Pourquoi ? »*

La forme classique de l'argumentation rationnelle est la pensée démonstrative. En clair, il s'agit de causes et d'effets et de la question tristement célèbre du pourquoi. Nous la connaissons probablement quasiment tous ; nous en avons déjà pratiquement tous fait nous-mêmes l'expérience, voire l'avons endurée. Nous expliquons un état de choses à un enfant et il demande en retour : « *Pourquoi c'est comme ça ?* ». En tant qu'éducateurs engagés, en tant qu'oncles et tantes, mères et pères, nous répondons volontiers : « C'est comme ça parce que... ». Nous sommes même ravis lorsque l'enfant nous interroge une deuxième et encore une troisième fois, lorsque l'enfant continue de questionner en retour. « Qu'est-ce qu'*il* est éveillé ! ». Mais s'il ne s'arrête plus, et peut-être nous pousse dans nos derniers retranchements – cela arrive très vite lors d'un questionnement soutenu – nous finissons par perdre patience. N'a-t-il donc aucun respect pour mon autorité ? Pourquoi ne respecte-t-il pas ce que je dis ? Enfin, il se peut que ce ne soit pas seulement l'argumentation, mais aussi le temps qui vienne à nous manquer.

Cela, qui semble banal, renferme déjà en soi les apories fondamentales, c'est-à-dire les difficultés sans issue, auxquelles mène toute pensée démonstrative. Hans Albert, le philosophe des sciences de Mannheim, parle éloquentement de « trilemme de Münchhausen »<sup>10</sup>. Si nous nous engageons dans la pensée démonstrative, la pensée en termes de cause et d'effet, alors nous n'avons pas seulement un dilemme mais un trilemme. Alors nous n'avons le choix qu'entre trois alternatives<sup>11</sup>, qui n'en sont pas, parce qu'elles sont toutes également inacceptables. La tentative de nous justifier face à la question du pourquoi ressemble, dans chaque cas, au projet du baron de Münchhausen de se tirer du marécage par ses propres cheveux – à cette petite différence près que

<sup>10</sup> Cf. pour ce qui suit, H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968, pp. 11-15.

<sup>11</sup> Le mot *alternative* est employé ici au sens anglais de *solution* (note de l'éditeur).

ce qui peut réussir dans la fable est impossible dans l'exercice de la science. Comment se présentent ces alternatives qui n'en sont pas ?

## 2. Le trilemme

Alternative 1 : la régression à l'infini. La régression dite à l'infini est la question-en-retour [*Rückfrage*] – en principe – infinie. Nous pensons au pourquoi qui, aussi bonne que soit la réponse et aussi compétente que soit la personne qui réponde, ne veut pas s'arrêter ; au pourquoi qui n'est jamais satisfait et qui, à y regarder de près, ne le peut même pas.

L'alternative 1 – cela tombe sous le sens – n'est pas praticable. A un moment donné, tout processus cognitif atteint ses limites parce que nous ne sommes que des hommes, limités, n'ayant qu'une force limitée, un temps limité, beaucoup d'argent en quantité limitée. (Dernièrement, le gouvernement des Etats-Unis a arrêté la construction d'un accélérateur de particules qui devait répondre à de nouvelles questions-en-retour sur les fondements de la matière mais revenait simplement trop cher).

Alternative 2 : l'arrêt de la procédure démonstrative. Ce refus de poursuivre le questionnement-en-retour est certes praticable, mais tout aussi inacceptable du point de vue théorique que l'alternative 1. La plupart du temps, un tel arrêt est dissimulé théologiquement, idéologiquement ou philosophiquement.

Des formes typiques de l'alternative 2 sont par exemple – dans le domaine catholique – un discours du pape *ex cathedra*, ou – dans le domaine protestant – un maniement de la Bible comme pape de papier : dans chaque cas, on empêche de poser la question du pourquoi par la référence à une autorité absolue qui n'admet aucune question-en-retour. Plus précisément : on peut naturellement questionner-en-retour, remettre en *question* le fondement de cette autorité. Mais une telle question entraîne alors évidemment des sanctions dans les communautés respectives. Pour ne pas trop minimiser l'affaire : un tel arrêt de la procédure démonstrative n'existe pas seulement dans des cercles dits fondamentalistes. Il a également lieu lorsque le théologien critique Rudolf Bultmann qualifie le kérygme d'instance théologiquement indiscutable ou lorsque des esprits, en apparence critiques, se réfèrent à « la raison ».

Alternative 3 : le cercle logique : le serpent de l'argumentation s'y mord la queue.  $X$  est démontré par  $y$ ,  $y$  par  $z$  et  $z$  par  $x$ . Or c'est justement ce qu'il fallait démontrer.  $X$  est ainsi cité pour sa propre démonstration. Avec  $x$ ,  $y$ ,  $z$  – c'est-à-dire avec trois termes – tout le monde s'en aperçoit. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit de 10, 20 ou 100 termes ? Qu'une telle argumentation circulaire n'étende pas la connaissance saute aux yeux.

En résumé, nous retiendrons que ni le concept classique de critique ni l'idéal rationaliste traditionnel de la connaissance ne sont solides. La question-en-retour critique sur les causes demande quelque chose de surhumain parce qu'on ne peut y répondre. La deuxième présupposition de la critique – un fondement dernier, inébranlable – ne va pas non plus de soi. Le résultat quelque peu dégrisant est au contraire le suivant : les démonstrations rationnelles au sens classique ne sont pas possibles, peu importe ce dont il s'agit.

### c) *La destruction de « la » raison – absolue – en philosophie du langage : la destitution du juge*

La découverte que même la troisième présupposition de la critique n'est pas solide est peut-être ce qui est à la fois le plus grave et le plus lourd de conséquences. On s'en souvient, c'était la prétention à la légitimité avec laquelle la critique se présente comme accusatrice et la raison comme juge.

Les réflexions et discussions en philosophie du langage et en épistémologie ont conduit à une vaste démythologisation de la manière de parler de « la raison ». Il s'agit tout d'abord de tirer au clair en quoi l'estime de la raison était fondée.

#### 1. *L'apothéose (la déification) de « la » raison*

Marquante jusqu'à aujourd'hui est la représentation de la raison comme « tribunal » (E. Kant)<sup>12</sup>. Elle est l'instance universellement valable qui, pour cette raison, doit également être reconnue par tous les individus. De même qu'un tribunal indépendant est au-dessus des parties, de même la raison est au-dessus des individus. Elle est supérieure à leur point de vue conditionné et n'est pas soumise à leurs intérêts particuliers. Bref, la raison a un statut supra-individuel ; elle est indépendante, auto-nome. Elle peut exiger la soumission des individus parce qu'elle est détachée, purifiée de toutes les limitations auxquelles ceux-ci sont encore soumis. Alors que les hommes individuels sont toujours liés à un lieu ou à un temps, la raison est considérée comme in-temporelle et non-spatiale, c'est-à-dire comme valable toujours et partout. Elle partage par là des attributs de Dieu. C'est pourquoi elle a un statut quasi divin (cf. son culte sous la Révolution française). La soumission à la raison est le commandement suprême.

Vu l'apothéose, la déification de la raison, sa destitution en philosophie et en épistémologie ne saurait guère être surestimée dans son importance systématique et son effet dégrisant.

<sup>12</sup> Cf. les discussions d'E. Kant dans son écrit tardif *Le conflit des facultés* (1798). [Note du traducteur : Kant en parle déjà dans la *Préface* de la 1<sup>re</sup> édition de sa *Critique de la raison pure* (1781)].



2. « *La raison pure* » ou « *la raison de Königsberg* » ? (E. Kant, 1724-1804)

Il est remarquable que la modestie postmoderne résulte, du moins en partie, du renouveau d'un penseur contemporain de Kant, Herder et Goethe, que ceux-ci, et même Hegel, surent accepter comme leur pair<sup>13</sup>. La destruction de l'idée d'une raison abstraite s'effectue, du moins partiellement, en suivant les arguments que Johann Georg Hamann avait déjà présentés contre l'entreprise kantienne d'une critique de la raison pure.

Cette *Critique de la raison pure*<sup>14</sup> est, en effet, l'un des meilleurs exemples d'essai d'établir une raison purifiée de toutes les contingences, de toutes les gangues historiques et de toutes les limitations humaines, une raison universellement valable car abstraite. Johann Georg Hamann, qui ne peut croire à cette raison, puise aux sources d'un christianisme réformateur. L'incarnation du Logos signifie à ses yeux que Dieu accorde de l'importance à la spatialité et à la temporalité de l'homme, Dieu s'y étant en effet lui-même soumis en Jésus-Christ. Cette prise en compte divine du concret rend Hamann sceptique sur toute tentative de chercher l'idéal au-delà de la réalité dans laquelle le Dieu trinitaire s'abaisse à entrer.

L'amitié personnelle avec Emmanuel Kant n'empêche pas l'antagonisme le plus résolu dans la cause défendue. A la prétention de Kant d'avoir conçu, ou faut-il dire *découvert*, un système de concepts purs de l'entendement, une logique universellement valable de la connaissance, Hamann répond en parlant de façon révélatrice de « la raison de Königsberg ». Kant était de Königsberg et n'est, de toute sa vie, guère sorti de Königsberg. Ce n'est justement *pas* la raison pure, comme Kant le croyait, l'appareil cognitif purifié de toutes les limitations humaines et valant par conséquent de façon absolue et nécessaire, qu'il a présentée au prix d'efforts intenses et de concepts différenciés sous plus d'un rapport. Ce n'est au contraire qu'*une* raison – à côté d'autres –, celle d'Emmanuel Kant de Königsberg, une raison qu'on étudiera sûrement avec profit, mais qui ne vaut pas de façon absolue ; une raison qui – Hamann est ici absolument moderne, ou plutôt, postmoderne – ne saurait renier ses origines.

<sup>13</sup> Cf. la longue recension de l'œuvre hamannienne par G.W.F. Hegel, *Hamanns Schriften, in Berliner Schriften 1818-1831, in Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe*, vol. 11, Frankfurt, 1986 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft ; 611), pp. 275-352. Trad. française : *Les écrits de Hamann*, introd., trad., notes et index par Jacques Colette, Paris, Aubier, 1981.

<sup>14</sup> Première éd. 1781 (= A) ; deuxième éd. 1787 (= B).

3. « *La raison est langage* » (J.G. Hamann, 1730-1788)

La découverte, clé métacritique de Hamann, avec laquelle il élimine toutes les prétentions d'une pensée en apparence abstraite, universellement valable, cette découverte centrale s'énonce : la raison est langage<sup>15</sup>. Même la critique de la raison pure de Kant ne se fait pas sans l'usage de la parole. Elle se sert au contraire du langage, ou plutôt d'un langage, le langage de l'individu E. Kant. Avec et par ce langage, Kant reste lié à son temps et à la pensée de son temps, il est placé dans une situation historiquement conditionnée. Or, n'était-ce pas sa propre conception que l'histoire n'est point capable de vérité, qu'elle n'est justement d'aucune aide pour acquérir des connaissances générales et nécessaires ? La raison est langage : cette métacritique est en soi aussi géniale que simple. Le langage n'est jamais pur. Bien plus, par le langage « des armées d'intuitions montent vers la forteresse de l'entendement pur »<sup>16</sup>. Le résultat est, hier comme aujourd'hui, absolument dégrisant et invite à la modestie : la raison n'est pas le Dieu qui rendit possible l'orientation absolue, elle n'est pas le moyen à l'aide duquel l'homme pourrait s'élever au-dessus des bas-fonds de son existence et de son histoire et prendre part au ciel, au point de vue de Dieu : « Nulle tour de la raison dont la flèche monte jusqu'au ciel [...], dont le drapeau serve d'emblème à la foule errante [...], Descartes a sa raison, Leibniz la sienne, Newton la sienne »<sup>17</sup>.

Et puis la magnifique réponse de Hamann : « Voici le moyen par lequel nous nous sommes rapprochés du ciel », non pas la raison ou l'une des nombreuses raisons qui ne se comprennent pas réciproquement, mais « la descente de Dieu sur cette terre »<sup>18</sup>. Le développement de cette réponse éclairante doit cependant être réservé à la troisième partie.

J'en viens à la réflexion sur la quatrième idée directrice de la modernité qui s'est brisée dans la *postmodernité*.

<sup>15</sup> « Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache » [« la faculté de penser tout entière [...] repose sur le langage »] ; Sprache ist « das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft » [« le langage, l'unique, le premier et dernier organon et kriterion de la Raison »] in *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, in *Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe, J. Nadler (éd.), vol. 3, Vienne, 1951, pp. 286, 284 (281-289). Trad. française : *Métacritique sur le Purisme de la Raison pure*, in Henri Corbin, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg International, 1985, pp. 143, 140-141 (139-147).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>17</sup> J.G. Hamann, *Londoner Schriften*, historisch-kritische Neuedition, O. Bayer et B. Weißenborn (éds.), Munich, 1993, p. 89.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 89.

D'après Luther, l'homme « naturel » est un « *homo incurvatus in se* »<sup>19</sup>, il est recourbé sur lui-même, il est rapporté à lui-même ; c'est lui et non pas Dieu qui est la fin dernière de toutes ses expressions de vie. Probablement nul autre philosophe non-chrétien des temps modernes et de la modernité ne saisit aussi bien l'essentiel du concept chrétien de péché que Friedrich Nietzsche lorsqu'il conçoit la « théorie selon laquelle, dans tout événement, se manifeste une *volonté de puissance* »<sup>20</sup>, lorsqu'il voit le monde entier comme un ensemble, un fourmillement, une cohabitation, ou plutôt un *affrontement* de volontés de puissance<sup>21</sup>.

Nietzsche atteint une radicalité néotestamentaire et réformatrice lorsqu'il entend toutes les expressions de vie – y compris la volonté de connaître la vérité ! – à partir de cette détermination centrale. Le philologue Nietzsche emploie de façon révélatrice le concept d'interprétation pour décrire la conduite de la volonté de puissance, – d'une volonté de puissance que nous sommes tous. La « volonté de puissance interprète »<sup>22</sup>, c'est-à-dire tout événement du monde est « une manière de *subjuguier*, de *dominer* » et « toute subjugation, toute domination, à leur tour équivalent à une nouvelle interprétation, à un accommodement »<sup>23</sup>. L'homme comme volonté de puissance ne peut qu'aspirer à la domination, également à la domination conceptuelle. Ce qui s'appelle traditionnellement connaissance de la vérité n'est rien d'autre que la tentative de tout adapter à ses propres concepts, ses propres théories sur Dieu, l'homme et le monde par des interprétations continues comme « processus de subjugation ».

Si l'homme est essentiellement volonté de puissance, alors la connaissance du monde aussi est une forme de la volonté de dominer tout le reste. Celui-ci est interprété, est connu, pour autant qu'il admet

<sup>19</sup> *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, G. Merz, H.H. Borchardt (éds.), München, 1968, pp. 187, 264.

<sup>20</sup> Cf. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 12, in KSA, vol. 5, pp. 313-316 [= KGA, vol. 62, pp. 329-331]. Trad. française : *La généalogie de la morale*, II, 12, in *Œuvres philosophiques complètes*, VII, *Par-delà bien et mal ; La généalogie de la morale*, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratién, Paris, Gallimard, 1979, p. 269-270. Texte repris dans la collection « Folio ».

<sup>21</sup> Cf. J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip : Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin, New York, 1982, pp. 81-93.

<sup>22</sup> *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre*, in F. Nietzsche, *Werke*, K. Schlechta (éd.), vol. 3, p. 489.

<sup>23</sup> Nietzsche, *La généalogie de la morale*, in *Œuvres philosophiques complètes*, VII, p. 269.

cet accommodement, ce concept d'une autre volonté de puissance, ou doit l'admettre parce que celle-ci est simplement plus forte. La vérité est une illusion parce qu'elle n'est qu'affirmation de soi, ne sert que la volonté de dominer. Alors que, pour la tradition, la vérité est la conformité des faits et des énoncés sur ces faits, Nietzsche montre que cette apparente objectivité a sa source dans la plus grande subjectivité. Les affirmations de vérité apparemment objectives ne résultent pas d'un attrait désintéressé pour la vérité, mais sont des interprétations, des déterminations par lesquelles je prends le pouvoir, j'exerce la domination sur ce que je sou mets à ma façon de voir, à ma vérité subjective. Comme l'homme ne supporte pas cette vue décevante et ne lui résiste pas, il forme alors l'idée d'une vérité objective.

L'homme comme volonté de puissance, même le savant, ne peut qu'interpréter, qu'adapter les choses à ses idées, que s'affirmer lui-même, au double sens du terme, dans des processus dits de connaissance de la vérité, c'est-à-dire 1) s'imposer et 2) dire et redire ses idées de Dieu, de l'homme et du monde pour subjuguer les autres par ses interprétations.

### **III. Le témoignage chrétien de la vérité dans le contexte postmoderne**

#### *a) Les conséquences pour la théologie, l'Eglise et la prédication : la prétention chrétienne à la vérité comme anachronisme*

J'ai déjà souligné qu'il n'y a absolument aucune raison de se réjouir du malheur d'autrui. Il suffit de se représenter les conséquences de la pensée postmoderne sur l'Eglise pour s'en rendre compte. Car même la théologie ne peut pas simplement ignorer les défis que représente la philosophie postmoderne pour tout discours de la vérité, pour toute prétention à la connaissance. J'indique ces défis en quatre points.

#### *1. Il ne peut plus y avoir de dispute au sujet de la vérité de l'Evangile*

Les temps modernes et l'*Aufklärung* disputent au sujet de Dieu et de la vérité. Même la modernité dispute encore au sujet de la vérité. Cependant, la dispute concerne, ici encore, la vérité en la présupposant. La dispute concerne l'absolu dans la conscience en présupposant un absolu. Cette dispute au sujet de la vérité, même au sujet de la vérité de l'Evangile ou de la prédication, etc., est remplacée dans la postmodernité par la découverte que cela ne vaut même pas la peine de se disputer au sujet de la « vérité », qu'une telle dispute est dépourvue de sens parce que la vérité en tant que grandeur supra-individuelle, forçant l'intelligence et la reconnaissance des individus, n'est plus pensable. Une critique des doctrines de l'Eglise et du christianisme est inutile.

Elle n'est même pas possible. Elle présupposerait un horizon de vérité supérieur, mais inexistant. On ne refusera pas à l'Eglise, au christianisme – de même qu'autrefois déjà on n'avait pas refusé aux Eglises libres et aux communautés religieuses dissidentes – leur place individuelle dans la vie sociale postmoderne. En tant que forme bien définie d'une croyance en Dieu à côté de beaucoup d'autres, l'Eglise aussi – non pas certes comme Eglise du peuple [*Volks-Kirche*] – a droit à l'existence comme expression individuelle de la religiosité d'une partie de la population.

## *2. Il ne peut plus y avoir de critique des affirmations doctrinales de la foi chrétienne*

En conséquence, il y a une différence spécifique entre la critique du christianisme de l'*Aufklärung* et de la modernité d'une part et de la postmodernité d'autre part. Autrefois, les questions doctrinales, qui concernaient le cœur des convictions religieuses, étaient centrales. Aujourd'hui, l'opinion publique se scandalise avant tout d'une position privilégiée de l'Eglise et de la théologie et de monopoles que non seulement elle considère comme n'étant pas justifiés, mais aussi qu'elle n'est plus à même de comprendre. Les affirmations doctrinales bien définies de la foi chrétienne, allant de la naissance virginale jusqu'à la résurrection de Jésus, ne font pas problème à l'époque de la religiosité ésotérique qui tient à peu près tout pour possible. Les interpellations se dirigent aujourd'hui plutôt contre le statut encore privilégié de l'Eglise dans notre société.

## *3. La prétention de l'Evangile à la vérité ne peut même plus être comprise*

Elle ne *peut* plus être prise au sérieux. Car elle n'est même plus comprise en tant que telle ; elle est nécessairement *mal* comprise. La vérité chrétienne, voire l'instruction théologique donnée dans un établissement d'enseignement supérieur de l'Eglise et précisément elle, peut-elle être autre chose que l'expression de l'affirmation de soi institutionnelle, au service de la conservation de soi ? L'Eglise, précisément, ne doit-elle pas accepter qu'on lui demande si ses prétentions à la vérité dans le passé n'étaient pas fréquemment l'expression de positions de force et servaient des intérêts de domination ? Naturellement, aujourd'hui chaque groupe social doit souffrir qu'on le questionne sur ses intérêts. Mais la question-en-retour postmoderne n'est-elle pas beaucoup plus radicale que l'ancienne question-en-retour critique du pouvoir ? On nous demande : le discours chrétien de la vérité n'est-il pas nécessairement une expression de conservation de soi-même ? Pouvez-vous faire autrement que parler ainsi, que vous affirmer ainsi ?

La postmodernité ne traite plus les questions de l'autorité et de la présence publiques de l'Eglise et du christianisme dans le contexte métaphysique, ni sur le fond d'orientations dernières et obligatoires,

mais comme une simple question de pouvoir ou, pour le dire plus élégamment, d'influence et de conciliation d'intérêts contraires !

#### 4. *L'Évangile comme Parole de Dieu n'est plus « pensable »*

Il va de soi dans le contexte postmoderne que, *dans* l'Eglise et la théologie, même la croyance en Dieu qui se comprend comme orthodoxe n'est qu'individuelle. On ne peut plus dire ce qui est vrai et ce qui est faux. Un tel jugement ne présupposerait-il pas un critère dont nous ne disposons plus ? Une vérité que nous n'avons plus ; un horizon que nous, en tant qu'Eglise, ne voyons plus ?

Dans la procédure disciplinaire contre Jutta Voß, pasteure dans le Wurtemberg, le fait que ses conceptions n'étaient pas conformes à l'Écriture et à la confession de foi n'était pas en cause. Le vrai problème résidait, pour un grand nombre de personnes de notre Eglise, dans *le fait même que* de telles procédures aient lieu. Elles sont anachroniques, non pas parce qu'effectivement nous n'avons plus l'horizon commun de la vraie doctrine, parce que, par exemple, la christologie ou la compréhension de la Cène est controversée, mais parce que beaucoup de théologiens ne peuvent tout simplement plus *penser* un tel horizon.

Beaucoup de théologiens et théologiennes, avant tout les plus jeunes, ont d'importants problèmes d'identité dans ce contexte postmoderne. Ils doivent prêcher l'Évangile. Ils doivent et veulent dire la Parole de Dieu. Mais peut-on même encore justifier le fait de monter en chaire (et d'enseigner dans une chaire) si celui qui se tient *au-dessus* de ceux qui sont *assis sous* la chaire n'en sait pas plus qu'eux ? Si même moi, comme prédicateur, n'ai qu'une idée individuelle de Dieu ; si même moi je ne dispose que d'expériences religieuses individuelles au plus haut point ? Si même moi je ne dis que *ma vérité religieuse* dans le meilleur des cas ? N'y en a-t-il pas beaucoup d'autres et de différentes sortes ? La position surélevée du prédicateur comme représentation symbolique du privilège ecclésiastique de la connaissance n'est-elle pas de la présomption, de l'orgueil, et pire encore : n'est-elle pas un anachronisme ? Ce qui, en définitive, est en jeu ici, c'est la catégorie de la Parole de Dieu, le travail de pensée de la prédication de l'« Évangile ».

Comment faut-il réagir à ces défis ? Comment faut-il prendre position ?

#### *b) Les perspectives : sept points de vue nécessaires*

Dans la dernière partie de cet exposé, je ne voudrais pas livrer des réponses toutes faites, mais indiquer des perspectives. Celles-ci doivent et peuvent – je l'espère – encourager à percevoir le défi qui est seulement esquissé ici, mais de loin pas encore saisi dans toute son envergure, et à chercher ensemble des solutions. J'indique sept points de vue :

1. *L'Evangile est une « vérité publique » qui concerne tout le monde*  
(L. Newbigin)

Lesslie Newbigin, évêque anglican et théologien de la mission, fait campagne de façon décidée pour que, dans le contexte postmoderne également, l'Evangile soit mis en discussion et en valeur comme « *public truth* », comme vérité publique<sup>24</sup>.

Autant le culte ne doit pas être une « messe secrète », autant la foi chrétienne ne peut se contenter d'apparaître comme une offre religieuse quelconque, à côté d'autres, au supermarché religieux de la postmodernité.

Se comprendre comme une vérité à côté de beaucoup d'autres serait certes confortable, mais aussi absolument mortel – s'il est vrai que la prédication de l'Evangile et le témoignage chrétien de la vérité ne sont pas laissés à notre discrétion, ni ne sont à juger en fonction de leur capacité à satisfaire des besoins religieux.

La défense de l'Evangile comme vérité publique est absolument nécessaire s'il est vrai que ce n'est pas notre vérité ; s'il est vrai que c'est au nom du *Kyrios*, Seigneur, que nous avons à appeler tous les hommes à l'obéissance de la foi (Rm 1,5). Le discours chrétien de l'Evangile comme vérité publique est absolument nécessaire s'il est vrai qu'il y a des états de choses qui concernent tout le monde, parce qu'ils sont de portée supra-individuelle et possèdent une validité universelle. L'Evangile comme vérité publique représente alors, certes, une prétention parce qu'il trouble, voire remet en question le consensus postmoderne selon lequel il n'y aurait que des « vérités *pour* » ; il y aurait beaucoup de vérités ; il n'y aurait de vérité qu'au pluriel ; chaque horizon – nécessairement individuel – aurait sa propre vérité.

2. *Il est nécessaire de batailler pour la dispute au sujet de la vérité*

La prédication de l'Evangile comme vérité publique demande philosophiquement la « pensabilité » de la vérité. Il s'agit de batailler, déjà et avant tout, pour la controverse au sujet de la vérité. Il s'agit de batailler pour le droit même de controverser au sujet de la vérité ; pour la thèse que toute discussion objective ne s'égare pas dans le labyrinthe des vérités, c'est-à-dire des opinions personnelles, ou ne sombre pas dans le bourbier d'une culture croissante de la confusion.

Dans l'intérêt de l'*homme* qui recherche orientation et vérité, il importe de s'opposer au nivelage et à la dissolution du concept de vérité qui surviennent là où toutes les vérités sont équivalentes. Le

<sup>24</sup> Cf. sur ce programme les ouvrages de Lesslie Newbigin *The Other Side of 1984 : Questions for the Churches*, avec un postscript de S. Wesley Ariarajah, Genève, COE, 1983 ; *Foolishness to the Greeks : the Gospel and Western Culture*, Genève : COE, 1986, (WCC mission series ; 6) ; L. Newbigin et alii, *The Gospel as Public Truth : Applying the Gospel in the Modern World*, Londres, CENBooks, 1992.

travail théologique nécessite – *horribile dictu* – une analyse philosophique des idées de rationalité. Notre but doit être de penser la vérité, la raison, la connaissance en tenant compte des résultats métacritiques de la philosophie postmoderne. L'Évangile comme vérité publique demande de nous, en tant que théologiens, un concept de raison théologique neuf, à la hauteur de ces interpellations critiques (cf. 1 P 3,15).

3. *Il est nécessaire de critiquer philosophiquement le postmodernisme en tant que nouvel « horizon »*

Un premier pas vers un concept solide de raison théologique est fait lorsque nous apprenons à distinguer entre pluralité et pluralisme. La pluralité, tant déplorée, des diverses prétentions religieuses et idéologiques à la vérité n'est pas un véritable problème, mais elle est, au contraire, une chance pour le témoignage chrétien de la vérité, tant que cette diversité est perçue comme une occasion de définir nettement sa propre position au milieu des autres et vis-à-vis d'elles. La pluralité religieuse est bien le contexte dans lequel la foi chrétienne a grandi et dans lequel elle est parvenue, dans la confrontation critique avec d'autres religions et cultures, à une prospérité sans pareille.

Cette pluralité est donc à approuver si elle aide la théologie et l'Eglise à mieux se définir et ne les entraîne pas à prendre parti pour la multiplicité. Il importe de distinguer cette pluralité de son idéologisation en un mouvement en -isme, en pluralisme. Le postmodernisme est contradictoire lorsque, prenant pourtant position *contre* toute idéologie, il devient une nouvelle super-idéologie ; lorsque, niant toute vérité, il érige précisément cette négation en une nouvelle super-vérité ; lorsque, contestant toute position, il établit cette contestation comme nouvelle super-position ; lorsque, ayant perdu l'horizon, il fixe précisément cette absence d'horizon comme nouvel horizon, valant désormais de façon absolue.

4. *Il est nécessaire de renoncer à toute tentative de démonstration « fondamentaliste »*

Si, d'une part, la vérité de la foi chrétienne ne peut être garantie par un processus de démonstration (cf. le « trilemme de Münchhausen »), si, d'autre part, l'Évangile, en tant que *public truth*, ne peut être pensé autrement que comme vérité, et s'oppose donc à son classement comme *une* offre religieuse quelconque à côté d'autres, que faut-il faire ?

Le défi postmoderne invite à ne pas faire seulement des concessions – bon gré, malgré – mais à insister à nouveau sur deux faits qui sont fondamentaux :

*Premièrement* : l'Eglise, en tant qu'elle est liée à Évangile, doit témoigner du point de vue de Dieu sans toutefois occuper ce « point de vue divin ». La critique du discours *ex cathedra* ou de la doctrine fondamentaliste de l'inspiration existe à juste titre ; elle existe – et ceci est décisif – *théologiquement* à juste titre. L'Eglise n'a pas la vérité ; elle



ne dispose pas de la vérité ; à la rigueur est-elle *dans la vérité*, plus exactement, elle est maintenue dans la vérité, pour autant qu'elle est Eglise. Ici se décide le caractère réformateur de la théologie protestante.

*Deuxièmement* : s'efforcer de trouver un fondement absolument valable, pouvant être universellement reconnu, sur lequel l'Eglise pourrait fonder sa vérité, est une entreprise déjà défendue dans le Nouveau Testament. Paul le dit très clairement (1 Co 3,11) : « Personne ne peut poser un autre fondement pour l'Evangile ». Pourquoi ? Parce que Dieu a déjà posé ce fondement et parce que ce fondement, c'est Dieu lui-même en Jésus-Christ, et non pas l'homme ! Les consolidations théoriques, proposées par l'homme, non seulement ne sont pas demandées, mais elles sont aussi dangereuses. Car elles conduisent et séduisent vers d'autres fondements qui, comme nous l'avons vu, ne sont pas solides et font négliger le fondement que Dieu lui-même a posé.

Il est décisif que le Nouveau Testament ne contredise pas, mais qu'il s'accorde avec le point de vue de la non-justifiabilité des prétentions à la vérité.

Mais alors, ne reste-t-il pas que la seule fuite dans l'irrationalité et, par conséquent, dans l'arbitraire religieux ? Comment encore parler, dans ces circonstances, de l'Evangile comme *public truth* ? Comment faire comprendre, expliquer dans ces circonstances, que la prétention de l'Evangile à la vérité s'adresse à tout le monde ?

### *5. Le discours chrétien de la vérité s'accomplit nécessairement comme indication du chemin*

Les point de vue évoqués : 1) pas de sécurité cognitive fabriquée par soi-même ; nul homme ne peut poser de fondement ; et 2) l'Evangile a une prétention publique à la vérité parce qu'il appelle tout le monde à l'obéissance de la foi au *Kyrios* Jésus (Rm 1,5), conduisent à une idée de la connaissance justifiable tant théologiquement que philosophiquement.

La prétention chrétienne à la vérité n'a pas son fondement en elle-même ; elle ne prétend pas à la vérité pour elle-même, mais pour un autre, pour celui auquel elle rend témoignage. C'est pourquoi le discours chrétien de la vérité n'a pas sa vérité en lui-même. En tant que position, il n'est pas vérifiable, ni sous des points de vue philosophiques ni sous des points de vue théologiques. Aussi, le témoignage chrétien de la vérité ne peut et ne veut se prouver. La forme spécifique de son discours est celle de l'indication du chemin au double sens du terme :

- la théologie, la prédication et l'Eglise ne remplissent légitimement leur fonction que si elles indiquent le chemin de la vérité, de la vérité qui, en fin de compte, n'est pas une vérité propositionnelle mais une personne (Jn 14,6) ! De cette personne, on ne peut disposer et, contrairement à la logique impérieuse, sa reconnaissance ne peut être forcée.

– la théologie, la prédication et l'Eglise n'assurent adéquatement ce service d'indication du chemin que si elles renvoient à la vérité qui est au centre de la foi chrétienne. Tout serait perdu, les guides ne seraient plus ceux qui montrent le chemin s'ils retenaient auprès d'eux ceux à qui ils s'adressent et les retardaient avec des spéculations sur la vérité de leurs propositions. Le témoignage chrétien de la vérité ne peut pas se passer d'un discours théorisant, propositionnel de la vérité (cf. par exemple la confession de foi apostolique !) Mais le sens des propositions serait trahi si celles-ci, en tant que telles, voulaient présenter, rendre présente la vérité en elle-même. Ici, il importe de résister à la vieille erreur occidentale du logocentrisme, à la présupposition comme à la prétention de la présence de la vérité dans les *logoi*.

La vérité-proposition ne doit pas prendre la place de la vérité-personne. Elle ne doit pas s'efforcer d'avoir une suffisance qui lui ferait justement perdre le caractère d'indication du chemin. Elle n'est légitime, en effet, que si elle renvoie par-delà elle-même, si elle est « insuffisante » en elle-même, c'est-à-dire suscite inévitablement la poursuite de la recherche, n'est elle-même que ce qui montre, indique le chemin, non pas « la chose », la fin elle-même.

Pour le formuler de façon quelque peu paradoxale mais tangible : les propositions théologiques et le témoignage chrétien sont vrais s'ils ne sont pas vrais en eux-mêmes, mais renvoient par-delà eux-mêmes ; s'ils suscitent l'interrogation du destinataire sur l'instance de la vérification qu'eux-mêmes ne peuvent ni ne veulent effectuer. Les propositions théologiques et le discours chrétien de la vérité sont faux s'ils veulent être vrais en eux-mêmes, en tant que tels, c'est-à-dire s'ils voulaient être eux-mêmes l'instance de la vérification de leurs propositions.

Le témoin ne peut pas prouver la vérité de ses dires et il n'y est pas non plus tenu. Il ne peut pas garantir la présence de la vérité dans ses théories et il n'y est pas non plus tenu. Il est témoin, il n'est pas la chose elle-même. Il est *représentant*, mais non celui qui rend présent et surtout pas présence de la vérité. Cela n'enlève rien à la rationalité de sa prétention à la vérité. Mais cela représente un incroyable soulagement. Cela représente une délivrance d'une exigence littéralement sur-humaine. Et cela représente une détente qui comme telle peut à nouveau indiquer et guider vers le fondement qui seul est solide.

6. *L'Evangile est certes une parole parmi d'autres, mais non une parole comme toutes les autres*

L'idée de la vérité et de la connaissance esquissée est à même de mettre l'Evangile en discussion et en valeur, même face aux défis du postmodernisme.

Lorsque l'on parle de l'Evangile comme chemin et comme indication du chemin,

- son témoin peut renoncer sans crainte à tout privilège de la connaissance et de la vérité ;
- la valeur et la prédication de l'Evangile ne dépendent plus du fait qu'il y ait un consensus social de base sur les valeurs et les idées chrétiennes ;
- le témoin de l'Evangile, détendu et soulagé, peut comprendre la foi chrétienne comme une position particulière, comme une parole parmi d'autres paroles, comme une prétention à la vérité au milieu d'une multitude d'autres, justement parce qu'il sait qu'il n'a pas à démontrer la vérité de cette parole ; justement parce qu'il peut être sûr que celui qui s'ouvre à cette seule parole et à sa prétention à la vérité expérimentera qu'elle est bien une parole parmi d'autres, mais non une parole comme toutes les autres.

L'Evangile vise à la mise à l'épreuve ; il n'a pas à craindre le forum avec sa pluralité d'orientations religieuses et idéologiques. Au contraire ! C'est précisément dans la concurrence qu'il définit son identité et ce n'est que dans l'explication qu'il démontre sa force et la réalité efficace de ce dont il parle.

Lorsque l'on parle de l'Evangile comme chemin et indication du chemin,

- ses témoins ne dépendent plus de la restauration d'un cadre métaphysique ; ils ne sont pas obligés d'oublier les découvertes métacritiques du postmodernisme ou même d'annuler le postmodernisme lui-même ;
- il n'est plus nécessaire de regagner d'abord un horizon universel, si cela était encore possible. Le témoin peut avoir confiance que l'Evangile, en tant que parole puissante, crée et déploie lui-même cet horizon ; que l'Evangile lui-même confronte à une orientation et obligation supra-individuelle lorsqu'il appelle à obéir à Dieu et à reconnaître son règne.

### *7. Le renoncement à toute affirmation de soi est une condition nécessaire pour la crédibilité de l'Evangile*

Avec ce discours sur la vérité, nous correspondons au témoignage que Jésus lui a rendue. Seul le regard sur le Crucifié peut nous aider à faire face aussi à la dernière et peut-être plus profonde remise en question de la vérité chrétienne dans le postmodernisme : comment dire la vérité de la foi de sorte qu'elle ne soit pas seulement l'expression de la volonté de puissance individuelle ou institutionnelle ? Qu'elle ne serve pas seulement la confirmation de soi, voire l'affirmation de soi de l'individu religieux ou des intérêts de groupe religieux ?

Ce n'est que lorsque la vérité n'est pas volonté de puissance qu'elle n'est pas une illusion. Une prétention à la vérité – comparée au soupçon de Nietzsche – n'est crédible que lorsqu'elle ne prend pas la forme d'actes de subjugation par l'interprétation. Ce n'est que lorsqu'elle est autre chose qu'une volonté de puissance se mettant elle-même en valeur qu'une prétention à la vérité est à nouveau pensable. L'incarnation d'un tel discours authentique de la vérité est le martyr de celui qui répond à la question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? » (Jn 18,38) par le renoncement à toute affirmation de soi et par le sacrifice de sa vie, par la victoire sur sa volonté de vivre.

Le renoncement à l'affirmation de soi chez Jésus se fait cependant au double sens du terme : il n'est pas seulement celui qui règne en servant ; celui qui met sa volonté en valeur en sacrifiant sa vie ; celui qui affirme Dieu en renonçant à toute affirmation de soi. Cela est en effet déjà vrai *exégétiquement* : Jésus ne s'affirme pas lui-même ; *le grand sujet* de sa prédication, ce n'est pas un hasard, n'est pas lui-même mais un autre : Dieu, le Père. Il ne s'agit pas ici d'un individu religieux prenant pour sujet sa vérité et son importance. Jésus n'a en effet, pour parler de façon johannique, qu'un seul but : il ne cherche pas sa propre gloire, mais uniquement la gloire du Père. De même que le Fils n'attend sa gloire divine que du Père, de même il ne trouve sa dignité que dans le fait d'agir pour la gloire du Père. Il ne s'affirme pas lui-même, il affirme Dieu. Ceci est clair, de manière exemplaire, dans Jn 7,16-17. Interrogé sur la vérité, le fondement, l'authenticité de son message, il ne s'érige pas lui-même en instance de vérification ; il ne cherche pas de preuve de son témoignage de la vérité. Il renvoie plutôt par-delà lui-même à celui qui, seul, peut confirmer la vérité de ses paroles. « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté [= de Dieu], s'il s'ouvre à Dieu lui-même, il saura, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef ».

Jésus choisit le seul moyen possible d'échapper au malentendu qu'il ne s'agirait que de ses convictions religieuses privées, qu'il ne parlerait ici qu'en tant qu'individu et pour s'affirmer lui-même : Jésus semble presque confirmer Nietzsche lorsqu'il poursuit : « Celui qui parle de son chef, celui dont le discours est affirmation de soi, dont le discours est au service de sa volonté de puissance, celui-là cherche sa propre gloire, celui-là cherche à renforcer sa propre existence et à s'imposer ». Il existe cependant une alternative, Nietzsche ne la voyait manifestement pas. La parole et l'exemple de Jésus peuvent nous ouvrir les yeux sur elle, afin de rendre notre témoignage crédible et authentique : « Celui qui parle de son chef cherche sa propre gloire ; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est vrai ».