



Perspectives protestantes francophones en théologie pratique

## LE RÔLE DU « JE » ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ DANS LE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN

FÉLIX MOSER

Mots clefs : Félix Moser ; théologie pratique ; témoignage ; je ; vérité ; Évangile de Jean ; Søren Kierkegaard

Rubrique : Évangéliser/développer

Catégorie : Réflexions théologiques

Pour citer cet article : MOSER, F. (2017). « Le rôle du “je” et la question de la vérité dans le témoignage chrétien », *Les Cahiers de l'ILTP*, mis en ligne en juin 2017 : 18 pages. Disponible en libre accès à l'adresse : <http://wp.unil.ch/lescahiersiltp/>

Les « Cahiers de l'ILTP » diffusent et promeuvent la recherche dans tous les domaines de la théologie pratique, surtout protestante ; ils sont disponibles gratuitement et en libre accès ; ils publient des articles individuels, des actes de colloque et des mémoires en théologie pratique.

Les auteur·es sont des chercheur·es universitaires ainsi que des acteurs et des actrices de terrain ; les articles peuvent être illustrés par des images, des enregistrements sonores ou audio-visuels ; sélectionnés ou évalués par le comité scientifique, ils sont doublement classés, en fonction de leur thème (« Accompagner », « Éduquer/former », « Évangéliser/développer », « Prêcher/célébrer », « Servir/gérer », « Varia ») et de leur catégorie (« Jeunes chercheur·es », « Échos du terrain », « Perspectives pastorales », « Réflexions théologiques ») ; chaque article est disponible dès qu'il a été évalué.

Les « Cahiers de l'ILTP » sont la revue de l'Institut lémanique de théologie pratique, un institut commun à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève et à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne (Suisse).

- Pour consulter les articles, visiter le site : <http://wp.unil.ch/lescahiersiltp/>
- Pour soumettre un article, l'envoyer à : [cahiersILTP@unil.ch](mailto:cahiersILTP@unil.ch)

© Institut Lémanique de Théologie Pratique, 2017

Licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale

---

# LE RÔLE DU « JE » ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ DANS LE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN<sup>1</sup>

FÉLIX MOSER

« [...] pour bien reconnaître si c'est Dieu qui nous fait agir, il vaut bien mieux s'examiner par nos comportements au-dehors que par nos motifs au-dedans, puisque si nous n'examinons que le dedans, quoique nous n'y trouvions que du bien, nous ne pouvons pas nous assurer que ce bien vienne véritablement de Dieu »<sup>2</sup>.

## 0. INTRODUCTION : UN « JE » DÉGUISÉ EN « IL » : JULES CÉSAR

Vous avez peut-être eu l'occasion de lire la *Guerre des Gaules* de Jules César. « Sans grand rapport avec le sujet annoncé », me direz-vous avec raison. Un point concerne pourtant notre thème. Cet empereur, qui ne se distingue ni par son excès de modestie ni par son manque d'ambition, n'utilise jamais le pronom de la première personne du singulier. Pour narrer ses exploits, il s'exprime toujours à la troisième personne. Il se drape ainsi de la caution donnée par une relation objective des faits. Mais cet usage du « il » est trompeur. C'est en fait un « je » qui avance sous le déguisement d'un « il ». Son rôle renvoie à l'autoglorification de l'auteur, qui n'est autre que Jules César lui-même. La description objective de la guerre de Gaules est un récit qui pose habilement son rédacteur sur un piédestal. Dans ce cas précis, le fait d'utiliser « je » ou « il » ne change rien. Les pronoms de la première et de la troisième personne ont dans ce cas la même fonction, puisqu'il en va de mettre la personne concernée au centre de l'attention d'un public et d'unifier une perspective sur une série d'événements.

1

Mais dans la quasi-totalité des formes de témoignage, c'est le pronom personnel « je » qui joue un rôle argumentatif et rhétorique central. L'interrogation autour de ses fonctions et de ses rôles surgit alors tout

---

<sup>1</sup> Ce texte légèrement remanié et augmenté pour la publication est le fruit d'une conférence tenue à l'occasion des journées de lancement de l'Institut Lémanique de Théologie Pratique les 29 et 30 septembre 2016. Félix Moser est professeur honoraire de l'Université de Neuchâtel.

<sup>2</sup> Blaise PASCAL, « Extrait d'une lettre à Florin et Gilberte Périer », in *Œuvres complètes II*, édition présentée, établie et annotée par Michel le Guern, Paris, Gallimard, 2000, p. 40.

naturellement. Notre réflexion sur le rôle du « je » dans le témoignage a encore été aiguïlée par la situation de communication dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Le *selfie* se présente comme le support symbolique illustrant au mieux une des transformations majeures de nos modes de communication. Dans ce contexte, il n'est pas anodin de rappeler que ce mot a été élu mot de l'année dans le dictionnaire d'Oxford en 2013. Si cet anglicisme est relativement récent, la réalité qu'il recouvre remonte en vérité très loin dans l'histoire. Dire et montrer quelque chose de soi, voire se mettre soi-même en scène, est un moyen tout ordinaire de toute forme de communication. Pensons à l'autobiographie en littérature ou à l'autoportrait en peinture. De fait, le phénomène remonte à l'Antiquité, avec les récits d'autoglorification de soi. Nous pouvons alors dire que la technologie a popularisé et fortement amplifié un phénomène qui est inhérent à la nature humaine : se présenter et donner une bonne image de soi, se mettre en scène favorablement, constituent tout bonnement une attitude naturelle de la vie sociale.

L'interrogation-cadre qui guide cette contribution peut alors se formuler comme suit : comment articuler d'une part la présence du « je » du témoin et la présentation de lui-même qui lui est liée et d'autre part le renvoi au Dieu de Jésus-Christ qui forme le cœur du message évangélique ?

Mais arrêtons-nous pour commencer aux caractéristiques du témoignage.

## 1. LES CARACTÉRISTIQUES DU TÉMOIGNAGE

# 2

### 1.1. LES CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DU TÉMOIGNAGE

L'implication personnelle du témoin est requise, mais elle ne dit pas tout de ce qu'est un témoignage. En effet, celui qui atteste d'une vérité est appelé aussi à renvoyer à une réalité qui le dépasse et qui se déploie bien au-delà de lui-même. Par nature, le témoignage comporte au moins deux pôles : celui de la *conviction* et celui de l'*attestation*.

La conviction tout d'abord. Témoigner présuppose nécessairement la capacité d'un individu à s'exprimer à la première personne du singulier. Car le témoin est mis en demeure de dire ce qu'il croit vrai et d'affirmer ce qu'il a perçu en tant qu'être singulier : le témoin est le seul à avoir discerné les choses sous cet angle et de cette manière. En ce sens, son dire est irremplaçable ; pourtant il n'est pas une vérité qui fait l'unanimité : nous ne sommes ni dans le registre de l'argumentation rationnelle ni dans celui de la preuve irréfutable. Le témoignage, parce qu'il constitue toujours un point de vue particulier, est partiel et partial ; il ne peut pas être perçu comme une évidence qu'il suffirait de décrire<sup>3</sup>. De plus, le témoignage constitue sa propre limite, parce que sa narration s'enroule autour de la biographie singulière du témoin.

---

<sup>3</sup> Voir Jean-Philippe PIERRON, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, coll. La nuit surveillée, 2006, p. 195.

Le témoignage est structuré en fonction de la perception, des *aprioris*, des croyances et des valeurs liés à l'histoire personnelle du locuteur. Par nature, il est donc fragile et pluriel. Rendre témoignage à la vérité ne signifie pas que le témoin possède la vérité, mais qu'il la cherche et qu'il y tend.

Mais le témoignage comporte également un deuxième pôle, celui de *l'attestation*. Il renvoie ainsi à une situation qui dépasse celui qui en rend compte, il émet la prétention de renvoyer à la vérité factuelle. Du banal accident de voiture jusqu'aux réalités terribles des génocides, le témoin relate avec le plus de véracité possible des événements qu'il a vus ou entendus. Dans le témoignage, histoire singulière et histoire événementielle se conjuguent. Le témoignage est l'expression langagière d'un événement historique. Il conjugue donc la sincérité et la quête de la vérité factuelle, sinon il se voit disqualifié. Ce point devient évident, lorsque nous replaçons le témoignage dans le cadre juridique. Au tribunal, il en va de dire la vérité et rien que la vérité. Cette dernière présuppose que le témoin dit que ce qu'il croit être vrai. Mais il y a plus : le témoin inscrit d'emblée son propos face une instance tierce qui indique ce à quoi ou à qui le témoin renvoie. Précisons encore que ce qui va retenir notre attention dans cette conférence, ce n'est pas le « je » du témoin en lui-même, les théories du sujet sont immensément vastes et complexes et elles dépasseraient largement le cadre de cette contribution. Nous focaliserons notre attention sur le « je » du témoin en tant qu'il s'énonce. Nous nous intéresserons au « je » des témoins tel qu'il apparaît dans un discours persuasif ; en l'occurrence, nous observerons la manière d'user du pronom « je » par un locuteur qui veut présenter à ses auditeurs les motifs de croire et d'espérer, en se situant dans le sillage des traditions chrétiennes, et plus précisément dans le fil d'une interprétation liée aux principes réformés.

## 3

### 1.2. LES CARACTÉRISTIQUES DU TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN

Si nous nous plaçons dans une perspective chrétienne, le témoin est appelé à s'effacer pour laisser la place à Celui à qui il veut rendre témoignage. Une formule biblique dit de façon paradigmatique quel est le rôle du « je » du témoin face au Christ ; Jean le Baptiste affirme à propos du Christ : « Il faut qu'il grandisse et que moi, je diminue » (Jn 3, 30). Le but du témoin chrétien n'est donc pas seulement de raconter une expérience religieuse (aussi belle et authentique soit-elle), mais il s'agit de permettre à ses auditeurs de trouver leur propre chemin vers la connaissance de Dieu. Quelles sont alors les voies bibliques et rhétoriques qui s'ouvrent à nous pour aider nos interlocuteurs à entrer dans cette démarche maïeutique ? Pour répondre à cette question, un détour par l'Évangile selon saint Jean s'avère fécond, puisque l'auteur du quatrième Évangile accorde une place centrale au témoignage rendu au Christ.

## 2. LE RÔLE DU « JE » DU TÉMOIN AU FIL DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Nous pouvons imaginer la présentation du témoignage rendu à Dieu le Père par l'évangéliste Jean sous forme de cascades. La vérité se révèle par palier, par une succession de signes et de figures bibliques qui toutes renvoient à Dieu lui-même. Et cela commence par le témoignage du précurseur.

### 2.1. JEAN LE BAPTISTE ET LE RENVOI À L'ENVOYÉ

Jean le Baptiste est le premier à rendre témoignage au Christ. Notons que son dire est enraciné : la véracité du témoignage présuppose un lieu et un temps donnés. Le contexte est orienté par rapport à des destinataires et requis par la réalité dont le témoin veut rendre compte. Il est alors trivial, mais nécessaire de rappeler que l'originalité du témoignage chrétien est d'attester de la présence d'une autre personne : « Voici celui dont j'ai dit : après moi vient un homme qui m'a devancé, parce que, avant moi, il était » (Jn 1, 15). Jean le Baptiste utilise ce que nous qualifions d'un « je » locatif, qui indique d'où il parle, mais aussi et surtout quel est son centre de perspective. La caractéristique du « je » locatif dans le cadre narratif (en l'occurrence celui de l'Évangile) réside dans la capacité d'unifier les différentes perspectives d'une situation complexe en les articulant et en les mettant en réseau les unes avec les autres.

4

Le « je » unifié du Baptiste permet de préciser les comportements requis pour les différents acteurs du récit. D'abord, le témoin ne peut s'attribuer lui-même la vérité de son dire : « Un homme ne peut rien s'attribuer au-delà de ce qui lui est donné du ciel » (Jn 3, 27), c'est un don venu d'ailleurs ; mais ce don externe est venu visiter et transformer l'intériorité du témoin. Ensuite, le « je » unifié permet de jouer sur les dimensions de la verticalité et de l'horizontalité ; désormais le témoin renvoie à un autre infiniment plus vaste que lui-même : « Vous-mêmes, vous m'êtes témoins que j'ai dit : "Moi, je ne suis pas le Christ, mais je suis celui qui a été envoyé devant lui" » (Jn 3, 28). Le Baptiste s'efforce par tous les moyens rhétoriques à sa disposition de signifier la distance entre ce dont il témoigne et ce qu'il est lui-même. Dans cette perspective, il confesse la formule que j'ai employée tout à l'heure : « Il faut qu'il grandisse et que moi, je diminue » (Jn 3, 30). Nous sommes ici devant une métaphore astronomique ; celle-ci dit à sa manière la distance entre le « je » du témoin et Celui qu'il a pour mission d'annoncer. Le soleil levant du Christ entraîne le crépuscule de Jean le Baptiste<sup>4</sup>. Être témoin implique

---

<sup>4</sup> Voir Jean ZUMSTEIN, « Jean 3,22-36 Jean le Baptiste et l'Envoyé de Dieu », in Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, Genève, Labor et Fides, coll. Commentaire du Nouveau Testament IVa, deuxième série, 2014, p. 127-136, en particulier p. 133.

un renoncement<sup>5</sup> et cela conduit à un travail sur soi-même. Il n'est pas naturel ni évident de s'effacer pour faire place à la vérité du Christ. Il faut s'empresse d'ajouter à cela que l'effacement demandé au témoin n'est pas une sorte de défaite mortifiante : l'Envoyé de Dieu ne reste pas à distance, mais il se fait proche du témoin et lui confie un rôle qui remplit celui-ci de joie. L'Évangéliste Jean note que la responsabilité du témoin du Christ ne disparaît pas, bien au contraire il garde un rôle important, comparé à celui de l'ami de l'époux. Or, selon la coutume en vigueur à cette époque en Palestine, c'est à ce dernier qu'échoit la fonction primordiale de conduire l'époux vers son épouse. Ainsi, à l'instar du témoin de mariage, le témoin du Christ peut se réjouir : « [...] quant à l'ami de l'époux, il se tient là, il l'écoute, et la voix de l'époux le comble de joie » (Jn 3, 29).

## 2.2. LES FORMULES EN « JE SUIS » DU CHRIST

Le témoignage en cascade se poursuit, puisque le Christ dont a témoigné le Baptiste va à son tour renvoyer à Dieu le Père. Le Christ se fait l'ambassadeur de Dieu parmi les êtres humains. Il ne se rend pas témoignage à lui-même, mais la vérité qu'il défend n'est autre que sa relation confiante à Dieu. Son témoignage repose sur le fait qu'il vit dans une dépendance totale avec son Père. Le Christ est ainsi présenté comme l'Envoyé de Dieu lui-même. « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (Jn 1, 18). La christologie johannique relatant l'itinéraire de l'Envoyé éclaire d'une lumière oblique les discours en « je suis » prononcés par le Christ, tel celui sur la lumière du monde (Jn 8, 12-20). En effet, les propos en « je suis » ne se comprennent que lorsque nous les situons dans leur dimension de renvoi et de relation étroite tissée entre Dieu et son Fils. Ce dernier, au fil du récit, va rencontrer l'incompréhension et le refus. Les techniques du malentendu et de l'ironie mises en œuvre dans le quatrième Évangile montrent l'aveuglement des protagonistes, et la tension dramatique du récit amène le lecteur au procès, à la condamnation et à la mise à mort de Celui qui se fait l'Envoyé de Dieu. Ce n'est pas un hasard si Jean use dans son Évangile du langage juridique et que la confrontation avec Pilate se noue précisément autour de la question de la vérité.

5

## 2.3. LE « JE » DES DISCIPLES ET L'AIDE DU PARACLET

Et la cascade des témoignages n'est pas terminée. L'Évangéliste Jean met en scène d'autres figures, notamment celles de Marie Madeleine, du disciple bien-aimé et de Thomas, qui vont livrer leur version irremplaçable du témoignage lié à l'apparition du Ressuscité. Bien plus, l'envoi de l'Esprit-Saint, véritable

---

<sup>5</sup> Voir Søren KIERKEGAARD, « Il faut qu'il croisse et que je diminue », in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard 6. Dix-huit discours édifiants. Épreuve homilétique 1843-1844*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éd. De L'Orante, 1979, p. 251-264.

avocat de la défense, libère les disciples de la crainte et de la haine des ennemis, puisque le cœur du témoignage se joue désormais dans la charité. Le don de l'Esprit présuppose une césure, une discontinuité avec l'événement christique ; pourtant en dépit des aléas de l'histoire, la cascade des témoignages peut se poursuivre.

Le rôle de l'Esprit est également essentiel, parce qu'il transforme la nature même de la relation du Christ avec ses disciples. En effet, ceux-ci sont qualifiés d'amis, à qui il est possible de donner une mission de confiance<sup>6</sup>. Ce changement de statut joue un rôle central dans la manière dont tout disciple pourra porter témoignage. Le fait d'être mandaté par quelqu'un qui se dit notre ami nous autorise à parler en son nom. La figure de Pierre dans sa fougue et son reniement même en constitue sans doute l'exemple le plus significatif. Mais la liste des témoins continue, avec aussi le difficile apprentissage qui va du doute à la foi, apprentissage auquel, en tant que lecteurs de l'Évangile de Jean, nous sommes nous-mêmes conviés. Certes le Christ n'est plus présent directement, mais le quatrième Évangile prend bien soin de parler du Paraclet qui nous permet de vivre avec le Christ malgré son absence.

### 3. ARGUMENTS JUSTIFIANT LE REFUS DE L'USAGE DU « JE » DANS LE DISCOURS

6

Nonobstant la généalogie historique, nous nous pencherons sur l'argumentation de deux penseurs qui ont proscrit de façon emblématique l'emploi du « je » dans le discours. Ils ont dénoncé ce qu'Henri Beyle, qui prit plus tard le pseudonyme de Stendhal, qualifiait non sans humour d'égotisme<sup>7</sup>.

#### 3.1. QUELQUES PRÉCISIONS SUR L'ÉGOTISME

L'égotisme, ou parler de soi, n'est pas la négation d'une introspection liée au moi. L'égotisme fleure la suffisance et la vanité, en tant qu'il est une tendance à parler de façon détaillée de sa personnalité physique et morale<sup>8</sup>. En rappelant que nous nous focalisons sur l'usage du « je » dans l'énonciation, autrement dit sur la personne qui parle de soi, il nous faut d'emblée écarter un malentendu. Il s'agit de ne pas confondre

---

<sup>6</sup> Le paraclet johannique, qui comporte une forte connotation juridique et forensique, doit être également compris dans le registre de la promesse. Il a une fonction d'enseignement et de soutien. Le procès qui est fait à Jésus-Christ va être inversé et c'est « le monde », c'est-à-dire l'ensemble ceux qui ont manifesté leur hostilité à Jésus et qui l'ont conduit à la mort, qui va être mis en procès. Le soutien ravive l'audace et donne la paix et la persévérance nécessaires aux témoins chrétiens contestés. Le croyant peut faire confiance au Christ, car ce dernier vit désormais auprès du Père. Voir Ignace de la POTTERIE, S.J., *La vérité dans Saint Jean. Tome I. Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, coll. Analecta Biblica 73, 19 99<sup>2</sup>, p. 329-466.

<sup>7</sup> On lira avec bonheur STENDHAL, *Souvenirs d'égotisme*, Paris, Flammarion, 2013.

<sup>8</sup> Voir Paul ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analytique de la langue française, tome second*, Casablanca & Paris, Société du Nouveau Littre & Presses Universitaires de France, 1955, p. 1485.



d'une part l'analyse du moi et son introspection et d'autre part le fait de parler de soi-même. La distinction est essentielle, car sans elle nous risquerions de transformer le malentendu en lourd contresens. En effet, le refus de parler de soi n'entraîne en aucune façon un refus de prendre en compte pleinement la nécessité de la subjectivité.

Chacun dans leur contexte, les deux auteurs dont nous examinerons les thèses à propos du parler de soi ont été en relation individuelle et exigeante avec l'Évangile. Ce dernier a justement pour conséquence de transformer le moi égoïste en moi qui se détache de son amour propre pour se tourner entièrement vers le Christ et son prochain. Dans leurs écrits, ces deux écrivains ont été parmi les plus rigoureux et les plus conséquents penseurs de la subjectivité lorsqu'il en allait de la réception de l'Évangile par le moi. Leur refus de parler de soi me paraît donc d'autant plus intéressant. Ces deux auteurs, malgré les quatre siècles qui les séparent, font preuve d'une même intransigeance : celle de commencer par s'appliquer à soi-même les exigences liées à l'être et au devenir chrétiens.

### 3.2. LE « JE » HONNI PAR LES JANSÉNISTES

Arrêtons-nous d'abord aux thèses avancées par Blaise Pascal pour le motif suivant : « Les messieurs de Port-Royal [...] bannissaient entièrement de leurs œuvres l'emploi de la première personne, qu'ils jugeaient être un effet de la vanité et de la trop haute opinion de soi-même. Pour montrer leur particulière aversion de ce défaut, ils stigmatisèrent cette manière d'écrire sous le nom d'*égotisme*, figure de rhétorique qu'on ne trouve pas dans les traités anciens »<sup>9</sup>.

7

Blaise Pascal lui-même a demandé de bannir l'usage du « je » dans le discours pour deux raisons. La première est liée à la civilité. En termes actuels, nous dirions que, tant pour des motifs de politesse que pour des motifs psychologiques, les membres d'un groupe supportent assez mal que l'un d'entre eux se mette en avant, qu'il se présente comme plus ingénieux que les autres ou encore qu'il prenne toute la place. Si une personne veut être entendue, il lui faut laisser de l'espace et du temps de parole aux autres. Mais la seconde raison d'un refus du « je » dans le discours s'avère encore bien plus importante. Blaise Pascal insiste sur la nécessité de donner la place primordiale au message plutôt qu'au messager. Il est suivi par Antoine Arnault et Pierre Nicole :

« C'est pourquoi les personnes sages évitent autant qu'ils le peuvent, d'exposer aux yeux des autres, les avantages qu'ils ont ; ils fuient de se présenter en face, & de se faire envisager en

---

<sup>9</sup> Vincent DESCOMBES, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais 596, 2014, p. 33.



particulier, & ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqué, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent»<sup>10</sup>.

Ce positionnement entraîne naturellement aussi un refus de l'usage rhétorique du « je » et du « moi ».

« Feu Monsieur Pascal, qui savait autant de véritable Rhétorique, que personne en ait jamais su, portait cette règle jusques à prétendre, qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, & même de se servir des mots de *je*, & *moi*, & il avait accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chrétienne anéantit le moi humain, & que la civilité humaine le cache & le supprime. Ce n'est pas que cette règle doive aller jusqu'au scrupule ; car il y a des rencontres, où le fait le ferait se gêner inutilement, que de vouloir éviter ces mots ; mais il est toujours bon de l'avoir en vue »<sup>11</sup>.

### 3.3. LA NÉCESSITÉ D'UN « JE » MASQUÉ CHEZ SØREN KIERKEGAARD

Venons-en alors à la seconde série d'arguments qui visent à l'effacement du « je » dans le discours qui sert à la défense du christianisme. À une tout autre époque et dans un tout autre contexte que le précédent, invoquons maintenant la réalité de la chrétienté du Danemark au 19<sup>e</sup> siècle. Nul autre plus que Søren Kierkegaard<sup>12</sup> n'a décrit avec plus d'attention le rapport entre l'intériorité et l'extériorité en vue de la communication de l'Évangile. Décrivons différents aspects qui ont amené le penseur danois à masquer son « je » dans ses écrits.

8

Le *premier aspect* du bannissement du « je » et du recours à des initiales fictives ou à des pseudonymes tient à la conscience de l'insuffisance que Søren Kierkegaard ressentait face à l'exigence infinie liée à l'imitation du Christ. Cet auteur mesurait avec crainte la distance qu'il percevait entre l'exigence de l'amour prônée par le Christ et sa propre manière de pratiquer sa foi. Lorsque l'être humain se présente seul devant Dieu réellement et sincèrement, il ne peut que désespérer d'arriver par lui-même à rendre compte du paradoxe chrétien, à savoir celui d'un Dieu qui s'est fait homme. Refusant de pointer d'abord les insuffisances des autres, Søren Kierkegaard s'attribue constamment à lui-même l'image évangélique de la paille et de la poutre. Comparant notre compréhension de la vie à un enfant qui déchiffre les lettres, les mots, puis une phrase, en s'aidant d'une baguette pour ne pas perdre une étape, ce penseur tire un

---

<sup>10</sup> Antoine ARNAULD et Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser, contenant outre les Règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Lille XII, 19 64<sup>5</sup> [1662], p. 349-350. Précisons que par modestie, ces deux auteurs ont souhaité que cet ouvrage soit édité de façon anonyme.

<sup>11</sup> Antoine ARNAULD et Pierre NICOLE, *op. cit.*, p 350.

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard est né le 5 mai 1813 et mort le 11 novembre 1855.

parallèle avec sa propre vie. Dans la démarche qui consiste à se connaître soi-même, il faut faire preuve de la même application que l'enfant. L'impatience de l'enfant, en effet, risque de lui faire sauter une lettre, un mot ou une phrase. Dans l'introspection, le danger réside dans le fait que l'être humain risque de se dérober : soit il examine seulement une partie de lui-même, soit il observe seulement les autres. À la lumière de Dieu, il s'agit d'abord de faire son examen de conscience personnel sans esquivance ni lâcheté. En prolongement de cette idée, le théologien danois refuse même l'étiquette chrétienne puisqu'il se considère comme un chrétien en devenir.

Le *deuxième aspect* du bannissement du « je » tient dans le diagnostic que cet écrivain pose sur la situation du christianisme au Danemark en ce 19<sup>e</sup> siècle : l'annonce de l'Évangile se fait dans un monde embourgeoisé et dans un christianisme affadi. Il faut donc supprimer les différents « je » des commentateurs et prédicateurs de l'époque, qui accommodent l'Évangile, pour que la subjectivité du lecteur soit placée directement en contact avec les Écritures et leurs exigences. Pour illustrer sa démarche, Søren Kierkegaard recourt à la métaphore du palimpseste. Sur le parchemin qui a servi plusieurs fois, il faut gratter les derniers écrits pour découvrir l'original. De même, pour retrouver la saveur et les exigences des écrits bibliques, il faut gratter les différentes couches du vernis de la chrétienté.

Le *troisième aspect* tient dans la nature du message chrétien lui-même. En parlant de soi à propos du christianisme, le témoin se place dans une sorte de situation fautive, dont l'expression la plus criante apparaît dans la revendication de l'humilité : « Je suis modeste, mais j'aimerais bien que cela se sache ». Ce type de message se disqualifie à l'instant même où il est prononcé. Le silence vaut alors mieux que ce genre de malentendus communicationnels. L'ironie mordante de Søren Kierkegaard dénonce l'hypocrisie du christianisme étatisé, parfois richement établi. Il s'en prend tout d'abord à ceux et celles qui ont pour mission de transmettre le message évangélique. Il illustre sa critique par de nombreux exemples. Nous n'en retenons qu'un seul. Un prédicateur se met en devoir de prêcher sur « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice », mais dans sa recherche d'un poste pastoral il ambitionne d'habiter une cure confortable dans une paroisse bien située. Le « je » existentiel du prédicateur se place alors en contradiction avec la vérité même qu'il est chargé d'énoncer<sup>13</sup>.

Le *quatrième aspect* tient à la communication du message qui doit être délivré à des auditeurs bien particuliers appelés à s'approprier personnellement la vérité chrétienne. Le but pour Søren Kierkegaard n'est pas de transmettre un savoir, mais bien de mettre en route la subjectivité de celui qui l'écoute pour que celui-ci soit placé en situation d'entendre le message. La formule géniale « Le secret de la

9

<sup>13</sup> Voir Søren KIERKEGAARD, « Jugez vous-mêmes. Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains » 1876, in *Œuvres complètes 18*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éd. De L'Orante, 1966, p. 163-165.

communication consiste à libérer l'autre »<sup>14</sup> montre bien ce qui est en jeu dans le fait d'adresser le message à un destinataire singulier<sup>15</sup>.

#### 4. DE LA NÉCESSITÉ DE DIRE « JE » : ASSUMER SON ÊTRE ET SON DIRE

Mais existe-t-il des situations où il est indispensable de s'exprimer à l'aide de la première personne du singulier ? Il faut répondre oui à cette question. Dans les faits, de nombreux actes de langage requièrent l'usage du « je », parce que ceux-là engagent sous des formes diverses l'être de la personne et qu'ils offrent ainsi une caution indispensable au dire.

Les expressifs sont par nature une catégorie de verbes qui réclament l'usage du pronom personnel de la première personne. Ceux et celles qui pratiquent l'accompagnement spirituel le savent : l'apprentissage de l'empathie et de la reformulation passe par la prise de conscience de ses propres émotions. Et tant pour l'accompagnant que pour celui qui en bénéficie, apprendre à comprendre ses propres sentiments ou ce qui est vécu apparaît comme une étape incontournable. Dire ce que nous ressentons de façon ajustée et dans le cadre de circonstances précises implique fortement le locuteur, et l'expression en « je » est finalement beaucoup moins évidente qu'elle n'y paraît. Ces constats s'appliquent de même pour certains déclaratifs dont le plus courant et le plus beau est bien sûr la déclaration d'amour. Par nature, celle-ci engage la sincérité de celui ou celle qui la prononce.

10

Le langage du pardon présuppose et impose également l'usage du « je ». La demande de pardon ne peut s'émettre en vérité que si celui qui a commis une offense s'exprime en « je ». L'énonciation en « je » concerne aussi la personne lésée qui doit manifester dans son discours qu'elle accorde le pardon demandé.

Le pronom de la première personne du singulier est requis également pour toutes les formes de promissif. Un engagement ouvrant par essence sur l'avenir doit se dire sur la forme d'un « je » qui assume une nécessaire part d'inconnu, car personne ne peut affirmer avec certitude qu'il sera en capacité de tenir une promesse.

---

<sup>14</sup> Søren KIERKEGAARD, « Post scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, volume I », in *Œuvres complètes 10*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éd. De L'Orante, 1977, p. 71.

<sup>15</sup> Mais il est intéressant de noter que, ailleurs dans son œuvre, Søren Kierkegaard explique qu'il est des circonstances où il faut utiliser les pseudonymes et d'autres où il faut signer de son nom. Voir Søren KIERKEGAARD « Le point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain », in *Œuvres complètes 16*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éd. De L'Orante, 1971, p. 1-102.

Le langage de l'aveu est quant à lui irrémédiablement lié à l'énonciation en « je ». Dans ce cadre, l'expérience des alcooliques anonymes mérite d'être mentionnée. Ces groupes (les AA) sont formés de personnes qui déclinent leur identité en confessant leur fragilité liée à leur dépendance à l'alcool ; leur aveu est d'autant plus remarquable qu'il est exprimé alors qu'ils sont sobres.

Toutes ces mentions du « je » font apparaître la nécessaire responsabilité liée au dire. *A contrario*, nous pouvons rappeler le phénomène de l'anonymat dont « on » alimente la rumeur. Le fait de masquer la source énonciative et de relayer les propos d'une foule anonyme peut avoir des effets ravageurs pour les gens qui sont les victimes de « on dit ».

## 5. NOTRE SOCIÉTÉ AUX PRISES AVEC LA QUESTION DU NARCISSISME

Enrichis par ce qui précède, nous pouvons maintenant reprendre la question de l'usage du « je » dans le témoignage chrétien dans notre contexte actuel. Notre société incite à développer une mise en scène de soi qui accentue le narcissisme. Christopher Lasch nous permet de mieux saisir le nouveau pouvoir et la forme renouvelée d'autorité qui priment dans notre société, et cela en lien avec les discours liés à la première personne du singulier. Cet auteur américain rappelle que le narcissisme primaire est nécessaire : il est à l'origine de l'idée que la réalisation de soi passe forcément par l'approbation de la part d'autrui. Parallèlement, Christopher Lasch constate une sorte d'hypertrophie du narcissisme secondaire : nombre de nos contemporains s'imaginent que l'autorité passe par le fait qu'ils soient placés temporairement sous les projecteurs des médias. La reconnaissance (dont chaque individu a besoin et qui comporte sa part de légitimité) devient malade, quand elle entre dans une démarche qui conduit l'individu à s'occuper essentiellement de la mise en scène de son moi social. Le narcissisme secondaire devient ainsi le puissant moteur d'une action tournée vers l'accomplissement de soi qui devient frénétique, parce qu'il cherche l'approbation de soi dans le regard des autres. Or quand la quête d'identité devient quête de reconnaissance dans le regard d'autrui, l'autorité de l'individu s'étirole et se perd. Il faut relever également que le narcissisme occasionne une souffrance aussi pour ceux qui côtoient les personnes en quête éperdue de légitimation sociale.

11

« En effet, en dépit de sa souffrance intime, Narcisse possède de nombreux traits propres à lui assurer le succès dans les institutions bureaucratiques ; celles-ci encouragent la manipulation des relations interpersonnelles, découragent la formation de liens personnels

profonds, et fournissent en même temps à Narcisse l'approbation dont il a besoin pour se rassurer sur lui-même»<sup>16</sup>.

Dans l'océan de l'anonymat, dans les vagues et la houle de la culture de la performance et de l'épanouissement personnel, le salut de l'individu passe par le résultat de ce qu'il vaut en termes de visibilité. Il appartient à chacun de se donner à lui-même un nom et un prestige, grâce à sa volonté d'exister aux yeux d'autrui. Précisons, pour éviter de faux procès, qu'il n'est pas question de remettre en cause les nouveaux médias. Ceux-ci constituent un fait de société incontournable, mais il est juste d'en dénoncer certaines dérives.

L'individualisme est devenu un fait de société. Il est de fait un individualisme de masse. Par exemple, il paraît aujourd'hui presque incongru de ne pas posséder de *smartphone*. Les progrès techniques, dont il faut par ailleurs saluer les prouesses, entraînent aussi une conformation des individus à la société. L'enjeu donc ne porte pas sur l'évaluation des nouvelles technologies, mais sur la manière dont la majorité d'entre nous s'en sert. Nous vivons à l'ère de nouvelle idéologie de la communication. Le vivre ensemble en est bien sûr affecté, mais cette idéologie touche également la compréhension du moi de la personne. Retenons dans cet article programmatique les aspects les plus saillants des évolutions liées aux nouvelles technologies.

- La culture du narcissisme renvoie au passage subtil suivant : celui d'une acceptation d'une figure institutionnelle et réelle vers l'acceptation d'un *coaching* volontaire. Or celui-ci amène l'individu à dépasser sans cesse ses limites, pour ce faire il lui demande de se servir du potentiel encore inexploité qui gît en lui<sup>17</sup>.
- L'image idéale de l'être humain, qui est renvoyée à travers les multiples médias, est celle d'un jeune, hyperpersonnalisé, hyperconnecté et toujours en interactions. Ce jeunisme et cette mise en éveil perpétuel prennent des formes concrètes dans la publicité. Mentionnons celle diffusée en 2013 lors de l'*Open* de tennis en Australie : « Je suis un homme nouveau. Je n'ai pas d'âge, mais je ne méprise pas les personnes âgées »<sup>18</sup>.
- Cet homme nouveau, flexible et pragmatique, est soumis à de nouveaux codes de sociabilité. En particulier, il doit être efficace et pour cela aller vite. Il est appelé à gravir rapidement les échelons de sa vie professionnelle. Là aussi, illustrons cette nouvelle manière de vivre par la citation d'une

12

---

<sup>16</sup> Christopher LASCH, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, trad. Michel L. Landa, Paris, Flammarion, 2006 [1979], p. 76.

<sup>17</sup> Voir pour l'ensemble de ce passage : Carl CEDERSTRÖM, André SPICER, *Le syndrome du bien-être*, trad. Édouard Jacquemoud, Paris, Éditions L'Échappée, 2016 [2015], p. 17-43, en particulier p. 23.

<sup>18</sup> *Id.*, p. 23-24.

femme qui fait carrière dans une entreprise : « J'ai toujours une échelle à portée de main. Je ne peux pas attendre, je n'ai pas de temps pour ça »<sup>19</sup>.

En résumé, nos contemporains vivent dans des séquences d'action plus que de réflexion. Ils perçoivent la réalité avec leurs sensations et leurs intuitions plutôt que par la pensée. Et leur idéal de vie relève du développement personnel et non plus du projet collectif.

En tant que théologien pratique, il est important de relever les conséquences de ces nouveaux modes de vie sur le rôle du « je » et de la vérité dans le témoignage.

La première conséquence se joue au niveau de la socialité. Les individus ont tendance à se replier sur ce qu'Alain Caillé appelait « la socialité primaire », autrement dit le réseau familial et un groupe restreint d'amis. Le lecteur risque de mettre en doute cette remarque aux regards des centaines, voire des millions d'amis, que chacun peut fréquenter sur *Facebook*. Sans doute, il émerge une nouvelle socialité de connaissances qui nourrit le nécessaire et fragile sentiment d'exister, mais ne vaut-il pas mieux se fier au sens commun qui souligne combien les vrais amis sont rares ?

La deuxième conséquence touche directement le moi. Christopher Lasch parle à ce sujet d'un « moi minimal »<sup>20</sup>, qui se projette tellement dans l'image que les autres lui renvoient, qu'il est en quelque sorte vidé de tout contenu personnel. Cela restreint les buts de sa vie et a une incidence sur la temporalité et l'historicité si nécessaires à la compréhension de la qualité de témoins. En effet, le témoignage présuppose une insertion dans une histoire, un héritage ainsi que dans un temps et un lieu donnés. Comme le dit si bien l'expression épicurienne souvent teintée d'hédonisme « Vivre au jour le jour » a sans doute sa part de justesse, mais elle gomme le fait que nous sommes inscrits dans une généalogie qui se nourrit de passé et qui espère un avenir.

13

La troisième conséquence touche la question de la vérité elle-même. Les images relevant de l'information et celles relevant du divertissement sont mises sur le même plan. Cela entraîne un flou entre le virtuel et le réel. Ce point conduit à une autre réalité que tout citoyen et que tout croyant devraient combattre : l'instillation du relativisme absolu. Cette dernière notion dissout la vérité en communication émotionnelle et immédiate, elle fractionne l'information en de multiples *tweets* et ne cherche plus à savoir si un fait est confirmé par d'autres sources. Cette manière de faire amène l'idée de la post-vérité, une ère où la fin communicationnelle justifie les moyens informationnels. Les effets liés à la communication deviennent plus importants que le message lui-même.

---

<sup>19</sup> *Id.*, p. 25.

<sup>20</sup> Christopher LASCH & Cornelius CASTORIADIS, *La culture de l'égoïsme*, trad. Myrto Gondicas, Paris, Flammarion, coll. Climats, 2012, p. 74 et *passim*.

## 6. LE RÔLE DU « JE » ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ DANS LE TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN

Les Écritures, de la vie des patriarches aux prophètes en passant par les disciples et les apôtres, se font l'écho d'un appel. Dans le langage des pronoms, la nécessité d'un « tu » vient comme une invitation pressante à se laisser transformer par Dieu : l'être humain est invité à regarder par-delà son moi, devenant attentif à Dieu et à son prochain. La foi chrétienne veut nous libérer de notre moi souvent tyrannique, car celui-ci ne nous laisse jamais en repos. Le cœur du christianisme réside dans l'affirmation qu'un « tu » déjà présent appelle un « je » personnel. Ainsi le « je » humain ne peut être autosuffisant. Il se vit et se dit toujours dans un rapport. Et la force de l'auteur du quatrième Évangile, de Pascal et de Kierkegaard, est d'avoir posé la nécessité de cette altérité pour l'existence d'un « je » véritable. Or cette nécessité se marque particulièrement dans le discours de la confession de foi. Le locuteur y exprime son attachement à Celui qui l'a envoyé. Mais la présence de Celui-ci n'est pas à disposition du témoin, elle lui est donnée, elle ne peut pas être maîtrisée. En ce sens, la théologie dialectique a raison de rappeler que la religion risque sans cesse de se réduire à une forme d'anthropologie et que les discours chrétiens peuvent eux aussi se muer en une sourde apologie des prédicateurs qui oublieraient le rôle de Dieu et de son Esprit. Seule l'action pleine et entière de ce dernier permet l'accomplissement du témoignage. La vive conscience d'être mandaté ouvre sur la libération d'un moi qui se croirait indépendant, ne devant rien à personne. La foi chrétienne met en lumière la réalité de l'interdépendance avec autrui. Le témoin isolé constitue un fragment du témoignage global rendu à Dieu : d'autres croyants, avec lui et à côté de lui, sont eux aussi mandatés. Le sujet qui parle au nom de l'Évangile est appelé à s'accepter dans la communauté d'interprétations et d'actions que constitue l'Église.

14

Mais en avons-nous fini avec la question de la vérité du témoin ? Nous le savons hélas ! Il ne suffit pas de s'exprimer au nom de Dieu pour que les distorsions autour du renvoi à Dieu, voire les manipulations, se manifestent parfois de la plus mauvaise des manières. Mais sur ce point, le christianisme offre une mise à l'épreuve pratique et humaine importante : les témoins veulent rendre témoignage à celui qui n'est autre que le Seigneur endossant la figure du Serviteur des serviteurs. Comment alors le disciple pourrait-il se vouloir et se dire plus grand que son Maître ? Le christianisme constitue une rude école, car il rappelle à tous ceux et celles qui veulent rendre compte de leur foi qu'un renoncement à leur amour propre et à l'enivrement rhétorique de l'orateur est recommandé. Plus centralement, le témoin fait l'aveu d'un moi fracturé. Ce moi brisé fissure les murs de la prison du moi, et la lumière de la transcendance et du prochain retrouvés filtre à travers ces lézardes. Parler du moi fracturé permet de rendre compte de la dualité existant en l'homme, entre d'une part son aspiration à la perfection et d'autre part la conscience de ce que Blaise



Pascal appelle sa misère<sup>21</sup>. Le moi fracturé est invité à renoncer à ses prétentions pour entrer dans une véritable humilité. Mais cette dernière n'a rien à voir avec l'humiliation qui serait une sorte de négation de la personne. Elle n'implique pas le rejet de la vie d'un moi véritable. Pour l'exprimer autrement, nous pouvons distinguer entre l'orgueil et la fierté. L'orgueil nourrit le sentiment de celui qui se croit supérieur et se place au-dessus des autres ; son moteur est de vouloir être le meilleur, si besoin en écrasant les autres. La fierté quant à elle est légitime : elle naît de la conscience des charismes reçus et de leur mise à disposition pour autrui. Les motifs de fierté résident dans le fait de donner le meilleur de soi-même en sachant que nous sommes un parmi d'autres.

## 7. LE POSITIONNEMENT DU « JE » DANS LA FIGURE

Arrivés à ce point, tentons une brève synthèse.

Nous ne sommes plus en Asie Mineure dans les années 90 lors de la rédaction du quatrième Évangile ni au 17<sup>e</sup> siècle au temps de la rigueur janséniste ni dans la chrétienté danoise du 19<sup>e</sup> siècle. Nous sommes dans l'ère de l'émotionnel enthousiaste, ayant pour corollaire une inflation du pronom personnel « je » et une focalisation du moi du témoin. Dans ce contexte, il nous semble utile, par-delà les différences de temps et de lieu, de rappeler le fondamental de ceux qui ont insisté sur l'effacement du « je ». Ce qui relie Pascal, Kierkegaard et tant d'autres, réside dans la conviction que l'Évangile vient introduire dans nos vies un décalage entre la perception spontanée de nous-mêmes et celle à laquelle nous sommes appelés. Mais nous avons également évoqué les arguments qui plaident (au nom même de l'incarnation et de notre historicité) pour l'emploi du pronom personnel « je ».

15

À notre sens, il convient de dépasser l'alternative qui concerne l'emploi du pronom « je » ou le renoncement à cet emploi. Ce dépassement peut s'effectuer par le recours aux figures. Ce terme, dans sa polysémie, renvoie tout à la fois à la rhétorique, à l'herméneutique biblique et à l'anthropologie. La figure, qui est trivialement l'évocation d'une chose absente, crée un espace d'interlocution.

En rhétorique, le témoin et le prédicateur en particulier se souviendront de la riche panoplie dont ils disposent pour exprimer l'offre chrétienne : des narrations aux aphorismes, des paradoxes aux sentences de sagesse (réinterprétées et parfois subverties), sans oublier les langages symboliques, dont la métaphore. Cette dernière est certainement une des clefs qui permet le mieux d'entrer dans la compréhension du

<sup>21</sup> Précisons que Blaise Pascal fournit une analyse fine du moi, analyse qui reste d'une grande pertinence.

On ne retient pour la combattre que le slogan « le moi est haïssable » tiré de la pensée 509, en négligeant de dire pourquoi. Pascal a raison, du moins en partie, quand il dénonce les tyrannies dont le moi est capable, lorsque ce moi « se fait le centre de tout » d'une part et d'autre part lorsqu'il « voudrait être le tyran de tous les autres ». Voir Blaise PASCAL, « Pensée 509 », in *Œuvres complètes II*, édition présentée, établie et annotée par Michel le Guern, Paris, Gallimard, 2000, p. 763.

message évangélique, parce qu'elle sollicite l'imagination de l'auditeur et lui offre un espace où il peut s'ouvrir à un au-delà de ce qui est immédiatement donné.

En herméneutique biblique, signalons de façon programmatique l'importance que revêt la reprise libre de la figure pour tenter de sortir de la fausse alternative entre recherche historico-critique et complémentarité des témoins bibliques<sup>22</sup>. Le théologien pratique soulignera l'importance des figuratifs bibliques et de leur place dans l'intertextualité.

En anthropologie — axe central de notre contribution — la notion de figure mérite d'être réhabilitée. En effet, le goût pour l'Évangile peut naître grâce à des figures incarnées. Si nous pensons à ceux et celles qui nous ont mis en route et fascinés dans la quête de Dieu, il vient à notre esprit une galerie de personnes dans lesquelles la vérité s'est incarnée. À quel moment alors, le témoin peut-il devenir une figure marquante qui met en route la subjectivité de celui à qui il s'adresse ? Dessinons alors en quelques traits ce qui nous semble caractériser la figure.

Un *premier trait* réside dans une forme d'abnégation. Dépréoccupée d'elle-même, la figure est centrée sur ce qu'elle veut transmettre, et son attention est portée sur ce que vit son interlocuteur. La personne s'efface devant sa cause et ne cherche pas d'abord à se communiquer elle-même. En d'autres termes et paradoxalement, elle laisse un espace au message et à l'autre, elle n'occupe ni tout le champ d'attention ni l'entier de l'espace de la parole. Elle se laisse saisir par le message et s'ouvre à ce que l'autre vit et comprend. Elle offre une qualité de présence.

16

Un *second trait* apparaît si nous nous plaçons dans une perspective historique plus large. Nous trouvons dans les librairies de nombreuses biographies de grandes figures qui ont influencé la marche du monde. Que serait l'histoire du christianisme sans les Saint-François, sans Martin Luther et les autres Réformateurs ? Que serait le mouvement œcuménique sans Willem Adolph Visser't Hooft ? *A contrario*, rien ne nous paraît plus démobilisant qu'une théologie du nivellement, liée à une sorte de pseudo démocratie ecclésiale visant à araser les personnalités fortes. Car par le récit de leur vie, certaines personnalités interpellent et stimulent l'engagement des autres.

Cette réflexion conduit à la mise en avant d'un *troisième trait*. Toute figure, en particulier historique, est soumise à ce que Nathalie Heinich appelle une anthropologie de l'admiration<sup>23</sup>. Cette dernière idéalise et spiritualise les combats endurés par le héros, notamment ceux contre la pauvreté. Pourtant, même si la notoriété est bien sûr différente, le mandat confié aux personnes anonymes est le même. Il consiste à se décentrer et à se détacher de soi pour se mettre au service d'autrui. La question se pose alors de savoir

<sup>22</sup> Voir Pierre FORCE, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989, en particulier p. 87-162. Pour une reprise actuelle et dans une perspective différente, voir Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, 20 07<sup>2</sup> [1992], p. 41-68.

<sup>23</sup> Voir Nathalie HEINICH, *La gloire de Van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*, Paris, Minuit, 1991.

comment ce travail de l'humilité liée à la figure chrétienne est possible, et cela nous amène au *quatrième trait*.

La figure est appelée à affronter et assumer une relative solitude<sup>24</sup>. Cette dernière, nous le savons, doit être soigneusement distinguée de l'isolement dont souffrent tant de nos contemporains. L'isolement est une plaie sociale, car ceux qui ne voient personne sont marginalisés. La solitude au contraire présuppose une démarche volontaire de mise à l'écart. Elle permet de retrouver une juste distance par rapport aux événements et à nos engagements. Ainsi, elle devient le lieu, entre autres par la méditation et la lecture des Écritures, d'une reconquête, celle de la liberté chrétienne qui toujours se reçoit et s'acquiert. Ce travail de la solitude permet de relativiser à la fois les réussites et les échecs, le prestige et le manque de notoriété. Elle permet aussi de remettre à leur juste place les engouements éphémères et les modes passagères. Les circonstances et les résistances rencontrées dans la vie quotidienne peuvent alors être perçues comme des lieux de mise à l'épreuve de notre capacité à témoigner. Elles nous stimulent pour que nous gardions une ligne de conduite, gage de notre fierté. La liberté intérieure, si bien décrite dans la page de l'apôtre Paul au chapitre 9 de la Première Lettre aux Corinthiens, a des incidences sur notre comportement extérieur, d'où la petite expérience que je propose en finale de cet exposé.

Mais avant de vous livrer à une introspection, abordons encore un *cinquième trait*. En christianisme, une vraie personnalité ignore souvent qu'elle en est une. Bien plus, elle n'ambitionne jamais de l'être. Par nature, les disciples du Christ sont des individus qui ne cherchent pas à devenir une figure, mais ils se veulent au service de quelqu'un qui les dépasse. Ils cherchent à renvoyer à Jésus-Christ qui, tout en étant Dieu, s'est fait pleinement humain. L'adéquation avec l'esprit de l'Évangile n'est souvent révélée qu'après coup (à l'instar de celle des prophètes), tel est son paradoxe.

17

## 8. CONCLUSION

En conclusion de cette contribution, nous voulons brièvement rappeler notre parcours. Je récapitule les principaux résultats de notre enquête en reprenant le point névralgique de la question de la vérité.

Nous avons vu combien le « je » du témoin chrétien était inextricablement lié à une vérité qui le dépasse, puisque le témoin se veut médiation humaine qui renvoie à Dieu à bon droit désigné comme le Tout-Autre. À l'instar de Jean le Baptiste, le témoin commence par confesser l'écart entre ce qu'il est comme témoin et la vérité à laquelle il renvoie. Cet écart donne sa marque singulière de témoignage. Le témoin ne parle pas directement de Dieu, il parle d'une expérience humaine du divin qui le dépasse. C'est dire que la vérité chrétienne se dévoile à celui qui sait qu'il ne la possède pas. Elle doit être cherchée

---

<sup>24</sup> Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, tome 2, Paris, Cerf, 2008, p. 1022-1038.

indépendamment de nos états d'âme. Ceux-ci sont pétris de passion, marqués par les évolutions peu prévisibles de notre moi.

Le témoin n'enseigne pas sa propre vérité. Par contre, il tente de dire son rapport à la vérité. Ainsi le propre et la beauté du témoignage résident dans la confession assumée de l'écart entre Dieu et son témoin. Il révèle les traces des empreintes laissées par Dieu dans sa vie, traces toujours fragiles. Celui qui a éprouvé l'angoisse de la maladie peut confesser mieux que quiconque le prix de la santé. Le pécheur rongé par le remords et la culpabilité peut témoigner de l'allègement de la libération<sup>25</sup>. Celui qui découvre dans un émerveillement renouvelé les beautés de la nature saura chanter Celui qui est à l'œuvre dans la création. Le témoin en christianisme souhaite faire voir ce que Dieu accomplit à travers nous et toute la création.

Dans cette récapitulation, il est utile de rappeler la différence entre la sincérité et la vérité. La sincérité qui fuit l'hypocrisie est juste et nécessaire ; elle permet d'assumer son « je » et son insertion dans une histoire singulière, elle autorise aussi de dire et d'exprimer dans une situation donnée ses émotions, ses sentiments et sa position. Pourtant la sincérité est élevée aujourd'hui au rang de vertu cardinale ; si elle s'avère une condition nécessaire, elle est cependant insuffisante pour dire le tout de la vérité. En effet, en sa dimension passagère, qui se laisse orienter uniquement par le caractère versatile de ses impressions, elle ne peut qu'être partielle et temporaire. Seule une parole qui ne mesure pas les conséquences de son dire et qui refuse de penser l'épaisseur du temps qui passe peut viser à être absolument sincère. Dire la vérité ne signifie pas exprimer, à tout moment et n'importe où, ce que nous pensons et ce que nous ressentons. La vérité ne ressemble nullement à un seau d'eau que je jetterais à un contradicteur ou à une personne avec qui je suis en conflit. La formule « Je lui ai tout balancé, il en a eu pour son argent » relève plus de la vengeance et de l'expression rageuse que de la vérité. L'usage du « je » dans un discours doit être remis en cause lorsqu'il confond vérité et sincérité, et lorsque l'individu, en protestant de son absolue transparence, absolutise son dire.

18

La vérité est une quête commune, souvent un combat dans un enchevêtrement de conflits de loyauté : elle requiert l'infinie délicatesse du discernement. Notre quête de la vérité ne doit pas être confondue avec la volonté de triompher à tout prix. Car la volonté de triompher risque de nourrir davantage notre soif de gloire personnelle que de donner le dernier mot à Dieu. Il nous appartient de servir la vérité et non pas de nous servir d'elle. C'est là tout le sens de la pensée décapante tirée d'une lettre de Blaise Pascal. Nous en avons mis un extrait en exergue de cette contribution, il vaut la peine en conclusion de citer cette pensée en entier :

« Dieu fait le bien en nous (et non pas quelque autre motif secret), quelque grand qu'il nous paraisse ; de sorte que pour bien reconnaître si c'est Dieu qui nous fait agir, il vaut bien

---

<sup>25</sup> Voir Jean-Louis CHRÉTIEN, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minuit, 1990, p. 204-208.

mieux s'examiner par nos comportements au-dehors que par nos motifs au-dedans, puisque si nous n'examinons que le dedans, quoique nous n'y trouvions que du bien, nous ne pouvons pas nous assurer que ce bien vienne véritablement de Dieu. Mais quand nous nous examinons au-dehors, c'est-à-dire quand nous considérons si nous souffrons les empêchements extérieurs avec patience, cela signifie qu'il y a une uniformité d'esprit entre le moteur qui inspire nos passions et celui qui permet les résistances à nos passions ; et comme il est sans doute que c'est Dieu qui permet les unes, on a droit d'espérer humblement que c'est Dieu qui produit les autres.

Mais quoi ! on agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle. Le désir de vaincre est si naturel que, quand il se couvre du désir de faire triompher la vérité, on prend souvent l'un pour l'autre et on croit rechercher la gloire de Dieu en cherchant en effet la sienne »<sup>26</sup>.

## 19

---

<sup>26</sup> Blaise PASCAL, « Extrait d'une lettre à Florin et Gilberte Périer », in *Œuvres complètes II*, édition présentée, établie et annotée par Michel le Guern, Paris, Gallimard, 2000, p. 40.