

Paul Valadier

### ***Jésus-Christ ou Dionysos***

#### ***La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche***

Collection "Jésus et Jésus-Christ", n° 10

[https://books.google.de/books?id=JwcGBAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=%22Paul+Valadier%22&hl=ca&sa=X&ved=0ahUKEwjM4pui7\\_zUAhXQmLQKHbS5C9M4ChDoAQhSMAg#v=onepage&q=%22Paul%20Valadier%22&f=false](https://books.google.de/books?id=JwcGBAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=%22Paul+Valadier%22&hl=ca&sa=X&ved=0ahUKEwjM4pui7_zUAhXQmLQKHbS5C9M4ChDoAQhSMAg#v=onepage&q=%22Paul%20Valadier%22&f=false)

### **Chapitre III. Les enjeux du débat d'un point de vue chrétien (p. 47)**

#### ***Jésus falsifié en Christ (p. 97)***

Pag. 99

Or, à partir du moment où Jésus est arraché au milieu cultural où il puisa nécessairement son langage, ainsi que les grandes représentations symboliques, religieuses et Morales qui servirent de référence et donnèrent un contenu à son message (comme à sa réinterprétation par les premiers disciples juifs), les reconstructions les plus arbitraires deviennent possibles. Sur le point de vue décisif de l'annonce du Royaume (qui est une praxis), l'oubli de l'arrière-fond vétérotestamentaire conduit tout simplement à identifier le message de Jésus à la prémonition avortée de *Gai Savoir* de Nietzsche... La même mésaventure se reproduit d'ailleurs dans l'ouvrage de Georges Morel, qui, faute de se référer à l'Ancien Testament et aux lectures exégétiques modernes que cet auteur semble ignorer, identifie "royaume de Dieu" à "l'affirmation d'un pardon illimitée, qui cependant ne saurait être confondu avec un laisser-faire inconsistant"; procédé qui revient à prêter à Jésus le message même auquel l'auteur aboutit dans son tome second... Délesté de la tradition qui le porte, et où elle prend une forme repérable grâce à des approches exégétiques rigoureuses, la figure de Jésus n'offre plus de "résistance" ou d'altérité: elle devient le miroir où chacun se réfère. Voilà encore d'ailleurs, soit dit en passant, l'un des vices des tentatives de rechercher un fondement "chrétien" plus vrai que le fondement traditionnellement reconnu; sur un point précis, on peut démontrer que l'aventure ne conduit pas à retrouver l'origine; elle reproduit l'image du philosophe ou de l'exégète qui est au principe de ce travail archéologique. Il est intéressant de voir à quel point, croyant restituer le vrai Jésus, il reconduit la mésaventure de David Friedrich Strauss: représenter l'image du "*philistin*" ou celle du "*tard venu*" sous l'image de Jésus. De plus, selon Nietzsche, Jésus essentiellement être de passage, qui ne retient pas le regard sur lui-même et dont le message est tout entier praxis, vit pour dire oui à ce qui est, et en conséquence n'a aucunement en vue sa mort.

Par ce troisième trait, Jésus échappe encore plus nettement que par les deux autres à la psychologie du rédempteur. Il n'a pas vu la mort: parce qu'il n'était pas obsédé par elle (à la différence des disciples), parce qu'il ne veut pas faire de sa mort la condition et le lieu du salut; par naïveté aussi, car comment ne pas présupposer où conduisait la radicale contestation des institutions politiques et religieuses qu'impliquait sa pratique?

On comprend très bien pourquoi Nietzsche écarte ainsi la perception de la mort dans le personnage de Jésus; cette opération lui permet de reporter sur Paul et sur les chrétiens l'obsession malade de la mort. Mais cette reconstitution d'un personnage, aussi confiant en la bonté de la vie que le rationaliste du XVIII<sup>e</sup> siècle fait fond sur la bonne nature, n'est à son tour possible qu'en arrachant Jésus à tout le contexte vétérotestamentaire qu'il présuppose pourtant. Certes il ne s'agit pas de prétendre que Jésus ait eu la même conception de la mort que Paul, et encore moins que la tradition ultérieure, ni d'affirmer que cette même tradition n'a pas survalorisé arbitrairement la mort dans la présentation du message chrétien; il s'agit de savoir si Jésus a ignoré sa mort et le problème de la mort. Question dont l'enjeu de peut échapper, puisque c'est un point par lequel toute une tradition rationaliste libérale tente de mettre Jésus à l'écart de la tradition chrétienne. Or sans pouvoir faire ici une enquête exégétique complète, on peut au moins avancer que la défense d'une pareille thèse se trouve devant une tâche impossible. Même un exégète aux tendances positivistes aussi marquées que Joachim Jérémias reconnaît «le fait incontestable: le cours même de son activité devait forcer Jésus à prévoir une mort violente»; l'analyse des annonces de la Passion qui scandent les Évangiles synoptiques, même si ces passages portent la marque de la relecture postpascale, montre que les annonces font tellement corps à la geste même de Jésus qu'on ne les arracherait qu'au prix d'une dénaturation de la chose même. Jérémias admet d'ailleurs que "le noyau ancien" de ces récits tient dans le *Mashal*: "Dieu va bientôt livrer l'homme aux hommes". Ce même exégète ajoute que "ce qui devrait contraindre Jésus à prévoir une mort violente, ce n'était pas seulement le déroulement de son activité; il s'ajoutait autre chose: sa version de l'histoire du salut. Or s'étant présenté maintes fois lui-même comme prophète, donc s'enracinant dans les figures de l'Ancien Testament, il est invraisemblable que Jésus ait évité de situer son activité sur l'horizon du martyre. Mais l'ouverture consciente au martyre, c'est l'ouverture consciente à l'avènement de la justice de Dieu. Il est donc impossible de tenir que Jésus ait ignoré sa mort; ce qui, au moins, signifie que Jésus n'a pas exalté la vie dans l'oubli de la mort, mais que l'horizon de sa pensée comporte aussi bien la vie que la mort. En ce sens, une césure radicale ne peut pas être posée ici entre Jésus et la tradition; celle-ci ne fera que réinterpréter et reprendre dans ses termes à elle ce qui était présent à l'horizon de pensée et d'action de Jésus: la perspective de l'arrivée ou de l'imminence du royaume ou du salut de Dieu, la restauration de la création marquant le triomphe de Dieu.

### ***Au centre: l'illusion de l'identification? (p. 104)***

Nietzsche ne met pas directement en cause le concept théologique d'Incarnation. Il est difficile de savoir d'ailleurs dans quelle mesure la tradition piétiste où il fut élevé, voyait en Jésus le Fils de Dieu, et le considérait vraiment comme incarnation de la seconde Personne de la Trinité. Ses écrits en tout cas, à la différence de ceux d'un Feuerbach, ne portent guère traces d'allusions à la Trinité, et ne témoignent pas davantage d'une connaissance documentée de la tradition conciliaire qui vit s'élaborer les déterminations dogmatiques de la foi chrétienne en Dieu comme Père, Fils et Esprit. Il n'en demeure pas moins que sa critique de l'incapacité chrétienne à supporter la distance et celle du besoin maladif de rapporter l'autre au même contient en germe un refus de l'idée d'Incarnation. Ce refus, en grande partie fondé sur la double critique

rappelée à l'instant, vient d'être thématisée avec la plus grande netteté dans les trois volumes de Georges Morel, *Questions d'homme*. Disant les raisons de nos désaccords avec cet écrit, nous ne nous écartons point de notre sujet puisque, comme on va le voir, l'inspiration nietzschéenne en est évidente.

### ***La position de fond***

L'œuvre se présente sous la forme de trois volumes, et cette trilogie importe pour saisir la structure d'ensemble de la problématique. Dans le premier tome, intitulé *Conflits de la modernité*, l'auteur développe en quelque sorte une phénoménologie de la modernité: partant de l'attitude d'«irrespect du monde» dont témoigne cette modernité, il passe tour à tour en revue l'économie, la politique, la culture, la contestation actuelle du sujet; il montre à chaque fois que ces univers sont inintelligibles en eux-mêmes, ou encore que l'enjeu des conflits qui s'y développent n'est saisissable que si l'on ne s'enferme pas dans chacun d'eux; rien de ce qui est ne peut être appréhendé en vérité qu'à partir d'un négatif où il prend sens. Ce volume, où les citations abondent, non sans excès, n'est pas le plus original (sauf pour son chapitre V); il sert d'ouverture au second.

Dans le volume intitulé *L'Autre*, se joue l'essentiel de la position. Traitant du problème de Dieu, désigné de manière privilégiée, quoique non unique, par la catégorie de l'Autre, Georges Morel explique à quel point l'individu, façonné par la tradition rationaliste et chrétienne, a du mal à se poser dans son indépendance et, du même coup, à confesser réellement et sans nostalgie l'Autre comme l'Autre. Il tente de développer "la structure générale de la question" de Dieu, en procédant à une critique impitoyable de toutes les altérations de l'altérité divine.

Le dernier tome, plus bref, est consacré à *Jésus dans la théorie chrétienne* et procède à une mise en cause du "système chrétien". Celui-ci "travaillé depuis ses origines par une certaine nostalgie de l'identification du pur continu" est miné par une "contradiction interne" [...] que nous pouvons résumer dans l'impossibilité à reconnaître l'originalité inaliénable de l'Autre et du fini". Jésus est victime de la "théorie chrétienne", puisque la volonté d'identification joue à plein dans la divinisation de cet homme; mais le résultat étant un produit de l'interprétation des communautés chrétiennes primitives, "en fait il suffit de s'interroger sur le résultat de ce processus, c'est-à-dire sur la thèse centrale de Credo Chrétien qui est en effet le dogme de l'incarnation".

Le dernier volume frappe le lecteur par sa rapidité. Rapidité d'autant plus surprenante que l'auteur est conscient de la "portée incalculable du débat" et qu'il n'apporte pas, à beaucoup près, le même souci de la nuance ou de la documentation que dans le second volume. D'où vient en particulier l'absence de traitement sérieux et critique de cet énorme continent qui constitue aujourd'hui la recherche exégétique? D'où la lacune assez étonnante concernant la place de la lecture des Écritures, en particulier de l'Ancien Testament, dans la formation de la foi des premiers chrétiens et dans la formation même des dogmes christologique et trinitaire. Comme l'on l'a déjà souligné (note 49), l'auteur a une idée tout à fait fixiste du dogme; il semble ignorer sa valeur herméneutique fondamentale à l'égard du corps scripturaire; du coup, détaché de cette fonction ecclésiale, il ne peut apparaître que comme une réglementation arbitraire, et non comme une source de relecture. Mais surtout le procédé qui s'en prend à

d'auteurs particuliers, pas nécessairement représentatifs des plus grands noms de la théologie actuelle, et passe au crible les contradictions de leurs écrits, pour en conclure, à chaque fois, à la contradiction de vingt siècles de tradition, ne relève pas que de la rigueur scientifique. Tel théologien peut avoir écrit d'énormes bévues: on conclura que ce théologien en ce point a eu d'énormes bévues. Non que la "théorie chrétienne" (également appelée "idéologie", sans autre justification) est contradictoire. On est d'ailleurs assez choqué de la malveillance avec laquelle, déjà dans le tome II, le phénomène chrétien est abordé (il n'en est dit quelque bien qu'à la dernière page du troisième tome): le traitement du concept de révélation est fait en quelques lignes sommaires; la pensée de Paul Ricoeur est rangée du côté de la magie, alors que sa proposition, objet de la critique, selon laquelle le philosophe comme tel n'a pas les ressources de démontrer si les figures de l'Ancien Testament sont accomplies en Jésus-Christ, est incontestable; et le même auteur est accusé "d'accorder au donné symbolique une valeur absolue", jugement qui revient à se méprendre du tout au tout sur la tâche herméneutique (laquelle suppose à l'inverse la polysémie, non la valeur absolue des symboles). On pourrait multiplier les exemples d'une partialité qui ne témoigne pas d'un respect sans faille de l'autre: ainsi à propos de ceux qui posent une distinction entre nature et surnature, victimes "de fantasmes nés à la fois de la peur sacrale de l'Autre et du refoulement de soi", leurs représentations appartenant "à l'univers des délires interprétatifs".

La présence de tels écarts n'efface pas l'importance de la critique de l'idée d'Incarnation. Cette critique tient en trois affirmations liées entre elles: 1. Très précisément dans le cas de l'incarnation, c'est-à-dire dans l'idée que Dieu se mêle à l'histoire des homes et se fait lui-même home, est à l'œuvre un anthropomorphisme, dénoncé tout au long du second volume, par lequel l'homme tente de réduire la distance; 2. Cet anthropomorphisme est à la fois une méconnaissance de Dieu (de son Altérité) et de l'homme (de son indépendance), par conséquent aussi une méconnaissance de leur rapport qui n'est ni de fusion ni d'identification; 3. Fondamentalement cet anthropomorphisme manque à l'amour. "Ce ne sont pas les lois de la nature qui empêchent [...] d'accepter cette incarnation, mais les "lois" de l'amour, dont la première est le respect inaltérable de l'altérité". "Le concept de l'Incarnation de Dieu est contradictoire à l'essence de l'homme et de Dieu: une altération de l'amour". La catégorie de l'amour est apparue dans le second tome comme le premier développement du concept de l'Autre, et constitue par conséquent une première détermination de l'altérité; ce que la proposition suivante résume bien: "S'il est vrai que notre reconnaissance de l'Autre s'opère dans un mouvement de tout notre être, l'Autre lui-même n'entre jamais dans ce mouvement, dialectique ou non, précisément parce qu'il est amour". Proposition qui ruine toute perspective d'Incarnation, c'est-à-dire d'entrée *dans* le mouvement de l'être fini comme tel. Sa portée apparaît en clair dans le troisième volume quand il est dit à propos de l'élection du peuple juif par Yahvé et en commentaire du Deutéronome 26, 18:

Ce qui est à rejeter dans cette conception, ce n'est certes pas que Dieu puisse aimer chaque être d'un amour particulier (le refus du privilège ne conduit pas à l'anonymat), mais que cet amour se présente comme une élection où l'élus s'imagine à part ou supérieur. Sous cet aspect, le judaïsme se meut dans la même sphère que le christianisme, dans la mesure où tous les deux ont cru avoir été le

soin d'une révélation divine particulière, la différence entre l'homme et Dieu proclamée par la théologie biblique n'est donc pas aussi pure qu'il pourrait sembler, puisque cette différence s'édulcore dans une image oppositionnelle de l'amour.

Notons enfin la pointe de toute la critique du christianisme, manifeste déjà par l'organisation et la structure de l'œuvre: le christianisme n'est que un cas particulier de la maladie humaine séculaire (thèse tout à fait nietzschéenne), une des figures de l'erreur humaine. "La croyance chrétienne n'a fait que pousser à l'extrême la tendance fondamentale à penser que l'identification est la vérité suprême: Jésus serait tellement proche de Dieu qu'il ne peut qu'être ontologiquement Dieu". "Une certaine idée de la santé" conduit le débat, et l'étude de la maladie n'a finalement qu'un intérêt d'illustration, puisqu'il est déclaré nettement dès le départ que la maladie est incurable".