

Chapitre IX

Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons...

La demande du Notre Père qui vient de nous occuper nous a permis de réfléchir sur le verbe *donner* dans l'Évangile, et aussi sur le pain. Aujourd'hui nous abordons « *Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés*¹⁴⁸ ». Elle présente au moins autant, sinon plus, de difficultés que les précédentes demandes, mais elles sont plus immédiatement sensibles.

Voici les versions de Matthieu et Luc :

- « *Abandonne (aphès) pour nous nos dettes, comme nous-mêmes nous avons abandonné à nos débiteurs* » (Mt 6, 12).
- « *Abandonne (aphès) pour nous nos péchés car nous aussi nous abandonnons à tout homme qui nous doit* » (Lc 11, 4).

• **Les verbes grecs et français pour dire la levée des péchés ou des dettes**¹⁴⁹.

Le verbe grec *aphiemi* qui se trouve chez Matthieu et Luc signifie "abandonner"¹⁵⁰, "laisser tomber", "remettre" : remettre les dettes¹⁵¹ (Mt) ; remettre les péchés (Lc).

La même idée est exprimée chez saint Jean par le verbe *airô* (lever, enlever), "lever" allant vers le haut alors que "laisser tomber" va vers le bas, mais ça dit la même chose. Ce verbe est employé pour remettre une créance en Mt 18¹⁵², comme on lève une hypothèque. Nous examinerons l'expression « *Agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » (Jn 1, 29)¹⁵³.

La même idée est exprimée chez saint Paul par "ne pas compter pour" : « *Heureux ceux dont les iniquités (anomiaï) ont été remises (aphethêsan), et dont les péchés (hamartiai) ont*

¹⁴⁸ Apparaissant au XVI^e siècle dans le Notre Père, "offense" et "offensé" datent du XIV^e siècle en signifiant « blessure, dommage, fait de heurter ». Ce qu'on récitait en latin était plus proche de Mt avec le vocabulaire de la dette : *dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*.

¹⁴⁹ En hébreu il y a trois verbes qui ont trait au pardon : 1/ *saleha* (pardonner) présenté dans l'Ancien Testament comme un attribut de Dieu. ; 2/ *nas'a'* qui signifie littéralement 'lever' ou 'enlever' c'est-à-dire "lever la condamnation"; 3/ *kapar* qui signifie littéralement 'couvrir'. donc couvrir, recouvrir, cacher la faute, c'est entre autres de ce verbe *kapar* (couvrir) que vient le *Yom Kippour*, le jour du Grand Pardon, et le mot *kapporet* (propitiatoire), lieu de la présence de Dieu, mot attribué au Christ en Rm 3, 25.

¹⁵⁰ Le verbe "abandonner" a l'avantage de comporter le mot "donner", mais ça ne marche qu'en français !

¹⁵¹ Sœur Jeanne d'Arc traduit *aphiemi* par "remettre".

¹⁵² Il y a un gisement de ce verbe en Mt 6 mais aussi en Mt 18 : « ²¹Pierre lui dit : "Seigneur, combien de fois mon frère **péchera-t-il** contre moi et **lui remettrai-je** ? Jusqu'à sept fois ?" ²² Jésus lui dit : "Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept". » Et Jésus prononce la parabole du débiteur impitoyable « ²⁷Remué jusqu'aux entrailles, le seigneur de ce serviteur le délie et **lui remet sa créance** » et comme le serviteur ne remet pas la dette à ses propres débiteurs « ³²son seigneur l'appelle à lui et lui dit : "Serviteur mauvais, toute cette dette, **je te l'ai remise** parce que tu m'avais supplié, ³³Ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton co-serviteur **comme** moi-même j'ai eu pitié de toi ?" »

¹⁵³ On le trouve à d'autres endroits : « *Je suis le vrai cep, et mon Père est le vigneron. Tout sarment qui est en moi et qui ne porte pas de fruit, il l'enlève* » (Jn 15, 2) ; « *Marie-Madeleine ... voit que la pierre est enlevée du tombeau... "Ils ont enlevé le Seigneur du tombeau"* » (Jn 20, 1)

été recouverts (epekaluphthêsan) !⁸ Heureux l'homme à qui le Seigneur ne tient pas compte du péché (ou mê logisêtai hamartian)! » (Rm 4, 7-8).

I – L'espace où entendre le mot "péché"

Pour attacher ce verset à ce qui précède, on pourrait dire une première chose. Nous avons vu que, lorsqu'il s'agit du *donner* évangélique, le verbe donner n'est pas selon l'acception du donner mondain – « *Je ne donne pas comme le monde donne* » dit Jésus – et nous avons dit que cela culmine dans le *se donner soi-même* qui est le propre du Christ et culmine en outre en cela que le point le plus aigu du donner est dans le *par-donner*, c'est ce qui est en question dans notre demande du pardon des péchés.

1) La région du (par)don.

Une autre chose que je voulais dire d'entrée mais je l'avais déjà indiquée, c'est que, lorsqu'il s'agit de mettre en évidence ce don, cela se fait par la mention de ce à quoi il s'oppose, et le don s'affirme contre le salaire et la dette (le droit et le devoir) et contre la violence. Qu'il soit contre la violence (ou le rapport de force) cela se dira dans la demande suivante : « *Ne nous introduis pas dans l'épreuve de force, mais tire-nous du mauvais* », c'est la dernière demande qui est à entendre comme une seule chose. Donc, double opposition.

Bien sûr, on comprend très bien que le don est autre chose que le rapport de force, mais ce qui importe à l'Évangile c'est qu'il soit autre chose que le rapport de droit et de devoir où le droit c'est le salaire, et le devoir c'est la dette. Il est bien question de la dette, non pas pour que la dette soit exigée, mais pour qu'elle soit abandonnée¹⁵⁴.

a) Le bon berger s'oppose au voleur, au violent et au salarié (Jn 10).

Cette triple opposition est particulièrement marquée dans le chapitre du bon berger.

Le bon berger se caractérise en cela qu'il **dépose son être** pour ses brebis : « *Tithêmi tèn psychên (je pose ma psychê)* ». On pourrait traduire : « je donne ma vie », mais c'est le verbe *tithêmi* (déposer) qui est l'équivalent du verbe donner bien sûr. Il faudrait voir où il se trouve chez Jean¹⁵⁵ et quelles sont ses significations.

De plus il est difficile de traduire qu'il *donne sa vie* parce que le mot de vie, ici, c'est *psychê*, employé aussi pour la vie des brebis, et ce n'est pas le mot *zoê* qui désigne la vie au

¹⁵⁴ Personne ne paye la dette, même pas le Christ contrairement à certaines théories comme celle de l'expiation. « En français, comme en nombre de langues modernes la notion d'expiation tend à se confondre avec celle de châtement. Au contraire, pour tous les Anciens, qui dit "expier" dit essentiellement purifier, plus exactement rendre un objet, un lieu, une personne désormais agréables aux dieux, alors qu'auparavant ils ne leur agréaient pas ; L'expiation efface le péché en réunissant de nouveau l'homme à Dieu. (...) L'homme ne guérit pas de son péché du fait qu'un autre satisfait à la justice divine par ses souffrances, de même qu'un homme ne devient pas immortel du fait qu'un autre meurt à sa place. Le péché n'existe pas en lui-même de sorte qu'on puisse l'effacer ou ne plus l'imputer, il existe des hommes pécheurs, morts à la vie éternelle : leur péché est expié, lorsque Dieu convertit le pécheur, lui donnant de vivre dans sa vivifiante sainteté » (A Feuillet, *Le sacerdoce du Christ*).

¹⁵⁵ On retrouve le verbe déposer à propos du vêtement au moment du lavement des pieds (Jn 13).

grand sens du terme. Ce n'est pas la même signification, donc la traduction serait dommageable. Je pense que "ma *psychê* (mon âme)", c'est d'abord une façon de dire "moi-même"¹⁵⁶. Il n'est pas inintéressant d'examiner pourquoi, dans une langue, ce dialogue avec soi-même a besoin d'un nom qui soit autre que *je*. Donc ici il s'agit de **se donner soi-même**.

Ce bon berger se caractérise en cela, mais il se caractérise aussi en ce qu'il s'oppose, se distingue de deux autres car la violence a deux visages :

- le violent qui a le visage du loup ;
- le violent qui a le visage du voleur, c'est-à-dire de celui qui entre par effraction et non pas par la porte dans la bergerie.

Le loup est l'un des visages de la violence et les verbes qui le caractérisent au verset 12 sont particulièrement johanniques : **le loup se saisit (*harpazei*) des brebis et les déchire (*skorpizeï*)**. On a ici le verbe *skorpizeï*, c'est un mot de même racine que le mot *dieskorpismena* qui caractérise les enfants de Dieu "déchirés" avant qu'ils ne soient rassemblés en une unité¹⁵⁷. Ce mot vient d'une phrase du prophète Zacharie qui est donnée par Jésus lui-même la veille de la Passion pour annoncer la dispersion des disciples : « *Je frapperai le pasteur et les brebis seront déchirées (diaskorpisthêsontai)* », cela se trouve dans les Synoptiques¹⁵⁸.

Et ce qui nous intéresse ici, c'est que le bon berger ne se distingue pas seulement du voleur et du violent mais aussi du *misthôtos*, le **salarié**, le mercenaire, celui qui reçoit un salaire : « ¹²*Le mercenaire (misthôtos)... voit venir le loup, il laisse les brebis et fuit ; et le loup les ravit et les disperse.* ¹³*C'est qu'il est mercenaire et n'a pas souci des brebis.* » Avec le mot salaire (*misthos*) on retrouve le vocabulaire de Paul : ce qui fait que quelque chose est de l'ordre de la grâce, c'est que ce n'est pas de l'ordre du salaire, donc de cette égalité de droit : « *À celui qui œuvre, le salaire n'est pas compté selon la grâce (gratuitement) mais selon la dette ;* ⁵*et à celui qui n'œuvre pas mais qui croit en celui qui justifie l'impie, c'est sa foi qui lui est comptée pour justification.* » (Rm 4, 4-5)

La différence du salarié par rapport au bon berger est marquée aussi en ce que les brebis ne sont pas ses propres : « ¹²*Le mercenaire, lui qui n'est pas berger, et les brebis ne sont pas les siennes (ta idia)* » (v. 12). Les propres (*ta idia*), les miens, les tiens, c'est récurrent chez Jean à plusieurs reprises.

Ce serait un bon lieu pour étudier la notion d'appartenance dont j'ai déjà suggéré que c'était une question tout à fait première, car la foi avant d'être une opinion sur quoi que ce soit est une appartenance. L'essence de la foi est dans l'appartenance. Je ne fais que signaler ce thème parce qu'il m'occupe en ce moment, mais ce n'est pas notre sujet immédiat.

¹⁵⁶ Sur les différences entre les mots, voir [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" : la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

¹⁵⁷ Caïphe « *prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation,* ⁵² *mais non pour la nation seulement, mais en sorte que les enfants de Dieu déchirés (ta dieskorpisména, les dispersés) il les rassemble (sunagagê) pour être un.* » (Jn 11, 51-52). Cf [Jn 11, 49-53 : Mourir pour les déchirés ? La bonne prophétie d'une mauvaise parole. La plus haute unité.](#)

¹⁵⁸ C'est une citation du prophète Zacharie 13, 7 reprise en Mt 26, 31 et en Mc 14, 27.

b) Les deux espaces régis.

• Espace de jugement et espace de non-jugement (Jn 3).

Il y a un autre équivalent chez Jean, c'est le fait que ce qui est en question dans le don récuse le jugement. On trouve une première fois ce thème à la fin de l'épisode de Nicodème au chapitre 3 et une seconde fois dans le chapitre 12. Donc c'est un thème qui revient au moins deux fois essentielles dans l'évangile de Jean.

« *Le fils de l'homme n'est pas venu pour juger le monde, mais pour que par lui le monde soit sauf. Celui qui entend la parole n'est pas jugé. Celui qui n'entend pas la parole est déjà jugé d'avance.* » (Jn 3, 17-18) Nous avons vu que cela signifiait que nativement je suis dans un espace de jugement, et que si je n'entends pas la nouveauté de la parole de Dieu comme parole de don et non pas comme parole de jugement, je reste dans l'espace de jugement. Chez Paul, cela correspond en cela que la foi récuse la loi, n'est pas selon la loi.

• Région du don et du pardon.

Tout ceci nous permet d'apercevoir négativement la région du don puisqu'elle se caractérise comme ce qui n'est ni de l'ordre de la loi, ni de l'ordre du jugement, ni de l'ordre du salaire, du droit, de la dette exigée. C'est là que nous trouvons la notion de par-don, qui donne par-dessus. Il y a le fait et le par-fait, il y a le don et le par-don.

Et ceci, c'est la première chose essentielle que je veux dire à ce sujet, c'est la première impression globale que je veux donner. Nous savons que tout l'Évangile répond à la question « *qui règne ?* » : nous sommes sous le règne de quoi ? Sommes-nous sous le règne du don, ou bien dans la région où règnent la violence, la loi, le droit, le jugement, le devoir ? Autrement dit, il n'y a pas trois régions, il y en a deux. Cela suggère que le droit, le devoir, le jugement, la loi sont encore de secrètes violences, des violences moindres mais peut-être pires à un autre niveau parce que secrètes. Je ne vois pas comment on peut lire l'Évangile sans apercevoir cela.

Une telle affirmation, me direz-vous, est invivable, c'est une utopie, ce lieu est un *u-topos*¹⁵⁹, il appartient au rêve, il est impraticable. Comment penser une société dans laquelle il n'y aurait pas de loi, de droit, de devoir, de jugement ? Quel regard sévère porté sur les prodigieux efforts qui peuvent être faits dans le domaine d'une certaine justice, dans les tentatives faites pour réguler de bonne manière la vie sociale ? Comment une civilisation, une culture pourraient-elles s'asseoir sur un fondement qui récuse ces données élémentaires ? Réponse : aucune ! Mais justement l'Évangile n'est pas une civilisation, l'Évangile n'a pas pour vocation de constituer une culture. Il n'y a pas de culture chrétienne sinon dans une dénomination abusive, et en tout cas, il n'y a pas de culture christique.

Il y a longtemps que je dis cela. Mais il faut bien voir que ça tient de façon indéclinable à la totalité du reste de l'Évangile. Ce n'est pas une opinion qui me passe par la tête comme cela. Vous pourriez me faire une objection : alors l'Évangile est une pure affaire individuelle ? Pas du tout. Seulement ce qu'il en est de l'homme – c'est-à-dire des hommes et de leur éventuelle unité – n'est pas adéquatement réalisé dans ce que nous appelons des cultures. On pourrait

¹⁵⁹ Le mot "utopie" est construit avec le préfixe grec *ou* de sens privatif et noté à la latine au moyen de la seule lettre *u*, et *tópos* (lieu), il signifie donc « (qui n'est) en aucun lieu »

dire que, du point de vue de la christité, tout homme est au-dessus de la loi – mais tout homme qui est au-dessus de la loi ne peut pas tellement faire autre chose que d'être soumis à la loi et de se soumettre volontiers à la loi – Mais tout homme est au-dessus de la loi, c'est ce qu'implique le mot de don, dans l'Évangile, c'est ce qu'implique le mot de *charis* (grâce, don gracieux, gratuité) chez Paul qui le dit explicitement : *Kata pistin hina kata charin (selon la foi pour que ce soit selon la grâce)*¹⁶⁰, donc selon la donation gratuite et non pas selon le mérite. J'ai oublié le mot de "mérite" tout à l'heure dans les mots négatifs.

- **Parenthèse : Évangile et cultures.**

Il est très important de savoir que l'Évangile n'a pas pour vocation de se constituer dans une culture – il n'a du reste pas vocation à se constituer purement et simplement, notamment pas dans une culture – pour la raison qu'il s'adresse à toute culture, et ce qui est intéressant, c'est le dialogue de l'Évangile et des cultures. C'est pour cette raison que toute la théologie occidentale, il faut la relire comme un dialogue entre l'Évangile et la culture d'Occident. Et si vous faites cela, vous verrez que, dans ce que vous croyez préférer comme Évangile, il y a 90% de culture occidentale. 90%, je dis cela au hasard ! Bien sûr, à ce moment-là se pose la question : qu'en est-il des dialogues ? Or les dialogues sont soumis à des vicissitudes. L'Évangile ne peut pas ne pas parler aux cultures, c'est-à-dire aux hommes puisqu'il n'y a pas d'homme qui ne soit dans une culture, et cependant il ne parle jamais qu'au risque de se perdre dans l'écoute d'une culture. Et il est très important d'essayer de discerner dans ce que nous recevons sous le nom d'Évangile ce qui est le propre de l'Évangile et ce qui est la succession des écoutes qu'une culture a véhiculé au cours des siècles. Pour faire ce travail de façon fructueuse, il faut s'interroger, puisqu'il s'agit de notre culture... Actuellement vous posez la question de savoir comment prêcher l'Évangile à une autre culture, seulement vous ne savez pas ce que c'est que l'Évangile ! On ne vous demande pas de prêcher l'Occident. De toute façon, l'évangélisation n'est jamais une chose accomplie.

Cela pose beaucoup de questions concrètes à propos de la dogmatique, des institutions, mais c'est gérable. Moi j'ai passé ma vie sur ce problème-là, c'est ma question.

Si vous voulez, c'est lié au fait que, entendre l'Évangile, c'est naître, c'est venir au monde : « *Nul, s'il ne naît du pneuma de résurrection, n'entre dans l'espace (le royaume) de Dieu.* » D'où la distinction que nous sommes constamment amenés à faire entre ce qui, en nous, est né de l'Évangile et ce qui persiste en nous de notre naissance selon l'état civil. Or, sur une telle question, il est bon que l'harmonie ne se fasse pas trop vite. Le meilleur dialogue possible dans ce domaine, c'est la prise de conscience du caractère étranger de la parole de Dieu qui est toujours à entendre.

Tout cela m'est familier, tout cela sous-tend tout ce que j'ai à dire. Quand c'est dit comme ça, peut-être que ça heurte ou étonne, peut-être que c'est insatisfaisant, peut-être qu'il y a des critiques sévères qui se sont élevées contre cela. Mais ne confondez pas ceci (la distinction de l'évangile et de notre natif) avec ce qui fait la distinction entre l'esprit grec – et donc occidental – et l'esprit sémitique (hébraïque ou juif). Ce n'est pas le même problème parce que le judaïsme a lu les Écritures comme étant parole de Dieu à un peuple ayant une terre, et comme instituant une langue sacrée et une législation qui fait partie de la révélation divine. Ce que n'est pas l'Évangile. L'Évangile n'a pas de terre, n'a pas de Ville sainte, n'a pas de Temple, n'a pas de langue sacrée. Il n'y a pas d'art sacré chrétien. L'Évangile est en

¹⁶⁰ « *C'est pourquoi [si les héritiers le sont] c'est à partir de la foi pour que ce soit selon la grâce (ek pisteuôs hina kata charin)* » (Rm 4, 16)

visite. Il se présente. Il ne s'assied pas. Il ne s'institue pas. C'est ce qui ouvre le sens authentique du caractère universel de l'Évangile.

Mais le grand malheur, c'est que chaque culture a son propre sens de l'universel. On pourrait même dire que rien n'est aussi particulier que le sens de l'universel parce qu'il est spécifique à chaque culture. C'est l'universel des Inuits ou l'universel des Grecs. Malheureusement, dans le dialogue, c'est le même mot. Or l'universel évangélique n'est pas l'universel de l'Occident, ni celui de la pensée occidentale – l'universel des universaux des Grecs – ni celui de l'imperium romain. Toute la difficulté, c'est que l'Évangile n'a pas de mots propres. Il ne parle que dans les mots des cultures auxquelles il s'adresse. Il ne parle que dans le grec et dans les traductions du grec, en latin, en anglais, en français et dans d'autres langues éventuellement. D'où l'importance de cette question : l'Évangile parle "dans" les mots et les structures des langues, mais il ne parle pas "à partir des" ressources signifiantes de telle ou telle langue. Les mots, dans l'Évangile, demandent à être entendus comme ressaisis à partir d'une expérience constitutive qui est l'expérience de résurrection.

Bien sûr, un linguiste, un historien peuvent travailler comme ils l'entendent, dans les limites de l'objet construit qui est celui de leur science. Mais l'Évangile demande à être entendu à partir d'où il parle. Et comme on n'entend qu'à partir d'où l'on est, l'Évangile n'est entendu que par ceux qui sont déjà dans l'Évangile. Mais attention ! On ne sait pas là où l'on est. Je veux dire par là que le lieu où je suis n'est pas coextensif à l'idée que je m'en fais. C'est pourquoi l'Évangile est une parole qui est susceptible de révéler que j'étais ailleurs que dans l'enfermement de ma propre culture. La parole de l'Évangile n'est pas une parole qui veut convaincre, ni une parole qui prouve, qui représente ou qui calcule, mais une parole qui révèle, qui dévoile. Or rien ne se dévoile de Dieu qui, simultanément, ne me re-dévoile à moi-même, dévoilement qui fait advenir, dévoilement accomplissant de l'être.

2) Penser le rapport du péché et du pardon.

Voilà un premier ensemble de choses qui étaient susceptibles d'être dites à propos du don et du par-don. Seulement cette demande ouvre un autre champ : visiblement il s'agit du péché dans cette affaire.

a) Le vocabulaire du péché.

On trouve plusieurs mots en grec pour dire le péché ou ses synonymes :

- *hamartia* (péché) est le mot le plus courant, c'est celui qui est dans le Pater de Luc.
- *opheilêma* (dette), c'est le mot qui est dans le Notre Père de Matthieu.
- *paraptôma* (transgression) où *ptôma* comporte l'idée de chute, de tomber, de trébucher, on le trouve en Matthieu juste après le Notre Père : « *Si vous laissez tomber leurs transgressions (paraptômata) aux hommes, votre Père céleste vous les laissera tomber aussi* » (Mt 6, 14)
- *anomia*¹⁶¹, *adikia* (désajustement)...

¹⁶¹ Dans *anomia* il y a le mot *nomos* qui signifie la loi. Or la loi a été traitée diversement dans notre Nouveau Testament. Vous savez par exemple que Paul est opposé à la loi et montre la substitution de la grâce du Christ à la loi de Moïse, et chez lui *nomos* a généralement un sens négatif. Si nous entendions le mot *anomia* de cette façon, il désignerait quelque chose comme des transgressions diverses. Or je ne pense pas que ce soit ce sens, c'est-à-dire un sens minoré par rapport à *hamartia*, je pense que *anomia* a un sens majoré. En effet *nomos* peut être pris comme ce qui fonde l'univers, la loi dans le grand sens du terme. C'est ainsi que dans un certain judéo-christianisme le Christ a hérité du nom de "Loi". .. *Anomia* serait le comble du péché c'est-à-dire le

Le mot *hamartia* est sans doute la traduction du *hata* hébraïque¹⁶², qui signifie "errer", mais aussi errer dans la visée, c'est-à-dire "ne pas joindre la cible", ce qui, par ailleurs, est assez bien traduit par *adikia* si on l'entend au sens de désajustement, donc ce qui n'est pas ajusté. On dit d'une roue qu'elle est faussée quand elle est voilée. Voilà, *adikia* c'est ce qui est désajusté par rapport à son fonctionnement normal. On traduit en général le mot *dikaïos* par "justification" ou "justice", mais il faut le traduire par "ajustement", le bon ajustement des choses.

Par ailleurs on peut noter que "les péchés" au pluriel tirent leur sens du "péché" au singulier qui est employé par exemple dans l'expression : *lever le péché du monde*.

Il faut bien noter ici que les mots que je prononce, je les prononce en référence à un texte et non pas à l'idée ou aux résonances que ce mot peut avoir de manière préférentielle ou non-préférentielle dans les oreilles. Le mot *péché*, ici, référentiellement je le garde, et c'est seulement si, fort de cette référence, j'entends ce qu'il dit que, éventuellement, dans l'échange, je pourrai être amené à dire un autre mot. Mais pas rapidement parce que tous les autres mots disent autre chose, déjà aussi. Il n'y a pas de bon mot.

b) Le sens du mot péché dans l'Évangile.

Or le péché – je dis bien "le" péché – ou ses apparents synonymes que sont le manque, la transgression, l'infraction, la faute, la tache, la dette, voilà quelque chose qui ouvre un champ de réflexion énorme, d'une difficulté très grande et qui, en outre, est comme un secteur d'une question encore plus grande qui est la question du mal. On ne peut se braquer sur telle ou telle affirmation de détail sans essayer auparavant de faire le champ, l'espace dans lequel une telle question peut s'élever¹⁶³.

Peut-être vous pourriez contester le fait qu'il y ait un rapport entre la question du mal et la question du péché. Cependant ces choses-là sont liées dans l'esprit qu'on s'en fait, et dans l'idée qu'on se fait de l'Écriture, de l'Évangile. En un sens, c'est vrai qu'il y a un rapport, mais peut-être pas dans le sens qu'on entend. Et de toute façon, c'est lié aussi dans notre culture, dans notre langue. D'ailleurs, on pourrait faire la liste des mots qui commencent par *mal*, avec deux grandes colonnes, la colonne du mal-heur et la colonne du mal-faisant, du méfait.

Venons-en à la question : d'où penser le péché ? et d'abord à la question : à partir d'où pensons-nous le péché nous autres ? En effet il faut voir quel est le propre lieu à partir d'où le mot de péché est prononcé dans l'Évangile.

Je vais vous dire une chose : l'Évangile n'a qu'un mot à dire, qu'un mot, c'est le mot "résurrection", et ce mot, quand nous le prononçons, ne dit rien de ce qu'il veut dire. Même chose ici : par rapport à ce qui nous occupe, il y a un mot essentiel dans l'Évangile qui est le mot de péché, ne le retirez pas sinon ça déchire tout, et cependant, ce mot-là, à nos oreilles,

meurtre du Christ. Autrement dit il y a un rapport étroit entre tout péché et la mise à mort du Christ : ainsi tout péché participe de l'*anomia* » (J-M Martin, Institut Catholique de Paris en 1979-80) « *Heureux ceux dont les iniquités (anomiaï) ont été remises (aphethêsan), et dont les péchés (hamartiai) ont été recouverts (epekaluphthêsan) ! Heureux l'homme à qui le Seigneur ne tient pas compte du péché (ou me logisêtai hamartian)!* » (Rm 4, 7-8)

¹⁶² Prononcer "rata".

¹⁶³ Cf [La question : "Pourquoi le mal, la souffrance ?"](#) .

ne dit pas ce qu'il a à dire. C'est un exemple majeur de ce que l'Évangile n'a pas un vocabulaire propre, et c'est mieux. Il ne parle que "dans" un vocabulaire, dans des vocables qui ont déjà des sens par ailleurs. C'est pourquoi les mots de l'évangile ont besoin eux-mêmes d'être baptisés.

Le baptême essentiel, c'est le baptême d'une langue. Le baptême, c'est mourir à son sens, ce qui est d'être vivant dans un autre sens. Et les mots de l'Évangile doivent subir cela, ils l'éprouvent. On pourrait donner des exemples majeurs de conversion du même mot d'un verset à l'autre¹⁶⁴. Le vocabulaire doit subir une mort-résurrection, il doit être lui-même dans le pascal de la christité. Et cela n'est pas étrange puisque la parole est le constitutif même de l'être-homme. La parole précède l'homme et l'homme vient au monde en venant dans la parole. Il n'y a pas de monde à qui ne serait pas dans la parole même nativement.

c) D'où entendons-nous nativement le mot "péché" ?

Et pour répondre à la question « d'où parle le mot de péché ? », il faudrait déjà se demander d'où nous, nativement, nous l'entendons, dans quel registre. On l'entend dans le registre de la morale (ou de l'éthique) – mais sous ce rapport-là, il n'y a pas de différence entre morale et éthique – et finalement on l'entend comme transgression d'une loi, et quand il s'agit du péché, on pense peut-être plus particulièrement à la transgression de la loi de Dieu. Mais le mot de péché a quand même d'autres acceptions qui sont dominantes et non pas de façon hasardeuse.

Ce qui domine va plutôt du côté de la culpabilité – *culpa* en latin c'est la faute – sous la dénomination de "culpabilité". Où parle le mot de culpabilité ? Dans deux régions : au tribunal et chez le psychologue, donc il parle à partir du psychologue et à partir du tribunal. Il y a une nuance cependant, il y a même un énorme fossé entre les deux que l'on essaie progressivement d'aplanir, sans succès, bien sûr. C'est que, en effet, le psychologue s'intéresse, sous le mot de culpabilité, au "sentiment de culpabilité", c'est-à-dire à la culpabilité éprouvée, et le tribunal, lui, s'intéresse à une culpabilité objective, c'est-à-dire qui n'a pas besoin d'être éprouvée mais d'être prouvée. Ce qui est patent, c'est que les deux ne se recouvrent pas puisque quelqu'un peut avoir un énorme sentiment de culpabilité sans aucune culpabilité objective, et quelqu'un peut avoir commis un acte d'une extrême culpabilité sans éprouver le moindre sentiment de culpabilité.

Donc, il est très important de bien savoir de quoi nous parlons. Ceci nous aide à mettre en évidence que, quel que soit le lieu à partir d'où parlent culpabilité ou péché dans l'Évangile, il y aura une différence entre ce qui relèverait de la gestion du sentiment de culpabilité et de la culpabilité au sens évangélique du terme.

Le chemin que je fais ici par référence au tribunal est analogique, c'est simplement pour vous aider à ne pas confondre la question de la culpabilité au sens évangélique du terme et la question du sentiment de culpabilité tel que nous l'éprouvons.

Il ne faut entendre le péché ni proprement dans le registre psychologique, ni proprement dans le registre juridique ou moral.

¹⁶⁴ L'exemple le plus souvent cité c'est celui du mot "chair" entre les versets 13 et 14 du prologue de l'évangile de Jean. Voir [Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?](#)

d) D'où s'entend le mot "péché" dans l'Évangile ?

Revenons à la question : d'où s'entend le mot péché dans l'évangile ? J'ai gardé jusqu'ici le mot à prononcer pour y répondre : le propre du péché, au sens évangélique du terme, se pense à partir du **pardon**. C'est le pardon qui donne sens christique au mot de péché, sens propre au mot de péché. Cela met en évidence le rapport avec la demande qui nous occupe : « *Pardonne-nous nos péchés* ».

J'ai conscience de ce que la formule un peu abrupte que je viens de donner pose des problèmes, suscite des questions. Mais tant que le péché (*hamartia*) n'est pas entendu à partir d'où il parle dans l'Évangile, c'est-à-dire à partir du pardon, on se méprend sur le sens évangélique du terme.

Cela a des conséquences assez considérables. Prêcher le péché, convaincre quelqu'un de péché ne parle pas à partir de l'Évangile. Faire la morale ne parle pas à partir de l'Évangile, et non seulement ne parle pas à partir de l'Évangile mais est peut-être un discours qui redouble le péché. Le mot de péché, ou ses équivalents, ne doit être prononcé que dans la lumière du pardon car c'est de là qu'il puise le sens qu'il a quand il est prononcé dans l'Évangile¹⁶⁵. Tout autre registre est non seulement non-évangélique mais, en plus, risque fort d'être pervers.

C'est là que peuvent se déployer un certain nombre de choses sur des **questions que le mal ou le péché** posent, comme la question de la cause ou de l'origine. La question « à partir d'où s'entend le péché ? » devient : d'où vient le péché, d'où vient le mal ? Pour y répondre dans notre société on a de grandes théories : la théorie dualiste ; la théorie qui met la culpabilité sur le compte de l'homme, et du premier des hommes dont nous héritons, **Adam** ; la théorie plutôt philosophique qui dit que le péché est un non-être, donc qu'on ne peut pas répondre à la question de son origine. Ce sont les trois grandes tendances, mais aucune n'est évangélique, aucune. On peut légitimement mettre sur le compte du "christianisme" un certain nombre de ces théories, seulement ce christianisme-là n'est pas la christité évangélique. En Occident il y a une histoire du péché, une histoire du sentiment du péché, et parler du judéo-christianisme comme étant la région soumise à la culpabilité alors que le reste du monde vit dans la béatitude des oiseaux qui chantent, c'est une aberration suprême.

Positivement s'ouvrent là des questions. N'avons-nous donc pas lu le récit du péché originel ? N'est-il pas repris par saint Paul ? Qu'en dit saint Jean ? Comment lisons-nous ces textes ? Il faut voir que nous risquons de graves méprises quand nous les lisons mal, mais en outre nous nous privons de la magnifique révélation sur le péché qui est contenue dans l'Évangile.

¹⁶⁵ À ce sujet Xavier Thévenot ancien professeur de théologie morale à l'ICP disait : « La Révélation me dévoile toujours en même temps que mon péché la proposition du pardon de Dieu. L'annonce du péché et celle du salut sont toujours liées dans l'Écriture. C'est pourquoi le chrétien, comme le rappelle avec beaucoup d'à-propos Paul Ricoeur, ne croit pas au péché mais à "la rémission des péchés". Impossible donc de s'enfermer dans une culpabilité dégradante si l'on a les yeux fixés sur le Dieu de l'Écriture. Son pardon est toujours là prêt à me redonner une ouverture vers lui et vers les autres, quand bien même j'ai envie de m'enfermer dans mon remords. » (*Les péchés que peut-on en dire ?* éd Salvator 1987 p. 81)

II – Réflexions sur le pardon et le péché

La chose peut-être essentielle que nous avons dite à propos du péché c'est que, même si ce mot ne nous parle pas ou s'il risque de susciter des méprises, il est pour nous au moins l'indice de quelque chose tel que les déficiences et les manques, la culpabilité et le sentiment de culpabilité, toutes ces choses ont un sens particulier dans l'Évangile par rapport au discours que nous tenons habituellement. Que ce mot reste opaque est cependant l'indice que nous n'avons peut-être pas nécessairement entendu ce dont il s'agit. La chose que nous avons développée c'est ceci : le péché, dans le Nouveau Testament, ne se pense qu'à partir du pardon. Peut-être que nous ne mesurons pas les conséquences ou l'importance de cette réflexion, mais je la pose néanmoins comme une sorte de principe.

1) Pardonne-nous... comme nous pardonnons.

Il y a une chose dont nous n'avons pas parlé, c'est la deuxième partie de la demande : « *Pardonne-nous... comme nous pardonnons...* », ce *comme* ne met pas nécessairement une antériorité de l'un par rapport à l'autre, on pourrait traduire par *aussi bien que*. Les deux choses vont ensemble, rien de plus. Le pardon de Dieu et le pardon que nous donnons sont radicalement la même chose, et il n'est pas question de chercher quel est celui qui a la primauté.

La traduction que donnent implicitement un bon nombre de Pères de l'Église est : « Pardonne-nous nos fautes comme tu nous donnes de pardonner à ceux qui nous ont offensés ». Le *pardonner* au sens fort du terme n'est pas dans les possibilités natives de l'homme, c'est-à-dire que pardonner et être pardonné appartiennent à la même donation.

Il faut penser le pardon sur le registre du don, c'est-à-dire à partir de la phrase « *je ne donne pas comme le monde donne* » (Jn 14, 27) : *je ne pardonne pas comme le monde pardonne*. Le pardon est peut-être ce qui est psychologiquement le moins accessible. Si vous ne pouvez pas pardonner, demandez de pouvoir pardonner. Parce que vous ne pardonneriez jamais si cela ne vous est pas donné. Et demander de pouvoir un jour pardonner est la seule chose que, psychologiquement, nous pouvons faire.

Il n'est pas de notre propre natif de pouvoir acquiescer même à la parole de Dieu qui vient. C'est le venir qui ouvre l'espace pour que ça se reçoive. On peut dire que s'opère un tri : ça rejette quelque chose de ma volonté native et en même temps ça la ressaisit et la conforte, ça donne l'acquiescement. C'est pourquoi la demande est une chose aussi éminente.

● Être retiré de l'espace de jugement.

► Je me demande si « *Laisse tomber nos péchés comme nous les laissons tomber* » ce ne serait pas plutôt « *Laisse tomber le principe même des péchés* » ?

J-M M : Oui, cela signifie : « Retire-nous de l'espace qui est régi par le droit, le devoir », et comme cet espace est aussi un espace de jugement, il est donc structuré par la recherche de la culpabilité, de l'imputation, du jugement. Or il n'y a pas de jugement puisque « Celui qui entend la parole dans sa véritable qualité de parole ne vient pas en jugement » (D'après

Jn 3). Il n'y a pas de jugement, alors ? Mais si, il y a un jugement, c'est le jugement de celui qui n'entend pas. Autrement dit, il n'y a pas d'autre raison d'être jugé que de ne pas entendre. Combien de fois vous ai-je dit que, chez saint Jean, il n'y a pas d'autre péché que l'absence de foi, autrement dit il n'y a pas d'autre péché que la surdité par rapport à la parole qui libère. Ne pas entendre cette parole me laisse dans l'espace du jugement ; c'est-à-dire quand je juge, du même coup je suis dans l'espace de jugement et je suis jugé de cela. Mais bien entendu, comme le mot de foi est ambigu, je précise que "entendre la parole" ne signifie pas "savoir réciter le Credo".

Tout ceci est décisif. Ce qui est dit à propos du salaire, à propos de la dette, à propos du jugement, caractérise un espace qui n'est justement pas l'espace de l'écoute de la parole donante. Il s'agit au fond de déterminer les qualités de deux régions : la région de la donation du libre et la région de la servitude, de l'asservissement à la mortalité, à la surdité... La difficulté pratique et quasi affective que nous avons pour entendre bien les paroles de ce genre, c'est que cela nous donne l'impression qu'il y a des gens qui, gratuitement, ont la chance tout à coup d'entendre, et puis qu'il y a ceux qui n'ont pas eu la chance d'entendre cela et qui restent dans le jugement. C'est là qu'il faut bien entendre les sentences de type évangélique. Il n'y a pas "des gens qui" et "des gens qui", mais en tout homme il y a ce qui maintenant (ou plus tard ou depuis toujours) a entendu (ou entendra) la parole, et puis ce qui résiste à la parole. En ce sens-là le jugement traverse chacun.

Je vais vous donner un exemple simple. Vous avez dans les synoptiques « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* ». La tentation c'est de rabattre cela sur notre mode usuel de comprendre : si je suis assez gentil de ne pas les juger les copains, alors en récompense, plus tard, Dieu a promis qu'il ne me jugerait pas. Mais ce n'est pas cela ! C'est que l'acte de juger me pose en posture immédiate d'être jugé, ce n'est pas plus tard, cela me fait être dans l'espace de jugement.

2) Éclairages sur pardon et péché (Jn 1, 29).

a) Être fils et être pardonné.

Le pardon est essentiel à l'Évangile. Je vais le montrer dans l'ouverture de l'évangile de Jean, puisque nous lisons le Notre Père aux échos, aux éclats johanniques.

L'ouverture de l'Évangile, chez Jean, est le Baptême du Christ, le Prologue lui-même étant écrit dans la scénographie du Baptême¹⁶⁶. Et ce qui est essentiel au Baptême c'est qu'une parole s'adresse à l'humanité en Jésus Christ, la parole qui dit : « *Tu es mon Fils.* » Nous savons que *Fils* signifie *Ressuscité* et consonne avec les titres essentiels du Christ si on est attentif au texte. Donc ça dit l'essentiel de l'Évangile, car l'Évangile dit essentiellement : Jésus est ressuscité. La filiation nomme Dieu. C'est une voix et un appel, un appel qui donne au Christ son être essentiel qui est d'être Fils de Dieu « *de par la résurrection d'entre les morts* », comme dit Paul en Rm 1. Et les premiers chrétiens ont entendu cet appel comme

¹⁶⁶ On n'a pas le récit du Baptême, mais on a les éléments de la scénographie du Baptême, voir le chapitre II de la session sur le *Prologue de l'évangile de Jean* : [Chapitre II : Théophanies et structure du Prologue](#)

adressé au Christ mais simultanément à toute l'humanité en Christ. J'ai dit souvent cela, je l'ai montré, je n'y reviens pas, ce n'est pas le sujet proprement dit.

Or cette voix du Père a en écho une autre voix. La traduction de cette autre voix est faite par le Baptiste qui est la voix de la terre. Il y a donc une sorte de témoignage qui doit être concordant entre la voix du ciel et la voix de la terre, car on sait que, pour Jean, toute vérité se tient dans le témoignage de deux, texte que nous avons médité. Or ce qu'a dit le Baptiste chez Jean et seulement chez Jean c'est « *Voici l'agneau de Dieu qui lève (enlève) le péché du monde* » (Jn 1, 29). Autrement dit, nous sommes fondés à penser que si une voix est l'écho de l'autre, l'écho de la voix du ciel – écho qui annonce la levée du péché – a la dignité de l'affirmation même : « *Tu es mon Fils bien-aimé* ». Vous voyez l'importance, la situation.

Nous avons montré, en d'autres circonstances, qu'il y avait un rapport mystérieux, subtil mais passionnant, chez Jean, entre être enfant de Dieu et être pardonné, deux mots qui disent la même chose, ceci dans la première lettre de Jean¹⁶⁷.

Vous voyez à quoi je fais allusion, je n'y reviens pas spécialement puisque je dois aller assez vite. Je me sers de références déjà plus ou moins posées. Ce que j'ai voulu noter ici, c'est l'éminence de la question du pardon. Je l'ai suggérée déjà par la reprise du Pater qui est faite en insistant sur ce point et qui coïncide avec cette place inaugurale de "l'agneau qui lève le péché du monde" dans le premier chapitre de Jean. Je ne veux pas entreprendre de commenter les expressions *agneau de Dieu, lever le péché, le péché du monde*. Nous avons déjà touché à cette question et je ne peux pas m'étendre davantage. Je fais appel à ce texte simplement et essentiellement pour marquer l'éminente dignité de la question du péché.

b) Le péché du monde et le prince de ce monde.

J'avais indiqué que la question du péché avait une connivence avec la question peut-être plus générale du **mal**. En effet, dans notre langue, comme j'avais dit, c'est le même mot de mal qui sert de racine pour le mal-heur et le mal-faire, le mal-faisant, le méfait. Il y a des choses que nous rangerions du côté des déficiences subies, et d'autres du côté des méchancetés voulues, pourtant elles sont totalement intriquées. On peut s'interroger sur la validité de cette intrication qui se trouve dans notre langue, mais, aussi, d'une certaine manière, dans l'Évangile.

À un certain moment de l'histoire la question a été posée progressivement de savoir si le malheur, la souffrance, la mort étaient naturelles ou punitives. Si l'on pose la question de nos jours, bien sûr on récuse ce type de rapport entre malheur et méfait, d'abord parce que le mal, considéré comme naturel chez nous, renvoie à des données psycho-biologiques constituant un domaine, tandis que le péché est de l'ordre de l'éthique qui appartient à un autre domaine. Il n'y a pas de rapport entre ces deux domaines, donc pas de conséquences possibles. Et cependant, le Moyen-Âge, qui a une conception un peu différente du mot *nature*, s'est cru obligé de répondre à cette question : la mort est-elle une punition ? Et nous avons présente à l'esprit cette figure initiale : « *Du jour où vous en mangerez, vous mourrez* » (d'après Gn 2, 17). La mort a donc un rapport de dépendance en regard de l'infraction à la loi –

¹⁶⁷ Voir [IJEAN. Ch VI. Lecture commentée de 1Jn 2, 12-29](#) Par ailleurs l'expression « Voici l'agneau de Dieu... » est commentée dans [Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde](#) .

puisqu'en sensé nous entendons cette parole-là comme une parole de loi, ce qu'elle n'est pas – et puis nous avons chez Paul la reprise : « *Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et, par le péché, la mort* » (Rm 5, 12). Nous avons ici une sorte de séquence, de conséquence, une sorte de déduction. On voit très bien ici une sorte d'opposition à notre sentiment spontané et puis ce qui a été un discours constitué.

Sauf que le discours de l'Évangile n'est pas celui qu'on lui prête, ni celui que nous tenons, mais un autre. Il y a un rapport entre le malheur et le méfait, mais ce rapport n'est pas un rapport de causalité punitive. Le péché et la mort sont deux noms pour la même chose : c'est la même chose qui se manifeste dans la modalité du péché et dans la modalité de la mort. Il n'y a pas ici de cause. Et quand je dis *la même chose*, je suis prudent parce que je devrais dire : celui qui a, dans notre Pater, son nom à la fin, et qui s'appelle le Mauvais, c'est "mort et péché". Autrement dit, mort et péché sont d'abord deux noms du *Satan*, cela ne désigne pas en premier des actes humains, cela désigne en premier le Satan, et il y a un autre vocabulaire éventuellement pour les actes humains qui marquent une complicité avec cela. Nous sommes nativement dans une complicité avec ce qui est désigné par là.

Ceci devrait nous aider à apercevoir quelque chose de la signification de ce que signifie *le péché du monde*. C'est la même chose que *le prince de ce monde*, c'est-à-dire ce qui nous régit, ce qui régit notre région native de vie qui est la mort et le meurtre, autrement dit, le péché et la mort, toujours en référence à la figure première archétypique de la mort qui est le meurtre de Caïn. La première mort est un meurtre. Tout cela marque l'identité qui est visée ici.

Corrélativement, le fait que Jésus soit ressuscité, c'est-à-dire soit vainqueur de la mort, dit aussi la même chose que le fait qu'il est celui qui apporte une capacité d'agapê ou de paix. Le premier mot de l'Évangile est « Jésus est Ressuscité », et Jean dit, au chapitre 3 de sa première lettre « ¹*C'est ceci l'annonce (l'Évangile) que nous avons entendue d'entrée (dès l'arkhê), que nous nous aimions les uns les autres* » : donc résurrection et agapê c'est la même chose ! C'est parce que justement il y a une identification radicale de la mort et du meurtre, qu'il y a une identification radicale de résurrection et de agapê.

C'est très important parce que le mot de résurrection nous l'entendons à partir d'ailleurs : pour nous la Résurrection c'est un événement, historique même – Allez voir ! – tandis que par ailleurs, l'agapê est une question de morale. On sait que le christianisme, en gros, dit ces deux choses-là. Mais ce ne sont pas deux choses, c'est une seule ! Ces deux expressions ne sont pensées dans leur véritable dimension qu'à la mesure où on les entend comme disant le même. Donc on voit ici dans quel lieu se situe notre débat.

3) Les questions de l'Occident bousculées (Jn 9,1-3).

a) Qui est responsable ?

Il suit de là qu'il ne faut pas penser par mode de causalité le rapport du malheureux et du méchant. C'est ce que Jésus dit en toutes lettres dans le chapitre 9 de saint Jean.

L'épisode commence ainsi : « ¹*Et passant, il vit un homme aveugle de naissance. ²Et ses disciples le questionnent, disant : "Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents pour qu'il naquît aveugle ?"* » La question *lui ou ses parents* est posée par le fait que c'est un aveugle de

naissance. En effet pour les disciples qui questionnent, il va de soi que, pour qu'il soit aveugle, quelqu'un a péché, et dans le cas présent, cela pose une question : si l'aveuglement n'est pas une punition du péché propre de l'aveugle, cela serait donc le péché de ses parents. Qu'il y ait un rapport, et un rapport punitif, les disciples ne le mettent pas du tout en question. Que répond Jésus ? « ³*Ni lui, ni ses parents n'ont péché* ». Ni lui ni ses parents : à la limite, il serait tout près de dire que ce n'est pas non plus son arrière-arrière-arrière-grand-père Adam. En réalité, ce qu'il récuse, c'est la question de *qui est responsable* car c'est une mauvaise question. C'est une question qui, sans doute, monte à l'esprit en bien des lieux de l'humanité, mais qui est particulièrement aiguë dans notre Occident. C'est la question de l'accusation, ou de l'imputation en vue du jugement et des conséquences du jugement.

Ce point est particulièrement développé dans le Nouveau Testament. Il ne l'est pas autant dans l'Ancien Testament où la prédication prophétique des malheurs du peuple qui viennent du péché du peuple ont une tonalité qui se situe dans un certain lieu, différent, et dont la différence se justifie probablement par le fait que ce peuple a une législation et des procédures de jugement et de condamnation comme tout peuple doit en avoir. Mais ce peuple est situé de telle façon que, dans sa révélation constitutive, il est régi comme *ce* peuple.

L'Évangile n'est pas pour constituer un peuple. L'Évangile n'est pas une culture, l'Évangile n'a pas vocation à devenir une culture. Nous avons là un point décisif. Il est fait pour être annoncé à toutes les nations, et il ne se substitue pas à ce qui constitue le propre de telle ou telle culture. Je suis nativement occidental. Du point de vue de cette appartenance native, en devenant chrétien, je ne passe pas à une autre culture. Toute culture a fondamentalement à entendre une parole qui met en cause la suffisance d'elle-même. La situation de l'Évangile est là. Je n'avais pas prévu de dire cela aujourd'hui, mais c'est l'occasion d'entendre de façon justifiée et positive la nouveauté de traitement qui se lit dans l'Évangile à ce sujet. Cela ne signifie pas que la notion de pardon ou de miséricorde serait absente de l'Ancien Testament. Pas du tout ! Mais la situation de la question n'est pas structurellement la même.

b) L'Évangile rejette l'accusation au bénéfice du pardon.

Le mot d'accusation que j'ai prononcé se dit en grec *katêgoria*. Par exemple, quand on amène Jésus à Pilate, il pose naturellement la question : « *Quelle accusation (katêgorian) portez-vous contre cet homme ?* » (Jn 18, 29). Or, la catégorie, au sens logique du terme, a une proximité avec cette *katêgoria*, et nous sommes, nous autres occidentaux, structurés par le langage catégorique au sens strict du terme. C'est-à-dire que nous structurons notre approche de quelque chose en disant : *Ceci est cela*, et le *cela* introduit la chose dans les catégories du pensable : substance, accidents, quantité, qualité, relation... Tout ce que je dis est répertorié comme catégoriel. Il y a sans doute quelque chose d'insuffisant dans la pensée que de prétendre qu'elle commence par la phrase : *ceci est tel*. La parole ne consiste sans doute pas essentiellement en cela. En logique, ce type de phrase s'appelle *un jugement*, mot qui appartient aussi au vocabulaire judiciaire, il y a un subtil rapport entre les deux.

L'Évangile rejette **la catégorisation** au bénéfice de **l'appartenance** : quelque chose se déclare, se manifeste ou se montre, qui ne se réduit pas à ce qui a déjà été pensé comme possibilité "catégorique", c'est-à-dire ne se réduit pas à ce qui est régi essentiellement par la

substance et les accidents, le sujet et les éventuels attributs. Je ne sais pas si vous savez ça, c'est le b.a.ba de la philosophie.

L'Évangile rejette donc l'**accusation** au bénéfice **du pardon** et, à un autre niveau, rejette le **ressentiment** au bénéfice de **la liberté**. Car rien n'enchaîne autant que le ressentiment. Ce n'est pas moi qui le dis, ça vient d'une bouche inattendue puisque c'est un thème dominant chez Nietzsche. On ne l'attendait pas là !

Donc l'Évangile ne parle pas à partir de ce qui constitue le plus profond de nous-mêmes qui n'est pas simplement une morale mais notre être même d'Occidentaux. Devant cela, bien sûr l'Évangile prononce le mot de "péché".

Nous ne sommes pas en train de dénier le péché, mais de l'entendre d'une manière autre que dans le dépit qui est un autre mot du ressentiment, donc ni dans le déni, ni dans le dépit¹⁶⁸. Ceci rejoint ce que nous disions au début, à savoir que la notion de péché n'a sens qu'à partir du pardon. La parole qui dit le péché de façon indemne, d'une façon qui ne redouble pas le péché, c'est la parole qui pardonne et pas une autre. Nous verrons qu'à "ni déni, ni dépit" il faudra rajouter "ni défi", car c'est le sens du mot tentation, sans doute, qui perce dans le verset suivant. Mais je laisse cela à votre oreille parce que ça se retient facilement : ni déni, ni dépit, ni défi.

c) Pourquoi le mal ?

L'autre raison qui établit la différence, c'est que nous sommes constitués par la catégorisation – donc par l'accusation, par le chef d'inculpation – mais nous sommes constitués aussi par **la recherche de la cause**. Tout l'Occident est régi par **le traité des quatre causes**. Ceci n'est pas vrai au temps d'Aristote où cette émergence se fait en Occident, mais c'est vrai chez nous. Et aujourd'hui le mot de "cause" est finalement réservé à la cause qui s'appelle efficiente, c'est-à-dire à "celui qui fait ça". Cela régit l'ensemble de notre théologie à un point que vous n'imaginez pas.

On a réduit Dieu à être la cause efficiente du monde, ce qu'on appelle la création, ce mot étant entendu au sens de notre Occident. Et c'est même la dernière idée qui court à propos de Dieu dans les rues : Dieu c'est celui qui a fait tout ça. Et bien non ! Dieu ne se pense pas à partir de là. Cela ouvrirait la question : comment situer le concept de création, un mot qui, quand même, se trouve quelque peu dans le Nouveau Testament, très peu, mais il s'y trouve. Comment l'entendre ? En tout cas, ce n'est pas ce qui vient en premier, ce n'est pas à partir de là que la question de Dieu se pose.

Et quand la question « Qui a fait tout cela ? » s'élève... Parce qu'on vient de vous marcher brutalement sur le pied, on se retourne : « Qui a fait ça ? » Tout le problème théologique du mal qui se pose devant la douleur ou le meurtre, est dans cette question accusatrice. *Celui qui a fait cela*, devant la douleur ou le meurtre devient la question : « Qui a fait ça ? » C'est la question du rapport de Dieu et du mal, une question qui est insoluble quand elle est pensée ainsi parce qu'elle ne pense sérieusement ni ce que veut dire le mal, ni ce que veut dire Dieu.

¹⁶⁸ Le *déni* : je ne dois rien à personne, je ne suis pas en manque, je n'ai pas fauté, je ne suis pas pécheur. Le *dépit* : je reconnais le péché, mais je le perçois comme une accusation. Il faut donc éviter le déni en reconnaissant le péché, mais il faut aussi éviter le dépit, autrement dit il ne faut pas le reconnaître de façon dépitée mais de façon hilare, joyeuse.

Quand je dis qu'une question est mauvaise, ça ne signifie pas que vous n'avez pas le droit de vivre avec elle. Si vous sentez qu'elle s'impose à vous, elle s'impose ! Je ne vous oblige pas, mais j'invite à soupçonner et à voir en quoi et pourquoi elle est mauvaise. Ce n'est pas un devoir de dire : ma question est mauvaise. C'est la plus grande lucidité qui peut me conduire à percevoir en quoi elle est mauvaise. Lorsqu'elle est insoluble, elle a de grandes chances d'être mauvaise. C'est un bon indice pour aller chercher en quoi elle est mauvaise. Et c'est secrètement, justement, une question du ressentiment. Vous me direz : non, elle est assez sereine, et puis, ce n'est même pas pour moi, c'est pour autrui, pour ce pauvre enfant malade ! Peut-être... Mais je ne le crois pas trop. Nous rejoignons ici la question « qui est responsable ? », mais ne vous y laissez pas prendre.

Donc je suis détourné de la question de la cause, de la cause efficiente, ce qui ouvre à des questions comme : y a-t-il des choses telles que la question du « Pourquoi ? » à propos de ces choses est une question mauvaise ? Ô oui ! Aristote lui-même dit : c'est un manque d'éducation que de demander « pourquoi ? » là où l'argumentation n'est pas de mise. Ah, il y a donc des lieux où l'argumentation n'est pas de mise ? Alors, quel est leur statut ? Les philosophes, bien sûr ont tous rencontré ce lieu des principes premiers de la raison spéculative, le lieu des principes qui ne peuvent pas être prouvés, autrement dit le lieu des "données"¹⁶⁹. C'est tout à fait classique, les données, mais on évite surtout de penser que cela soit donné : on les appelle des données tout en ne pensant pas ce que veut dire "donner". Pour nous une donnée c'est un fait ! Cela n'est pas satisfaisant. En définitive la validité de la question « qui est responsable ? » a ses limites car cette question ne touche pas aux choses essentielles.

d) L'œuvre de Dieu.

Seulement, le malheur de notre texte, plutôt le malheur, pour nous, devant ce texte, est qu'il poursuit ainsi : « *³Jésus répond : ni lui ni ses parents n'ont péché, mais c'est afin que soient manifestées les œuvres de Dieu en lui.* » Ici, vraiment, il nous ouvre une difficulté : est-ce qu'on ne passe pas de la cause efficiente à la cause finale, et corrélativement est-ce qu'on ne se représente pas Dieu comme celui qui calcule des moyens pour des fins, la fin étant la manifestation de ce Dieu qui œuvre, et le moyen étant la manifestation d'un manque pour que l'accomplissement se fasse par Dieu ? À nouveau, ceci est une question aussi difficile que la première mais infiniment précieuse en ce sens qu'elle nous oblige à évacuer de notre idée de Dieu l'idée de quelqu'un qui calcule des moyen pour des fins. Voilà que le dieu créateur était déjà mis à mal, et voilà maintenant que le dieu planificateur, le plan de Dieu, est mis à mal. Parfaitement ! Vous voyez comment il peut être fécond de façon inattendue qu'une difficulté qui porte sur une question précise nous pousse à mettre en cause des sortes d'évidences, non-dites peut-être, parce que nous n'avouerions pas tout à fait cela. Ces évidences sont pourtant au cœur de l'idée que nous nous faisons de Dieu.

¹⁶⁹ En mathématiques aussi on est obligé de travailler à partir de principes premiers qu'on appelle des axiomes, dont certains étaient considérés comme évidents par les Anciens (donc comme des "données"). Par exemple le principe que deux droites parallèles ne se rencontrent pas était un axiome de la géométrie classique, mais aujourd'hui on travaille aussi dans des géométries non euclidiennes où cet axiome des parallèles n'est plus posé.

Pour situer ensuite le texte dans la perspective johannique, il faut voir que l'œuvre de Dieu est effectivement l'achèvement de l'homme qui est au monde sur mode inachevé. C'est la reprise de la création de Gn 2 : en effet Jésus qui est la main de Dieu reprend la poussière et souffle sur la poussière de sa salive pour finir le modelage inachevé. C'est une très vieille thématique qui a à voir avec la notion d'œuvre : l'œuvre de Dieu n'est pas une fabrication, ce n'est pas le projet de Dieu. La notion d'œuvre est une notion majeure.

Alors, nous l'avons dit vingt fois, il est urgent pour la lecture de n'importe quelle page de Jean, de savoir que *oti* ne signifie pas *parce que*, *hina* ne signifie pas *afin que*, que *ean* ne signifie pas *si* du conditionnel. Mais il faut voir positivement pourquoi et comment les distinctions des quatre causes et les catégories proprement dites sont ce lieu de la réflexion inaugurante de l'Occident qui a pris place dans la grammaire : propositions circonstanciées de lieu, de temps, propositions causales, finales... Tout cela est selon la répartition de cette pensée. La grammaire devient finalement notre mode d'être à notre langue, apparemment de façon très nécessaire et très opportune, mais c'est peut-être un délogement par rapport à ce que seraient les ressources de notre langue.

*Il fait beau, parole palière
et simple à l'égal des étés
perdus : nous avons déserté
notre langue pour les grammaires.¹⁷⁰*

Ne vous étonnez pas si, dans toutes les questions essentielles de l'homme, les questions fondamentales du langage, de la langue interviennent. L'homme est constitué par le langage, constitué par sa langue, tant dans la répartition des champs sémantiques que dans la répartition des articulations syntaxiques. Et si l'Évangile est une mort-résurrection de l'homme, il est naturellement d'abord une mort-résurrection de la langue, du discours, de la parole. Malheureusement beaucoup de gens parlent sans être soumis à cette mort, ils ne peuvent donc pas attendre que quelque chose de nouveau puisse se dire dans cette langue-là.

Je ne sais pas si j'ai dit tout ce que je voulais dire. J'ai dit plus de choses que je ne voulais en dire et peut-être que les choses essentielles n'ont pas été prononcées, bien sûr que non !

4) Dernières considérations sur le mal et le pardon.

a) Ce monde-ci est en train de partir, le Royaume est en train de venir.

Une chose que je voudrais noter à ce sujet : **nous sommes précédés par le mal**. La notion dite du péché originel est une notion qu'il faudrait, bien sûr, complètement repenser à nouveaux frais, mais il y a là l'indice de quelque chose qui est important, il ne suffit pas de jeter cela. Nous sommes précédés par le mal et, finalement, le mal n'est sans doute pas ultimement humain, c'est la signification du Mauvais qui est évoqué à propos de la tentation mais qui peut l'être aussi à propos du péché et qui est Prince de ce monde. Nous sommes toujours, ici, dans la question « Qui règne ? » qui est la question porteuse de l'Évangile. Nous sommes nativement dans un monde régi par le meurtre et la mort, l'avoir à mourir et l'être meurtrier. Ceci n'épuise pas ce qu'il en est de nous, sans doute, mais nous sommes sous

¹⁷⁰ Ceci est une strophe d'un poème de J-M Martin. D'autres poèmes sont mis dans le tag [Poèmes de JMM](#).

cette servitude. Si la parole du Christ n'est pas entendue comme parole qui libère du meurtre et de l'avoir à mourir, elle n'est pas entendue. Car justement elle est cette annonce.

L'annonce de la venue du Royaume est aussi l'annonce que ce monde-ci est en train de partir. Cette annonce se dit aussi en langage de lumière et ténèbre : « *C'est ceci l'annonce, que la ténèbre est en train de partir et que déjà la lumière luit* » (1 Jn 2, 8). Vous avez des équivalences, ici, entre les Synoptiques et le langage proprement johannique de la lumière et de la ténèbre. C'est-à-dire que notre situation est à chaque fois constamment dans ce mouvement jamais achevé dans le cours de notre histoire – qu'il s'agisse de notre propre histoire ou de celle du monde – et qui est ce conflit dont la victoire est annoncée. *Jésus est ressuscité* signifie : la mort et le meurtre sont morts, c'est la victoire annoncée.

C'est le Prince de ce monde, essentiellement, qui est jugé. Le jugement (*krisis*) consiste en ceci que « *le Prince de ce monde est jeté dehors* » (Jn 16, 11), c'est-à-dire qu'il est à sa place puisqu'il est *ténèbres extérieures* comme disent les Synoptiques. La signification symbolique de cette extériorité ultime et la signification symbolique de la ténèbre sont exactement la même.

b) Le péché : un rien qui n'est pas rien pour nous.

Et dans le Prologue de Jean cette ténèbre est appelée le rien (*oudé en*) : « *Hors de lui fut le rien* » (Jn 1, 3). Le rien... C'est très important parce que pardonner, c'est tenir quelque chose pour rien, parce que **c'était radicalement rien**¹⁷¹. En effet si le péché était quelque chose, comment voulez-vous que Dieu ne le compte pas – c'est le mot de Paul : « *ouk ellogēitai (ce n'est pas compté comme)* » (Rm 5, 13 et autres). Dans le cours de notre vie, ce *rien* n'est pas rien du tout et cependant c'est quelque chose qui, dans son essence, est voué à être ce qu'il est, c'est-à-dire radicalement rien¹⁷². Ceci n'est pas fait pour que nous comptions pour rien au sens usuel du terme et la douleur, et la souffrance, et l'avoir à mourir, et le péché... et néanmoins ça a son lieu essentiel de vérité. Probablement il est le seul impardonnable. Vous allez me dire qu'il n'est rien ; oui, et c'est pourquoi il est impardonnable. Il est le Prince néantisant.

On s'interroge souvent sur un mot mystérieux des Synoptiques, à savoir que **tous les péchés sont pardonnables sauf le péché contre l'Esprit** : « *En vérité, je vous le dis, tout sera remis aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes tant qu'ils auront blasphémés ; mais quiconque aura blasphémé contre l'Esprit Saint n'a pas de rémission pour l'éternité : il est coupable d'un péché éternel* » (Mc 3, 28-29). Je pense que le seul qui soit capable du péché contre l'Esprit qui est évoqué ici, c'est précisément le Prince de ce monde. Mais ce mot, pour moi, reste encore très énigmatique.

¹⁷¹ « Le pardon est une façon de dire la première chose de l'Évangile. Le pardon précède le péché. Le monde est constitué par le pardon, est tenu dans l'être par le pardon, c'est la donnée fondamentale de l'Évangile. Cela pose des questions sur le temps : si quelque chose fut où est, comment Dieu lui-même peut-il le tenir pour n'étant pas ? » (J-M Martin, Saint-Bernard de Montparnasse, 03/12/2008). « Le pardon apparaît à la fin, mais ce qui apparaît à la fin est ce qui est du plus originaire... Évidemment il y a une façon d'entendre cela qui correspond à la critique faite à Paul pour des raisons analogues : si tout est d'avance dans le pardon, alors on fait n'importe quoi ! Eh bien la conclusion ne vaut pas. Et Paul a besoin de le préciser... Le lieu où c'est le plus explicite est le chapitre 3 de l'épître aux Romains. » (J-M Martin)

¹⁷² Un message figure à ce propos sur le blog : [Les dons du Saint Esprit ; Un/multiples ; Fragments d'intact ; Parole des apparitions nocturnes \(Évangile de vérité\)](#).

c) Repères pratiques¹⁷³.

► Est-ce que vous pourriez nous donner quelques repères sur le pardon ?

J-M M : Tout d'abord nous avons vu¹⁷⁴ que le témoignage « *Tu es mon fils* » est un témoignage qui déclare le pardon. Le terme de péché et la confession de son propre péché n'a de sens qu'à la mesure où cela tient dans la lumière du pardon, c'est-à-dire qu'il est inutile et peut-être même pervers, de parler du péché en dehors de cette lumière-là. En ce sens déjà on pourrait dire que « **le pardon précède le péché** ». Pour l'instant entendons que c'est la conscience du pardon qui peut donner un sens juste au mot de péché, mais la petite phrase que j'indique ici va beaucoup plus loin.

● **Autre repère.**

Le pardon n'est pas la simple négation de péché préalablement conçu en concept éthique ou en sentiment de culpabilité. De même, le pardon ne se pense pas à partir de *notre* expérience du pardon. Il est possible que notre expérience du pardon soit pour une bonne part une expérience de péché. En effet nous avons une façon de pardonner qui généralement "reproche". C'est pourquoi le mot de pardon, et même le mot de "réconciliation" et la pratique qui tourne autour du sacrement de pénitence, tout cela est plus ou moins perçu comme lieu du reproche. Si Dieu pardonne, alors "pardon" doit signifier autre chose. Autrement dit cet aspect subtil de meurtre qui persiste dans le reproche doit en être absent : « *C'est ceci l'annonce que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons, à savoir que Dieu est lumière, en lui, point de ténèbre* » (1 Jn 1, 5) et nous savons que chez saint Jean la ténèbre est le principe du meurtre.

Ainsi notre propre expérience de pardon n'est pas le bon lieu d'où recevoir ce qui est en question. Je prends occasion de cela pour remarquer qu'un bon nombre de termes du vocabulaire utilisé dans la liturgie mériteraient d'être examinés à cette lumière. « *Seigneur prend pitié* », le terme de pitié, s'il est pensé à partir du sens que nous lui accordons ne traduit pas ce qui est en question ici. La pitié est entendue, vécue souvent comme ce qui me réduit, ce qui me rabaisse ; on ne veut pas de la pitié. L'affaire du Christ ne s'entend pas à partir de notre expérience, il importe justement de dénoncer notre expérience. Si quelqu'un ne dénonce pas son expérience, c'est-à-dire si quelqu'un ne confesse pas que la racine du meurtre est de lui, celui-là est un menteur ou il se trompe etc.

● **Autre repère.**

Le meurtre est inévitable, le meurtre fait partie de la vie, nous vivons constamment de la mort d'autrui. Et la révélation du Christ nous montre dans le pardon l'ampleur même de ce meurtre qui nous constitue.

J'ai dit inévitable, ce n'est peut-être pas un très bon mot. En réalité ce n'est ni inévitable, ni évitable, ce n'est probablement pas une bonne question. Et c'est là que nous touchons à la question dominante de notre théologie : « Est-ce que Dieu aurait pu... faire un monde dans lequel... ? » Cette question est à l'origine de bien des mégardes et des mésententes, et c'est pourtant à partir d'elle que le discours chrétien ordinaire est constitué puisque que « Dieu a

¹⁷³ Cette partie vient d'un cours de J-M Martin à l'Institut Catholique de Paris en 1979-1980.

¹⁷⁴ Au 2° a).

créé le monde bon... et Adam aurait pu ne pas pécher », ce n'est pas par rapport à cette structure de question que parle le Nouveau Testament.

Il faut dire les choses dans la perspective du Nouveau Testament, c'est-à-dire qu'il est totalement vain de parler de péché et de meurtre sinon dans la perspective que cela est toujours déjà surmonté. Autrement dit le Christ révèle que le meurtre est en fait "impossible", c'est-à-dire que Abel n'est pas mort puisque Jésus ressuscite, et c'est le cœur du christianisme, c'est-à-dire que la mort ou la haine (c'est le même) n'a en aucune façon le dernier mot.

Ces choses (meurtre, haine...) ne se constituent pas par des accrocs aléatoires dans un plan de Dieu, mais c'est parce que le pardon précède tout don que, de là, s'ouvrent et la transgression... et la loi. Ce qui ouvre mystérieusement le champ du mal, c'est le pardon : le pardon n'est pas un correctif¹⁷⁵. Le pardon ne signifie donc plus ce qu'il signifiait simplement. Et ce n'est pas hasardeux si le nom propre de Jésus Christ est "Jésus" qui signifie "sauveur", les autres dénominations étant des dénominations multiples : Fils de Dieu, Seigneur etc. Jésus est le nom propre, c'est-à-dire que tout se tient là. C'est pourquoi « *mort pour nos péchés* » n'est pas une petite chose secondaire, n'est pas autre chose que la résurrection.

¹⁷⁵ « Tout se passe comme si déchirer la terre pour l'agriculture - la terre qui, de toute façon, pour les Anciens n'est en aucune façon un matériau mais quelque chose comme la mère -, tout se passe comme si déflorer la mère (déflorer la terre) par la cueillette des fleurs et des fruits, tout se passe comme si écraser la grappe pour le vin, tout se passe comme si égorger l'animal pour la nourriture, tout se passe comme si tuer l'ennemi pour la sécurité (pour la sauvegarde), était, dans une symbolique profonde, ressentie comme une violence ou une rapine qui ne peut être justifiée que parce qu'avant d'être rapine c'était d'une autre manière toujours déjà un don, ou plus exactement un pardon. Il y a le nécessaire déchirement, la nécessaire mise à mort de la nature, tout cela qui montre qu'on ne vit guère sans mettre à mort autrui, sans prendre sa place, sans le limiter, et cependant tout se passe comme si cela devait toujours déjà être précédé de ce qui, absolvant, le laisse être. Il y va d'être au monde et d'être au monde de façon conciliée. L'existence doit être déjà conciliée, réconciliée, pour être. Le vin : « ceci est mon sang », l'agneau : « voici l'agneau de Dieu ». Mais le vin, l'agneau, ne sont pas des signes conventionnels surajoutés : en eux il y va radicalement, c'est-à-dire dans les racines symboliques de l'existence humaine, il y va de ce qui permet l'existence. Et donc, d'une certaine manière, le pardon précède la création ; c'est l'envers de la façon habituelle de penser où il y a d'abord une création, dans laquelle il y a ensuite un accident pour lequel on demande pardon. » (J-M Martin, cours à l'Institut Catholique de Paris en 1977-78). Voir [Penser le sacrifice... "Le pardon précède la création"](#)

Chapitre X

Ne nous introduis pas dans la tentation Mais délivre-nous du mauvais

Nous revenons aujourd'hui au Notre Père avec l'intention de récapituler un certain nombre de choses déjà dites et lire la dernière demande que nous avons traduite ainsi¹⁷⁶ : « *Ne nous introduis pas dans la tentation, mais tire-nous du mauvais* » (Mt 6,13), ce qui correspond à « *Et ne nous soumetts pas à la tentation, mais délivre-nous du mal* » du Notre Père de la liturgie¹⁷⁷. Luc, lui, ne mentionne pas la deuxième partie.

"*Ne nous introduis pas dans la tentation*", nous avons là une expression qui fait problème, comme si Dieu introduisait... D'autre part, je suggère de considérer « *ne nous introduis pas dans la tentation mais tire-nous du mauvais* », de considérer cette apparemment double demande comme une seule.

- **Rapide bilan des séances passées.**

Nous avons essayé de distribuer les différentes formules du Notre Père en deux ensembles.

Nous avons regroupé le Père, le Nom et le Royaume, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Pneuma, comme faisant partie d'un premier ensemble.

La demande « *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* » qui se trouve seulement chez Matthieu, est apparemment pour la structure littéraire de même qualité que celle des deux précédentes, mais son sens nous avait paru ouvrir plutôt sur les demandes suivantes.

Ensuite, nous avons vu que ce qui dominait, c'était le verbe *donner*, d'abord avec la demande « *Donne-nous le pain* », la demande suivante « *Laisse tomber notre dette* » ouvrant le sens de ce qui est donné en opposant le donné à la dette : le don culmine dans le par-don, comme le fait culmine dans le par-fait.

Il nous restait à situer : « *Ne nous introduis pas dans la tentation* », peut-être en pensant le mot de tentation comme désignant une sorte d'épreuve de force, parce que nous avons trouvé, par exemple chez Jean, assez souvent, la démarche qui consiste à préciser le propre du don en l'opposant, à la dette, au droit et au devoir, d'une part, et à la violence, d'autre part.

¹⁷⁶ Voir le chapitre I : « La tentation est un espace de conflit, un espace de rapport de force. C'est pourquoi je préfère traduire par « *Ne nous introduis pas dans la tentation* » parce que ça suscite l'idée d'espace, c'est le même verbe qui est utilisé dans « *introduire dans le royaume* », et dans le grec on a le mot *eîs* qui va dans ce sens. » (J-M Martin au I 1° d) [Chapitre I. Le Notre Père de la liturgie, les versions de Matthieu et Luc](#)

¹⁷⁷ La traduction de cette formule a fait couler beaucoup d'encre, pour le verbe principal (voir note précédente), mais aussi pour le mot *péirasmos* qui signifie tentation ou épreuve, et pour le mot *ponéros* qui peut être traduit par "mauvais" (ou "malin") et par "mal". Plusieurs traductions liturgiques existent : « *Ne nous soumetts pas à la tentation mais délivre-nous du mal* » (1966) dans la version dite œcuménique, « *Ne nous induis pas en tentation mais délivre-nous du Malin* » dans la liturgie officielle de l'Église réformée de France, « *Ne nous laisse pas entrer dans l'épreuve mais délivre-nous du Malin* » (2004), version adoptée par l'Assemblée des Évêques Orthodoxes de France...

À propos des lignes générales de ce texte nous avons aussi relevé que « *donne-nous* » dit "*ce jour*", un certain maintenant, que « *lève nos dettes* » regarde vers le passé et que « *délivre-nous du mal* » concerne la dimension à venir par exemple.

Ce sont des suggestions dont certaines que nous avons montrées avec certitude, je pense.

● **Projet à venir.**

La tâche qui nous revient pour aujourd'hui est donc, premièrement d'examiner le mot de tentation et deuxièmement de voir comment l'expression « *tire-nous du mauvais* » se retrouve chez Jean dans un lieu qui, justement, nous permettra de revoir quasiment l'ensemble du Notre Père¹⁷⁸.

1) **Les récits de tentation dans la Bible.**

a) **Rapport entre la tentation et le mal (le Mauvais).**

J'avais indiqué que j'associais la demande qui concerne la tentation et celle qui concerne le mal. La raison en est simple, c'est que, si on va voir le texte grec de Matthieu 6, il y a "*et*" ... "*et*" entre les demandes précédentes et ici il y a "*mais*" comme si ça formait un ensemble :

- *ton arton hēmōn ton epiousion dos hēmin sēmeron* (donne-nous notre pain...),
- *kai aphas hēmin ta ophelēmata hēmōn hōs kai...* (et laisse tomber nos dettes **comme**...),
- *kai mē eisenenkēis hēmas eis peirasmon* (et ne nous introduis pas dans la tentation),
alla rhusai hēmas apo tou ponērou (**mais** délivre-nous du mal).

De même que nous avons « *laisse tomber nos dettes comme nous les avons laissées tomber à ceux qui nous doivent* », nous avons un certain déploiement ici : « *Ne nous introduis pas dans la tentation mais tire-nous du mauvais.* » D'autre part, on sait le rapport qu'il y a entre la tentation et le "mauvais". En effet traditionnellement, le tentateur, c'est le mauvais qui a pour noms principaux le diable (le diviseur) et le Satan (l'adversaire), Matthieu développe singulièrement cela dans la scène de la triple tentation du Christ par le diabolos. Les deux parties de la demande ont donc l'air de tenir ensemble.

b) **Dans la Bible, qui tente ?**

Le mot de tentation est un mot qui est assez difficile à pénétrer par notre pensée pour le sens qu'il a dans l'ensemble de l'Écriture¹⁷⁹. "Tentation", chez nous, dit quelque chose comme *séduction*, ce qui n'est pas exclu mais ce n'est sans doute pas le sens tout à fait premier. Si on regarde ce mot dans la Bible, il y a des choses qui sont assez étranges.

En hébreu le verbe *nissâ* signifie "tenter", "éprouver", "mettre à l'épreuve". Le passage d'Ex 17, 7 rattache à ce verbe (dont il serait un participe) le mot Massa qui est un nom propre de ville : « *Il appela ce lieu du nom de Massa et Mériba – Épreuve et Querelle – à cause de*

¹⁷⁸ L'expression « *Tire-nous du mauvais* » a un écho en Jn 17. Comme J-M Martin a reparlé de la tentation et de Jn 17 à la séance suivante, nous avons distribué selon deux chapitres : un sur la tentation, un sur Jn 17.

¹⁷⁹ Le mot grec *peirasmos* traduit ici par "tentation" signifie "tentation" ou "épreuve". Il y a un autre mot *dokimos* qui a seulement le sens de "éprouvé" "testé", "examiné".

la querelle des fils d'Israël et parce qu'ils mirent YHWH à l'épreuve (ils le tentèrent) en disant : "YHWH est-il au milieu de nous, oui ou non ?" »

Qui tente dans l'Écriture ? Il y a diverses possibilités :

- Dieu tente l'homme dans le sens où il le met à l'épreuve¹⁸⁰,
- pour Job, c'est Satan qui tente l'homme avec la permission de Dieu¹⁸¹,
- le diable usurpe ce pouvoir et tente l'homme¹⁸²,
- l'homme lui-même tente Dieu par exemple à propos de la nourriture¹⁸³,
- ou encore l'homme tente l'homme.

C'est donc très complexe¹⁸⁴. Qu'est-ce que nous tirons de cela ? Eh bien qu'il faut penser la tentation non pas premièrement comme un acte entre autres dont il importerait en premier de chercher la cause. Nous, à la question « Qui tente ? » nous répondons par la cause efficiente. Non ! Le mot de tentation est un mot qui désigne un espace dans lequel ça tente, dans lequel il y a des rapports de force, il y a de l'épreuve ... il faudrait trouver un meilleur mot encore.

c) Dans l'Évangile, penser la tentation en terme d'espace.

• Ce monde-ci et le monde qui vient.

Tout ceci est très loin de notre mode de pensée. Je rappelle que nous ne craignons pas d'essayer d'être hospitaliers pour le plus étranger qui soit. L'Évangile est plus étranger que n'importe quelle culture. Nous avons déjà vérifié cela à propos d'un autre mot qui est le mot de jugement. Qui juge ? Ça juge. Ça juge, c'est le nom de "*ce monde*", de même que "*ça tente*", "*ça joue l'épreuve de force*", c'est un nom de "*ce monde*".

Il y a d'une part *ce monde-ci* et d'autre part le monde qui vient (le royaume, le règne qui vient ou qui est en train de venir). La tentation caractérise ce monde-ci. De même le fait d'exiger la dette et non pas de la lever ou de la laisser tomber – les deux verbes se trouvent – est caractéristique d'un ordre qui est l'ordre établi. Le mot *kosmos* signifie aussi *ordre*, *ho kosmos outos* (ce monde-ci) est cet ordre dans lequel nativement nous sommes. En effet, il

¹⁸⁰ Exemples « *Et après ces choses Dieu mit à l'épreuve Abraham* » (Gn 22, 1) ; « *Souviens-toi de tout le chemin que YHWH ton Dieu, t'a fait faire pendant ces quarante années dans le désert, afin de t'humilier et de t'éprouver, pour savoir quelles étaient les dispositions de ton cœur et si tu garderais ou non ses commandements.* » (Dt 8, 2) jusqu'au dernier mot de l'Écriture où il est dit « Dieu ne tente personne » (Jacques 1, 13).

¹⁸¹ Le Satan faisait partie de la cour de Dieu. « *Le jour advint où les fils de Dieu se rendaient à l'audience de YHWH. Le Satan vint aussi parmi eux. (...) ⁸Et YHWH lui demanda : « As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'a pas son pareil sur terre. C'est un homme intègre et droit qui craint Dieu et s'écarte du mal. » ⁹Mais le Satan répliqua à YHWH : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? ¹⁰Ne l'as-tu pas protégé d'un enclos, lui, sa maison et tout ce qu'il possède ? Tu as béni ses entreprises, et ses troupeaux pullulent dans le pays. ¹¹Mais veuille étendre ta main et touche à tout ce qu'il possède. Je parie qu'il te maudira en face ! » ¹²Alors YHWH dit au Satan : « Soit ! Tous ses biens sont en ton pouvoir. Évite seulement de porter la main sur lui. » (Job 1)*

¹⁸² « *Jésus fut emmené par l'Esprit dans le désert, pour être tenté par le diable* » (Mt 4,1).

¹⁸³ « *Ils tentèrent Dieu dans leur cœur en demandant de la nourriture pour leur gosier* » (Ps 78, 18). Et d'ailleurs on connaît la phrase « *Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu* » qui a été reprise par le Christ lors des tentations au désert.

¹⁸⁴ « Tout ceci est complexe, et ce qui est intéressant c'est de voir que c'est complexe et d'expliquer pourquoi et comment, et quelle est l'ambiguïté. À travers cette histoire on a l'écho de multiples recherches pour savoir ce qu'il en est de la relation pensable entre l'homme et Dieu, ceci à partir de l'expérience humaine qui est une expérience native de rapport de force. » (J-M Martin, session de Nevers sur le Notre Père)

est dit, chez saint Jean : « *Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde mais pour que, par lui, le monde soit sauvé. Celui qui croit en lui (qui l'entend) ne vient pas en jugement – autrement dit, entendre la parole qui fait sortir de l'espace de jugement (l'espace dans lequel ça juge) fait que je ne suis pas dans le jugement : cela fait que je ne juge pas et du même coup que je ne suis pas jugé – Celui qui ne croit pas (qui n'entend pas) est jugé du fait de ne pas croire – c'est-à-dire qu'il reste dans l'espace de jugement natif* » (Jn 3, 17-18)¹⁸⁵. Cet espace de jugement est aussi l'espace du meurtre, l'espace de la mort, l'espace de la haine. C'est un espace régi par le principe de la mort et du meurtre, le Prince de ce monde qui, justement, est en opposition au Royaume. « Que ton royaume vienne » : nous trouvons à nouveau en écho une autre demande du Notre Père. Jugement, tentation, ce sont des traits caractéristiques à propos desquels la première tâche n'est pas de chercher qui est responsable.

- **Penser la tentation sans rechercher de cause.**

Chez nous, nous cherchons tout de suite la cause. Il y a longtemps que nous sommes construits comme cela. C'est ce qui, dans un certain champ, conditionne d'énormes progrès. L'habitation technologique, évidemment, est liée à cela. Mais c'est aussi sans doute ce qui, d'une certaine façon, ferme la porte à l'essentiel. Qu'est-ce que ce serait que de tenter de penser sans recourir à la question de la cause et sans mettre en premier la question du fondement ? Cette proposition peut paraître très étrange, parce que, finalement, même Dieu, nous le pensons essentiellement comme cause efficiente : c'est celui qui a fait tout ça ! Or c'est loin d'être le sens premier et essentiel de ce que ce mot peut bien signifier. Ce dieu-là, c'est le dieu de Voltaire. Et cette production du dieu, grand responsable, grand ordinateur, grand programmeur de l'univers, c'est une fabrication de l'Occident, ce n'est pas dans l'Évangile. Vous me direz : Dieu est créateur. Eh bien non, pas en ce sens-là.

d) Parenthèse. L'espace de marché comme espace de violence (Jn 2).

Je pense à un autre exemple. Je reviens donc au thème de l'espace de tentation. Il y a un exemple assez majeur qui est l'espace de violence. Le Christ paraît violent à plusieurs reprises chez saint Jean :

- Il l'est d'abord gestuellement, dans l'épisode des vendeurs chassés du temple, dans le deuxième chapitre qui ouvre un séjour à Jérusalem.
- Ensuite il l'est verbalement, par exemple dans le chapitre 8 où il dit simplement, gentiment, à ses interlocuteurs judéens : « *vous êtes fils du diabolos* », et ce n'est pas une violence moindre que la violence gestuelle du chapitre 2.

Cette violence gestuelle de Jn 2 est d'ailleurs un certain mime de la violence que le Christ va subir (lors de sa flagellation, en Jn 19, 1). De toute façon, il renverse les tables, il renverse la monnaie : « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché.* » Nous avons là la sourde violence du droit, la sourde violence du marché qui n'est pas de l'essence christique, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas moins mauvaise qu'une violence. Elle a sans doute une fonction positive, néanmoins, ce n'est pas cela qui définit le don christique.

¹⁸⁵ Ce texte est médité dans [Jn 3, 12-18. Jugement et salut. Symbolique de la croix en jeu dans ce texte en référence à l'A. T.](#) et [Jn 3, 14-21. Le serpent d'airain. Jugement et sauvegarde. Où l'axe du jugement passe-t-il ?](#)

Jean a toujours souci de mettre en évidence ce qui caractérise essentiellement l'espace qui vient, qui ne cesse de venir.

Donc, dans cette perspective, dire « Jésus est-il violent ? » n'est pas la question. Il n'est pas la cause de la violence qui a lieu là. Il est le révélateur de la qualité de cet espace où le marché occupe le lieu de la prière, ce lieu qui est "*la maison de mon Père*". Ça, c'est une violence. Et la violence christique est une violence qui révèle, il vient dans l'espace de violence¹⁸⁶.

Nous posons beaucoup de questions à l'Évangile : est-ce que Jésus était comme ceci ou comme cela? Était-il doux, était-il violent ? Puisque vous dites qu'il était "véritablement homme", et puisqu'un homme a une psychologie, donc il a une psychologie. Ô oui ! Mais, premièrement, causer sur la psychologie d'un homme qui est "véritablement homme tout en étant Dieu", c'est difficile ! Et par ailleurs, c'est tenter de conjecturer quelque chose dont il n'est absolument rien dit dans l'Écriture qui n'est pas écrite psychologiquement ; et si ce n'est pas dit, c'est que ce n'est pas intéressant pour ce que le Livre veut dire. Ce n'est pas selon la volonté du Livre, c'est-à-dire ce dont il est semence. Rappelez-vous, nous avons traité de la volonté comme semence. Vous l'avez présent à l'esprit ? C'est très important.

C'était un exemple, cette fois en gestuelle, de ce que j'appelle espace, et de la tonalité ou de la qualité fondamentale qui caractérise un espace régi, une région régée. Et nous participons à la fois ou alternativement de cet espace de violence qui est le nôtre et qui n'est pas encore parti, et puis de l'espace qui vient et qui est déjà là : « *L'heure vient et c'est maintenant* ».

Et c'est ce débat qui fait que l'homme selon le Christ n'est pas ce sujet fixe sur quoi les propositions peuvent s'appuyer. Nos propositions s'appuient préférentiellement sur "je", même structurellement essentiellement. *Je pense* est la signification originelle du verbe être : *je pense, je suis*. Mais "je" n'est pas premier, "je" survient et il survient sans doute après "tu", enfin, il n'y a pas de "je" sans "tu". Donc laissons de côté notre manie d'attribuer essentiellement à ce que nous appelons un sujet quand le mot "sujet" n'a plus seulement un sens grammatical mais est l'homme comme sujet par rapport aux objets. Le mot de sujet, tout d'un coup, a été transféré à dire l'homme par rapport aux choses ou aux autres hommes.

e) D'autres visages de la tentation : défi, épreuve...

Comment avancer dans le chemin de l'éventuelle violence que représenterait le mot de tentation ? Il y a un mot que je proposerais volontiers, un mot qui, je pense, n'a pas donné lieu à examen pour les philosophes, c'est le terme de *défi* : la tentation est le défi.

Vous vous rappelez que, à propos de la levée de la dette, dans la demande précédente, nous avons dit que cela excluait à la fois le *déni* et le *dépit*. Le *déni* : je ne dois rien à personne, je ne suis pas en manque, je n'ai pas fauté, je ne suis pas pécheur. Or rien ne peut se produire si le déni persiste. Mais il y a aussi une façon d'être convaincu de son péché qui redouble le péché, c'est-à-dire que je reconnais le péché, mais je le perçois comme une accusation et cela se tourne chez moi en dépit. Il faut donc éviter le déni en reconnaissant le péché, mais il faut aussi éviter le dépit, autrement dit il ne faut pas le reconnaître de façon dépitée mais de façon hilare, joyeuse. Combien de fois ai-je dit que parler du péché était à nouveau un péché si ce

¹⁸⁶ Ceci est médité dans [Jn 2, 13-22 : vendeurs chassés du Temple, Jésus révélateur de violence cachée](#).

n'était pas fait dans la lumière du pardon, c'est-à-dire dans une lumière qui ne laisse exister ni le déni ni le dépit, mais que cela puis être dans une lumière qui libère.

Le mot de péché a beaucoup d'importance, mais, c'est pareil, il faut l'entendre dans son lieu. Or les vicissitudes du mot de péché sont considérables. Donc, provisoirement, c'est un mot qu'il faut mettre entre parenthèse comme désignant un lieu que nous n'avons pas encore médité comme il faut ; ce mot dit quelque chose mais pas ce que nous entendons comme nous l'entendons.

Donc nous avons récusé le déni, récusé le dépit, et voici qu'il faut récuser le défi, ne serait-ce que parce que c'est joli à dire ! Cependant le défi est toujours violent, je pense. Le défi est une provocation. C'est un autre mot, "**provocation**", qui pourrait être pris dans un bon sens.

Un autre mot encore, qui peut être pris dans un bon sens, c'est le mot d'**épreuve**. La tentation est alors vue comme une façon d'éprouver quelqu'un pour qu'il rende le meilleur de lui-même. Une image du mot "épreuve" est celle du creuset où, par l'épreuve du feu, le minerai grossier est amené à devenir de l'or ou de l'argent¹⁸⁷ : c'est cette image qui est à l'arrière du mot "éprouver" en hébreu. C'est le même mot qui désigne la tentation et l'épreuve. Remarquez qu'il y a un défi sportif qui n'est pas fait non plus, théoriquement, pour tuer l'autre, mais pour que, de la bonne émulation naissent des forces. C'est le bon cas. Je ne pense pas que ça se vive très souvent ainsi, mais ça pourrait se penser de cette façon. Ce serait un défi émulateur.

f) Pourquoi Jésus tente-t-il Philippe (Jn 6, 5) ?

Donc défi, provocation, épreuve. Rappelez-vous, le mot de tentation a été employé chez Jean dans un contexte où c'est Jésus qui tente (ou éprouve) Philippe. C'est au début du chapitre du pain de la vie, il s'agit de la multiplication des pains. Contrairement aux Synoptiques dans lesquels ce sont les disciples qui posent la question : « Faut-il acheter des pains ? »¹⁸⁸, chez Jean, c'est Jésus qui prend l'initiative de dire à Philippe en voyant la foule : « *D'où achèterons-nous des pains pour que ceux-ci mangent ?* » (v. 5) mais Jean ajoute : « *Il dit cela en le tentant (en l'éprouvant)* ». L'éprouver, ça veut dire quoi ici ? Lui faire prendre conscience de ce qu'il a dans l'esprit, lui faire dire ce qu'il a dans l'esprit. Et très précisément, ce qu'il a dans l'esprit est à l'opposé de ce que tout le chapitre veut révéler, à savoir que le pain essentiel, ça ne s'achète pas.

Tout ce long chapitre est tenu par le verset central : « *Et le pain que je donnerai, c'est moi-même pour la vie du monde* » (v. 51) : voilà une phrase majeure. La contestation ou la critique de l'achat des nourritures ou du pain est très précisément ici pour mettre en évidence le verbe "donner" qui est au cœur du chapitre, comme il est du reste au cœur du Notre Père¹⁸⁹ – « *Donne-nous notre pain* » – le pain, ça se donne.

Du reste, les disciples achètent d'après ce qui se passe avec la Samaritaine. En effet, Jésus se retrouve seul avec elle parce que « *les disciples étaient allés en ville acheter des*

¹⁸⁷ « *Mets-moi à l'essai, YHWH, mets-moi à l'épreuve, passe au feu mes reins et mon cœur* » (Ps 26, 2) ; « *Tu nous as éprouvés, Dieu, tu nous as passés au creuset, comme un creuset d'argent.* » (Ps 66, 10)

¹⁸⁸ « *Pour leur donner à manger, nous faudra-t-il acheter des pains pour deux cents deniers ?* » (Mc 6, 37)

¹⁸⁹ Voir le [Chapitre VII. "Donner"](#), source insue du Notre Père.

nourritures » (Jn 4, 8). Ils achètent. Donc c'est la révélation de ce que le don n'est pas de l'ordre de ce qui s'achète.

Ici, le verbe *peirazein* (tenter, éprouver) est employé par Jésus pour autant que lui ne peut tenter qu'en bonne part, et ce tenter signifie révéler. De même qu'il révélait la violence sourde qui existait dans le marché du Temple en Jn 2, il révèle ici la pensée inadéquate que le disciple a dans l'esprit par rapport au pain. Il lui fait éprouver le manque qui est en lui. Je crois qu'on peut dire cela ainsi.

* *
*

Conclusion sur la tentation.

Le mot de tentation est donc un mot complexe parce qu'il désigne quelque chose qui peut être pris tantôt en bonne part, tantôt en mauvaise part. Dans le Notre Père, il est à prendre en mauvaise part puisqu'il est demandé d'en être préservé. Positivement nous avons vu que le mot *tentation* a le sens d'une mise à l'épreuve non pas pour faire tomber mais pour, au contraire, faire rendre le meilleur. Nous avons cet usage-là chez Jean, par exemple au chapitre 6 : Jésus *tente* Philippe pour faire prendre conscience, pour révéler ce qu'il porte en lui.

2) Le tentateur, celui qui met à l'épreuve, le Mauvais...

a) Le tentateur n'est ni un être abstrait ni une personne.

Vous me direz : vous avez parlé du "Prince de ce monde", il y a donc un prince, il est bien le fondement, le principe de l'univers. En est-il la cause ? Et puis quelle est sa nature ? Qui c'est, le Satan ? D'ailleurs on a du mal à traduire *ponêros* : *libère-nous du mal* ou *du Mauvais* ? Nous allons revenir là-dessus. C'est un point très essentiel où une autre de nos ornières de lecture se trouvera de nouveau mise à mal.

Pour le dire déjà de façon anticipée, quand le mot Mauvais (ou mal) est prononcé chez nous, il désigne ou bien une idée abstraite, ou bien un étant ou une personne qui est donc soit sur mode d'une chose, soit sur mode des hommes. Or, ce qui est en question ici dans le *ponêros* (le mal ou le mauvais), c'est qu'il n'est ni une abstraction, ni un vivant sur le mode des vivants que nous connaissons.

Qu'en est-il de cet être ? Nous connaissons ses titres : *diabolos* (disperseur), Satan (accusateur), *pseudos* (falsificateur). Il est le Prince, c'est bien ça ! J'ai dit que pour nous c'est ou un abstrait, ou une personne vivante, nous n'avons pas le choix, nous ne connaissons que des choses abstraites ou des personnes vivantes. Il faut mettre là ou là. C'est pourquoi j'ai dit qu'il était **le principe ou le prince** :

- le principe si je le désigne comme abstrait (comme explication abstraite),
- et le prince si je le désigne comme un individu.

De même on le désigne comme le mal ou le Mauvais. Or, ni l'un ni l'autre sans doute.

Mais pour une raison tout à fait inverse, une question de ce genre devrait se poser pour Dieu : Dieu est-il un étant comme les étants – est-ce que le verbe être lui convient au participe présent – ou est-ce une idée ? Ni l'un, ni l'autre, *a fortiori*, pour une raison inverse.

C'est là quelque chose pour quoi nous n'avons pas de lieu d'accueil dans les configurations, les structurations de notre pensée native. Là, il y a un travail à faire !

Là, j'ai anticipé, bien sûr ! Il y a très longtemps que je sens quelque chose comme cela et je suis content de l'avoir dit ainsi aujourd'hui. Peut-être que ça ne donne pas beaucoup positivement mais ça écarte des méprises. Peut-être qu'écarter des méprises, c'est souvent frayer un chemin vers un insu, un insu pour lequel il y a du chemin.

b) La question de savoir qui tente est-elle bonne ?

Nous avons vu que le plus souvent, le mot de tentation va du côté de ce que j'ai proposé d'appeler le *défi*, autrement dit pas simplement au sens de la séduction que ce mot évoque chez nous, mais avec la connotation d'une certaine violence. Et dans ce cas-là, dans nos Écritures, le sujet qui tente peut être :

- Dieu, Jésus,
- le Satan, le Mauvais – il y a une référence à cela dans la demande du Notre Père –
- ou encore l'homme puisque l'homme tente Dieu¹⁹⁰. C'est indiqué en négatif dans « *Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu* ». Il y a enfin la fameuse journée de la tentation à Massa dont le nom signifie "tentation", il en est fait référence dans les psaumes : « *Ne durcissez pas votre cœur comme à Mériba, comme au jour de Massa dans le désert* » (Ps 95, 8).

Dans le cas de la demande « *Ne nous introduis pas dans la tentation, mais tire-nous du mauvais* », nous avons un sens sans doute négatif du mot "tenter", puisqu'il s'agit d'en être tiré, et néanmoins cela nous conduirait du côté où c'est Dieu qui tente. Et cela ouvre une autre question : est-ce que savoir qui tente est la première question pertinente ? Autrement dit, savoir si c'est Dieu, le Satan ou l'homme qui tente, est-ce la bonne question ? Ou est-ce que la tentation ne désigne pas une situation dans laquelle se trouvent pris plusieurs sujets ? Peut-être que ma formule n'est pas très claire.

Là où j'invite à aller est assez difficile parce que ça met en cause l'une des questions qui est fondamentale dans notre mode de questionner, dans notre façon de penser, c'est la question de la cause : Qui est la cause de la tentation ? Peut-être qu'il faudrait éluder¹⁹¹ cette question, pas par principe mais en voyant pourquoi. Je donnerai plusieurs exemples et même, avant les exemples, j'indiquerai une référence au chapitre 9 de Jean où est posée la question de la cause et où elle est explicitement éludée par Jésus. Il faudra que nous voyions ensuite ce que cela signifie.

¹⁹⁰ « Parmi les premiers usages du verbe tenter on peut noter le fait que l'homme tente Dieu. Cela ne nous est pas du tout familier, et pourtant c'est essentiel. La première mention, qui se trouve dans l'épisode du désert, est justement l'épisode de la manne ou les hébreux tentent Dieu. Tenter Dieu est quelque chose comme le mettre au défi. Pourquoi est-ce que cela ne nous est pas familier ? Parce que nous ne croyons pas assez à Dieu pour que cela ait un sens pour nous de le défier. Je veux dire qu'aujourd'hui ça n'est pas crédible, or c'est quelque chose de très présent, tenter Dieu, et ce n'est pas toujours absolument négatif. C'est pour cela qu'il y a une continuelle ambiguïté. Par exemple quand le prophète Isaïe dit au roi Achaz : « *Demande en ta faveur un signe à YHWH, ton Dieu...*, Achaz répond : « *Je ne demanderai rien, je ne tenterai pas YHWH* » (Is 7, 11-12). Or ça lui est reproché. Ceci est un exemple de situation avec le verbe tenter. » (J-M Martin, session de Nevers sur le Notre Père)

¹⁹¹ Éluder une question c'est l'esquiver. Ici J-M Martin montre que c'est une mauvaise question qui ne peut être répondue.

c) La question de la cause à propos de l'aveugle-né (Jn 9).

Voici un homme qui est aveugle de naissance. Ce malheur ne peut être causé que par un méfait. Il y a effectivement une sorte d'appartenance qui se manifeste dans nos Écritures entre le crime et le châtement, entre le mé-fait et le mal-heur. Nos langues, d'ailleurs, utilisent le mot *mal* dans ces deux registres. Mais est-ce que cette appartenance doit être pensée dans un registre de causalité ?

La question se pose donc à propos de l'aveugle-né : « **Qui a péché ?** » (v. 2).

Vous ne pouvez pas savoir à quel point le principe de causalité est déterminant dans notre mode d'être. La question de Dieu, chez nous, c'est d'abord : « Qui a fait ce monde ? Est-ce que cette question de la causalité est bien la question porteuse dans l'Écriture ? C'est la même question qui intervient dans une tonalité différente quand elle dit : « qui a fait ça ? », c'est-à-dire « qui est responsable ? Et j'ai bien peur que, même dans certaines pensées très avancées d'aujourd'hui, le terme de responsabilité ne soit promu à une dignité qui n'est pas la sienne dans l'Écriture. Non pas que je prêche l'irresponsabilité, mais est-ce que c'est un point aussi décisif dans les affaires qui nous occupent ?

Donc dans notre texte nous avons affaire à une causalité, ce que les Anciens appelaient une causalité morale sous le rapport de la responsabilité. Du reste, le mot même de *aitia* – qui est le mot classique pour la "cause" depuis Aristote – est un mot qui en premier signifie quelque chose comme la responsabilité : qu'est-ce qui répond – du verbe *respondere* – de cette chose ?

Or ici, Jésus récuse la question. Il faut dire que la question se pose plus particulièrement pour cet aveugle puisqu'il est né aveugle. Comme on pense plus ou moins que le méfait qu'on produit soi-même a pour effet un malheur en soi-même, dans son cas, cela pose question puisqu'il est né comme ça. Alors est-ce « **lui ou ses parents ?** » (v. 2). Jésus élude la question : « **ni lui, ni ses parents** ». C'est une réponse très importante, parce que, dans ses parents, si on remonte très très loin, on compte Adam ! Autrement dit, il pourrait très bien se faire que le récit de Genèse ne soit pas là pour expliquer par causalité ce qu'est le mal ou le péché.

En revanche, Jésus tourne la question dans un autre sens : « **mais [c'est] pour qu'en lui soient manifestées les œuvres de Dieu** ». Évidemment, ça ne va pas tellement mieux parce qu'on passe de la causalité efficiente éludée vers la causalité finale : pour que, afin que.

Seulement, nous avons dit bien des fois que dans l'évangile *oti* (parce que) ne signifie pas *parce que*, et *hina* (afin que) ne signifie pas *afin que* tels que nous les pensons dans notre organisation¹⁹² : *hina* désigne quelque chose comme le fait de tourner le regard vers ce qui, de là, peut advenir, "vers où ça va". Je dis bien vers *où* ça va parce que nous avons énoncé que la question « *où ?* » est la question qui régit tout l'évangile de Jean : « *D'où je viens ?* », « *où je vais* », « *où demeures-tu ?* », « *où l'as-tu posé ?* », « *où faut-il adorer ?* » etc. Ça prend la place de notre question « *qu'est-ce que ?* » Donc c'est celle qui vient en avant¹⁹³.

Voilà une espèce de soupçon que je me permets de poser sur la pertinence de la question de la cause quand il s'agit de quelque chose comme par exemple la tentation.

¹⁹² Cf [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.](#)

¹⁹³ Cf [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

d) Sujet avec des attributs / espace avec des caractérisations.

Pour essayer d'entendre mieux la question de la tentation, je vous donne une indication. Il faudrait essayer de nous déshabituer de penser l'individu comme sujet.

C'est une chose très curieuse que nous égalions la question du moi et la question du sujet. La question du sujet est en plus une question très complexe parce que le mot de sujet correspond au mot de substance, explicitement puisque : « *persona est rationalis naturae individua substantia* (la personne est une substance individuelle de nature rationnelle) ». C'est la définition de la personne au Moyen-âge. La personne est donc définie comme une substance, donc comme ce qui supporte des attributs, c'est ce qui est sujet d'attributs, et là, nous sommes dans le sujet grammatical¹⁹⁴. D'où l'idée, cette fois tout à fait pertinente, d'un "sujet d'attribution" : le sujet est ce qui est posé comme base, comme ce qui porte la totalité, et on peut lui attribuer des choses, soit de façon essentielle, soit de façon accidentelle¹⁹⁵ etc.

Il me semble que l'écriture de Jean, et de tout le Nouveau Testament, a aussi besoin d'un appui, d'une butée. Seulement, la butée, ce n'est pas véritablement un individu. La butée, c'est un des deux espaces qui sont en litige. Il y a la grande question : « Qui règne ? » et il y a donc deux réponses, deux espaces : il y a *ho kosmos outos* (ce monde-ci) dans lequel nous sommes, et c'est à lui qu'on réfère un certain nombre de qualités, de caractéristiques, et il y a un autre espace qui est *le monde qui vient*. C'est une problématique hébraïque très classique à l'époque que la distinction entre *olam ha-zeh* (ce monde-ci) et *olam ha-bah* (le monde qui vient).

Ce sont deux régions et deux régions régies, ayant leur tonalité, leur tension propre... tout ce qui peut caractériser un lieu : il y a *ce monde-ci* qui a pour régissant "le Prince de ce monde", l'expression se trouve abondamment chez Jean, et il y a le Royaume qui vient avec le Christos, c'est-à-dire le roi-messie (le roi-oint) qui est une de ses dénominations. Tout le débat est entre ces deux protagonistes. Et la nouvelle qui constitue l'Évangile est une réponse à cette question « *qui règne ?* »¹⁹⁶ : *Jésus est ressuscité*, c'est-à-dire que la vie est plus forte que la mort, et l'agapê est plus forte que la haine et le meurtre, les mots vie, mort, agapê, haine... étant des mots génériques pour désigner ces régions.

Donc il faudrait nous habituer à avoir des caractérisations de région et ça nous conduira à voir la tentation comme la désignation d'un espace, un espace où règne le défi. Dans cette perspective, participent de cet espace le défiant et le défié. Et ceci rejoindrait une idée que j'ai énoncée depuis bien longtemps : le dieu que l'on a est comme l'être à dieu que l'on est. Cette suggestion se vérifierait dans d'autres exemples. Ça paraît un peu compliqué, mais il s'agit ici d'entrer dans un discours qui n'est pas selon les présupposés d'expression qui sont les nôtres.

¹⁹⁴ L'attribut est ce qu'on attribue, c'est-à-dire ce qu'on affirme d'une substance, par exemple « Jean-Marie est nivernais », et "Jean-Marie" est le sujet, même au niveau grammatical.

¹⁹⁵ Quand je dis que « Jean-Marie est mortel » il s'agit d'un attribut essentiel, et quand je dis que « Jean-Marie est vieux » il s'agit d'un attribut accidentel.

¹⁹⁶ « Il ne s'agit pas d'une transition entre le règne du jugement et celui du pardon : nous sommes dans le septième jour, caractérisé explicitement selon saint Jean en ceci « *que la lumière déjà luit et la ténèbre est en train de partir* ». Le septième jour, c'est ce qui va de la première humanité jusqu'à la fin de l'humanité. C'est le statut qui est le nôtre aujourd'hui. Ce n'est pas une troisième région, c'est le conflit inachevé entre la mort et la vie, conflit inachevé jusqu'à la fin du septième jour qui est eschatologique. » (J-M Martin)

e) Révélation d'un espace de violence (Jn 2), et de jugement (Jn 3).

Voici deux exemples : un exemple gestuel et un exemple verbal.

● Révélation d'un espace de violence (Jn 2, 13-22).

Un exemple gestuel, c'est, dans le deuxième chapitre de l'évangile de Jean qui ouvre un séjour à Jérusalem, l'épisode des **vendeurs chassés du Temple** dont nous avons déjà parlé¹⁹⁷. Voici un lieu violent. Il ne s'agit pas de défi proprement dit mais d'un autre mode de violence. Jésus est-il violent ? Il en a toute la gestuelle. Néanmoins, la fonction de Jésus en cela est sans doute bien plus de révéler l'état de violence dans lequel se trouve le Temple. C'est une violence majeure pour Jean, parce que, pour Jean, la tonalité essentielle de la maison de Dieu, c'est le sens du don et le sens du don s'oppose, chez Jean, en premier au droit et au devoir, c'est-à-dire au marché, à ce qui est régi par le contrat du marché.

Donc ici il y a une violence forte et que ce soit l'intention de Jean, cela se manifeste par le fait qu'en faisant un fouet et en chassant les vendeurs avec, le Christ mime la violence qui lui sera faite à la Passion, dans une pensée que l'on ne peut pas juger provocatrice mais quasi-prophétique – il est du propre du prophète de l'Ancien Testament de mimer. Il mime la flagellation (il sera fouetté), lui qui est le nouveau Temple comme il le dit dans les versets qui suivent immédiatement. Le mime de la flagellation est assez explicite ici.

On sait que, chez Jean, il y a des éléments de la Passion du Christ qui se trouvent disséminés de façon quasi-prophétique dans beaucoup d'épisodes. Par exemple, à propos de la Samaritaine, je citerai la "fatigue" qui annonce la Passion, parce que c'est une fatigue située à la sixième heure : « *Jésus fatigué par la dureté du chemin, s'assit ainsi près de la source. Il était comme la sixième heure.* » (Jn 4, 6). La sixième heure est donc mentionnée ici et dans le récit de la Passion (Jn 19, 14), et le « *Donne-moi à boire* » (Jn 4, 7) fait écho au « *J'ai soif* » de Jn 19, 28.

Donc ce mime anticipé de la flagellation, qui n'est pensable que pour la relecture de celui qui ensuite célèbre l'épisode de la Passion, est bien de l'écriture de Jean.

La question qui se pose est : dans un épisode donné, quel milieu, quel espace est révélé, dévoilé ? Dans les vendeurs chassés du Temple, c'est la révélation prophétique d'un milieu violent, qui est de la violence propre de l'argent qui occupe la place du don.

● Révélation d'un espace de jugement (Jn 3, 17).

Un exemple verbal, c'est à propos du jugement. Je ne pensais pas revenir dessus, mais vous avez l'air de penser que c'est important, même si les détours que nous prenons sont assez rudes, assez ardues pour répondre à la question. C'est en Jn 3, 17 : il y a un espace de jugement où, si je juge, Dieu juge, c'est-à-dire que j'ai un dieu-juge pour autant que je me fais le juge de mon frère, ces choses-là s'appartiennent.

« ¹⁷ *Car Dieu n'a pas envoyé son fils vers le monde pour juger le monde mais pour que par lui le monde soit sauf. Celui qui croit en lui (celui qui entend cette ouverture) n'est pas jugé – la seule chose qui retire du jugement, c'est d'entendre la parole qui libère du jugement – mais celui qui ne croit pas est déjà jugé d'avance du fait qu'il n'a pas cru au nom du Fils*

¹⁹⁷ Cf 1° d).

Monogène de Dieu. » Il n'est pas venu pour juger, mais du fait qu'il vient, il y a du jugement. Ce qui laisse dans l'espace de jugement, c'est de ne pas entendre la parole qui en libère. Et celui qui entend la parole qui en libère est hors de l'espace de jugement, c'est-à-dire qu'il ne juge pas et, du même coup, n'est pas jugé.

Ceci qui est dit ici dans un langage proprement johannique correspond tout à fait à ce que disent les Synoptiques dans un autre langage très connu : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* » Cela ne veut pas dire : si vous avez la gentillesse de ne pas juger vos petits camarades, en récompense, plus tard, on ne vous jugera pas. Ce n'est pas du tout ça. C'est que, au fait de juger appartient le fait d'être jugé. Cela s'appartient comme qualité d'espace, et par espace, j'entends ici une qualité d'être "relatif à". Un lieu est un réseau de relations ouvertes. Et c'est là qu'on peut dire aussi justement ma petite phrase : « le dieu qu'on a est comme l'être à dieu que l'on est. »

La dernière demande du Notre Père consisterait à demander d'entendre mieux ce qu'il en est de Dieu : Dieu n'est pas quelqu'un qui nous introduit dans l'espace de la tentation. Le résultat est peut-être trop rapide si on le pose comme cela, mais vous avez vu le chemin que nous avons fait pour essayer d'y entrer. Voilà : c'est à laisser à votre méditation ...

* *
*
*

Chemin parcouru, et projet pour la suite.

Le chemin que nous venons de faire passait premièrement par la notion d'espace qui se substitue à la notion de sujet individuel pour la structure du discours, et deuxièmement par la caractérisation de l'espace christique comme espace du don par opposition à l'espace de défi, à l'espace de tentation, à l'espace de jugement, à l'espace de marché. C'était les trois exemples que nous avons retenus. L'ordre est assez clair.

Il nous reste à voir que l'expression "*Tire-nous du mauvais*" se retrouve dans le chapitre 17 de Jean : « *Je ne prie pas que tu les enlèves du monde, mais pour que tu les gardes du mauvais.* » (Jn 17, 15) Garder du mauvais, tirer du mauvais, libérer du mauvais, autant d'équivalents du verbe garder. D'autres passages de ce chapitre nous permettront également de revoir une grande partie du Notre Père.¹⁹⁸

3) Entendre les mots *bien* et le *mal* dans l'Évangile.

a) "Bien et mal" ou "bon et mauvais" ?¹⁹⁹

► Pourquoi est-ce que vous préférez parler de "mauvais" plutôt que de "mal" ?

J-M M : Nous pensons le mal par opposition au bien, or ces mots sont trop connotés chez nous simplement dans le registre de la morale. La distinction du bon et du mauvais c'est

¹⁹⁸ Ceci est traité au [Chapitre XI. Le Notre Père à la lumière de Jn 17, 1-19.](#)

¹⁹⁹ Comme J-M Martin n'avait pas expliqué le fait qu'il préférait traduire *ponêros* par "mauvais", cette partie a été ajoutée, elle vient d'une séance sur l'Espace johannique.

beaucoup plus fondamental²⁰⁰, le mauvais est d'ailleurs le nom propre de l'adversaire, du diabolos, du prince de la ténèbre qui est ici le prince de ce monde.

Cette distinction se trouve dès le début de la Genèse puisque juste après la venue de la lumière « *Dieu vit que la lumière était bonne (tov en hébreu²⁰¹)* » (Gn 1, 5). La répartition du bon et du mauvais précède donc la répartition du ciel et de la terre²⁰².

Cette distinction du bon et du mauvais est une toute première distinction qui trouvera son équivalence symbolique dans des termes qui appartiennent au lieu et qui sont *la droite et la gauche*, je n'ai pas dit le haut et le bas, parce que c'est plus compliqué. Préférentiellement la droite et la gauche désignent aussi cela : les élus sont à droite, les damnés sont à gauche – encore que droite et gauche peuvent être aussi prises en un autre sens.

En tout cas, distinguer le bien et le mal, c'est sans doute utile ; mais distinguer le bon et le mauvais c'est capital, surtout s'il s'agit des champignons !

b) Le rapport au bien et au mal dans l'Évangile²⁰³.

À la question du mal il y a deux types de réponse. La première, c'est qu'il y a deux principes co-éternels, celui du bien et celui du mal : cette solution n'a jamais recueilli la moindre faveur dans le monde chrétien même si elle s'y trouve de façon dégradée sous la forme du diable et du bon Dieu. La deuxième réponse c'est que le mal vient de la liberté humaine, le péché originel en Adam ouvrant l'espace de la mort et du meurtre, mais il faut bien voir que la figure d'Adam n'est pas là pour répondre à la question du mal.

D'ailleurs l'Évangile ne traite pas des rapports du bien et du mal car le bien dont il parle n'est pas le simple contraire du mal. Ici comme toujours l'Évangile ne choisit pas à l'intérieur de nos alternatives, et le rapport de ce que porte l'Évangile qui n'est pas notre concept de bien est un rapport neuf à la fois au bien et au mal.

– c'est un rapport neuf au mal qui fait que le mal, loin d'être simplement le contraire, est explicitement ce qui est fondamentalement traversé par le bien : c'est le pardon.

– le rapport au bien est tel que même ce que nous appelons "bien" a besoin d'être pardonné.

Autrement dit ni notre bien ni notre mal ne méritent : le rapport au "bien" christique n'est pas un rapport de mérite.

²⁰⁰ Bien des années avant, dans un de ses cours à l'Institut Catholique de Paris, J-M Martin avait donné une autre indication : « Nous pensons le mal en opposition au bien. Or le mal dont il est question ici est en opposition au sacré, mais nous insistons sur le fait que nous ne pouvons pas penser ce qui est en question ici à partir de notre notion de sacré. »

²⁰¹ On a ici le mot *tov* qui se retrouve dans l'appellation de l'arbre du bien et du mal (*tov va-ra'*) qu'il serait donc bon d'appeler "l'arbre du bon et du mauvais". Le bon est associé à la lumière, et donc cela sous-entend que le mauvais est associé à la ténèbre. Le couple bon / mauvais peut donc aussi être entendu dans le couple lumière / ténèbre qui chez Jean caractérise les deux espaces dont il a souvent été question dans ce chapitre. Il en est question juste après au b).

²⁰² « La répartition (ou la différence) ciel/terre ne recouvre pas la distinction lumière/ténèbre, ne recouvre pas la distinction des deux royaumes. On pourrait même dire, et ce serait une première approche de ce rapport, que ce qui est appelé lumière, c'est le bon rapport du ciel et de la terre, et ce qui est appelé ténèbre, c'est le divorce de ciel et terre. C'est à dessein que j'emploie le mot de divorce parce qu'avec ciel et terre nous sommes dans la symbolique du masculin/féminin » (J-M Martin, Espace johannique).

²⁰³ Cette partie est extraite de la séance du 16 février 1994. Cela rejoint surtout des choses qui ont été dites à propos du pardon des péchés au chapitre précédent.

Il faut voir qu'il y a probablement une part d'antagonisme irréductible néanmoins, qui est l'antagonisme des deux princes dont l'un n'est jamais réconcilié, jamais pardonné. Pourquoi ? C'est probablement parce que c'est une aberration de penser que le pardon pardonne le mal "en tant que" mal. Cependant l'expression "en tant que" n'est pas correcte ici puisque "en tant que" n'est pas une procédure de pensée de notre Nouveau Testament, c'est une pensée proprement occidentale que l'être en tant qu'être. Mais le concept de prince ou de principe joue a fortiori la fonction d'en tant que, c'est peut-être la forme sous laquelle notre "en tant que" métaphysique se trouve dans nos Écritures.

Cette question est lancinante dans le monde juif de cette époque et dans tous les siècles qui précèdent le christianisme, et notamment elle a une grande place dans ce qu'on peut appeler la littérature sapientielle, en particulier le *Livre de Job*. Le lieu majeur d'émergence de cela c'est le mal qui accable l'innocent ou le juste. Et ce qui est important, c'est de voir qu'il y a débat.

En effet le *Livre de Job* est construit sur le mode d'une plainte et des encouragements ou des tentatives de réponse par les amis. À la fin il y a une réponse de Dieu qui, à première lecture, sans doute nous déçoit, et cependant elle est, d'une certaine manière reprise par saint Paul. Elle peut être considérée comme accablante dans un premier temps. C'est la formule qu'on peut résumer ainsi : « Qui es-tu donc mon pauvre, pour poser des questions sur Dieu ? » Si on l'entend dans cette tonalité méprisante, elle est détestable. Mais si on l'entend comme l'invitation à savoir *qui* l'on est et *quoi de nous* porte cette question, elle invite à nous interroger, en dépit de toutes les protestations que nous sommes amenés à propulser, sur l'innocence du cœur dans lequel il n'y aurait pas le moindre ressentiment pour porter la question « Pourquoi le mal ? ».

D'autre part cela rejoint une question très développée chez Paul, celle de la "non-suffisance" devant Dieu. La suffisance (*kaukhêma*)²⁰⁴ est un mot très fréquent dans la deuxième épître aux Corinthiens, et il se trouve dans l'épître aux Romains.

Là aussi il y a l'oreille pour entendre. Le mot "suffisant" est une assez bonne traduction car elle a à la fois le sens moral d'*être suffisant* et aussi d'avoir en soi de quoi *suffire à*. Or l'invitation à penser que, si le mot Dieu a un sens, il est le décèlement bienheureux que ce n'est pas au titre de mes propres ressources, mais au titre de la donation qu'il donne à moi-même, que je peux me tenir devant lui. C'est à nouveau quelque chose qui peut être lu comme dégradant le concept d'homme, mais c'est quelque chose qui peut être entendu comme lui donnant sa véritable dimension, à savoir qu'il n'est pas enchaîné dans une position de rivalité ultimement, mais dans la position de la donation, et d'une donation qui ne soit pas accablante.

Et chaque fois que je dis quelque chose, j'entends à la fois un immense bonheur et aussi un risque d'extrême péril, parce que la mise en évidence de l'espace de donation ne peut être annoncée que dans notre discours du don et du pardon. Or chez nous, pour entendre les mots don et pardon, on a le choix entre obligeant et désobligeant, ça a du sens dans les deux cas,

²⁰⁴ En général le mot *kaukhêma* est traduit par "fierté", "gloire". Par exemple : « *Par lui nous avons acquis l'accès, par la foi, vers cette grâce (cette donation gracieuse), en laquelle nous nous tenons, et nous avons notre suffisance dans l'espérance de la gloire de Dieu.* » (Rm 5, 2 traduction J-M Martin) et « *Par lui nous avons accès, par la foi, à cette grâce en laquelle nous sommes établis et nous mettons notre fierté dans l'espérance de la gloire de Dieu.* » (TOB)

c'est-à-dire que nous pensons plus ou moins que le don oblige – « Je suis bien votre obligé, Monsieur » –, et qu'il est désobligeant pour nous de recevoir un don. Et c'est pour ça que la notion de don est la plus périlleuse. C'est le mot le plus haut, mais c'est peut-être pour cela le plus dangereux dans cette affaire.

c) Comment penser le bien ?

► Est-ce que vous pourriez préciser comment nous pourrions penser le bien ?

J-M M : Je pense qu'il serait tout à fait utopique de prétendre à penser le principe du bien sans le principe du mal. Nous n'avons pas le moindre concept de bien qui ne soit affecté de l'expérience du mal²⁰⁵. Et d'ailleurs, s'il n'y avait pas l'expérience du mal nous n'aurions même pas besoin de dire "bien", c'est-à-dire que ce mot est toujours détenu dans cette corrélation-là. Or nous prenons un élément de la corrélation et utopiquement nous le posons comme pouvant exister seul à la rigueur, alors qu'il n'a pas sens sans l'autre. Seulement son pendant n'est pas de même nature, c'est-à-dire que le principe de l'indéfinie exclusion et destruction est probablement plus détruit et plus exclu que quiconque.

Est-ce que Satan existe ? Eh bien il existe précisément d'une façon qui est la pire non-existence, et en même temps, cette pire non-existence, elle est à l'œuvre !²⁰⁶

La question ici est celle de penser la corrélation de bien et mal, mais nos concepts de bien et mal sont beaucoup trop faibles pour dire ce qui est en question ici, car bien et mal ça sert à tout.

Saint Jean en parle une fois. Sa façon de dire l'opposition entre bien et mal c'est plutôt l'opposition entre la vie et la mort (ou le meurtre), c'est l'opposition de la lumière et de la ténèbre : « *En lui était la vie, et la vie était lumière des hommes. La lumière luit dans la ténèbre.* » (Jn 1, 4-5) Donc je ne peux même pas entendre ce que veut dire lumière sinon en référence à sa luisance dans la ténèbre²⁰⁷. Et quand saint Jean dit : « *Dieu est lumière, en lui, point de ténèbre* » (1 Jn 1, 5), ce qui intervient c'est que la ténèbre n'est pas dans la lumière, elle ne peut pas ne pas être hors de la lumière, c'est-à-dire que la ténèbre c'est le dehors de la lumière : « *hors de lui fut rien* » (Jn 1, 3), ce rien est le principe de néantisation, de négativité, d'exclusion, et de meurtre. Ténèbre et exclusion c'est la même chose...

²⁰⁵ Sur ce sujet Christian Duquoc écrivait en donnant des exemples : « Ce qui m'intéresse dans la question du mal c'est non pas que le crime engendre le mal-être, mais c'est que la volonté de faire le bien engendre souvent les pires maux... Il y a quelque chose dans le bien visé et non seulement dans le sujet individuel ou collectif, qui le promeut à une certaine complicité avec son effet contraire : le mal produit... Les institutions à visée bénéfique produisent ce qu'elles n'avaient pas programmé : un effet destructeur ou déstabilisateur... » (*Le mal énigme du bien*, dans *Le Supplément* n°172, Mars 1990, revue d'éthique et de théologie morale)

²⁰⁶ Cf le II 4° : "Le péché : un rien qui n'est pas rien pour nous" ([Chapitre IX. Pardonne-nous... comme nous pardonnons...](#)), et le message [Les dons du Saint Esprit ; Un/multiples ; Fragments d'intact ; Parole des apparitions nocturnes \(Évangile de vérité\)](#).

²⁰⁷ À propos de la lumière de Gn 1, Joseph Pierron, un ami de J-M Martin, disait : « La première parole qui est donnée, "*Que la lumière soit*" est une parole de création en tant qu'elle est une parole de salut. Cela veut dire que la lumière est déjà là mais qu'il y a les ténèbres. Nous autres nous avons tendance à considérer la création comme étant un début temporel. Ce n'est jamais la pensée ni de Paul ni de Jean ni des sémites. On ne cherche pas le début mais l'origine, et celle-ci se trouve dans le maintenant. » Et cela correspond à une phrase de Paul : « *Le Dieu qui a dit : "De la ténèbre (ek skotous) luira la lumière", c'est lui qui a fait luire dans nos cœurs en vue de l'illumination de la connaissance de la gloire (de la présence) de Dieu dans le visage du Christ.* » (2 Cor 4, 6)

Nous sommes beaucoup trop enclins à rester sur nos répartitions. Celle du bien et du mal est, à certains égards, plus dangereuse que d'autres, mais toutes le sont : singulier / pluriel, sujet / objet... tout ce qui nous constitue. Es-tu subjectif ou objectif ? Ah, il faut choisir ? Non, l'Évangile n'est pas dans l'alternative de nos questions, il est l'alternative de nos dualités. Là j'énonce des repères, loin qu'ils ne soient pas totalement habités par moi-même, mais ce sont des points qui sur ma route m'éclairent provisoirement, d'autant plus que, si l'Évangile ne résout pas la question du mal, c'est que sans doute le mal ne se borne pas à être une question, il n'est pas radicalement cela. Le Christ ne cause pas sur le mal, il le pâtit, il le pâtit d'une façon originale, il le pâtit sur un mode sur lequel nous ne pouvons pas le pâtir.

Chapitre XI

Le Notre Père à la lumière de Jn 17

Nous avons projeté de voir comment l'expression « *Tire-nous du mauvais* » chez Matthieu (« délivre-nous du mal » dans la liturgie) se trouve chez Jean, dans un lieu qui nous permet de revoir quasiment l'ensemble du Notre Père. Il s'agit du chapitre 17, la grande prière du Christ. Cette lecture termine notre méditation sur les éclats du Notre Père en saint Jean dans la mesure où le chapitre 17 est le Notre Père johannique.

I – Éclats du Notre Père en Jn 17

a) Le verset 1 équivalent du début du Notre Père.

La prière commence par : « *Levant les yeux vers le ciel, Jésus dit : "Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils ce qui est que le Fils te glorifie" ».*

– « *Levant les yeux au ciel il dit : "Père" »*, c'est « *Notre Père qui es aux cieux* ».

– Et nous avons vu²⁰⁸ que « *Glorifie ton Fils* », c'est la même chose que « *glorifie ton nom* » (Jn 12, 28) et nous verrons que *glorifié*, c'est la même chose que « *consacré* ». Nous retrouvons donc ici le « *que ton nom soit sanctifié* » du Notre Père que nous avons traduit par « *que ton nom soit consacré* ».

Dans ce verset 1 nous avons donc l'équivalent du début du Notre Père.

b) Le verbe donner, cœur de Jn 17 et source du Notre Père.

Et puis culmine le verbe donner, qui se trouve 17 fois dans ce chapitre 17, à tel point qu'il est plus important que les sujets et les compléments parce que ça donne à tout crin : les sujets changent, les compléments directs et indirects changent – qui donne et donne quoi, et à qui c'est donné – ça change, mais le verbe *donner* ressort.

« ... ²selon que **tu lui as donné** d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité en sorte que à tous ceux que tu lui as donné il (le Fils) leur donne vie éternelle... ⁴... j'ai accompli l'œuvre que tu m'as donnée de faire... ⁶ J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés d'entre le monde. Ils étaient tiens, et tu me les as donnés... ⁷ ... tous ceux que tu m'as donnés sont près de toi, ⁸Car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, ⁹Moi, je prie... pour ceux que tu m'as donnés, puisqu'ils sont tiens ¹⁰Tous ceux qui sont miens sont tiens et les tiens sont les miens ... garde-les en ton nom que tu m'as donné ... je les ai gardés en ton nom que tu m'as donné... ¹⁴je leur ai donné ta parole... ²²Et la gloire que tu m'as donnée moi je leur ai donnée... ²⁴Père ceux que tu m'as donnés je veux que, là où je suis, eux aussi soient avec moi, qu'ils voient ma gloire que tu m'as donnée. »

Il faudrait apprendre ça aussi, à lire un texte par une fonction, non pas simplement syntaxique, mais parataxique, c'est-à-dire que la force de la présence d'un mot à côté d'autres

²⁰⁸ Au II du [Chapitre IV. Soit consacré ton nom.](#)

mots joue une fonction dans le poème – c'est très important – qui n'est pas liée à la signification syntaxique des rapports.

Donc la notion de don et de donner est tout à fait décisive dans ce chapitre, et c'est le mot qui culmine au cœur du Notre Père : « **Donne-nous notre pain** ». Ce *donne-nous*, en tant qu'il s'agit du pain, a été médité par Jean au chapitre 6 dans le discours sur le pain de la vie, où ce qui est mis en évidence c'est que le pain, essentiellement, ça se donne. Si Jésus tentait Philippe en lui disant : "*où acheterons-nous des pains,*" c'était pour révéler en lui sa question implicite et préparer la place pour une conversion qui lui permettra de comprendre que "*le pain que je donnerai, c'est moi-même pour la vie du monde.*" "*Que je donnerai...*" : le verbe donner, à propos du pain, culmine au cœur du chapitre 6. Nous le retrouvons ici dans une fréquence insolite mais remarquable pour cette raison.

c) Les quatre occurrences du verbe garder en Jn 17.

- « *Garde-les du mauvais.* » (v. 15) et "**Délivre-nous du mal**".

Et la raison pour laquelle nous avons suggéré une lecture des versets 9 à 19, c'est que nous y trouvons la dernière demande du Notre Père « *Tire-nous du mauvais* » (= « **délivre-nous du mal** »), sous la forme : « *garde-les du mauvais* » (v. 15). C'est donc un autre écho du Notre Père qui se trouve également dans notre chapitre 17.

- **Le verbe garder en Jn 17.**

C'est un verbe qui revient lui aussi plusieurs fois : le Christ garde les hommes, les hommes gardent la parole.

« ⁶*Ils étaient tiens, et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole... ¹¹Garde-les dans ton nom que tu m'as donné... ¹²Quand j'étais avec eux, je les gardais dans ton nom que tu m'as donné... ¹⁵Garde-les du mauvais* »

Le verbe *garder* (*têrein*) signifie tenir en garde, avoir en garde. C'est un mot important parce qu'il s'emploie couramment dans l'expression "garder les commandements". Or nous traduisons aussitôt par "mettre en pratique", ce qui est la meilleure façon de n'être pas du tout à ce qui est en cause dans ce mot ! Ce verbe a un rapport étroit avec la sauve-garde, autrement dit avec le salut.

d) Les thèmes de la présence quadriforme.

- **En Jn 14, 15-16.**

Le thème de la garde fait signe vers la présence du Ressuscité aux siens. Nous avons dans ce chapitre, au fond, la reprise des thèmes essentiels énoncés au début du chapitre 14 qui sont les noms de la présence quadriforme ou tétramorphe.

En effet les disciples sont dans la peur à cause de l'annonce du départ de Jésus. La réponse est : "je vais" (vers le Père), ce qui veut dire : "je viens et je suis présent dans ma dimension de résurrection". Et où se manifeste cette présence de Résurrection ? « *Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements* (ma parole), *je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclét (le pneuma).*» (Jn 14, 15-16).

Laissons tomber les sujets et les compléments, gardons les verbes mais sous forme de substantifs, et cela donne :

agapê, garde de la parole, prière, présence du pneuma.

Voilà les quatre noms qui disent la présence du Ressuscité dans sa communauté et dans l'humanité.

Pour arriver à l'énoncé des quatre thèmes il y a tout un travail à accomplir sur les versets 15-16, travail que nous avons fait, je ne reviens pas là-dessus²⁰⁹.

Et nous avons vu que c'était un élément de structuration des chapitres 14 à 17, c'est-à-dire qu'un des thèmes est traité et développé mais les trois autres sont rappelés, puis un autre des quatre est traité et les trois autres sont seulement rappelés.

● **En Jean 17.**

On retrouve quelque chose de semblable dans le chapitre 17 avec un thème principal (la prière), les trois autres étant présents :

– Il a la coloration particulière que donne la mise en évidence du **thème de la prière** puisque ce chapitre 17 est la grande prière du Fils adressée au Père. Elle accomplit le « *Je prierai le Père* » de Jn 14, 16. C'est une prière de demande, et le verbe *erôtaô* (prier, demander) lui-même y figure trois fois :

« ⁹*Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde... ¹⁵Je ne prie pas que tu les enlèves du monde, mais pour que tu les gardes du mauvais... ²⁰Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui croient en moi à travers leur parole.* »

– Par ailleurs, nous venons de voir l'importance du verbe **garder**. Or il se trouve quatre fois dans le chapitre, donc le thème de la garde y figure.

– Et enfin l'**agapê** est mentionnée, trois fois par le verbe aimer (*agapan*) et une dernière fois par le mot agapê lui-même :

« ²³*En sorte que le monde connaisse que toi tu m'as envoyé, et que tu les as aimés selon que tu m'as aimé. ²⁴... tu m'as aimé avant le lancement du monde... ²⁶Je leur ai fait connaître ton nom et je le ferai connaître en sorte que l'agapê dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux.* »

Le **pneuma** n'est pas nommé mais nous verrons²¹⁰ qu'il y est quand même.

e) Le thème du Nom.

Pour bien comprendre le chapitre 17, il faut donc savoir qu'il est dans le mouvement du thème quadriforme dont je viens de parler, il faut se rappeler aussi qu'il a à voir avec le Notre Père et que, du même coup, certains autres termes, qui sont des termes très fondamentaux, sont réintroduits.

²⁰⁹ Ceci est expliqué de façon détaillé à plusieurs autres endroits, par exemple [Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17](#) et [Jn 14, 15-16 : Les quatre formes de la Présence du Ressuscité. Que désignent chacune ?](#).

²¹⁰ Il est question du pneuma à la fin du commentaire du verset 10, il est question de la demande du pneuma dans le commentaire des versets 15-16, et il est question du pneuma de consécration (Esprit Saint) dans le commentaire du verset 17.

Par exemple le thème du Nom²¹¹, lui, vient du Notre Père. Le Nom : c'est une chose extrêmement précieuse parce que c'est probablement ce qu'il y a de plus archaïque dans le discours chrétien et cela nous est tout à fait étranger. C'est plus archaïque que *Logos*, plus archaïque que *Fils de Dieu*. Tout le monde sait que le nom, ça doit s'entendre selon l'hébreu et non pas selon l'usage que nous faisons de ce mot. Chez nous le nom est une étiquette qui est ajouté alors que dans la Bible le nom dit l'essence.

Nous disons « *dans le nom du Père et du Fils et du saint Esprit* » et pas *au nom de*, parce que ce n'est pas l'idée de substitution qui est ici. J'ai déjà dit le parallèle qu'il y a entre le nom et le lieu puisque le Nom et le Lieu sont des noms de Dieu dans le judaïsme contemporain, alors que ces mots, chez nous, servent à dire la substitution : *au nom de* ou *au lieu de*, et demandent à être pensés avec beaucoup de soin.

« *Dans ton nom que tu m'as donné.* » (v. 11 et 12). Le Nom, c'est l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit, mais c'est le Père qui donne le Nom au Fils. Le Père donne le Nom et donc le Fils peut être appelé *le Nom*. Quand Jésus dit : « *Père, glorifie ton Fils* », c'est la même chose que quand il dit, au chapitre 12 : « *Père, glorifie ton Nom.* » Jésus est le Nom. Le Nom est au fond l'unité, une de ces unités qui ne nous sont pas familières.

Ce que je vais dire est à prendre analogiquement, mais il faut bien entendre que le nom est l'unité de la famille. Le Père est celui « *d'où toute patria (descendance) est nommée* » (Ep 3, 15). Donc nous avons ici à faire à une unité qui est essentiellement et d'abord une unité de relation et non pas un sujet isolé. Une unité de relation. Vous apercevez cela ? C'est décisif !

f) Le thème de la consécration (de la sanctification).

Dans le Notre Père le Nom a à voir avec la consécration : « *Que ton nom soit consacré (sanctifié)* », et le thème de la consécration se trouve également dans notre chapitre 17. Le mot sacré (ou consacré) est employé pour "tu", pour "je", et pour "ils" :

« ¹¹*Père sacré, garde-les...¹⁹ Et pour eux je me consacre moi-même en sorte qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité.* »

Bien entendu nous insistons sur le fait que nous ne pouvons pas penser ce qui est en question ici à partir de notre notion de sacré.

II – Lecture suivie de Jn 17, 1-19

« ¹Après avoir ainsi parlé, Jésus leva les yeux au ciel et dit: «Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie ²et que, selon le pouvoir sur toute chair que tu lui as donné, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés. ³Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. ⁴Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donné à faire. ⁵Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût.

⁶J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner. Ils étaient à toi, tu me les as donnés et ils ont observé ta parole. ⁷Ils savent maintenant que tout

²¹¹ Nous avons déjà vu que la mention du nom intervient aux versets 6, 11-12 et 26. Cf [Chapitre IV. Soit consacré ton nom](#)

ce que tu m'as donné vient de toi, ⁸que les paroles que je leur ai données sont celles que tu m'as données. Ils les ont reçues, ils ont véritablement connu que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé.

⁹Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés: ils sont à toi, ¹⁰et tout ce qui est à moi est à toi comme tout ce qui est à toi est à moi, et j'ai été glorifié en eux. ¹¹Désormais je ne suis plus dans le monde; eux restent dans le monde, tandis que moi je vais à toi.

Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme nous sommes un. ¹²Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom que tu m'as donné: je les ai protégés et aucun d'eux ne s'est perdu sinon le fils de perdition, en sorte que l'Écriture soit accomplie. ¹³Maintenant je vais à toi et je dis ces paroles dans le monde pour qu'ils aient en eux ma joie dans sa plénitude. ¹⁴Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. ¹⁵Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais. ¹⁶Ils ne sont pas du monde comme je ne suis pas du monde. ¹⁷Consacre-les par la vérité: ta parole est vérité. ¹⁸Comme tu m'as envoyé dans le monde je les envoie dans le monde. ¹⁹Et pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité. » (TOB)

Il est très difficile de lire ce chapitre parce qu'il y a un apparent désordre, il y a des mots qui ne sont pas familiers, il y a des mots qui reviennent. On ne voit pas très bien la marche. Elle peut être montrée mais, à première écoute, on ne la voit pas. Donc nous allons essayer, moins de nous attarder sur tel ou tel mot que d'en apercevoir la fréquence.

1) Jn 17, 1-8.

Nous avons déjà lu le début à bien des reprises²¹².

a) Versets 1-5.

« ¹**Jésus, levant les yeux au ciel, dit : Père** – « *Notre Père qui es aux cieux.* » Il s'adresse au Père : c'est le jet du regard, de la parole, le jet de la prière vers le Père. Nous avons dit que c'est ce que Jésus dit et que c'est aussi ce qu'il fait : « *Je vais vers le Père* », et c'est aussi fondamentalement ce qu'il est puisque dès l'origine, il est le Logos tourné, la parole adressée au Père. Il est, il dit, il fait, il est le Notre Père substantiel.

L'heure est venue, – d'entrée nous avons le terme d'heure. Chez saint Jean l'heure désigne l'aller au Père qui est la même chose que venir aux siens. En d'autres termes ce qui est développé ici n'est pas que le Christ nous quitte ; quand le Christ va au Père, c'est précisément qu'il vient vers nous – **glorifie ton Fils** – c'est la demande de résurrection puisque glorifier signifie ressusciter – **ce qui est que le Fils te glorifie** – La gloire en question, ici, c'est la théophanie, qui est la manifestation simultanée de Jésus et du Père. La gloire c'est la présence, et il est très important que la glorification du Fils soit pensée comme sa présence aux hommes : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais le Paraklêtos (le Pneuma, ma présence de résurrection) ne viendra pas auprès de vous.* »

... ²**selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité (exousian pasês sarkos) en sorte que, à tous ceux²¹³ que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle.**

²¹² En particulier les versets 1-3 ont été lus au [Chapitre IV. Soit consacré ton nom.](#)

– Donc c'est la demande de résurrection pour lui mais aussi pour tous ceux que le Père lui a donnés : « *Et il lui a remis dans les mains la totalité de l'humanité.* » Il est l'accomplissement (*exousia*) de tout homme (*pasês sarkos*, de toute chair).

³*Et c'est ceci la vie éternelle : qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ.* – nous avons dit que l'insu est extrêmement important, mais la connaissance qui n'est pas un savoir est l'essence même de la vie. Vivre c'est connaître, connaître l'insu ignoré comme Père mais connu par le Fils.

⁴*Moi je t'ai glorifié sur terre en accomplissant l'œuvre que tu m'as donné de faire* – non pas à faire mais : *que tu m'as donné que je fasse.*

⁵*Et maintenant glorifie-moi, toi, Père, de la gloire (la doxa, la présence) que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit.* – On a un apparent retour qui n'est pas un retour stérile, qui est un retour où se manifeste à la fois l'identité et la différence de la semence et du fruit.

Dans cette prière, il y a à la fois ce qui est fait et ce qui est à faire, ce qui est fait et ce qui est demandé. « *Père, glorifie-moi* » ici, et « *J'ai été glorifié* » (v. 10). Ceci ne touche pas simplement les quelques mots que nous sommes en train de considérer. En effet la circularité de cette prière est présentée ici comme : « *glorifie-moi de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût* », donc par l'annonce de cet apparent retour de la gloire que le Christ avait dans l'arkhê, mais il faut voir que le thème de la gloire qui se trouve en ce début de chapitre se trouve également à la fin. Nous avons souvent, chez Jean, cette structure d'une tête qui boucle : il y a d'abord ce qu'on pourrait appeler une descente, puis une remontée. Vous avez une structure de la sorte pour beaucoup de chapitres. J'ouvre des voies, je suggère des choses. Tout cela est à méditer.

« *Glorifie-moi de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût* » : la boucle est bouclée, qu'est-ce que ça change ? Il est très important pour répondre à cette question de bien voir que c'est la même gloire, mais en tant qu'elle rassemble en elle tous ceux que le Père lui a donnés, dont il est chargé. Autrement dit l'humanité, du point de vue eschatologique, est incluse dans la gloire éternelle, celle-ci étant déployée dans sa dimension de "pour l'humanité". Pour nous qui sommes orientés, et même orientés de façon irréversible, c'est la question de la distance entre l'arkhê (*avant que le monde fût*) et l'eskhaton (l'accomplissement) : cette distance se manifeste en ce que désormais nous sommes comptés dans cette gloire, et c'est pourquoi le texte insiste sur la charge du Christ : « *selon que tu lui as donné la charge de l'accomplissement de toute l'humanité.* »

● **Mouvement du texte.**

Dans le texte nous avons donc quelque chose qui, d'un certain point de vue, s'arrête. Entre-temps des mots ont été prononcés sans recevoir leur nécessité ou leur explication. Ces mots sont très précieux car ils sont l'indice de quelque chose qui va être repris. On va recommencer un circuit qui sera fondamentalement le même, mais dans lequel une modulation peut être jouée, en ce sens que la tonalité qui est contenue dans le verbe donner va à la fois recevoir un éclairage, et porter la lumière de ce qui est déjà dit dans le verbe donner.

²¹³ En fait dans le grec on a "*pan ho*" (tout ce) au neutre, c'est ce qui vient d'être appelé "toute chair", autrement dit c'est toute l'humanité. (D'après J-M Martin à Saint-Jean-de-Sixt en 2008)

b) Versets 6-8.

Au verset 6 se fait une reprise explicative. En effet il y a un mot qui fait accrochage avec ce qui précède. Nous avons lu « *je t'ai glorifié sur la terre, j'ai accompli l'œuvre* » et au verset 6 nous commençons par « *j'ai manifesté ton nom aux hommes* ». Nous sommes dans une reprise de quelque chose qui était d'une certaine façon en attente : ce qui se disait dans la détermination de la "glorification" se dit maintenant dans le terme de la "manifestation".

Ce qui va dominer ici est donc ouvert par le verbe "manifeste" qui, en soi, ne dit pas autre chose que le verbe "glorifier" en ce sens qu'il s'agit de faire venir en présence. Mais le mot de manifester et le vocabulaire qui suit a une connotation qui relève davantage du vocabulaire du "connaître" qui était déjà indiqué auparavant : « *c'est ceci la vie éternelle qu'ils te connaissent* » (v. 3). Nous aurons ici deux occurrences du verbe connaître.

« *⁶J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés, [les tirant] hors du monde.* – Nous savions déjà que les hommes étaient donnés, il est indiqué ici pour la première fois qu'ils sont donnés "du monde". Le mot de monde va avoir une grande importance répartitrice dans ce qui va suivre.

Ils étaient tiens et tu me les as donnés – voici qu'intervient un aspect que nous allons à nouveau rencontrer aux versets 9-10 : le tien, le mien.

Et ils ont gardé ta parole – le nom, ici sous la forme de *logos* (parole), ils l'ont gardé. Commence ici une série de verbes qui sont des verbes de réception, des verbes qui disent l'attitude des hommes : ici c'est « ils ont gardé » et juste après c'est « ils ont connu », tout cela c'est l'accomplissement de l'œuvre. Le mot de "garder", ici "garder ta parole", est sûrement un des mots majeurs de ce chapitre. Nous en avons déjà parlé. Nous le retrouverons aux versets 11 et 12.

⁷Maintenant ils ont connu que tout ce (panta hosa) que tu m'as donné est d'auprès de toi – on passe constamment du *pan* au *panta*, du singulier au pluriel, parfois c'est au masculin et parfois au neutre. Il y a tous les cas de figure sans différence de sens. Ici il s'agit donc de "tous ceux que tu m'as donnés"

La connaissance va maintenant s'orienter sur quelque chose qui était déjà dit dans ce texte à propos du rapport du Père et du Fils, cette fois c'est sous le mode de "sortir de" (*je suis sorti de toi*), sous le mode de "envoyer" (*tu m'as envoyé*) et sous le mode de "donner" (*les paroles que tu m'as données*). Le mot "donner" est ce qui recèlera la plus haute notation de ce qu'il en est de l'unité du Père et du Fils. C'est toujours un commentaire de "*Glorifie-moi ce qui est que je te glorifie* », cette entre-appartenance qui, par le biais du verbe donner, est constitutive du Père et du Fils.

... *⁸puisque les paroles que tu m'as données, je les leur ai données et eux les reçurent* – le verbe recevoir est le verbe le plus fondamental pour dire l'aspect de réception. C'est le mot qui se trouve dans le Prologue de Jean : « *à ceux qui l'ont reçu* », c'est un mot qui est synonyme de croire – *et ils connurent véritablement que je suis sorti de toi et ils crurent que tu m'as envoyé.* »

On a donc plusieurs verbes de réception : garder, connaître, recevoir, croire qui disent la même chose. Je crois qu'il n'y a pas de différence non plus au niveau de leurs compléments d'objet direct. Autrement dit ce discours déploie diverses modalités de la même chose.

2) Jn 17, 9-19.

a) Versets 9-10. Prière pour ceux que le Père lui a donnés.

« ⁹*Je prie pour eux* ». On a le verbe *erôtaô* (demander, prier), il s'agit d'une prière de demande. *Eux*, ici, c'est probablement les Douze, mais la signification des Douze est une signification d'universel comme cela va se déployer ensuite au verset 20 : « *Ce n'est pas seulement pour eux que je demande, mais aussi pour tous ceux qui, par leur parole, croiront...* ». Donc « *Je demande pour eux* » est à mettre en rapport avec « *ce n'est pas seulement pour eux* » à partir du verset 20.

Mais c'est d'abord mis en opposition avec autre chose : « *je ne prie pas pour le monde* ». Le monde, ici, est à prendre au sens johannique rigoureux, c'est-à-dire, comme cela sera précisé dans le passage, pour ce qui est *du monde*. Car la différence va se faire clairement dans notre passage sur être *dans* le monde et être *du* monde : être *du* monde, c'est relever du principe ou du prince de ce monde, c'est-à-dire du prince de la mort et du meurtre.

Pourquoi « *je ne demande pas pour le monde* » ? La raison est simple. C'est que le meurtre n'est pas convertible. Le meurtrier peut être convertible, le meurtre, non. Il s'agit du principe même du meurtre. De même, je peux ressusciter quelqu'un qui est mort, je ne peux pas ressusciter la mort.

...*mais pour ceux que tu m'as donnés*. » Nous avons ici une structure qui se trouve à plusieurs reprises dans ce passage : dire une chose, puis dire une autre chose (qui ici est le négatif de la première), et enfin redire d'une autre façon la première chose. « *Je demande pour eux... pas pour le monde... mais pour ceux que tu m'as donnés*. » C'est assez intéressant à considérer parce que ce n'est pas toujours de la structure de Jean mais c'est particulièrement insistant dans ce chapitre.

Ici intervient donc le mot *donner* qui ouvre le rapport de donation et donc de *propre* qui vient aussitôt après.

...*puisqu'ils sont tiens* ». Les miens, les tiens, voilà un langage que nous allons retrouver abondamment dans tout ce chapitre, ce qui correspond aussi aux *propres*, à *mes propres* : « *il est venu vers ses propres (ta idia)* » (Jn 1, 11). Cette problématique est surtout présente dans le chapitre 10, le chapitre du berger : « ³*il appelle ses propres brebis par leur nom ... elles savent sa voix...*¹²*Le salarié, celui qui n'est pas berger, de qui les brebis ne sont pas les propres...* » Nous avons à faire à une sorte d'appartenance, de propriété, non pas au sens habituel, mais au sens de ce qui appartient en propre.

Le thème du propre est très important parce qu'il y va, au fond, de la compréhension des hommes, y compris des multiples : comment est leur propre et comment sont-ils un, et en quoi consiste cette unité, c'est toute la question.

Nous n'avons pas, même au point de vue culturel, dans notre arsenal réflexif (notre outillage), de quoi correspondre déjà à ce qu'on peut percevoir dans ce qui structure l'écriture de cette page et du Nouveau Testament. Donc il y a ici un premier décalage qui serait très important à accomplir, sans compter que la chose qui est dite ici était sans doute aussi obscure pour les auditeurs même de l'époque. Autrement dit, la difficulté n'est pas seulement une difficulté de distance culturelle, mais aussi une difficulté propre à ce qui est en jeu ou en question dans cette affaire.

¹⁰***Et tout le mien est tien, et le tien, mien (tout ce qui est à moi est à toi, et ce qui est à toi est à moi)*** – En grec c'est *les miens* (ou *les tiens*) au neutre pluriel, qui se traduit par un singulier neutre en français. À travers ces adjectifs ou pronoms possessifs, l'identité des miens et des tiens dit à la fois la différence et aussi la mêmeté du Père et du Fils. Mais il faut que nous mettions de côté ici les réponses que nous avons d'avance par la théologie classique sur la différence du Père et du Fils, différence de personnes et identité de nature. Il faut écarter cela qui est légitime en fonction de certaines questions posées par l'Occident mais qui n'a pas été écrit dans la structuration de ce que nous tentons de lire qui est beaucoup essentiel, beaucoup plus profond.

...et je suis glorifié²¹⁴ en eux. » Ce terme de *glorifié* qui ouvrait le chapitre désigne ici de fait ce qu'on appelle par ailleurs la résurrection, c'est-à-dire le dévoilement de la dimension propre, de l'identité propre de Jésus qui se manifeste dans la résurrection. C'est la manifestation du Fils comme Fils et donc du Père comme Père, et c'est la manifestation du nom, car, s'il est écrit ici : « *glorifie ton Fils* », au chapitre 12, dans la même situation de prière par rapport à l'heure et à l'œuvre, Jésus dit : « *glorifie ton nom.* » C'est le même, le Fils et le nom. Le thème du nom est très important²¹⁵ et c'est pour nous une pierre de touche. Si nous avançons quelque peu dans l'intelligence de ce que signifie en monde sémitique le nom, nous aurons fait un grand pas pour pénétrer quelque peu dans ce discours, dans cette page.

On a le mot *glorifier* (*doxazô*) : le mot de *gloire* désigne la présence de Dieu, la présence claire. Dans le mot *doxa* (*gloire*) il y a la signification d'apparaître dans une certaine clarté. Derrière tout cela, il y a toute la thématique de la *kavod* (*gloire* en hébreu), de la manifestation dans la nuée lumineuse, donc c'est le thème de l'Esprit. On le sait, mais il faut le redire toujours : nous sommes très loin de l'usage banal du mot de gloire tel qu'il est employé dans notre discours²¹⁶.

« *Je suis glorifié* » est l'accomplissement de la demande initiale « *Père glorifie ton fils* », mais la phrase est assez étonnante : « *Je suis glorifié en eux* » c'est-à-dire « *entre eux et au cœur d'eux* », il y a toujours une hésitation chez les exégètes, mais il ne faut pas hésiter, c'est les deux et du même coup, et ça signifie « *je suis ressuscité en eux* » : la résurrection a lieu entre eux et en eux. C'est là le lieu de la résurrection. De même au chapitre 1 il est dit qu'« *Il a habité en nous* » (Jn 1, 14) c'est-à-dire *en nous* et *au milieu de nous*, les deux parce que le dedans et le dehors ne sont pas ce qu'on pense.

²¹⁴ J-M Martin traduit au présent alors que le verbe est au parfait en grec parce que le parfait indique un état qui dure.

²¹⁵ À la fin du [Chapitre IV. Soit consacré ton nom](#), il y a un extrait de l'*Évangile de la vérité* qui traite du thème du Nom, on y voit pointer le thème de la fragmentation du Nom dont J-M Martin parle souvent.

²¹⁶ Cf aussi [Le mot "gloire" chez saint Jean et saint Paul](#).

« *Je suis glorifié en eux* » : il s'agit du pneuma. Le corps de résurrection est même explicitement constitué par cette présence pneumatique, cette présence du corps spirituel qui est "la présence en eux".

b) Verset 11a. Le thème du monde.

« ¹¹*Et je ne suis plus dans le monde et eux sont dans le monde et moi, je viens vers toi.* » Nous avons l'opposition entre Jésus et ceux-ci, si bien que ce qu'il en est de *Jésus* se dit de deux façons : "*Je ne suis plus dans le monde*" et "*je vais vers toi*", et c'est la même chose ; et cela s'oppose à la situation de ceux-ci : "*eux sont dans le monde*". Nous retrouvons la construction en trois termes signalée plus haut :

A : *Je ne suis plus dans le monde,*

B : "*et eux sont dans le monde,*

A' : *je vais vers toi.*

C'est très important, ça prépare une distinction qui sera tout à fait décisive entre *être dans le monde* et *être du monde*. Ce qui est *du monde* n'est pas susceptible d'être sauf. L'humanité, à savoir "*les miens qui sont dans le monde*", c'est à elle que le salut est annoncé.

c) Verset 11b. Les thèmes du sacré, de la garde, du nom et de l'unité.

« *Père sacré (Pater hagié)*... – le mot *sacré* sonne ici mais il ne régit rien tout de suite. Il sonne déjà pour annoncer ce qui sera développé dans les versets 17-19 qui sont, eux, régis par le terme de "consécration" (qui a pour racine le sacré), mot qui se retrouve explicitement trois fois dans ces trois versets. Nous notons l'indication qui est faite : c'est une note brièvement entendue et qui ne régit pas pour l'instant le développement, mais qui laisse le développement à venir en attente. Le mot *sacré* est important pour nous parce qu'il y va de « *que ton nom soit consacré* » (« *que ton nom soit sanctifié* » comme nous disons). Que signifie la consécration du nom ? La même chose que la résurrection du Fils...

Le mot de sacré, ici, il faut le retenir, car le sacré néo-testamentaire se pense à partir de la résurrection, qui est le lieu du sacré. La consécration du nom, la glorification du Christ, tout cela tient ensemble et ne concerne jamais Jésus seul mais très précisément Jésus en tant qu'il est à charge de la totalité de l'humanité.

● Les thèmes de la garde et du Nom.

...*Garde-les dans ton nom que tu m'as donné*... – Voilà le thème de la garde²¹⁷. La garde était déjà indiquée au verset 6 : « *ils ont gardé ta parole* ». Ici ce ne sont plus les hommes qui gardent, le sujet et le complément changent et Jésus demande au Père de les garder, de les garder dans le nom, ici "*dans ton nom*". Comme le Fils est le nom du Père, ça peut être « *Garde-les en moi* », mais peu importe.

Le nom, ici – nous avons déjà approché cette question – le nom désigne l'unité de la *patria*, c'est-à-dire du père et de sa descendance, du père et de sa semence, de ceux qui portent le même nom. Le mot "nom" désigne ici une unité profonde, une unité qui ne correspond pas

²¹⁷ À la fin du I il est montré que les chapitres 14-17 de saint Jean sont régis par le thème quadriforme : agapê, garde de la parole, prière, don du pneuma.

du tout à ce que nous appelons un nom qui est toujours rapporté de l'extérieur, ajouté à quelque chose qui existe déjà. Le nom c'est le plus intime de l'être et ce plus intime de l'être est un appel, aux deux sens du mot "appel" : un appel qui appelle quelqu'un de ce nom-là et qui, en même temps, le hèle, l'appelle, donc au double sens du verbe appeler : s'appeler Jean-Marie et appeler : « Jean-Marie »²¹⁸. Mon nom propre désigne mon identité propre, et comme dans ma plus profonde identité je suis relationnel et que le nom me donne de pouvoir être appelé : mon nom propre est aussi le nom de "mon ouverture à".

« *Garde-les dans ton nom que tu m'as donné (hō dedōkas moi).* » Cette phrase n'est pas correcte en grec et n'est pas dans tous les manuscrits : *hō dedōkas moi* peut concerner « ceux que tu m'as donné » – « *garde en ton nom ceux que tu m'as donnés* » – ou bien « le nom que tu m'as donné ». Ici c'est « le nom que tu m'as donné » : le Père donne le nom, et c'est de là qu'il est Père. Il donne le nom, il ne le garde pas. Et la restitution du nom, c'est cette circulation que nous avons déjà évoquée et qui constitue le rapport de l'unité et des multiples. C'est une unité qui n'est pas inerte, mais ceci reste à voir.

Nous avons passé de nombreuses séances sur le nom à propos de « *Que ton nom soit sanctifié.* » Bien sûr, cela n'a pas le sens que cela a chez nous.

● **Le thème de l'unité.**

... *En sorte qu'ils soient un comme nous (selon nous).* » Nous connaissons l'expression « pour être un », nous l'avons rencontrée à de multiples reprises. Par exemple : « *en sorte que les enfants de Dieu dispersés (ta dieskorpisména, les déchirés) il les rassemble pour être un* » (Jn 11, 52), où ce qui est en question c'est le rapport des multiples et de l'un.

Qu'ils soient un comme nous sommes un

Le rapport du Père et du Fils est un rapport de deux et il y a un rapport entre l'unité du Père et du Fils et l'unité des hommes. C'est la chose la plus étrange, la plus précieuse, la plus extraordinaire, la plus inouïe. C'est la chose à méditer. C'est une des équivalences du "*comme au ciel aussi sur la terre*" (notre "*sur la terre comme au ciel*"), qui appartient au Notre Père.

« *Pour qu'ils soient un comme le Père et moi nous sommes un* » c'est bien à partir de la toute première unité, que se pense l'unité. Et très précisément, la plus haute unité est l'unité de ce qui est deux. Cette unité de ce qui est deux est une question qui occupe tout ce chapitre, tout l'évangile de Jean – son souci est de montrer que « *le Père et moi, nous sommes un* » tout au long. Quelle est la signification de cela ? C'est de faire en sorte que l'unité qui est d'abord pensée comme quelque chose de clos et de *monos* dans le mauvais sens du terme, soit ensuite pensée comme étant essentiellement l'agapê. Voilà la plus profonde unité et c'est elle qui porte les termes. Ce ne sont pas des termes qui existent et qui, ensuite se rabibochent. C'est l'unité qui porte le deux. Et toute la question, ensuite, sera d'apercevoir que, non seulement ceci concerne le rapport du Père et du Fils, mais encore le rapport de Dieu et de la totalité de l'humanité. « *Qu'ils soient un comme (selon que) toi et moi nous sommes un.* » Ceci est inouï. On arrive au thème johannique qui est le thème des

²¹⁸ Ici J-M Martin a rappelé le déploiement du dire en Gn 1 : voir, séparer, appeler qu'il avait déjà commenté. Cf au II 2° a) du [Chapitre IV. Soit consacré ton nom](#). Cela est traité plus longuement dans [Le déploiement de la parole en Gn 1. Dire, voir, séparer, appeler : lumière, ténèbre, jour](#).

nombreux, des multiples, autrement dit du *Monogénês* par opposition aux multiples, aux *tekna*, aux enfants de Dieu qui sont essentiellement les dispersés ou les réconciliés, le Monogénês étant le Fils unifiant la totalité de l'humanité.

On pourrait d'ailleurs se demander en quel sens dans notre culture l'humanité est une ? Là encore, nous avons à notre disposition simplement deux possibilités : un terme abstrait, l'humanité, qui dit l'essence abstraite, qui se trouve vérifié de façon commune chez tous, le concept d'humanité ; ou alors, l'addition des individus qui fait un total. Est-ce de cela qu'il s'agit ? Ni l'un, ni l'autre. Et comment est-ce que cette unité doit être entendue ?

d) Verset 12. La garde des hommes et la perte de la perdition.

« ¹²*Quand j'étais avec eux, je les ai gardés (étêroun) dans ton nom que tu m'as donné, et je les ai protégés (éphulaxa)* – on trouve ici les deux verbes qui signifient "garder" : le premier, *têreïn* est le plus important, c'est celui qu'on traduit souvent par "mettre en pratique" ou "observer" ce qui est totalement aberrant puisque garder la parole ne veut pas dire la mettre en pratique. Il n'y a pas de distinction entre pratique et autre chose. Garder la parole, c'est *garder la parole, être en garde de la parole*, c'est essentiellement cela. Et le deuxième, *phulasseïn* (garder, préserver) concerne le berger : *phulax* (le gardien) a donné le mot prophylaxie.

De même que dans « *je leur ai révélé ton nom* », ici, "je" suivi du passé, fait allusion à ce qui a été vécu avec les disciples.

...*Et aucun d'entre eux n'a péri* – nous trouvons ici un thème fréquent : « *De tous ceux que tu m'as donnés dans la main, je n'en ai perdu aucun* » (Jn 19, 9). Cela va avec le fait que le Christ a "l'exousia de toute chair", c'est-à-dire la charge de la totalité de l'humanité, comme il le dit au verset 2 de notre chapitre. On a aussi l'expression : « *nul ne peut les ravir (harpazeïn) de la main du Père* » (Jn 10, 29). Voilà un ensemble d'expressions qu'il faudrait recenser en regardant à chaque fois les contextes dans lesquels ils se trouvent.

... *sinon le fils de la perdition en sorte que l'Écriture soit accomplie.* » Nous sommes ici probablement dans la perspective, premièrement, des Douze, donc allusion est faite ici à Judas²¹⁹. Seulement ce thème des Douze n'est pas utilisable dans des perspectives ecclésiologiques hâtives. De lui-même il indique la totalité à cause des douze tribus d'Israël et aussi de la signification fondamentale du chiffre 12 qui est une excellente distribution du cercle²²⁰ comme il apparaît dans toutes les cultures.

Mais ce serait un peu sot de dire : le Christ prie d'abord pour les apôtres et donc pour les évêques, et puis ensuite il prie pour ceux qui croiront par eux c'est-à-dire les fidèles de son époque, et puis les fidèles d'aujourd'hui. On entend des choses de ce genre parfois.

²¹⁹ La figure de Judas ne se réduit pas à cela car chez Judas, il y a "Je" et "je". D'après Jn 13, le "Je" de Judas accomplit l'Écriture (« *Celui qui mange mon pain a tourné le talon contre moi* » v. 18), comme ici « *sinon le fils de la perdition en sorte que l'Écriture soit accomplie.* » Or accomplir l'Écriture c'est plutôt bien. Cf [La question de Satan. Les différentes facettes de la figure de Judas.](#)

²²⁰ En particulier le cercle du zodiaque.

Le "fils de la perdition", ici, c'est très précisément la manifestation de la perdition comme perdition²²¹. Nous disions du monde comme monde qu'il n'est pas sauvable (en entendant le mot "monde" au sens johannique), de même la perdition comme perdition n'est pas sauvable.

En Jn 8 Jésus indique que ce qui est de la semence du diabolos ne peut produire que des fruits de diabolos, et que ce qui est de la semence christique ne peut produire que des fruits de consécration ou de sainteté : « *Le Fils ne peut rien faire qu'il ne voie faire au Père, et vous, vous ne pouvez rien faire d'autre que de me mettre à mort puisque votre père est meurtrier ap'arkhês (principiellement et par origine).* » (d'après Jn 8, 38-44). Il faut constamment le repérer et constamment essayer d'entendre cela.

e) **Verset 13. Le thème de la joie.**

« ¹³*Mais maintenant, je viens vers toi et je dis ces choses dans le monde pour qu'ils aient ma joie parfaitement accomplie en eux-mêmes.* » Il y a des thèmes que nous avons rencontrés, aussi bien le thème du *dire par avance*, que le thème du pneuma qui, ensuite, conduira les hommes à la totalité de la vérité.

La joie est un des noms de la résurrection, et le thème de la joie intervient à plusieurs reprises dans les chapitres 14 à 17, je ne l'ai pas commémoré comme un des thèmes fondamentaux²²² mais comme la tonalité fondamentale. Le rapport de la joie et de la tristesse – la tristesse de la mort du Christ, la joie de la résurrection – est traité en Jn 16, 16-32 à propos de l'heure de la femme²²³.

f) **Versets 14-16. « Être dans le monde » et « être du monde ».**

« ¹⁴*Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs puisqu'ils ne sont pas du monde selon que moi je ne suis pas du monde.* » Nous revenons sur l'opposition par rapport au monde et c'est le moment où se précise de façon claire la distinction que j'ai énoncée par avance entre être *dans* le monde et être *du* monde. Ce verset traite à la fois de la situation pré-pascale des apôtres et de la persécution de la première communauté chrétienne par les Judéens dont on a un écho après la guérison de l'aveugle-né : « *Les Judéens étaient convenus que si quelqu'un reconnaissait Jésus pour le Christ, il serait exclu de la synagogue* » (Jn 9, 22). La persécution est en similitude de la posture de Jésus : ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi, c'est un thème déjà développé au cours du chapitre 15.

¹⁵*Je ne demande pas que tu les tires du monde mais que tu les gardes du mauvais* – ils doivent être gardés du mauvais, de même que dans le Notre Père nous disons « *tire-nous du mauvais* » (délivre-nous du mal). – ¹⁶*Ils ne sont pas du monde comme, moi-même, je ne suis pas du monde.* » Ce verset reprend la distinction énoncée au verset 14 : être dans le monde n'est pas être du monde. « Être dans » a deux sens : être en son propre ce qui signifie l'Esprit est en nous ; être dans le monde, un lieu qui n'est pas son propre, c'est être en exil.

²²¹ En hébreu "fils de" signifie "manifestation de", comme dans l'expression "fils de colère" en Ep 2, 3.

²²² Allusion aux quatre thèmes qui apparaissent en Jn 14, 15-16 et qui régissent l'ensemble des chapitres 14-16 de saint Jean. Voir vers la fin du I.

²²³ Cf [Jean 16, 16-32 : L'énigme : la parabole de la femme qui enfante](#).

Or comme le dit Jean, « nous avons été transférés de la mort à la vie », de ce monde au monde christique.

g) Versets 17-19. Le thème de la consécration.

Le verset 17 a été annoncé au verset 11 dans l'expression : « *Père sacré...* ».

« ¹⁷*Consacre-les dans la vérité. Ta parole est vérité.* ¹⁸*Selon que tu m'as envoyé vers le monde, moi aussi je les envoie vers le monde* ¹⁹*et je me consacre moi-même pour eux en sorte que, eux aussi, soient consacrés en vérité.* » Qu'est-ce que ce terme de sacré vient faire ici ? Pourquoi est-ce que je ne me contente pas de *sanctifie-les*, comme on traduit habituellement, comme aussi dans « *Que ton nom soit sanctifié* » que j'ai traduit « *Que ton nom soit consacré* » ? Parce que la sainteté, bien qu'elle soit théologique, est néanmoins toujours énoncée dans le langage de l'éthique, et du coup elle en subit des carences.

Quand saint Thomas d'Aquin, pour expliquer l'étymologie du mot *sacramentum*, dit : « *sacrum, id est sanctum* (sacré c'est-à-dire saint) », il est tout à fait fondé à le faire parce que les deux termes latins ont à peu près la même signification fondamentale. Seulement nous héritons de cela que le saint a été ensuite médité dans le langage de l'éthique, dans le langage des vertus. Et il y a là, dans cette moralisation, une grande déperdition de la vigueur de ce que peut signifier le terme de sacré.

Le terme de sacré lui-même n'est pas à entendre à partir de la psychologie du sacré ni à partir de la sociologie du rite, il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de prendre acte du fait que le mot de sacré désigne quelque chose qui n'a pas de sens dans notre discours. La chose la plus précieuse pour ouvrir une méditation sur le sacré, c'est de mesurer l'ignorance radicale que nous avons de ce mot là, son absence dans la constitution de notre organisation de pensée. Il est de longue date employé ou bien de façon romantisée ou bien de façon psychologisée, alors qu'il ne désigne rien de cela originellement, bien sûr. D'autre part, je serais très réticent devant une tentative de tenter une définition du sacré qui soit valable pour toutes les sources partout et toujours comme on le fait couramment ; très réticent également envers une phénoménologie du sacré. Il faut essayer d'entendre le mot "sacré" à partir de l'Évangile et puis le mot "sacré" à partir d'une autre source²²⁴.

Ce qui est clair ici, c'est que le sacré a part avec ce qui est le cœur de l'annonce évangélique. Tout le sacré est dans l'ordre d'une certaine proximité par rapport à ce que désigne le mot de résurrection. « *Que ton nom soit glorifié* » et « *que ton nom soit consacré* » sont des choses qui se touchent.

- **Le pneuma de consécration (l'Esprit Saint).**

De même le mot pneuma est un mot divulgué et légitimement, puisque chez les stoïciens, il est partout. Mais quand il s'agit de pneuma au sens évangélique, de quoi s'agit-il ? Il s'agit précisément du "pneuma de celui qui ressuscite Jésus d'entre les morts". Là, il y a référence ferme, ce n'est pas vaguement spirituel, c'est pneumatique au sens scripturaire. Et c'est en rapport, précisément, avec la résurrection puisque c'est en rapport avec l'essence même de l'annonce évangélique. « *Déterminé fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans*

²²⁴ J-M Martin a fait toute une session sur *Le sacré dans l'Évangile* (tag [SACRÉ](#))

un pneuma de consécration. » (Rm 1, 4) *Ressuscité et Fils de Dieu*, c'est la même chose. Autrement dit, l'expression *Fils de Dieu* prend sa vigueur authentique dans l'Évangile à partir de l'événement de résurrection. Tous les mots, tout est subordonné à mort-résurrection : mort-résurrection du vocabulaire, mort-résurrection de Jésus, mort-résurrection des hommes.

« *Dans un pneuma de consécration* » : La résurrection, toujours, est l'œuvre du pneuma. D'éveiller, de réveiller ou de ressusciter ou de faire remettre debout, de faire lever quoi que ce soit, c'est l'œuvre du pneuma qui culmine dans la résurrection.

C'est un pneuma de consécration. En effet, consacré signifie oint, oint de pneuma. Le pneuma est la plénitude de ce qui est en compact dans le Christ et qui est répandu et qui emplit... Répandre, emplir, habiter sont des verbes du pneuma, qui désignent précisément à ce moment-là la qualité de la région du pneuma.

La région du pneuma c'est le royaume, ou c'est la vérité – pneuma, royaume, vérité, ce sont des synonymes, chez Jean – ça dit un lieu. Le pneuma dit un lieu, l'emplissement d'un lieu, l'habitation d'un lieu. Un lieu n'est lieu que d'être habité. « *Où faut-il adorer ?* » demande la Samaritaine (d'après Jn 4, 20). « ²¹*Les véritables adorateurs adoreront le Père en pneuma et vérité* » c'est-à-dire « *dans le pneuma qui est vérité* ». Le pneuma est toujours le pneuma de la vérité chez Jean, c'est-à-dire le pneuma qui est vérité.

- **Nouvelle lecture des versets 17-19.**

« ¹⁷*Consacre-les* – consacrer c'est oindre, oindre de pneuma – *dans la vérité* – c'est-à-dire dans le pneuma, comme nous venons de le voir.

J'ai dit que le pneuma est la vérité, et maintenant on trouve : « *Ta parole (ton logos) est vérité* ». Ah bon ? Mais justement, en cela Esprit (pneuma) et Fils (Logos) sont le même. Il faudrait re-méditer le rapport du deux (ou du trois) et de l'un dans la Trinité.

« ¹⁸*De même que tu m'as envoyé vers le monde, moi je les envoie vers le monde.* » Les envoyer vers le monde, c'est les envoyer à la mort, parce que le monde est régi par le Prince de ce monde.

« ¹⁹*Et c'est pour eux que je me consacre moi-même* – Je me consacre, c'est-à-dire j'accomplis mort-résurrection puisque le sacré se pense à partir de mort-résurrection. J'accomplis ce sacré moi-même – *pour qu'ils soient, eux aussi, consacrés dans la vérité.* » Il y a donc un rapport entre la résurrection de Jésus et la consécration des siens.

En effet tout ceci est énoncé dans la demande de glorification, l'autre mot... mais tous ces mots, à force de se frotter les uns aux autres, s'imprègnent. « ¹*Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie, ²selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute chair (toute l'humanité) en sorte que, à tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle.* » La résurrection demandée par le Christ est-elle une résurrection qui concernerait simplement Jésus lui-même ? Le "je" qui prie ici, le "je" christique, le "je" de résurrection est le grand "Je". Quel est le rapport du grand "Je" christique et de ce que nous appelons "je" ? C'est une question que nous avons touchée et qui sera un des chemins pour la question de l'un et des multiples, du *Monos* et des *tekna* (les enfants)²²⁵.

²²⁵ C'est le thème de l'année suivante.

Liste des sessions animées par J-M Martin qui figurent sur le blog en juin 2016

Transcription Christiane Marmèche et Colette Netzer

CIEL ET TERRE chez saint Jean. Forum 104, 5 séances, novembre 2008 – mars 2009.

CREDO et Joie. Session 3 jours à Sainte-Bernadette de Nevers, Pentecôte 2007.

La PRIÈRE en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse. Octobre 2002 – juin 2003.

MAÎTRE ET DISCIPLE en saint Jean. Forum 104 à Paris, novembre 2010 – mars 2011.

NOTRE PÈRE - Les éclats du Notre Père en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse. Octobre 2003-Novembre 2004 (2 soirées d'1 heure par mois).

La NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE. Forum 104 à Paris, novembre 2013 – mars 2014.

PLUS ON EST DEUX, PLUS ON EST UN. Forum 104, novembre 2009 – mars 2010.

Le SACRÉ dans l'Évangile. Session 6 jours à l'Arc en ciel, 21-27-septembre 2014.

JEAN - Le PROLOGUE de l'évangile de Jean Session à l'Arc-en-Ciel : 28 sept-3 oct. 2000.

JEAN 2 - Les Noces de CANA. Session à l'Ermitage à Versailles, 2-3 décembre 2000.

JEAN 6 - Le Pain et la parole d'après Jn 6. Session à l'Arc-en-Ciel. 22-29 septembre 2001.

JEAN 14-16. Absence et/ou Présence de Dieu. Session à l'Arc-en-Ciel, 24-30 septembre 2007.

JEAN 18-19, La Passion. Session à l'Arc-en-Ciel, 7 jours, septembre 2002.

JEAN 20-21, La Résurrection. *Écriture et présence.* Lecture à l'Arc-en-Ciel et à Paris.

1JEAN - Connaître et aimer. Session à l'Arc-en-Ciel, 27 septembre - 3 octobre 2009.

Tags : [CIEL-TERRE](#) ; [CREDO](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ; [NOTRE PÈRE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [SACRÉ](#) ; [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#) ; [1JEAN](#) ;

Seront publiés pendant l'année scolaire 2016-2017 :

L'Énergie en saint Jean. Forum 104 à Paris, novembre 2011 – mars 2012.

Le "Je" christique. Saint-Bernard de Montparnasse. Octobre 2001- juin 2002.

La symbolique des éléments. Session à l'Arc-en-Ciel, 30 septembre - 5 octobre 1999

Signe de la croix, signe de la foi. Retraite à Sainte-Bernadette de Nevers juillet 2010.

Les autres messages sont classés en 6 rubriques :

1 - PRÉSENTATIONS INFORMATIONS ([Demeurer dans la Parole](#) ; [christité](#) ; [Mode d'emploi du blog](#) ; [lien vers les derniers messages](#) ; [Liste classée des messages parus](#) ; [Mise en garde](#) ; [Liste de textes de la liturgie commentés par Jean-Marie Martin avec les liens](#))

2 - JEAN-MARIE MARTIN et autres ([Qui est Jean-Marie Martin ?](#) ; [Autour de Jean-Marie Martin](#); Rencontres 2015-16 ; préfaces de JMM pour son ami [Mathigot-peintre](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [audio JMM](#) (fichiers MP 3 de moins de 3 mn) ; [articles](#) de JMM ; [témoignages](#) sur JMM ; [Joseph Pierron](#) ; [Échos à JMM](#))

3 - TEXTES BIBLIQUES ([Homélies](#) de JMM ; [II.1 Méditations de textes de st Jean](#) ; [saint Paul](#) ; [Synoptiques](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [Notre-Père](#): [Liste de textes de la liturgie commentés par JMM](#))

4 – GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE ([gnose valentinienne](#), [gnose textes](#); [Pères de l'Eglise](#)).

5 - REPÈRES DE LECTURE ([structures de base](#) ; [outils](#) de JMM ; [figures](#) ; [Symboles](#) bibliques ; Vocabulaire biblique ; [structures hébraïques](#));

6 - THÈMES (la [croix](#) ; [Trinité](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [Esprit Saint](#) (pneuma) ; [Résurrection](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [péché pardon](#) ; [Baptême](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [Eucharistie](#) ; [Eglise](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [Heidegger](#)).