

## Chapitre VIII

### Posture christique et posture adamique

#### I – LA PRIÈRE COMME POSTURE (JN 17, 1 ; PH 2, 6-10...)

Nous avons une question qui est venue à l'horizon et pour laquelle nous allons prendre du temps. C'est ce que j'appelle entrer et sortir : entrer dans le texte et sortir là où nous vivons, ce constant rapport qui ne cède ni à l'un ni à l'autre. La question qui est venue est celle-ci : Est-ce qu'on peut prier en faisant des demandes ?

##### 1) La prière est la posture christique.

La prière est une posture, c'est même *la* posture christique. Et cette posture c'est « être à », ce qui est l'être de l'homme. Il faut cesser de penser l'être-homme comme un être en soi. Être homme c'est être à. Autrement dit ce n'est pas d'abord un être constitué à qui il arrive parfois de prendre la posture de demander. C'est une posture constitutive qui est d'être ouvert à. Ouvert à quoi ?

Prier c'est être au monde, c'est être à autrui, bien sûr. Mais essentiellement c'est être ouvert à l'espace du don et non pas à l'espace de la prise. L'espace du don est attesté aussi bien par la demande que par l'action de grâces. Je veux dire par là qu'il ne faut pas penser que la demande est quelque chose d'intéressé par essence, et que dire merci serait une espèce de générosité. Les deux sont également attestation de l'être à ce qui ne se prend pas.

J'ai dit que c'était une posture et que c'était la posture christique. Il faut bien voir que c'est la posture du Christ, la posture qu'est le Christ – je reviendrai sur cette expression – mais aussi bien la posture de la christité qui est en nous.

##### 2) Le Christ va vers le Père et vient vers nous.

###### a) Le Christ, parole tournée vers le Père (Jn 17, 1)

Le Christ demande au Père : « *Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils* » (Jn 17, 1), c'est-à-dire « glorifie-moi comme ton Fils », ce qui est la demande de résurrection.

Le Christ parle vers le Père, le Christ va vers le Père. C'est sa parole, c'est son geste. « *Je vais vers le Père* » : c'est l'être du Christ. Le Christ est parole tournée vers le Père, c'est ce qu'il dit, c'est ce qu'il fait, c'est ce qu'il est.

« Aller vers le Père » c'est une expression que nous n'avons pas commentée. Cela se dit : « monter vers le Père ». Il y a ici le rapport d'aller et venir, le rapport de monter et descendre. Ce rapport est dit, du reste, des anges qui montent et descendent.

On se trompe beaucoup si on pense que, pour le Christ, venir vers nous c'est s'incarner. Quand il vient, il vient à notre méprise. Il ne vient vers nous que lorsqu'il s'en va, lorsqu'il va vers le Père. Son aller vers le Père est la révélation pour nous de son être ressuscité, donc de

son identité. Donc il se donne à nous, il vient vers nous lorsqu'il s'en va. Ce n'est pas « tantôt il monte, tantôt il descend ».

C'est pour ça du reste qu'il vient à la méprise qui n'est pas sa véritable venue. Il vient aussi au refus qui, comme tel, n'est pas non plus sa véritable venue. Mais à travers tout cela, il vient vers nous, et il est vers nous lorsqu'il est identifié pour ce qu'il est, lorsque nous le recueillons dans sa dimension de résurrection.

### **b) L'expression énigmatique de Jn 16, 16.**

Ce thème est développé chez saint Jean dans le chapitre 16, versets 16 et suivants dans la phrase : « *Un peu et vous ne me constaterez plus, et un peu inversement vous me verrez.* » Ce n'est pas : un petit bout de temps vous ne me verrez plus, et un petit bout de temps vous me verrez. Et là les traducteurs sont gravement fautifs lorsqu'ils emploient deux fois le verbe voir. Si on regardait de près le passage du chapitre 16 on verrait que cette expression est prononcée trois fois pour bien indiquer qu'elle est énigmatique...

« *Un peu vous ne me constaterez plus, ce qui est en retour (ou inversement) que un peu et vous me verrez* » c'est-à-dire que ce n'est pas deux moments, c'est le même. Le mot temps d'ailleurs n'est pas employé, il y a juste « un micron » c'est-à-dire "un peu". Donc : me voir c'est ne pas me constater (*théôreiñ*). Constater Jésus désigne ici la connaissance qu'on a de lui lorsqu'on est dans la méprise, c'est-à-dire lorsqu'on ne l'a pas identifié. Et voir (*horan*) c'est toujours voir Jésus dans sa dimension de ressuscité. Par exemple Marie-Madeleine dit « *J'ai vu (héôraka, parfait de horan) le Seigneur* » (Jn 20, 18).

Autrement dit sa mort est la condition de sa présence. Ceci commente la phrase : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais le pneuma (c'est-à-dire ma dimension spirituelle) ne viendra pas.* » (D'après Jn 16, 7). L'effacement de Jésus comme un parmi d'autres conditionne la venue de Jésus comme unité de la totalité dans sa dimension de résurrection<sup>118</sup>.

Il faut cesser de penser "venir" au sens où une nature divine vient vers une nature humaine. Jésus vient c'est-à-dire qu'il "vient aux hommes". Et il vient aux hommes en vérité quand les hommes le reçoivent pour ce qu'il est essentiellement dans sa dimension de résurrection. Il est donné à voir dans le grand sens du terme.

### **c) La posture christique ; la posture de l'Orant.**

Ceci est un peu une parenthèse par rapport à la question de la prière, mais c'est la question de la posture christique comme aller vers le Père : « *Levant les yeux au ciel, il dit : "Père"* ». C'est « *Notre Père qui es aux cieux* ». L'axialité ici est marquée par le mouvement des yeux. L'expression « lever les yeux » se trouve à trois reprises dans l'évangile de Jean, je vous le signale simplement.

Pour ce qui est de la posture, vous avez bien compris qu'il s'agissait d'une posture du cœur. Il n'empêche que, simultanément, toute posture du cœur est posture du corps. La stature, la station droite, axiale, dit la vexion de l'homme entre ciel et terre, de terre à ciel.

<sup>118</sup> Ce texte a été médité dans les rencontres 7, 8 et 9 qui ont porté sur la prière : [7ème rencontre. Jn 16, 16-28 : Première approche du texte.](#) etc.

Chez saint Jean cela dit l'homme debout, c'est-à-dire l'homme ressuscité, et simultanément la croix qui est l'axe. Être élevé ou sur-élevé est une expression qui en premier a désigné la résurrection. Et c'est une expression que Jean utilise également pour dire la croix, je crois qu'il est le premier à le faire : « *Quand j'aurai été élevé de la terre, je les tirerai tous à moi. Il disait cela signifiant de quelle mort il devait mourir (sur la croix).* » (Jn 12, 32-33).

Posture du cœur, posture du corps. Pour être complet il faudrait l'extension des bras qui donne la posture de l'Orant. C'est la première figure sous laquelle l'homme qui, simultanément, est le Christ et donc la christité, a été représenté dans les catacombes. En tant qu'extension des mains c'est à la fois action de grâces et demande.

Les figures qui sont reprises sont celles par exemple de Daniel debout en Orant dans la fosse aux lions, ou des trois enfants dans la fournaise : l'Orant est celui qui est sauf de la gueule des lions, sauf du feu dévastateur, et qui rend grâce. Le cantique de Daniel est un cantique d'action de grâces dans cette perspective.

Et c'est en même temps la forme de la croix. Car l'extension des bras parle à propos de ce que le Père lui a remis dans la main, à savoir la totalité, c'est-à-dire l'humanité tout entière. L'extension c'est la déprise de soi-même car c'est le moment justement où la main cesse toute capacité de prendre, et où il lui est donné de recevoir la charge de l'humanité.

Ceci précède toute représentation de la croix, toute représentation a fortiori de la résurrection. C'est la posture initiale. L'homme est posture.

### **3) La posture christique n'est pas la posture adamique, Ph 2, 6-10.**

Pour préciser cela je dirai que c'est la posture christique car c'est la figure d'Adam du chapitre premier de la Genèse. J'en viens à dire quelque chose sur "figure". Pour cela je vais prendre un texte de saint Paul, un texte archiconnu qui se trouve dans l'épître aux Philippiens, chapitre 2. C'est un texte que j'ai commenté il y a une vingtaine d'années dans un petit article pour la revue Spiritus. Celui qui était chargé de cette revue était Joseph Pierron. Le texte avait été demandé par l'intermédiaire de Gabriel Espie. C'est par là que j'ai connu Joseph Pierron. Il a beaucoup aimé l'article et j'en ai été très touché. L'article s'intitulait « Résurrection ou création »<sup>119</sup>. C'est vous dire si c'est un vieux thème que je porte depuis longtemps avec moi.

*« <sup>6</sup>Lui qui, existant en image de Dieu, a jugé non prenable d'être égal à Dieu <sup>7</sup>mais s'est vidé lui-même prenant l'image du serviteur, devenu en semblance des hommes, pour la figure trouvé comme [s'il était] un homme. <sup>8</sup>Il s'est abaissé, devenu obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. <sup>9</sup>Et c'est pourquoi Dieu l'a sur-relevé et lui a donné gracieusement le nom qui surpasse tous les noms. <sup>10</sup>Afin que dans le nom de Jésus tout genou fléchisse des célestes, des terrestres et des infra-terrestres, et que toute langue confesse que Jésus Christos [est] Seigneur pour la gloire de Dieu le Père. »*

Ce texte est construit sur la double figure d'Adam de Gn 1 et d'Adam de Gn 3. Autrement dit Adam de Gn 1 est le Christ lui-même, et Adam de Gn 3 est l'antithèse du Christ. Voyons le détail du texte.

<sup>119</sup> Cet article figure sur le blog : [Résurrection et création. Méditation sur Philippiens 2](#) ainsi que deux articles de J. Pierron parus dans Spiritus : [Rm 1,18-3,20. Regards de Paul sur les mondes à évangéliser](#) ; [La hardiesse de l'apôtre. Étude biblique sur la « parrésia » apostolique](#) .

« *Il existe comme image (morphê) de Dieu* » renvoie à « *Faisons l'homme à notre image* » (Gn 1, 26). Le mot grec employé ici est *morphê* mais ce mot chez saint Paul est l'équivalent du mot *eikôn* (image). Par exemple Paul dit « *ceux qu'il a pré-connus, il les a aussi prédéterminés à être conformes à l'image (summorphous tês eikonos) qui est son Fils* » (Rm 8, 29). *Eikôn* se distingue de l'autre mot que nous allons trouver dans la suite du texte, *homoïôma* qui désigne une semblance ou approximative ou fallacieuse.

Ce qui est ici commenté c'est « *Faisons l'homme à notre image et semblance* ». Or il y a une inversion qui s'est produite au niveau de la signification des mots. En hébreu c'est le mot image (*tselem*) qui est fort et le mot semblance (*demut*) qui marque une distance : *tselem* (image) n'a pas le sens dégradé qu'il a chez nous, et *demut* (semblance) n'est employée que comme une semblance approximative. Or les pères de l'Église vont entendre ces mots à l'envers : pour eux l'image c'est l'homme naturel par exemple (lorsqu'interviendra la distinction nature et surnature, elle est esquissée dès le IIe siècle) et la ressemblance sera la perfection de l'image. Vous êtes sans doute plus habituées à la lecture des pères de l'Église.

Chez Paul comme dans l'hébreu c'est le mot image qui est le mot fort.

Cette distinction des deux Adam est esquissée trois siècles avant saint Paul dans la traduction des Septantes dont se sert Philon d'Alexandrie, un Juif contemporain de Jésus qui a fait des commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse. Comme Philon, Paul distingue deux Adam : Adam de Gn 1 qu'il appelle le premier Adam, et Adam de Gn 2-3 qu'il appelle le second Adam<sup>120</sup>.

L'homme à l'image, ça consiste dans une posture. Elle est indiquée premièrement négativement, et deuxièmement positivement :

– négativement : « *il a jugé non prenable d'être égal à Dieu* ». Paul fait allusion ici à Adam de Gn 3 qui, lui, a jugé prenable l'égalité à Dieu : c'est le geste de la prise du fruit commenté par le serpent « *Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme Dieu* » (Gn 3, 5), c'est la posture adamique 2.

– Positivement : « <sup>7</sup>*mais il s'est vidé lui-même* » c'est la kénose.

Le paradoxe essentiel ici c'est que le vide – qui est le contraire de la prise, du vouloir s'emplier – est ce qui rend possible que quelque chose soit donné. Disant cela je reviens à l'espace du don. Si je prends, je manque ; si je suis plein, je n'ai pas place pour recevoir. Donc le vide est la condition du *plérôma*, la condition du plein et de l'accomplissement. La non-prise est la place pour le don, est la condition du don.

Donc il se vide, et ce vide se dit : « *prenant l'image (morphê) du doulos (du serviteur)* ». C'est la non-maîtrise. Et le mot employé est le mot image au sens fort : l'homme est à l'image de Dieu et l'image de Dieu c'est l'image du serviteur.

En revanche ceci fait qu'il est « *devenu en semblance des hommes et pour la figure (skhêmati) trouvé comme [s'il était] un homme* » : le Christ n'est pas un homme, il est semblance d'homme c'est-à-dire qu'il donne lieu, de fait, à cette méprise d'être pris pour un homme. « *Comme s'il était un homme* » signifie que, pour la figure extérieure, il a été trouvé

<sup>120</sup> Attention, celui que saint Paul nomme le second Adam, celui de Gn 2-3, apparaît en premier, alors que le Christ qui est le premier Adam apparaît après.

semblable au second Adam, on le prenait pour un homme de l'adamicité 2. Autrement dit le mot homme ne désigne pas la nature humaine ici, il désigne la figure de l'adamicité 2. Ça nous permet de garder le « comme si ».

Pourquoi est-ce que je dis que "homme" ne désigne pas la nature humaine ? C'est parce que notre Nouveau Testament ne connaît pas le concept de nature qui est un concept occidental. Et ma lecture n'est ni monophysite (une seule nature) ni diophysite, elle n'est pas "physite", c'est-à-dire qu'elle ne procède pas par le concept de *phusis* (de nature), mais par le concept de figure ou de posture. Autrement dit dans nos Écritures on ne répond pas à la question « Qu'est-ce que c'est qu'un homme ? », on a des figures constitutives de différentes humanités. La figure christique est la figure adamique de Gn 1.

Une autre façon de dire la kénose c'est de dire l'abaissement. « *<sup>8</sup>Il s'est abaissé (étapeinôsen), devenu obéissant (hupêkoos) jusqu'à la mort et la mort de la croix. <sup>9</sup>Et c'est pourquoi Dieu l'a sur-élevé et lui a donné gracieusement le nom qui surpasse tous les noms... Et toute langue confesse que Jésus Christos [est] Seigneur...* » Qu'il se soit vidé (c'est le premier mot qui a été dit) appelle l'emplissement, à savoir que lui soit donné gracieusement le nom (c'est-à-dire l'identité profonde) de *Kurios* (Seigneur). Et qu'il se soit abaissé appelle « *c'est pourquoi Dieu l'a sur-élevé* » c'est-à-dire que, parce qu'il ne le prend pas, cela peut lui être donné. Autrement dit la figure christique est essentiellement la révélation de l'espace de don.

Donc nous avons ici une pensée qui ne procède pas par "nature". Elle nous a permis de dire que le Christ n'est pas un homme selon la posture adamique<sup>121</sup>, celle-ci étant constituée par la volonté de prise, c'est-à-dire le meurtre qui inclut avec lui la mort, mais qu'il est selon la posture antithétique, celle-ci étant constituée par la déprise qui conditionne la venue du don comme don, et donc de la vie.

#### 4) L'espace de constante donation de soi-même.

En effet un des traits essentiels de la vie c'est qu'elle soit donnée et constamment donnée. C'est quelque chose que j'ai déjà dit ce matin.

Pour vous donner un exemple : « *Tu leur retires le souffle, ils expirent et retournent dans leur poussière. Tu envoies ton souffle, ils sont créés* » (Ps 104, 29-30). Autrement dit l'homme est respiration essentielle, à savoir ce mouvement de donner et de recevoir. Et c'est cela la prière.

Il y a une phrase qui paraît étrange et même un peu scandaleuse en saint Jean, quand Jésus dit au chapitre 10 : « *Ma psychê (ma vie), <sup>18</sup>personne ne me l'enlève mais je la pose de moi-même (je la donne)*. En un certain sens, sa vie on la prend, mais, du fait qu'elle appartient à la région du don, comme telle elle n'est pas prenable : si on la prend en le mettant à mort, on se méprend car il est encore vivant, c'est l'attestation de la résurrection comme région du non-prenable. Et il dit ensuite – *J'ai capacité (exousian) de la poser et de la recevoir en retour (palin)*. » Ce serait beaucoup plus romantique de dire comme dans la chanson qu'on chantait à l'école primaire : « Quatre à quatre à la charrue... quand on donne on n'reprend plus ».

Justement il n'est pas question ici du don romantique, il s'agit d'entrer dans cet espace de constante donation de soi-même qui est la condition même pour que la vie soit perçue comme

<sup>121</sup> Ici J-M Martin parle de posture "adamique" sans précision, il s'agit de la posture adamique 2, celle de Adam de Gn 3. Ce texte de Ph 2 est longuement médité dans : [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#).

un continuel échange et comme la région du don. Ceci dit quelque chose sur la figure parce que ça dit quelque chose sur la posture : l'homme est un être déterminé comme une posture et non pas comme une nature. Et d'autre part ça déploie le spécifique de l'espace du don.

Si on est attentif à cette question, on s'aperçoit que le verbe donner chez saint Jean est très fréquent. Par exemple il est 17 fois dans le chapitre 17, ce qui n'a pas de signification mais qui est facile à retenir.

Le don est le propre du Christ. Et ce qui est très intéressant c'est que ça correspond à un autre mot chez Paul. On n'a pas le même vocabulaire nécessairement ni les mêmes articulations chez Jean et chez Paul, mais c'est la même pensée ; c'est ce croisement de discours qui ne sont pas les pareils pour dire le même qui est très intéressant entre Paul et Jean. Chez Paul ce qui correspond au don c'est le mot *charis* (*kharis*), la grâce, qui est la libre donation, la donation gratuite. Ce mot se trouve parfois chez Jean mais ce n'est pas un mot johannique.

Or ceci est le plus propre de l'Évangile : la révélation de l'espace du don. Ce que veut dire don, cependant, ne va pas de soi. Nous sommes prévenus puisque, pour l'intelligence de ce mot essentiel, nous n'avons pas de recours dans notre vocabulaire. C'est ce que dit explicitement Jésus au chapitre 14 de Jean : « *Je vous donne ma paix, je ne donne pas comme le monde donne.* » (v. 27). Donc tous nos exemples mondains de don sont insuffisants pour entendre ce que veut dire "donner" ici.

## 5) L'espace du don chez Jean et chez Paul. Espace de jugement.

### a) Espace du don.

Pour donner l'idée de ce qu'est "l'espace" du don – l'espace, le lieu, la qualité d'espace c'est-à-dire le mode de relation, le mode d'échange, le règne, le royaume – pour donner une idée de cela, Jean et Paul décrivent à quoi s'oppose l'espace du don. Cet espace s'oppose à deux autres espaces : il s'oppose à l'espace de la violence et à l'espace du droit et du devoir. Dans notre Écriture le droit se dit salaire (*misthos*) et le devoir se dit dette. Voici quelques exemples.

– Quand il s'agit de manifester la posture du Christ comme don, et don de soi, on a la figure du berger (Jn 10), et le berger s'oppose au violent et au salarié. Le violent c'est le loup qui déchire (*skorpizein*). Le salarié (le mercenaire) est dans un espace où l'œuvrer n'est pas régi par le soin mais par le salaire : le mercenaire « *n'a pas cure (souci) des brebis* », quand le loup vient, il s'enfuit.

– On trouve ça aussi chez Jean au chapitre 4 dans la différence entre donner et acheter. Les disciples sont des gens qui « *vont acheter des nourritures* » pendant que Jésus demande à la Samaritaine « *Donne-moi...* », et « *si tu savais qui est celui qui te demande, c'est toi qui lui eusses demander de l'eau vivante* ».

– Cela est encore attesté davantage au chapitre 6 lors de la multiplication des pains, lorsque Jésus dit à Philippe « *Où acheterons-nous des pains pour qu'ils mangent ? Il dit cela pour l'éprouver car lui-même savait ce qu'il allait faire* », c'est-à-dire qu'il cherche à déceler au cœur de Philippe quel était son souci, pour faire place au mot essentiel qui doit venir, qui est le mot "donner". Car, dans ce discours sur le Pain de la vie, tout est conduit par ce que Jésus dit plus loin : « *Le pain que je donnerai c'est ma chair (moi-même) pour la vie du monde.* » J'en profite pour dire que le mot chair chez saint Jean ne se trouve qu'à deux endroits à propos du Christ, à

savoir dans le Prologue (« *et le verbe fut chair* ») et dans le chapitre 6, chapitre eucharistique et sacrificiel, ceci pour confirmer la lecture du mot "chair" que nous avons faite chez saint Jean.

– Et le chapitre 6 se termine par l'évocation de Judas : Judas est celui qui vend Jésus. En effet Judas est celui qui est préposé à la monnaie, c'est repris au chapitre 12. Seulement, dans tout cela, la monnaie n'est pas vitupérée par notre Écriture quand elle est argent sale, elle est vitupérée du fait d'être monnaie, c'est-à-dire du fait d'être une prétention à équivalence. Il y a la révélation de ce qui ne s'achète pas, c'est-à-dire l'homme ; de même que le pain qui est l'essence de l'homme, la maintenance de la vie, ça ne s'achète pas, ça se donne.

C'est d'ailleurs curieux de voir que, dans les Synoptiques, l'argent sale est plutôt loué (par exemple l'intendant malhonnête), et l'argent propre vitupéré. Comment entendre cela ? L'Évangile n'est pas du tout un traité d'économie, il est le dévoilement de l'espace essentiel de la vie de l'homme, et de la vie entre les hommes, qui préserve l'espace du don ; il ne se mêle pas du tout de régir l'économie. L'Évangile n'est pas une éthique. Nous retrouverions cela chez saint Jean, par exemple à propos des vendeurs chassés du temple, un autre lieu où l'argent a cours. Les Synoptiques disent : « *Vous faites de la maison de mon Père un repaire de brigands* » (d'après Mt 21, 13), mais saint Jean préfère dire « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison emporium (un marché)* » (Jn 2, 16). Donc nous avons toujours cette double possibilité de la violence et de l'argent (du droit et du devoir).

C'est chez saint Paul que c'est affirmé avec le plus de force, mais c'est la même chose sous une autre forme. C'est la dénonciation de la Loi, et donc du devoir : l'accomplissement de la Loi ne sauve pas, on n'est pas sauvé par les œuvres de la Loi mais par l'écoute de l'annonce gracieuse du salut. On est sauvé par la foi pour que ce soit par grâce et non pas par mérite (Rm 4, 16). C'est toute la critique de l'identification de la parole de Dieu avec une parole de loi.

La parole essentielle de Dieu est parole donatrice, non pas au sens où ce serait "parole qui donne que je puisse faire", mais au sens où c'est "parole qui donne que je fasse " : je le fais d'autant plus que cela m'est donné, ce n'est pas ou lui ou moi. C'est l'introduction dans l'espace de la donation.

Ce sont des choses très peu prêchées. Luther avait essayé de mettre cela en évidence, mais il l'a fait dans un sens qui n'est pas suffisant. La nouveauté de langage qui apparaît au XVII<sup>e</sup> siècle nécessitait une relecture des Écritures, mais malheureusement cela n'a pas été fait de façon totalement satisfaisante. Ainsi ni Luther ni le Concile de Trente ne sont satisfaisants.

### **b) Espace de jugement.**

Du même coup – chose que nous avons évoquée en passant – l'espace de la donation est ce qui fait échapper à l'espace du jugement. Le lieu majeur chez saint Jean est au chapitre 3 : « <sup>17</sup>*Car Dieu n'a pas envoyé son Fils vers le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que par lui le monde soit sauf* – l'espace du salut est un espace qui s'oppose à l'espace du jugement. – <sup>18</sup>*Qui croit en lui (qui l'entend) n'est pas jugé, qui ne croit pas (qui n'entend pas) est déjà jugé du fait qu'il n'a pas cru dans (pas entendu) le nom du Fils Monogène de Dieu.* – Il n'y a qu'un péché, c'est de ne pas entendre la parole. Il n'y a qu'une œuvre : croire, c'est-à-dire entendre. Il n'y a qu'un péché qui est la non-relation, la non-ouverture à ce qui vient ; il n'y a qu'une œuvre, se laisser ouvrir à entendre. – <sup>19</sup>*Car c'est ceci la krisis, la lumière est venue vers le monde – la lumière qui est la parole donnante, et l'ouverture de l'espace d'agapé – et les hommes ont aimé*

*la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises.* <sup>20</sup>*Tout homme qui pratique des choses honteuses hait la lumière et ne vient pas à la lumière.* » Autrement dit il n'y a pas un jugement entre les bons et les méchants, car le méchant est toujours déjà dans le jugement, et le bon est dans un espace qui n'est pas espace de jugement mais espace de don<sup>122</sup>.

On trouve la même chose dans les évangiles synoptiques car, si nous fréquentons l'évangile de Jean parce qu'il est le plus clair, tout se trouve aussi dans les autres évangiles : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés.* » (Lc 6, 37). N'être pas jugeant c'est n'être pas dans l'espace de jugement, c'est n'être pas jugé. Il y a deux qualités d'espace, la qualité du juge qui pèse le mérite, et la qualité de la relation qui recueille le don.

## 6) La qualité d'espace.

L'Évangile ne parle pas le langage des vertus qui qualifient tel ou tel individu. Il parle le langage de l'espace de relation, de la qualité de cet espace. Comme dans une bonne toile, ce n'est pas d'abord la chose représentée qui tient l'ensemble, mais c'est le fond qui tient, qui fait l'unité de la toile. Comme dans un bon poème ce n'est pas le fait qu'un mot surgisse de façon étrange, mais c'est que tous les mots résonnent dans la même tonalité, qui peut cependant comporter des dissonances. C'est l'espace.

La question de l'Évangile c'est « Qui règne ? » c'est-à-dire dans quel espace, dans quel règne sommes-nous : dans l'espace du meurtre et de la mort qui est aussi l'espace du jugement, ou bien dans l'espace de la donation qui est aussi l'espace de la vie et de la paix ? Il faut toujours revenir à cela puisque c'est la question porteuse.

Un discours est toujours porté par une question. Un discours est toujours la tentative de démêler une recherche, donc une question. Et tout ce qui est dit a sens par rapport à la question, et n'a pas de sens si c'est pris pour répondre à une autre question. Donc il faut détecter la question porteuse d'un texte.

C'est pour cela par exemple que le mot *agapê* ne désigne pas une vertu ni un commandement, ni un sentiment. *Agapê* désigne un avènement, c'est-à-dire l'emplissement d'un espace où l'accomplissement d'un espace. « *En ceci est l'agapê : non pas en ce que nous aimions Dieu, mais en ce que lui nous a aimés (nous a aimés et ne cesse de nous aimer)* » (1 Jn 4, 10). Qu'il nous aime se manifeste en qu'il nous donne son Fils, ou en ce que Jésus vienne : c'est l'avènement et l'événement de Jésus qui est l'*agapê*. Et c'est cette *agapê* de Dieu dont nous sommes aimés qui nous traverse de telle sorte que nous puissions aimer autrui.

► Ce que vous venez de dire, est-ce que ça explique les jugements qu'on trouve dans la parabole des talents, à savoir que celui qui n'a qu'un talent serait dans l'espace de jugement et pas les autres qui ont reçu 2 et 5 talents ?

**J-M M :** C'est une approche, mais il faudrait entrer de façon précise dans cette parabole.

*« Il en sera comme d'un homme qui, partant pour un voyage, appela ses serviteurs, et leur remit ses biens. Il donna cinq talents à l'un, deux à l'autre, et un au troisième, à chacun selon sa capacité, et il partit. Aussitôt celui qui avait reçu les cinq talents s'en alla, les fit valoir, et il gagna cinq autres talents. De même, celui qui avait reçu les deux talents en gagna deux*

<sup>122</sup> Cf [Jn 3, 17-21 : Jugement et sauvegarde. Où l'axe du jugement passe-t-il ?](#)

*autres. Celui qui n'en avait reçu qu'un alla faire un creux dans la terre, et cacha l'argent de son maître.... » (Mt 25, 14-30).*

Le sens en est ultimement que le 5 comme le 2 multiplie, alors que le 1 ne multiplie pas, donc celui à qui il est donné 1 talent ne peut que l'enfouir et le cacher, alors qu'à partir du 2 cela peut se multiplier. La multiplication a toujours à voir avec le concept de fécondité.

Il est dit : « À l'un il est donné ceci..., à l'un il est donné cela... », mais c'est donné à chacun des hommes. Autrement dit, chacun des hommes a nativement reçu en don une part de cette unité négative, de cette unité inerte et non-multipliant. Et c'est le mode sur lequel préférentiellement nous pensons l'unité, alors que l'unité peut se penser autrement puisqu'il y a deux façons d'être *monos* (seul, un, unique) : il y a la solitude c'est-à-dire la solité au sens du retrait, de la crispation sur "je", et puis il y a la façon d'être *monos* qui est l'union unifiante des multiples. Et la véritable unité est l'unité pleine. C'est pourquoi l'unité de Dieu est une unité circulante, une unité ternaire. Ce serait beaucoup plus simple, pensons-nous, que Dieu soit "un" comme une pierre est "une". Justement non.

## **7) Résumé du parcours fait ; l'Évangile n'est pas une éthique.**

Qu'est-ce que je viens de faire ? Je suis parti de la prière. J'ai dit que la demande n'était pas à mépriser car la demande authentique est l'attestation qu'on a aperçu quelque chose qui est de l'ordre du don et qui n'est pas prenable : elle est, sous ce rapport-là, égale à l'action de grâces.

J'ai essayé de montrer que l'espace du don est occupé par la posture christique de « l'homme à l'image » qui se vide de soi, et qu'il est ainsi en opposition à la posture d'Adam 2 qui est en posture de préhension ce qui, du même coup, rend impossible la donation.

À partir de là je suis passé à la tentative de dire quelque chose sur le don en disant premièrement que c'est imprenable, même au niveau du discours, puisque « *je ne donne pas comme le monde donne* ». Ensuite j'ai essayé de montrer le caractère particulier de cet espace de don dans l'Évangile par une opposition avec les qualités d'espaces qui nous sont plus familières et qui sont : d'une part la violence (la prise de force) et d'autre part la prise légitimée par le droit et le devoir, par l'égalité du salaire et de la dette. Dans cet espace le droit et la loi sont des violences moindres, mais relèvent radicalement du domaine de la violence.

Il n'y a aucune magnification du droit et de la loi dans l'Évangile. Bien sûr, par rapport à la violence on peut dire que le droit est un moindre mal, qu'il est donc souhaitable, et cependant le droit en aucune façon ne dit l'essence de la posture christique et de la christité dans l'homme. C'est une chose très difficile à entendre aujourd'hui : en effet, quand on prêche le devoir, fut-il le devoir conjugal, et le droit, quand bien même il s'agit des droits de l'homme, on n'a pas encore commencé à parler de l'Évangile. Or ces deux thèmes sont les préférés de certaines prédications.

Alors entendez bien ce que je veux dire. Une affaire comme les droits de l'homme n'est pas de l'essence de l'Évangile, il ne faut surtout pas le prétendre, ça s'est même développé contre la lecture que l'Église, à certaines époques, faisait de l'Évangile. Néanmoins la mise en œuvre des droits de l'homme peut être faite comme une des modalités de l'*agapê*, ce qui réintègre des activités et des soucis de cet ordre dans le sens de l'Évangile, mais ce n'est pas au titre des droits de l'homme. Et cela parce que la revendication du droit est justement ce qui prive de

recevoir. Les hommes qui n'ont pas le droit sont souvent acculés à revendiquer le droit. Mais c'est ce qu'il y a de pire ! Par exemple les riches, le problème n'est pas qu'ils soient riches, c'est qu'ils ne peuvent que susciter l'envie de ce néant-là chez les pauvres.

Je suis en train de tirer l'Évangile hors du champ proprement éthique : l'Évangile n'est pas une éthique. Je crois que c'est un point qui est largement négligé. Mais, encore une fois, les élans de générosité suscités par des chrétiens qui se battent pour les droits, c'est tout à fait légitime et estimable parce que c'est mû par le soin, mais ça ne constitue pas, comme tel, l'essence de l'Évangile.

La difficulté c'est que nous pouvons très difficilement penser l'espace de la donation gratuite sans la penser comme arbitraire. C'est-à-dire que nous sommes dans une problématique où la proclamation du droit est effectivement une victoire sur l'arbitraire. Et l'erreur serait de penser que ce que je dis est un retour à l'arbitraire, « car c'est notre bon plaisir ».

Pour bien comprendre Paul dans ce domaine, il faut voir que la grâce au sens proprement paulinien est la dénonciation, et de l'arbitraire qui est violence, et du droit qui n'est pas donation. C'est une pensée risquée et je comprends que pastoralement on évite d'aller voir de ce côté-là parce qu'on pourrait entendre la gratuité de la grâce comme une glorification de l'arbitraire, puisque, pour nous, si ce n'est pas selon le mérite c'est selon l'arbitraire, et ce serait pire. La pensée la plus risquée c'est la pensée de l'Évangile, la pensée de Paul singulièrement. Paul dit des choses, et dès son époque on en tire des conclusions hâtives.

Par exemple au chapitre 3 des Romains, Paul fait état d'une polémique : sous prétexte que Paul dit « *Là où le péché abonde, la grâce surabonde* » certains en ont conclu qu'il faudrait faire abonder le péché pour faire surabonder la grâce. Dit ainsi, ça paraît ridicule.

Donc, sous prétexte qu'il y a ce risque, on parle plutôt de droit que de grâce, et c'est dommage ! Il faut dire la parole de Paul en essayant d'éviter la méprise à propos de sa parole, puisque c'est la parole essentielle de l'Évangile, la parole de la donation.

Donc tout ceci tournait autour de la question de "l'espace du don" qui a été ouverte par vous à propos de la prière de demande. Cela fait un ensemble cohérent que je n'avais pas prévu d'organiser de cette façon, mais il me semble que la démarche n'a pas été trop hasardeuse.

## **II – LECTURES DE GN 1 ET 3 ; 2 COR 4 ; RM 1**

Je vais vous servir des restes, des compléments.

### **1) Histoire des lectures du début de la Genèse.**

#### **a) Lecture du Fiat lux de Gn 1 comme théophanie : 2 Cor 4, 6.**

Je voudrais commencer par la lecture d'un texte auquel j'ai fait allusion car c'est lui qui atteste la lecture comme théophanie dont nous nous sommes servi surtout pour le Prologue.

« *Le Dieu qui dit : "Que de la ténèbre lumière luise", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs en vue de cet éclaircissement qu'est la gnôsis (la connaissance) de la gloire de Dieu dans le visage du Christ.* » (2 Cor 4, 6).

Autrement dit la parole « *Fiat lux (Lumière soit)* », il nous est proposé de l'entendre comme la toute première manifestation de Dieu qui s'accomplit finalement dans le visage (dans le visible) du Christos, c'est-à-dire du ressuscité, en produisant la connaissance de la gloire de Dieu.

### **b) Lecture de la Genèse influencée par le Timée de Platon.**

Encore une fois cette citation légitime la lecture des premiers versets de la Genèse que nous avons faite lorsque nous lisons les premiers versets de saint Jean, mais ça n'épuise pas les possibilités de lecture du texte. On peut même dire que, dans le décours de l'histoire, ce n'est pas cette lecture du début de la Genèse qui domine. La raison en est simple, c'est que le II<sup>e</sup> siècle est très marqué par la lecture du Timée de Platon. Je ne sais pas si vous savez ce que ce dialogue contient. C'est la description mythique de l'activité du démiurge (c'est-à-dire du formateur sinon créateur) qui constitue un cosmos, donc la mise en place du monde.

Il faut savoir que pour des raisons apologétiques – nous le verrons à propos du mot *logos* – le II<sup>e</sup> siècle est très soucieux de dire des choses qui sont les plus proches, pensent-ils, de la philosophie, car cela valorise ce discours venu de l'Orient face à l'intelligence hellénistique. Il y a beaucoup de choix qui se sont faits, de choix de mots et de perspectives. Donc nous avons une lecture de la Genèse qui est devenue dominante par la suite, la lecture cosmologique, et même elle l'est parfois dans un sens très étriqué : par exemple quand il s'agit de concevoir que l'idée de Dieu se propose à nous en premier à partir de la spéculation qui consiste à remonter des choses créées à leur cause efficiente.

### **c) Histoire de l'idée de Dieu en Occident.**

L'histoire de cette idée-là c'est l'histoire de l'idée de Dieu en Occident. C'est aussi la part de récupération de la pensée présumée rationnelle par rapport aux données bibliques. Je fais allusion ici à la distinction de droit qui se fait entre la théologie et la philosophie dès le Moyen Âge. Ce sont les mêmes qui sont théologiens et philosophes, néanmoins ils distinguent, de droit, ce qui est susceptible d'être connu par la raison naturelle et ce qui est "en plus" : c'est conçu sur le même modèle mais c'est "en plus". Par exemple qu'il y ait un Dieu créateur c'est concevable par la raison naturelle, que Dieu soit trinitaire seule la révélation le dit.

Cela se passe dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Sa *Somme contre les gentils*, c'est-à-dire contre les païens (contre les nations), contient plusieurs parties : les trois premières parties traitent de tout ce qui est susceptible d'être débattu naturellement, tandis que la quatrième partie concerne le reste (la Trinité, les sacrements...). Or la création est d'entrée du côté de la nature. Le mot nature est alors répartiteur parce qu'il y a la distinction entre nature et surnature, entre nature et personne, entre nature et art.

Le XIII<sup>e</sup> siècle est le siècle le plus rationaliste que je connaisse. Ils sont fascinés par la *Métaphysique d'Aristote* qui leur arrive par la traduction latine qui vient soit de l'arabe soit du grec. Aristote est censé dire ce qu'est la nature. Et comme cela ne coïncide pas tout à fait avec ce qu'ils entendent de l'Écriture, une répartition se fait entre « ce que je sais au titre de la raison » et « ce que je sais au titre de la foi ». C'est d'abord une répartition de droit, mais ensuite ces deux disciplines vont se séparer de fait, et enfin elles vont se combattre. Par exemple au XVIII<sup>e</sup> siècle français, Voltaire, d'Alembert, Diderot qu'on appelle des philosophes, sont plutôt des publicistes. Voltaire affirme : « Je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait point d'horloger », c'est-à-dire qu'il faut bien une cause première pour mettre en branle le reste de

l'univers ; c'est ce qu'on appelle le déisme. On peut appeler "théisme" le déisme implicite qui est dans la théologie, et "déisme" ce déisme qui ne fait plus simplement la distinction entre philosophie et théologie mais fait la guerre avec tout ce qui n'est pas déisme, tout le surplus qui est appelé la superstition, l'infâme etc.

Nous arrivons donc à une idée tout à fait exsangue de Dieu. Quand on pense que, pour le Nouveau Testament, il n'y a pas d'autre source de connaissance de Dieu que le Fils : « Qui me voit, voit le Père » ; « Je suis le chemin, qui ne passe pas par moi... » ! Nous sommes dans un tout autre monde.

Or le dieu banal, le dieu de l'homme de la rue – qu'il soit "pour" ou qu'il soit "contre", peu importe – et même le Dieu des chrétiens souvent, c'est le dieu de Voltaire, c'est « celui qui a fait tout ça ».

Entre-temps le Dieu qui a fait tout ça est mort lui aussi. En effet cette façon de concevoir Dieu est ce qui fait le meilleur chemin pour l'athéisme, puisque "le Dieu qui a fait tout ça", une fois qu'il l'a fait on n'a plus rien à faire de lui. C'est un peu simpliste ce que je dis, c'est à dessein.

C'est pourquoi c'est une tâche urgente et importante de réexaminer à partir d'où s'entend de façon sourcielle des mots comme le mot même de Dieu, originellement. Je sais de Dieu ce qu'il dévoile de lui, ce qu'il montre : je le connais à partir de sa théophanie. Et sa théophanie est indiquée comme la résurrection dans le Nouveau Testament. Voilà une des raisons de notre façon de procéder.

#### **d) Distinguer théologie et philosophie.**

► Est-ce que vous pensez que ce lien entre philosophie et théologie ne continue pas ?

**J-M M :** Oui, en un sens, tout à fait.

► Parce que si vous êtes là, est-ce que c'est un hasard ou est-ce aussi parce qu'il y a eu une évolution qui a continué après le positivisme ?

**J-M M :** Autrement dit : qu'est-ce que moi personnellement je viens faire là ? Tout à fait. Il y a quelque chose d'important ici.

Vous savez je lis l'Écriture et je fais de la philosophie, mais j'insiste absolument sur la nécessité de ne pas faire une synthèse hâtive, une prétendue réconciliation entre les deux. Je pense que ce qui est urgent pour la théologie d'aujourd'hui, ce n'est pas de faire le travail que la théologie a cru devoir faire pendant longtemps, c'est-à-dire montrer que les dogmes (qui sont largement formulés en langage de l'Occident) sont bien contenus dans l'Écriture. Ce qui est important pour nous aujourd'hui, c'est de voir qu'ils n'y sont pas. Bien sûr, d'une certaine manière, la chose y est, mais l'important est de montrer la différence, l'écartement.

Je parlais de Levinas l'autre jour (il ne s'agit pas de la foi chrétienne mais de la foi juive), c'est un exemple où ce départage n'est pas fait. Le discours de Levinas est à nouveau une espèce de discours mixte. Ici je ne m'attarde pas à dire que ce n'est pas valide pour une pensée juive, parce qu'il ne faut pas parler à la place des autres. Je ne m'insurge pas contre la pensée de Levinas, je m'insurge contre l'emprunt fait sans égard par les théologiens chrétiens à la pensée de Levinas, ce qui n'est pas la même chose.

### e) Vatican I et la connaissance *naturelle* de Dieu.

On aurait pu dire à ce sujet que le concile de Vatican 1 a défini comme dogme le fait que la raison naturelle peut connaître l'existence de Dieu. Sans doute, si c'est un dogme, ça a un sens. En effet les dogmes ont un sens pour autant que la problématique qui les a promus est une problématique qui dure. Comme le concept de raison naturelle est aujourd'hui un concept en perdition, l'impact de ce dogme n'est pas considérable, puisqu'il n'est valable que pour autant que ce concept fonctionne.

Ce que je voulais dire, c'est que ce concile prétend trouver dans saint Paul la preuve de ce dogme, et là je dis que c'est une fausse lecture. Vous vous rappelez les principes que je vous ai donnés, qui sont les principes mêmes de la dogmatique romaine, à savoir que, dans un dogme, la proposition principale est définie<sup>123</sup> mais que les raisons apportées et les textes allégués ne sont pas définis. Je veux dire par là que je ne suis pas hérétique en disant : « la citation sur laquelle s'appuie Vatican 1 n'est pas pertinente pour attester cela. » A priori on devrait le savoir pour la bonne raison que le concept de nature et, à plus forte raison, de raison naturelle, est un concept qui n'a pas cours dans l'écriture du Nouveau Testament, ni explicitement ni sous une autre forme.

► Est-ce qu'on peut annuler un dogme s'il s'avère que... ?

**J-M M :** Non, le dogme est irréformable, mais évidemment irréformable pour autant que la question se pose de cette façon-là. Or il est intéressant de voir que ce qui bouge dans l'histoire de la pensée, ce n'est pas de dire tantôt oui et tantôt non à la même question, ce qui bouge c'est que d'autres questions se posent. L'histoire de la pensée c'est l'histoire des questions, ce n'est pas l'histoire des réponses.

## 2) La non-eucharistie première et ses conséquences : Rm 1, 18-32.

Le texte auquel je viens de faire allusion se trouve dans le premier chapitre des Romains. Je le cite parce qu'il a d'autres intérêts, en particulier nous allons trouver l'espace de non-eucharistie, c'est-à-dire l'espace qui n'est pas l'espace du don.

À partir du verset 18 de ce chapitre premier saint Paul entreprend de montrer l'entrée du péché dans le monde. Il convient d'abord de remarquer que la question de l'entrée du péché dans le monde intervient à plusieurs reprises chez saint Paul, la plus connue étant l'entrée du péché par la faute d'Adam qui se trouve au chapitre 5, et qui est reprise également au chapitre 7. Au chapitre 5 il s'agit de Adam "il", et au chapitre 7 c'est Adam "je". En effet Paul dit « *Je vivais jadis sans la loi* » (Rm 7, 9), or il n'a jamais vécu sans la loi, il a de toujours été juif, donc il s'agit ici du *je* adamique (Adam de Gn 2) antérieur au précepte « *Tu ne mangeras pas* ». C'est le discours auquel je faisais allusion l'autre jour.

Or la lecture que nous faisons en Rm 1 est une lecture en "ils" au pluriel, c'est-à-dire les hommes : l'entrée du péché – la même – se récite dans un autre langage. Je dis cela pour qu'on ne se crispe pas sur une anecdote initiale. C'est une des façons de dire l'entrée et donc la signification du péché.

---

<sup>123</sup> Le mot "défini" est un terme technique de la définition du dogme ; "pas défini" veut dire que ça ne fait pas partie du dogme en tant que tel.

« <sup>18</sup>*En effet, la colère de Dieu se dévoile (apokaluptétai) du haut du ciel sur toute impiété et tout désajustement des hommes qui détiennent la vérité dans le désajustement <sup>19</sup>puisque le connaissable de Dieu est manifesté en eux car (c'est-à-dire) Dieu le leur a manifesté* – il le leur a manifesté par la possibilité de tirer de l'existence des créatures la nécessité d'une cause. Ici il fait allusion à une première théophanie fondamentale qui est diffuse dans toute l'humanité, donc ce n'est pas une connaissance naturelle, c'est une connaissance manifestée, une connaissance de dévoilement – <sup>20</sup>*en effet ses invisibles [de Dieu] sont vus depuis la création du monde (à partir de la constitution du monde), par ses œuvres, et son éternelle dunamis (activité), et sa divinité, en sorte qu'ils (les hommes) soient inexcusables, <sup>21</sup>parce que, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ni eucharistié.* »

Quelle est la première faute ici ? C'est « *ils ne l'ont pas eucharistié* » ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont pas allés à la messe ! Ça veut dire qu'ils ne lui ont pas rendu grâce, autrement dit qu'ils ne sont pas entrés dans l'intelligence du don qui est attesté par l'action de grâces : ils n'ont pas eu une connaissance eucharistiaute. Ils sont au monde en rencontrant des choses qui se trouvent là, mais non pas des choses qu'ils considèrent comme données, comme donnant lieu à eucharistie. Donc c'est une posture de l'humanité, une posture préhensive, la même que nous trouvons dans le texte de Philippiens 2. Ce n'est pas l'histoire de manger la pomme mais c'est la même chose. Cette multiplicité d'approches de l'entrée du péché me paraît très intéressante pour désannecdoter l'idée de principe de l'entrée et du règne du péché dans le monde.

« *Mais ils se sont évanouis (émataiôthésan, ils sont devenus vains ou vides) dans leurs dialogismes (raisonnements), et leur cœur insensé (asunétos, privé de sens) s'est enténébré, <sup>22</sup>prétendant être sages ils sont devenus fous.* »

Nous trouvons là des thématiques fondamentales : l'insensé, qui est le contraire de la véritable sagesse (*sophia*) ; les dialogismes, c'est-à-dire la pseudo-sagesse, la philosophie ; le mauvais vide et enfin la ténèbre.

Les trois traits ici sont : la folie des hommes, l'enténébrement, et la vacuité (la mauvaise vacuité). Autrement dit il y a trois régions : la région de la folie, la région de la ténèbre et la région du sans fond (la région du vide). Le vide, la ténèbre, la folie sont trois noms de la même chose. Je dis cela parce qu'on retrouve cette énumération ternaire dans d'autres lieux, ce n'est pas une chose dite une fois. Tout ceci est la suite de la non-eucharistie : être au monde de cette manière mène à la pensée pseudo-sage, plonge dans la région de la ténèbre et dans la région de la folie.

« <sup>23</sup>*Et ils invertirent la gloire du Dieu incorruptible en similitude d'une statue (eikôn) corruptible d'un homme, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles.* » Ici c'est un trait traditionnel de la critique du paganisme, surtout sur mode égyptien, qui a déjà lieu à l'intérieur du judaïsme.

Donc dans ce passage nous avons d'abord le principe (« *ils n'ont pas eucharistié* »). Viennent ensuite les caractéristiques fondamentales (vide, ténèbre, folie). Et enfin, à partir du verset 23, nous entrons dans une énumération ternaire. Il s'agit d'une inversion, tout est inversion c'est-à-dire que ne pas eucharistier c'est recevoir le monde à l'envers.

La première inversion qui est notée, c'est invertir la gloire de Dieu dans la statue – le mot *eikôn* ici est pris au sens grec, donc au sens de figure, de représentation, de statue – c'est la critique classique de l'idolâtrie.

« <sup>24</sup>*C'est pourquoi le Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur pour l'impureté [qui consiste] à déshonorer leurs corps en eux-mêmes : <sup>25</sup> Ils invertirent la vérité du Dieu dans le mensonge (pseudos, la falsification), ils vénérèrent et adorèrent la créature (ktisis) en place du Créateur, qui est béni pour les siècles. Amen.*

<sup>26</sup>*C'est pourquoi Dieu les a livrés aux passions déshonorantes, et leurs femelles invertirent l'usage habituel en celui qui est contre nature. <sup>27</sup> Et de même les mâles, abandonnant aussi le rapport naturel de la femelle, s'enflammèrent de désir les uns pour les autres, mâles sur mâles, mettant en œuvre la honte et recevant le salaire de leur erreur en eux-mêmes. »* Nous avons là le deuxième terme de l'énumération : c'est ce qu'on appelle les invertis.

« <sup>28</sup>*Et selon qu'ils n'éprouvèrent pas d'avoir Dieu en vraie connaissance, Dieu les a livrés à l'intellect inéprouvé, à faire ce qui ne convient pas <sup>29</sup> emplis de tout désajustement, perversité, cupidité, malfeasance, pleins de jalousie, de meurtre, de dispute, de tromperie, de malignité, délateurs, <sup>30</sup> calomniateurs, ennemis de Dieu, insolents, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, <sup>31</sup> insensés, déloyaux, sans cœur, sans pitié. <sup>32</sup> Ils connaissent bien pourtant le verdict de Dieu qui déclare dignes de mort ceux qui commettent de telles actions. Non seulement ils les font, mais encore ils approuvent ceux qui les commettent. »* Nous avons ici le troisième terme de l'énumération.

Ce que découle successivement c'est : premièrement l'idolâtrie, deuxièmement l'homosexualité et troisièmement tous les autres crimes (meurtre...).

J'ai trouvé dans le *Bereshit Rabba*, un des plus anciens traités talmudiques sur la Genèse, que cette énumération reprenait le thème juif des trois générations :

- la génération d'Hénoch qui est la génération de l'idolâtrie ;
- la génération de Noé où on trouve la sexualité indue sous une double forme, puisque les géants éjaculent sur les rochers c'est-à-dire sur le stérile, façon de dire l'onanisme, et qu'il y a les relations indues des filles des hommes avec les anges de Dieu.
- La génération de Babel, c'est-à-dire la génération de la dispersion, de la multiplicité, des différents crimes etc.

Pour nous cette énumération peut paraître étrange, en particulier l'homosexualité. Or c'est une chose de première importance pour Paul. Vous n'avez pas là une page utile pour la pastorale de l'homosexualité, mais quelque chose de beaucoup plus important, qui est l'inversion fondamentale même si elle vient en second. En effet la symbolique du masculin / féminin comme principe de la fécondité, donc de l'existence, est une chose essentielle. Vous avez bien remarqué que chez Paul le rapport masculin / féminin revient constamment. Mais si vous croyez que Paul est en train de régir les mœurs familiales, vous êtes hors champ.

Quand saint Paul parle de cela, il parle de choses aussi importantes que yin et yang. Autrement dit ses propos ont une dimension cosmique, puisque ciel et terre sont dans un rapport de mâle et de femelle ; ils ont une dimension très intime puisque chaque personne est une bipolarité de masculinité et de féminité ; et enfin cette bipolarité se joue extérieurement dans le rapport d'un homme et d'une femme au niveau que nous entendons, nous, en premier. Donc

nous avons ici une symbolique qui traverse tout l'être, qui est de première importance et qui ne prétend pas apporter des réponses à des problèmes individuels. C'est quelque chose d'une tout autre ampleur.

Qu'est-ce que nous avons vu à partir de ce texte de l'épître aux Romains<sup>124</sup> ?

– D'abord nous avons montré que la lecture de l'entrée du péché dans le monde sous la figure d'Adam ne doit pas être une lecture anecdotiquement crispée, c'est un mode de lire, et il y en a d'autres.

– Ensuite nous avons retrouvé une chose que nous avons déjà rencontrée sous d'autres formes : le principe du péché, c'est-à-dire l'entrée dans le meurtre et la mort, c'est essentiellement ne pas appartenir, ne pas émerger à l'espace du don : « *Ils n'eucharistièrent pas.* »

– Et enfin nous avons noté une prise de position par rapport à la *sophia* (la sagesse) de ce monde qui n'est pas la *sophia* de Dieu puisque la *sophia* de Dieu est folie pour la *sophia* de ce monde, et que la Sophia de ce monde est considérée par Paul comme folie.

Voilà un ensemble de choses. Nous étions partis avec seulement l'intention de montrer que ce texte n'offrait nullement la possibilité d'arguer à partir des choses terrestres (à partir d'une raison naturelle) pour l'affirmation d'un Dieu, contrairement au concile de Vatican I qui utilisait dans ce sens le texte de Rm 1.

J'avais dit que c'était du fourre-tout, mais finalement c'est intéressant, je pense.

---

<sup>124</sup> Cette méditation a été reprise et complétée dans : [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu.](#)