

**Jean-Marie MARTIN**

**lit saint Jean**

**Les éclats  
du Notre Père  
en saint Jean**

*Saint-Bernard de Montparnasse*

*Octobre 2003 – Novembre 2004*



## Présentation

À l'automne 2003, dans le cadre des soirées de l'Arbre à Saint-Bernard-de-Montparnasse, Jean-Marie Martin proposait de faire une étude du Notre Père à la lumière de saint Jean. La démarche était originale puisque l'évangile de Jean ne contient pas le texte de la grande prière des chrétiens. Mais la longue fréquentation, par J-M Martin, de saint Jean et des auteurs des premiers siècles, lui permettait une semblable approche. Ancien professeur à l'Institut Catholique de Paris, chercheur en théologie et philosophie, il offrait à ses auditeurs de découvrir ou redécouvrir une lecture tout à fait originale du Nouveau Testament et de saint Jean en particulier. Les mois qui suivirent furent donc consacrés à rechercher dans l'évangile de saint Jean des éclats ou des échos du Notre Père.

Par ailleurs deux sessions sur le même thème ont eu lieu : une à Nevers en 1999 et une à Saint-Jean-de-Sixt en 2006. Plusieurs ajouts viennent de ces sessions, surtout de la première.

La transcription qui figure ici a d'abord été faite sous forme de cahier pour les proches de J-M Martin, toutes les notes étant faites par nous-mêmes. Elle a été modifiée pour diffusion sur le blog La Christité, surtout au niveau des notes (ce blog lui est dédié). Le texte lui-même, qui est la transcription des paroles de J-M Martin, est respecté au plus près, avec seulement quelques modifications de style liées au passage de l'oral à l'écrit. Il faut rappeler à ce sujet que Jean-Marie nous fait confiance et quand nous le lui donnons, il le regarde rapidement sans le relire et ne nous demande jamais de faire des corrections ; il ne faut donc pas lui attribuer des erreurs que nous aurions pu commettre et dont il n'est pas responsable.

L'ensemble est organisé selon le déroulement des conférences au fil du temps. J-M Martin a d'abord présenté le Notre Père et ses différentes versions, puis s'est arrêté plus longuement sur le début du *Traité sur la prière* de Tertullien. Ensuite, il a pris les uns après les autres chaque élément du Notre Père, invocation ou demande. Au cœur de cet ensemble se tient un chapitre consacré à une parenthèse sur le verbe donner dont il pressent que c'est la source insue du Notre Père. Enfin l'ensemble se termine par une mise en perspective du Notre Père à travers la lecture de la grande prière du Christ qui figure au chapitre 17 de saint Jean.

Le thème de la lecture johannique du Notre Père a été plusieurs fois évoqué par J-M Martin, et vous le trouvez traité dans deux autres messages du blog : d'abord [Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul](#) qui reprend de façon courte ce qui est dit ici en onze chapitres ; ensuite [Homélie sur Lc 11, 1-4 : le Notre-Père](#) qui vient d'une retraite, commentaire encore plus court ! La lecture de Tertullien faite au chapitre II figure déjà sur le blog : [Le Notre Père présenté par Tertullien. Les titres attribués au Christ au IIe siècle.](#)

Deux annexes avaient été ajoutées dans le cahier initial, elles complètent l'étude présentée ici :

– La première annexe figure déjà sur le blog ([Rm 8, 15-27 : Prière et pneuma](#)) il s'agit d'un autre éclairage sur la prière, cette lecture ayant été faite lors de la session de Nevers.

– La deuxième annexe ([Réflexions de J-M Martin à partir de deux fragments de l'Apophysis Megalê \(La Grande Révélation\)](#)) présente des extraits d'un texte de la littérature chrétienne des premiers siècles, *l'Apophysis Mégalê* dont on ne possède que des fragments cités par quelqu'un qui les réfute. Elle est assez exigeante intellectuellement. Tout au long de son enseignement, J-M Martin a fait référence à ce "petit texte" qui est pour lui de la plus haute importance. Comme il y a fait allusion à propos de réflexions sur le Notre Père, il nous avait paru intéressant de mettre en annexe des extraits de ce texte avec des commentaires puisés dans différentes interventions.

L'intérêt du parcours proposé ici va au-delà d'une simple compréhension immédiate du Notre Père. Comme il le fait souvent, J-M Martin nous offre de découvrir ou de redécouvrir ce qui fait l'originalité de sa lecture de saint Jean. Sa méthode nous décentre de nos habitudes natives et nous oblige à nous recentrer sur une approche du texte qui nous ouvre des perspectives insoupçonnées. On peut avoir une idée de l'ébranlement produit en lisant le témoignage qui figure en fin de la première annexe.

Alors nous pouvons conclure à l'adresse de Jean-Marie Martin avec ce beau témoignage qui vient de la session de Nevers :

« Vous nous introduisez dans cet espace de connaissance du Père qui a sa source dans les cieux et qui est diffusé jusqu'à nous et en nous. Alors merci. »

Christiane Marmèche

Colette Netzer

P. S. Lorsque la session a eu lieu nous disions « Ne nous soumetts pas à la tentation » mais la traduction liturgique a été modifiée, et la traduction est devenue : « Ne nous laisse pas entrer en tentation ».

## Table des matières

<b>Présentation de Jean-Marie Martin et de la transcription.</b>	<b>I</b>
<b>Chapitre I. Le Notre Père de la liturgie, les versions de Matthieu et Luc.</b>	<b>1</b>
<b>I – Regards sur le Notre Père de la liturgie.</b>	<b>1</b>
1) Quelques expressions du Notre Père.	2
a) Dieu Père ?	2
b) Le ciel, les cieux ?	2
c) Faire la volonté d'un Père tout-puissant ?	3
d) Dieu nous tente-t-il ?	4
2) Remarques plus générales.	5
a) Le Notre Père comme prière donnée par Jésus.	5
b) Absence de nombreux mots-repères dans le Notre Père.	7
<b>II – Les versions du Notre Père chez Matthieu et Luc.</b>	<b>7</b>
1) Le don de la prière en saint Matthieu.	7
2) Le don de la prière en saint Luc.	9
3) Qu'est-ce qui est parole de Jésus ?	10
a) Comment recevoir différentes versions d'un même passage ?	10
b) Lecture de l'historien et lecture du croyant.	11
4) Différences entre les deux versions du Notre Père.	12
<i>Pourquoi lire saint Jean en premier ?</i>	13
<b>Chapitre II. Le Notre Père présenté par Tertullien.</b>	<b>15</b>
<b>I – Début du <i>Traité sur la prière</i>.</b>	<b>16</b>
a) Les titres du Christ.	16
b) Nouveauté christique, nouvelle forme de prière.	17
c) Caractérisations de l'Évangile.	17
d) Caractérisations du Notre Père.	18
e) Jean-Baptiste et Jésus. Les fragments d'Esprit.	18
f) Choses terrestres et choses célestes.	19
g) Prier en secret de façon brève.	19
h) Le Notre Père comme abrégé de tout l'Évangile	20
<b>II – Questions sur le texte de Tertullien.</b>	<b>21</b>
<b>Chapitre III. <i>Notre Père qui es aux cieux...</i></b>	<b>25</b>
<b>I – Dieu comme Père (Jn 17, 1-2).</b>	<b>26</b>
1) Dieu "Père, Tout Puissant, Créateur".	26
a) Le mot Dieu.	27
b) Les titres de <i>pantokratôr</i> et de créateur.	28
2) La prière du Fils en Jn 17, 1-2.	28
3) Deux remarques.	29
a) D'où penser la paternité ?	29
b) "Dans le ciel", c'est-à-dire "dans le secret".	30
<b>II – Ep 3, 14-19.</b>	<b>30</b>
1) Versets 14-15. La paternité et le Père.	31
a) Posture de prière.	31
b) Le mot <i>patria</i> au sens littéral de paternité.	31
c) Le mot <i>patria</i> au sens classique de descendance.	32
2) Versets 16-19. L'espace de l'homme intérieur.	34
<b>III – La maison du Père en saint Jean.</b>	<b>37</b>

1) Filiation et liberté (Jn 8, 31-35).	37
2) Réflexions en écho.	39
a) Le nom du Père, c'est le Fils, le lieu habitable.	39
b) Autres textes sur la maison du Père : Jn 14 et 2 Cor 5.	39
c) Généalogie des verbes qui disent Dieu.	40
<b>IV – Regard sur le chemin parcouru.</b>	<b>41</b>
1) Rassemblement de choses aperçues.	41
2) Questions-réponses.	43
a) Le même et l'autre.	43
b) Quels verbes pour dire Dieu ?	44
c) La question du sexe de Dieu.	46
<b>Chapitre IV. Soit consacré ton nom...</b>	<b>49</b>
<b>I – Le Nom et la consécration.</b>	<b>49</b>
1) " <i>Que ton nom soit sanctifié</i> ": première approche	49
2) Le Fils est le nom du Père.	51
3) Consécration du Nom et demande de résurrection.	52
<b>II – Méditation sur le Nom : Jn 17, Jn 12, Évangile de la vérité.</b>	<b>54</b>
1) Les prières de Jésus en Jn 17 et Jn 12.	54
a) La demande de résurrection (Jn 17, 1-5).	54
b) La demande de glorification du Nom (Jn 12, 27-28).	56
2) Parenthèse : le nom et l'appel.	56
a) Dire, voir, séparer, appeler (Gn 1).	57
b) Connaître le nom par l'appel.	57
3) Le nom et la consécration en Jn 17.	58
4) Le Nom du Père est le Fils ( <i>Évangile de la vérité</i> ).	59
5) L'invisible du Nom et l'appelable du Nom.	61
<b>Chapitre V. Vienne ton règne.</b>	<b>63</b>
<b>I – Imprégnation mutuelle des mots essentiels.</b>	<b>63</b>
<b>II – Royaume, pneuma, vérité.</b>	<b>67</b>
1) Demeurer dans la maison du Père (Jn 8, 31-35).	67
2) Proximité des mots pneuma, royaume et vérité.	67
a) Quelques textes johanniques à propos du pneuma.	68
b) La royauté chez saint Jean.	69
3) La royauté de Jésus dévoilée (Jn 18,28 - 19,22).	70
a) Royaume et vérité (Jn 18, 33-39).	70
b) L'intronisation royale de Jésus (Jn 19, 1-16).	71
c) Il règne à partir de la croix (Jn 19, 19-22).	73
d) Comment entendre le mot vérité en Jn 18, 37 ?	73
<i>En guise de conclusion de séance.</i>	74
<i>Pour préparer la suite...</i>	75
<b>Chapitre VI. Soit ta volonté comme au ciel de même aussi sur terre.</b>	<b>77</b>
<b>I – Réflexions générales.</b>	<b>77</b>
1) Écouter cette phrase à la lumière de Jn 4, 34.	77
a) Relier cette mention au don de la nourriture.	77
b) Le rapport nourriture / volonté du Père (Jn 4, 31-34).	77
c) "Faire" la volonté ?	78
d) Le rapport volonté / œuvre accomplie.	78
e) Bien entendre <i>Que ta volonté soit faite</i> .	78
f) <i>Comme au ciel de même aussi sur terre</i> .	79

2) Le don comme ce qui structure le Notre Père.	81
a) La parole de Dieu comme parole donnante.	81
b) Le droit et la violence récusés au profit du don.	81
3) Où entendre le mot volonté ?	83
a) Petite histoire du mot volonté.	83
b) Entendre le mot volonté dans la structure volonté/œuvre.	84
c) Pourquoi l'entendre dans la structure du dévoilement accomplissant.	84
d) Entendre "volonté de Dieu" en rapport avec notre naissance d'en haut.	85
e) La structure caché/dévoilé en Ep 1, 5-11 et Ep 3, 4-5.	85
f) Volonté de Dieu et liberté de l'homme.	86
g) La prière de Jésus à Gethsémani (Mt 26, 39-42 et parallèles).	87
h) Dernières remarques sur la volonté de Dieu.	89
<b>II – Volonté, semence, pneuma.</b>	<b>89</b>
1) Les mots <i>sperma</i> (semence) et <i>théléma</i> (volonté).	89
a) L'identité de sens entre <i>sperma</i> et <i>théléma</i> .	89
b) Le fils est selon le père (Jn 5, 19 ; Jn 8, 41-44).	90
c) Double semence en quiconque.	90
d) "Que ta volonté soit faite" et les premières invocations du Notre Père.	91
e) Étincelle (ou semence) de christité ( <i>Extraits de Théodote</i> ).	91
f) Conclusion. Être la volonté de Dieu.	92
2) La volonté et le pneuma insu.	92
a) Être né de Dieu (Jn 3, 3-8).	92
b) Conséquences pour le Notre Père.	94
<b>Chapitre VII. "Donner", source insue du Notre Père.</b>	<b>97</b>
1) Réflexions préalables sur le verbe donner.	97
2) Le verbe "donner", insu, éclaire tout le Notre Père.	98
a) Trait caractéristique du verbe donner.	98
b) Rapport du verbe donner aux 4 premières invocations du Notre Père.	99
c) Rapport du verbe donner aux 3 dernières demandes du Notre Père.	102
3) Le don : rapport au droit, au devoir, à la violence.	104
a) Approches à partir de Jn 2, 16 et Jn 10.	104
b) Retour au Notre Père.	105
4) Le don de soi.	106
a) L'œuvre du Christ. Méditation à partir de Ph 2 et Jn 10.	106
b) Penser en termes d'archétypes.	109
c) Le sacrifice, le don de soi.	110
<b>Chapitre VIII. Notre pain... donne-nous ce jour.</b>	<b>113</b>
1) Questionner nos répartitions natives sur le pain.	113
a) Sur quelles distinctions vivons-nous à propos du pain ?	113
b) Comment entendre le mot "pain" dans un autre registre.	115
2) Le pain de ce jour.	116
3) Méditation à partir de Jean 6.	118
a) Le pain, c'est l'homme, il ne s'achète ni ne se gagne (v.5-6 et 70-71)	118
b) La question des signes chez saint Jean (v. 25-30).	120
c) Le don de la manne et le don du pain véritable venu du ciel (v. 31-35).	122
<b>Chapitre IX. Pardonne-nous... comme nous pardonnons...</b>	<b>125</b>
<b>I – L'espace où entendre le mot "péché".</b>	<b>126</b>
1) La région du (par)don.	126
a) Le bon berger s'oppose au voleur, au violent, au salarié.	126
b) Les deux espaces régis.	128

2) Penser le rapport du péché et du pardon.	130
a) Le vocabulaire du péché.	130
b) Le sens du mot péché dans l'Évangile.	131
c) D'où entendons-nous nativement le mot péché ?	132
d) D'où s'entend le mot péché dans l'Évangile ?	133
<b>II – Réflexions sur le pardon et le péché.</b>	<b>134</b>
1) Pardonne-nous comme nous pardonnons.	134
2) Éclairages sur pardon et péché (Jn 1, 29).	135
a) Être fils et être pardonné.	135
b) Le péché du monde et le prince de ce monde.	136
3) Les questions de l'Occident bousculées (Jn 9, 1-3).	138
a) Qui est responsable ?	138
b) L'Évangile rejette l'accusation au bénéfice du pardon.	138
c) Pourquoi le mal ?	139
d) L'œuvre de Dieu.	140
4) Dernières considérations sur le mal et le pardon.	142
a) Ce monde-ci est en train de partir, le Royaume en train de venir.	142
b) Le péché : un rien qui n'est pas rien pour nous.	142
c) Repères pratiques.	143
<b>Chapitre X. <i>Ne nous introduis pas... mais délivre-nous...</i></b>	<b>145</b>
1) Les récits de tentation dans la Bible.	146
a) Rapport entre la tentation et le mal.	146
b) Dans la Bible, qui tente ?	146
c) Dans l'Évangile, penser la tentation en terme d'espace.	147
d) Parenthèse. L'espace de marché comme espace de violence (Jn 2).	148
e) D'autres visages de la tentation : défi, épreuve...	149
f) Pourquoi Jésus tente-t-il Philippe (Jn 6) ?	150
2) Le tentateur, celui qui met à l'épreuve, le Mauvais...	151
a) Le tentateur n'est ni un être abstrait ni une personne.	151
b) La question de savoir qui tente est-elle bonne ?	152
c) La question de la cause à propos de l'aveugle-né (Jn 9).	153
d) Sujet avec des attributs / espace avec des caractérisations.	154
e) Un exemple gestuel (Jn 2), un exemple verbal (Jn 18).	155
3) Entendre les mots bien et le mal dans l'Évangile.	156
a) "Bien et mal" ou "bon et mauvais" ?	156
b) Le rapport au bien et au mal dans l'Évangile.	157
c) Comment penser le bien ?	159
<b>Chapitre XI. Le Notre Père à la lumière de Jn 17, 1-19.</b>	<b>161</b>
<b>I – Éclats du Notre Père en Jn 17.</b>	<b>161</b>
<b>II – Lecture suivie de Jn 17, 1-19.</b>	<b>164</b>
1) Jn 17, 1-8.	165
a) Versets 1-5.	165
b) Versets 6-8.	166
2) Jn 17, 9-19.	168
a) Versets 9-10 : Prier pour ceux que le Père lui a donnés.	168
b) Verset 11a. Le thème du monde.	170
c) Verset 11b. Les thèmes du sacré, du nom et de l'unité.	170
d) Verset 12. La garde des hommes et la perte de la perdition.	172
e) Verset 13. Le thème de la joie.	173
f) Versets 14-16. Être dans le monde et être du monde.	173
g) Versets 17-19. Le thème de la consécration.	173

## Chapitre I

### Le "Notre Père" de la liturgie

### Les versions de Matthieu et Luc

L'année dernière, nous étions dans l'écoute du thème de la prière, lui-même venu de l'interrogation sur le "je" et le "tu"<sup>1</sup>. Nous pensions que la parole ainsi adressée, la prière, était peut-être l'essence même de la parole. Ce n'est pas la même chose de parler *sur* Dieu et de parler *à* Dieu.

Qu'en est-il de parler à Dieu ? Nous nous étions interrogés sur ce point, et cela nous avait conduits vers des thèmes inattendus comme celui du *nom* de Dieu : prier *dans le nom*<sup>2</sup>. Au terme, une suggestion avait été faite d'examiner une prière fondamentale comme le Notre Père. Nous nous étions résolus à cela.

Le Notre Père ne se trouve pas dans l'évangile de Jean, il se trouve dans les évangiles de Matthieu et Luc, et c'est le Notre Père de Matthieu qui est la formule dont nous nous servons en Église. Notre proposition est d'entendre des échos, des traces ou des éclats johanniques de ce Notre Père... le Notre Père implicitement en saint Jean. Nous nous référerons donc au texte du Notre Père en nous demandant si les expressions employées sont susceptibles d'être éclairées par notre lecture johannique.

Cette démarche, d'une certaine façon, poursuit et conclut notre étude sur la prière. Elle aura aussi l'avantage de récapituler, c'est-à-dire rassembler et tenter de tenir ensemble un certain nombre de thèmes figurés par des mots que nous avons rencontrés au cours de nos lectures : Père, les cieux, le nom, la sanctification du nom, le règne ou le royaume, la volonté, le pain, le don, la dette ou le péché, le pardon, la tentation ou l'épreuve, le mal. Ces mots du Notre Père ont besoin, sans doute, d'être repensés. Nous avons eu occasion plus ou moins de toucher à ces différents mots, et c'est donc pour nous une bonne occasion de récapituler un certain nombre de choses.

### I – Regards sur le "Notre Père" de la liturgie

Le Notre Père est une prière très usuelle, très usée aussi sans doute, et qui malheureusement ne nous paraît plus étrange. Nous allons essayer de la rendre étrange.

De toute façon, si nous avons à inventer une prière, nous n'inventerions pas celle-là. C'est pourtant la prière fondamentale. Elle est réputée, chez les chrétiens, être quotidienne. Elle est chantée à l'eucharistie du dimanche. Mais elle est apparemment, à mon sens, peu audible :

---

<sup>1</sup> Cf. La transcription de *La prière en saint Jean* (tag [LA PRIÈRE](#)), la transcription du *Je christique* est à venir.

<sup>2</sup> Voir en particulier, dans la transcription de *La Prière* : [12ème rencontre : Première approche de la question du "nom"](#) ; [14ème rencontre : dimension vocative du Nom ; rapports de "je", "tu" et "il". Le Nom du Père est le Fils.](#)

**Notre Père qui es aux cieux,  
que ton nom soit sanctifié,  
que ton règne vienne,  
que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.  
Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.  
Pardonne-nous nos offenses  
comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.  
Et ne nous soumets pas à la tentation,  
mais délivre-nous du Mal.<sup>3</sup>**

Dans un premier moment, il serait bon d'essayer de dire comment nous sentons cette prière en faisant état de réactions spontanées<sup>4</sup>. En effet il y a sans doute là des expressions qui sont opaques, des expressions qui dans notre langue ne disent pas grand-chose ou peuvent même paraître rebutantes. On pourrait dire qu'aucun mot du Notre Père ne va de soi !

## **1) Quelques expressions du Notre Père.**

### **a) Dieu Père ?**

En quoi le mot "Père" fait-il difficulté ? La paternité a à voir avec le biologique, éminemment avec le psychologique, et même avec le notarial pour les successions. Cela couvre un certain nombre de champs. Bien sûr, préférentiellement, nous en entendons un. Par exemple, l'équivalent du mot biologique, mot qui n'est pas prononcé à l'époque, pouvait faire difficulté jadis pour entendre ce que veut dire Père, parce qu'il n'y a pas de vie au sens biologique en Dieu. Mais ce n'est peut-être pas ce point qui fait difficulté aujourd'hui, c'est plutôt le sens psychologique.

La question est importante parce que "Père" est le premier mot du Notre Père, et penser vers Dieu ainsi affublé du nom de Père, cela peut bloquer toute prière. Pourtant, le nom de Père attribué à Dieu figure abondamment dans l'Écriture. La question est donc la suivante : à partir d'où entendre le nom de Père ? Que faisons-nous aujourd'hui quand, systématiquement, nous l'entendons premièrement dans un registre psychologique ? C'est notre mode d'entendre. Il y a là une invitation à se demander si l'oreille préformée à la psychologie est une oreille apte à entendre, en tant que telle et sans bouleversement intérieur, la parole de l'Évangile en général, et le nom de Père en particulier.

### **b) Le ciel, les cieux ?**

Après le mot "Père", nous avons "les cieux" : « *Notre Père qui es aux cieux...* ». Les premiers mots du Notre Père ne peuvent pas être entendus dans les registres dans lesquels ordinairement nous les entendons : "Père" parce que nous l'entendons au sens psychologique, et "cieux" parce que nous l'entendons naturellement au sens cosmologique.

---

<sup>3</sup> Il s'agit de la version utilisée depuis 1966. Avant 1966 on disait : « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien (ou : de chaque jour), pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, et ne nous laissez pas succomber à la tentation, mais délivrez-nous du mal. »

<sup>4</sup> Cela a été fait en début de séance. Seule une partie des choses dites est retranscrite ici avec quelques ajouts venant de la session de Nevers sur le Notre Père.

Par ailleurs on retrouve "le ciel" à la fin du verset suivant, chez Matthieu : « ...comme au ciel, ainsi sur terre ». Le rapport ciel-terre a-t-il une pertinence dans un langage cosmologique pour nous aujourd'hui ? Nous savons que non. Mais le savoir ne résout pas tout parce qu'il reste un imaginaire profond impliqué par l'idée des cieux. J'ai dit "un imaginaire", je n'ai pas dit "un symbolisme authentique", celui-là est parfaitement révolu. "Ciel et terre", ce n'est pas quelque chose qui soit intelligible pour nous, c'est une question<sup>5</sup>.

### **c) Faire la volonté d'un Père tout-puissant ?**

- **Faire la volonté de Dieu ?**

« Que ta volonté soit faite » fait difficulté car nous pensons cela dans un registre de conflit entre la volonté de Dieu et notre désir. Ou bien je réfuse, ou bien, probablement, j'acquiesce à cela, ce qui donne une tonalité de résignation dépitée : « que ta volonté soit faite, de toute façon t'es le plus fort. » On peut souligner cela.

Pour l'instant je ne fais que ramasser, rassembler ce qui semble être une certaine quantité de griefs ou de questions.

- **Dépendre du Père ?**

► Pour moi cela est renforcé par d'autres mots : « ton règne », « donne-nous », un certain nombre de termes qui indiquent....

**J-M M** : Ils indiquent une dépendance, une soumission. Déjà, sous le mot "Père" lui-même, on met une image royale, une volonté de puissance qui fait problème. Cela me fait penser à une autre proposition de sujet qui avait été faite pour cette année<sup>6</sup> : la question de l'appartenance ou de la dépendance par rapport à Dieu et par rapport à l'Évangile. Ce sont des choses que nous serons amenés à toucher car je les considère comme très importantes.

Il m'est arrivé récemment en lisant saint Jean de dire que nous étions la propriété de Dieu. Alors, il faut qu'en plus il soit propriétaire, il ne suffisait pas déjà qu'il fût roi ! Le mot propriété induit quelque chose de ce genre. Que signifient ces termes, comment faut-il les entendre, ont-ils un sens ?

Par ailleurs, le mot d'appartenance que j'avais suggéré pourra revenir à propos de "notre" qu'on trouve plusieurs fois dans le Notre Père. Il y a une sorte d'appartenance commune : on appartient à quelque chose. Je pense ce point très important parce que, dans le domaine qu'on décore du nom de "religieux", le mot d'appartenance n'est pas un mot qui viendrait en premier aujourd'hui. Pour nous le religieux est la région dans laquelle il y a des opinions : on pense, on acquiesce. Et il y a des opinions diverses dans les différentes religions. Reconnaître une appartenance fondamentale, plus radicale que le jugement qu'on peut porter sur les différentes propositions ou les différents jugements au sens philosophique du terme, c'est-à-dire les différentes opinions pour parler le langage commun, c'est quelque chose qui

---

<sup>5</sup> Sur le rapport Ciel-Terre voir sur le blog : [La symbolique ciel-terre en Jn 1-3 et à la nativité \(Lc 2\), rapport avec la symbolique masculin-féminin \(à partir de Jn 2\)](#) ; le cycle de conférences (tag [CIEL-TERRE](#)) ; [Réflexions de F. Cheng faisant écho à J-M Martin : le ternaire Ciel-Terre-Homme et autres sujets.](#)

<sup>6</sup> Lors des soirées animées par J-M Martin à Saint-Bernard-de-Montparnasse, un thème était choisi chaque année, certains thèmes duraient deux ans.

aujourd'hui fait question. Est-ce que la foi se situe au niveau où on s'institue dans une attitude critique, critériologique par rapport à différentes opinions, ou à un niveau plus fondamental qu'une collection d'opinions ? C'est une chose qui me préoccupe en ce moment sous cette forme-là. C'est énoncé de façon provisoire mais l'enjeu est de taille.

#### **d) Dieu nous tente-t-il ?**

► On dit « Ne nous soumet pas à la tentation ». Faut-il entendre le mot "tenter" au sens d'éprouver ? Qui tente en fait ?

**J-M M** : Le mot éprouver peut être diversement accentué à la mesure où :

- il peut signifier le fait de faire passer le minerai par l'épreuve du feu pour lui faire rendre le meilleur de lui-même ;
- et il peut désigner l'épreuve (ou la tentation puisque c'est le même mot) qui a pour objet de faire tomber.

Qui tente ? On ne peut pas répondre de la même façon suivant l'accentuation du sens du mot. Dans le premier sens il est dit parfois que Dieu éprouve, dans le second sens ce n'est pas concevable.

Seulement, dans l'histoire biblique, la distinction que je fais ici n'a pas toujours été aussi claire. On a donc essayé progressivement d'atténuer la responsabilité de Dieu par rapport à l'épreuve ou à la tentation parce qu'on sentait bien que ce n'était pas convenable. Il y a donc eu un substitut ; dans un premier temps c'est le Satan qui est chargé de la mauvaise tâche de tenter, mais avec l'agrément de Dieu<sup>7</sup>. Et, dans un deuxième temps, c'est le Satan qui tente de son propre chef pour faire tomber contre Dieu. Là aussi il y a tout un chemin. Il faut donc voir à chaque fois dans quel contexte et à quel moment d'évolution du langage le terme est employé.

En second lieu, il faudrait nous habituer à penser l'épreuve autrement qu'à partir de la question « Qui tente ? », ce que nous venons pourtant de faire ; mais il faudrait éviter cette question parce que la tentation désigne un mode de relation et non pas une initiative de l'un des deux termes en relation : 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<sup>8</sup> : être introduit *dans*, pénétrer *dans*.

En effet, si on est à Dieu sur le mode du rapport de force, on se fait naturellement un Dieu qui est d'abord sur le mode adverse, en rapport de force avec nous. Cela rejoint ce que je dis souvent : le Dieu que l'on a est comme l'être-à-Dieu que l'on est.

Je vais vous donner un exemple. Dieu a fait l'homme à son image, et Voltaire répond : « L'homme le lui a bien rendu » ce qui peut s'entendre en deux sens. Et en un sens il a raison !

Nous prétendons recevoir Dieu, mais le mode sur lequel nous le recevons est toujours déjà un mode qui le re-fabrique c'est-à-dire que nous en faisons une idée. Bien sûr nous ne

<sup>7</sup> C'est le cas dans le livre de Job. Tout ceci est à nouveau traité de façon plus explicite au chapitre X.

<sup>8</sup> « *Kaî mê éisenégkêis hêmâs eîs péirasmon* »

pouvons pas penser sans nous faire une idée. Or si c'est nous qui faisons l'idée, cette idée est une idole, c'est le sens même de ce mot. Donc nous avons constamment à démolir notre idée de Dieu. Il n'y a aucun mot qui puisse enserrer Dieu d'une façon dernière et définitive. Les mots valent par le mode de les habiter. C'est la rectitude de notre mode d'habiter qui valide les mots. Tout au long de l'histoire, on n'a cessé de se faire des idées de Dieu, et il est très vrai qu'on ne peut pas faire autrement que de se faire des idoles de Dieu.

C'est pour cette raison que la seule façon valide de penser sur Dieu ou vers Dieu, c'est premièrement de s'en faire une idée et deuxièmement de rayer, de déchirer cette idée. Le premier geste est inévitable puisqu'on ne peut pas penser sans se faire une idée, mais il ne faut pas que nous nous mettions à adorer notre idée de Dieu, donc il faut avoir la capacité de la biffer.

Dans certains lieux nous avons étudié ceci à propos de l'écriture de Paul qui ne cesse de procéder ainsi : il dit et il rature<sup>9</sup>. Ce devrait être au cœur de nos démarches. Il ne faut donc pas s'arrêter à la première phrase de Paul, il faut suivre le mouvement de la pensée. Dans la théologie elle-même il y a toujours eu cette double répartition : une part qui parlait positivement et une autre part, négativement, dans ce qu'on appelait la théologie négative. Le malheur est d'avoir constitué l'une à part de l'autre, alors que l'affirmation et la négation sont deux moments imbriqués du même regard sur Dieu.

Ce que je dis ici sont des choses de principe mais, en même temps, c'est une incitation à rectifier certaines de nos attitudes, de nos certitudes par rapport aux choses de Dieu.

Donc la réponse à la question de la tentation ou de l'épreuve est complexe. Et je le redis, la formulation du Notre Père n'est pas quelque chose qui nous soit très familier.

## **2) Remarques plus générales.**

### **a) Le Notre Père comme prière donnée par Jésus.**

► Justement, j'ai souvent dit le Notre Père avec toutes ses opacités que j'acceptais dans la mesure où je savais que cette prière venait de la bouche du Christ : « quand vous priez, dites... »

---

<sup>9</sup> Par exemple « <sup>18</sup>Ayant été libérés du péché, vous avez été asservis à l'ajustement (à la justification) – vous êtes sous le règne de l'ajustement – <sup>19</sup>Je parle à l'humaine (J'emploie une comparaison humaine) en raison de la faiblesse de votre chair » (Rm 6). Paul nomme la servitude à l'égard de Dieu selon le principe qu'il n'y a pas un détachement qui ne soit un autre attachement, mais aussitôt après il rature ce qu'il vient de dire, et ce n'est pas histoire de corriger un peu. Il vient de parler d'une chose essentielle qui est l'Évangile : le passage du règne de la mort à la résurrection. Et puisque la chair est la région antithétique du Pneuma, quand il dit "je parle selon la chair", il ne se ravise pas petitement ; c'est très grave de parler apparemment non pas à partir de la région d'où il a à parler. Puis une fois que Paul s'est ravisé, il continue comme si de rien n'était et reprend son vocabulaire de servitude et de maîtrise. Cela signifie que nous n'avons pour parler des choses de la résurrection qu'un vocabulaire issu du monde de la mort et du meurtre. Tout notre vocabulaire est asservi à dire ce qu'il en est du statut asservi de l'homme. Il n'y a pas de mot pour dire la nouveauté christique. Donc je parle mais je rature. Il ne s'agit pas de choisir des mots un peu plus doux. L'Évangile ne peut se dire que d'un dire aussitôt raturé. Il n'y a pas de parole chrétienne sans cette dénégation d'elle-même qui travaille au cœur de ce qui est dit. Le vocabulaire, c'est le lieu premier qui doit être baptisé : mourir à son sens natif pour pouvoir res-susciter, pour être capable de dire la nouveauté christique. (Extrait d'un cours de J-M Martin à l'ICP)

**J-M M** : C'est une attitude pieusement prudente, et je trouve ça très bien. C'est même fondamental<sup>10</sup>.

Votre intervention pose justement la question de l'appartenance dont j'ai déjà parlé : certains hésitent à déclarer leur appartenance au christianisme à cause des dogmes ou des doctrines tout en prenant le Christ comme référence. C'est spécialement important aujourd'hui parce que le sentiment d'appartenance à telle ou telle tradition religieuse est faible de façon générale.

► Moi j'ai appris que le Notre Père était une prière juive, et j'aurais beaucoup aimé voir les différences entre l'original hébreu et ce que nos frères juifs disaient à l'époque du Christ, ce que le Christ a apporté à ce qu'ils disaient.

**J-M M** : On sera naturellement amené à poser des questions de ce genre. De toute façon les mots fondamentaux sont des mots qui existaient déjà autrement dans un sens juif. Nous verrons s'il y a de l'ajout, s'il y a des modifications de sens, et si oui, pourquoi et comment.

► Spontanément dans ma prière je n'aurais jamais fait ce genre de demandes ! D'ailleurs il n'y a que des demandes, il n'y a pas de remerciement pour ce qui est déjà accompli.

**J-M M** : Le passage qui nous occupe ici est régi par l'idée de prière, et donc par l'idée de demande, par l'aspect du non encore accompli, alors que dans d'autres lieux on remercie pour ce qui est déjà accompli.

Il nous faut savoir qu'il n'y a pas de différence de "qualité", si on peut dire, entre la demande et l'action de grâces. Nous avons tendance à penser que l'action de grâces, c'est dire merci et c'est "en plus", tandis que demander ça peut être intéressé. Cette différence-là n'existe pas dans notre Nouveau Testament. Ce qu'il y a de commun entre la demande et l'action de grâces, c'est ce qu'il y a d'essentiel, à savoir être au don comme don. J'atteste que ce qui est en question est de l'ordre du don si je le demande ou si je rends grâce pour l'avoir reçu. D'ailleurs quelquefois le Christ, quand on s'attendrait à ce qu'il demande, il rend grâce. Ainsi, quand il demande la résurrection de Lazare, il dit : « *Père je te rends grâce* » (Jn 11, 41), or Lazare n'est pas encore ressuscité, et ça ne fait rien.

Les spirituels ont souvent insisté sur les différentes formes de prière, mais ce n'est pas ce qui est premier. Ce qui est premier c'est de découvrir que nous étudions ici une posture fondamentale qui n'a son sens qu'à la mesure où elle est l'attestation de la découverte de quelque chose qui ne se prend pas mais qui ne peut être que donné. La véritable demande est une attestation que je n'essaie pas par moi-même d'usurper ce qui est en question, donc j'atteste que c'est de l'ordre du don.

Or, nous le verrons dans la deuxième partie du Notre Père, le propre de l'Évangile est de déclarer, d'ouvrir, de mettre en clarté un espace qui se caractérise négativement comme n'étant pas l'espace du droit, de la revendication, de la prise violente, mais qui est proprement l'espace de la donation.

Le vocabulaire est un vocabulaire de la demande, il nous met en attente. C'est ce que saint Paul dit au chapitre 8 des Romains : « *vous avez reçu un pneuma de filiation dans lequel*

---

<sup>10</sup> Lorsque le Notre Père est récité à la messe, le prêtre dit d'abord « Nous osons dire ».

*nous crions : Abba! Père ! » (v. 15), et « nous-mêmes qui avons reçu les prémices du pneuma nous attendons encore » (d'après v. 23), et comme « nous ne savons pas prier comme il faut ni attendre suffisamment, c'est Dieu qui le fait : le pneuma lui-même sur-intervient par des gémissements inarticulés » (d'après v. 26)<sup>11</sup>.*

Une chose importante en cela, c'est que finalement la prière est quelque chose en nous qui n'est pas complètement de nous. Prier n'est pas seulement demander ce que nous savons vouloir. L'insu en nous demande plus que nous ne savons penser ou demander<sup>12</sup>, c'est-à-dire que, dans cette perspective, la prière n'est jamais simplement l'expression d'un besoin individuel, mais elle est ressaisie dans une vocation ou une demande du don qui nous précède et qui va plus loin que notre conscience ne va. Autrement dit, en interprétant la totalité du manque de l'humanité comme un gémissement inarticulé, on est conduit à penser que ceux qui ont entendu « *Tu es mon fils* » peuvent dire en clair « *Notre Père* », mais ce Notre Père est l'expression d'un mouvement qui est beaucoup plus fondamental, plus sourciel.

### **b) Absence de nombreux mots-repères dans le Notre Père.**

► Ce qui est étrange, c'est qu'on dit « pardonne-nous nos offenses » et qu'il n'est pas question de péché.

**J-M M :** Nous verrons qu'il n'y a nulle part le mot "offense" dans les versions de Matthieu et Luc. Il y a en Matthieu la notion de "dette" qui a à voir avec le mot offense, et en Luc on a le mot même de "péché"<sup>13</sup>. C'est la version de Matthieu qui est à l'origine du Notre Père que nous avons en Église. Nous allons jeter tout à l'heure un regard sur la différence des deux versions.

Auparavant, je voudrais dire autre chose de très étrange, c'est que rien de ce que nous avons repéré comme mots essentiels pour dire l'Évangile ne s'y trouve : les mots Jésus, Fils de Dieu, Esprit Saint, eucharistie, Église, agapê ne s'y trouvent pas, le mot "résurrection" non plus, mot que j'aurais dû dire en premier. Comment se fait-il que ces mots-repères ne se trouvent pas dans cette prière aussi essentielle, aussi fondamentale ? Cela fait problème.

Mais nous verrons qu'en fait ces termes s'y trouvent d'une certaine manière. Cela nous amènera à poser la question : est-ce que le même peut n'être pas pareil ? C'est une question qu'on n'a pas fini d'élucider parce qu'on ne pense pas le même et l'autre, et la différence du pareil et du même. Or, ce serait une bonne chose pour le dialogue que de se demander si le même peut n'être pas pareil.

Par exemple, les différences que l'on peut trouver entre tel ou tel écrit du Nouveau Testament doivent-elles nécessairement s'expliquer par le fait que l'une serait antérieure à l'autre, ou bien par le fait que l'une est à visée missionnaire (donc cherche un compromis avec la culture), et que l'autre ne le serait pas ? Il n'est pas sûr que ce soient les bonnes distinctions.

<sup>11</sup> Cf. [Rm 8, 15-27 : Prière et pneuma](#).

<sup>12</sup> Allusion à ce que dit Paul Ep 3, 14, passage qui sera lu dans d'autres séances.

<sup>13</sup> Voir les différences entre les deux versions au II 4°.

## II – Les versions du Notre Père chez Matthieu et Luc

Nous allons prendre un contact avec les textes de Matthieu et Luc en ayant l'oreille attentive à discerner les différences.

### 1) Le don de la prière en saint Matthieu.

Le Notre Père de Matthieu se trouve au chapitre 6, versets 9-13, comme je l'ai dit c'est celui qui a servi pour le Notre Père de la liturgie. Pour notre étude je vais vous donner une traduction assez littérale.

#### ● Le problème de la traduction<sup>14</sup>.

Nous avons vu que dans ce texte se trouve de nombreux mots qui sont, pour notre écoute spontanée, inaudibles. Et c'est peut-être encore moins compréhensible que vous ne le pensez ! La plupart des tentatives faites pour traduire le Notre Père sont souvent des tentatives d'adoucissement des formules<sup>15</sup>, mais ceci n'est pas suffisant. C'est sans doute à la mesure où nous aurons entendu quelque chose que, sans doute, dans notre propre langue, un équivalent ou une approche pourra librement se proposer. Mais en même temps le texte du Notre Père tel que proposé par l'Église est hautement référentiel, et il ne faut pas y toucher. Je veux dire par là que je ne veux pas qu'on se serve de ma traduction à la messe. Il y a des mots référentiels qu'il ne faut pas supprimer, ils ont une fonction d'appartenance.

La foi ne se limite pas à ce que nous en comprenons. Garder la distance entre la parole de Dieu et ce que nous en entendons est quelque chose d'essentiel, c'est déclarer que nous ne sommes pas devenus maîtres et possesseurs de la parole de Dieu. Mais, cela étant dit, il faut aussi que nous sachions dire ce que nous en entendons, en sachant que ce que nous en entendons n'est pas le tout de ce qui est dit.

Il n'y a personne qui puisse dire : « ça y'est, j'ai compris, c'est définitif, et ceux qui n'entendent pas la même chose que moi sont exclus ». Ça a à voir avec la difficulté que nous avons à proclamer un discours dont l'intelligence n'est pas immédiate. Il faudrait prendre le temps d'en parler plus que je ne le fais. Mais j'indique une réflexion qui dissuade de choses, au moins négativement pour l'instant : ça dissuade de supprimer le texte référentiel sous prétexte qu'il n'est pas audible ; et ça dissuade aussi de se borner simplement à le répéter sans tenter de faire en sorte qu'il suscite une libre parole à l'écoute que nous en avons. Ces deux choses doivent être tenues ensemble.

#### ● Versets 5-8 : le contexte.

Chez Matthieu le Notre Père est inséré dans le Sermon sur la montagne. Il est précédé de conseils de Jésus sur comment prier. Après l'invitation à prier dans le secret, il y a l'invitation

---

<sup>14</sup> Lors de la rencontre à Saint-Bernard J-M Martin n'a traduit que Mt 6, 9-14 et Lc 11, 2-4 mais plusieurs fois il a fait allusion aux deux contextes qui sont très différents, c'est pourquoi ils figurent ici.

<sup>15</sup> Par exemple dans la nouvelle traduction de la liturgie faite en 2013, la formule du Notre Père de Mt 6 « *Et ne nous soumet pas à la tentation* » devient « *Et ne nous laisse pas entrer en tentation* ».

à n'être pas dans la polylogie, la logorrhée des *ethnikoi* (des païens), c'est une parole qui veut être sobre, simple, celle-ci.

« <sup>5</sup>*Et quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites qui aiment faire leurs prières debout dans les synagogues et les carrefours, afin d'être vus des hommes. En vérité, je vous le déclare : ils ont reçu leur récompense.* <sup>6</sup>*Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta chambre la plus retirée, verrouille ta porte et adresse ta prière à ton Père qui est là dans le secret. Et ton Père qui voit dans le secret te le rendra.* <sup>7</sup>*Quand vous priez, ne bredouillez pas comme les païens : ils croient être exaucés à flots de paroles.* <sup>8</sup>*Ne leur ressemblez donc pas : votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous lui demandiez.* »

- **Versets 9-13 : le "Notre Père" et sa doxologie.**

« <sup>9</sup>*Vous donc, priez ainsi :*

**Notre Père, qui [es] dans les cieux,**

**Soit consacré ton nom.**

<sup>10</sup>**Vienne ton royaume.**

**Soit ta volonté comme dans le ciel ainsi sur terre.**

<sup>11</sup>**Notre pain substantiel donne-nous ce jour**

<sup>12</sup>**Et laisse tomber nos dettes**

**comme nous aussi nous avons laissé tomber à nos débiteurs,**

<sup>13</sup>**Et ne nous introduis pas dans la tentation (l'épreuve de force)**

**mais tire-nous du mauvais.<sup>16</sup> »**

Un certain nombre de manuscrits comportent ensuite la phrase : « *Car c'est à toi qu'appartiennent la basiléia (le règne) et la dunamis (la puissance) et la gloire pour les siècles des siècles.* »<sup>17</sup> C'est le cas du texte du Notre Père cité dans la Didachê<sup>18</sup>. Mais dans l'édition critique Nestle-Aland du Nouveau Testament<sup>19</sup>, cette phrase figure seulement dans l'apparat-critique<sup>20</sup>.

Le texte continue : « <sup>14</sup>*Si donc vous laissez tomber pour les hommes leurs transgressions, le Père des cieux aussi les laissera tomber pour vous. Mais si vous ne laissez pas, le Père non plus.* »

<sup>16</sup> L'original de Matthieu est en grec. : *Pater hêmôn ho en tois ouranois, hagiasthêtô to onoma sou, elthêtô hê basiléia sou, genêthêthô to thêlêma sou, hôs en ouranôi kai epì tês gês, ton arton hêmôn ton épiousion dos hêmîn sêmeron· kai aphis hêmîn ta ophêilêmata hêmôn, hôs kai hêmêis aphîemen tois ophêilêtais hêmôn, kai mê eisenégkêis hêmâs eis péirasmon, alla rhûsai hêmâs apo toû ponêroû.*

<sup>17</sup> Cette doxologie fut introduite dans l'évangile de Matthieu vers le IIIe siècle, probablement par un copiste. Les éditions modernes et contemporaines des évangiles l'ont supprimée. Les protestants se basaient sur des manuscrits grecs récents dans lesquels figuraient la doxologie, et ils la proclament comme faisant partie du *Notre Père*. Par contre, à la messe catholique, le prêtre développe la dernière demande en disant : « Délivre-nous de tout mal Seigneur et donne la paix à notre temps... », et ce n'est que depuis la réforme de la liturgie des années 1970, que l'ensemble se conclut par la doxologie (« *Car c'est à toi...* »), récitée par le prêtre seul ou l'assemblée tout entière. Il semble que cet ajout soit un clin d'œil fait aux protestants.

<sup>18</sup> Le mot *didachê* signifie enseignement. La *Didachê* était destinée à l'enseignement des catéchumènes et elle était fort estimée des Anciens. On a retrouvé en 1873 un manuscrit datant de 1056. La *Didachê* daterait de la fin du 1<sup>er</sup> siècle ou du début du II<sup>e</sup> siècle. C'est un des plus anciens documents de la littérature chrétienne.

<sup>19</sup> C'est le texte grec que J-M Martin a sous les yeux.

<sup>20</sup> Dans une édition scientifique d'un texte antérieur à l'imprimerie et dont l'original n'est disponible que sur manuscrits, l'**apparat critique** est l'ensemble des notes fournies par l'auteur de l'édition pour justifier les choix opérés entre les divers manuscrits qu'il a comparés pour établir le texte de son édition.

## 2) Le don de la prière en saint Luc.

Prenons maintenant le chapitre 11 de l'évangile de Luc<sup>21</sup>.

- **Verset 1 : le contexte.**

« <sup>1</sup>*Et il advint, comme il était en un lieu à prier, quand il eut cessé, qu'un de ses disciples lui dit : “Seigneur, apprends-nous à prier, comme Jean l'a appris à ses disciples.”* »

Si on veut conjecturer la psychologie des disciples et le sens de leur question au sens anecdotique, on peut parler d'une certaine rivalité entre les disciples de Jean le Baptiste et les disciples de Jésus, on en trouve des traces ténues dans l'évangile de Jean. Mais nous pouvons prendre la question des disciples pour nous-mêmes aujourd'hui où « Apprends-nous à prier » ne veut pas dire simplement « Donne-nous une formule à réciter ».

Il y a une chose importante que je veux dire à propos de cette question des disciples, c'est que tout ce qui est très important commence par « Tu ne sais ». En effet rien n'advient sans la profonde prise de conscience d'une ignorance, d'un manque. Si je prétends savoir, je ne peux rien apprendre. Et ceci est un principe fondamental chez Jean : « *Je suis venu vers ce monde pour un discernement, que les aveugles deviennent voyants et que les voyants deviennent aveugles* » (Jn 9, 39), c'est-à-dire que ceux qui se savent aveugles peuvent recevoir la vision ; mais pour ceux qui se prétendent voyants, il est attesté purement et simplement qu'ils sont aveugles en fait.

Je le dis parce que, comme le dit Paul, « *nous ne savons pas prier comme il faut* » (Rm 8, 26). Et c'est saint Paul qui le dit, puisque dans le "nous", il y a aussi "je".

- **Versets 2-4 : la prière.**

« <sup>2</sup>*Il (Jésus) leur dit : “Lorsque vous priez, dites :*

**Père,**

**Soit consacré ton nom,**

**Vienne ton royaume<sup>22</sup>.**

**<sup>3</sup>Notre pain substantiel donne-nous ce jour.**

**<sup>4</sup>Et laisse tomber nos péchés**

**car nous aussi nous laissons tomber à tout homme qui nous doit.**

**Et ne nous introduis pas dans la tentation. ”** »

On voit tout de suite que ce texte est plus court que celui de Matthieu.

---

<sup>21</sup> Le passage précédant relate le dialogue de Jésus avec Marthe et Marie (fin de Lc 10). Après le Notre Père on a l'histoire de l'ami importun qui vient réclamer à une heure indue et à qui l'on donne, puis l'enseignement du Christ sur la nécessité de demander sans se lasser, sûr d'être exaucé par « *le Père du ciel qui donne l'Esprit Saint à ceux qui le demandent* » (Jn 11, 13).

<sup>22</sup> D'après l'apparat-critique on sait que les manuscrits 162 (1153) et 700 (XIe siècle), Maxime le confesseur (580-662), Grégoire de Nysse (IVe siècle) et Marcion (vers 85-160) d'après Tertullien, remplacent la seconde demande du Pater « *Vienne ton royaume* » par « *Vienne ton Esprit Saint sur nous et qu'il nous purifie* ».

### **3) Qu'est-ce qui est parole de Jésus ?**

#### **a) Comment recevoir différentes versions d'un même passage ?**

Le texte de Luc est plus court, ce qui pose la question : est-ce que Luc a supprimé des choses par rapport aux paroles que Jésus aurait dites ou est-ce que Matthieu en a ajouté ? ce qui ne dit rien sur la valeur et l'importance respective de ces textes. En effet, si, pour un historien, ce qui est le plus près du plus originel, donc de la bouche de celui qui dit, c'est le plus sûr, pour un lecteur de l'Évangile, ce qui est tout à fait sûr, c'est la totalité du texte parce que les commentaires ou les ajouts par rapport à ce que l'on peut supposer avoir été la parole du Christ ne sont pas le fait d'un individu qui librement commente : pour un croyant, cette écriture est intégralement parole de Dieu. Ce qui est parole de Dieu et parole de Jésus, c'est ce qui est écrit dans le texte, ce n'est pas ce que l'historien conjecture que Jésus aurait bien pu dire. Autrement dit, la perspective de l'historien est inopérante par rapport à une lecture de foi de ce texte.

Par exemple il y a plusieurs auteurs qui ont écrit l'évangile de Jean, et donc il y a plusieurs étapes dans l'élaboration du texte<sup>23</sup>, et le texte le plus authentique est le dernier parce que les textes antérieurs sont réassumés, éventuellement retravaillés. Et ceci est vrai pour tout le Nouveau Testament. Autrement dit, là où l'historien finit son histoire, là commence la lecture du croyant. D'autant plus que c'est dit dans l'Écriture qu'il faut lire ainsi<sup>24</sup>.

#### **b) Lecture de l'historien et lecture du croyant.**

C'est une question de méthodologie de lecture. Les deux lectures sont possibles, celle de l'historien et celle du croyant. Mais il faut prendre conscience de ce que l'on fait quand on le fait.

L'existence de la lecture croyante, au sens où je la dis, se justifie pleinement chez saint Jean : une des fonctions majeures qui est dévolue au Paraclet, c'est-à-dire à la venue du Christ dans sa dimension de résurrection, est de révéler aux apôtres la signification de tout ce qu'ils ont cru vivre ou vaguement vécu avec lui. C'est un thème fondamental. La plus authentique parole christique, c'est probablement celle que Jésus, humainement, n'a pas prononcée, ou en tout cas que les disciples n'ont pas entendue. Et il faut bien voir qu'ils ne l'ont pas entendu dans le moment de leur vivre historique avec le Christ, mais ils l'entendent à partir de la résurrection. C'est là un thème majeur qui a une conséquence méthodologique considérable pour la lecture.

Encore une fois je ne dis pas que quiconque doit être croyant. Je dis que si on lit en l'historien la méthodologie est celle-ci.... mais si on lit comme croyant, c'est-à-dire comme acquiesçant à ce qui est dit, et essentiellement à la méthodologie de lecture et d'écoute qui est impliquée en toutes lettres dans le texte, cela renverse la position du lecteur.

---

<sup>23</sup> En général on considère qu'il y a une école johannique à l'origine du texte. J-M Martin précise que cette histoire d'antériorité s'applique aux différentes étapes d'un même passage d'évangile, mais ce n'est pas nécessairement vrai si on compare deux évangiles différents écrits à des moments différents.

<sup>24</sup> J-M Martin n'avait pas expliqué le pourquoi de ce qu'il vient de dire, car il avait été arrêté par une question qui n'est pas transcrite. Il explique juste après en parlant du Paraclet.

Ceci ne rend pas sans intérêt les hypothèses pour savoir ce qui a quelque chance d'avoir été dit par la bouche même de Jésus plutôt que révélé dans son Esprit de résurrection. On peut poser la question, mais la qualité de vérité apostolique n'est pas moindre, c'est-à-dire que l'interprétation apostolique n'est pas moins parole de Dieu que ce que le Christ a sorti de sa bouche. Autrement dit, le fait historique, le fait comme fait, n'est pas l'élément fondamental de l'Évangile. L'Évangile est "un fait lu", et la lecture est fondatrice du fait et non pas l'inverse. Nous vivons dans un préjugé d'historiographie. C'est notre mode natif d'être. On naît historien et psychologue quand on naît dans les années qui sont les nôtres. Si bien que même une remarque comme celle que je viens de faire a probablement du mal à ce qu'on y acquiesce, à ce qu'on la recueille.

#### 4) Différences entre les deux versions du Notre Père.

Je disais qu'il faudra se demander ce qui est le plus fondamental dans les deux versions. Et le plus fondamental est peut-être ce qui avait le plus cours dans les premières communautés. Alors il y a peu de chances que Luc ait taillé dans ce qui est parole du Christ. En revanche, il est tout à fait pensable que Matthieu ait glosé le texte, d'autant plus que les gloses de Matthieu sont dans des termes qui ont de la familiarité avec le reste de son évangile.

Un simple exemple : ce qui est appelé "royaume de Dieu" dans d'autres passages chez Luc et Marc, est appelé "royaume des cieux" chez Matthieu<sup>25</sup>. Donc la mention des "cieux" a quelque chance d'être matthéenne.

Voyons donc les différences entre les deux textes.

<b>Mt 6, 9-13</b>	<b>Lc 11, 2-4</b>
<p>Notre <u>Père</u>, qui [es] dans les cieux</p> <p style="text-align: center;"><b>Soit consacré ton <u>nom</u>.</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Vienne ton <u>royaume</u>.</b></p> <p>Soit ta volonté comme au ciel de même aussi sur terre.</p> <p><b>Notre pain substantiel <u>donne-nous</u></b> (<i>dos</i>) ce <b>jour</b>.</p> <p><b>Et laisse tomber nos dettes</b> comme <b>nous aussi nous</b> avons <b>laissé tomber à</b> nos débiteurs.</p> <p style="text-align: center;"><b>Et ne nous introduis pas dans la tentation</b> mais tire-nous du mauvais.</p>	<p><u>Père</u></p> <p style="text-align: center;"><b>Soit consacré ton <u>nom</u>.</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Vienne ton <u>royaume</u>.</b></p> <p>Soit ta volonté comme au ciel de même aussi sur terre.</p> <p><b>Notre pain substantiel <u>donne-nous</u></b> (<i>didou</i>) chaque <b>jour</b>.</p> <p><b>Et laisse tomber nos péchés</b> car <b>nous aussi nous laissons tomber à</b> tout homme qui nous doit.</p>

<sup>25</sup> Matthieu est le seul à utiliser l'expression "royaume des cieux".

Chez Luc, nous avons simplement : **Père**. Chez Matthieu : **Père** est précédé de **Notre** et suivi de **qui es dans les cieux**.

Ensuite, « **Soit consacré ton nom** » c'est la même chose dans les deux textes, et c'est ce qu'on traduit habituellement par « **Que ton nom soit sanctifié** », nous reviendrons sur la signification de ces mots. « **Vienne ton royaume** » : même chose.

Chez Matthieu on a ensuite une demande qui manque chez Luc : « **Que ta volonté soit faite comme au ciel de même aussi sur terre** » qui peut être un ajout matthéen d'autant plus que nous avons à nouveau la mention du ciel dans le rapport ciel-terre. Nous reviendrons là-dessus, mais je pense que la mention de la volonté prépare le verset suivant : « **Donne-nous notre pain** ». Cette liaison-là est tout à fait johannique. Je ne dis pas qu'elle est nécessaire dans la lecture de Matthieu, mais nous verrons que Jean fournit un éclairage pour la lecture du rapport des deux stiques.

Puis on a dans les deux textes : « **Notre pain substantiel donne-nous...** » Le pain est qualifié de *épiouision*, *ousia* étant la substance. Bien sûr le mot de substance a un sens très banal. Il s'agit d'un pain consistant, nourrissant, substantiel. Le mot "substance" a été saisi par les Pères de l'Église ensuite parce que c'est un mot de la philosophie.

La fin de cette demande est légèrement différente : « **... donne-nous chaque jour** (*didou hēmin to kath' hēmēran*) » pour Luc, et « **... donne-nous ce jour** (*dos hēmin sēmēron*) » pour Matthieu. Cela peut paraître semblable sauf si on pense que *ce jour* n'est pas dans la quotidienneté mais que c'est "le jour", le jour eschatologique, le jour du Seigneur. Cela, nous allons le voir.

Puis on a « **Laisse tomber nos péchés** (*aphes hēmin hēmôn tas hamartias*) » chez Luc, et « **laisse tomber nos dettes** (*aphes hēmin hēmôn ta ophéilēmata*) » chez Matthieu. Quelle est la position du terme péché, quelle est la signification de la dette ? Chez Matthieu, au verset 14, on lit *paraptōmata* (transgressions). Dans d'autres passages on trouve encore d'autres mots qu'on ne sait pas trop comment traduire : la faute, l'offense ? Le vocabulaire du péché est un vocabulaire très complexe qui nous occupera aussi.

Luc prononce le mot "péché", mais ajoute « **car nous aussi nous laissons tomber** – sous-entendu *la dette* – **à tout homme qui nous a dû** » (Lc) / « **comme nous aussi nous laissons tomber à nos débiteurs** » (Mt). Nous examinerons cela.

Enfin « **Et ne nous introduis pas dans le péirasmon (dans la tentation)** », c'est la même chose chez Luc et Matthieu, mais Luc s'arrête là alors que Matthieu ajoute : « **mais tire-nous du mauvais** (ou *délivre-nous du mauvais*) ». Nous prenons acte de cette différence.

\* \*

\*

## Remarque finale : pourquoi lire saint Jean en premier ?

Notre but sera bien sûr d'entendre ces différents mots. Est-ce que les échos en saint Jean seraient susceptibles de nous introduire dans l'intelligence de ce qui nous fait maintenant difficulté ? Je le pense.

Quand je dis qu'il faut commencer par lire saint Jean sinon on ne comprend rien à Marc et à Luc, on prend cela pour une plaisanterie. C'en est une un peu, mais c'est profondément vrai. La plupart des mots énigmatiques, de type sapientiel qui se trouvent dans les synoptiques s'expliquent chez Jean, il a souci de les expliquer. On pense que Marc est simple, alors qu'il est beaucoup plus difficile que Jean. Jean est une bonne introduction à la lecture de Marc parce qu'il déploie un certain nombre de choses qui restent énigmatiques dans les synoptiques.

## Chapitre II

### Le Notre Père chez Tertullien

En avant-propos, je vous propose de découvrir un petit texte de Tertullien, un Père de l'Église fin du II<sup>e</sup> – début du III<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>, qui s'intitule : *De Oratione (Traité de la prière)*. C'est, pour une grande part, après une petite introduction, un commentaire du *Notre Père*. Cet opuscule de douze pages est en latin, mais un latin africain car Tertullien vit dans l'actuelle Tunisie, un latin compliqué, râpeux et difficile à traduire. Ce n'est pas le latin de la belle latinité. Mais j'essaierai de gloser un certain nombre de mots de son introduction. Ensuite nous entrerons directement dans les mots du *Notre Père* qui font difficulté en suivant l'ordre des demandes.

J'ai choisi de lire l'introduction du *Traité* qui nous servira peut-être au-delà du prétexte pour lequel je l'ouvre.

En passant, cela nous donne occasion de prendre contact avec un de ces écrivains de la fin du II<sup>e</sup>, début du III<sup>e</sup> siècle. Il est d'autant plus intéressant qu'il précède de beaucoup l'élaboration de la pensée chrétienne telle qu'elle s'exposera, à l'aide de concepts apparemment définitifs, aux IV<sup>e</sup>-Ve siècles pour les dogmes essentiels.

- **Les Pères de l'Église.**

Le malheur est que l'on considère ces écrivains du II<sup>e</sup> siècle, comme un peu sommaires, archaïques, par rapport au caractère décidé que prendra ensuite le discours chrétien. Je crois qu'il n'en est rien. Il se passe pour eux ce qui se passe en philosophie pour ceux qu'on appelle les pré-socratiques. Déjà, le nom qu'on leur donne les situe par rapport à autre chose qu'eux-mêmes, et traduit l'idée qu'ils précèdent l'avènement de la philosophie qui vient avec Socrate, Platon et Aristote. Or ces pré-socratiques ont une pensée très intéressante qu'il faut considérer pour elle-même.

Même chose pour les Pères de l'Église, c'est ceux-là que j'ai fréquentés le plus : ils sont intéressants pour eux-mêmes mais aussi parce qu'ils sont dans une certaine proximité avec les sources. Les problématiques, chez eux, sont souvent tâtonnantes. Mais comme ils partent de l'Évangile, revenir à eux pourrait nous faire du bien, et cela nous aiderait à chercher quel type de discours nous pourrions tenir à partir de l'Évangile, qui ne soit pas simplement le discours dogmatiquement figé une bonne fois pour toutes.

- **Qui est Tertullien ?**

Ce *Traité sur la prière* est un discours sévère. C'est dommage, parce que Tertullien peut être très drôle. J'en dis deux mots pour vous le situer. C'est le premier qui parle latin. Auparavant on parlait grec partout, même à Rome. Lui-même est de la province d'Afrique, l'actuelle Tunisie. Il parle un latin rugueux. Il parle également grec, mais nous avons perdu

---

<sup>26</sup> Tertullien est né entre 150 et 160 à Carthage (actuelle Tunisie) et décédé vers 220 à Carthage.

ses ouvrages en grec. Si bien qu'il faut essayer de deviner quel mot grec il essaie de traduire en latin, exercice toujours très intéressant.

Par ailleurs, Tertullien est un juriste. Il faut connaître un peu le langage du droit romain pour entendre une partie de son vocabulaire. C'est surtout un controversiste, ce qui est assez courant au II<sup>e</sup> siècle. Les trois quarts de son œuvre – qui est importante – sont *contre quelque chose* : contre les païens, contre les juifs, contre Marcion, contre Praxéas, contre Hermogène... Il est violent, et, en plus, assez inspiré dans l'ironie. Cela suffit pour décrire le personnage. Mais rien de tout cela n'apparaît dans le texte que nous allons lire maintenant.

## I – Début du *Traité sur la prière*

Je vais gloser, parce que son latin est très difficile à traduire et je ne me piquerai pas de donner à chaque fois le mot absolument juste<sup>27</sup>.

### a) Les titres du Christ.

« **Esprit de Dieu, parole (*sermo*) de Dieu, et sens (*ratio*) de Dieu** – *ratio* c'est le sens de Dieu, et peut-être la réalité de Dieu. Ces deux mots (*sermo* et *ratio*) traduisent en latin le mot *logos* de saint Jean – **et parole du sens, et sens de la parole, et esprit de l'un et de l'autre, notre Seigneur Jésus Christ...** »

Il va parler du Notre Père et énumère des titres de Jésus. On attendrait au moins qu'il parle du Fils. Or le titre de Fils n'apparaît pas. C'est un trait courant, tout au long du II<sup>e</sup> siècle. Au mot de Fils, on préfère le mot de Logos, et puis d'autres mots, comme le mot de Sophia de Dieu (la Sagesse de Dieu)<sup>28</sup>, celui de *Spiritus* (l'Esprit) de Dieu, des mots qui ne heurtent pas trop. Les Pères, quand ils ne sont pas dans la controverse, sont dans un désir d'apologétique. Ils s'adressent de façon fictive aux empereurs pour que leurs écrits soient lus par tout le monde, dans le but de justifier et rendre audible le discours chrétien, l'Évangile. C'est la tâche de tout missionnaire et, en même temps, c'est *le* risque énorme.

Pour l'instant, nous avons repéré ces trois titres du Christ :

- *sermo* (parole)<sup>29</sup>,
- *ratio* (sens)
- et *spiritus* (esprit).

<sup>27</sup> J-M Martin n'a que le texte latin devant les yeux.

<sup>28</sup> Pour Tertullien le *Logos* correspond à la Sophia de l'Ancien Testament, mais certains mettent cette *Sophia* de l'Ancien Testament (Pv 8) au compte de l'Esprit Saint, c'est le cas de Théophile, évêque d'Antioche. Tertullien, lui, le met donc au compte du *Logos* (du Fils).

<sup>29</sup> « *Sermo* dit la parole prononcée, la parole discursive. Théophile, évêque d'Antioche, vers 180 donc avant Tertullien, s'était servi d'une distinction qui venait de Platon et du stoïcisme : il y a le *logos* intérieur (*logos endiathetos*) et le *logos* proféré (*logos prophorikos*) qui est le *sermo*. Le *logos endiathetos* correspond au *verbum mentale*, c'est le discours interne ; et quand il est proféré il s'appelle *sermo*. [...] *Sermo* est en premier la prononciation : « Fiat lux ». Et le moment où Dieu profère le "Fiat lux" est aussi le moment de la naissance du *Logos* (du Verbe) : « "Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut", c'est-à-dire le Verbe » (*Adversus Praxeas* XII).» (J-M Martin, session sur le Prologue de Jean, [Chapitre IX : Le mot logos](#) ).

On trouve donc le mot *spiritus* comme titre du Christ, et ça vous étonne peut-être ! Vous allez me dire : Le Fils serait donc appelé Esprit, mais je croyais que l'Esprit Saint était le troisième de la Trinité ! En fait, même dans l'évangile de Jean, le Père est appelé Esprit, le Fils est appelé Esprit, et l'Esprit est appelé Esprit. Autrement dit il faut nous habituer à ce que certains mots puissent désigner, selon le sens, soit l'ensemble des trois soit l'un d'eux, tandis que d'autres mots sont réservés pour dire le propre. S'installe là une différence entre ce qui est commun et ce qui est autre<sup>30</sup>. Cette problématique va nous conduire jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle.

Reprenons notre sujet : "*Notre Seigneur Jésus-Christ*" : Nous allons retrouver ces trois mots et c'est pourquoi j'y insiste. Ils vont revenir à trois reprises, et la toute dernière sera pour dire que, ce qu'il en est de Jésus, en est aussi de la prière qu'il nous enseigne, elle comporte ces trois éléments.

### **b) Nouveauté christique et nouvelle forme de prière.**

« **Notre Seigneur Jésus Christ** – donc ainsi caractérisé – **pour nous, disciples du Nouveau Testament, a déterminé une nouvelle forme de prière** – le mot mis en avant ici est celui de *nouveau* : la nouveauté christique impliquait peut-être que nous eussions une nouvelle forme de prière (*novam orationis formam*). Il insiste – **Il fallait en effet que dans cette matière aussi, le vin nouveau fût conditionné dans des outres neuves, et qu'une pièce neuve soit cousue à un vêtement neuf.** – C'est une allusion à un passage que vous connaissez et qui se trouve en Mt 9, 17 – **Du reste, tout ce qui avait été auparavant a été, ou bien supprimé, comme la circoncision, ou bien perfectionné, comme le reste de la loi, ou bien accompli, comme les prophéties, ou bien parachevé, comme la foi elle-même.** – Ceci est résumé par la phrase suivante – **La nouvelle grâce de Dieu** – sa nouvelle donation – **a renouvelé toutes choses, de charnelles qu'elles étaient, en spirituelles...** »

Nous avons, dans ce passage, une opposition du charnel et du spirituel. Nous savons que c'est une opposition qui existe chez Paul où elle a un sens bien déterminé. Elle est reprise ici, pour dire précisément l'opposition de l'ancienne alliance et de la nouvelle alliance. Il n'est pas sûr que ceci soit dans l'esprit paulinien. Nous verrons, d'autre part, que ce qui se pense à travers le charnel et le spirituel est désormais autre chose que ce que disait l'Évangile, mais plutôt quelque chose comme le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire la différence post-platonicienne qui est tout à fait courante. Nous avons là des glissements qui s'annoncent, qui vont contribuer à l'élaboration du discours à venir.

### **c) Caractérisations de l'Évangile.**

Je reprends : « **La nouvelle grâce de Dieu... les a renouvelées en spirituelles, lorsqu'est venu l'Évangile, destructeur de toute la vieilleries ancienne, [Évangile] dans lequel Notre Seigneur Jésus Christ a été confirmé comme esprit de Dieu et parole de Dieu et sens (*ratio*) de Dieu** – nous retrouvons ces trois mots. L'intéressant, c'est que maintenant, il les explique un peu, même si ses explications ne sont pas forcément claires – **esprit (*spiritus*)**

---

<sup>30</sup> Ceci est important pour parler de la Trinité en termes de relations. Voir [Penser la Trinité](#) .

**par lequel il put** – du verbe pouvoir –, **parole par quoi il enseigna, ratio par quoi il vint.** » Ceci nous pousse à penser la *ratio* du côté de la chose même qui est dite par la parole.

Nous avons déjà dit que le verbe "venir" était, chez Jean, un verbe aussi susceptible de dire Dieu que le verbe "demeurer". C'est une chose étonnante, parce que le trait caractéristique de ce qu'évoque Dieu, pour un Occidental, a déjà été dit par Aristote : il est immobile ; et l'éternité, comme Dieu, est immobile. Or nous disons ici que le verbe venir, verbe de mouvement, dit quelque chose de Dieu chez Jean au même titre que l'immobilité chez Aristote. Ce n'est pas ce que nous pensons spontanément. Pour nous, venir, s'il est un mouvement pour notre pensée, n'existe que dans la sphère sublunaire, mis à part le mouvement des astres qui est un mouvement pur. Le mouvement, pour notre pensée, appartient à la région de la matière, du sensible, du charnel, au sens que nous venons d'entendre ici.

Cela définit l'Évangile comme l'événement annoncé, et comme l'annonce de l'événement, les deux étant indissociables l'un de l'autre. L'Évangile est l'annonce d'un événement, mais le mot Évangile dit aussi l'événement lui-même. Or, *événement* a la même racine que *venir*.

Ceci nous aiderait à justifier la première traduction de *sermo* : le discours, la parole, l'annonce ; et aussi la traduction de *ratio* : le sens ou la réalité qui est énoncée par la parole, d'autant plus qu'il est "le *sermo* de la *ratio*" et "la *ratio* du *sermo*", d'après ce qu'a dit Tertullien au début.

#### d) Caractérisations du Notre Père.

« **La prière instituée par le Christ est constituée de trois choses** – il va dire : de parole, d'esprit et de *ratio*, mais à nouveau, ces mots sont expliqués à propos de la prière. J'insiste parce que cette répartition n'est pas si évidente en dehors du paragraphe qui nous occupe. Dans d'autres œuvres de Tertullien, ces mots *sermo*, *ratio*, *spiritus*, *sophia*... n'ont pas exactement le même sens, mais il faut lire le texte dans son contexte – **(elle est constituée) de parole par quoi elle est énoncée** – une prière qui comporte des paroles – **d'esprit, en tant qu'elle peut tellement** – c'est le même verbe pouvoir que tout à l'heure pour *il put*. Ici, l'ordre est changé. Il commence par le discours, l'élément le plus visible de la prière. Mais cette prière comporte également un *spiritus*, c'est-à-dire une puissance, un pouvoir. Il fait allusion ici sans doute aux merveilles dont le Christ est l'auteur, à ses pouvoirs, ses miracles, au fait qu'il accomplit l'œuvre de Dieu, comme dit Jean. La prière, comme le Christ, est donc à la fois parole et pouvoir – **ratio par quoi elle est reçue** (*ex ratione qua suscipitur*). Ceci correspond au *venir*. La prière est probablement quelque chose de reçu en nous, une parole qui a un pouvoir de transformer. Je glose, mais c'est quelque chose de ce genre.

#### e) Jean-Baptiste et Jésus ; les fragments d'Esprit.

« **Jean aussi avait enseigné à ses disciples la prière, mais, en toutes choses, Jean était précurseur du Christ jusqu'à ce que, celui-ci s'étant accru** (du verbe croître), **- comme le même Jean l'annonçait par avance en disant qu'il fallait que lui, le Christ, augmentât et que lui, Jean, en réalité, diminuât** – nous avons là l'insertion d'une phrase de Jn 3, 31-32 ; donc : lorsque le Christ aurait pris sa dimension – **toute l'œuvre du précurseur passe, avec l'Esprit lui-même, sur le Seigneur.** »

La fin est une allusion discrète dont on ne peut comprendre le sens si on ne connaît pas la littérature de l'époque, mais qui est classique. Il y a cette idée que, dans l'Ancien Testament, l'Esprit de Dieu était distribué de façon partielle, sporadique, sur les prophètes. Ces fragments d'Esprit, si l'on peut dire, se rassemblent dans le précurseur, et lors du Baptême du Christ, cela passe sur le Seigneur. Celui-ci a donc en lui la plénitude de l'Esprit, et cet Esprit il l'expirera, c'est-à-dire que l'Esprit est appelé à être diffusé sur la totalité de l'humanité. Nous avons donc, premièrement, une sorte de systole de l'Esprit – c'est le terme technique que certains auteurs du II<sup>e</sup> siècle emploient –, une sorte de concentration de l'Esprit dans le Christ qui est appelé à être expiré, répandu par lui, non plus seulement sur un peuple ou sur quelques prophètes, mais sur la totalité de l'humanité. Voilà un thème intéressant. Ce sont des choses quasi-courantes à certaines époques et qui disparaissent ensuite. Il ne serait pas possible aujourd'hui, pour bien des raisons, d'entendre ce discours et c'est dommage.

► Pourquoi est-ce qu'on ne peut plus dire aujourd'hui que l'Esprit est donné à l'humanité tout entière à partir du Christ ?

**J-M M** : On peut le dire, mais si on le dit ça n'introduit pas dans la symbolique de la respiration (inspiration / expiration), du mouvement de contraction / expansion que la figure de diastole et systole nous donnait. Nous ne sommes pas du tout familiers de cela. Et s'il nous prenait l'envie de le dire, aussitôt on se ferait répliquer qu'on est en train d'utiliser des métaphores. Cela, c'est parce que nous n'habitons ni le mode d'être à l'histoire et au temps, ni le mode d'être au corps, qui rendent une expression de ce genre pleinement audible. Ce n'est pas de notre écoute native, et je le regrette. Si je le commémore, c'est pour cela.

#### **f) Choses terrestres et choses célestes.**

« **C'est pourquoi nous ne savons pas par quelles paroles Jean enseigna sa prière, pour cette raison que les choses terrestres cessent devant les célestes.** – Donc toujours cette opposition du terrestre et du céleste. Par parenthèse, nous devons parler de ce rapport ciel-terre parce que, dans le Notre Père, après "*Notre Père*", il y a "*qui es aux cieux*", donc une symbolique du céleste, et ensuite : "*Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*" – **Et ce qui est de la terre dit des choses terrestres** – c'est un mot de Jean – **et celui qui est des cieux dit ce qu'il a vu là. Comment tout ce qui appartient au Christ, et de même cet enseignement de la prière, ne serait-il pas céleste ?** »

#### **g) Prier en secret de façon brève.**

« **Considérons justement cette sagesse céleste en premier** – cette sagesse c'est la *sophia* de Dieu, un mot très important pour l'époque, puisque le christianisme naissant se donne la tâche d'être dans une sorte de compétition avec la *sophia* de ce monde qui n'est autre que la *philosophia*, donc la philosophie de l'époque – **à partir du précepte de prier en secret** – ce qu'il dit ici, vous pouvez le trouver en saint Matthieu, dans les versets qui précèdent l'énoncé du "*Notre Père*" – **par quoi fut exigée la foi de l'homme, en ce qu'il accrédite que, et la vue et l'écoute du Dieu tout puissant sont présentes sous les toits et dans les lieux secrets.** » C'est la foi en ce que Dieu entend et voit partout. Donc prier secrètement.

« **Et il souhaitait la modestia de la foi** – *modestia*, c'est la mesure, peut-être. Ce latin est difficile à traduire – **en ce que, à celui seul qui peut entendre et voir, elle offre sa religio** –

c'est-à-dire sa vertu de religion, son attitude religieuse. » Le mot *religio* ne signifie jamais ce que nous appelons une religion, mais c'est une vertu, de même que *pietas*. C'est même une vertu familiale.

« **Appartient également à la foi et à la mesure (*modestia*) de la foi de ne pas aller vers le Seigneur avec une armée de paroles, et cette *brevitas* – la prière du Christ est une prière brève – qui constitue le troisième degré de la sagesse, est cependant pleine de la substance d'une grande et bienheureuse signification (*interpretationis*). » Donc peu de mots mais un grand sens : *interpretatio*, ici, a le sens de signification. Et il ajoute : « **Autant elle est restreinte en paroles, et autant elle abonde en sens (*sensibus*). »****

### **h) Le Notre Père comme abrégé de tout l'Évangile.**

« **En effet, elle n'honore pas simplement l'office de la prière qui est la vénération de Dieu ou la demande de l'homme, mais elle comprend en elle presque tout le discours du Seigneur, toute la mémoire de son enseignement, de sorte que, en vérité, soit dans la prière l'abrégé (le *breviarium*) de tout l'Évangile. »**

\* \*  
\*

## **Projet pour la suite des rencontres sur le Notre Père**

Le Notre Père est donc le bréviaire de tout l'Évangile. Ceci pour nous dire que, dans la prière que nous allons examiner, on peut s'intéresser à la posture de prière, c'est-à-dire à l'attitude de prière, mais il faut tenir compte aussi du fait que les mots qui sont prononcés sont des enseignements, et ce n'est pas simplement un enseignement partiel mais la totalité de l'Évangile s'y trouve.

Ceci confirme pour nous l'intérêt de notre étude de cette année qui aura une double fin :

- Nous poursuivrons, comme vous l'avez demandé, ce qu'il en est de la prière.
- Et les termes mêmes de cette prière nous donneront occasion de visiter des mots fondamentaux qui appartiennent à l'enseignement de l'Évangile : Le Père, le nom, le royaume, la volonté de Dieu, le pain, la levée du péché, la tentation, tous ces mots qui constituent le discours du "Notre Père".

Il nous faudra voir comment on pourrait dire qu'à titre de posture et de connaissance, le Notre Père configure l'être christique. Le Notre Père est une posture, c'est une posture qui donne la configuration de l'être christique, celle du Christ lui-même et celle de la christité en chacun. Ceci pose d'ailleurs la question : quel rapport y a-t-il entre le Notre Père du Christ et le Notre Père des chrétiens ? Est-ce que le Christ dit le Notre Père ? Vous pouvez dire que non puisqu'il ne peut pas dire : « Pardonnez-moi mes péchés » ? Ah bon ! Il faudrait peut-être voir en quel sens il peut dire cette prière.

Nous verrons que les demandes du Notre Père configurent l'attitude christique de l'homme. Et plus important encore sera de percevoir que ce ne sont pas deux choses différentes, mais qu'il n'y a de Notre Père authentique que de participer au Notre Père qu'est le Christ. Je ne dis pas que le Christ est le Notre Père, mais que c'est dans la prière du Notre Père que le Christ est substantiellement, c'est-à-dire qu'il est "tournure vers". Ici j'anticipe des choses que

nous montrerons<sup>31</sup>, je donne aussi des perspectives plus vastes. La chose la plus étrange et la plus intéressante, c'est que le Notre Père se dit dans la chambre porte fermée, dans le secret, mais qu'il n'y a pas de Notre Père qui ne soit le Notre Père même du Christ et de la totalité de l'humanité.

## II – Questions sur le texte de Tertullien

- **La prière exaucée.**

► Pourquoi avez-vous traduit le mot *spiritus* par pouvoir ?

**J-M M :** C'est Tertullien qui le fait. Je pense que qu'il est classique de dire que le Christ ne fait pas ses gestes et ses miracles par sa propre puissance d'homme, mais par l'Esprit de Dieu. Donc c'est un pouvoir d'agir, un pouvoir de faire. Et cela nous invite à penser à partir de là le pouvoir d'être exaucé, ceci à propos de la parole, de la prière.

La prière nécessairement exaucée, c'est une chose qui se trouve en saint Jean. Nous avons eu l'occasion de le voir et nous le rencontrerons à nouveau : quand la prière est authentique, elle est exaucée.

Je rappelle d'un mot la signification profonde de cela. La prière, quand elle est authentique, est d'abord un sens de ce qui se donne. Et le don (la donation) est plus particulièrement exprimé chez Jean par le *pneuma* (l'Esprit). Le *pneuma* est le nom de la région dans laquelle règne, non pas la violence, non pas le droit et le devoir, mais le don. Nous verrons cela en lisant la fin du Notre Père. Or, demander le don, c'est attester qu'on a déjà le sens du don ; et on ne peut rien demander de plus que le *pneuma* qui est le sens du don.

Donc, quand la prière est authentique, elle a déjà ce qu'elle demande. C'est la même chose que « *Cherchez et vous trouverez* » (Mt 7, 7), c'est-à-dire que ce qu'il faut trouver c'est la haute capacité de chercher. Et justement c'est ce que Pascal a repris : « Tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais déjà trouvé »<sup>32</sup>. C'est dans ce sens-là qu'il faut entendre des paroles sapientielles qui se trouvent abondamment dans les Synoptiques, et quelquefois également chez Jean (en général c'est plus compréhensible chez Jean que dans les Synoptiques).

- **Trouver d'autres mots pour parler du Père ?**

► Vous venez de parler de l'Esprit comme pouvoir, et le mot de Père, est-ce qu'on ne pourrait pas le désigner par d'autres mots, par exemple par le mot source ?

**J-M M :** Ce mot correspond à des mots qui se trouvent chez les tout premiers théologiens : source de lumière, émanation de la lumière, source-fleuve... Là nous avons ce que nous sommes tentés de considérer comme des images. Est-ce que ça recèle une intelligibilité qui ne soit pas simplement métaphorique mais qui soit authentique, ce qu'on peut appeler un symbole plein d'intelligibilité ? Probablement.

---

<sup>31</sup> Ce sera abordé tout au long de l'année, plus spécialement quand il sera dit que le Fils est le Nom du Père. Cela nécessite de ne pas penser Père et Fils comme deux "personnes" en notre sens. Les penser en termes de relations le permet. Voir [Penser la Trinité](#), surtout le 2° b) de la Première partie.

<sup>32</sup> « Console-toi. Tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais trouvé. » (Pensée n° 8H recto).

Pour autant, si nous nous interrogeons à propos de ce mot Père, il ne s'agit pas de chercher un meilleur mot, mais il s'agit de tenter d'habiter de bonne façon ce mot essentiel.

**M B**<sup>33</sup> : Je crois que nous avons une tendance spontanée à aller vers des mots comme le mot source ou vers des mots comme principe, origine, parce qu'il y a une espèce de lourdeur dans le mot père. C'est un mot biologique, psychologique... C'est un mot qui paraît très humain et un peu altérant la sublimité divine, son côté insaisissable. Comment est-ce que ce mot peut coexister (ou cohabiter) avec ce que l'Évangile et les premiers Pères de l'Église disent du côté totalement inaccessible et insaisissable de Dieu ?

**J-M M** : Oui, sauf le fait précisément, à y penser bien, que le Père a quelque chose de fondamentalement inaccessible par rapport au Fils...

**M B** : Pour moi c'est un des enjeux majeurs qui justifie l'emploi d'un mot aussi redoutable.

**J-M M** : Oui, d'autant plus que le mot Père, nous l'entendons véritablement comme l'équivalent du mot Dieu, d'une certaine façon.

Le mot qui vient en premier à propos de Dieu, ce n'est pas le Fils, ce n'est pas l'Esprit, mais c'est le Père. Et peut-être même que nous confondons à peu près totalement le mot Dieu et le mot Père. Nous savons bien que Jésus est Dieu, mais, néanmoins, cela n'intervient pas, car pour nous c'est le Père qui est Dieu d'abord.

Le mot Dieu est censé convenir aux trois, donc il ne permet de les distinguer les uns des autres. Le mot "dieu" n'est pas un nom propre, et, nous avons vu qu'en un certain sens, le mot "esprit" n'est pas non plus un nom propre. Je l'ai dit mais je n'ai pas dit pourquoi. Chez Jean, en effet, nous avons : « *Mais vient l'heure et c'est maintenant, que les véritables adorateurs adoreront le Père en pneuma (Esprit) et vérité, car le Père cherche de tels adorateurs. Dieu est pneuma et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en pneuma et vérité.* » (Jn 4, 23-24). Les premiers auteurs chrétiens, eux, commencent à faire une distinction entre, d'une part, l'Esprit en tant que c'est un mot qui convient au Père, au Fils et à l'Esprit, et d'autre part le *Spiritus Tertius*, l'Esprit qui est le troisième de l'énumération. Et d'ailleurs *Spiritus Tertius* est l'expression qu'utilise Tertullien.

Nous avons parlé du Père comme source de lumière, et on pourrait aller jusqu'à dire la cause de l'univers, le créateur... Autrement dit ça rejoint une certaine idée de Dieu que nous avons déjà par ailleurs mais en sachant que l'Évangile ne commence pas par cela.

Savez-vous que les stoïciens contemporains de Paul et de Jean appellent Dieu le « Père de la totalité (*Pater ton holon*) », donc le Père de l'univers ? Alors se pose la question : quand il s'agit du Père dans le Nouveau Testament, et quand il s'agit du dieu démiurge (fabricateur) ou organisateur du monde, est-ce que c'est le même ?<sup>34</sup> C'est pour ça que le mot Père ne gêne pas ces premiers auteurs, ils le gardent, mais pour le Christ, ils ne l'appellent pas Fils, ils

---

<sup>33</sup> Dans ces séances qui ont lieu à Saint-Bernard de Montparnasse, Maurice Bellet, prêtre ayant fait une psychanalyse, est à côté de J-M Martin, chacun parle pendant une heure.

<sup>34</sup> Cf. [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", qu'est-ce que ça veut dire ? La première pensée chrétienne sur le démiurge](#) .

l'appellent Logos ou d'autres noms que nous avons vus<sup>35</sup>. C'est dû au fait que le mot Père est susceptible d'être pris dans un sens très vague de "cause des choses".

- **Dieu : Père, tout-puissant, créateur.**

- ▶ Mais pourtant, dans le Credo, Dieu est dit Père et créateur.

**J-M M :** Dans « Je crois en Dieu le Père tout-puissant créateur du ciel et de la terre », Dieu est caractérisée par trois choses : il est Père, il est *pantokratôr* (tout-puissant) et il est démiurge (créateur).

– C'est donc le **Père** qui est mis en premier, cette donation d'engendrement. Mais si je confesse le Père, c'est parce que je reconnais le Fils, car, s'il n'y a pas de fils sans père, il n'y a pas non plus de père sans fils. Autrement dit, comme Fils signifie Ressuscité, dans le mot de Père il y a la résurrection. Le cœur du Credo est déjà là, dans le mot même de Père, ça ne dit pas autre chose.

– Ensuite vient le mot **tout-puissant** dont nous ne savons pas s'il faut le mettre avec le mot Père (Père tout-puissant) ou avec le mot créateur. En fait ce n'est pas un adjectif mais c'est un substantif qui correspond au mot grec *pantokratôr*<sup>36</sup>. C'est le mot qui répond à la question dont j'ai dit souvent que c'était la question source de tout l'Évangile : « Qui règne ? » C'est-à-dire : sous la domination de quoi sommes-nous ? Sommes-nous sous la domination de la mort et du meurtre, ou bien sous la domination de quelqu'un qui a traversé la mort et qui nous introduit dans un espace de vie et d'*agapê* ? Voilà la question de l'Évangile. Donc ce fameux « tout-puissant » n'a pas en soi les échos que ce mot suscite à nos oreilles.

– Enfin il y a **créateur**. Mais c'est pareil, le mot de créateur ne demande pas à être pensé en premier comme désignant le fabricant de l'univers. En tout cas sa position en troisième lieu ne permet pas qu'on pense Dieu à partir de la création.

Donc il y a un mélange de concepts, et la façon dont nous en mettons certains en avant (ce qui sans doute heurte beaucoup de gens) n'est pas conforme au déploiement du « Je crois en Dieu » lui-même. Et du reste, ce texte est une production des premières Églises, ce n'est pas un texte proprement biblique<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Peut-être plus originel que Logos serait l'appellation "Nom" attribuée au Christ : le Fils c'est le Nom du Père. Cela sera traité au chapitre IV.

<sup>36</sup> *Pantokratôr* est un mot qui est utilisé pour caractériser certaines icônes : le *Christ Pantokratôr* est un Christ en gloire, souverain maître de tout.

<sup>37</sup> Cf. La transcription de la session Credo et joie, en particulier [CREDO et joie. Ch 3. La structure trinitaire du Credo : Père, tout-puissant, créateur..](#)



## Chapitre III

### *Notre Père qui es aux cieux*

- **Le Notre Père : posture et enseignement.**

La dernière fois, nous avons entendu Tertullien nous dire l'éminence du Notre Père. Pour lui cette prière est non seulement une *oratio*, une prière vouée à honorer Dieu ou à demander pour l'homme, mais aussi une *disciplina* c'est-à-dire un enseignement, et en elle se résume, se rassemble tout l'Évangile comme dans un *bréviarium*, comme dans un abrégé.

Sont nommées ici deux choses importantes :

– Premièrement : le *Notre Père* comme posture. Par posture, on peut entendre fléchir les genoux, se prosterner, lever les yeux vers le ciel... mais il s'agit ici plus originellement d'une posture intérieure, d'une posture du cœur. Cette posture est essentiellement une tournure, le fait de *se tourner vers*, et même, disons pour l'instant, se tourner vers "un je ne sais quoi". Elle est une advertance – en latin, *vertere* (se tourner) – ou une attention, un éveil. Donc, fondamentalement, la prière est une attitude, j'allais dire éventuellement du corps, mais aussi une attitude du cœur.

– Tertullien ajoute que le *Notre Père* est en outre un enseignement où se trouvent rassemblées les choses essentielles de l'Évangile, même si cela ne nous apparaît pas à première vue, comme nous l'avons déjà évoqué. En effet les mots, les noms de choses qui nous paraissaient essentielles dans l'Évangile ne sont pas posés dans le *Notre Père*.

Mais je voudrais que nous n'en restions pas là. La réflexion de Tertullien est intéressante comme un moment provisoire, une étape d'une démarche, mais il nous faut aller plus loin car le dire et le dit, donc la posture et l'enseignement, sont peut-être tels qu'ils ne se laissent pas essentiellement distinguer de cette façon. Il faudrait voir l'unité secrète qui existe entre d'une part ce que nous considérons comme posture et d'autre part ce que nous considérons comme le fait d'écouter un discours ou de prononcer un enseignement : peut-être que les mots qui sont prononcés n'ont de sens que pour qui est dans la posture de la prière ; et peut-être que la posture n'est prière authentique que pour autant que, d'une certaine façon, elle contient en elle ce qui se déploie ensuite comme un enseignement.

Ce point est très important, d'abord pour savoir si une phrase que j'ai prononcée un jour a un sens, à savoir que « la prière est l'essence de toute parole », mais aussi à un autre titre : est-ce que les mots de l'Évangile et la posture de prière sont tellement imbriqués qu'il n'y a pas l'un sans l'autre ? Nous retrouverons cette question.

- **Projet pour la séance.**

J'avais, la dernière fois, proposé un programme que je ne vais pas tenir. J'avais proposé de réfléchir d'abord sur le mot *Père*, puis sur *Notre Père*, et enfin sur *qui es aux cieux*, car ce sont apparemment trois questions disjointes. Je voudrais plutôt tenter d'englober la totalité de cette expression quitte à y revenir plusieurs fois. Vous savez, je suis ici dans un moment de la réflexion où je répugne à mettre de l'ordre. Il faut déjà avoir fait pas mal de chemin pour

se permettre de commencer à organiser quelque chose. Donc, nous allons toujours dans un certain tâtonnement, et à plusieurs reprises nous allons revenir vers ces trois mots : *notre, Père, qui es aux cieux*.

Le mot "Père" est évidemment un mot décisif – le mot décisif, sans doute – puisque c'est l'invocation : "Père !" C'est même le seul mot qu'ait gardé Luc. Jésus lui-même, au début du chapitre 17 de saint Jean, dit "Père" : « *Levant les yeux vers le ciel il dit : "Père" »*<sup>38</sup>. Il y a peut-être là quelque chose comme : « *Notre Père qui es aux cieux* ». À propos de ce mot, nous avons commémoré les difficultés qu'il suscite. Nous nous sommes déjà interrogés sur les registres dans lesquels il est possible de l'entendre aujourd'hui. Nous avons évoqué le plan génétique, le plan psychologique, le plan juridico-notarial en raison de la structure de société qu'implique un certain emploi du mot de père. Nous avons dit, négativement, qu'aucun de ces sens n'est suffisant, aucun de ces mots, aucun de ces champs dans lesquels le mot de père s'applique, ne correspond à ce qui est visé dans l'invocation : "Père !". Nous n'avons rien dit de positif sur cette question.

## I – Dieu comme Père (Jn 17, 1-2)

Après un bref retour sur ce que nous avons esquissé la dernière fois à propos de la priorité du mot "Père" dans le Credo, nous nous demanderons à partir d'où surgit la capacité pour l'homme de dire « Père » à cela qui se nomme "Père".

### 1) Dieu "Père, Tout-puissant, Créateur" (Credo).

Lors de notre première séance nous avons évoqué l'usage, un peu métaphorique et très ancien, de désigner l'artisan du monde comme le *Pater tou kosmou*, le Père du monde. C'est une expression stoïcienne contemporaine de l'époque de Jésus-Christ et même antérieure. Bien sûr, dans le *Notre Père*, ce mot de Père ne sert pas de métaphore pour désigner la cause du monde, ou ce qui est considéré, soit de façon immanente, soit de façon transcendante, comme posant le monde, ce que nous appelons la création. Occasion de rappeler les trois moments qui sont énumérés dans le Credo : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant créateur du ciel et de la terre »<sup>39</sup>.

- premièrement : Père,
- deuxièmement : *pantokratôr* (roi de la totalité), ce qu'on traduit par "tout puissant",
- troisièmement : créateur.

Cette distinction est très importante, de même que l'ordre des trois termes, parce que nous n'avons retenu en Occident que le troisième pour en faire le premier : le créateur. Et du mot créateur, nous avons gardé un concept et une image : le concept, c'est celui de cause efficiente, celui qui fait ; et l'image, c'est, dans le meilleur des cas, l'artisan. Toute notre idée de Dieu est fondée sur ce concept et cette image. Or ce n'est pas ce sur quoi se fonde la signification du mot de Dieu.

<sup>38</sup> Cette prière de Jésus en Jn 17 est reprise un peu plus loin, et aussi au [Chapitre V. Vienne ton règne](#), et surtout au [Chapitre X. Ne nous introduis pas dans la tentation mais délivre-nous du mal](#).

<sup>39</sup> Le Credo est étudié plus longuement dans la session *Credo et joie* (tag [CREDO](#))

## a) Le mot dieu.

Le mot "dieu" est un nom commun, qui se met au pluriel, du reste comme le mot de père. Pour le mot "père" on le sait, mais pour le mot "dieu", on ne le sait pas nécessairement. En effet il est précisé « Je crois en un seul dieu » dans le Credo de Nicée-Constantinople, qui est plus élaboré que le Credo appelé Symbole des apôtres : « Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible... »

Cependant, *un seul* aussi est sujet à question. C'est un mot qui a été gardé mais qui a changé de sens. D'abord, "un seul dieu" a signifié *un seul et non pas de multiples dieux*, comme dans le polythéisme. Ensuite, cela a signifié *un seul dieu et non pas deux dieux*, c'est-à-dire le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ d'une part, et le dieu fabricant du monde d'autre part, ou le dieu bon et le dieu mauvais. Ce sont des variantes de pensée qui ont cours au long du second siècle. Et ensuite, cela a signifié un seul dieu et non pas trois lorsque sont apparus les problèmes trinitaires où distinction est faite entre Père, Fils et Esprit. Jamais on n'accepte de dire que cela constitue trois dieux. Il n'y a qu'un dieu. Vous voyez que le même mot, *un seul*, rassemble tous ces sens.

### Parenthèse linguistique et sémantique.

Le mot de *dieu*, c'est un mot latin magnifique. N'importe qui peut dire : « Je crois en dieu » lorsque, le matin, il se lève et qu'il fait jour. Dieu a pour racine : *dies*, le mot *jour* en latin. On peut même saluer le jour si on en a le cœur. On a des traces de *dies* dans le nom des jours : **lundi**, **mardi**..., y compris le **dimanche**. Le mot *dies* est un mot qui a double dimension, spatiale et temporelle : spatiale au sens de qualité d'espace, c'est-à-dire la lumière, le jour par opposition à la nuit ; et temporelle évidemment.

Bien sûr, dans l'Évangile, le mot "jour" n'est pas pris au sens simplement usuel de ce que nous appelons les jours, mais il garde une double signification, spatiale et temporelle. Quand Jésus dit : "mon jour", ce n'est pas un jour parmi les jours. *Mon jour* est l'essence du jour, pour parler comme nous, ce qui lui permet de dire *mon jour* pour dire *moi-même*. Selon le même principe, *mon âme*, *ma psyché*, *mon pneuma*, en langage hébraïque, signifie *moi-même*. Mais 'le jour' a également une signification eschatologique, comme dans : *le jour du Seigneur*.

Cela n'empêche pas Paul d'utiliser *les jours*, dans un pluriel sans doute de dispersion, pour dire : « *Les jours sont mauvais.* » C'est l'indication de ce que, chez les Anciens, il y a des jours fastes et des jours néfastes. Les jours sont qualifiés. Ils ne sont pas simplement alignés quantitativement les uns après les autres. Ceci se trouve également dans la différence bien connue entre *kairos*, la saison ou l'opportunité, et *chronos*, qui est plutôt du côté de ce qui deviendra la chronologie.

La saison nous ramène essentiellement aux équinoxes et aux solstices, d'une part, qui sont des considérations solaires, et aux lunaisons, d'autre part, qui sont des considérations lunaires. Il s'ensuit que, pour comprendre le mot *ciel*, il faut bien entendre la Genèse : au quatrième jour sont créés les luminaires et les étoiles pour être "*signes et mesure des temps*". La voûte stellaire est une sorte de texte qui comporte des signes. À ceux qui ont trait au soleil correspondent précisément les saisons, c'est-à-dire le temps de semer et le temps de récolter. La semaille et la récolte précèdent l'idée de temps.

Le mot "dieu" a certes un sens et cependant il n'est pas dans l'énumération ternaire du Credo que je viens de faire. Il a un sens, j'insiste sur ce point, et je ne précise pas lequel encore, dans le Nouveau Testament proprement dit. Nous n'oublions pas que, chez Jean, Jésus dit à Marie-Madeleine : « *Va vers mes frères et dis-leur : "Je monte vers mon Père qui est votre Père et mon Dieu qui est votre Dieu"* » (Jn 20, 17). Pourquoi ces deux mots ?

Mais je rappelle que ce mot "Dieu" n'est pas dans le Notre Père.

### **b) Les titres de *pantokratôr* et de créateur.**

Prenons maintenant la deuxième mention du Credo qui vient après "Père" : *pantokratôr*, celui qui règne sur la totalité. Cette expression peut nous paraître bizarre et, cependant, c'est la réponse à la question porteuse de l'Évangile. Cette question est « Qui règne ? », c'est-à-dire : sous la dominance de quoi sommes-nous ? Nous sommes nativement sous la dominance de la mort et du meurtre. L'annonce de la résurrection, donc l'annonce essentielle de l'Évangile, c'est d'ouvrir un espace qui soit sous la dominance de la vie et de l'agapê.

Ce mot, *pantokratôr*, gêne beaucoup d'entre nous. « Je crois en Dieu, le Père tout puissant créateur..." On ne sait pas, du reste, si c'est le Père qui est tout puissant ou si le tout puissant est créateur ! Or, tout puissant, ici, n'est pas un adjectif. Tout puissant, c'est le *pantokratôr* qui dit la fonction suscitante, la fonction éveillante de Dieu, la fonction qui ouvre à l'espace nouveau. Nous verrons par la suite qu'il s'agit du règne de Dieu : « *Que ton règne vienne* ». Cela va se déployer dans le *Notre Père*.

Nous laisserons la mention de "créateur" de côté. Nous savons qu'il y a quelque chose à penser de ce côté-là mais ce sera sous la dominance des deux premières dénominations. Ce sera aussi dans la référence à l'événement fondateur et à l'annonce fondatrice de cet événement qui est l'Évangile, car Dieu ne se pense pas, dans l'Évangile, à partir d'ailleurs qu'à partir de là. C'est une différence considérable d'avec tout ce que nous avons pensé sur Dieu dans le champ de la théologie, et même dans celui de la philosophie, que ce soit pour l'affirmer ou pour le nier. De toute façon, affirmer ou nier, c'est le même concept résiduel dans les deux cas, mais ce n'est pas cela qui est en question premièrement.

## **2) D'où penser le mot "Père" ? La prière du Fils en Jn 17, 1-2.<sup>40</sup>**

Pour aller plus loin, il s'agit de nous demander à partir d'où il faut penser le mot "Père".

D'où surgit la mention du Père, et aussi la capacité pour l'homme de dire Père à cela qui se nomme Père ? De la théophanie constitutive de l'Évangile qu'est la Résurrection.

La prière du chapitre 17 de Jean, à laquelle je faisais allusion tout à l'heure, 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"* ». Nous savons que la gloire est un des noms de la résurrection,

<sup>40</sup> À noter qu'à l'époque de Jésus, l'expression "Père des cieux" est employée dans le cadre d'une distinction ciel/terre. Par exemple dans le Talmud de Babylone (*Yoma* 76a), Rabbi Siméon ben Yôhay (milieu du II<sup>e</sup> siècle après JC) oppose un roi terrestre qu'il qualifie de "un roi de chair et de sang", et le Père céleste qu'il qualifie de "leur Père qui est dans les cieux".

Ici ne sont abordés que les versets 1 et 2 de Jn 17. Pour le reste voir [Chapitre XI. Le Notre Père à la lumière de Jn 17, 1-19.](#)

aussi « *Glorifie ton Fils* » signifie : « que la Résurrection me manifeste comme ton Fils », et c'est la même chose que « *le Fils te glorifie* comme Père ». Autrement dit, lorsque Jésus est manifesté comme Fils, du même coup se manifeste le Père. Il est Père, non pas pour dire métaphoriquement la création, mais précisément, pour dire ce vers quoi se tourne Jésus dans sa dimension de résurrection. C'est là le fondement de l'Évangile et du même coup le fondement du sens que le mot même de "Dieu" et éventuellement le mot de "créateur" prendront par la suite. Tout est fondé dans ce lieu sourciel.

Bien sûr, tous ces mots préexistent dans l'Ancien Testament, mais les mots de l'Ancien Testament qui sont assumés par le Nouveau sont refondus au feu de la Résurrection qui est l'Évangile tout court. Cela, nous l'avons dit à chaque fois.

Nous avons eu l'occasion de dire que le Baptême du Christ était la célébration de l'épiphanie essentielle qu'est la Résurrection, et qu'y résonnait le mot venu du ciel : « *Tu es mon fils* ». C'est là l'ouverture des cieux à la terre, l'ouverture de l'Évangile, le commencement de l'Évangile au sens éminent du terme. Saint Jean commente ceci à travers deux mots : le *Monogénês* (le Fils un), et les *tekna*, les multiples enfants de Dieu, c'est-à-dire les hommes, la multitude des hommes. Le Fils est le *monos* dans son rapport à la multitude des hommes. Jésus n'est jamais quelqu'un en dehors de sa relation au Père et de sa charge des frères, de sa charge de l'humanité.

Reprenons : « *Père... glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie, <sup>2</sup>selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité.* » Nous aurons toujours :

- d'une part cette relation première, constitutive, la relation verticale Père-Fils
- d'autre part, la relation d'ampleur, celle du Fils Un « *tenant dans ses mains* » (Jn 13, 3) et ramenant la totalité des enfants multiples, les dispersés.

Nous avons là une structure fondamentale qui, du reste, s'inscrit dans la posture même du signe de la Croix :

- *Au nom du Père et du Fils* : la verticalité ;
- *et du Saint-Esprit* : la diffusion du Fils dans l'humanité, dans l'horizontalité.

Je ne connais pas bien l'histoire concrète de la pratique de la signation, du signe de la croix sur le corps. Il faudrait faire une recherche sur le sujet. Historiquement, je ne sais pas comment le situer. Mais c'est très intéressant du point de vue de la posture. Cela a du reste à voir avec l'Orant, une des premières figurations de Jésus ou de l'humanité relevée en Jésus : la position debout avec l'extension des mains. Il y a là une sorte de figuration de ce à quoi le *Notre Père* se propose de nous configurer le cœur et le corps, quelque chose qui dit les extensions premières, les extensions essentielles de Dieu et de l'homme.<sup>41</sup>

### 3) Deux remarques.

#### a) D'où penser la paternité ?

Je vous ai déjà dit qu'il ne faut pas partir des images ou des idées que suscitent chez nous les emplois du mot "père" pour, métaphoriquement et de façon épurée, les appliquer à Dieu.

---

<sup>41</sup> Cf. par exemple [La croix dressée, méditation à partir d'Odes de Salomon. Se laisser configurer.](#). Une transcription de la retraite qui a eu lieu sur *Le Signe de croix* paraîtra un jour sur le blog.

Nous serions ici dans un mouvement ascensionnel qui nous ferait partir des données empiriques en les raréfiant, en les sublimant. Ce n'est pas du tout ce sens-là. Au contraire, ce n'est pas parce qu'il y a des pères que je peux appeler Dieu "Père", mais c'est parce qu'il y a quelque chose comme de la paternité en Dieu qu'il y a, de façon dégradée, des pères dans le monde. Nous sommes dans un mouvement descendant et c'est la condition d'une pensée symbolique, qui, en cela, se distingue du sens usuel que nous donnons au signe<sup>42</sup>. Le signe nous fait aller d'une chose bien connue vers une chose non-connue. Ici, au contraire, nous partons d'une chose non-connue pour nous aider à relire ce que nous croyons connaître.

### **b) "Dans le ciel", c'est-à-dire "dans le secret".**

Il ne faut pas oublier que "père" signifie en premier "secret", secret comme la semence est secrète. Tout le fils est d'abord dans la semence, mais de façon secrète.

Le Père, c'est le lieu de : tu ne sais et tu ne vois, n'oublions pas cela<sup>43</sup>. Et cela a un rapport de sens très étroit avec « *Notre Père qui es aux cieux* ». Dans le contexte, saint Matthieu dit : « *6* Quand tu pries, entre dans ta chambre intérieure et fermant ta porte prie ton Père qui est dans le secret (én tòi cruptôi) ... *9* Ainsi donc, priez "Notre Père qui est dans les cieux..." » (Mt 6, 6). Ah ! "dans les cieux" signifie "dans le secret".

C'est un des aspects de la signification du rapport ciel-terre qui va nous amener très loin lorsque nous serons occupés à l'examiner à propos de la mention "comme au ciel aussi sur la terre". Une symbolique authentique du rapport ciel-terre est bien plus éloignée de nous que l'étoile la plus éloignée ne l'est de notre terre.

## **II – Ep 3, 14-19**

Penser père à partir de la paternité de Dieu, nous avons ceci de façon étonnante chez Paul au chapitre 3 des Éphésiens, versets 14-15, et nous allons lire ce texte jusqu'au verset 19.

*«<sup>14</sup>Pour cette raison – littéralement "en grâce de cela" – je fléchis les genoux devant le Père<sup>15</sup>d'où toute paternité (descendance) est nommée dans les cieux et sur terre,<sup>16</sup>qu'il vous donne, selon la richesse de sa gloire, d'être confortés en puissance par son pneuma en vue de l'homme intérieur,<sup>17</sup>que le Christ habite par la foi dans vos cœurs, étant enracinés et fondés dans l'agapê,<sup>18</sup>pour que vous ayez le pouvoir de comprendre (de recevoir pleinement) avec tous les consacrés, ce qu'est la largeur et la longueur et la hauteur et la profondeur,<sup>19</sup>que vous connaissiez l'agapê du Christ qui dépasse toute connaissance, en sorte que vous soyez emplis (accomplis) pour toute la plénitude (tout l'accomplissement) de Dieu. »* Plénitude et accomplissement, c'est le même mot.

Ce texte de Paul est, comme toujours, une enfilade de propositions reliées plus ou moins par des relatifs. Peut-être ne voyons-nous pas très bien l'ordre, l'articulation du texte en lui-même ni son rapport à notre étude du Notre Père.

<sup>42</sup> Cf. [Symbole au grand sens distingué de la métaphore et du signe au sens classique. En référence à Jn 6](#) .

<sup>43</sup> Le Père c'est l'insu. Cf. [Commentaires multiples sur l'insu : Dieu comme insu ; l'insu de nous-mêmes, de Judas, du texte... et Jésus dans tout ça](#) .

## 1) Versets 14-15. La paternité et le Père.

« <sup>14</sup>*En grâce de cela je fléchis les genoux devant le Père de qui toute patria tire son nom.* »

### a) Posture de prière.

Nous sommes précisément dans la prière. "Fléchir les genoux" est une expression que l'on trouve à plusieurs reprises pour dire une posture de prière. Dans la langue grecque, le symbole de la prière a son siège dans le genou comme l'indique le mot *proskunêsis* dont la racine est *genou*<sup>44</sup>. De même, le mot *bâarak*, en hébreu, qui signifie "bénir" et dont le symbole est dans le genou, se retrouve dans un mot que vous connaissez, puisqu'en français, lorsqu'un chameau s'agenouille, on dit qu'il baraque. Cela nous vient de l'arabe.

Le genou est essentiellement le symbole du fléchissement, de la faiblesse. Autant la cuisse ou la hanche sont des symboles de force, autant le genou est le symbole de ce qui ploie. Alors, on peut ployer parce qu'on ploie sous le maître qui inflige, mais on peut se ployer dans la révérence, ce qui est tout autre chose. Ce n'est pas cela qui nous intéresse dans le texte de Paul, c'est l'expression "fléchir les genoux".

### b) Le mot *patria* au sens littéral de paternité.

Littéralement le mot *patria* signifie "paternité" : « *Je fléchis les genoux devant le Père de qui toute paternité dans les cieux et sur terre est nommée* », mais on peut le traduire aussi par "descendance" car il n'y a pas de paternité sans filiation.

À propos de *patria* pris au sens littéral de "paternité", Paul nous dit que cette paternité "est nommée", c'est-à-dire qu'elle reçoit son nom, autrement dit qu'elle reçoit son essence. N'oublions pas ce que nous avons dit sur le nom. Cela ne nous convient pas parce que, pour nous, il est une étiquette qui s'ajoute à quelque chose qui est déjà. Or le nom est le point essentiel de l'être. Nous aurons à revenir sur cette question lorsque nous serons amenés à commenter : « *Que ton nom soit sanctifié* ».

« *Je fléchis les genoux devant le Père.* » N'oublions pas que l'essentiel de la prière est une posture qui ne s'adresse pas à notre idée de Dieu, ni à notre désir de Dieu. C'est le même saint Paul qui, un peu plus loin, au verset 20, dit la fameuse prière que j'ai citée souvent : « *À celui qui peut, au-dessus de tout, faire en surdébordement par rapport à ce que nous demandons ou pensons* ». Cela à quoi nous nous adressons est au-delà de ce que nous pouvons penser et de ce que nous pouvons désirer ou demander. La prière ne s'adresse pas à notre idée de Dieu. Même si nous avons de Dieu une idée très apurée, si nous prions notre idée de Dieu, nous ne prions encore qu'une trop petite idée. *Eidos*, c'est *idée*, en grec et petite idée se dit *eidolon*, idole.

### c) Le mot *patria* au sens classique de descendance.

Il en va du mot *paternité* comme du mot *humanité*, ce sont des termes abstraits. Chez nous, ils ont deux sens. Prenons l'exemple de l'humanité, qui est très clair :

<sup>44</sup> *Proskunêsis* signifie donc littéralement prosternation. On trouve aussi le mot "adoration" dont la racine est la bouche. C'est d'ailleurs souvent par le mot "adoration" que le mot *proskunêsis* est traduit dans les Bibles.

- Au premier sens, l'humanité est le concept qui dit ce qu'est chaque homme. Ici la paternité serait alors le concept qui dit ce qu'il en est de tout père.
- Le second sens n'est ni abstrait, ni universel, mais collectif : l'humanité, c'est la totalité des hommes.

Le premier sens correspond au fonctionnement abstrait de l'Occident. Or ce n'est pas trop le fonctionnement de la pensée sémitique en général et néo-testamentaire en particulier, où il n'y a pas la recherche d'un concept abstrait qui soit applicable à tous les individus relevant de ce concept. En revanche, on y trouve le plus souvent l'idée de récollection d'une totalité.

Cette idée de *récollection d'une totalité* nous conduit à traduire le mot *patria* par le mot *descendance*, c'est-à-dire tout ce qui dérive du père, et cela me paraît être plus plausible pour le texte des Éphésiens. Cependant, s'il n'y a pas le premier sens qui est le concept abstrait, le sens du second, la récollection, n'est pas le même. En effet, dans ce cas, la façon de recueillir la totalité n'est pas le mode simplement additionnel que permet la définition abstraite puisque pour additionner des choses, il faut un dénominateur commun le plus large et le plus abstrait possible.

Prenons un exemple : le genre "être animé" comporte un nombre très élevé d'individus, et, au sein de ce genre, "l'espèce humaine" en comporte moins. Telle est notre fonctionnement en Occident, il rend possible l'addition. S'il n'y a pas ce souci du dénominateur commun, le fait de rassembler la totalité dans une signification collective ne se fera pas exactement sur le même mode.

Disons que, dans la Bible, la paternité c'est le père et sa descendance. Ceci se comprend d'ailleurs par le verbe employé par Paul : «...***le Père à partir duquel toute descendance... tire (reçoit) son nom*** ». En effet, le père donne le nom à ses enfants, ce qui a une signification très importante dans une pensée où le nom dit le propre. Nous avons ici un pluriel, un collectif qui a en commun le nom. Le nom identifie chacun, mais identifie chacun dans sa dépendance, dans son appartenance à cet ensemble. Il nous en reste des usages qui sont aujourd'hui considérés comme désuets. Mais que le mari donne le nom à l'épouse, que le mari donne le nom à la descendance avait une signification authentique dans ce mode de pensée. Chez nous c'est devenu un simple usage.

Une autre chose que je voudrais signaler c'est que, dans la paternité, il y a l'idée de maison. Dans le texte vous avez peut-être repéré l'idée d'habitation et l'idée d'un espace habitable. Pour l'instant j'anticipe et je dis ceci simplement pour marquer un des sens anciens du mot "maison", qu'on trouve même dans notre langue : la Maison de France, c'est un ancêtre roi et sa descendance. Ces reliques devenues des habitudes sont souvent l'indice de quelque chose qui fut vivant et qui eut un sens. Nous retrouverons cette idée d'espace habitable dans un prochain texte de saint Jean à propos de la maison du Père.

J'ai voulu expliquer ici ma traduction de *patria* par "descendance", bien que *patria* signifie littéralement "paternité". Au fond, cela correspond à ce qui s'appelle chez Jean *sperma*, le *sperma* disant parfois la semence en elle-même mais, le plus souvent, tout ce qui est issu de la semence du père, c'est-à-dire la descendance. Quand les Judéens disent : « *Nous sommes sperma d'Abraham* », il faut traduire par *descendance d'Abraham*.

Par ailleurs père-fils est une des coupures, une des répartitions constitutive de l'histoire des hommes. Elle est même instauratrice du temps, à la mesure où elle ouvre la série des générations, qui ont à voir avec le temps<sup>45</sup>, bien sûr. En Dieu il y a quelque chose qui donne sens à ce qu'il y ait du temps.

Dans l'ordre des générations (*toledot* en hébreu) le Père et le Fils introduisent une première distance qui est celle de la temporalité. Bien qu'il y ait de quelque façon simultanéité entre le Père et le Fils, ce mode de distinction, qui est le premier, le plus essentiel, ouvre l'essence du temps qui n'est pas temporel, alors que le rapport masculin-féminin est une différence qui ouvre l'espace.

Tout ceci pour faire pressentir qu'il y a une richesse symbolique dans ces choses qu'il ne faudrait surtout pas considérer comme débiles ou enfantines. Il s'agit là de choses essentielles, d'autant plus essentielles que la pensée de Jean ne s'articule pas à la question de la substance, du sujet, mais à la question du *où* et du *quand*. La question « Où ? » est la première question. Et la question du temps dont relèvent les expressions *mon jour* ou *mon heure*, est également décisive. Pour entrer dans la lecture du Nouveau Testament, il faut accorder une grande importance à ces questions et surtout ne pas préjuger qu'il s'agit là de vagues métaphores. C'est le contraire !

Il y a métaphore lorsqu'un mot a un sens propre qui serait, éventuellement, notre sens usuel et que, par comparaison, par extension imagée, on le transférerait à dire quelque chose de plus haut. En réalité, tout descend du plus haut, c'est-à-dire du Père d'où est nommée toute la descendance, toute la maison. Le Père, c'est absolument l'insu. Nous sommes dans un mouvement de pensée qui se tourne du côté de l'insu et c'est de cet insu que tout prend sens.

Chez nous, le fonctionnement du signe, déjà au sens médiéval du terme, a pour définition quelque chose de connu qui permet de connaître quelque chose d'inconnu. Dans le Nouveau Testament, c'est quasiment l'inverse : le mode fondamental de l'être-homme, qui est d'être orienté vers l'inconnu, donne sens à ce que nous croyons connaître d'autres manières. Cela peut être, à première écoute, difficile, rebutant et même un peu soupçonnable. Il faut du temps pour l'entendre mais ce sont des choses très précieuses.

► Cela justifie ce que vous avez dit : c'est parce qu'il y a de la paternité en Dieu qu'il y a des pères dans le monde.

**J-M M :** Tout à fait. Autrement dit, nous sommes ici dans un mode de pensée qui tire sa justification de quelque chose d'assez semblable à ce que les contemporains ont mis en œuvre dans la phénoménologie, c'est-à-dire ne pas se contenter de constater des

---

<sup>45</sup> Les générations ont à voir tout particulièrement avec l'histoire. En effet en hébreu, il n'y a pas de mot qui dise exactement "histoire". En général dans les Bibles françaises le mot "histoire" traduit le mot *toledot* (générations) dont la racine est le verbe *yalad*, qui signifie "enfanter" quand il s'agit de la mère ou "engendrer" quand il s'agit du père « L'histoire de l'homme est l'histoire des engendremets de l'homme : "un tel a engendré untel qui a engendré untel." (...) C'est l'histoire d'un engendrement. C'est l'engendrement du fils de l'homme qui se cherche dans ce récit. Cela veut dire que toute notre histoire à nous les humains, c'est l'histoire d'un effort d'engendrement d'un être qui serait fils de l'homme, c'est à dire l'homme réussi..» (Manitou, extraits de son blog)

Le mot *toledot* est employé pour la première fois en Gn 2, 4 : « *Ceux-ci sont les engendremets des cieux et de la terre quand ils furent créés* » que certains traduisent par : « *Telle fut l'histoire du ciel et de la terre, quand ils furent créés.* »

phénomènes, les recevoir bien sûr mais en même temps les soumettre à déconstruction en posant la question : quelle est la condition d'intelligibilité (ou la condition de possibilité) pour qu'il y ait quelque chose comme de l'espace ou du temps ?

Nous apercevons déjà que les mots de *Père*, de *notre* qui va avec la question de la descendance, de *qui es dans les cieux*, s'appellent, se répondent, suscitent des échos, des résonances qui ne sont pas susceptibles d'être alignées comme des choses diverses. Il nous faut percevoir l'unité secrète de cela.

Nous avons l'occasion d'entendre des choses de ce genre, non pas dans les récits qui procèdent par mode de séquences, non pas dans les dissertations qui sont par mode de conséquence, mais dans l'analogie la plus proche qui est, pour nous, le poème. Je vais réciter une fois encore, si vous voulez bien, un petit adage : il y a poème quand deux mots ont plus d'une raison d'être à côté l'un de l'autre. Dans notre pensée à nous, "il faut et il suffit d'une raison". Ici, non ! Ceci nous invite à lire l'Écriture, c'est-à-dire à fréquenter un espace qu'on n'a pas fini d'explorer. « *Si vous demeurez dans ma Parole...* » Voilà l'habitation. Habiter, c'est demeurer dans la Parole.

## 2) Versets 16-19. L'espace de l'homme intérieur.

« <sup>16</sup>*Afin qu'il vous donne* – le mot de don intervient ici comme il interviendra au milieu du Notre Père : « *Donne-nous* ». Donner nomme la relation avec cela vers quoi l'orant se tourne : le don. Le don, *donner*, nous verrons que c'est *venir*, et que *venir* est pour Jésus la même chose que *être Fils*. Autrement dit nous n'établissons pas ici deux discours, un discours pour une Trinité en elle-même, et un discours pour la Trinité dans son rapport à l'humanité – *selon la richesse de sa présence* – littéralement : *de sa gloire (doxa)*. » Le thème de la richesse est un thème paulinien très important. Ici, il est traité, dans l'épître aux Éphésiens précisément, à propos de la vocation commune d'Israël et des *goïm* (des nations), donc de tout l'univers : Dieu n'est pas seulement riche pour un peuple, il a de la richesse pour tous, pour tout homme, pour tous les hommes, pour toutes les nations. Du fait que dans cette épître, c'est la question qui demeure et qui régit une bonne part du texte, on peut entendre le mot "richesse" en ce sens, même s'il peut avoir d'autres sens.

... *d'être confortés avec puissance* – *dunamis* (puissance), c'est le nom de l'Évangile. Dès le début de l'épître aux Romains, Paul dit : « *L'Évangile est une dunamis de Dieu* » (Rm 1, 16). Ici, le mot *dunamis* ne s'oppose pas à *énergéia* comme chez Aristote par exemple, mais dit l'activité de Dieu en acte d'accomplir et de sauver.

Ceci se réfère à la distinction que nous connaissons bien à propos l'activité de Dieu en Gn 1 : les six premiers jours sont ceux de la déposition des semences, et le septième jour est celui dans lequel la croissance s'accomplit<sup>46</sup>. Et ici, nous sommes dans un texte de croissance. C'est ce dont Paul parle en 1 Cor 15 : « <sup>37</sup>*Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps à venir, mais une graine nue, comme par exemple de blé ou de quelque autre chose semblable* <sup>38</sup>*et le Dieu lui donne le corps selon qu'il l'a voulu* – selon ce qui est déposé dans la semence – *et à chacune des semences, son corps propre.* » La *dunamis* de Dieu, c'est le mouvement qui conduit de la semence au fruit, de la semaille à la moisson,

<sup>46</sup> Cf. [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

De même ici : «...*qu'il vous donne... d'être confortés... par son pneuma, vers l'homme intérieur* – pour l'accomplissement de l'homme intérieur. » Cette réalité, encore enfouie en nous, est appelée à prendre corps et à accomplir pleinement la semence de christité, c'est-à-dire l'homme intérieur.

L'homme intérieur ne désigne surtout pas ce que vous imaginez, c'est un thème important chez Paul. Cette expression est proprement paulinienne et elle a ses équivalences chez Jean. Il faudrait convoquer six ou sept petits textes de Paul dont nous avons déjà fréquentés certains, par exemple le texte de Rm 7 qui parle des deux "je", le "je qui veut" et le "je qui fait" : l'expression *homme intérieur* est prononcée à ce propos.<sup>47</sup>

Pour nous, l'homme intérieur est l'homme qui se renferme dans sa spiritualité intime et qui s'oppose à l'homme d'action qui est *ouvert sur*. Ceci n'a rien à voir. L'homme intérieur, pour Paul, c'est l'homme qui in-siste en lui-même pour autant qu'il con-siste, c'est-à-dire qu'il *siste avec*, qu'il est ouvert à. Les problèmes, ici, ne sont pas des problèmes entre *je* et *tu*, des problèmes d'égoïsme et d'altruisme, comme s'il y avait des égoïstes et des altruistes. Il s'agit dans tous les cas d'un rapport de *je* à *tu*. Mais il y a, dans certains cas, le bon rapport de moi à moi, de moi à tu et de tu à moi et, dans d'autres cas, le mauvais rapport. Et l'homme intérieur, c'est l'homme qui est en bon rapport avec lui-même et du même coup avec autrui, celui qui est dans l'espace, non pas du meurtre, mais de l'agapê. Il s'agit bien de la constitution d'un espace. Or il faut voir que la première dénomination d'un espace, c'est le rapport ciel-terre.

...<sup>17</sup>*pour faire habiter le Christ dans vos cœurs par la foi* – Ici le Christ habite, et il habite par la foi, car la foi c'est entendre, la foi ouvre la proximité.

Pour l'homme être c'est habiter. Être, ce n'est pas exister en soi quelque part et puis ensuite être posé dans un monde, mais c'est venir au monde, à un monde habité. Or ce qui ouvre toute perspective d'être de l'homme, toute perspective d'habitation, c'est précisément le rapport ciel-terre. C'est le lieu d'habitation par quoi l'homme reçoit l'œil et le pas leste, par quoi, libre, il s'étend. Est en question ici la distance dont l'œil est l'organe comme nous dirions "la distance dont le pas est l'organe" : avec l'œil nous mesurons l'espace. Le mot mesure n'a pas ici une signification quantitative mais une signification essentielle. Être homme, c'est être sous le ciel et sur la terre, c'est être dans leur distance. Leur distance est première, elle pose et le ciel et la terre.

Il est dit ici que le Christ habite dans nos cœurs, et nous savons par ailleurs que nous sommes dans le Christ. Ceci nous invite à penser ce que veut dire *être dans* autrement que dans l'image de l'emboîtement, où l'un est dedans et l'autre dehors. Ici, c'est réversible.

... *étant enracinés et fondés* – nous trouvons les deux mots de *enracinés* et *fondés* : l'enracinement est du domaine de la symbolique du végétal, et la fondation est de l'ordre de la construction. Constamment, saint Paul mêle les deux. Il faudrait voir la signification de cela, en quoi cela nous gêne, comme une sorte d'incohérence du discours qui est pourtant très significative. Chez Paul, tout est toujours pensé à partir de la croissance, de l'enracinement, y compris la construction.

---

<sup>47</sup> Le thème de l'homme intérieur a été abordé dans les séances suivantes. Cette étude des textes de Paul sur homme intérieur / homme extérieur (ou homme nouveau/homme ancien) a été reprise et complétée dans : [Homme intérieur \(ou homme nouveau\) chez Paul. Lecture de 8 textes.](#)

... *enracinés et fondés dans l'agapê* – Que nous ayons *agapê*, et que Jésus soit ressuscité, c'est la même chose, c'est passer du caractère mortel, meurtrier, au caractère vivant et en paix, en *agapê*. Foi et *agapê* ne sont pas deux choses chez saint Paul, comme chez saint Jean connaître et aimer : ce sont des mots qu'il faut complètement repenser, non pas à partir de notre usage, mais à partir de l'identité de sens qu'ils ont chez nos auteurs.

...<sup>18</sup>*afin que vous puissiez comprendre avec tous les consacrés quelle est la largeur et la longueur et la hauteur et la profondeur* – de quoi ? Ce n'est pas dit. Nous sommes dans la mesure constitutive de tout espace. Cette énumération est très compliquée parce que, chez nous, hauteur et profondeur sont plutôt des directions et largeur et longueur sont plutôt des dimensions, mais nous sommes bien dans la problématique de l'habiter : habiter et construire, être fondé sur, comprendre, c'est-à-dire mesurer les distances constitutives :

- **la largeur** c'est l'extension vers ;
- **la longueur** est ouverte à la fois par l'œil (la longueur est alors d'ordre spatial) et aussi par la marche (la longueur est aussi d'ordre temporel).
- des deux autres, **hauteur et profondeur**, nous avons des citations nombreuses chez Paul
- il y en a d'ailleurs une dans le chapitre suivant –, et on les trouve aussi chez Jean : monter et descendre pour emplir. Emplir, c'est habiter. On monte et on descend par la marche, on monte et on descend par le regard. On habite toute la dimension à partir d'où on va jusqu'où on peut aller et où l'on voit, jusqu'où l'on voit. Il ne faut pas oublier, nous qui croyons habiter la terre, que nous habitons sur la terre, mais aussi sous le ciel : la face du ciel est de notre habitat. Il y aurait bien d'autres choses à dire sur le ciel !

C'est un mode d'habiter qui est en question ici. Ce sont des dimensions et directions d'être, qui sont mises en question et renouvelées. Elles concernent l'espace de l'homme intérieur. L'homme intérieur n'est donc pas un repliement sur soi mais un nouveau mode d'être-avec, un nouveau mode d'intimité.

...<sup>19</sup>*et que vous connaissiez l'agapê du Christ qui déborde toute connaissance en sorte que vous soyez emplis pour toute la plénitude de Dieu* (ou *que vous soyez pour accomplir pleinement la plénitude de Dieu*). » Emplir ou accomplir, c'est le même verbe, lié à la totalité, le mot *pan* en grec. Le mot de plénitude, qui intervient à la fin, était sous-entendu dans les dimensions et directions énumérées ci-dessus. L'emplissement dont il est question dit la qualité d'espace, un espace qui garde la distinction des dimensions, des directions.

Le texte met en œuvre toute une symbolique de l'espace, autrement dit de l'homme. C'est une symbolique de l'extension (du s'étendre), mais pas en opposant la *res extensa* (la chose matérielle) et de la *res cogitans* (la pensée), distinction qui est celle de Descartes et qui n'est nullement de mise ici. La notion même d'extension est essentielle à la notion de pensée, et ici elles s'impliquent. Il y a une anthropologie prodigieuse qui est enclose dans ces quelques versets de Paul.

J'ai conscience que le premier contact avec ces versets peut être rude. J'aimerais qu'on y aperçoive quelque chose. Le mot de *patria* (paternité, descendance) nous ouvre à cela. Nous ne sommes pas en dehors de notre question. Étudiant ce que veut dire Père, nous sommes du même coup dans un rapport à un espace pour l'homme, le rapport ciel-terre, une qualité d'espace, l'ouverture de quelque chose qui va s'appeler aussi le royaume : « *Que ton règne ou*

ton royaume vienne ». C'est pourquoi nous sommes restés au plus près de la symbolique suggérée par Paul. Elle est tout à fait conforme à celle qu'on trouverait dans les synoptiques et qu'on trouve chez saint Jean.

### III – La maison du Père en saint Jean

J'anticipe ici sur des choses sur lesquelles nous aurons à revenir. En effet, la maison a essentiellement à voir avec le Père : "la maison du Père" est une expression qui se trouve à deux reprises chez Jean, au chapitre 2 où elle vise le Temple de Jérusalem<sup>48</sup> et au début du chapitre 14 où Jésus dit à ses disciples qu'il va leur préparer une place dans la maison du Père.

#### 1) Filiation et liberté (Jn 8, 31-35).

Il nous faudra apprendre aussi que, lorsqu'il est question de la maison du Père, c'est dans une perspective qui éclaire ce qu'il en est du Fils ou des fils, par opposition à l'esclave. Autrement dit, *Père* signifie *libre*. Le Père est ce qui ouvre le libre.

Ici, les deux lieux essentiels de référence se trouvent au chapitre 8 des Romains chez Paul<sup>49</sup> et au chapitre 8 chez Jean dont nous allons lire un passage.

C'est lorsque Jésus dit aux Judéens qui avaient cru en lui : « <sup>31</sup>*Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes véritablement mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera* ». La liberté est liée à la descendance puisqu'ils répondent aussitôt : « <sup>33</sup>*Nous sommes enfants d'Abraham, et nous n'avons jamais été esclaves de quiconque, c'est-à-dire que nous n'avons pas besoin d'être libérés* », rappelez-vous ce passage.

Et c'est peu après qu'on trouve la petite phrase : « <sup>35</sup>*L'esclave ne demeure pas dans la maison pour toujours, le Fils demeure pour toujours.* » Ici le mot de fils se détermine par opposition à l'esclave. Être fils, c'est pénétrer dans un espace de liberté, alors que l'esclave n'est pas chez lui, il n'est pas dans son propre. La notion de propre est aussi quelque chose de tout à fait essentiel. Nous verrons cela à propos de la volonté : la volonté du Père, c'est mon propre. La suite va nous permettre de préciser à la fois la symbolique de la maison et la signification de la liberté en question.

Par ailleurs l'affirmation des Judéens : « *nous n'avons jamais été esclaves de quiconque* » (v. 33), leur interdit d'entendre la Parole. Nous rencontrons ici un thème fréquent chez Jean et qui s'y trouve sous plusieurs formes, à savoir que celui qui prétend savoir ne peut pas recevoir la vérité, puisqu'il est déjà plein. « *Je suis venu pour ce discernement que les aveugles voient et que les voyants deviennent aveugles.* » (Jn 9, 39), autrement dit qu'il soit attesté, pour les prétendus voyants, qu'ils sont à jamais aveugles en tant qu'ils se prétendent voyants<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché (marchands).* » (Jn 2, 16). Cf. [Jn 2, 13-22 : vendeurs chassés du Temple. Jésus révélateur de violence cachée](#) .

<sup>49</sup> Cf.. [Rm 8, 15-27 : Prière et pneuma](#)

<sup>50</sup> De même à propos du péché : [Pardon, péché \("dans la lumière du pardon", "ni déni ni dépit", "le pardon précède le péché"...\)](#) . Sur la lecture de Jn 9 : [Que veut dire voir chez saint Jean ? Jn 9, 1-7 : La guérison de l'aveugle-né.](#)

Ce thème nous aidera peut-être à comprendre les versets 34-35 parce que Jésus avait répondu aux Judéens : « <sup>34</sup>***Celui qui fait le péché est esclave du péché*** ». Cette notion ne nous dit peut-être trop rien. Voilà que, tout d'un coup, on a l'air de passer dans de la morale ! Pas du tout !

Le péché est le nom propre du principe même de la mort et du meurtre. Nous sommes esclaves du prince de ce monde, d'un monde qui est régi par la nécessité de mourir et d'être de quelque manière toujours, sinon meurtriers au sens sanguinolent du terme, du moins excluants. Nous sommes nativement esclaves : c'est évident, s'il s'agit de dire que nous sommes nativement esclaves de l'avoir-à-mourir.

Or, en regard de cela, est présentée l'entrée dans un autre espace que l'espace régi par la mort, une autre demeure, de telle sorte qu'entrer dans cet espace soit véritablement naître de semence plus originaire que celle dont nous sommes nativement venus au monde, à ce monde régi par le prince de la mort et du meurtre. Ce point est très important. Il n'y a pas des choses bonnes et vraies auxquelles la parole du Christ apporterait un petit supplément... Pas du tout ! Naître à l'espace nouveau met en cause notre première naissance. Je pense que vous avez à l'oreille le texte que je suis en train de commenter : « *Si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est le pneuma (de résurrection), il n'entre pas dans l'espace de Dieu (dans le royaume de Dieu)* » (Jn 3, 5). C'est exactement cela : naître, c'est-à-dire être fils.<sup>51</sup>

Nous retournons vers la descendance : être de la descendance du *libre*. La résurrection, qui est la seule annonce de l'Évangile, est précisément l'ouverture d'un espace où l'agapê l'emporte sur le meurtre et où la vie l'emporte sur la mort. C'est la définition même de la résurrection qui est la naissance véritable de Jésus. Pour les tout premiers auteurs chrétiens, la naissance de Jésus désigne essentiellement et d'abord la résurrection. Et cette résurrection est selon la parole qui dit : « *Lumière soit* », et qui constitue le premier jour. Nous avons là une lecture chrétienne d'un mot de l'Ancien Testament à la lumière de la résurrection. Cela se produit à plusieurs reprises dans notre Nouveau Testament.

« <sup>35</sup>***L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison*** – demeurer a bien le sens spatial d'habiter la maison, mais « *ne demeure pas toujours* » a aussi le sens temporel de perdurer. L'espace nouveau est l'*aïôn qui vient* ; on traduit *aïôn* par "l'éternité", mais cela désigne cette qualité d'espace et de temps qui est autre que celle de notre natif. J'ai dit cela cinquante fois, mais ce sont des choses qu'il faut retrouver sur des chemins divers, et il faut les mettre en rapport. Que des chemins se croisent constitue un lieu, un espace : notre travail est une fréquentation. Il s'agit pour nous de fréquenter un texte, fréquenter une parole, demeurer dans une parole.

... ***Le fils demeure toujours*** », c'est-à-dire : le Ressuscité ne meurt plus.

À l'horizon de cela, il y a la belle petite phrase de Paul dans un discours relaté dans les Actes des Apôtres, au chapitre 13 : « *Celui que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour, selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre* ». Donc la naissance de Jésus telle que méditée par la première communauté chrétienne, c'est la résurrection.

---

<sup>51</sup> Sur les deux espaces voir ["Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê](#).

## 2) Réflexions en écho.

### a) Le nom du Père c'est le Fils, c'est le lieu habitable.

Dans le texte de Paul que j'ai lu, il était question du nom : «...le Père de qui toute descendance dans les cieux et sur terre reçoit son nom...» (Ep 3, 15). Nous verrons que dans « *Que ton nom soit sanctifié* », le Nom, c'est Jésus, c'est le Fils. Jésus est le Nom. Nous verrons la différence qui existe entre l'imprononçable du Nom et le prononçable du Nom. L'imprononçable du Nom, c'est l'identité du Père et du Fils.

Chez les juifs contemporains du premier christianisme, il y a deux désignations de Dieu très fréquentes : le Nom (*ha-shem*) et le Lieu (*ha-maqom*). Le Nom est également le Lieu (*topos*), et le Lieu n'est pas un lieu parmi les lieux.

Cela montre bien que nous ne sommes pas dans une spéculation qui aurait, dans un premier temps, séparé les intelligibles et les sensibles, puisque, pour nous, les conditions spatio-temporelles appartiennent à la région du sensible. Nous sommes dans un autre contexte, celui du lieu habitable.

### b) Autres textes sur la maison du Père : Jn 14, 1-4 et 2 Cor 5, 1b.

Tout ceci consonne avec un autre texte, le début du chapitre 14 de Jean. Jésus a annoncé la parole à la fois effrayante et énigmatique : « *Je pars* », et ceci crée un trouble. C'est ce trouble qui ouvre le chapitre 14. « <sup>1</sup>*Que votre cœur ne se trouble pas. Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* <sup>2</sup>*Dans la maison de mon Père, les demeures sont nombreuses* – les nombreuses demeures, ce sont les nombreuses fréquentations. La demeure du Père est la maison des multiples, des nombreux – *sinon vous eussé-je dit que je vais vous préparer un lieu (topos) ?* – ce *topos* c'est le lieu où je vais d'après le verset suivant. – <sup>3</sup>*Si je vais et vous prépare un lieu, en retour je viens* (au présent) – je vais et je viens, c'est-à-dire que mon absence est, dans un autre sens, une présence. Et ce n'est pas un substitut, une compensation à l'absence, mais la véritable présence – *et je vous prendrai auprès de moi* – il faudrait traduire : je commence à vous prendre auprès de moi – *en sorte que, où je suis, vous aussi, soyez.* » (Jn 14, 1-4)

Par ailleurs la maison du Père a à voir avec les cieux. Paul le dit explicitement au chapitre 5 de la deuxième aux Corinthiens : « *Nous avons un édifice qui provient de Dieu, une maison non fabriquée de main d'homme, éternelle (aiônion) dans les cieux.* » (2 Cor 5, 1b)

### c) Généalogie des verbes qui disent Dieu.

Pour dire Dieu, l'évangile emploie des verbes de relation, qu'il s'agisse de noter notre relation à Dieu ou des relations en Dieu même. Lorsque Jésus dit « *Je viens* » (Jn 14, 3), *venir* n'est pas autre chose en Jésus, que ce qui, dans le Père, se dit *envoyer*. Chez Jean *envoyer* et *venir* sont des verbes qui disent Dieu autant que le verbe demeurer. De même, qu'il soit le Fils dit la même chose que ce qui, dans le Père, se dit paternité.

Venir, engendrer : sans engendrement, la venue du Fils n'est pas possible. L'engendrement est la condition de possibilité du *venir pour le Fils*, et c'est la condition de possibilité *pour le Père d'envoyer* le Fils. Mais cela, en Dieu, est rendu plus radicalement intelligible par le

verbe "donner" qui est central et qui est le verbe le plus décisif pour dire la Trinité, c'est-à-dire le don de soi : le Père *se donne* au Fils, le Fils *se restitue* au Père. C'est cette respiration éternelle qui est l'ultime condition d'intelligibilité de tout ce que le discours raconte ensuite sur la génération du Fils, l'envoi du Fils, le don de l'Esprit etc. Vous voyez cette descente ?

● **À partir de quoi se pense l'être-au-monde de l'homme ?**

Il s'agit ici de penser l'articulation des verbes essentiels qui sont mis au titre de Dieu, Père ou Fils : *venir, envoyer*. Ce sont des verbes qui supposent des distances. Il y a en Dieu la racine de la distance. C'est une autre façon de dire qu'il y a en Dieu la racine de la temporalité et la racine de la spatialité. En effet la spatialité, c'est la distance, c'est le rapport du près et du loin. Ce rapport-là est extrêmement important parce qu'il dit quelque chose de la spatialité mais en parlant de la qualité d'espace. Autrement dit, la première chose à propos de la spatialité, c'est le près et le loin : le près est un mot qui est voué à dire quelque chose de spatial mais c'est aussi le mot qui est voué à dire l'agapê.

Comment s'appelle celui pour qui on a agapê ? Le prochain, le proche. Donc une qualité d'espace.

Ce qui fait difficulté pour nous, c'est que nous envisageons la proximité et l'éloignement, donc la dis-tance<sup>52</sup> ou la dif-férence, comme des choses mesurables, c'est-à-dire quantitatives. Nous pensons que le vrai discours sur la distance est celui qui s'exprime en centimètres ou en kilomètres et que le vague sentiment de savoir si c'est loin ou près est purement subjectif. Or, c'est le contraire !

Ce à partir de quoi se pense l'être-au-monde de l'homme, c'est le près et le loin et ce n'est pas le près et le loin en tant que mesurés quantitativement, c'est le lieu de l'expérience, le lieu où ça touche. C'est le b.a. ba en phénoménologie<sup>53</sup>. Ce que nous retrouvons ici fait un bon écho, un bon accompagnement, une bonne aide pour aborder ces questions.

---

<sup>52</sup> La dis-tance : *stare* c'est se tenir, donc dis-tance c'est se tenir de part et d'autre ; la dif-férence : *ferre* signifie se porter, donc dif-férence c'est se porter de part et d'autre. Le premier espace n'est pas celui qui se mesure avec un décimètre. Le premier espace, c'est la dif-férence ou la dis-tance. Différence, étymologiquement, c'est « se porter de part et d'autre » (ferre : se porter) ; distance, c'est « tenir de part et d'autre ». Le spaciement, c'est-à-dire l'ouverture de l'espace, c'est ce qui donne lieu à ce qui, à ce moment-là, a lieu d'être, comme disait ma grand-mère : « ça n'a pas lieu d'être ! » C'est magnifique ! Les notions réputées hautement métaphysiques comme le même et l'autre sont à méditer, non pas à travers, par exemple, les notions philosophiques d'immanence et de transcendance, c'est à méditer d'abord à travers l'habitation. L'homme habite. Habiter, ce n'est pas être posé comme un objet quelque part. Habiter, c'est nouer des rapports de proximité et d'éloignement de tout un ensemble de choses. Un des éléments fondamentaux de l'espace, c'est le proche et le loin. D'autres éléments sont les directions, le haut et le bas, donc le ciel et la terre. (D'après J-M Martin)

<sup>53</sup> La réflexion sur le proche et le loin se trouve par exemple chez Heidegger : « *Le chemin vers lequel je voudrais maintenant faire signe se trouve immédiatement devant nous. C'est seulement parce qu'il est là, au plus proche, que nous avons de la peine à le découvrir.* » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*). C'est un thème qui est récurrent chez Heidegger : la trop grande proximité empêche de voir, ce qui est d'ailleurs tout à fait vrai pour la lecture, ce qui rejoint cette idée que l'essence de la proximité, c'est la distance. La distance n'est pas le contraire du proche. Avant d'être éventuellement le contraire du proche dans le langage, le distant est la condition de possibilité pour qu'il y ait du proche. Surtout si le proche réside dans le fait de s'approcher et de n'être pas de façon stable le proche. Tout ça touche à la symbolique du chemin qui touche à la symbolique de l'espace. Et le grand mérite de Heidegger, c'est d'avoir rouvert la question de l'espace et du temps, pas seulement comme des paramètres de ce qui est corporel et sensible, mais comme des choses essentielles et premières de l'être humain. Et cela est un trait constant dans les pensées plus archaïques. (D'après J-M Martin)

## IV – Regard sur le chemin parcouru

### 1) Rassemblement de choses aperçues.

Ce que nous avons fait jusqu'ici nous a permis de considérer ce qu'on pourrait percevoir comme le thème de la paternité (*Père*) et puis de la localité (*qui es aux cieux*) : du côté du Père nous avons vu qu'il y avait la descendance à qui le Père donne le nom, et ce nom nous allons le rencontrer dans la demande qui suit : « *Que ton nom soit consacré* » ; du côté du lieu nous avons vu que les cieux font couple avec la terre. À partir d'où penser le Père s'il ne s'agit pas de le penser biologiquement ou psychologiquement ? À partir d'où peut-on continuer à parler des cieux dans une cosmologie où ce mot n'a plus son sens ? Nous avons tenté de le faire.

D'autre part nous avons dû examiner ce qu'il en est du nom mais aussi des pronoms :

- Qui prie ? Il n'est pas sûr que ce soit "je" au sens de notre "je besogneux" qui soit le lieu où se passe la prière.
- Qui est-ce que nous prions ? Répondre Dieu c'est ne rien dire. Nous l'appelons Père et nous savons par ailleurs que c'est Dieu sans doute, mais comme nous ne savons pas qui est Dieu, ça ne nous avance pas beaucoup.

Et si ce n'est pas notre "je besogneux" qui prie – et c'est surtout lui qui pense prier – alors, qui prie ? Nous avons parlé de la différence entre l'homme intérieur et l'homme extérieur<sup>54</sup> : si prier n'est pas une occupation parmi d'autres d'un sujet humain, alors qui prie, et quel rapport avec ce "je usuel" dont je parlais ?

- **Prier c'est naître, donc laisser que se configure un monde.**

Peut-être précisément la prière c'est que naisse à chaque fois un "je plus authentique" dans un sens autre que le "je usuel". Prier c'est peut-être naître. Ce ne serait pas étonnant puisque, la prière étant dans la parole, la parole est toujours une réponse. C'est pourquoi du reste il est si vain de parler de dialogue car il n'y a pas de parole qui ne soit déjà dialogue<sup>55</sup>.

Ai-je entendu ? J'ai peut-être entendu sans savoir que j'ai entendu. En effet, par ailleurs nous savons qu'entendre c'est naître : « *À ceux qui l'ont reçu, à ceux qui ont cru* (c'est-à-dire qui ont entendu), *il a été donné de devenir enfants de Dieu* (de naître de Dieu). » (Jn 1, 12)

Naître c'est venir au monde, c'est donc laisser que se configure un monde, un espace. Peut-être qu'ici il est déjà question du royaume qui viendra plus loin dans le Notre Père. C'est la même chose sans doute. C'est pourquoi le royaume de Dieu n'est pas autre que le royaume des cieux.

Nous savons que les cieux ne sont pas au-dessus, enfin ils sont au-dessus si l'on veut, mais ils sont aussi au cœur. Je rappelle : « *Quand tu veux prier, entre dans ta chambre la plus retirée, verrouille ta porte et adresse ta prière à ton Père qui est là dans le secret... Quand vous priez dites "Notre Père qui es aux cieux..."* » (Mt 6, 6-9). Le ciel c'est le secret, donc nous serions dans un dévoilement accomplissant qui est l'effectivité d'une naissance, c'est-à-

<sup>54</sup> Voir [Homme intérieur \(ou homme nouveau\) chez Paul. Lecture de 8 textes.](#)

<sup>55</sup> Ce sujet est repris au début du 2° a) un peu plus loin

dire que prier ce ne sera pas continuer à parler sur la prière. Prier c'est naître, c'est venir au monde, c'est laisser que se configure un monde. Cela ne signifie pas imaginer un monde car laisser que se configure le monde est autre chose.

● **La naissance du lieu. Le don.**

Nous avons évoqué "dans les cieux" comme étant la maison du Père, "la maison de mon Père" dont il est question en Jn 2 et Jn 14.

Le lieu. Où ? D'où je viens et où je vais ? C'est là où je suis, car je suis là d'où je viens et là où je vais. C'est la naissance du lieu, c'est avoir lieu. Prier, dire le Notre Père c'est avoir lieu, et c'est avoir lieu parce que je ne suis pas le lieu, et qu'il m'est donné lieu : il est donné lieu à "je", à moi, il est donné lieu à ce que je sois. C'est me recevoir.

Ce qui est secrètement derrière c'est le donner qui a pour présupposition avoir c'est-à-dire que le verbe "avoir" est ce qui rend possible que le verbe "donner" ait sens. Donner, on va le retrouver : « *Donne-nous notre pain...* » c'est-à-dire que tout est d'une certaine manière présupposé, supporté par chacun des demandes du Notre Père.

J'ai dit : qu'il me soit donné lieu. Par parenthèse ceci n'est pas ce qu'on appelle "la composition du lieu". Je n'ai jamais fréquenté beaucoup les exercices de Saint Ignace, mais on apprendait quand même ces choses-là : pour méditer une page d'évangile, il fallait commencer par faire la composition du lieu, c'est-à-dire se représenter les conditions, l'espace... Nous avons vu qu'il y a toujours des données d'espace et de temps dans les épisodes évangéliques, mais elles ne sont pas proposées à l'imaginaire individuel pour qu'il s'en fasse une image, une représentation. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Du reste je n'ai jamais pu pénétrer dans cette affaire-là ! J'ai une répulsion devant cette façon marquée par une époque, qui correspond à l'avènement de la représentation psychologisante. Ce n'est pas une critique absolue, ça peut avoir son lieu, ça peut aider des gens, mais ce n'est pas ce à quoi nous invite, autant que nous puissions le lire maintenant et ici, l'Évangile.

Et pourtant il s'agit bien ici de la naissance du lieu, de la naissance du temps. Nous sommes dans les toutes premières dualités qui sont les deux premiers deux de la société, les deux premiers deux de la grammaire, de la pensée.

– La première dualité c'est père-fils – « Notre Père », s'il n'y a pas de fils sans père, il n'y a pas non plus de père sans fils – et ce premier deux est générationnel c'est-à-dire qu'il ouvre le temps ; non pas du tout qu'en lui le rapport du père et du fils soit un rapport d'antériorité et de postériorité, mais il est un rapport tel qu'il rend intelligible qu'il y ait du temps. Il est le principe d'intelligibilité ou de possibilité de la temporalité.

– De même l'autre deux est aussi fondamental, c'est le rapport époux / épouse. Vous pourriez me dire que ça devrait être celui-là le premier. Eh bien probablement pas. Regarder comment sont constitués l'un par rapport à l'autre le rapport père / fils et le rapport époux / épouse dans les grandes symboliques, ce serait très intéressant. Le premier deux est générationnel, et ce deuxième deux est plutôt spatial.

C'est en ce sens-là que je dis que ça me met au monde, ça me met dans le principe même des extensions.

C'est à partir de ces deux dualités qu'ensuite est possible le multiple, et c'est pourquoi "la maison de mon Père" est une maison pour les multiples : « *Il y a beaucoup de séjours dans la maison de mon Père* » (Jn 14, 2). Après le duel de duels intervient la question des multiples qui est la question johannique, celle des enfants de Dieu dispersés : « *il les rassemble pour qu'ils soient un* » (Jn 11, 52).

\*   \*  
\*   \*

### **Proposition pour les séances suivantes.**

Nous avons un rassemblement de thèmes que nous avons un jour ou l'autre rencontrés dans notre lecture johannique. Ce à quoi nous sommes provoqués c'est premièrement, d'une certaine façon, de les tenir ensemble, mais dans le simple catalogue récapitulatif que je suis en train de faire, je n'accomplis pas une véritable mise ensemble parce qu'ils sont simplement nommés comme des thèmes que nous avons fréquentés. Probablement le déploiement de ces thèmes est oublié, nous ne l'avons pas présent à l'esprit, nous n'habitons pas probablement cela. Et pourtant ce qui est en question ce serait : premièrement de les tenir dans leur unité et deuxièmement de les habiter. L'habitation est le mode premier du connaître et c'est pourquoi la maison du Père des cieux a une importance aussi considérable dans cette perspective.

Ce que je dis ici signifie plusieurs choses, mais entre autres également que prier n'est pas dissenter sur la prière.

Vous me direz : mais nous ne pouvons pas nous tenir dans cet espace. Je précise que si la première extension était générationnelle, la deuxième est plutôt spatiale. C'est la naissance du temps et de l'espace. Le Notre Père nous met à l'*arkhê* du monde. Le Notre Père nous positionne comme contemporains de la naissance du monde. C'est ce qui nous permettrait de naître avec le monde.

## **2) Questions-réponses.**

Je viens de faire une première tentative de rassemblement qui fait signe vers des choses que nous avons aperçues. À vous de prendre la parole.

### **a) Le même et l'autre.**

► Aujourd'hui tu as dit que toute parole est dialogue.

**J-M M :** Tout à fait, et même la parole apparemment solitaire est d'une certaine façon déjà dialogue... Je suis même précédé par la parole, ce qui du reste nous invite à penser le "je" autrement que nous ne le pensons de façon la plus usuelle en Occident. Je ne peux dire "je" que si on m'a dit "tu", autrement dit la configuration "je, tu, il" est ce par quoi il faut dire que l'homme est constitué, et non pas par le "je"<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> « Le plus propre de moi-même est quelque chose qui est déjà dans la dépendance d'une donation : c'est *tu* qui donne *je*... Le *je* ne peut être qu'une donation d'un *tu* alors que nous, nous pensons un *je* qui rencontre par hasard d'autres *je* (*s*) avec qui il a à faire, c'est-à-dire que le *je* singulier est l'assise ferme sur quoi nous sommes posés et à ce *je* il arrive de rencontrer un *tu*. Seulement le rapport fondamental de *je* et *tu* n'est pas celui-là. » (J-M Martin, session *Parole et pain*, I 2° b du [chapitre 5. v. 30-42; 51. Début du discours sur le pain de vie](#))

► Il y a une petite histoire de Raymond Devos que j'aime beaucoup où il dit que Dieu se prie lui-même<sup>57</sup>... C'est assez rigolo.

**J-M M :** Ce n'est pas si rigolo que ça... Je ne vais pas faire l'exégèse historicisante de cette parole de Raymond Devos, mais il est vrai que seul Dieu parle à Dieu.

Il est vrai que Dieu est "un" précisément parce qu'il est dia-logue, parce qu'il a son Verbe qui s'exporte et se rapporte. Il nous faudrait bien voir que ce qui s'inaugure dans le secret trinitaire c'est le déploiement de l'espace et du temps, le déploiement des multiples (de la multiplicité). Le déploiement est l'excentration et la concentration. En ce sens-là la prière est concentration, non pas au sens où ça consisterait à me concentrer sur moi-même, ça se concentre sur l'insu de moi-même, c'est-à-dire sur mon "je intérieur" qui est insu de moi et qui est la proximité même du Père qui est invoqué. Voyez-vous, tout ceci est subordonné à la tentative de surmonter l'expérience que nous avons de la mêmeté et de l'altérité.

Ce qui rend intelligible quelque chose de la Trinité, c'est précisément cela que, en Dieu, et donc dans les choses de Dieu, et donc dans l'homme image de Dieu, le même et l'autre doivent se penser autrement que dans le rapport usuel. Mais déjà, une pensée philosophique exigeante ne pourrait pas supporter ces oppositions que nous faisons continuellement entre le même et l'autre. Il y a là du reste une mode étrange qui est très naïve, la façon que nous avons de parler de "l'autre" comme étant le mot qui résout toutes choses. En effet s'il n'y a pas de mêmeté sans altérité, en revanche il y a de l'altérité sans mêmeté. Nous avons touché ces choses-là chez Jean à plusieurs reprises.

## **b) Quels verbes pour dire Dieu ?**

► Vous avez dit que c'est le père et le fils qui engendrent l'espace et le temps...

**J-M M :** Je ne l'ai pas dit tout à fait comme ça ! Il ne faut pas que nous pensions les choses premières à partir des ressources de notre expérience des choses usuelles. Il faut se demander comment les choses usuelles sont possibles, c'est-à-dire : dans quelle dérivation ont-elles possibilité, à partir de quoi ? Or ce qui est très intéressant, c'est que l'Évangile emploie pour Dieu des verbes que la pensée occidentale a toujours refusé à Dieu, non sans une certaine légitimité à un certain niveau de la pensée. Par exemple les verbes que j'évoque ici sont : pour le Père, le verbe "envoyer" ; et pour le Fils, le verbe "venir". Envoyer et venir sont des verbes qui disent Dieu autant que le verbe "demeurer" chez saint Jean. Il ne s'agit pas d'analyser le mouvement dans un rapport de puissance et d'acte, donc de composition : ce qui est incompatible avec l'idée que nous avons de Dieu, je suis d'accord. Mais il nous faut essayer de penser comme condition nécessaire de possibilité de cela quelque chose de plus essentiel, une chose pour laquelle et les catégories de notre logique – j'emploie le mot "catégorie" au sens très rigoureux des grands genres – et la causalité des quatre causes sont

---

<sup>57</sup> Ce n'est pas tout à fait exact ! « ... Dans un petit village de Lozère abandonné des hommes, il n'y avait plus personne. Et en passant devant la vieille église, poussé par je ne sais quel instinct, je suis rentré... Et, là, ébloui... par une lumière intense... insoutenable ! C'était Dieu... Dieu en personne, Dieu qui priait ! Je me suis dit : "qui prie-t-il ? Il ne se prie pas lui-même ? Pas lui ? Pas Dieu ?" Non ! Il priait l'homme ! Il me priait moi ! Il doutait de moi comme j'avais douté de lui ! Il disait : "Ô homme ! si tu existes, un signe de toi !" [...] Il m'a dit : Oui ! Je vais pouvoir leur dire là-haut : "L'homme existe, je l'ai rencontré !" » (R Devos)

hors champ, sont non pertinentes. Alors sans doute, les mots avec lesquels nous parlons des choses qui bougent, du mouvement sont pris chez nous dans ce que je viens d'évoquer.

Ces mots ont été soigneusement analysés dans l'histoire de notre pensée d'Occident, seulement ce que la théologie a fait, c'est de prendre ces mots-là et de les raréfier, de les purifier pour dire qu'ils sont bien pris dans un sens propre et non pas simplement dans un sens imagé. C'est la grande thématique du Moyen Âge, notamment du XIII<sup>e</sup> siècle. La question est la suivante : tel mot de la Bible, par exemple « Dieu vient », est-il à prendre au sens propre ou au sens figuré ? Ni l'un ni l'autre. « Dieu se met en colère » serait à prendre au sens figuré et « Dieu a un fils » serait au sens propre ? Dans ce cas il faut que la notion de génération soit soigneusement épurée pour que cela ait un sens. Mais ce n'est pas le bon processus parce que ceci crée une rupture dans le discours, cela désœuvre la parole de l'Écriture. Il faut prendre au sérieux un "venir" qui soit aussi noble que "demeurer", et ce n'est pas ce que fait la théologie.

**M B :** Envoyer, venir et demeurer, s'entendent comme des verbes qui parlent dans la relation que nous avons avec Dieu tandis qu'il y a une théologie qui se balade à l'intérieur même de l'objet Dieu.

**J-M M :** Justement ce que nous sommes en train de faire ici, c'est d'essayer de dissoudre cette distinction qui est classique et qui commence à la fin du III<sup>e</sup> siècle, à savoir la distinction de la Trinité immanente, ce qu'il en est de Dieu de toute éternité, et puis la relation de Dieu avec la création qui est le venir, etc.

Seulement, justement, ce qui est intéressant c'est de voir comment le "venir" est rendu intelligible par le "naître" qui précède (qui concerne le Fils) et "l'envoyer" est rendu intelligible par le "générer" (qui concerne le Père), et comment, finalement, cela en Dieu est rendu plus radicalement intelligible par le verbe "donner" qui est central. Ce verbe est du même coup le plus inaccessible en un certain sens, mais c'est à partir de la méditation de l'inaccessible que le prétendument accessible change de sens. C'est toujours le plus obscur qui éclaire, bien sûr !

**M B :** Mais c'est lié à cette idée fondamentale que l'image du Dieu invisible c'est le Christ, car c'est ça le cœur de l'affaire. Nous n'avons pas d'autre image de l'invisible que lui.

**J-M M :** Tout à fait. Seulement cela nous reconduit à repenser ce que veut dire image parce que le mot "image" se trouve abondamment chez Platon mais justement pas au sens biblique. Or ce qui peut nous aider à penser le mot image dans le monde biblique, c'est la symbolique fondamentale du Nouveau Testament qui est la semence et le fruit : l'image est rapportée à Dieu comme au Père c'est-à-dire comme à la semence, tout le thème séminal qui a à voir avec le secret, le non-dévoilé, le recouvert rend possible le thème même du dévoilé, du venue à fruit. Et "l'homme à l'image" en question ici c'est le Christ comme étant le dévoilement accomplissant de Dieu<sup>58</sup>, car il n'est de dévoilement qu'accomplissant. Nous sommes dans une pensée de l'accomplissement et non dans une pensée du faire ou de la fabrication, autre principe. Ces principes sont autre chose que des énoncés théoriques, ils sont pré-supposés à tout ce que nous avons à dire. Il s'agit de les habiter. C'est le non-dit de la parole qui est le porteur de la parole. On n'entend que si on est au lieu d'où cela parle.

---

<sup>58</sup> Cf. [Résurrection et Incarnation](#).

► Je suis d'accord avec ce que vous venez de dire du Père et du Fils mais je ne vois pas la nécessité de l'espace et du temps.

**J-M M :** Je n'ai pas dit qu'il y avait une nécessité de l'espace et du temps, j'ai dit le contraire : j'ai dit que, s'il y avait de l'espace et du temps, cela était nécessité par autre chose, cela avait son intelligibilité (ou sa possibilité) à partir d'autre chose.

► J'aimerais que vous déployiez cela.

**J-M M :** Justement, c'est toute la question du déploiement, c'est-à-dire : quel est le rapport du 1 et du 2 ? C'est une dif-férence c'est-à-dire que c'est l'acte de dif-férer qui, en même temps, est retenir les différents dans leur unité. Au fond, il n'y a pas de même sans autre, il n'y a pas de 1 sans 2, et en plus la différence ouvre l'espace médian, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de 2 sans 3. Et c'est à partir du 2 que naît la multiplication : c'est le 4... Le mot dif-férer est beau. En français il a à la fois un sens temporel et un sens spatial : *ferre* c'est se porter donc un sens spatial, d'où dif-ferre c'est "se porter à partir de" ; et le verbe différer a aussi le sens temporel.

L'origine du mot temps c'est la coupure<sup>59</sup>, et la coupure c'est l'origine du 2, c'est la différence qui est le principe même de l'unité puisque s'il n'y a pas de 2, il n'y a pas de 1. Personne ne parle de 1 s'il n'y a pas de 2, ces mots s'entre-appartiennent<sup>60</sup>.

Or les différences nous les trouvons comme des extensions qui ouvrent un espace ou des différences qui ouvrent un temps. Seulement nous sommes habitués à mettre bien à part le monde sublunaire où il y a de l'espace et du temps, et puis un monde qui se définit simplement par le fait qu'il n'y en a pas. Mais ce n'est pas ça. Ce qui est intéressant, c'est précisément d'essayer de méditer le "temps" de Dieu qui est l'aïôn, qu'on peut appeler éternité mais qui est le "temps" de Dieu, et l'espace de Dieu qui est la maison du Père, qui est le royaume de Dieu.

Et ce que nous sommes en train de faire ici c'est essayer d'entendre les paroles du Nouveau Testament dans une oreille dont l'écoute ne serait pas préfabriquée à partir d'ailleurs, c'est-à-dire à partir de la distinction post-platonicienne de l'intelligible et du sensible, d'un monde intelligible et d'un monde sensible.

Tout le monde est d'accord avec le principe, mais qui fait le travail ? Qui essaye de méditer ce qui rend possible une écoute de Jean, c'est-à-dire une écoute des verbes temporels de Jean ? Tous les verbes de Jean sont des verbes du corps, de l'espace et du temps, et tous les noms également, y compris le mot esprit qui est spatial et temporel<sup>61</sup>. Le travail qui est tenté ici est mutilant d'une certaine manière pour un certain nombre d'évidences natives. Cela exige que la parole entendue soit susceptible de critiquer de façon pertinente les pseudo-évidences sur lesquelles notre culture est fondée. Nous sommes issus de la parole d'Occident qui constitue notre natif, celui que j'appelais notre "je besogneux", mais il y a une autre parole qui dit explicitement n'être pas issue de là et qui constitue notre "je soigneux" et non pas besogneux, il y a l'ouverture de l'espace d'agapê.

---

<sup>59</sup> Le temps vient du latin "*tempus*" qui désigne une "division du *temps*", et qui est de la même racine que le grec *temneîn*, couper

<sup>60</sup> J-M Martin a fait un cycle de rencontre là-dessus : *Plus on est deux, Plus on est un* (tag [PLUS 2 PLUS 1](#)).

<sup>61</sup> En grec esprit se dit *pneuma* qui désigne aussi le souffle, le vent...

### c) La question du sexe de Dieu.

► Quel sens donnez-vous au fait que Père et Fils soient des mots sexués : fils, père ?

**J-M M :** Et puis mâle et femelle (ou masculin / féminin), époux / épouse, précisément cela – masculin / féminin – qui n'a pas de place dans la pensée première de l'Occident. L'humain se définit par sa nature, or la nature est la même chez l'homme et chez la femme au sens philosophique du terme, donc être un homme ou être une femme c'est "accidentel" au sens technique du terme en philosophie. Or il n'en va pas ainsi dans le Nouveau Testament ni dans les grandes traditions.

Dans nos Écritures, masculin et féminin c'est la même chose que ciel et terre. C'est les premières grandes dualités. Par exemple tout se passe chez Paul comme si les deux affirmations suivantes de la Genèse se recouvraient exactement : « *Dans l'arkhê Dieu créa le ciel et la terre* » (v. 1) et « *Dieu créa l'homme à son image... mâle et femelle il les créa* » (v. 27). C'est une symbolique archaïque, profonde. Cette différence est première, elle est essentielle. Et ce qui est intéressant du reste, c'est qu'il n'est pas simplement question de "l'homme et la femme" comme couple, mais il s'agit de "mâle et femelle", c'est-à-dire que ce sont les mots les plus humbles qui sont utilisés pour dire la symbolique la plus haute. De plus c'est quelque chose qui ne concerne pas simplement la gestion des rapports à autrui, car d'une part il y a une bi-polarité masculo-féminine en chacun, et d'autre part, c'est à dimension cosmique puisque "mâle et femelle" équivaut à "ciel et terre". Paul se promène là-dedans naturellement, il n'a même pas besoin de le justifier.

► Pourquoi est-ce qu'on pense Dieu comme Père et Fils, donc au masculin ?

► ► Est-ce qu'il n'y a pas une dépendance par rapport à la culture de l'époque ?

**J-M M :** Non, absolument pas. Là encore on va entrer dans des problèmes très délicats, complexes, qu'il ne faut pas traiter comme des slogans. C'est quelque chose qui dépasse un peu les mouvements d'humeur aussi.

#### ● Le masculo-féminin en Dieu.

Il faut voir qu'à la même époque il y a quelque chose qui met en avant la priorité de époux / épouse sur Père / Fils. Je vous ai parlé souvent de "mon petit texte"<sup>62</sup>, tout ce que je sais est dedans. Ce texte commence par le couple alors que la pensée dominante commence par Père / Fils. J'ai dit "commence", mais en fait il y va de cette antériorité qui n'est pas, bien sûr, chronologique.

En réalité dans le Nouveau Testament ces deux dualités se croisent, mais ne se croisent pas également de la même manière :

- la première génération, Père-Fils, est sans mère ;
- la première génération du Verbe (de Jésus) est sans père.

---

<sup>62</sup> Il s'agit de l'*Apophysis Mégalê* (Grande révélation), texte qui se trouve dans, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, un ouvrage gnostique du IIe siècle attribué à Hippolyte de Rome, mais on n'est pas sûr qu'il en soit bien l'auteur. L'*Apophysis Mégalê* se trouve au livre VI, c'est le résumé d'un ouvrage mis au compte de celui qui probablement ne l'a jamais écrit, le mage Simon de Samarie dont il est question dans les *Actes des Apôtres*. Cf. [Réflexions de J-M Martin à partir de deux fragments de l'Apophysis Megalê \(La Grande Révélation\)](#).

Autrement dit la gestion de ces choses-là est méditée très soigneusement et subit des répartitions, des mises en place.

À l'arrière-plan de cela, sans doute, ce qui est premier, comme le dit explicitement mon petit texte, est *arsénothélus* (androgyné, masculo-féminin), dans une indifférenciation<sup>63</sup>. Et la première différenciation, la première distance est celle du masculin et du féminin. Cela rend possible l'union du masculin-féminin, ce qui fait que Dieu pourrait être considéré comme Père et Mère. Ceci n'est pas exclu, mais il faut être très attentif aux symboliques et ne pas inventer.

En Dieu, le féminin a sa place puisque le Pneuma est le féminin de Christos. En effet le mot pneuma est neutre en grec mais il traduit le mot *rouah* qui est féminin en hébreu. Seulement le Pneuma n'est pas la Mère du Fils.

Méditer sur les dualités est autre chose qu'utiliser des slogans d'humeur, même si ceux-ci peuvent avoir leur nécessité en fonction du lieu. La question est passionnante : pourquoi y a-t-il place pour du masculo-féminin ? Pourquoi une génération sans mère dans la Trinité et une génération sans père dans l'Incarnation, qui est une gestion des possibilités fondamentales de la symbolique première ; et il y en a d'autres en même temps, à côté etc.

Je vous ai donné des chemins de réflexion, ça ne répond pas à tout, bien sûr.

\* \*  
\*

La prochaine fois nous prenons « *Que ton nom soit sanctifié* ». Nous avons déjà largement parlé du Nom et nous en dirons encore quelque chose. Ce qui va nous retenir aussi c'est le mot qui est traduit par "sanctifié" car on ne voit pas très bien ce que cela veut dire. On verra qu'il est mieux traduit par consacré, un autre mot qui ne nous éclaire pas davantage ! Il nous faudra donc trouver le mot qui éclaire cette première demande.

---

<sup>63</sup> « De la totalité des éons sortent deux rejetons, qui n'ont ni commencement ni fin ; issus d'une racine une, qui est Puissance, Silence, invisible, impréhensible. L'un d'eux se manifeste en haut : il est une grande Puissance, l'Intellect du Tout qui gouverne toutes choses ; il est mâle. L'autre rejeton vient d'en bas ; c'est une grande Pensée qui est femelle et enfante toutes choses. Par suite, ces deux rejetons, qui se correspondent l'un l'autre de façon symétrique, forment un couple et font apparaître dans le milieu (*en meson*) un intervalle (*diastema*) qui les sépare, l'Air insaisissable qui n'a ni commencement ni fin. Dans celui-ci est le Père, celui qui soutient toutes choses et nourrit les êtres ayant un commencement et une fin. C'est lui qui se tient debout, qui a commencé à se tenir debout, se tiendra debout ; il est une Puissance androgyné (*arsénothélus*), conformément à la Puissance infinie préexistante, laquelle n'a ni commencement, ni fin, et vit dans l'unicité. » (La phrase considérée a pour référence 18, 4-5). Ceci est repris dans le message publié sur le blog ([Réflexions de J-M Martin à partir de deux fragments de l'Apophysis Megalê \(La Grande Révélation\)](#).) au IV 1° d) p. 202, et correspond au texte étudié au III 1° c) et d)

## Chapitre IV

### *Soit consacré ton Nom*

Nous abordons aujourd'hui la deuxième invocation du "Notre Père" : « *Que ton nom soit sanctifié* ». Nous avons déjà vu « *Notre Père qui es aux cieux* ». Nous apprendrons que les différentes invocations de ce texte s'expliquent mutuellement, s'appellent mutuellement. J'ai déjà dit :

- *Notre Père qui es aux cieux,*
- *que ton nom soit sanctifié* – le nom, c'est le **Fils** ;
- *que ton règne vienne* – le règne, c'est la diffusion de l'**Esprit**.

Nous avons là une sorte de schéma<sup>64</sup> qui nous aiderait à répondre à ce que nous disions en début d'année : le Notre Père est la prière la plus essentielle, et néanmoins il n'y est pas question de la Trinité, de la résurrection, de l'Église... En réalité, il nous faut montrer que tout l'essentiel y est, mais dans un autre langage. En outre, ce langage n'est pas forcément plus facile que celui que nous avons vaguement conscience de connaître.

### I – Le Nom et la consécration

#### 1) "*Que ton Nom soit sanctifié*" : Première approche.

- **Prendre acte du caractère inaudible de cette demande.**

« *Que ton Nom soit sanctifié* » : c'est pratiquement l'énoncé le plus inaudible du Pater ! Nous avons rencontré des choses qui pouvaient faire difficulté. Ainsi « *Que ta volonté soit faite* » peut être difficile à entendre, et « *Ne nous introduis pas dans la tentation* » peut poser des problèmes : Dieu nous introduirait-il dans la tentation ? Mais là ce n'est pas simplement difficile, c'est inaudible. Or le *Notre Père*, c'est la prière qu'on apprend – qu'on apprenait – aux petits enfants. C'est la prière de tous les chrétiens, une prière quotidienne, et voilà qu'elle est écrite dans un langage qui fait problème. Le fait même de cette situation fait problème.

- **Traduire par « *Soit consacré ton nom* ».**

C'est une phrase difficile à comprendre car composée de deux mots qui ne nous disent rien de ce qu'ils ont à dire : *sanctifié* et le *nom*.

Du "**nom**", nous avons déjà parlé abondamment. Malgré cela, il n'est pas sûr que nous ayons acquis, ni que j'en aie moi-même acquis la bonne perception. En outre, on peut en avoir la bonne perception, reconnaître une différence, la noter et puis, comme quelqu'un qui se regarde dans le miroir et se retourne ailleurs, oublier ce qu'on a vu.

<sup>64</sup> J-M Martin n'est pas le seul à lire la Trinité dans ces trois mentions du Notre Père, dans son livre *Sources Olivier Clément* dit la même chose p. 58, et juste après il cite Maxime le Confesseur (VIIe siècle) : « Car le nom de Dieu le Père qui subsiste essentiellement c'est le Fils unique. Et le Règne de Dieu le Père, qui subsiste essentiellement c'est le Saint-Esprit. » (Commentaire de l'Oraison dominicale)

Tous les exégètes disent que le concept de nom, tel qu'il se trouve dans notre Écriture, n'a pas d'équivalent dans notre propre organisation verbale, dans notre discours. Seulement, l'ayant dit, ils ont tendance à l'oublier. C'est une chose curieuse ! La bonne méthode serait d'habiter progressivement ce concept. Mais c'est une autre tâche, ardue.

Quant au mot "**sanctifié**", à mon avis, ce n'est pas la traduction la meilleure, je dirai pourquoi. Nous partirons sur la traduction : « *Soit consacré ton nom* ». C'est plus juste, me semble-t-il, mais si possible c'est encore plus difficile.

### ● Méditer sur le sacré.

Le **sacré** est très précieux pour cette raison que nous ne savons absolument pas ce que c'est. Autrement dit, c'est un lieu privilégié de méditation, car ce mot ne désigne rien. Il n'a pas de place authentique dans notre culture. C'est pour cela qu'il est précieux : il nous est étranger.

Vous me direz : mais si ! Il y a *sacrement* riche, et puis l'amour *sacré* de la patrie. Même si ce n'est pas à la mode, c'est quand même une expression que nous comprenons bien. Ou encore : tu es pour moi quelque chose de sacré. Sacré, c'est précieux, c'est ce dont on s'approche avec révérence ou avec respect, avec crainte, ce à quoi on tient absolument, ce à quoi il ne faut pas toucher... Ce sont là des usages dégradés du mot sacré.

J'ai dit qu'il n'avait pas de présence authentique dans notre culture. Vous me direz : Bien sûr que si, il a une présence chez les psychologues, les ethnologues, les sociologues, les phénoménologues du sacré. Ces disciplines existent, je peux vous en donner les titres, mais justement je pense qu'il faut éviter de les fréquenter d'abord. Il n'est pas inintéressant de voir ce que disent ces sciences, mais partir de là présuppose que, muni des ressources de ma culture occidentale, de tous les lieux où censément il y a du *sacré*, je suis capable d'abstraire un concept qui donne lieu à une définition, à quelque chose de décisif. Or c'est la parfaite illusion. Si nous abordons le mot de sacré dans le Nouveau Testament, il faut nous demander ce qu'il signifie à partir du Nouveau Testament. Pour peu qu'il ait sens dans une autre culture, une autre religion ou une autre spiritualité, que sais-je, alors il faut aller voir là-bas sans nous hâter d'en tirer une définition.

Le mot *sacré* traduit le plus souvent le mot grec *hagios*. Le *trisagion* est le nom du *sanctus* : « *Hagios, hagios, hagios (saint, saint, saint)* », trois fois *hagios*. Occasion ici de dire pourquoi je fais signe vers le mot *sacré* plutôt que vers le mot *saint*, ce qui est à rebours de ce que tout le monde fait. Le processus classique c'est d'aller du sacré au saint dans une progression qui évacuerait des attitudes primaires, venant de temps reculés, pour aborder quelque chose qui a la dignité de l'éthique : le *saint*. Non, c'est le contraire. Il faut considérer que le mot de *saint* est justement une dégradation éthique de quelque chose de plus éminent et de plus essentiel.

Dans le christianisme le terme *sacré* persiste dans deux ou trois mots : *sacrement*, *sacrifice* et *sacerdoce*, qui ne sont pas les plus faciles à aborder. Quand saint Thomas d'Aquin veut expliquer le mot *sacrement*, il indique que les sacrements sont "signes" de quelque chose d'intérieur, de spirituel. La gestuelle sacramentelle, qui exprime le *sacramentum tantum*<sup>65</sup>,

<sup>65</sup> « À propos des sacrements, saint Thomas d'Aquin a apporté une précision par rapport aux siècles antérieurs. Par exemple Hugues de saint Victor au XIIe siècle dit : « Le sacrement est élément matériel ». Par

c'est-à-dire le sacrement au sens minimal, est le "signe" de quelque chose : c'est le signe d'une sainteté<sup>66</sup>. Autrement dit, le mot *sacrum* est déjà expliqué par le mot *sanctitas* : la sainteté est vouée à dire ce qu'il en est du *sacrum*.

On trouve cela déjà chez Tertullien, dans le premier latin chrétien, mais pas avec le même sens, parce que, de soi, le mot *sanctum* dit aussi bien le sacré que le mot *sacrum*. Seulement une spécialisation se fait ensuite, en répartissant deux sens éventuels. Et le *sanctum* (le saint) s'est par ailleurs développé dans le langage des vertus, c'est-à-dire dans le langage des trois grandes Éthiques d'Aristote qui sont les premières éthiques, et de l'éthique en général.

Il est très clair que, même si nous ne savons pas ce que veut dire sacré, « *que ton nom soit consacré* » a plus de chance d'être une bonne traduction que la forme habituelle « *que ton nom soit sanctifié* ». En effet, que veut dire *sanctifier un nom* ?<sup>67</sup>

## 2) Le Fils est le Nom du Père.

Nous n'avons fait jusqu'ici que dire les difficultés de la question. Vous savez que notre projet ici est d'essayer d'entendre des échos du Pater dans saint Jean. Le lieu qui s'impose à nous est évidemment le début du chapitre 17 car « *Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père..."* » est à rapprocher de « *Notre Père qui es aux cieux* ».

C'est la prière du Christ, et même ce n'est pas tant la prière qu'il dit que la prière qu'il *est* : il est jet ou trajet vers le Père, tournure vers le Père. Nous nous demanderons dans quelle mesure il y a là trace de « *Soit consacré ton nom* ».

Puisque, par le lieu que j'indique, Jean 17, référence est faite à « *Père qui es aux cieux* », nous pouvons dire un mot du rapport entre le premier et le second membre du Pater : « *Notre Père qui es aux cieux* » et « *Soit consacré ton Nom* ». Or le Père, nous avons lu cela chez saint Paul en Ep 3, 14-15<sup>68</sup>, est essentiellement celui à partir de qui toute la descendance est nommée : on a le nom du père. Le nom ici a donc une importance considérable.

### ● Le Fils monogène est le Nom du Père.

Toute la descendance du Père, c'est essentiellement *le Fils monogénès*, le Fils Un, le Fils unique. Le Fils unique a le nom du Père. Le Père lui a donné le nom et, plus encore, le Fils unique *est* le nom du Père<sup>69</sup>. « *Le Fils est le Nom* » est une expression qui se trouve dans toute la littérature du IIe siècle, en particulier c'est en toutes lettres dans l'Évangile de la

---

exemple pour lui c'est l'eau qui est le sacrement du baptême, et en revanche, pour saint Thomas, c'est l'ablution d'eau dans un geste humain. Autrement dit le sacrement est posé dans un geste, et le mot "geste" est à prendre dans un sens vaste puisqu'il implique la parole. Ce qui fait le nœud du *sacramentum tantum* c'est un sujet humain qui dit des choses en faisant un geste. » (J-M Martin, Institut Catholique de Paris)

<sup>66</sup> « Le *sacramentum tantum* c'est le geste qui qui montre et qui accomplit la grâce de Dieu : il est "en relation à la sainteté" (ordo ad sanctitatem) disait saint Thomas. » (J-M Martin, Institut Catholique de Paris)

<sup>67</sup> J-M Martin a fait toute une session sur *Le Sacré dans l'Évangile* (tag [SACRÉ](#))

<sup>68</sup> C.f [Chapitre III. Notre Père qui es aux cieux...](#)

<sup>69</sup> Par exemple Justin (IIe siècle) dit que « le Père de l'univers qui est inengendré n'a pas de nom qui lui soit imposé, car recevoir un nom suppose quelqu'un de plus ancien qui donne ce nom. Ces mots Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître, ne sont pas des noms mais des qualifications tirées de ses bienfaits et de ses œuvres » (IIe Apologie VI, 1)

Vérité à trois ou quatre reprises<sup>70</sup>. Autrement dit, le Fils est l'audible de l'inaudible, le visible de l'invisible, l'*eikôn tou aoratos* (l'image de l'invisible). Il est donc aussi l'articulation de l'inarticulé. Il est le Nom.

C'est là une première approche qui se pense en référence à la première invocation du Notre Père. Ces deux invocations sont indissociables, c'est ce qui permettait de dire que la deuxième – « *soit consacré ton nom* » – parle du Fils : le Père, le Fils.

Dans l'épître aux Philippiens il est dit que le Père « *lui a donné gracieusement (ékharisato) le Nom, le Nom qui est au-dessus de tout nom* » (Ph 2, 9). Le rapport du Père au Fils est un rapport d'une donation du tout au tout, et le Nom nomme précisément une sorte de forme de "nous" qui n'a pas son équivalent dans le "nous" de la famille humaine.

Jésus est le Nom du Père : il est ce que le Père est, le Père l'étant comme donnant et le Fils l'étant comme reçu.

- **Les enfants multiples.**

Mais le mot de Fils a été commenté, chez saint Jean, dès le Prologue, comme disant simultanément le Fils Un et les enfants multiples. Ils reçoivent le nom du Père. C'est même en cela que consiste la paternité. La paternité consiste en ce que le patriarche Abraham reçoive Isaac sur ses genoux et lui dise en substance : « Tu es mon fils, je te donne mon nom, mon héritage etc. » C'est cela qui constitue l'essence de la paternité dans notre Bible.

Nous sommes donc compris dans le Fils. J'ai déjà dit cela bien des fois. Par exemple, la salutation d'ouverture : « *Tu es mon fils bien-aimé* », déclaration d'agapê qui ouvre l'Évangile lors du Baptême du Christ, a été entendue dès les premiers temps comme une parole de salutation adressée à l'humanité. L'Évangile s'ouvre par une salutation, une bénédiction, comme dit saint Paul (Ep 1, 3) : « *Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis en pleine bénédiction pneumatique – où donc ? – dans les lieux célestes...* » C'est de cette salutation qu'il s'agit, salutation qui était "selon" la parole qui dit : « *Faisons l'homme comme notre image* », c'est-à-dire *comme notre fils*. Cette parole est entendue par le Nouveau Testament comme la semence de ce qui se manifeste en Jésus-Christ : en Jésus-Christ lui-même et en Jésus-Christ chargé de la totalité de l'humanité. Ce sont des choses que nous avons dites vingt fois. Il importe de bien les retenir.

### 3) Consécration du Nom et demande de résurrection.

- **"Glorifier le Fils" (Jn 17, 1a) et "glorifier le nom" (Jn 12, 28).**

Si nous lisons le début du chapitre 17, nous avons ceci : « <sup>1</sup>*Jésus, levant les yeux vers le ciel dit : "Père, l'heure est venue. Glorifie ton Fils en sorte que le Fils te glorifie..."* ». Ici, nous avons le *Fils* et non pas le *Nom*, nous avons *glorifie* et non pas *consacre*. Mais nous verrons que c'est exactement la même chose. Ce que veut dire consécration ne se pense qu'à partir de Résurrection.

Dans un autre lieu et dans une situation semblable, Jésus dit : « *Père, glorifie ton nom* » (Jn 12, 28).

---

<sup>70</sup> Voir le 4° du II. C'est repris dans un message à part : "[Le Nom du Père est le Fils](#)" dans l'[Évangile de la vérité Folio XIX](#).

« *Glorifie ton nom* » : chapitre 12, « *glorifie ton Fils* » : chapitre 17, et c'est la même chose. Cette glorification est la demande de résurrection.

Le mot de "gloire" qui a une histoire antérieure importante et signifie la présence de Dieu, est utilisé de très bonne heure pour dire la dimension, la qualité de résurrection qui est en Jésus. Elle est telle qu'elle ne peut qu'être donnée, donc telle qu'elle peut être demandée. Mais vous me direz : nous aujourd'hui on va dire : « *Que ton nom soit sanctifié* », c'est-à-dire demander la résurrection de Jésus, mais c'est déjà fait ! À cela, nous allons répondre dans un instant.

- **L'entre-appartenance de *glorifier* et de *consacrer*.**

Je viens de prononcer les mots de *donner*, de *glorifier*, il faudrait ajouter les mots de *garder* – bien sûr, garder et donner ici ne s'opposent pas – de *manifeste*, de *consacrer*, et vous avez là les verbes essentiels de ce chapitre 17. Rappelez-vous : le verbe donner, 17 fois dans le chapitre 17, c'est facile à retenir et c'est un chapitre court ! Les autres verbes majeurs sont : *glorifier*, *manifeste*, *consacrer*, *garder*. Ces verbes ont pour caractéristique d'être récurrents à toutes les lignes mais de changer constamment de sujet et de complément. La tonalité du texte est marquée par l'emploi de ces différents verbes, tous subordonnés au verbe donner, emploi qui précède les articulations syntaxiques de sujet, complément direct et indirect. Entendre le chapitre 17 commence par entendre, d'un point de vue sémantique et avant toute articulation grammaticale, ces verbes et leur entre-appartenance. L'appartenance qui sera importante pour nous ici, c'est l'appartenance du *glorifier* et du *consacrer*.

Ces choses sont un peu ardues, mais ce n'est pas la première fois qu'on les entend. Ou si c'est la première fois, elle est conditionnée par beaucoup d'autres fois où elles ont frappé l'oreille, sans être entendues. Il y a une sorte de préparation qui se fait ainsi et si on n'entend pas aujourd'hui, ce sera la prochaine fois.

- **Manifeste le Fils comme Fils c'est manifester le Père.**

Ma question était : si, progressivement, nous nous acheminons vers l'intelligence de « *Soit consacré ton Nom* » comme disant la demande de résurrection que Jésus adresse à son Père, on ne voit pas très bien comment nous, aujourd'hui, nous pouvons demander la résurrection de Jésus. Eh bien, c'est que la résurrection de Jésus n'est pas pleinement accomplie.

En effet, dans la prière de Jésus à son Père : « *Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* », nous avons une véritable théophanie dans la résurrection parce que, de manifester le Fils dans sa véritable dimension de résurrection, manifeste du même coup le Père. Si Jésus est manifesté comme Fils, cela montre le Père. « *Philippe, qui me voit, voit le Père* » (Jn 14, 9), il n'y a rien d'autre à voir. Le Père est impliqué dans la mention même de *Fils*. D'où le thème johannique qui revient aussi bien dans son évangile que dans sa première lettre sous la forme : « *Celui qui n'a pas le Fils n'a pas le Père non plus* ». (1 Jn 2, 23 et Jn 5, 23). Ça veut dire que, de toute façon, père et fils sont des mots qui s'entre-appartiennent : il n'y a pas de fils sans père, ça a une signification très banale puisqu'il faut une cause efficiente, celle d'un père engendrant, mais il n'y a pas non plus de père sans fils. Non pas que ce soit le fils qui fasse le père, mais ici nous sommes dans un autre mode de rapport entre ces concepts, dans un rapport de co-nécessité des deux concepts et non pas simplement de causalité. Il n'y a pas de fils sans père, et qui n'a pas le Fils n'a pas le Père, thème johannique.

## II – Méditation sur le nom

### Jn 17, Jn 12, et *Évangile de la Vérité*

#### 1) Les prières de Jésus en Jn 17 et Jn 12.

Nous allons reprendre et poursuivre la lecture des premiers versets du chapitre 17.

##### a) La demande de résurrection en Jn 17, 1-5.

- Versets 1b-3.

« *Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils ce qui est que le Fils te glorifie, selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* – que Jésus soit l'accomplissement de la totalité de l'humanité, c'est son heure ("*L'heure est venue*"), et c'est son œuvre (verset 4) – *en sorte que, à tous ceux que tu lui as donnés, il donne vie éternelle.* » La vie éternelle est un autre nom de la dimension de résurrection, et cela se demande. Nous entrons dans la demande de Jésus, dans son Pater, et nous demandons que la Résurrection s'accomplisse pleinement, que le Nom, la descendance, la *patria*, le *sperma* (la semence), s'accomplisse.

« *Et c'est ceci la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul Dieu vrai, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ.* » Nous avons ici une définition de la vie éternelle, sujet qui nous a occupé pendant trois ans au cours desquels ce texte a été abondamment médité. C'est un texte sur lequel il est important de revenir à tous égards : pour son vocabulaire, parce qu'il y a la demande de résurrection qui est au centre, et parce qu'il implique que Jésus est le Fils. Or, qu'il soit *le Fils* ne lui arrive pas comme une donation supplémentaire. Il *est* le Fils. Autrement dit, être Fils n'est pas un accident.

- Différence d'approche entre l'Occident et l'Évangile.

Dans notre langage à nous, que je sois fils de Paul est accidentel. Ce n'est pas de ma définition essentielle. Ma définition essentielle est d'être un homme, c'est-à-dire un animal raisonnable. Pour préciser, il faut dire un certain nombre d'autres choses : que je suis chevelu, pianiste, nivernais, fils de Paul etc. Ici, au contraire, le mot de *fils* désigne le propre, c'est-à-dire que Jésus n'est rien que de relationnel. Il n'est question de Jésus que dans son rapport au Père et simultanément dans son rapport à la totalité des frères, à la totalité de l'humanité. Jésus n'est pas quelqu'un qui, par ailleurs, a des relations avec son Père et fait quelque chose pour les hommes, il est constitutivement cette relation. C'est de la plus grande importance.

Nous avons beaucoup de mal à comprendre cela parce que toute notre pensée est articulée autour de la notion de substance (*ousia*) qui régit tout. L'*ousia*, que l'on traduit par *substance*, est un mot qui, dans le moment où il surgit pour ouvrir toute la métaphysique occidentale, a déjà une triple ambiguïté. C'est le même mot *ousia* :

- qui désigne le sujet-substant,
- qui dit ce qu'il est, sa nature – ce qu'on appelle *l'ousia seconde*,
- et qui dit en outre ce qu'il a : d'être.

Autrement dit, l'*ousia* dit le sujet, la substance, l'essence et l'existence, au sens médiéval et non au sens de certaines pensées contemporaines, récentes. Cela régit notre grammaire d'occidentaux. Notre pensée est tout entière d'attribuer des caractéristiques, des définitions à un sujet. Il serait très intéressant de se demander d'où cela vient et pourquoi l'Occident est constitué ainsi.

Ce que je dis est modeste, mais les conséquences sur toute l'histoire de l'Occident sont considérables. On pourrait se demander d'où ça vient, pourquoi et comment. Il se trouve que la question du mouvement est une question première chez Aristote. Or elle induit qu'il faille trouver en premier l'identité persistante de quelque chose qui se meut, qui change : dans le changement, il faut trouver le sujet persistant. C'est hérité de cette idée qu'il faut expliquer le mouvement, et s'il faut l'expliquer c'est qu'il y a quelque chose de plus évident que le mouvement ; et ce qui est plus évident, c'est l'immobile. Nous en avons des traces chez les présocratiques...

J'arrête sur ce sujet pour dire néanmoins qu'une question pareille ne peut pas se poser dans la pensée sémitique, en tout cas pas dans la pensée hébraïque et par suite pas non plus dans nos Écritures, même si elles ne sont pas purement hébraïques. Cette question ne peut pas se poser ainsi parce que, chez Jean, nous l'avons déjà dit, le verbe "demeurer" n'a aucune priorité par rapport au verbe "venir". Le verbe venir est un verbe qui dit Dieu aussi bien que le verbe demeurer. Pour nous ce n'est pas pensable puisque Dieu, c'est essentiellement l'immobile. Pour qui n'est pas philosophe, pour l'homme de la rue, Dieu est forcément d'abord un éternel qui ne bouge pas, un immobile, un parfait, un puissant qui n'est pas mêlé de mouvement, de corporéité, de défaillances. Tout cela pose un certain nombre de questions lorsqu'on lit ce qui est dit de Dieu dans l'Ancien Testament parce que là, il bouge : il marche, il vient, déjà, il se promène même dans le jardin, il descend pour voir... Oui, mais ce sont des images... ! Pas du tout !

Distinguer le concept et l'image, distinguer ce qui est à prendre au sens propre et au sens métaphorique, c'est porter le couteau dans le vivant du texte. Car cette distinction ne régit pas le texte. C'est un regard d'Occident qui apparaît dès le IIe siècle et qui provoque toutes ces questions qui concernent le texte des Écritures. Chez saint Thomas d'Aquin par exemple, au XIIIe siècle, les expressions *Dieu a un fils* ou *Dieu se met en colère* sont-elles à prendre au sens propre ou au sens figuré ? On comprend très bien que, le chemin de l'Occident et celui de l'Écriture étant orientés différemment, l'Occident ne peut que se poser ces questions. Pour nous la question qui s'impose est beaucoup plus fondamentale, beaucoup plus originaire : qu'est-ce qui nous permettrait d'entendre une parole qui soit ajointée à notre nouvelle naissance et donc non commandée par notre appartenance à notre culture native ?

Ce n'est pas un hasard si une expression comme *le nom* n'a pas la même signification chez nous et dans l'Écriture. Et dans l'Écriture la notion même de nom est vouée à dire que le propre, c'est le proche : l'homme est à son propre quand il est à son proche. Autrement dit être proche n'est pas quelque chose qui s'ajoute au propre de l'homme. La relation n'est pas accidentelle, elle est constitutive. Mais en parlant ainsi, nous sommes déjà dans un langage d'Occident. Il le faut bien, mais ceci a des conséquences considérables si l'on pense que le substantif qui est voué à dire toute chose substantielle, s'est cristallisé ensuite dans le sujet au sens de l'homme sujet par rapport à un objet. Et si le sujet s'est pensé comme *moi*, il y a une

polarisation sur *je* qui n'est pas de notre Écriture. Nous avons étudié longuement le Je de résurrection, le double "je" dans certains textes<sup>71</sup>, un certain nombre de choses de ce genre.

Tout cela se tient. On ne peut que faire des remarques partielles qui sont autant de petits assauts sur notre évidence. Et néanmoins il faudrait que cela nous permette de laisser venir en nous un espace d'écoute qui ne soit plus structuré par avance et construit sur le mode de ce dont nous avons nativement hérité. Je rejoins ici sur un point partiel la tâche la plus ordinaire à laquelle nous nous adonnons ici. Le mot "nom" s'y prêtait. Un travail de ce genre serait à faire également par rapport au sacré éventuellement<sup>72</sup>.

- **Versets 4-5.**

Le texte de Jn 17 poursuivait :

« <sup>4</sup>*Moi je t'ai glorifié sur terre – en quoi ? – en accomplissant l'œuvre que tu m'as donné de faire – non pas à faire mais : que tu m'as donné que je fasse. –* <sup>5</sup>*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* ».

## **b) La demande de glorification du Nom (Jn 12, 27-28).**

Je vous donne aussi la référence à laquelle j'ai fait allusion, c'est en Jn 12.

« <sup>27</sup>*Maintenant, ma psychê entre en turbulence (en trouble), et que dis-je ? Père sauve-moi de cette heure ; mais je suis venu pour cette heure – mon être est d'être accompli à cette heure. Mon heure, c'est mon œuvre –* <sup>28</sup>*Père glorifie ton Nom* ». *Vint une voix du ciel : "Je l'ai glorifié, ce qui est que je le glorifierai" »*. Qu'est-ce que c'est que cette voix ? Elle donne lieu à débat parmi ceux qui l'entendent et tentent de l'interpréter. Certains traduisent par quelque chose comme : entendre des voix. Or "entendre la voix", ce n'est pas entendre des voix".

## **2) Parenthèse : le nom et l'appel.**

À propos de la voix, je rappelle ce que nous avons dit à propos du nom. Le nom est toujours corrélatif d'un autre mot féminin : le nom et la *phonê* (la voix), ou le nom et la *klêsis* (l'appel).

*Phonê* et *klêsis* disent la même chose et non pas ce que nous croyons. Ce ne sont pas deux concepts : le nom qui serait intelligible et la voix qui serait l'articulation sonore. Nous ne sommes pas dans un monde où règne la différence néo-platonicienne entre l'intelligible et le sensible. Dans nos Écritures, le Nom est un nom secret, il est la donation d'un appel (*klêsis*), et d'être entendu accomplit ce qu'il avait à être en tant que semence. Nous revenons sur la même structure de base.

La *klêsis* est un mot extrêmement important chez Paul, qui se trouve aussi dans le mot *ek-klêsia*, entre autres.

---

<sup>71</sup> Voir [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

<sup>72</sup> Voir la session *le Sacré dans l'Évangile* (tag [SACRÉ](#)).

### a) Dire, voir, séparer, appeler (Gn 1)<sup>73</sup>.

Et pour entendre encore quelque chose de plus sur le nom, je reprends la référence que j'avais faite à la parole de Gn 1 en analysant les verbes hébreux successifs, *vayyomer*, *vayyar*, *vayyavdel*, *vayyiqra*, ce qui est médité par Jean dans son Prologue :

- *vayyomer* (et il dit). « *Et Dieu dit* : “*Lumière soit*”... »
- *vayyar* (et il vit) : « *et Dieu vit que la lumière était bonne.* » ; la parole donne de voir, rien ne se voit que dans la parole.
- *vayyavdel* (et il sépara) : « *et Dieu discerna (sépara) la lumière de la ténèbre* » ; voir discerne la lumière et la ténèbre, la nuit et le jour, le soir et le matin... les grandes premières articulations, tous les grands premiers deux sont là.
- *vayyiqra* (et il appela) : « *et Dieu appela la lumière "jour" et la ténèbre "nuit". Il y eut un soir, il y eut un matin, jour un.* » Après discernement, la lumière s'appelle jour et la ténèbre, nuit. Appeler, ce n'est pas simplement "je m'appelle Jean-Marie", c'est appeler au sens de héler, d'invoquer. Le verbe *qara* signifie crier, héler, appeler, autrement dit, *tout ce qui est* est d'être appelé.

### b) Connaître le nom par l'appel.

Entendre l'appel, c'est cela qui est répondre. Ce n'est pas quelque chose qui s'ajoute : entendre est donné, mais c'est d'entendre qui me donne de connaître l'appel. Ce n'est pas : premièrement, j'entends des voix qui m'appellent, et deuxièmement j'y vais. C'est une analyse structurelle de ce que toute parole humaine est une réponse à un appel, mais l'appel, ici, c'est la semence, et l'écoute qui est la réponse est le fruit, l'accomplissement. Or je ne connais la semence que par le fruit, je ne connais le nom que par l'appel. L'appel accompli, c'est donc entendre.

Nous avons là le rapport séminal du *nom* à l'appel (*klêsis*) ou à la voix (*phonê*). Jean analyse cela de façon très précise au chapitre 6 : « <sup>44</sup>*Nul ne peut venir vers moi à moins que le Père qui m'a envoyé ne le tire (ne l'appelle)* ». Il ne faut pas croire que, premièrement, je me sens tiré et, deuxièmement, je me mets en marche. Pas du tout.

Du point de vue du Père la même chose est dite comme "envoi de Jésus" et comme "appel de Jésus vers", car il va là d'où il vient.

Tout cela est de l'ampleur de la signification du nom qui n'est pas une étiquette ajoutée sur quelque chose de déjà consistant puisque le nom se révèle dans un appel. La réponse à cet appel, c'est d'être. C'est pourquoi tout être est en réponse à l'appel d'être, et c'est d'entendre la Parole, autrement dit c'est la foi, qui donne de vivre de vie éternelle.

Encore une fois la parole n'est pas un discours qui dise comment il faut faire pour vivre, qui invite ou ordonne de vivre. C'est une parole qui donne que je vive. La parole est accomplie quand j'entends et d'entendre donne que je vive. C'est ce que nous avons lu au chapitre 17 : « <sup>2</sup>*...à tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle* ». Donc les hommes sont donnés à Jésus. C'est le rapport des miens et des tiens que développe la suite du texte.

---

<sup>73</sup> Ceci est plus développé dans [Le déploiement de la parole en Gn 1. Dire, voir, séparer, appeler ; lumière, ténèbre, jour.](#)

### 3) Le nom et la consécration en Jn 17<sup>74</sup>.

- **Les quatre mentions du nom en Jn 17.**

La mention du nom intervient aux versets 6, 11-12 et 26 :

**Verset 6.** « *J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés d'entre le monde* – Manifester est évidemment un des modes du donner. "Ton nom" c'est à la fois "moi-même et toi" car c'est la même théophanie qui, me manifestant comme Fils, te révèle comme Père. – *Ils étaient tiens, et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole* – le nom, ici sous la forme du logos (de la parole), ils l'ont gardé. Le garder : c'est-à-dire le recevoir, l'accueillir.

**Versets 11-12.** « <sup>11</sup>*Je ne suis plus dans le monde, et eux sont dans le monde, et moi, je viens vers toi ; Père sacré, garde-les en ton nom que tu m'as donné* – Cette phrase n'est pas correcte en grec et n'est pas dans tous les manuscrits. Dans le texte grec, « *que tu m'as donné* » pourrait concerner « tous 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 qui constitue le rapport de l'unité et des multiples. C'est une unité qui n'est pas inerte – *pour qu'ils soient un, comme nous (selon ce que nous sommes)*. <sup>12</sup>*Quand j'étais avec eux, moi je les ai gardés en ton nom que tu m'as donné* – dans ce qui précède, *je* est suivi du passé. Tout ce qui est mis au passé fait allusion à ce qui a été vécu avec les disciples – *et j'ai veillé [sur eux] et aucun d'eux n'a péri sinon le fils de la perdition en sorte que soit accomplie l'Écriture...*

**Verset 24.** « <sup>26</sup>*Je leur ai fait connaître ton nom et je le ferai connaître en sorte que l'agapé dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux.* »

- **La consécration en Jn 17, 17-19.**

Je vous signale que dans le chapitre 17 mention est faite de la consécration. Je lis rapidement les versets.

« <sup>17</sup>*Consacre-les dans la vérité* – consacrer c'est oindre de pneuma ; c'est du pneuma dont il est question ici car le pneuma est toujours "le pneuma de la vérité" chez Jean, c'est-à-dire le pneuma qui est vérité – *Ta parole est vérité*. <sup>18</sup>*Selon que tu m'as envoyé vers le monde, moi aussi je les envoie vers le monde*. <sup>19</sup>*Et pour eux 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. Il lui est donné le mandat (la disposition) d'avoir à mourir pour l'humanité, et il acquiesce pleinement à ce mandat – *afin qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité* – Il y a donc un rapport entre la résurrection de Jésus et la résurrection ou la consécration des siens. ». Nous avons ici, dans le langage de la consécration, ce qui est dit dans « *Que soit consacré ton nom* ».

- **Remarque d'ordre général.**

C'est une première approche, un peu complexe. Il faudra entendre et fréquenter ces textes plusieurs fois. Ensuite, nous irons vers : « *Que ton règne vienne* », parce qu'il y a une entre-

---

<sup>74</sup> Comme J-M Martin n'a pas eu le temps de vraiment lire ces passages, ces commentaires, qui viennent de sessions à Saint-Jean-de-Sixt, ont été ajoutés.

appartenance de ces trois premières articulations du *Notre Père* avec "Père, Fils et Esprit". C'est cela que nous allons essayer de mettre en évidence.

#### **4) Le Nom du Père est le Fils (*Évangile de la vérité*).**

À propos du Nom je vous ai parlé de l'*Évangile de la vérité* et vous m'avez demandé d'en lire un petit morceau<sup>75</sup>. C'est un texte qu'il faut situer dans le premier tiers du IIe siècle. Les résonances johanniques sont considérables à toutes les pages, et c'est donc un texte qui, rétrospectivement, est très éclairant pour la lecture de Jean. On en a une version en copte et j'ai participé à la tentative d'en faire une rétroversion grecque, car on suppose que cela a d'abord été écrit en grec, ce qui est absolument plausible.

##### **Extrait du Folio XIX.**

« **Le Nom du Père est le Fils ; c'est lui qui, dans le Principe (dans l'*Arkhe*), a donné le Nom à celui qui est sorti de Lui, qui était lui-même et qu'Il a engendré comme Fils.** – C'est le Père qui donne le Nom, ce n'est pas simplement qu'il se donne un nom, pas simplement qu'il donne un nom au Fils un, mais qu'il donne le Nom à la totalité des dispersés, comme nous l'avons vu.

**Il lui a donné son Nom qui est le sien propre**, – le mien c'est le tien dit Jésus au Père en Jn 17, 6 : « *Ils étaient tiens, et tu me les as donnés* », ceci à propos des hommes. Ici aussi c'est sous le mode de la donation : « *Il lui a donné son Nom qui est le sien propre* » – **Lui à qui sont toutes choses qui sont auprès de Lui, le Père.** – Nous sommes dans le Prologue de Jean : « *Celui-ci (le Logos) était dans l'*Arkhe* auprès de Dieu. La totalité (panta) fut par lui* » (v. 2-3) : le Logos, qui est une des dénominations du Nom, est auprès du Père – **Il a le Nom.** – *Panta* (la totalité) est un des noms du Plérôme, c'est-à-dire de la plénitude des dénominations fragmentées. Ces dénominations peuvent être considérées comme fragmentées ou comme unifiées, de la même façon que la multiplicité des hommes ne peut être considérée que de deux manières : sous la multiple déchirure ou sous la réconciliation. Il n'y a pas de pluriel insignifiant, de pluriel non qualifié. – **Il a le Fils.**

**Ils peuvent le voir.** – Il aurait mieux valu traduire : « on peut le voir » ou « il peut être vu » parce qu'en copte il n'y a pas de passif et on dit "on" ou "ils". « *Il peut être vu* » : quelle est cette épiphanie du Nom ?

**Mais le Nom est invisible parce que seul il est le mystère de l'Invisible** – c'est-à-dire ce *mustêrion* qui est l'Invisible, ce retenu, ce caché qui est l'Invisible – **qui est destiné à parvenir aux oreilles qui sont toutes remplies de lui.** – C'est-à-dire aux oreilles qui ont de quoi être toutes remplies de lui : elles sont remplies de lui et vides du Nom. C'est très difficile à traduire vous savez.

**Et en effet, le Nom du Père n'est pas énoncé, il est manifesté par le Fils.** – La différence entre la parole énoncée et la parole manifestée est de la plus grande importance.

---

<sup>75</sup> Ceci vient d'une autre rencontre à Saint-Bernard de Montparnasse qui a eu lieu le 16 mars 2005. Le texte est extrait du folio XIX p. 38, la traduction est très proche de celle de Jacques Ménard, éd Letouzet et Ané 1962 (à laquelle J-M Martin a participé) p. 74 de son livre. À noter qu'un passage du folio XI de *L'Évangile de la vérité* qui parle du Nom a été lu lors d'une des rencontres sur la Prière (Cf. [La symbolique du nom et la gnose. Lecture d'un passage de l'Évangile de la vérité](#)).

C'est un nom qui ne consiste pas en voyelles et en consonnes, en mots du vocabulaire – autant de choses qui sont dites ailleurs à ce sujet –, mais qui est "destiné à". En effet *le Nom du Père n'est pas énoncé, il est manifesté* : il est manifesté par le Fils. Autrement dit le Nom c'est le Fils, puisque le Fils est la manifestation du Père, et que le Nom est aussi la manifestation du Père : « *Père glorifie ton Fils* – "ton Fils" étant la même chose que "ton Nom" d'après Jn 12, 28 – *ce qui est que le Fils te glorifie* (donc te manifeste) » (Jn 17, 1) et « *Philippe, qui me voit, voit le Père* » (Jn 14, 9) : le Père n'est pas autre.

**C'est ainsi que le Nom est grand.** – C'est ainsi qu'il prend sa dimension – **Qui donc pourra prononcer un Nom pour lui, ce grand Nom, si ce n'est Lui seul à qui appartient ce Nom et les fils du Nom...** – magnifique expression. Je rappelle que le Nom en question ici est évidemment pris tout à fait au sens hébraïque, ce n'est pas une dénomination extérieure.

D'une certaine façon le Nom est la dénomination intégrale de la totalité du Fils. Il faut ici que je parle de la constitution du Plérôme des dénominations, dénominations qu'on appelle aussi des Éons. Il y a une généalogie des dénominations : après le Fils monogène vient la génération du Logos (de la Parole) et ensuite vient celle de l'Anthropos (l'Homme)<sup>76</sup>. Là nous sommes très loin de tout anthropocentrisme. Ce qui est à penser dans la lecture de Jean, c'est de prendre au sérieux cette étrange affirmation pour nous que la parole précède l'homme, et que c'est la parole qui donne à l'homme d'être homme.

**...les fils du Nom sur qui se reposait le Nom du Père, et qui se reposaient à leur tour dans son Nom ?** – Le Nom repose. Le Nom est aussi un des noms du Pneuma, Pneuma qui repose sur Jésus dans la scénographie du Baptême, qui l'emplit, fait de lui la plénitude, le Plérôme : il est plein de toutes les dénominations qui sont résumées en « grâce et vérité » (Jn 1, 14), deux noms féminins, qui sont d'ailleurs mère et fille l'un par rapport à l'autre. En effet le Plérôme comporte une généalogie des noms, et en plus les noms sont couplés : le Père du Monogènes est couplé à la Grâce et le Monogènes lui-même est couplé à la Vérité.

**Puisque le Père est inengendré, c'est Lui seul qui l'a engendré pour Lui-même comme Nom, avant qu'Il eût produit les Éons,** – les Éons désignent précisément ces dénominations pour quoi nous n'avons aucune représentation possible, c'est-à-dire que ça ne désigne pas des entités (quoi que le mot entité soit appelé par la philosophie pour désigner un mode d'être dont on ne sait rien) ni ce que nous appelons des mots, bien sûr. Si le nom n'est pas simplement un mot, les dénominations non plus : elles ne sont pas ce que nous appelons un mot si nous entendons le mot comme de l'air frappé, de l'air sonore comme disaient les Anciens – **afin que fut sur leur tête le nom du Père, le Seigneur, celui qui est le Nom authentique, ferme dans son autorité et sa puissance parfaite, parce que ce Nom n'est pas au nombre des mots** – ce n'est pas sûr qu'ici on ait choisi la bonne traduction grecque<sup>77</sup> – **et ce ne sont pas des appellations qui sont son Nom, mais il est invisible. Il a donné le Nom à lui seul, étant le seul à le voir, étant seul capable de lui donner le Nom.**

<sup>76</sup> Sur le Plérôme des dénominations voir [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#) ou [Prologue de Jean. Chapitre X : Lecture valentinienne de Jn 1, 1-5 et 14-16.](#)

<sup>77</sup> Voici la traduction de Nag Hammadi faite directement à partir du copte: « *le Nom n'est pas constitué de vocables* ».

**Car celui qui n'existe pas n'a pas de nom. Car quel nom donnera-t-on à celui qui n'existe pas ? Au contraire, celui qui existe existe avec son nom, et il est le seul qui le connaît et c'est à lui seul qu'il appartenait au Père de l'appeler. Le Fils est son Nom. Il ne l'a donc pas caché dans son œuvre (dans le secret), mais le Fils était ; à lui seul il donnait le Nom.** » Comment le Fils est-il le Nom du Père ? En ce que la donation du Nom est la donation d'un avoir-à-être. C'est un appel qui tire, qui donne un chemin, qui donne un héritage. C'est comme la bénédiction paternelle : la bénédiction du patriarche donne le nom et donne l'héritage, donc donne un avoir à être.

Ce que je vous ai lu n'est que le début d'un passage sur le Nom, il y a quatre pages comme cela avec des éléments très répétitifs. Je ne sais pas si ça vous parle. Il ne faut pas prendre ce texte comme ayant autorité bien sûr – ça n'appartient pas au recueil canonique –, mais comme des indications de lectures de l'évangile de Jean qui sont dans la proximité historique, donc qui nous permettent de retrouver des structures de lecture de Jean auxquelles, peut-être, nous n'aurions pas pensé. C'est à ce titre-là que j'ouvre un ouvrage comme celui-ci.

## 5) L'invisible du Nom et l'appelable du Nom.

► Je me pose une question parce que saint Jean dit que le péché c'est de ne pas entendre, et il est dit aussi que seul le nom de Jésus sauve<sup>78</sup>. Qu'en est-il alors de ceux qui n'entendent pas parler du nom de Jésus ?

**J-M M :** Je situe d'abord la parole de saint Jean et puis j'essaie de répondre ensuite.

Dans saint Jean, une seule chose justifie, c'est la foi, et une seule chose est l'objet du jugement, c'est de n'avoir pas la foi ; les deux choses se tiennent. Or la foi chez saint Jean commence par entendre même s'il y a d'autres façons de dire la foi. Entendre désigne ici : « être ouvert à ce qui vient », et même pour préciser, c'est être ouvert à la dimension de résurrection, ce qui veut dire ouvert à plus grand que penser ne se puisse, ou que l'expérience ne donne à voir. Comme je suis sauvé par la parole qui est une parole donnante de salut, si je n'entends pas, je ne suis pas sauf. Alors ceci peut poser plusieurs questions, mais avant de poser des questions, il faut d'abord se familiariser avec l'enjeu.

Si entendre est entendu sur le mode acousticien qui est notre façon de penser la parole, bien sûr que c'est absolument désolant : les pauvres gens qui n'ont pas eu l'occasion d'entendre parler de Jésus-Christ, ils sont condamnés. Seulement la parole ne se pense pas à partir de l'acoustique. Pour le dire autrement, nul n'est sauvé sinon dans le nom de Jésus, mais justement le Nom ne consiste pas essentiellement dans l'appelable du Nom, mais dans l'Invisible du Nom : c'est ce que nous avons entendu tout à l'heure dans notre texte : la notion de "l'invisible du Nom".

Autrement dit, l'essence de ce qui est proposé par l'Évangile ne se mesure pas intégralement à la conscience que je peux en avoir, c'est-à-dire que je confesse et mon insu et l'insu de toute chose. Cette disposition d'ouverture est un attendre, car attendre est partie

---

<sup>78</sup> En dehors du nom de Jésus « *il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes, par lequel nous devons être sauvés.* » (Ac 4, 12)

intégrante d'entendre. Si je dis « J'ai entendu » c'est que je n'entends pas. Entendre c'est encore et toujours attendre. Et attendre désigne cette ouverture, et trouve son accomplissement dans attendre l'inouï, c'est-à-dire attendre "plus grand que" qui est un des noms de la résurrection ; et finalement, c'est ne pas attendre quelque chose. Voilà, c'est quelque chose comme l'attente pure, l'attente qui ne sait pas ce qu'elle attend.

Il y a des échos de cela par exemple chez Heidegger – ce ne sont pas des échos de cela mais des équivalences ou des approximations de cela – dans un dialogue qui s'intitule : « Dialogue pour servir de commentaire à la conférence Sérénité »<sup>79</sup>. Ceci est une information pour qui s'y intéresserait, mais pour l'instant je m'en suis tenu à la lecture du langage johannique pour essayer de situer ce qu'il en est de l'entendre, la dimension de l'entendre : l'entendre est constitutif.

Nous avons dit tout à l'heure qu'être appelé, c'est être amené à vivre. Être appelé, c'est être appelé à plus grand même que ce que j'appelle couramment vivre, à cela qui se désigne comme espace nouveau, espace de résurrection.

---

<sup>79</sup> Cf. des réflexions de J-M Martin à propos de ce texte sont rassemblées dans [Attente, nomination. "Pour servir de commentaire à Sérénité" de Heidegger](#) .

## Chapitre V

### *Vienne ton règne*

Nous sommes dans l'écoute du Notre Père et nous arrivons à la troisième invocation<sup>80</sup> « *Vienne ton règne* ». Toutes les parties – on pourrait même dire : tous les mots – se tiennent. Il y a de subtiles attenances<sup>81</sup> entre les mots du Notre Père et ils puisent sens de cela. Ils puisent sens, comme toute parole, du non-dit d'où émerge la parole. Ce non-dit, quand il s'agit de l'Évangile, est toujours la résurrection qui est l'expérience fondatrice et qui, avant d'être un dire, est une expérience. On pourrait objecter que *Jésus est ressuscité* est une chose qui se proclame. Oui, mais comme on ne sait pas ce que cela veut dire, c'est encore un profond silence, mais c'est de la fécondité de ce silence que les mots tirent leur sens. Et de par leur simple proximité, ils s'imprègnent mutuellement de sens, si bien qu'on ne peut pas tirer des mots, comme *Père*, *ciel* ou *nom*, comme *soit sanctifié* ou *royaume*, pour les entendre à partir des différents lieux dans lesquels ils ont cours dans notre langage. Il importe ici de les entendre en tant qu'ils sont tous voués à dire, à signifier, un indicible fondamental.

### I – Imprégnation mutuelle des mots essentiels

- **Première intrication entre Père, Fils et pneuma.**

Nous avons déjà étudié largement le mot de Père dont nous disions qu'il ne faut surtout pas l'entendre psychologiquement. Seulement ce n'est qu'une indication négative du champ dans lequel ce mot ne s'entend pas. Positivement, que dire ? Père a rapport à fils, un rapport complexe, à la mesure où il n'y a pas de fils causativement sans père, mais il n'y a pas de père dialectiquement sans fils. Donc, dans le mot de Père, le mot de Fils est indiqué : Fils signifie d'emblée le Fils Un.

Mais *Fils Un* n'a sens que comme unité unifiante de la totalité des enfants de Dieu dispersés. Il en est la *sunagogê* (le rassemblement). C'est pourquoi nous pouvons dire non seulement "*Père*" comme il est dit en Luc, mais « *Notre Père*". Au terme de l'expérience de résurrection de Marie-Madeleine, Jésus lui dit : « *Je ne suis pas encore monté dans la proximité du Père* – pourtant la montée vers le Père est une des significations de la résurrection – *Va vers mes frères et dis-leur : je vais vers mon Père qui est votre Père, mon Dieu qui est votre Dieu.* » (D'après Jn 20, 17).

Le mot de Père, par ailleurs, a toujours une connotation de maison : la maison du Père. « *Dans la maison du Père, il y a beaucoup de demeures* » (Jn 14, 2). Donc c'est le lieu de fréquentation des multiples, de la totalité de l'humanité. Nous reviendrons<sup>82</sup> sur ce texte tout

<sup>80</sup> Les deux précédentes : "Notre Père qui es aux cieux" ; "Que ton nom soit sanctifié".

<sup>81</sup> J-M Martin aime le mot "attenances", cf. "[Bien plus joli](#)", [poème de J-M Martin avec quelques commentaires et un extrait audio](#).

<sup>82</sup> J-M Martin n'a pas eu le temps d'y revenir. Sur ce texte voir la session *Jn 14-16 Absence-Présence* : ch I, 3° c) de [Chapitre I. Jn 14, 1-16 : Présence quadriforme ; Premiers dialogues Jésus - disciples](#)

à l'heure, à propos du royaume et cela à plusieurs titres, car *maison* et *royaume* sont deux dénominations du lieu. Et "le lieu", qui est un des noms de Dieu dans le judaïsme contemporain de Jésus, n'est pas un lieu parmi les lieux. Nous l'avons vu à propos de la Samaritaine, quand elle demande quel est le lieu (*topos*) où il faut se prosterner : est-ce ici, est-ce à Jérusalem ? Ni ici, ni là, il faut se prosterner dans le pneuma qui est la vérité.

Le pneuma est voué ici à indiquer l'espace de résurrection, le déploiement de la résurrection. Le pneuma est toujours le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. Il faut que nous gardions bien cela présent à l'esprit, parce que le mot "esprit" ou spirituel donne lieu à beaucoup de significations plus ou moins vagues.

Je me prépare à vous dire que la troisième invocation du Notre Père parle de l'Esprit. Vous vous rappelez :

- en premier est nommé le Père ;
- en deuxième le Nom, et le Nom c'est le Fils ;
- en troisième le royaume, et nous dirons que le royaume c'est le pneuma.

Nous avons donc : Père, Fils, Esprit.

#### • **Nouveau cheminement.**

Mais il y a d'autres aspects, d'autres intrications de ce texte. En effet, nous avons dit que **Père** avait à voir avec ce qui donne lieu. Le Père donne lieu, le Père donne **le nom**, et le nom désigne ainsi précisément l'unité de la descendance. C'est ce que nous lisons chez saint Paul, en Ep 3 : « <sup>14</sup>*Je fléchis les genoux devant le Père, d'où toute patria – c'est-à-dire toute descendance – reçoit son nom, au ciel et sur terre* ». Le nom est éminemment l'identité, ce qui dit le plus propre en disant le plus proche. Le nom propre dit le plus propre du Père, du Fils, de l'Esprit, de chacun des hommes. Mais le propre de chacun n'est pas d'être enclos en son propre. Le propre de l'homme est d'être proche, d'être ouvert à. D'où l'importance du nom.

Nous avons eu l'occasion de mettre en parallèle les deux expressions qui se trouvent chez Jean au chapitre 12 : « *Père glorifie ton nom* » et au chapitre 17 : « *Père glorifie ton Fils* ». Elles disent la même chose. Nous sommes ici dans une demande qui n'est pas d'abord notre demande singulière mais la demande même du Christ, la demande de résurrection : *glorifie*.

Nous avons déjà vu que le mot que l'on traduit par "*sanctifie*" n'a pas beaucoup de sens à nos oreilles. Une traduction plus dure serait préférable, comme « *consacre ton nom* ».

*Consacrer* est un des noms de la résurrection. Le lieu qui indique cela, c'est par exemple, chez Paul, l'incipit de l'épître aux Romains où Paul dit, en parlant du Christ : « *Lui qui est déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts, dans un pneuma de consécration* ». Fils signifie ressuscité, ressuscité signifie consacré, et consacré signifie être empli de pneuma, empli de l'Esprit de Dieu. C'est la signification du mot *Christos* : il signifie oint, enduit, enduit de pneuma, enduit de l'Esprit de résurrection.

Nous trouvons ici des dénominations de Jésus comme celle de Fils, de Christos, de Seigneur ou Roi. **Roi**, nous y arrivons : « *Que ton règne vienne* ». Il faut penser que *Christos*, c'est le Roi oint. Ces mots n'ont pas cette signification dans notre langage usuel et il faut donc essayer de les réentendre à partir d'où ils parlent.

Nous nous acheminons vers l'intelligence de : "*Vienne ton règne (ton royaume)* ». Tout le monde sait que le verbe *régner* est une des dénominations essentielles de Jésus. Et peut-être que l'une des questions les plus fondamentales de l'Évangile est la question « *qui règne ?* » plutôt que la question sur la création : « *qui a fabriqué le monde ?* ». C'est la question : sous le régime (le règne) de quoi sommes-nous ? Réponse : nous sommes nativement sous le régime de la mort, de l'avoir à mourir. La résurrection du Christ est une traversée de la mort, qu'il n'accomplit pas pour lui seul mais pour la totalité de l'humanité.

Que veut dire *traversée de la mort*, que veut dire *résurrection* ? Nous restons, pour l'instant, dans des indications dont nous apercevons qu'elles sont tout à fait essentielles. En même temps, il ne faut pas nous hâter de mettre la main sur ces mots-là, ou de prétendre les circonscrire ou en détenir le sens. Il y a là une prodigieuse ouverture, une prodigieuse invitation, une invitation à fréquenter l'insu de Dieu qui a rapport avec l'insu de nous-mêmes : nous ne nous savons pas, Dieu merci ! Notre avoir-à-être ne se mesure pas à l'idée que nous avons de notre être. C'est pourquoi nous restons à entendre la parole qui nous le dit, mais cet entendre-là est toujours attendre, et non pas posséder.

« *Le pneuma tu ne sais – insu – d'où il vient ni où il va. Tu entends sa voix* » (Jn 3). Nous avons ici le rapport du nom et de la voix, de la voix entendue au sens de l'appel. Il y a un *être appelé à*, qui est précisément mon nom secret que je ne connais pas, et par rapport à cela je demeure ouvert ; ouvert précisément sans savoir à quoi je suis ouvert. Les mots de Père, de ciel, sont des mots voués à dire ce sur quoi on ne met pas la main, ce qui se montre comme à attendre, et dont le Fils est la manifestation.

### • Déploiements des mots pneuma, Fils et Père.

« *Que ton nom soit consacré* » : la consécration dit la résurrection. La résurrection n'est pas accomplie. Elle est accomplie en plénitude lorsque la totalité de l'humanité re-suscite. Et recevoir cette vie, c'est la recevoir du souffle (du pneuma).

Le pneuma n'est que la résurrection répandue. Répandre est un des verbes du pneuma<sup>83</sup>. Il a cette signification fluide parce qu'il a rapport au souffle, au liquide et au feu, comme on le lit dans de vieux dictionnaires rabbiniques. Il est en plénitude sur le Christ : au Baptême, qui est la célébration de la résurrection, il descend en plénitude et demeure. Par la résurrection, il se verse – verser (*enkhéîn*), autre verbe du pneuma – et emplit l'espace. C'est cela, le royaume.

Avec le royaume, nous entrons dans un autre rapport ouvert par la question “*Qui règne ?*” : le souffle de vie est plus fort que le règne de la mort. Nous sommes donc dans la question : « *Qui règne ?* » Le pneuma a ici la même fonction que l'espace. Le royaume est le déploiement du roi.

Le mot grec *basiléia* est traduit parfois par règne et parfois par royaume. C'est une des prédications fondamentales de Jésus pré-pascal : dans les évangiles synoptiques, Jésus annonce la présence du royaume, il dit les paraboles du royaume. Ce mot *basiléia*, tantôt traduit par règne, tantôt par royaume, présente à ce titre un intérêt très grand car il garde ces deux significations, de même que le mot hébreu correspondant, *malkout*. Chez nous le règne a plutôt une signification temporelle : le règne de Louis XIV désigne la fonction active de

<sup>83</sup> Cf. [Le Pneuma \(l'Esprit Saint\) chez saint Jean : repères ; symboliques \(eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...\)](#).

celui qui règne sur un temps et sur un lieu. Le royaume a plutôt la signification de ce sur quoi on règne. Or, ces deux choses ne sont pas dissociables. En effet, le règne régnant, c'est le Pneuma et le royaume régi, c'est l'*Ekklesia*, c'est-à-dire l'humanité convoquée – *klêsis* : appel, convocation – et non ce que nous appelons l'Église au sens spécifique du terme<sup>84</sup>.

Or ces deux termes, *Ekklesia* et pneuma, se situent dans le même ensemble. C'est la même chose considérée du point de vue actif et du point de vue réceptif<sup>85</sup>.

Par exemple, vous avez chez Paul, au chapitre 4 des Éphésiens, une énumération : Il y a « <sup>4</sup>*un seul corps et un seul pneuma (...)* <sup>5</sup>*un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême* – pneuma et corps (*Ekklesia*) sont des mots qui vont ensemble, de même que vont ensemble Seigneur (Christos), baptême et foi – <sup>6</sup>*un seul Dieu et Père...* » C'est l'une des rares énumérations trinitaires qui se trouve de façon explicite chez Paul.

Donc, vous voyez les multiples résonances, les multiples attenances qui font que ces mots déploient, chacun à leur façon, quelque chose qui ne dit pas tout à fait la même chose que l'autre mais qui n'est pensable sans le rapport à l'autre mot. Ce n'est pas une fonction de type syntaxique strict puisque ce n'est pas une fonction qui serait marquée comme telle, ce n'est pas articulé par de la causalité ou de la finalité, mais c'est la proximité.

La proximité est la chose la plus essentielle quand il s'agit de l'Évangile. Mais c'est une notion qui, chez nous, est seconde, "accidentelle" pour prendre le langage de la philosophie. Les individus sont d'abord des substances, puis ils peuvent être près ou loin : c'est accidentel. Or j'ai dit que l'être-proche était constitutif de l'être-homme. L'éloignement est l'essence de la proximité, sinon la proximité serait l'identité plate. Mais la proximité est le bon éloignement. Elle retient en soi et la distance et la présence. Car la présence est une distance, une bonne distance. Loin et près ne sont pas purement et simplement des contraires.

Cette proximité prend sa dimension dans la question fondamentale de l'évangile de Jean qui est la question « Où ? » alors que la question fondamentale de l'Occident c'est la question « Qu'est-ce que ? » Il ne faut surtout pas penser que la question « Où ? » est purement circonstancielle ! Elle est vouée à être plus essentielle que ce que nous appelons le substantiel. D'où l'importance de ce que j'appelais "le lieu", soit à partir de la maison du Père, soit à partir du thème du royaume. Et finalement, la richesse de ce point de vue culmine dans le fait que l'être-à-autrui n'est pas *être-à-autrui* : l'être-à-autrui est *être-au-prochain*. Prochain, c'est proche. Le mot de prochain (*plêsion*) a cette signification spatiale, symbolique bien sûr, mais essentielle, constitutive de l'Évangile.

### ● Le pourquoi du parcours effectué jusqu'ici.

Vous vous rendez compte que j'ai enfilé les mots les uns à côté des autres et ceci dans des allers et retours, dans des rappels constant. Comment voulez-vous que s'organise un discours qui soit purement et simplement logique, qui ait des prémices et des conséquences ? Ça n'est

<sup>84</sup> Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekklesia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

<sup>85</sup> Que l'Église (au grand sens du mot) et l'Esprit Saint se situent dans le même ensemble, cela se dit classiquement en théologie. Par exemple dans le Credo il est question du Père, du Fils et de l'Esprit, et ensuite de l'Église, mais en fait l'Église n'est pas un quatrième terme, elle fait partie du Saint Esprit. « “ Je crois à la sainte Église catholique ” : évitons un contresens, nous n'avons pas affaire à un quatrième article Il n'y a pas quatre personnes dans la Trinité » (Alphonse Maillot, *Le Credo ou symbole des apôtres*, 1997)

pas l'ordre de ce discours. J'ai fait un parcours au cours duquel j'ai essayé de susciter les résonances ou les présuppositions, ce qui est avant le son ou qui résulte du son de ces différents mots pour marquer qu'ils ne s'entendent qu'ensemble, que chacun d'eux, pris isolément, peut donner lieu à de multiples méprises, être situé dans un champ autre que celui dans lequel il a sens ici.

Ce n'est du reste absolument pas propre à l'Évangile. J'ai coutume de dire que, lorsque deux mots ont plus d'une raison d'être à côté l'un de l'autre, il y a poème. La logique stricte, de même que la mathématique élémentaire, est fondée sur : il faut et il suffit. C'est le vœu du terme univoque qu'il ait sa signification bien close en lui-même, car ainsi, le sens est sûr. La dissertation requiert cela, mais c'est la mort de la pensée. Je ne nie pas que cela puisse avoir sa fonction, son utilité, son lieu d'être quelque part. Mais ce n'est pas l'essence de la parole ou de la pensée. Or le poème sauvegarde cela, et c'est ce qui est éminemment mis en œuvre dans le discours évangélique et singulièrement dans le discours johannique.

Telle était notre tentative de mettre le troisième terme du *Notre Père* dans un rapport de consonance avec les précédents et nous continuerons ainsi jusqu'à la fin du *Notre Père*. Tout a sa libre et belle nécessité dans ce texte.

## II – Royaume, pneuma, vérité

### 1) Demeurer dans la maison du Père (Jn 8, 31-35).

J'ai employé le mot de *libre* et j'en profite pour rappeler quelque chose de tout à fait essentiel à propos du Père et de la maison : la maison du Père a comme qualité d'espace d'être le lieu de la liberté. C'est l'opposition entre l'esclave et le fils. Le fils, c'est le libre. Que la maison du père soit le lieu de la liberté, des adolescents ne vous diraient sûrement pas cela ! Mais justement ce n'est pas à entendre au sens psychologique, cela se tire de l'opposition du fils et de l'esclave. Ceci est capital.

Le Fils est libre de quoi ? Libre de l'avoir-à-mourir ou libre du péché, ce qui est la même chose. C'est un aspect décisif, essentiel, et par chance, c'est affirmé en toutes lettres et par Paul au chapitre 8 des Romains et par Jean au chapitre 8 de son évangile, c'est un hasard.

Voici le développement, en Jn 8 : « <sup>31</sup>*Si vous demeurez dans ma parole* – demeurer a simultanément le sens temporel de persister et spatial d'habiter. La parole est quelque chose que l'on habite, c'est même le lieu proprement humain, le lieu (*topos*). Il faudrait développer ce point essentiel – *vous êtes véritablement mes disciples* – nous rencontrons au verset suivant le mot de vérité d'une façon qui va aussi vous étonner – <sup>32</sup>*et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libèrera* » – cette parole dans laquelle on demeure est un lieu de liberté. Et les Judéens répliquent qu'ils n'ont pas besoin d'être libérés, qu'ils sont nés libres, qu'ils sont fils d'Abraham : ils ont un nom, un père, une descendance libre, ce qui est un déni d'avoir à être libéré. Mais Jésus leur dit que tout homme est esclave du péché, a besoin d'être libéré du péché, de l'avoir à mourir lié au fait implicite d'être meurtrier c'est-à-dire exclu.

Le texte ajoute : « <sup>35</sup>*L'esclave ne demeure pas dans la maison toujours, le fils demeure toujours* ». <sup>86</sup>

Vous comprenez que le père a à voir avec le nom, avec le fils, avec la maison, cela qui touche aux articulations premières de la pensée et demanderait à être constamment remédié.

## 2) Proximité des mots pneuma, royaume et vérité.

Revenons au royaume, au roi. Je vous donne un repère qui n'est pas une règle absolue car il n'est ni exhaustif ni exclusif d'autre chose, mais c'est une bonne indication pratique : en saint Jean, trois mots disent rigoureusement la même chose, bien qu'ils soient pour nous tout à fait écartés les uns des autres, ce sont les mots pneuma, royaume et vérité. Chez nous, le souffle (pneuma) est une affaire qui concerne le pneumologue, le royaume concerne par exemple le droit constitutionnel, la vérité concerne le métaphysicien ou éventuellement le mathématicien. Or on peut montrer avec rigueur que ces trois mots-là se prennent explicitement les uns pour les autres dans l'évangile de Jean.

J'en ai esquissé l'intelligibilité quand j'ai dit que le pneuma était ce qui ouvrait l'espace habitable qui s'appelle aussi le royaume, et si j'ajoute que la vérité, chez Jean, désigne aussi l'ouverture d'un espace, un espace d'avènement : *a-lêthéia* (vérité) signifie sortie hors de l'oubli, donc advenue à la présence. Bien sûr, ce n'est pas là notre usage courant du mot de vérité. Déjà, nous nous trompons quand nous parlons d'une vérité : il faudrait dire non pas "la vérité" mais "une proposition vraie", employer l'adjectif. Chez nous la vérité c'est ce qui fait qu'une proposition est vraie, entre autres choses. Mais chez saint Jean ce n'est pas premièrement et d'abord cela, c'est ce qui ouvre un espace d'intelligibilité. En être conscient est la condition pour entendre un bon nombre d'expressions qui se trouvent chez saint Jean.

Par ailleurs, la demande précédente, « Que ton nom soit consacré », est en lien avec le Pneuma (l'Esprit saint), qui est un Pneuma de consécration, un Pneuma sacré, consacré ou consacrant. Donc il y a une affinité entre le Pneuma et l'idée de consécration par l'intermédiaire de l'idée d'onction. Cela concerne aussi le sens du mot vérité car, chez les Anciens, pour être dans la vérité il faut que notre intellect (notre cœur) soit enduit de vérité.

J'ai collationné soigneusement, chez Jean, toutes les émergences du mot de vérité, celles du mot pneuma. Ici, il ne s'agit pas de faire un compte exhaustif de ces termes, mais plutôt de suggérer des intelligibilités de ces textes qui ne sont pas spontanément données à notre oreille préformée par notre mode d'entendre et de dire.

### a) Quelques textes johanniques à propos du pneuma.

#### ● Pneuma et vérité (Jn 4, 24).

Par exemple prenons la question que j'évoquais tout à l'heure, question que la Samaritaine pose à Jésus. C'est une question *où* : où faut-il se prosterner, où se tourner ? Quel est le topos, quel est mon lieu référentiel ? Où faut-il adorer ? *Nos pères* – les Samaritains – *ont adoré sur cette montagne* : la montagne de Garizim, près du lieu où ils sont en dialogue.

<sup>86</sup> Ce texte a été commenté plus longuement au chapitre précédent (II 1° du [Chapitre III. Notre Père qui es aux cieux...](#)), et aussi dans [Jean 8, 31-36 : Être disciple \(ou fils\) et être libre.](#)

*Vous* – parce qu'elle le prend pour un Judéen – *vous dites qu'il faut adorer à Jérusalem*. La réponse de Jésus est décisive : « *L'heure vient et c'est maintenant, où les véritables prosternateurs se prosterneront devant Dieu en esprit et vérité* – c'est-à-dire dans le pneuma qui est vérité. » (Jn 4, 24). Nous avons ici un des exemples nombreux chez Jean de ce que techniquement on appelle hendiadys, c'est-à-dire deux mots pour dire la même chose. Le pneuma est vérité, donc ici pneuma et vérité sont désignés comme des qualités de *topos*, de lieux, et de lieux qui ne sont pas de notre géographie.

- **Grâce et vérité, deux mots pour dire le pneuma (Jn 1, 14).**

Au fameux verset 14 du chapitre 1 nous avons : « <sup>14</sup>*Et le Verbe fut chair, il a habité parmi nous. Nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Monogénês (Fils Un) d'auprès du Père, plein de grâce et vérité* ». Le Fils Un est plein, empli : emplir est le verbe du pneuma. Grâce et vérité sont deux mots pour dire le pneuma. De plus, chacun dit la même chose que l'autre, à un micron près : plein de grâce et vérité, plein de cette donation qui est ouverture. Grâce se dit *kharis* en grec, et *kharizesthai*, donner, c'est le nom du pneuma.

- **Pneuma et royaume (Jn 3, 5).**

Prenons, au chapitre 3, le dialogue nocturne avec Nicodème : « *Si quelqu'un ne naît pas d'eau et de pneuma* – c'est un hendiadys, il faut comprendre : *de cette eau qui est le pneuma*, le pneuma de résurrection. Donc si quelqu'un ne vient pas à nouveau au monde, ne naît pas à partir de l'Esprit de résurrection – *il n'entre pas dans le royaume (le règne) de Dieu* ». Et comme nous savons que « *si...ne pas...* » n'est pas conditionnel et conséquent chez Jean<sup>87</sup>, cela signifie que naître, venir au monde de plus originaire que la naissance chronologiquement première, venir au monde de plus loin, à partir de l'Esprit de résurrection, naître ainsi c'est être introduit dans le royaume. Entendre c'est naître, chez Jean.

La parole d'Évangile n'est pas une parole qui informe et s'ajoute à ce que nous savons déjà, en remplissant la case préparée pour des choses qui sont de l'ordre de la religion, à côté d'autres qui sont de l'ordre de la philosophie, de l'économie etc. Entendre la parole d'Évangile, c'est venir au monde à nouveau. Entendre, c'est naître. Et naître à partir du pneuma de résurrection, c'est entrer dans le royaume. Pneuma et royaume sont ici identifiés. On n'en finirait pas d'énoncer ces choses-là.

- **Pneuma et vérité (Jn 17, 17 et 1 Jn 5).**

Par exemple, au chapitre 17 nous avons l'expression : « *Consacre-les dans la vérité* » que nous avons rapprochée de « *Que ton nom soit consacré* ». Consécration a à voir avec la résurrection mais consécration a aussi à voir avec le pneuma et on attendrait : *consacre-les dans le pneuma*, puisque c'est l'Esprit qui oint, qui consacre. Or ici, c'est le mot vérité. Donc ces mots sont pris l'un pour l'autre. Du reste, dans sa première lettre, au chapitre 5, saint Jean dit explicitement : « *et le pneuma est la vérité* ». Il justifie la lecture hendiadyque que nous faisons de ce mot-là.

Il y a bien d'autres lieux, mais je ne cite que ceux qui me viennent à l'esprit.

<sup>87</sup> Cf. [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.](#)

## b) La royauté chez saint Jean<sup>88</sup>.

### ● Occurrences du mot "royaume".

Le mot *basiléia* (royauté, royaume, règne) a une importance diverse dans les Synoptiques et chez Jean. La prédication du royaume se trouve dans les synoptiques : Jésus annonce le "royaume de Dieu" (chez saint Marc et Saint Luc) ou le "royaume des cieux" (chez saint Mathieu). N'oubliez pas que c'est le même mot que dans le Notre Père : « *Que ton règne vienne* ». En hébreu c'est le mot *malkout* (royaume, règne), un mot important chez les cabalistes et déjà dans le Talmud.

Le mot grec *basiléia* se trouve chez Jean mais assez rarement. Pourquoi ? Précisément parce que tout ce que les Synoptiques disent du royaume, Jean le nomme à partir de la vérité. Voilà une sorte de confirmation ou d'explication. Le mot "royaume" se trouve cependant au chapitre 3 : « *naître de cette eau-là qui est le pneuma, c'est entrer dans le royaume* » et surtout il se trouve au chapitre 19. Je ne pense pas qu'il y ait d'autres usages du mot royaume chez saint Jean.

### ● Occurrences du mot "roi".

Le mot roi se trouve lui-même dans plusieurs textes :

– on le trouve au chapitre 1, dans la bouche de Nathanaël : « *Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es roi d'Israël* » (v. 49).

– on le trouve au chapitre 6 : « *Jésus donc, sachant qu'ils allaient venir et le saisir pour le faire roi, se retira de nouveau vers la montagne, lui seul.* » (v. 15).

– on le trouve au chapitre 12 dans l'épisode des Rameaux : "roi d'Israël". On peut le citer : « <sup>13</sup>*Ils criaient : "Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël"*. – vous trouvez un élément qui est ressaisi dans le Sanctus de la liturgie.

– et on le trouve abondamment dans chapitres 18-19.

Dans le chapitre 12 tout est traité à la façon de Jean où il s'agit de quelque chose qui se dit en dépit peut-être de ceux qui le disent. En effet la raison pour laquelle Jésus est acclamé par une foule (qui sera du reste changeante) est ambiguë puisqu'il est peut-être acclamé simplement parce qu'on attend de lui qu'il soit le roi qui sauvera politiquement Israël. Seulement, chez Jean, si les mots sont prononcés dans ce sens, ils le sont simultanément dans un sens profond à l'insu de ceux qui les prononcent. Vous avez l'exemple fameux de Caïphe à la fin du chapitre 11, et nous verrons celui de Pilate au chapitre 19 à propos de l'intitulé « Jésus roi des Judéens ». – <sup>14</sup>*Trouvant un ânon, Jésus s'assit dessus selon qu'il est écrit : <sup>15</sup>Ne crains pas, fille de Sion : voici ton roi qui vient, assis sur le petit d'une ânesse.* » C'est une citation du prophète Zacharie : l'ânesse est un animal symbolique du messie.

## 3) La royauté de Jésus dévoilée (Jn 18,28 - 19,22).

C'est surtout dans le dialogue avec Pilate que le thème de la royauté intervient. Il n'est pas intervenu avec Caïphe, mais il intervient avec Pilate au chapitre 18 puis au chapitre 19.

---

<sup>88</sup> Ce que J-M Martin a dit a été dit le 4 février sur Jn 18-19 a été complété par des extraits d'autres interventions. Les chapitres 18 et 19 ont aussi été lus dans la session sur la Passion (tag [JEAN 18-19-PASSION](#))

### a) Royaume et vérité (Jn 18, 33-39).

Le développement du chapitre 18 porte sur la royauté christique : Jésus n'est pas roi au sens usuel du terme, mais il est roi en ce sens qu'il apporte l'espace de vérité.

« <sup>33</sup>Pilate entra donc à nouveau dans le prétoire, il appela Jésus et lui dit : « Toi, **tu es le roi des Judéens** ? » <sup>34</sup>Jésus répondit : « Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit à mon sujet ? » <sup>35</sup>Pilate répondit : « Est-ce que moi je suis judéen ? Ta nation et les grands prêtres t'ont livré à moi. Qu'as-tu fait ? » <sup>36</sup>Jésus répondit : « **Mon royaume (mon règne) n'est pas de ce monde.** – De même que les mots fils et père ne sont pas à entendre psychologiquement, roi et royaume ne sont pas à entendre juridiquement ou politiquement – Si **mon royaume** était de ce monde, mes serviteurs se seraient battus pour que je ne sois pas livré aux Judéens - maintenant **mon royaume n'est pas d'ici.** »

L'écriture johannique, à la suite d'une pensée juive, distingue deux mondes : ce monde-ci (en hébreu *olam hazeh*) et le monde ou le royaume qui vient (*olam habah*). C'est une structure de base qu'on trouve par exemple dans le grand commentaire de la Genèse qu'est *Bereshit Rabba*<sup>89</sup>. Et d'après l'Évangile ce monde-ci est un monde régi par la mort et par le meurtre : nous sommes dans la dépendance de l'avoir à mourir et donc du principe (ou du prince) de la mort qui est "le prince de ce monde" ; et la venue du "monde qui vient" est annoncée. « *Mon royaume n'est pas de ce monde* » n'est donc pas à entendre comme s'il y avait un monde et un arrière-monde, mais cela se réfère à deux modes opposés d'être au monde.

<sup>37</sup>Pilate lui dit donc : « N'est-ce pas que **tu es roi** ? » Jésus répondit : « C'est toi qui dis que **je suis roi**. Moi – [voilà en quel sens je le dis] – je suis né pour cela et je suis venu dans le monde pour cela : en sorte que **je témoigne de la vérité. Quiconque est de la vérité entend ma voix.** »

<sup>38</sup>Pilate lui dit : « **Qu'est-ce que la vérité ?** » – Là encore il y a deux sens possibles : à première lecture Pilate s'interroge : « Je suis devant un débat dans un rapport de forces, qu'est-ce que la vérité ? » ; et néanmoins cette parole peut aussi avoir pour but, dans la volonté même de Jean, d'aider à questionner sur l'identité de la vérité, puisque Jésus dit « *Je suis la vérité* » (Jn 14, 6). Ce n'est pas de l'intention consciente de Pilate, mais nous savons que personne ne sait ce qu'il dit, ni Pilate, ni les autres.

Ayant dit ceci, de nouveau il sortit vers les Judéens et leur dit : « Moi, je ne trouve en lui aucune cause <sup>39</sup>Mais il est d'usage pour vous, que je vous libère quelqu'un pendant la Pâque. Voulez-vous donc que je vous libère **le roi des Judéens** ? » <sup>40</sup>Ils crièrent donc à nouveau en disant : « Non, pas lui, mais Barabbas ! » Or Barabbas était un brigand.

### b) L'intronisation royale de Jésus (Jn 19, 1-16).

« <sup>1</sup>Alors donc Pilate prit Jésus et le fouetta. <sup>2</sup>Puis les soldats tressant **une couronne** avec des épines la posèrent sur sa tête et ils le revêtirent d'un **manteau de pourpre**. <sup>3</sup>Et ils venaient vers lui et disaient : « **Salut, ô roi des Judéens !** » et ils lui donnaient des coups.

<sup>89</sup> C'est par exemple quelque chose qu'on lit dans *Genesis Rabba*, au chapitre premier, numéro 10 page 42 de l'édition Verdier. Voir "[Ce monde-ci](#)" / "[le monde qui vient](#)" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê..

<sup>4</sup>*Pilate sortit de nouveau dehors et leur dit : « Voici, je vous l'amène au dehors, pour que vous connaissiez que je ne trouve aucune cause en lui. »* <sup>5</sup>*Jésus sortit donc dehors portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre. Et il leur dit : « Voici l'homme ! »* – cette phrase dit en un sens « voici l'individu en question », mais plus profondément « voici ce qu'il en est de l'homme ». Jean sait que le dérisoire se trouve être le lieu même de la vérité, la faiblesse le lieu même de la force et de la royauté, car au mot “Voici l'homme” fait pendant “Voici votre roi” (v. 14). L'avoir-à-être de l'homme, c'est d'être roi. En effet, Dieu fit l'homme afin qu'il règne, qu'il soit seigneur de la terre<sup>90</sup>. Donc ici tout est inversé. Cette inversion est méditée surtout par Paul : la faiblesse apparente est la force véritable, la pauvreté est la richesse. C'est cette inversion très évangélique qui se trouve ici.

Jésus accomplit ici le destin de l'humanité, et qu'il soit seigneur ne me fait pas esclave mais me fait participer à la seigneurie, étant entendu que l'essence de la seigneurie est ce que nous appelons l'esclavage<sup>91</sup>.

<sup>6</sup>*Quand donc ils le virent, les grands prêtres et les serviteurs (les gardes) crièrent en disant : « Crucifie, crucifie. » Pilate leur dit : « Prenez-le vous-même et crucifiez-le. Car moi je ne trouve pas en lui aucune cause. »* <sup>7</sup>*Les Judéens lui répondirent : « Nous avons, nous, une loi et selon la loi, il doit mourir car il s'est fait lui-même Fils de Dieu. »* – Avec "Fils de Dieu" on semble passer à un autre motif, mais du point de vue de Jean, "Fils de Dieu" dit la même chose que "roi". Le roi est nommé fils de Dieu, et le peuple aussi puisqu'il n'y a pas de différence entre le roi et la collectivité. Par exemple David est le berger, il est le roi, et il est appelé fils de Dieu.

<sup>8</sup>*Quand donc Pilate entendit cette parole il eut encore plus peur, <sup>9</sup>et il entra de nouveau dans le prétoire et dit à Jésus : « D'où es-tu ? » Jésus ne lui donna pas de réponse. <sup>10</sup>Pilate lui dit alors : « Tu ne me parles pas ? Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir de te libérer et j'ai pouvoir de te crucifier ? »* <sup>11</sup>*Jésus lui répondit : « Tu n'aurais aucun pouvoir envers moi, s'il ne t'était donné d'en haut – ce n'est pas à prendre au sens de l'origine du pouvoir civil. Ce qui est donné d'en haut à Pilate c'est la tâche d'accomplir l'œuvre de la crucifixion – C'est pourquoi celui qui m'a livré à toi a un plus grand péché. – on peut comprendre cette phrase en considérant que Judas est dans la figure de Caïn – <sup>12</sup>Dès lors Pilate cherchait à le libérer. Mais les Judéens criaient en disant : « Si tu le libères, tu n'es pas ami de César car quiconque se fait roi est adversaire de César. »*

<sup>13</sup>*Pilate entendant ces paroles conduisit Jésus dehors et l'assit sur une estrade au lieu dit Lithostrotos, en hébreu Gabbatha. <sup>14</sup>C'était la veille de la Pâque, environ la sixième heure, il dit aux Judéens : « Voici votre roi. » <sup>15</sup>Eux criaient : « Enlève-le, enlève-le, crucifie-le. » Pilate leur dit : « Je crucifierais votre roi ? » Les grands prêtres répondirent : « Nous n'avons de roi que César ! » <sup>16</sup>Alors donc il leur livra pour qu'il soit crucifié. »*

---

<sup>90</sup> Pa exemple en Gn 1,28 : « Dieu leur dit “Croissez et multipliez-vous, emplissez la terre et dominez-la, commandez aux poissons de la mer, aux volatiles des cieux, à toutes les bestioles, à toute la terre et à tous les reptiles rampant sur la terre.” »

<sup>91</sup> « Il s'est vidé prenant la morphê (la forme) de serviteur (d'esclave) » (Ph 2, 7), « donc l'image de Dieu et l'image du serviteur c'est la même. Nous avons vu que morphê dit l'image plénière et il est dit ici que “l'homme à l'image de Dieu” a pris “la morphê de serviteur”, ce qui peut poser problème. Il faut voir que “prendre la morphê de serviteur” ne signifie pas “devenir un homme adamique pécheur qui serait un serviteur,” en fait il est “Le” serviteur. » ([Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#))

Ce qui vient en avant dans ce passage, c'est la question du pouvoir dans la figure du roi. Seulement le mot "roi" peut être entendu à la juive, à la romaine ou à la christique. Jean relate le débat entre les pouvoirs à la romaine et à la juive, mais son véritable souci est de promouvoir le titre biblique de Roi Messie relu sous l'angle de la critique de la royauté. Cette question ne concerne ni les Judéens ni les Romains, mais c'est la question qui, à travers le débat entre Judéens et Romains, se révèle à une lecture croyante.

L'intronisation de Jésus a lieu dans l'intronisation dérisoire : on le déguise en roi de comédie qui est un roi à la romaine (couronne, manteau de pourpre) et on mime des respects devant ce roi. D'une certaine manière la forme silencieuse de cette gestuelle est un moment majeur de l'intronisation royale effective de Jésus, à la lecture, non pas des Juifs, mais de Jean et du lecteur croyant.

### c) Il règne à partir de la croix (Jn 19, 19-22).

L'enjeu véritable, c'est que personne ne sait ce qu'il fait ou ce qu'il dit. Seul Jean sait ce qui se passe et ce qui se dit. Cela correspond à la parole de Jésus : « *Ils ne savent pas ce qu'ils font* » (Lc 23, 34). Cette parole n'est pas chez Jean mais il la met en œuvre. C'est aussi ce qui se passe à propos de l'intitulé.

« <sup>19</sup>*Pilate écrivit aussi un intitulé qu'il plaça sur la croix. Il y était écrit : Jésus le Nazôréen, le roi des Judéens.* <sup>20</sup>*Alors beaucoup parmi les Judéens prirent connaissance de cet intitulé puisque proche de la ville était le lieu où Jésus avait été crucifié, et c'était écrit en hébreu, en latin et en grec.* <sup>21</sup>*Les grands-prêtres des Judéens dirent donc à Pilate : « N'écris pas : "le roi des Judéens", mais que lui a dit : "Je suis le roi des Judéens".* <sup>22</sup>*Pilate répondit : "Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit." »* C'est écrit, ça se lit. Pilate n'est pas maître du sens ultime de sa parole. Donc ici encore la parole dit ce qu'elle avait à dire en dépit de ce qui a été pensé. Cette parole proclame et annonce l'universelle royauté du Christ (c'est-à-dire sa résurrection) comme intitulé même de la croix.

Tout se passe pour moi comme si Jean commente *regnavit a ligno* (il régna du haut du bois), expression que les premiers chrétiens lisent dans le verset 10 du psaume 95<sup>92</sup>. En effet les mots *xulon* (le bois), *sêmeion* (le signe), *stauros* (la croix comme pieu) préfigurent la croix, ils sont pris aux testimonia, ces recueils de textes de l'Ancien Testament qui sont rassemblés sur un thème donné<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> En Ps 95, 10 au lieu de "*le seigneur a régné*", on lit : "*le Seigneur a régné du haut du bois*". Pour Justin (Dial. LXXIII, 1) cette expression est si traditionnelle qu'elle semble être le texte authentique, et comme il connaît les Septantes où le passage ne se trouve pas, il affirme que les Juifs ont supprimé le passage. Ceci montre que pour lui le texte d'Écriture est encore vivant : ce qui le précise n'est pas étranger à l'Écriture mais en est son développement normal. (Résumé fait à partir de J Daniélou dans *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (Les Testimonia), Beauchesne 1966.

Les premiers chrétiens puisent dans les testimonia des éléments commentant la Passion du Christ. Ainsi Tertullien parle de textes qui sont à la source de la Passion. Après avoir mentionné Is 65, 2 ; Ps 21, 17 ; Ps 68, 22, il continue : « David – il est censé être l'auteur des psaumes – n'a pas souffert ces choses, en sorte qu'elles paraissent ne pas pouvoir être dites de lui justement mais du Christ qui a été crucifié. Les mains et les pieds ne sont percés que chez celui qui a été suspendu au bois (Dt 21, 23). C'est pourquoi David lui-même disait que **le Seigneur règnerait du haut du bois** (Ps 95, 10). » Il rapproche aussi l'arbre du Paradis de l'arbre de la croix où la vie du Christ a été suspendue sans être crue par des Juifs (en se référant à Dt 28, 66).

<sup>93</sup> Il existe des testimonia sur le bois, sur la pierre, sur l'eau...

### **d) Comment entendre le mot vérité en Jn 18, 37 ?**

Reprenons le verset 37 : « *Pilate lui dit : « N'est-ce pas que **tu es roi** ? » Jésus répondit : « C'est toi qui dis que **je suis roi**. Je suis né pour cela et je suis venu dans le monde pour cela : en sorte que **je témoigne de la vérité**.»*

La vérité chez Jean est un des noms du royaume, un des noms du pneuma, de l'esprit de vérité. La vérité désigne l'ouverture, la venue d'un espace qui est adverse par rapport à l'espace de vie dans lequel nous sommes, l'espace de falsification. Le *pseudos*, qu'on traduit par le menteur, dit une falsification qui inclut le mensonge mais aussi d'autres modes de falsification. Or la caractéristique du prince de ce monde est d'être homicide par principe (*ap'arkhês*), voir Jn 8 ; mais c'est aussi d'être le falsificateur, le prince du mensonge.

Le mot de vérité – dont je n'entreprends pas l'étude systématique ici – il faut le penser par rapport à deux choses :

- d'une part c'est l'équivalent de la chose-même en tant qu'elle se montre ;
- et d'autre part c'est ce qui est en opposition à la falsification.

Vous vous rappelez que nous disions cela à propos de père et fils : fils se dit par rapport à père, mais fils se dit en certains lieux par opposition à esclave<sup>94</sup>. C'est exactement le même mouvement.

On peut donc penser la vérité en opposition à la falsification, mais aussi par rapport à la venue de ce qui vient, à la manifestation ou au dévoilement de ce qui est tenu en secret. Ce venir est du reste la même chose que le rapport du père et du fils puisque le fils est la manifestation de ce qui est séminalement dans le père. C'est la même structure fondamentale.

#### **• À propos de la donation de l'écoute.**

Le mot *vérité* est donc appelé pour traduire le sens authentique du mot royaume. « *Quiconque est de la vérité entend ma voix* » (fin du verset 37). Ici, nous retrouvons ce principe fondamental que l'on entend à partir d'où l'on est. C'est très important pour ce qui est de la parole et de l'annonce.

L'annonce ne fait rien par elle-même chez autrui. Elle ne transporte pas des vérités à quelqu'un. L'annonce, si elle est entendue, révèle que quelqu'un avait en lui à entendre, que c'était en lui et que c'était son heure d'entendre. Son heure, qui est accomplissement de l'être, au sens johannique du terme : "*mon heure*". Notre parole ne fait rien, en tout cas ne crée rien, n'apporte rien. Elle est l'occasion de ce qu'un avoir-à-être insu vient à se reconnaître ou non. En effet la parole que nous prononçons n'est pas la parole essentielle. La parole essentielle est la donation effective de l'écoute : Dieu donne l'écoute, Dieu donne d'entendre.

Un des thèmes fondamentaux sur lesquels nous aurons à revenir touche à cela. Saint Paul dit, dans la deuxième épître aux Corinthiens : « *Ce n'est pas nous-mêmes que nous proclamons* » (2 Cor 4, 5). Il n'est même pas exact de dire que nous annonçons notre foi. Moi, je n'annonce pas ma foi, j'annonce la foi de Jésus-Christ.

Nous avons un usage du mot témoignage qui n'est pas le témoignage johannique car, chez saint Jean, celui qui témoigne de soi-même est un menteur, c'est donc un emploi du mot très

---

<sup>94</sup> Cf. la lecture de Jn 8, 35 au II 1°.

différent de notre usage. Donc nous ne nous annonçons pas nous-mêmes, nous ne sommes pas l'objet de l'annonce et nous ne sommes pas non plus la parole qui annonce : nous sommes des serviteurs inutiles<sup>95</sup>.

\* \*  
\*

- **En guise de conclusion de séance.**

Je n'ai fait ici que reprendre des choses déjà dites pour en montrer une nouvelle cohérence et aller un peu plus loin en précisant quelques choses sur le royaume et sur la demande du "Notre Père" : « *Vienne ton règne* ». Il serait bon d'y revenir par mode de dialogue parce qu'il y a beaucoup de choses accumulées un peu rapidement et difficiles à entendre pour la première fois, même s'il y a assez longtemps que pour un certain nombre d'entre vous ces choses ont été esquissées.

Habiter, demeurer dans la parole, ce n'est pas entendre une fois des informations sur quelque chose, c'est laisser que se constitue un espace d'être, un espace d'écoute qui soit une demeure, qui soit déjà, de quelque manière, le royaume en train de venir en nous.

- **Pour préparer la suite : la structure du Notre Père.**

Vous auriez peut-être pensé que la demande : « *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* », selon la traduction classique, devrait se rattacher aux précédentes, et que « *Donne-nous notre pain* » nous introduirait dans une deuxième partie du Notre Père. Je ne le crois pas.

Nous avons vu qu'il y a une unité fondamentale dans les trois premières invocations puisque nous avons montré que c'était un énoncé trinitaire.

La parole suivante : « *Que ta volonté soit faite* », n'appartient au Notre Père qu'en Matthieu, elle n'est pas en Luc. Comme il est peu probable que Luc ait coupé dans le Notre Père, nous avons plutôt ici un commentaire proprement matthéen, d'autant plus que la mention du rapport ciel-terre est caractéristique de l'écriture de Matthieu. On pourrait, d'une certaine manière, relier cette phrase aux trois premières invocations, mais elle a aussi une autre fonction qui est d'ouvrir à « *Donne nous notre pain* ». J'essaierai d'en montrer le bien-fondé, de voir quel sens elle reçoit de venir après ce qui précède et quel sens elle reçoit du fait d'ouvrir aux demandes subséquentes.

---

<sup>95</sup> C'est un thème que J-M Martin affectionne. Cf. [1 Jn 2, 20-27 et le chrisma en quiconque Le prédicateur "serviteur inutile". La christité](#) .



## Chapitre VI

### *Soit ta volonté*

### *comme au ciel, de même aussi sur terre*

Nous méditons ce soir cette demande du Pater : « *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* », littéralement : « *Soit ta volonté comme au ciel, de même aussi sur terre* ». Nous aurons à parler de la tonalité dans laquelle on entend une expression de ce genre. Nous aurons à examiner la teneur du mot volonté et les tenants les plus usuels de ce mot, mais aussi le tenant de cette phrase dans l'ensemble du Notre Père. Nous allons commencer par là. Ce sont des indications provisoires.

### I – Réflexions générales

#### 1) **Écouter cette phrase à la lumière de Jn 4, 34.**

##### a) **Rattacher cette mention au don de la nourriture.**

Nous avons remarqué que cette phrase du Notre Père se trouve chez saint Matthieu, mais pas chez saint Luc où la demande du pain intervient aussitôt après le règne. Cependant, cette notion de volonté a une grande importance.

En un certain sens, on est tenté de référer cette demande aux demandes précédentes : *Soit consacré ton nom, vienne ton règne*, qui présentent une structure analogue à *soit ta volonté* ; et en revanche les demandes suivantes : *Notre pain substantiel donne-nous ce jour, et lève nos dettes comme nous les levons à ceux qui nous doivent*, semblent relever d'une autre structure.

D'un autre point de vue, pour le sens et surtout pour une lecture johannique du texte matthéen, il semblerait que « *Soit ta volonté faite...* » soit plutôt à rapprocher de « *Donne-nous notre pain* ». Cette phrase qui est peut-être une addition matthéenne, préparerait la demande « *donne-nous notre pain* » plutôt qu'elle ne conclurait les trois premières demandes.

Nous n'allons pas en décider maintenant, d'autant moins qu'il faut se garder de décider de façon surplombante du plan d'un texte avant de l'avoir parcouru.

##### b) **Le rapport nourriture / volonté du Père (Jn 4, 31-34).**

Pour attester ce que je viens de dire, nous allons prendre un texte de Jean, au chapitre 4. À la fin de l'épisode de la Samaritaine, lorsque celle-ci est partie à la ville pour inviter les autres à « *venir voir*, » les disciples, de retour s'adressent à Jésus.

« *Les disciples le questionnaient en disant : “Rabbi, mange.”* <sup>32</sup>*Celui-ci leur dit : “J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas.”* <sup>33</sup>*Les disciples se disaient donc les uns*

**aux autres** : “*Est-ce que quelqu'un lui a apporté à manger ?*” – Nous avons ici une structure classique chez Jean pour préparer l'intelligence de la parole qui suit.

<sup>34</sup>**Jésus leur dit** : “*Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que j'achève son œuvre.*” » Cette expression est étrange, on pourrait penser qu'il s'agit d'une figure de style. En réalité, elle signifie que la nourriture est un des autres noms de la vie : ce qui me tient en vie, ce qui garde l'essence de ma vie. Nous disons parfois : moi, ma vie, c'est de faire ceci ou cela. Ici : « *ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé* ».

Cette phrase risque d'être entendue dans une sorte de crispation : « faire la volonté d'*un autre* c'est cela qui *me* tient en vie ». Bien sûr nous aurons à entendre cela, à mettre en leur lieu et place ces mots de *nourriture* et de *volonté*.

### c) "Faire" la volonté ?

L'expression *faire la volonté* n'est du reste pas dans le Notre Père. Nous traduisons « *genêthêthô to thêlêma sou* » par « *que ta volonté soit faite* », mais le verbe *faire* ne s'y trouve pas. De toute façon dans le Nouveau Testament le verbe *faire* n'a jamais le sens de *fabriquer*, il signifie : laisser venir ce qui a à être. L'allemand *lassen* est pour cela très intéressant : il signifie *laisser* dans le sens positif du terme et également *faire*. Il faudrait penser le laisser-faire (le grand, le vrai) comme la plus haute pointe de l'activité possible pour l'homme.

### d) Le rapport volonté / œuvre accomplie.

« *Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que j'achève son œuvre.* » Ici nous avons une indication sur le rapport œuvre / volonté : faire la volonté, c'est achever l'œuvre. En effet l'œuvre du Père n'est pas achevée, il est donné au Christ de l'achever. Telle est sa "nourriture" : faire l'œuvre du Père, c'est ce qui tient en vie le Fils comme Fils. Et accueillir l'œuvre, laisser qu'elle s'accomplisse en nous (autrement dit la foi), telle est la nourriture qui tient en vie l'homme.

Le mot œuvre, chez Jean, signifie toujours la Mort-Résurrection du Christ et simultanément l'accomplissement de la totalité de l'humanité. Il faut repérer ces deux sens du mot œuvre, quitte à méditer longuement comment ces deux expressions peuvent dire la même chose.

Ce petit passage de Jn 4 a apporté en propre les mots de volonté et d'œuvre accomplie : la volonté n'est pas quelque chose d'extérieur à l'œuvre, elle est la semence de l'œuvre. Accomplir l'œuvre c'est faire venir cette semence à fruit, et le fruit c'est que l'homme vive. Nous trouvons ici une structure de pensée qui est une des plus fondamentales, c'est celle qui conduit de de la semence au fruit, ou de la volonté à l'œuvre accomplie, ou du *mustêrion* c'est-à-dire du caché, tenu en secret, à l'*apocalypsis*, au dévoilement accomplissant. J'ai souvent indiqué ces choses<sup>96</sup>.

### e) Bien entendre *Que ta volonté soit faite*.

Cette structure semence / fruit est une structure de base car, dans cette perspective, le fruit est selon la semence.

---

<sup>96</sup> Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

Voyez l'insistance avec laquelle la Genèse prend soin de dire : « *la semence selon l'espèce (kata to génos)*<sup>97</sup> ». Le mot *selon* est le mot décisif. D'une certaine manière, c'est la semence qui précède, mais nous ne connaissons la semence que par le fruit.

Et, comme pour le Nouveau Testament, l'œuvre accomplie c'est la résurrection, la résurrection est donc selon la semence, c'est-à-dire selon la volonté insue de Dieu qui n'est sue que par la résurrection. Ainsi toutes les demandes suivantes signifient la même chose : « que ta volonté soit faite », « *que la résurrection s'accomplisse* », « *que ton règne vienne* », « *que ton nom soit consacré* ». Tous ces termes s'éclairent mutuellement. Et là il faudrait mettre en évidence la signification du caché (du *mustêrion*) c'est-à-dire de l'insu.

Et justement, dans la première mention « *Notre Père qui es aux cieux* », les cieux désignent ce que nous ne fréquentons pas, ce que nous ne connaissons pas ; ils désignent le bienheureux insu. C'est quelque chose qui n'est pas su, mais cela ne veut pas dire que nous n'avons par rapport avec lui. L'orientation même déjà est une façon de se rapporter.

Le mot de Père lui-même tel qu'il est employé ici est quasiment comme l'aspiration, il n'est rien d'autre que d'attirer : « *Personne ne vient vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire* » (Jn 6), le Père étant insu puisque « *Philippe, qui me voit, voit le Père* », c'est-à-dire qu'il n'y a rien d'autre à voir que le Christ, et pourtant le Père et le Christ sont deux.

Le caractère de vocation, de tournure vers, d'approche de je ne sais quoi, c'est ce qui est essentiel à la prière. Et la prière entendue en ce sens est ce qui est essentiel à la parole. Bien sûr, nous pensons la parole à partir d'autres lieux. Ce que l'Occident a privilégié dans la parole c'est le jugement prédicatif – « ceci est cela » –, et l'essentiel de la parole est par là manqué. La parole a le trait de l'adresse, de la "tournure vers".

D'autre part cette tournure vers le Père n'est qu'une réponse car nul ne peut dire « Notre Père » s'il n'a pas entendu, le sachant ou ne le sachant pas, « Tu es mon fils » qui est l'annonce d'ouverture de l'Évangile, annonce adressée au Christ un, mais en lui à la totalité des enfants dispersés. C'est donc une tournure qui est une réponse à un appel. Entendez bien qu'il ne s'agit pas d'entendre d'abord l'appel et ensuite de répondre. Cela signifie que structurellement nul ne peut dire « Notre Père » si je ne présume secrètement en lui d'avoir entendu « Tu es mon fils », car c'est la même chose.

## **f) Comme au ciel de même aussi sur terre<sup>98</sup>.**

La volonté appartient donc au moment du caché, à l'insu qui est lui-même une des significations du ciel. Donc « *que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* » signifie *que le secret de mon être vienne à jour sur terre comme cela est dans le secret déjà au ciel*, au ciel en tant qu'il est l'insu ».

---

<sup>97</sup> « <sup>11</sup> Et Dieu dit : "Que la terre fasse pousser une pâture d'herbe, semant de la semence *selon son espèce et selon sa ressemblance*, et des arbres fruitiers faisant du fruit dont la semence soit en eux *selon leur espèce sur la terre*". Et il en fut ainsi. <sup>12</sup>Et la terre produisit une pâture d'herbe semant de la semence *selon son espèce et selon sa ressemblance*, et des arbres fruitiers faisant du fruit dont la semence soit en eux *selon leur espèce sur la terre*. » (Gn 1, *La Bible d'Alexandrie*, traduction du texte grec de la Septante, Cerf 1986 p.90).

<sup>98</sup> Dans les trois séances qui concernaient « *Que ta volonté soit faite...* » J-M Martin n'avait pas parlé de la mention qui concerne ciel et terre, ceci vient d'une rencontre sur le Monogène.

Il faut bien voir que le "comme" n'implique pas de soi que l'un soit le modèle de l'autre, nous reverrons ça à propos du pardon des péchés<sup>99</sup>.

Par ailleurs il y a une sorte d'équivalence qui a été pensée entre d'une part le haut et le bas, et d'autre part l'intérieur (le centre) et la circonférence. Effectivement, ce sont des choses qui s'égalent en un certain sens. Souvent j'ai dit : si vous avez des difficultés à dire « *Notre Père qui êtes aux cieux* », dites « *Notre Père qui êtes au creux* ». Le ciel peut absolument se refléter dans le plus intime.

Mais attention, les mots de ciel et de terre ne sont pas univoques : il y a terre et terre comme il y a ciel et ciel, comme il y a bas et bas. Le bas peut être entendu comme vil mais il peut être l'égal du haut, c'est ce qu'on peut lire dans une des *Odes de Salomon*, l'**Ode 34** que je cite dans la traduction de Marie-Joseph Pierre à laquelle j'ai participé.

« <sup>3</sup>Où atourne de partout le Beau, rien là qui soit séparé.

<sup>4</sup>Sa semblance, c'est l'en bas, lui est en haut.

<sup>5</sup>Lors toute chose est en haut, en bas n'est rien sinon mécompte pour tels en qui n'est pas la connaissance. »<sup>100</sup>

Autrement dit ce qui est en bas est semblance de ce qui est en haut, mais, pour celui qui connaît, tout est en haut. C'est magnifique.

Je vous ai souvent parlé des premières dualités. Or dans les premiers deux, il y a ciel et terre qui sont généralement traités comme mâle et femelle : le ciel est mâle et la terre et femelle, le mâle étant la semence, la semence invisible, et la femelle étant soit quelque chose qui comporte une déficience si elle est toute seule, soit la fécondité-même et d'une certaine façon quasiment le fils si elle est accomplie et vue à partir de la semence, à partir d'en haut.

En effet dès qu'il y a deux, il y a quatre.

- Si je vois la terre à partir du ciel, c'est une nouvelle terre, c'est la terre *en haut* ;
- et si je vois la terre à partir de la terre, c'est la terre *en bas*.

De même pour voir le ciel. Nous sommes là dans les quatre premières choses. C'est le lieu le plus habituel de ma méditation, ciel et terre qui sont quatre.

N'ayez pas peur, ce n'est pas un principe mécanique qu'on fera fonctionner à la manivelle comme la dialectique hégélienne. Pas du tout. Une méditation de ces deux premières choses donne de l'ouverture sur l'ensemble, sur la totalité, sur l'Un et sur les multiples. Mais en même temps cela ne permet pas de tout résoudre par une formule. C'est une invitation à habiter les multiples dualités.

---

<sup>99</sup> Le mot "comme" ne s'emploie pas toujours au sens d'imitation ou de modèle, par exemple quand on dit « cette fille a les yeux bleus comme son père », le mot "comme" est génétique et générique, c'est une propriété commune qui s'est transmise par descendance.

<sup>100</sup> La traduction est de Marie-Joseph Pierre dans *Les Odes de Salomon*, éd Brépols 1994.

« Traduire "*Sa semblance, c'est l'en bas, lui est en haut*" suppose que c'est le bas qui est à la ressemblance du haut et non l'inverse. Étant plein de Grâce, l'*en bas* est attiré vers le *haut* et ne fait plus qu'un avec lui. Le *tout* (v. 3.5) est ainsi haussé, et il n'y a plus d'*en bas* (v. 5) ; mais se manifeste alors un second niveau de l'*en bas*. Alors que le premier était la bassesse en attente de la ressemblance, le second *rien* résiste et s'oppose : c'est la vaine voie du Malin, celle de la méprise ou du *mécompte* (v. 5). » (D'après M-J Pierre, [http://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1997\\_num\\_110\\_106\\_12773](http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1997_num_110_106_12773))

## 2) Le don comme ce qui structure le Notre Père.

### a) La parole de Dieu comme parole donnante.

« *Que ta volonté soit faite...* » signifie : *donne-nous que ta volonté soit faite, donne-nous le pain, la nourriture.* Il s'agit d'une demande, et le verbe *donner* est déjà entendu dans le mot *volonté*, de même que le mot de *pain*.

Pour illustrer cela on peut repartir de ce qui est l'essentiel de l'Évangile : la parole de Dieu est une parole donnante, c'est une parole qui donne ce qu'elle dit, ce qui fait qu'elle se distingue d'une parole de loi, c'est-à-dire d'une parole de droit et de devoir, comme aussi bien elle se distingue d'une parole de violence.

### b) Le droit et la violence récusés au profit du don.

Quand je dis cela j'esquisse par avance ce que nous allons méditer au troisième trimestre : « pardonne-nous nos péchés » qui, en saint Matthieu se lit ainsi : « n'exige pas la dette », donc « sors de la sphère du devoir ». On trouve ici la critique paulinienne de la loi qui chez saint Jean est une critique de l'exigence de la dette, et de la revendication du droit. Dans notre Écriture il est parlé beaucoup de la dette, et dans le Notre Père le mot péché lui-même désigne également une dette, puisque c'est le mot qui, chez Luc, correspond au mot dette chez Matthieu. Or il est question de la dette (du péché) dans l'Écriture non pas pour que la dette soit exigée mais pour que cette dette soit levée.

Plusieurs termes sont ainsi récusés : le droit, le devoir, la loi, la parole de jugement... Cette parole de jugement, il en est traité au chapitre 3 donc au chapitre qui précède celui de la Samaritaine : « <sup>17</sup>*Dieu n'a pas envoyé son Fils vers le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que par lui le monde soit sauvé* – le monde ici ce sont les siens qui sont dans le monde – <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 d'avance du fait qu'il n'a pas cru dans (pas entendu) le nom du Fils Monogène de Dieu.* » Il y a donc apparemment quand même du jugement, et cela semble contradictoire, mais c'est dû au fait que nous sommes nativement dans une parole de jugement et que, si je n'entends pas la nouveauté de la parole de Dieu comme parole de don et non pas parole de jugement, je reste dans l'espace de jugement.

Ça correspond à ce que disent les synoptiques : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* », ce qui ne signifie pas : « si vous avez la gentillesse de ne pas juger vos camarades, en récompense plus tard, Dieu ne vous jugera pas ». Ça signifie : l'espace de jugement, je suis dedans pour autant que je juge ; et pour autant que je juge, je suis jugé puisque je suis dans la qualité d'espace de jugement.

Donc voilà des termes qui sont donc d'une certaine façon récusés : la loi, le droit, le devoir, le jugement. Il faudrait bien voir ce que cela signifie. Tout l'Évangile est fait pour dire que la parole de Dieu n'est pas une parole de ce genre, mais que c'est une parole qui donne, et c'est pourquoi on peut lui dire : « Donne-nous ».

Alors nous avons beaucoup de mal à entendre cela parce que nous pouvons l'affirmer et être constitués de telle façon que tout cela soit par notre oreille sourdement perverti : la parole donnante est impérieuse dans le moment même qu'elle donne.

Et ce n'est pas par hasard que cette parole est difficile à entendre, puisque le verbe donner qui est ici en question est un verbe que nous n'entendons pas au sens où il est dit. C'est Jésus en saint Jean qui nous le précise au chapitre 14 : « *Je ne donne pas comme le monde donne* » c'est-à-dire que le concept mondain de don, celui dont nous héritons dans notre langue et qui est issu de nos usages, ne rend pas compte de ce que veut dire donner quand Jésus dit « *Je vous donne* ». Et il vient de dire juste avant « *Je vous donne ma paix* ».

Ce que j'ai voulu marquer ici c'est donc ceci : la parole de Dieu est une parole donnante, mais nous l'avons toujours entendue comme une parole de loi.

Si bien que Paul se pose la question : d'où cela vient-il ? La parole de Dieu est une parole efficace puisque quand elle dit « *Lumière soit* » la lumière est. Mais quand elle dit « *Tu ne mangeras pas du fruit* », ça mange : qu'est-ce qui se passe ? La façon mythique de rendre compte de cette situation, c'est de dire qu'il y a entre la parole de Dieu et l'oreille d'Adam la réinterprétation du falsificateur. En effet le serpent reprend la parole de Dieu et la redit presque dans les termes où Dieu l'a dite, mais dans une tonalité telle que cette parole devient une parole jalouse, une parole de propriétaire qui veut se garder pour soi et donc qui interdit. D'où ce thème du falsificateur qui est la première chose pour caractériser le fait que nous ne sommes pas dans l'espace de Dieu.

Le monde, chez Jean, c'est le monde régi par le prince de ce monde qui est premièrement le falsificateur, ensuite le meurtrier puis l'adultère, vous avez ces titres en Jn 8.

La garde de la parole authentique et l'agapê du frère sont deux choses qui se tiennent ensemble, dans l'évangile de Jean en général, mais tout particulièrement dans sa première lettre. Nous verrons, quand nous serons dans ces demandes du Notre Père que j'ai un peu anticipées, comment par exemple Jean, quand il veut caractériser le bon berger qui donne sa vie, il le caractérise négativement par opposition au salarié (au mercenaire) et par opposition au violent. Cela veut dire que la loi, le droit, le devoir appartiennent à la région non proprement christique et sont des violences, mais de moindres violences ; pour autant cela ne les constitue nullement sauveurs de l'essence humaine. La violence sera mise ensuite dans le Notre Père sous le thème de l'épreuve de force qu'on traduit par "tentation" et qui, elle, est de l'ordre de la violence proprement dite.

Cette définition du propre de la parole par opposition aux différentes paroles qui structurent notre natif, notre vie courante, cette distinction court au long de l'évangile de Jean, ne serait-ce que dans le passage du chapitre 4 que nous avons lu : les disciples arrivent et ils viennent d'acheter des nourritures, ce qui prépare le chapitre 6 où c'est Jésus qui pose la question à Philippe pour le tenter, donc pour l'éprouver : « *Où acheterons-nous des pains ?* » Et cette question prépare à comprendre que le pain véritable ne s'achète pas, et donc n'est pas de l'ordre du droit et du devoir, de la justice distributive, mais il se donne : « *Le pain que je donnerai c'est moi-même pour la vie du monde* ». C'est au cœur du chapitre 6.

Nous avons là un ensemble tenant très précis, très rigoureux auquel il faut faire attention. Il y a une grande consonance entre Paul et Jean sur ce point, dans un vocabulaire différent : saint Paul est surtout dans la critique de la loi, pas simplement de la loi mosaïque, mais du concept même de loi (*nomos*), et saint Jean est plutôt dans la critique de la dette, du salaire, du jugement, autant de choses qui appartiennent à notre mode d'être.

Ne vous inquiétez pas, le droit a le bénéfice d'être une violence moindre, donc c'est très précieux et très important, mais ce n'est pas à partir de cela que peut s'entendre le rapport le plus intime de l'homme à Dieu ni de l'homme à l'homme. Le rapport le plus intime de l'homme à l'homme et de l'homme à Dieu n'est pas de l'ordre de la loi, ni du jugement, ni du droit ou du devoir, pas plus que de la violence déclarée comme telle.

- **Petit résumé sur ce qui a été aperçu de la structure du Notre Père.**

Voilà un regard sur l'ensemble du Notre Père. Nous avons vu Père, Fils, Esprit. La volonté intervient ici pour introduire la demande du pain, la demande du pain elle-même atteste la notion de don, et la notion de don se précise en opposition à la dette (donc au devoir) et à la violence (à l'épreuve de force ou tentation). Voilà une structure. Elle n'est pas la seule, elle n'est pas définitive, elle n'est pas absolue. Tous ces mots jouent les uns avec les autres, ce n'est pas un plan, mais nous venons d'apercevoir des lignes de correspondance, des résonances entre différents aspects de ce Notre Père. Ce qui devrait nous requérir maintenant, c'est le terme de volonté.

### 3) Où entendre le mot volonté ?

#### a) Petite histoire du mot "volonté".

Ceci nous amène à nous interroger sur **le mot de volonté** : *thélêma*. Nous avons dit beaucoup de choses sur ce mot au cours des dernières années. Il faut que nous prenions la peine de les resituer parce que cela n'est pas de notre usage et donc nous échappe. Chez nous le mot de volonté dit plutôt une faculté de l'homme. Elle a longtemps été, dans notre Occident, connumérée seconde dans la distinction de l'intellect et de la volonté. À partir de Leibniz, au XVIIe, siècle elle prend le premier pas – mais cela ne change pas fondamentalement la situation – et chez Nietzsche c'est la volonté de volonté ou volonté de puissance qui est l'extrême de la notion de volonté ; elle n'est plus subordonnée à la vérité mais elle est la libre imposition de valeurs par l'homme. Du même coup le mot de volonté qui est de la définition du sujet, de l'ego et en particulier de l'égoïsme – « je fais qu'est-ce que je veux » – est dans les temps modernes perçue plutôt comme une force en rapport de force avec une autre force, une autre volonté. Et de ce fait, que ce soit non pas ma volonté mais la volonté de quelqu'un d'autre qui se fasse, c'est dépit ou c'est résigné, souvent, dans des circonstances malheureuses ou asservissantes qui nous conduisent à dire : « après tout, fais comme tu veux, *que ta volonté soit faite* ! ». C'est ce que j'appelle la tonalité dans laquelle nous sommes tentés d'entendre cette phrase.

Par ailleurs, tous les mots qui appartiennent à ce que nous appellerions le champ de la psychologie, même dans le sens ancien du terme, sont sujets à des différences de sens : nous disons "l'intelligence" lorsque nous devrions dire "l'intellect", celui-ci étant la faculté et l'intelligence (*intelligentia*) étant l'acte de mettre en œuvre cette faculté ; l'intellect pourrait être aussi la chose intelligée. De même pour le mot volonté qui peut désigner une faculté, ou le vouloir qui est l'acte de mettre en œuvre cette faculté, ou encore le voulu. Là nous sommes déjà posés dans des répartitions imposées par notre grammaire.

La première chose à faire est alors de mettre en évidence l'aspect sémantique avant l'aspect syntaxique. Autrement dit, ce qui est en question c'est le champ de la volonté ou le champ de

l'intellect, comme je vous le disais à propos du verbe donner : quand il est d'un emploi multiple, par exemple au chapitre 17 où il se trouve 17 fois, il faut méditer la nature du don avant de se demander qui donne et qui reçoit. En effet, dans ce chapitre 17, nous avons 17 fois le verbe, mais jamais avec le même sujet ni les mêmes compléments, directs ou indirects. Autrement dit, la qualité d'espace est de l'ordre de la donation et non pas d'un autre ordre de rapport, mais il faut prendre distance. Vous n'imaginez pas à quel point nous sommes peu conscients de la distance qu'il faut prendre par rapport à nos usages pour entendre une écriture, même une écriture quelconque, et encore plus pour entendre l'Écriture.

### **b) Entendre le mot volonté dans la structure volonté/œuvre.**

J'en viens maintenant à essayer de dire positivement le champ dans lequel, de façon préférentielle, le mot de volonté est employé dans nos Écritures, en particulier chez Paul, mais aussi chez Jean. Nous lisons une page de Paul pour en montrer l'enjeu et vous verrez combien nous sommes décalés par rapport à son intelligence.

Le mot de volonté, il faut l'entendre dans la structure fondamentale de dévoilement, la volonté disant le moment séminal où la chose est présente séminalement, en rapport à son dévoilement accomplissant qui s'appelle l'œuvre. Nous avons trouvé chez Jean lui-même que "faire la volonté" c'était la même chose que "conduire à son terme l'œuvre" : « *Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que j'achève son œuvre.* » Cette structure a de multiples noms mais elle est fondamentale, c'est la structure qui va du caché (*mustêrion*) au manifesté (*apocalupsis*), qui va du *sperma* (de la semence) au fruit (ou à la moisson), qui va du *sperma* (pris au sens humain) au corps. Là le mot de corps prend un sens qui est en rapport avec le mot *sperma* qui l'appelle, et donc il n'a pas le même sens que lorsqu'il est pris dans la structure âme-corps ; car dans la structure semence-corps le mot corps dit la totalité de l'être, et même l'accomplissement plénier de ce qui était en semence, et non pas une partie composante.

### **c) Pourquoi l'entendre dans la structure du dévoilement accomplissant ?**

Je voudrais montrer l'enjeu de cela et combien nous sommes décalés par rapport à cette intelligence. Nous sommes dans une pensée qui va du prévu au réalisé. Tant que la chose est prévue, elle n'est pas, elle est seulement quand elle est réalisée, alors que ce qui est en semence est déjà mais séminalement. Nous sommes dans une pensée de la fabrication alors que la symbolique fondamentale dans ce domaine est une symbolique végétale. Le rapport de la construction et du végétal est d'ailleurs très intéressant dans nos Écritures, mais la construction elle-même est pensée à partir du végétal. On connaît ces métaphores apparemment incohérentes pour nous que sont la croissance et la construction du corps. On trouve ces thèmes, chez Paul, la construction avec les pierres, le thème du temple<sup>101</sup>. Alors que chez nous, même le végétal est probablement pensé comme une fabrication.

---

<sup>101</sup> « <sup>13</sup>Maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches... il a créé en lui les deux pour être un seul Homme nouveau, faisant la paix <sup>16</sup>il les réconcilia, les deux en un seul Corps... vous n'êtes plus des étrangers ou des hôtes de passage, vous êtes concitoyens des consacrés, et des gens de la maison de Dieu, <sup>20</sup>étant construits sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus lui-même étant la pierre de façade <sup>21</sup>lui en qui toute la construction bien co-ajustée croît en un temple sacré, dans le Seigneur, <sup>22</sup>dans lequel vous aussi, vous êtes co-construits en vue de l'habitation de Dieu en pneuma.. » (Ep 2)

La différence fondamentale, il faut le rappeler, est que, dans une pensée de l'accomplissement, on ne peut accomplir que ce qui est, et dans une pensée de la fabrication, on ne peut faire que ce qui n'est pas. Nous disons couramment qu'on ne peut pas être et avoir été, or, dans la pensée qui nous occupe, au contraire, on ne peut être que si on a de toujours été.

#### **d) Entendre "volonté de Dieu" en rapport avec notre naissance d'en haut.**

Ce qui est en question ici (dans le Notre Père), c'est notre moment séminal dans la volonté de Dieu. N'oublions pas que l'œuvre des six jours est l'œuvre de la déposition des semences, et que le septième jour, dans lequel se tient toute l'histoire de l'humanité, est celui de la croissance des semences. Nous en avons l'équivalent au chapitre 5 de saint Jean puisque le Christ œuvre le jour du sabbat, œuvre le septième jour. Tel est le sens de ce texte<sup>102</sup>. Au septième jour cesse l'œuvre de la déposition des semences et commence l'œuvre de la croissance. Nous sommes dans le septième jour qui est du reste le dernier jour.

Je dis un certain nombre de choses pour qu'elles convergent vers une appréhension de ce que je vise. Nous sommes nés de père et mère – ça c'est Nicodème (Jn 3) – mais il nous faut naître d'en haut, et naître d'en haut n'est pas quelque chose qui s'ajoute. Il faut naître de plus originaire. Nous sommes de plus originaire que notre naissance ; et "de plus originaire", cela signifie "dans la région de l'insu de nous-mêmes". La volonté de Dieu c'est l'insu de nous-mêmes, insu qui est un avoir-à-être. C'est tout ce moment-là que Paul traite dans les nombreux verbes ou substantifs qui sont préfixées en "pré". Par exemple nous sommes "prédéterminés à" : nous sommes destinés, nous sommes pré-destinés. Accomplir notre avoir à être, c'est être pleinement, c'est ne pas manquer son être.

Voilà qui est très étranger à nos modes usuels de pensée où nous pensons que nous sommes sans destin. Pour nous l'homme est sans destin nativement et il a la tâche de se fabriquer lui-même, tâche totalement illusoire et qui sans doute est une visée qui n'est pas en retour sans conséquence néfaste sur notre mode de vivre. Il faut bien entendre ce que je dis en son lieu parce qu'en même temps les choses que j'indique ici peuvent être entendues dans des régions qui ne sont pas celles où il faut les entendre. Mais ce n'est pas parce que ce sont des paroles risquées qu'il faut les éviter. Il faut les enseigner en essayant d'éviter les risques, parce que c'est en même temps le plus précieux de l'Évangile.

Je vais maintenant illustrer cela par des textes de Paul.

#### **e) La structure caché/dévoilé en Ep 1, 5-11 et Ep 3, 4-5.**

Le gisement de vocabulaire relatif à cette question se trouve au premier chapitre des Éphésiens<sup>103</sup>. Mais ce n'est pas propre à ce texte particulier et ce n'est pas propre à Paul puisque nous avons l'équivalent chez Jean. Le concept de *thélêma* (volonté), le concept de *sperma* (semence), dans leur rapport avec l'œuvre ou avec le fruit, sont constants chez l'un et l'autre et chez d'autres auteurs.

« <sup>5</sup>Nous ayant **prédéterminés** à être fils à travers Jésus Christ, selon l'agrément de sa **volonté** (*eudokia tou thélêmatos autou*)... <sup>9</sup>Nous ayant fait connaître le **secret** qui est sa

<sup>102</sup> Cf. [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

<sup>103</sup> Le chapitre entier est médité dans : [Épître aux Éphésiens chapitre 1. Deux moments : "délibération en Dieu" et "résurrection". Gisement de vocabulaire.](#)

**volonté** (*mustêrion tou thêlêmatos autou*) ... <sup>10</sup>*En vue de l'économie de l'accomplissement des temps* (*des saisons, kairôn*) ...

<sup>11</sup>*Lui en qui nous sommes héritiers, prédéterminés selon la prédisposition de celui qui œuvre la totalité, selon le conseil de sa volonté...* – C'est le lieu du conseil délibérant de Genèse 1, 26 : « *Faisons l'homme à notre image* », c'est le moment du *thêlêma* (de la volonté), le moment où nous sommes séminalement "disposés".

Passons au chapitre 3 : « <sup>4</sup>*En me lisant, vous pouvez connaître la pénétration que j'ai du secret du Christ (mustêrion tou Christou) <sup>5</sup>qui n'a pas été communiqué aux fils des hommes dans les générations passées, comme il a été dévoilé maintenant à ses apôtres consacrés [c'est-à-dire] ses prophètes dans le pneuma.* »

Ce dévoilement n'est pas simplement une information sur, c'est un dévoilement accomplissant. Vous avez un ensemble de textes qui est plutôt dans le langage du donné à connaître, et un autre plutôt dans le langage de l'accomplir avec des mots comme *dunamis*, *energeia*, *kratos* (force)...

Ce texte des Éphésiens est incroyable. Pourtant c'est un enchaînement des mots qui, en eux-mêmes, peuvent paraître convenus ou pieux – par exemple la volonté de Dieu, c'est pieux – et surtout ils ne sont pas pensés dans leur structure et dans leurs rapports. Il faut une longue méditation pour bien entendre le mot volonté de Dieu.

## f) Volonté de Dieu et liberté de l'homme.

Quand je demande que *soit la volonté de Dieu*, je demande que moi-même, dans mon insu, je sois accompli selon l'insu de moi-même, selon mon avoir-à-être que je ne connais pas. Mon "je" ne se réduit pas au "je empirique", à ce que je sais de moi, "je" vient de plus loin – le loin ici est une façon de nommer l'insu, de même que le ciel est une façon de nommer l'insu – et la visée est d'être proche du loin en tant que loin.

Alors, quand je demande « *Que ta volonté soit faite* », je demande que soit accomplie ma semence (mon avoir-à-être), je demande la liberté. La liberté ne consiste pas à faire ce que mon "je empirique" veut ici ou là. La liberté est d'être libéré pour l'accomplissement de mon être profond, de mon être insu. C'est une grande chose que cette demande. C'est même quelque chose qui, d'une certaine façon, résume ce qu'il en est de la prière.

Nous lisons en saint Jean, au chapitre 5 de sa première lettre, une phrase qui, à première écoute, peut sembler une espèce de tautologie, d'évidence : « *Car telle est l'aisance que nous avons auprès de lui – parrhêsia* (aisance, familiarité) : la prière devrait être parole familière, parole aisée – *que si nous demandons selon sa volonté, il nous entend.* » (1 Jn 5, 14). Évidemment, en langage banal : si je te demande ce que tu veux, tu me le donnes. Or la signification profonde de cette phrase va dans la direction que j'indique simplement : la prière elle-même n'est pas de notre initiative, elle est un don de Dieu, elle est même peut-être un des dons les plus essentiels de Dieu. Or le fait que nous nous mettions en prière présuppose que nous soyons dans l'ordre du don et non pas dans l'ordre du droit, donc que nous entendions la parole de Dieu dans son identité première non encore falsifiée par la réinterprétation du tentateur. Et alors, si je demande, c'est que j'ai le sens du don, or justement je n'ai rien d'autre à demander que d'émerger à la région du don.

Autrement dit il y a là une sorte de circulation. Et fréquemment les choses essentielles paraissent ne pouvoir se dire qu'en mode de cercle vicieux alors qu'il s'agit dans ce cas du plus vertueux possible des cercles. Bien évidemment cela reste à montrer, développer. Quand je dis que c'est à montrer... c'est à indiquer parce que justement cette apparente tautologie interdit ou récuse l'explication par une causalité. Cela ne s'explique pas par quelque chose d'autre que soi-même.

### **g) La prière de Jésus à Gethsémani (Mt 26, 39-42 et parallèles).**

À propos de la volonté de Dieu il y a un cas que nous n'avons pas commémoré, sur lequel on pourrait revenir. Il est très complexe, il a sans doute une signification essentielle, c'est le cas de Jésus lui-même quand il dit : « *Père, que ce calice s'éloigne de moi, pourtant non pas comme je veux, mais comme tu veux* » (Mt 26, 39 et parallèles). Nous savons que « *le Fils ne peut rien faire sinon ce qu'il voit faire au Père* » (Jn 5, 19), mais il y a "je" et "je", "*je veux*" et "*tu veux*" ? Et c'est chez Matthieu, dans la scène de Gethsémani au jardin des Oliviers, qu'ultimement le Christ dit : « *Mon Père, si cela ne peut passer sans que je le boive, soit ta volonté (génêthêto to thélêma sou)* » (Mt 26, 42). C'est exactement la phrase du Notre Père : « *Soit ta volonté* ».

Or, rappelez-vous que cette phrase du Notre Père ne se trouve qu'en *Matthieu*. Nous avons deux versions du Notre Père dans l'Évangile : une en Matthieu, une en Luc. Celle de Luc est plus courte et présente quelques autres modifications légères, mais précisément ce membre « *que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* » ne s'y trouve pas. Nous disions qu'il était probable que Luc garde la forme la plus archaïque, la plus fondamentale parce qu'il est peu probable qu'il ait amputé cette prière d'un membre important alors qu'il est plus plausible que Matthieu ait commenté cette prière.

Ceci ouvre une magnifique question christologique. Elle a été répondue sans problème par la dogmatique dans la problématique du monothélisme<sup>104</sup>, la question étant : dans le Christ y a-t-il une seule volonté ou deux ? La dogmatique n'a pas eu de mal à répondre qu'il y a deux natures : la nature divine a sa volonté, la nature humaine a sa volonté. Seulement d'une part le concept de nature humaine n'existe pas dans l'Évangile, donc je ne peux pas me servir de cet élément de la dogmatique pour répondre à la question. D'autre part, si je dis deux "je", cela paraît suspect parce qu'un autre élément de la dogmatique dit que, dans le Christ, il y a deux natures mais "une" personne. Seulement le malheur en ces questions, c'est que nous croyons faire droit à la signification de "je" quand nous disons le mot de personne.

Notre question comme telle est donc insoluble, mais elle a l'immense avantage d'ouvrir une question beaucoup plus essentielle qui n'est pas habituellement fréquentée, c'est : qu'en est-il de "je" et de "tu" quand je dis : « *Que ta volonté soit faite* », donc précisément le moment de la prière où Dieu n'est pas simplement un sujet *sur* lequel on cause, mais celui à qui on s'adresse. Ce moment essentiel est donc révélateur de la question : à quel titre et comment puis-je dire "tu" à Dieu par rapport au "je" que je suis.

Là, il faut laisser tomber les notions de personne et de sujet (ou de subjectivité). Voilà que presque de façon ingénue se pose la question : mais qu'est-ce que je fais quand je dis "tu",

<sup>104</sup> Monothélisme ou monothélitisme, du grec *monos* (seul) et *thélein* (vouloir).

alors qu'il n'y a pas d'interlocuteur apparent. C'est la question fondamentale de la prière et c'est donc une question fondamentale pour l'homme si la parole est constituée fondamentalement par la prière – pas par la demande au voisin –, par la prière à Dieu.

Ceci invite à reméditer ce qu'il en est de "je" et de "tu". Nous héritons nativement d'un rapport entre "je" et "tu" qui est un rapport excluant – je l'ai dit vingt fois mais je n'ai pas de meilleure formule pour résumer –, c'est le rapport de la fratrie, celui d'Abel et de Caïn. Si j'applique à Dieu ma connaissance de ce rapport, si je dis "tu" à Dieu comme Caïn dit "tu" à Abel, il suit de là que, éventuellement, Dieu me met à mort parce que c'est ou lui ou moi, dans le cas d'un rapport excluant (ou bien... ou bien...). Il est arrivé que, de cette façon-là, Dieu mette à mort ; je veux dire par là que la façon d'entendre Dieu sur le mode de cette altérité-là a été mortel pour l'homme. Alors à partir de quelle expérience de l'altérité est-ce que je m'adresse à Dieu ? En effet j'aurais tendance à entendre « que ta volonté soit faite et non pas la mienne » si c'est "ou bien la tienne ou bien la mienne", ce qui est sans doute faux dans notre cas, mais en tout cas très difficile dans la question christologique.

Ce que nous sommes là en train de dire est à considérer comme un chemin de méditation.

Je n'ai du rapport de "tu" et de "je" qu'une expérience nativement excluante – le terme "excluant" n'est pas forcément sanguinolent au sens mortel comme pour Caïn et Abel qui en est l'archétype. Par exemple : ce que je mange, vous ne le mangez pas, donc c'est "ou bien vous ou bien moi", et même si on partage, la part que je mange, vous, vous ne la mangez pas...

Alors Dieu est autre que moi, mais pas sur le mode sur lequel Maurice et moi nous sommes autres. L'altérité même de Dieu est insue. Il faut maintenir l'altérité de Dieu, et néanmoins mon mode de penser l'altérité tel que j'en hérite nativement ne me permet pas de penser mon rapport à Dieu sur le mode sur lequel je pense mon rapport natif à autrui. C'est pourquoi, du reste, la découverte de la signification autre du rapport "je" et "tu" est un indice majeur pour dire mon rapport à Dieu, et du même coup c'est un indice majeur pour dire un rapport à autrui qui soit plus originaire, plus sourciel mais plus tardivement venu que mon rapport natif. C'est en ce sens-là que je nais de façon non-caïnite une seconde fois : « *Si quelqu'un ne naît pas de l'Esprit de Résurrection, il n'entre pas dans le Royaume* » dont nous disons : « *Que ton Royaume vienne* ».

Ce qui serait à méditer, mais il y a peu de mots pour le déployer, c'est dans quelle mesure la relation peut être telle qu'au lieu de "d'autant plus toi que c'est moins moi", nous soyons dans une relation telle que ce serait "d'autant plus moi que c'est toi" et "d'autant plus toi que c'est moi". Je sais bien qu'il ne suffit pas de proférer une formule de ce genre. Je la garde et la redis souvent parce qu'elle est pour moi le résumé d'un certain nombre de choses et une invitation à un chemin de pensée. Évidemment par elle-même elle paraît énigmatique.

Si bien que si on reprend la question insoluble qui était celle du rapport entre la liberté humaine et la donation divine, le fait qu'elle soit insoluble a sa raison en cela. Et du même coup c'est une occasion de dévoiler quelque chose de tout à fait essentiel quand il s'agit de dire quelque chose sur Dieu et encore plus quand il s'agit de s'adresser à Dieu<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Pour ce qu'il en est de Dieu voir [Penser la Trinité](#) .

## **h) Dernières remarques sur la volonté de Dieu.**

Vous vous rappelez qu'à propos de la volonté j'ai dit que c'était éventuellement la volonté comme faculté, ou le vouloir comme acte, ou le voulu. Ici il faut garder cette proximité et cette indécision. Nous sommes la volonté de Dieu, le voulu de Dieu peut-être, mais il n'est pas sûr que la claire distinction de l'actif et du passif, de la faculté et de l'acte qui sont de notre familiarité, soient de bon conseil.

Nous sommes la volonté de Dieu. Et lorsque cet insu de nous s'accomplit, c'est alors que s'achève et se termine l'œuvre. C'est ainsi que nous rejoignons la première citation de Jn 4.

**M B :** Tout cela défait complètement l'idée d'une volonté aliénante de Dieu qui est tellement inscrite en nous : la volonté de Dieu c'est ce qui s'impose à moi contre mes envies !

**J-M M :** C'est cela d'autant plus que, curieusement, « que ta volonté soit faite » n'est pas une phrase que l'on dit quand on a un événement heureux, on la dit quand ça ne va pas !

## **II – Volonté, semence, pneuma**

Je voudrais mettre en rapport trois mots :

- le mot *pneuma* que je ne traduis pas,
- le mot *thélêma* qui se traduit par volonté,
- et enfin *sperma* qui signifie littéralement semence.

### **1) Les mots *sperma* (semence) et *thélêma* (volonté).**

#### **a) L'identité de sens entre *sperma* et *thélêma*.**

Nous avons vu dans le premier passage de l'épître aux Éphésiens le rapport entre volonté et semence, qui est un rapport d'identité de sens dans cette structure qui est celle du rapport entre le *mustêrion* (ce qui est tenu en secret) et l'*apocalupsis* (le dévoilement du secret). C'est la structure de base de toute l'Écriture néo-testamentaire. Elle correspond, dans la symbolique, au rapport de la semence et du fruit : secret / dévoilement ; semence / venue à fruit. Cela correspond à *thélêma* (la volonté) / venue à œuvre, ou venue à corps s'il s'agit de semence spermatique. Nous avons donc un mouvement et dans ce mouvement il y a une identité de sens qui se propose entre *sperma* et *thélêma*, volonté et semence<sup>106</sup>.

La même chose se trouve de façon générale chez Jean, et en particulier au chapitre 4, quand le Christ dit : « <sup>34</sup>Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé – c'est-à-dire que je laisse advenir sa volonté – et que je mène à son terme son œuvre ». C'est donc un rapport volonté / œuvre. Cela modifie complètement le sens du mot volonté par rapport à notre usage puisque chez nous il n'a aucun rapport avec la semence. Dans notre usage la volonté s'oppose, se distingue de l'intellect ou bien, en tant que liberté individuelle, elle s'oppose à une autre volonté ; elle est alors entendue dans le registre du conflit de volontés. Tout ceci est hors champ de l'Évangile.

<sup>106</sup> Ceci est développé dans [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

## **b) Le fils est selon le père (Jn 5, 19 ; Jn 8, 41-44).**

Il faut entendre que le fruit est selon la semence, autrement dit que le Fils est selon le Père. Ce n'est pas simplement le proverbe « tel père, tel fils », il y va de tout autre chose. Le Fils est le déploiement en visibilité de ce qui demeure tenu en secret dans le Père, dans la semence.

Ce mot *sperma* signifie à la fois semence et descendance, de même le mot *patria* que nous avons rencontré en Ep 3 signifie à la fois paternité et descendance<sup>107</sup>. Ceci explique un certain nombre de formules chez saint Jean.

- **Jean 5, 19. Semence de christité.**

« *Le Fils ne peut rien faire de lui-même sinon ce qu'il voit faire au Père* » (Jn 5, 19). Si je pense cette expression à partir de mes conceptions psychologiques du rapport père-fils, je suis hors champ ! C'est même très suspect. En fait c'est une application de ce que le Fils est selon le Père.

- **Jean 8, 41-44. Semence de diabolos.**

Ce qui vaut pour le Christ vaut aussi pour ceux que le Christ vitupère et qui sont d'une autre semence. Par exemple, au chapitre 8 de Jean, lorsque Jésus se propose de les libérer, les Judéens répondent « *<sup>33</sup>Nous sommes semence d'Abraham (descendance d'Abraham) et nous n'avons jamais été esclaves de quiconque* ». Comment dis-tu que vous deviendrez libres ? » Ils considèrent qu'ils n'ont jamais été esclaves, et puisqu'ils sont de la descendance d'Abraham, cela signifie qu'ils ne sont pas nés de l'esclave, Agar, mais de la femme libre, Sara.

Jésus leur dit : « *<sup>44</sup>Vous êtes semence du diabolos – vous avez pour père le diabolos, l'adversaire – et vous voulez faire les désirs (épithumias) de votre père.* – Le mot *thélêma* et le mot *désir (épithumia)* disent la même chose, sauf qu'on choisit plutôt le mot *thélêma*, quand c'est en bonne part, et quand c'est en mauvaise part, plutôt le mot *désir*. Mais structurellement, ils se situent au même endroit. – *Or votre père était homicide aparkhês (depuis l'arkhê) et il ne s'est pas tenu dans la vérité* », car il est le pseudos, le falsificateur.

Il avait dit avant : « *<sup>40</sup>Maintenant vous cherchez à me tuer.* » En effet ce qui est selon une semence ne peut agir que selon cette semence.

## **c) Double semence en quiconque.**

Voici une structure de pensée devant laquelle facilement nous reculons parce qu'elle nous paraît relever d'une espèce de déterminisme ou de pré-destination insoutenable. Mais il ne s'agit pas de cela, chez Jean, parce que les pronoms personnels, je, tu, il, n'ont pas la rigidité substantialisée qu'ils ont chez nous. Ce sont des pro-noms mais ils ne remplacent pas simplement des noms et pas davantage des substantifs ou même des sujets.

Il y a en tout homme semence de Dieu et semence de l'adversaire<sup>108</sup>. Ce qui rejoint la thématique du *je* et *Je*, que nous avons par ailleurs rencontrée chez saint Paul<sup>109</sup>. Je répète

---

<sup>107</sup> Cf. [Semence du diable et semence de christité d'après 1 Jn 3, 9-10 et Mt 13, 24-30 \(parabole de l'ivraie\)](#) .

cela, parce que la crainte de cette apparente prédestination serait rebutante si elle n'était pas soignée d'entrée et cela nous empêcherait donc de lire ces textes. Je me demande d'ailleurs si on les a lus... parce que c'est constant et essentiel chez Jean.

#### **d) Les premières invocations du Notre Père.**

Ceci déjà donne un écho aux premières expressions que nous avons entendues.

– Nous disons : « *Notre Père* », c'est-à-dire que nous nous tournons vers celui dont nous sommes la descendance.

– « *Que ton Nom soit consacré* » : le Nom, c'est le Fils. Donc c'est l'éminente descendance, le Fils un (Monogénês) puisque, chez Jean, nous lisons dans la prière du Christ : « *Père glorifie ton Fils* » ou « *Père glorifie ton Nom* », ce qui est la même chose dans la demande de Résurrection de Jésus.

« *Que ta volonté soit faite* » est donc une sorte de reprise implicite de la thématique du Père et du Fils, mais dans le vocabulaire de la volonté.

#### **e) Étincelle (ou semence) de christité (*Extraits de Théodote*).**

Il y aurait ici beaucoup à méditer. Que signifie, par exemple, que *nous sommes semence de Dieu* ? Ne serions-nous pas des créatures ? La notion de création telle que nous l'entendons n'est pas décisive dans le Nouveau Testament. Mais cela ne veut pas dire du tout que nous serions purement et simplement la même chose que Dieu. Il faut voir que c'est différent, mais peut-être pas de la différence que nous avons développée en théologie.

La considération d'une semence de Dieu présente en tout homme est assez traditionnelle dans la patristique et même dans la toute première patristique. Un mot me vient à l'esprit, il se trouve dans un petit opuscule de Clément d'Alexandrie qui s'intitule *Extraits de Théodote*.

Théodote est un gnostique, disciple de Valentin, au tout début du IIe siècle. Et au début du IIIe siècle Clément d'Alexandrie recollecte des extraits de ses œuvres, et il y glisse quelquefois des réflexions personnelles.

On trouve une citation de Théodote qui parle de la semence dans un langage proprement gnostique, mais l'idée de semence n'y fait pas problème. Il est suivi d'une petite note de saint Clément d'Alexandrie qui dit : « **La semence élue, nous l'appelons aussi étincelle ranimée par le Logos, pupille de l'œil, grain de sénevé** » et il ajoute un peu plus loin : « **Le Sauveur après sa résurrection, a insufflé son pneuma dans les apôtres, de son souffle, il chassait le limon comme cendre et le séparait, tandis qu'il enflammait l'étincelle et la vivifiait**». <sup>110</sup> »

<sup>108</sup> Cela se trouve par exemple dans la parabole de Mt 13, 24-30 : le père de famille a semé dans son champ du bon grain ; l'adversaire, de nuit naturellement, sème par-dessus de l'ivraie, etc.

<sup>109</sup> Il s'agit du "je qui veut" et du "je qui fait". Cf. [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#) ..

<sup>110</sup> *Extraits de Théodote* 1, [3] et 3, 2 (Sources Chrétiennes p. 55 et 57). Cela fait partie des citations données par J-M Martin lors du cycle Ciel-Terre : voir la fin de [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#)

Il y a en tout homme une étincelle de christité qui nativement est recouverte, c'est comme une semence dans son état hivernal. D'autres gnostiques disent : ce monde-ci est l'hiver, le monde qui est en train de venir est l'été<sup>111</sup>.

Le rapport de la semaille et de la moisson se trouve également chez Jean à la suite du texte que je citais tout à l'heure sur *faire la volonté du Père* (Jn 4, 34-39). Toutes ces choses sont constantes et se recourent, si l'on y a l'oreille.

## f) Conclusion. Être la volonté de Dieu.

Nous sommes semence de Dieu, nous sommes volonté de Dieu puisque j'ai dit que semence et volonté étaient identiques. Nous abordons là un thème très important : comment entendre ces mots qui disent la volonté (*théléma*), le conseil (*boulê*), la sagesse (*sophia*), l'intellect (*noûs*), termes qui désignent pour nous des facultés de l'âme humaine qui sont mises au compte de Dieu ? Ces mots-là désignent-ils des facultés ? non ; à la rigueur, on pourrait dire des attributs proprement théologiques en précisant que les attributs ne sont pas réellement distincts de la substance de Dieu, pour citer la théologie classique. Mais ce n'est pas un bon chemin.

Par parenthèse je vous signale que dans les toutes premières réflexions sur la Trinité, la distinction n'est pas faite entre les différentes personnes et les différents attributs. Elle se fera progressivement dans l'élaboration de la doctrine trinitaire qui est pertinente en son lieu, à sa façon.

Seulement, ce sur quoi je veux porter l'attention, c'est que le mot de volonté peut dire la faculté de vouloir, ou l'effectif vouloir, ou le *voulu* comme dans l'expression française "les dernières volontés de quelqu'un" : ce ne sont pas les dernières facultés mais les dernières choses qu'il veut, le dernier *voulu*. Je dis ceci pour nous aider, car ces articulations qui s'imposent à nous du fait de notre logique ne sont pas de l'ordre de la pensée néo-testamentaire. Et si cela vous aide provisoirement, c'est déjà un bon chemin de penser que être la volonté de Dieu, c'est être voulu de Dieu, et c'est la même chose que naître de Dieu.

## 2) La volonté et le pneuma insu.

### a) Être né de Dieu (Jn 3, 3-8).

C'est ici qu'intervient la référence tout à fait essentielle qui va nous conduire au mot de pneuma qu'on traduit couramment par esprit (ou Esprit), souffle, vent. Elle se trouve au chapitre 3, dans la discussion nocturne avec Nicodème.

#### ● Versets 2-3.

« <sup>3</sup>*Si quelqu'un ne naît pas d'en haut* – c'est la première formulation – *il ne peut voir le royaume de Dieu* ». Ce qui suscite chez Nicodème la réflexion : « <sup>4</sup>*Comment quelqu'un, s'il*

---

<sup>111</sup> « (7) <sup>25</sup> Ceux qui sèment en hiver récoltent en été. L'hiver, c'est le monde, l'été, c'est l'autre éon. Semons dans le monde afin de récolter en été ! C'est pourquoi il ne convient pas que nous priions en hiver. Ce qui est issu <sup>30</sup> de l'hiver, c'est l'été. Si quelqu'un récolte en hiver, il ne récoltera pas, mais il arrachera. (8) Parce que celui qui est de cette espèce ne peut pas porter fruit....» (Évangile de Philippe, début).

*est vieux, peut-il naître à nouveau ? Peut-il rentrer dans le ventre de sa mère une deuxième fois et naître ?* » Cela l'a fait prendre longtemps pour un benêt, mais il est intéressant de constater qu'en essayant de penser la résurrection sur le mode d'un retour à ce que nous appelons maintenant la vie, nous sommes comme Nicodème, aussi nigaud-dêmes. Ce n'est pas de moi, c'est le Moyen Âge lui-même qui l'appelle ainsi.

Jésus reprend la phrase sous une forme légèrement différente : « *<sup>5</sup>Si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma* – c'est-à-dire de cette eau-là qui est le pneuma de résurrection – *il n'entre pas dans le royaume* ». Autrement dit, naître à partir du pneuma – et le pneuma est toujours le pneuma de celui qui ressuscite Jésus d'entre les morts, le pneuma de résurrection – naître du pneuma de résurrection, c'est être déjà en train d'entrer dans le royaume. Ce n'est pas nécessairement l'affaire d'une fois. Nous avons dans l'esprit que cela désigne le baptême. Non, cela désigne premièrement la foi. C'est pourquoi j'ai traduit : *naître d'eau et pneuma* par : de cette eau-là qui est le pneuma. Il n'est pas exclu que le baptême tire un sens authentique de cette phrase. Mais si nous, nous pensons cette phrase à partir de notre idée du baptême, nous la manquons, car c'est l'inverse. Il s'agit de naître, de naître du pneuma de résurrection – c'est très précisément la christité – et c'est la même chose que d'entrer dans le royaume.

- **Les deux naissances.**

Je reviens au Notre Père : « *Notre Père qui es aux cieux, sois consacré ton nom (ton Fils), vienne ton royaume* ». Nous avons affaire ici à deux symboliques fondamentales qui pour une part se recourent : la symbolique du rapport père-fils et la symbolique du rapport roi-royaume.

Le royaume désigne la région régie, et le royaume de Dieu est en opposition à ce monde-ci (*ho kosmos outos*) qui est une région présentement régie par le meurtre et la mort, par le prince de ce monde. Cette distinction-là est le commencement de l'Évangile. L'Évangile est une annonce heureuse, l'annonce de la victoire du prince de la vie sur la mort : Jésus est ressuscité. Tout se tient dans cet ensemble. Il ne faut pas le perdre de vue. Il faut méditer ce lieu fondamental.

Il s'agit donc d'une chose très importante, à savoir que notre naissance biologique, civile, culturelle, tout ce qui nous fait venir dans "ce monde" n'est pas notre ultime identité. J'ai à naître encore et à naître *de plus originaire*. Cette naissance est seconde parce que la semence est première, comme il est dit à propos du Baptiste : « *Il vient après, parce que avant moi il était* ». Du point de vue de la conception du temps chez Jean, il y a là quelque chose d'essentiel, assez loin d'ailleurs des choses que l'on dit couramment sur le temps biblique.

En ce sens, tout homme est radicalement voulu. Il est né du vouloir de Dieu, du désir de Dieu. Il est conçu de "toute éternité" – pour reprendre cette expression – c'est-à-dire qu'il est conçu dans quelque chose qui pour nous n'est pas encore un moment du temps, et il ne cesse de naître. C'est en ce sens que l'idée ponctuelle du baptême serait néfaste pour comprendre de quoi il s'agit : il ne cesse de naître à chaque fois qu'il est à partir du Pneuma de Résurrection, à chaque acte de foi, si vous voulez ; il ne cesse de s'accomplir. Si bien que nous avons ici deux champs, deux royaumes, deux régions.

Il faudrait savoir en quoi cela consiste, comment comprendre *deux* et comment ne pas comprendre ce *deux* sur le mode sur lequel les *deux* structurants de l'Occident sont compris... par exemple ne pas le comprendre comme la différence entre l'intelligible et le sensible, ni comme la différence entre le corps et l'âme etc. La parole chrétienne a été soumise à des séquelles de pensées qui ont leur origine à Athènes dans le platonisme et ce de très bonne heure. D'où la nécessité de restituer le premier *deux* sur lequel est construit l'Évangile.

- **Verset 8. Le pneuma.**

Nous arrivons à : *naître du pneuma de résurrection*. Qu'est-ce que ce pneuma ? Vous avez la phrase impérissable qui suit : « <sup>8</sup>*Le pneuma souffle (pneï) et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». Ceci nous dit quelque chose sur le Fils unique de Dieu, né du pneuma. Le mot pneuma a des acceptions diverses. Il se dit du Fils, il se dit du Père, car « Dieu est pneuma ». Il se dit du Pneuma troisième : le Pneuma de Consécration (l'Esprit Saint).

### **b) Conséquences pour le Notre Père.**

« *Le pneuma, tu ne sais* » : le pneuma, c'est l'insu. « *Notre Père qui es aux cieux* » : Père, cieux sont deux autres noms de l'insu. En effet le Père est dans le silence hivernal de la semence et ne se manifeste pas sinon par le Fils qui est précisément le Fils ou le fruit de cette semence qu'est le Père.

Le mot "insu" est dit ici de façon tout à fait explicite : « *Tu ne sais d'où il vient, ni où il va* ». Ceci est décisif : tu ne sais absolument rien de lui ! Pourquoi ? Parce que, chez Jean, ce qui est identifiant, c'est *d'où je suis* qui est précisément là *où je vais*. Et d'où je viens, c'est la même chose que de qui je suis fils. Ces choses-là circulent entre elles si on les pense dans la structure dans laquelle ils sont employés.

- **La volonté de Dieu et l'insu de chacun.**

Autrement dit prier *Notre Père*, c'est être tourné vers l'insu de Dieu à partir de l'insu de moi-même. Je prie qui je ne sais pas. La prière authentique ne sait pas qui elle prie. Quand la prière sait à qui elle s'adresse, elle s'adresse à une idole. Le mouvement de la prière n'est pas un mouvement qui se termine à mon idée de Dieu, mais qui se termine à Dieu plus grand que l'idée que j'en ai. Ce n'est pas une prière qui se termine à l'obtention de mon désir, mais c'est une prière qui se termine au désir et à la volonté de Dieu, plus grands et plus essentiels que le désir et la volonté que je peux avoir. C'est pourquoi nous avons trouvé ces textes qui disent : « *Si quelqu'un demande selon la volonté de Dieu, Dieu lui accorde* » (D'après 1 Jn 5, 14).

« *Tu ne sais.* » Alors je n'ai aucun rapport avec ? Si ! « *Tu entends sa voix* » : entendre est le mot premier, c'est le mot qui dit l'essence même de la foi. La foi, c'est d'abord et nécessairement entendre une parole. Et s'orienter à partir de cette parole vers plus grand que ce que je prends de cette parole, c'est cela, la prière. Autrement dit, la prière est d'abord une tournure vers *je ne sais*, cela me ré-identifie en dévoilant que mon identité profonde, je ne la sais pas, que je ne me réduis pas à être ce que je sais de moi.

C'est difficile à entendre dans notre modernité où l'être et la conscience d'être sont identifiés. C'est pourquoi nous sommes tout plats, nous sommes dans la dimension de la conscience que nous avons de nous-même. Les dimensions insues qui sont essentielles ne sont pas perçues.

**MB :** Il y a l'inconscient quand même.

**J-M M :** C'est là qu'il ne faut pas confondre l'inconscient et l'insu.

**MB :** Ne pas confondre mais...

**J-M M :** Oui, tu as raison, ne pas confondre mais... Quand je dis de ne pas confondre l'inconscient et l'insu, je parle à partir d'un lieu où le savoir ne se confond pas avec la conscience *de*, ce qui est le cas dans la modernité, du même coup la part non sue par rapport à la conscience s'appelle in-conscient, et la part non sue par rapport à la connaissance de Dieu s'appelle in-sue. C'est pourquoi je garde deux termes. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas homologie, rapport et, plus important encore, qu'il n'y ait pas mélange, que l'un ne soit pas dans l'autre, ça peut tout à fait être l'un dans l'autre. Si je prends soin de les distinguer, ce n'est pas pour les séparer et dire n'y touchez pas. Néanmoins, ils ne se pensent pas à partir du même, radicalement, et ne s'entendent pas à partir de la même parole.

Seulement une autre conséquence c'est que *je ne sais pas* qui parle, mais *j'entends* qui parle et je reconnais *la voix*<sup>112</sup>. C'est le fameux thème du nom et de la voix que nous avons esquissé l'année dernière<sup>113</sup>, et qu'il faudrait travailler plus profondément. Le thème *entendre la voix* se trouve surtout au chapitre 10 à propos du berger et des brebis : elles entendent la voix qui les appelle par leur nom. Nous avons étudié la *klêsis* (l'appel).

Et saint Jean dit : « *Nul ne vient vers moi, si le Père ne le tire* » (Jn 6, 45). Le Père ne dit rien, il n'est pas la parole. Le Père est le silence, il est l'insu. Mais il tire, précisément parce qu'insu. Savoir que c'est insu ne peut avoir pour réponse que chercher où se tourner par rapport à cela. Ceci ne signifie pas qu'il faut d'abord entendre une voix et ensuite, l'ayant entendue, aller vers Jésus. Cela signifie que tout homme qui va authentiquement vers Jésus a, qu'il le sache ou non, entendu *la voix*. C'est très important : *la voix*, et non *une voix*.

Autrement dit tout homme qui, de fait, se tourne vers le *je ne sais quoi* répond à un appel fondamental, à une voix, et se tourne vers la voix – cet entendre-là qui est plus grand que savoir puisque j'entends dans ce cas-là que c'est plus grand que savoir –, tout homme qui accomplit cela est au cœur de la foi dans son sens le plus fondamental. Il est à présumer qu'il y a étincelle de cela au cœur de tout homme, autrement dit semence de christité au cœur de tout homme<sup>114</sup>.

### **Conclusion. Semence, pneuma et volonté.**

Vous voyez l'importance qu'il y a à bien entendre ces choses, à mettre en rapport les trois termes de *sperma*, de *pneuma* et de *thélêma*. Du reste, ce n'est pas inouï. Dans la médecine des premiers siècles, chez Galien ou même dans le stoïcisme, *pneuma* et *sperma* (souffle et semence) sont des mots qui s'emploient l'un pour l'autre et vont très bien ensemble. Dans la

<sup>112</sup> « *Le pneuma tu ne sais... mais tu entends sa voix* »

<sup>113</sup> Cf. la série de rencontres sur *La Prière en saint Jean* (tag [LA PRIÈRE](#)).

<sup>114</sup> Cf. [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde](#) ;.

pensée stoïcienne, pas dans la morale stoïcienne, il y a un certain nombre de rapports structurés avec cela. Ce qui fait que cela a sens à partir de la symbolique végétale juive, mais aussi à partir de possibilités offertes par l'hellénisme contemporain de l'Évangile. Si Paul n'est ni juif ni grec, il est néanmoins et juif et grec. Cette langue que nous essayons d'entendre n'est pas le grec pur.

Une dernière réflexion pour finir. Je dis souvent qu'il faut approcher les Écritures telles qu'elles disent vouloir être lues, c'est-à-dire tenter de les lire selon leur volonté. En effet les textes ont une volonté, c'est-à-dire qu'ils parlent à partir d'une semence. Un texte n'est pas un prétexte pour qu'on en fasse n'importe quoi ou qu'on l'interroge à partir de n'importe quel site. On peut le faire mais ce faisant on n'entend pas le texte, on le fait répondre à des questions qui ne sont pas "sa" question. Vous croyez que ce sont les réponses qui sont importantes ? Pas du tout. On importune trop souvent les textes de questions, alors qu'il faudrait chercher quelle est la question du texte : la question, c'est précisément le moment séminal dont le "trouver" est le fruit – semence et fruit – autrement dit c'est la même chose, car la semence est dans le fruit comme le fruit est dans la semence. Ceci est un lieu de méditation.

## Chapitre VII

### "Donner", source insue du Notre Père

Nous arrivons au mot enfoui au cœur du Pater que nous méditons, mot qui irrigue secrètement en avant et en arrière l'ensemble de cette prière. Ce mot est dans le verset : « *Notre pain essentiel donne-nous ce jour* », c'est le verbe "donner".

Quelques réflexions provisoires sur le verbe donner, et ensuite l'intention de voir comment il était tenu secrètement, donc attendu dans les versets précédents, et comment il se déploie dans le reste du Notre Père que nous avons encore à méditer.

#### 1) Réflexions préalables sur le verbe donner.

Pour lui-même, le verbe donner est un verbe majeur chez saint Jean. On le trouve dans le chapitre 17 où il y a un gisement considérable d'emplois de ce verbe<sup>115</sup>, ce chapitre 17 qui est justement le Pater christique : « *Père... les yeux levés vers les cieux...que ton Fils (ton Nom) soit consacré... en sorte qu'il leur donne...* »

Deuxième réflexion : ce verbe donner n'est pas propre à Jean. Il a un équivalent très important, essentiel, dans un mot qui est peut-être le mot majeur de la pensée paulinienne, un autre mot, mais qui a le même sens : c'est le mot *charis* (grâce), qui signifie la donation gratuite, la grâce au sens de gracieux dans les deux sens du terme : gracieux-agréable et gracieux-gratuit. Donc un mot décisif. C'est "le" mot de Paul. S'il fallait retenir un mot de Paul, c'est celui-là.

Nous verrons que, pour éclairer ce mot, il faut voir à quoi il s'oppose. Chez Paul, *charis* s'oppose à la loi (*nomos*). Chez Jean, il faudra voir à quoi s'oppose le verbe donner. Et cela tombe très bien parce que ce à quoi il s'oppose – deux choses essentielles – se trouve énuméré ensuite dans le Notre Père comme je le montrerai. Et nous serons soucieux de voir à quelle figure johannique s'oppose le don pour être mis en évidence.

- **Donner, se donner, par-donner.**

Le verbe donner a son acmé, sa plénitude, dans le *se donner* qui est proprement christique. Nous allons trouver cela au chapitre 6 : « *Le pain que je donnerai, c'est moi-même.* » Et par ailleurs, au chapitre 10, le bon berger se caractérise en cela qu'il dépose son être pour ses brebis : « *Tithêmi tèn psuchên (je pose ma psychê c'est-à-dire ma vie) pour les brebis* » (v. 11), le verbe *tithêmi* (déposer) étant ici l'équivalent du verbe donner.

Par rapport à nous, le "donner" a son acmé dans le *par-donner*. On voit déjà la suite du Notre Père qui vient puisque "pardonner" s'y trouve dans le verbe "abandonner", celui-ci étant pris au sens de abandonner des charges, laisser tomber, ne pas requérir : « *Abandonne (aphes) nos dettes comme nous les abandonnons à ceux qui nous doivent.* » est la traduction littérale du Pater en Matthieu.

<sup>115</sup> La liste des 17 occurrences se trouve au début du [Chapitre XI. Le Notre Père à la lumière de Jn 17, 1-19.](#)

- ***Le pain que je donnerai, c'est moi-même (Jn 6, 51).***

La phrase de Jean qui a un rapport immédiat avec « *Donne-nous notre pain* » est celle qui se trouve au cœur du chapitre 6 qui commence par la multiplication des pains et qui se poursuit par le grand discours sur le pain de la vie. C'est au verset 51. Il a dit auparavant : « ***Je suis le pain véritable*** » (v. 32), mais que veut dire « *Je suis le pain* », et de quoi parle-t-il quand il dit cela ? peut-être pas de ce à quoi nous pensons immédiatement, car être *le* pain véritable, c'est justement n'être pas *du* pain. C'est une différence très importante, elle est à méditer parce qu'elle est un mode de structure qu'on pourrait dire "spéculatif" entre guillemets, de la langue hébraïque. La phrase est celle-ci : « ***et le pain que je donnerai c'est moi-même*** » (v. 51), car le pain, essentiellement, ça se donne, ça ne s'achète pas : "*le* pain" ne s'achète pas.

Ça ne s'achète pas ? Dans ce chapitre, justement Jésus a posé la question de savoir où ils pourraient bien aller acheter des nourritures pour nourrir tant de monde. Non ! « *Le pain que je donnerai c'est moi-même.* »

Ma chair", c'est une façon hébraïque de dire *moi-même*, une façon qui n'est pas neutre parce qu'il y a d'autres façons de dire moi-même. Ce qui vient en premier, c'est qu'ici Jésus s'identifie au pain de la vie (« *Je suis le pain* »), c'est-à-dire à l'entretien de la vie : « c'est ce pain (moi-même) ***que je donnerai pour la vie du monde*** », le mot "monde" étant pris ici au sens *des siens qui sont dans le monde*, puisque chez Jean le monde en tant que tel n'est pas susceptible d'être sauvé.

Par parenthèse, s'il y avait à faire un traité de la création à partir de saint Jean, on pourrait lire ce chapitre 6. Autrement dit la création n'a de sens dans le Nouveau Testament qu'à partir de la mort-résurrection du Christ, alors que toute la théologie s'est engagée à construire une théologie minimale de la création bien appuyée sur une prétendue philosophie de la causalité qui serait de l'ordre naturel et dont forcément parlerait la Genèse alors que l'Évangile parle du salut. Ô non ! C'est l'inverse.

## **2) Le verbe "donner", insu, éclaire tout le Notre Père.**

### **a) Trait caractéristique du verbe donner.**

J'avais donc dit que le mot donner sous-tendait ou arrosait, d'une certaine façon, tout le jardin, le parterre, l'arrosait secrètement. Je reviens sur ce mot "secrètement" parce que c'est une occasion de marquer un trait caractéristique du verbe donner. Il y a beaucoup de verbes, chez Jean, et des verbes très employés : le verbe connaître, le verbe aimer, le verbe croire, le verbe voir, marcher, aller, venir, monter, descendre, tous ces verbes fondamentaux qui tous ont sens. Et ce qui me permet de dire l'éminence du verbe donner, c'est Jésus lui-même qui, au chapitre 14, ayant prononcé le verbe donner, ajoute : « <sup>27</sup>***Je vous donne la paix*** – mais reprend aussitôt – ***je ne donne pas comme le monde donne*** », c'est-à-dire que le sens de ce verbe ne nous est pas accessible à partir de ce que nous connaissons, que le sens mondain du verbe donner ne nous conduit pas jusqu'à la signification de ce verbe lorsqu'il est dans l'Évangile. Ceci est tout à fait décisif.

Autrement dit, ici encore, ce mot "donner" quand il est entendu dans son plein, est entendu pour nous dans le plus vide. C'est ce qui touche à l'insu, c'est ce qui n'est pas à la mesure de

notre capacité de saisir. Et c'est le plus obscur qui irrigue secrètement la totalité des mots qui font sens s'ils sont entendus à partir de lui. Toujours, c'est le plus obscur qui est susceptible de renouveler notre connaissance de ce que nous croyons connaître. Notre mode usuel de connaître, c'est de ramener ce que nous rencontrons à du déjà su et de le caser dans l'organisation de notre savoir. Mais ce qui est en question ici, nous n'y abordons en aucune façon tant que nous restons sur les acquisitions de notre connaissance, c'est pourquoi ce verbe est éminemment placé dans la posture du priant, au cœur du Pater. *Donne-nous* est le mot fondamental.

Vous me direz que ceci est la prière de demande qui n'est pas la plus noble des formes de prière. Pas du tout ! Le sens du don, c'est le plus grand don que Dieu puisse nous faire : avoir le sens du don, le sens insu du don. Or, aussi bien l'action de grâces que la demande sont deux modes égaux d'attestation du sens du don. Si je demande, c'est que j'estime que cela ne se prend pas mais que sa nature est telle que cela se demande.

### **b) Rapport du verbe donner aux 4 premières invocations du Notre Père.**

Regardons maintenant le rapport du verbe "donner" à ce qui précède « *Donne-nous notre pain* ». Je rappelle que je fais ici une lecture des éclats du Notre Père en Jean dans un esprit johannique, mais que le Notre Père lui-même est en Matthieu.

Lors de notre dernière rencontre nous avons déjà fait un lien entre le verbe donner et la demande précédente « *Soit ta volonté, comme au ciel, de même aussi sur terre* ». Nous avons entendu le mot volonté au sens néo-testamentaire : paulinien, johannique et même synoptique. Nous avons travaillé à entendre ceci en dehors de notre conception qu'indique, par exemple, l'adjectif *volontariste* ou même simplement *volontaire* dans son opposition à l'intellectualité, à la connaissance... Ce n'est pas là qu'il prend sens : le mot "volonté" désigne très précisément la semence de christité, donc l'insu de chaque "je", ou chaque "je" insu. Et la qualité de cette semence est un avoir à être – ensemercer, c'est un avoir à être – cet avoir à être étant révélé comme volonté de ce que tout homme soit sauf. Donc la demande que cette semence croisse est exprimée quand je dis : « *Que ta volonté soit faite.* »

Évidemment, cette perspective – cette ampleur d'une part, et cette précompréhension de la signification du mot de volonté d'autre part – invite à une tonalité tout à fait différente de celle qui est généralement de mise lorsque cette phrase est prononcée : ta volonté est contre ma volonté, mais tu es le plus fort, alors je me résigne « *que ta volonté soit faite* » : c'est la tonalité de résignation. Bien sûr dans les cas de malheur, on était amené naguère à dire : « *que ta volonté soit faite.* » [dit sur un ton de résignation], et ça se dit encore. Cette tonalité-là n'est pas nécessairement souhaitable. Surtout, si c'est dit parce que ça convient, parce que c'est obligé et parce qu'on a appris qu'il faut le faire, ça peut être très néfaste. En tout cas, dans le contexte évangélique, le mot même est débouté de ce sens.

Ceci dit, la phrase qui nous avait permis de relier la demande concernant la volonté à la demande du pain se trouve au chapitre 4. Comme il est dit au début du chapitre, les disciples sont allés acheter des nourritures, et lorsqu'ils les apportent Jésus leur dit : « <sup>32</sup>***J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas.*** » Alors, les disciples s'interrogent : quelqu'un d'autre lui a-t-il apporté à manger ? Comme toujours, cette réflexion est là pour préparer le sursaut dans un sens plus essentiel. La réponse de Jésus est celle-ci : « <sup>34</sup>***Ma nourriture est que je***

*fasse la volonté*, c'est-à-dire que je laisse advenir la volonté **de celui qui m'a envoyé et que je mène à bout son œuvre**. » D'où le rapport volonté-œuvre comme semence-fruit, comme caché-dévoilé etc. Nous retrouvons cette structure.

- **Tout circule dans tout.**

Donc la demande de pain et la demande que la volonté de Dieu se fasse en nous, c'est la même chose. On pourrait dire : ce n'est pas très pertinent de rapprocher ces deux demandes parce que la deuxième a une meilleure place dans l'énumération avec les précédentes : « *soit consacré ton Nom, vienne ton règne, soit ta volonté* », on a un ensemble, structurellement. Cependant nous avons préféré penser :

- « *Notre Père qui es aux cieux,*
  - *que ton Nom* (c'est-à-dire ton **Fils**) *soit consacré* – c'est la demande de Résurrection
  - *que ton règne vienne*" – c'est la diffusion de l'**Esprit** ;
- et la volonté ce n'est pas un quatrième.

Il est vrai que dans le Notre Père il n'y a pas de théologie trinitaire aboutie<sup>116</sup> au sens de la théologie classique, Dieu merci ! La distinction des personnes et des attributs... La volonté a la réputation d'être un attribut, et les attributs ne sont pas réellement distincts de la substance de Dieu en théologie classique, alors que les personnes sont réellement distinctes entre elles : Père, Fils et Esprit. Et cette théologie-là s'élabore à partir du IV<sup>e</sup> siècle.

Je pense qu'il y a une sorte de légitimité à énumérer le nom, le règne et la volonté après avoir invoqué le Père, néanmoins, il faut regarder le rapport avec ce qui suit... Nous aurions tort de vouloir résoudre cette question structurelle, parce que ce que j'ai introduit aujourd'hui est beaucoup plus important, à savoir que tout circule dans tout parce que tout est secrètement arrosé par un mot central. C'est tout à fait dans la thématique du poème car ce qui fait la différence entre un poème et un discours (soit par mode de séquence si c'est un récit, de conséquence si c'est une dissertation) c'est qu'il n'y a pas simplement le chemin de pensée, mais que le poème est un chemin et un espace. C'est un jardin, et quand un mot se lève comme une fleur, du même coup la totalité des autres mots se teintent de celui-là, résonnent de façon neuve à partir de celui-là, singulièrement s'il s'agit de celui que nous sommes fondés à considérer comme le mot sourciel dans le Notre Père.

- **Donner, mot sourciel du Notre Père.**

Pourquoi est-ce que je l'appelle sourciel ? J'ai indiqué cette image de ce qu'il arrose secrètement tout le jardin. Ce mot est donc le verbe "donner" : en quoi est-il sourciel ? j'ai indiqué plusieurs raisons, j'en rappelle une seule : nous ne sommes pas dans une dissertation, nous sommes dans une prière, et l'essence de la prière, c'est : *Donne-nous*. La prière c'est découvrir que je suis dans un rapport à quelque chose qui ne se prend pas et dont la nature propre est de se donner, en gardant toujours ouvert le sens du verbe donner sans le réduire jamais aux acceptions courantes. Bien sûr, *donner* va poser des questions, on le verra dans la deuxième partie que je vais esquisser tout à l'heure.

Demander qu'il nous soit donné, ça se distingue de quoi ? demander se distingue d'exiger, de prendre par violence, d'obliger, donc de multiples attitudes.

---

<sup>116</sup> Elle n'est pas aboutie c'est-à-dire qu'elle ne correspond pas exactement à ce que la théologie classique dira quatre siècles plus tard : en Dieu il y a trois personnes (Père, Fils et Esprit) et une nature...

Néanmoins quelle est la place de ces attitudes dans la vie, et quelle est la place de ce *donner-là* concrètement ? Est-il même praticable ? Est-ce qu'il exclut, par le fait même, par exemple tout le droit qui est de l'ordre de l'obligation et pas du don ?

● **Donner est contenu dans "Père". Petit détour par la Trinité.**

Ce verbe "donner" était déjà contenu dans le mot de "Père". Le Père se donne, le Fils se reçoit, le Fils se donne, le Pneuma se reçoit.

De quoi je parle, ici ? De la Trinité ? ou suis-je dans l'ordre de la création ? De quoi je parle ? Est-ce de "la Trinité immanente" comme disent les théologiens à partir du IV<sup>e</sup> siècle ? La théologie parle en effet d'une part de la Trinité immanente, à savoir l'étude de Dieu en lui-même, cette circulation *Père-Fils-Esprit* éternelle – Ah, bon ! – et d'autre part de la Trinité économique – ce qui correspond au mot paulinien *oikonomia* (gestion de la maison) – à savoir de l'incarnation du Fils, de l'envoi de l'Esprit, du rapport des personnes avec l'humanité. Désormais, trois lieux très différents sont clairement classifiés dans la théologie classique : le lieu de la création naturelle, le lieu de l'éternité trinitaire et le lieu de l'*oikonomia*, c'est-à-dire de la relation entre Dieu et les hommes. Ceci n'appartient pas du tout à notre Nouveau Testament.

C'est facile de dire verbalement qu'il n'est pas bon de distinguer l'éternelle Trinité et les relations de Dieu aux hommes par le Fils et par l'Esprit. C'est facile à dire mais beaucoup plus difficile à penser, et pourtant il faut tenter de méditer dans cette direction. Autrement dit il s'agit de percevoir ceci : cette communauté fait que la donation du Père au Fils est une génération (Père-Fils) et fait que cette donation est, du même sens, un envoi. C'est le terme employé par Jean : « *Je suis venu pour faire la volonté de celui **qui m'a envoyé*** » (Jn 4, 34). Pour employer un langage qui est bien approximatif, c'est comme si la génération du Fils était la condition de possibilité de ce qui, à un autre niveau, est l'envoi : condition de possibilité ou condition d'intelligibilité de l'envoi.

Je viens d'évoquer plusieurs donations (venue du Fils, envoi de l'Esprit...) : c'est comme si le mot donner était un mot qui portait en lui-même la totalité de la signification d'envoyer le Fils, de souffler l'Esprit... Le don ! Le don du Père au Fils, du Fils aux hommes, du Fils à l'Esprit, de l'Esprit aux hommes...

C'est là que nous avons remarqué opportunément que Père / Fils – la génération – était sans doute l'archétype de la vraie temporalité, et que le rapport Christos-mâle / pneuma-femelle était l'archétype de toute syzygie, c'est-à-dire de tout couple. Il est important de noter que, du même coup, en disant le Notre Père nous assistons à partir de l'insu à la naissance du temps (du temps de Dieu) et de l'espace.

Voici un petit quatrain que j'ai écrit il y a longtemps et qui touche précisément à cela. Je suis même étonné qu'avant d'avoir médité ces choses, j'ai pressenti cela :

« Comme mère et fille le temps  
L'homme et la femme font l'espace  
Les heures sonnent sur la place  
Où l'ombre de l'arbre s'étend. »

Le temps est repris dans les heures qui sonnent, la place c'est la dimension du temps, et l'arbre a deux fonctions : d'une part c'est la verticalité de l'espace, et d'autre part son ombre qui se meut est un rappel du temps. C'est beau d'assister à cela.

● **Être debout pour dire le Notre Père afin d'assister à la Genèse !**

Quand on dit le Notre Père, il faut assister à cela, il faut être debout, c'est mieux pour assister à la Genèse.

La Genèse du monde, c'est cela. Ce n'est pas la fabrication ! C'est la donation de cela.

Ce qui a été médité dans le langage de la cause efficiente par l'ontique patristique et médiévale, ce qui a été figuré ou imaginé comme la fabrication, cela s'entend à partir de la donation, et précisément de la donation séminale. C'est pourquoi, encore une fois je rappelle une chose que nous avons souvent eu l'occasion de mettre en œuvre : l'accomplissement de la parole « *Lumière soit* », c'est le Christ apparaissant dans sa dimension de résurrection qui implique le Christ *monogénès* et son épouse, la totalité de l'humanité. « *Lumière soit* », c'est cela. Je pourrais le montrer dans le détail.

Tout le Nouveau Testament est écrit à partir de l'expérience de résurrection et à partir de rien d'autre. Et l'expérience de résurrection est comme le fruit de quelque chose qui a été tenu en secret dans l'Écriture, mais je ne connais la semence qu'à partir du fruit. Autrement dit, ceci est une lecture christique de l'Ancien Testament. On peut lire l'Ancien Testament de bien d'autres façons. Mais ça, c'est la lecture néo-testamentaire de la Genèse.

C'était donc un retour rapide sur des choses que nous avons déjà vues en tant qu'elles prennent peut-être une lumière, un sens plus accentué. On pourrait dire que le verbe donner, s'il n'est pas dimensionnel, est un verbe qui signifierait quelque chose comme la qualité du temps et de l'espace, de l'aiôn, c'est-à-dire du royaume.

**c) Rapport du verbe donner aux 3 dernières demandes du Notre Père.**

Je voudrais esquisser maintenant rapidement ce qui est à venir. Or il vient ceci : « *Donne-nous notre pain substantiel ce jour ; abandonne nos dettes comme nous les avons abandonnées à ceux qui nous doivent ; ne nous introduis pas dans la tentation mais tire-nous du mauvais*<sup>117</sup>. » Je pense que ce sont là trois demandes et non pas quatre. En effet je considère que « *Ne nous introduis pas dans la tentation mais tire-nous du mauvais* » est une seule demande puisqu'il y a un rapport entre la tentation et le tentateur qui est précisément le mauvais, ces choses s'appartiennent. La deuxième demande est elle-même glosée, et la troisième l'est donc également. Nous ne sommes plus dans les toutes petites demandes du début, chaque demande commence à être glosée.

Voici déjà une première perspective assez intéressante :

- Le pain, c'est *ce jour* ;
- abandonner la dette a rapport au passé<sup>118</sup> ;
- « *Ne nous introduis pas dans la tentation* » a rapport à l'avenir.

<sup>117</sup> Dans le texte grec de Matthieu l'adjectif substantivé *ponêrou* (*apo tou ponêrou*) peut être un masculin ou un neutre et peut se traduire par "mal" ou "mauvais". J-M Martin traduit en général par "mauvais".

<sup>118</sup> Nous avons abandonné (*aphêkamen*) est un aoriste.

Nous avons donc là les trois moments du temps. Mais ce ne sont pas trois demandes distinctes, elles ne sont jamais l'une sans l'autre.

- **Une nouvelle considération du temps et de l'espace.**

Il faudrait penser le rapport très mystérieux des dimensions du temps. Les dimensions, dans toutes ces choses, c'est très important. En outre, le temps a une direction, mais, dans l'espace, il y a également des dimensions et des directions. L'espace est essentiellement constitué par le près et le loin<sup>119</sup>.

Ne croyez pas qu'il s'agit ici de représentations fantasmagoriques, parce que la question du près et du loin c'est éminemment la question du proche, c'est-à-dire du prochain ! Et c'est secondairement que sont mises en cause ici des questions comme celles de "il", de "tu" et de "je". Pour nous, tout commence par "je", alors que "je" est hautement problématique, et il a besoin d'être tiré de quelque chose de plus essentiel.

La pensée johannique est tout entière articulée :

- sur la question de l'heure : *mon heure* c'est mon être dans son accomplissement,
- et sur le lieu : la question « où ? » – « d'où je viens, où je vais, « où demeures-tu, « où faut-il adorer, « où l'as-tu posé » – est la première question johannique ; pas la question « qu'est-ce que ? » mais, la question « où ? »<sup>120</sup>.

Mais bien sûr, le temps et l'espace prennent ici des dimensions tout à fait autre que celles qui sont reconnues dans une pensée comme la nôtre où ce ne sont que des dimensions du monde sensoriel, du monde soumis à la sensorialité, et non pas du monde de l'intelligible. C'est connu. Le monde sublunaire, c'est le monde du changement : son grand problème c'est le changement. L'éternité est immobile et, quand ça bouge, c'est le monde inférieur et puis après, le monde sensoriel, le monde des mutations.

J'ai été amené à dire un jour que, chez saint Jean, le verbe "venir" était un verbe aussi éminent que le verbe "demeurer" pour dire Dieu. Vous voyez la rupture qui s'installe puisque chez nous ces deux verbes ne peuvent que s'opposer pour désigner deux régions différentes.

Bien sûr dans nos Écritures, il y a deux régions différentes fondamentales, mais ce ne sont pas celles-là, ce n'est pas la distinction de l'intelligible et du sensible, c'est la distinction de *ce monde* qui est soumis à l'esclavage de la mort et du meurtre, et du *monde qui vient*, qui ne cesse de venir, et qui est le royaume de Dieu. Chaque monde est un royaume régi : d'une part le prince de ce monde et d'autre part le Christ-Roi qui annonce le royaume dont nous avons parlé dans le Notre Père<sup>121</sup>. Cela c'est la distinction néo-testamentaire, mais dans la pensée occidentale elle a toujours été recouverte par d'autres distinctions fondamentales issues d'ailleurs, comme celles de l'intelligible et du sensible, de l'immobile et du mouvement...

Là encore, nous avons à essayer d'opérer un déplacement de nos propres évidences parce que la façon dont je viens de parler de temps et d'espace paraîtrait infiniment naïve à un physicien. Mais ne croyez pas qu'il ne soit pas de la même naïveté dans son mode même de parler.

<sup>119</sup> Sur le proche et le loin voir les notes de la fin du III du [Chapitre III. Notre Père qui es aux cieux...](#) (p. 40 du fichier docx ou pdf complet)

<sup>120</sup> Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

<sup>121</sup> Cf. ["Ce monde-ci" / "Le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

### 3) Le don dans son rapport au droit, au devoir, à la violence.

En gros : de même que chez Paul, la grâce ou la donation s'oppose essentiellement à la loi, de même chez Jean, la donation s'oppose au droit et au devoir, c'est-à-dire aussi bien à l'ordre éthique qu'à l'ordre juridique. Je prends *éthique*, ici, respectueusement, au sens qui est accrédité par la naissance de ce mot, tout ce qui régit ensuite son sens dans le cours de l'histoire et permet la production des trois *Éthiques* aristotéliennes.

- Le droit, cela s'appelle le salaire ou le mérite dans nos Écritures, c'est ce que je peux, en justice, revendiquer : j'y ai droit.
- Le devoir, c'est ce qui s'appelle la dette. Je suis en dette de... C'est le même mot, dette et devoir.

Le salaire ou mérite, la dette : ce sont les mots néotestamentaires qui disent nos régions du droit et du devoir.

#### a) Approches à partir de Jn 2, 16 et Jn 10.

Il faudrait illustrer ceci, et nous serons obligés de solliciter, d'appeler des textes de Jean pour justifier ce que je viens de dire. L'épisode des vendeurs chassés du temple culmine dans la phrase : « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché.* » (Jn 2, 16) Donc c'est une critique pour mettre en évidence que l'ordre qui régit le royaume n'est pas celui de ce monde-ci où règne l'ordre du marché, du droit, du devoir. Il y a une petite phrase qui me plaisait bien : tant qu'on a enseigné le devoir, fut-il conjugal, et le droit, fut-il le droit des peuples, on n'a pas encore ouvert le premier mot de l'Évangile. Alors demandons-nous de quoi s'est occupée de façon prioritaire la prédication, l'enseignement, sinon d'enseigner les commandements, les devoirs et le mérite, donc le droit. C'est troublant !

#### • **Objection.**

- ▶ Pour moi c'est difficile de mettre l'éthique à la poubelle !

**J-M M :** Je n'ai jamais mis l'éthique à la poubelle...

▶ Oui mais je me pose des questions éthiques en ce moment, par exemple en bioéthique. Or entendre ces questions sous l'angle de la donation je ne sais pas faire.

**J-M M :** Bien sûr ! C'est quelque chose sur quoi il faut que nous venions parce que ce que j'énonce ici pourrait paraître très scandaleux, alors que je ne fais rien que de tenter d'écouter les thèmes majeurs et insistants qui ne sont pas dits en passant, qui constituent la texture de Paul et de Jean. Ce que j'ai dit est une formulation, il y en aurait d'autres.

Nous nous réservons d'être très attentifs à cela et d'apporter une réponse à cette question. Mais, si on ne prend pas le temps d'admirer, de recevoir ce que veut dire la donation, donc sans se précipiter et dire : oui, mais quand même... Non ! Prenez le temps, prenez le temps d'entendre largement l'étonnante et formidable nouvelle ! Bien sûr, par rapport aux questions que cela peut susciter, il y aura une mise en place, il y aura à répondre. Mais prenez le temps. Je pourrais vous donner des réponses tout de suite, des formules si vous voulez, mais ce serait tout de suite annuler la nouveauté évangélique. Et même, la grandeur de cette nouveauté mérite qu'on pâtisse, qu'on endure un temps les questions qu'elle suscite.

- **Retour au droit, devoir, jugement, violence, épreuve de force (Jn 2, Jn 8...).**

Je viens de faire allusion au **chapitre 2 de saint Jean** où il est question à la fois de qualité d'espace, de qualité de violence, de la violence gestuelle du Christ<sup>122</sup>, de même que sa violence au chapitre 8.

Nous avons dit que, finalement, le marché était une violence secrète, singulièrement par l'incompatibilité fondamentale que ce rapport de droit et de devoir a avec le lieu essentiel (le Temple). Ultimement, notre rapport à Dieu et le profond de notre rapport à autrui n'est pas régi par le droit, le devoir, la loi, le jugement etc. Le "jugement" se trouve également chez Jean dans la même situation que le droit et le devoir.

Ce que je viens d'évoquer, ce sont des violences secrètes. En revanche, il y a la violence avérée qui s'oppose aussi à la donation, c'est-à-dire que la prise s'oppose à la donation. Donc, la donation s'oppose à deux choses : au droit et au devoir d'une part, et à la violence d'autre part. Et c'est le thème : « *Ne nous introduis pas dans la tentation* », c'est-à-dire dans l'épreuve de force, l'épreuve de force qui est un emploi de la violence là où elle n'est pas de mise. Ce mot de tentation est un mot difficile. Nous allons y consacrer une séance entière parce qu'il a des sens complexes, il a une histoire qui a rapport avec l'épisode du tentateur, et puis il a pris un sens où la séduction plaisante, gentille, l'emporte sur... cette "tentation", ce pourrait être un nom de parfum, de lingerie... Ce n'est pas le sens authentique. C'est donc un mot qui a besoin d'être réentendu.

- **Nouvelle approche à partir du Bon Pasteur (Jn 10).**

Pour terminer, je ferai allusion au chapitre 10 de Jean où le Bon Pasteur se caractérise en ce qu'il donne sa vie pour ses brebis, et il s'oppose en cela au brigand qui entre par force et au salarié (au mercenaire) qui n'a pas cure des brebis : le violent (donc la violence) et le mercenaire (donc le droit et le devoir).

Autrement dit, il y a là des articulations qui ne sont pas simplement dites une fois en passant mais qui sont de la structure même de certains épisodes johanniques.

## **b) Retour au Notre Père.**

À ce titre, nous entendons légitimement l'écho, ou plutôt la préparation dans les paroles du Christ qui dit : « *Lève-nous nos dettes.* » Il y a de la dette, mais la dette n'est pas faite pour être payée, elle est faite pour être, comme il dit parfois, "levée"<sup>123</sup> c'est-à-dire enlevée, ou parfois "abandonnée", qu'on la laisse tomber.

Cette levée de la dette est du reste soulignée dans la formule même du Pater et elle est reprise ensuite au chapitre 6 de Matthieu : « *Car, si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi. Mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne pardonnera pas vos fautes* » (Mt 6, 14-15<sup>124</sup>) C'est donc un trait important dans lequel il y a par ailleurs une sorte d'équivalence entre le fait que Dieu pardonne et que nous pardonnions, entre le fait que Dieu ne juge pas si nous ne jugeons pas,

<sup>122</sup> Cf. [Jn 2, 13-22 : vendeurs chassés du Temple, Jésus révélateur de violence cachée](#) .

<sup>123</sup> Allusion à « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » (Jn 1)

<sup>124</sup> Traduction de la liturgie.

et juge si nous jugeons. Ceci est constant. Il juge même précisément rien d'autre que cela : il juge que nous jugions.

Ceci est à entendre bien. Il ne s'agit pas d'entendre ici une sorte de conséquence : si vous avez la bonne volonté de ne pas juger, en récompense, plus tard, moi je ne vous jugerai pas. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de comprendre comment l'acte de juger me juge, fait que je suis jugé, donne que je suis jugé.

Quand Jésus dit : « *Je ne suis pas venu pour juger le monde mais pour que par moi, le monde soit sauf* » et qu'il ajoute : « *Celui qui croit en moi ne vient pas en jugement du fait qu'il croit en moi. Celui qui ne croit pas en moi est déjà jugé du fait de ne pas croire* », où réside la différence ? Qu'est-ce que cela nous ouvre, nous donne à penser ?

\*            \*  
\*

Nous avons encore du pain, du pain substantiel, essentiel, pour les jours à venir. Ce que je voulais, c'était à la fois récapituler et mettre dans une lumière à partir du verbe "donner" des choses que nous avons déjà vues, et ouvrir à celles que nous avons à méditer encore.

#### **4) Le don de soi.**

J'avais dit que nous gardions un peu de temps pour des questions<sup>125</sup>.

##### **a) L'œuvre du Christ. Méditation à partir de Ph 2 et Jn 10.**

► Il me semble que la donation de Dieu n'est accomplie que si je veux bien la recevoir, et alors cela entraîne une dépossession de part et d'autre. Et cela signifie donc que ce donner et recevoir s'inscrit dans un mouvement pascal.

**J-M M :** Oui, tout à fait. On peut tout souligner de ce que vous avez dit.

Donner culmine en Dieu, et nous avons dit que Jésus nous prévenait qu'il ne fallait pas entendre le verbe donner au sens usuel, au sens mondain : « *Je ne donne pas comme le monde donne* ». Donc le don, en Dieu, s'exprime essentiellement en le *se donner, se donner soi-même*. Il y a en cela quelque chose qui est éminemment trinitaire, il y a quelque chose qui dit l'être christique par rapport à ce qu'on a appelé ensuite l'économie, c'est-à-dire non pas l'intra-trinitaire mais le rapport de la Trinité aux hommes.

##### **● Méditation à partir de Ph 2, 6-11.**

Dans le langage de Paul c'est la kénose : le Christ accomplit son être-l'image-de-Dieu, c'est-à-dire de présence de Dieu en se vidant de soi. *Kénon* en grec c'est le vide, la vacuité<sup>126</sup>. Seulement il faut bien voir que ce donner-là implique structurellement qu'il soit la condition d'un recevoir. Si je reste plein de moi-même, je ne peux rien recevoir.

---

<sup>125</sup> Ceci vient d'une séance ultérieure.

<sup>126</sup> *Kenon* en grec veut dire vide, et quand on construit un mot avec le suffixe *sis*, ça désigne l'action de devenir, *kenosis* est donc l'action par laquelle on se vide. On a le verbe correspondant en Ph 2 : il s'est vidé (*ekenôsen*).

C'est ce rythme éternel du "se donner" et du "recevoir ce qui a été donné" qui est la respiration d'une éternité que nous aurions tort de nous représenter comme étale et indéfinie par les deux bouts. Et cela, c'est l'événement de Dieu.

L'événement de Dieu, c'est l'agapê. L'agapê consiste en ce que, dans le même geste, le Père envoie le Fils et en ceci que le Fils vient. Et que le Père envoie est conditionné par la génération, le fait d'être engendré du Père – et nous dirions que c'est de toute éternité mais la distinction entre les deux n'est pas très intéressante – d'une certaine façon, le Père se retrace séminalement et n'est que semence de ce qu'est le Fils venu à présence, à accomplissement. C'est pour cela que le Fils est le visible du Père, le visible de l'invisible, l'*eikôn tou aoratou* (l'image de l'invisible) comme dit saint Paul. Cette chose étrange, complexe est cependant la condition d'intelligibilité du concept d'envoi par rapport à nous.

Or Jésus accomplit cet envoi en prenant la figure du serviteur, donc en ne se crispant pas sur son être-égal-à-Dieu.

Là je viens de commenter saint Paul aux **Philippiens 2**<sup>127</sup>. « *Lui qui, parce que* – le parce que n'est pas dans le texte, mais comme on entend habituellement : bien que il soit image de Dieu, non ! – *parce que il est image de Dieu* – dans le texte c'est le mot *morphê* (forme), mais ici il signifie "image", et image veut dire fils, donc venue à présence, venue à visibilité, c'est la même chose, donc manifestation de Dieu – *il n'a pas jugé prenable (saisissable, harpagmon) d'être égal à Dieu* – c'est-à-dire qu'il n'est pas Adam de Gn 3 qui a voulu saisir le fruit dont on lui a dit « *Si vous en mangez, vous serez comme Dieu, égaux à Dieu.* » Or, pour le Christ, ça ne se saisit pas. – *Mais il s'est vidé prenant la forme de l'esclave (du serviteur), devenu en ressemblance d'homme ; et pour la figure trouvé comme [s'il était] un homme. <sup>8</sup>Il s'est abaissé lui-même devenu obéissant jusqu'à la mort et une mort sur la croix* – Le Christ se dépense de soi-même jusqu'à la mort et la mort de la croix, et le texte ajoute : *<sup>9</sup>Et c'est pourquoi Dieu l'a sur-exalté (élevé plus haut que tout) et lui a donné gracieusement (ékharisato) le nom qui est au-dessus de tout nom... »*

Le vide est un bon vide quand il est prêt à recevoir, c'est même le très bon vide. Rien n'est plus près du vide que le plein ; c'est-à-dire que le *kenôma* (la vacuité) est apparemment le contraire du *plerôma* (plénitude) mais, en fait, comme il s'agit d'une plénitude de don, on ne peut recevoir que si on se garde vide. Si on est saturé ou satisfait de soi, on se trouve dans la situation de ceux dont parle le Christ dans l'épisode de l'aveugle-né : « *Je suis venu pour ce discernement que les aveugles voient et que les voyants deviennent aveugles* » (Jn 9, 39) ; autrement dit les prétendus voyants, ceux qui disent "je vois", ne peuvent pas recevoir la vision, ils prétendent l'avoir. Et il faut aussi comprendre que lorsque le Christ met de la boue sur ses yeux, ce n'est pas pour le rendre plus aveugle bien sûr, mais c'est la confession de ce qu'il est aveugle, c'est la prise de conscience du manque, c'est la prise de conscience marquée, signifiée, du manque. Nous savons que le manque inconscient c'est la pire des choses.

Autrement dit, il y a une vacuité de soi qui est la condition même de l'accomplissement ou de la plénitude. Vide et plein ne sont pas des contraires dans cette perspective. Si le don est l'essentiel, retenir ce que j'ai c'est empêcher que cela puisse m'être donné. Les notions de plénitude et de vacuité sont essentielles dans beaucoup de spiritualités. Il ne faut pas dire :

<sup>127</sup> Ce texte est longuement commenté dans [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#).

en Orient c'est le vide, et en Occident c'est le plein. Vous savez, la plénitude en question ici, c'est la vacuité même. Si quelque chose a pour essence d'être donné, plus il se donne, et plus il se garde, il garde son essence précisément en se donnant. C'est au cœur de la génération Père-Fils et au cœur de ce que signifie Dieu par rapport à l'humanité.

### ● **Méditation à partir de Jean 10.**

À la fin du texte de Ph 2 on a *ékharisato* (*il a donné gracieusement*), dans ce verbe il y a le mot *kharis*. On trouve plutôt chez Jean le verbe *didômi* (donner), mais c'est la même chose.

Et on lit chez Jean également, mais cette fois au **chapitre 10** verset 18 dans l'épisode du bon berger<sup>128</sup> : « *Ma vie, personne ne la prend – Mais si, on lui a pris sa vie... Non : Je la donne* ». Ce qui est donné n'est plus prenable. Et c'est pourquoi, quand on la lui prend, on se méprend. Et c'est ce qui atteste la présence de la résurrection à l'intérieur même de la façon de donner. « *Je la donne* ».

Une vie donnée, c'est-à-dire une mort acquiescée est une mort qui change de sens. Nous sommes dans la servitude de l'avoir à mourir. Nous subissons la mort. Le Christ l'accueille. Et c'est pourquoi sa mort n'est plus une mort pour la mort mais une mort pour la vie. « *Ma vie, personne ne la prend...* » Donc, du même coup, si apparemment on la lui prend, on ne peut pas la retenir, ce qui fait que la résurrection est inscrite dans son mode de mourir. « *J'ai la capacité de la donner et j'ai la capacité de la recevoir à nouveau.* »

Et nous trouvons ici ce mouvement de vide et de plein, non plus simplement dans ce qui pourrait être lu dans le rapport Père-Fils, intra-trinitaire si l'on veut, mais dans le découlement de cette même réalité au plan de la relation de Dieu et des hommes. C'est la signification de la mort christique. Le Christ accomplit ici la mort que personne ne peut en plénitude accomplir, bien que, à un certain niveau, une mort donnée puisse avoir du sens, mais non pas en plénitude puisque, cela, le Christ le fait selon la disposition qu'il a reçue du Père, c'est-à-dire selon son être. L'être qu'il reçoit est être-d'avoir-à-se-donner, et il accomplit pleinement l'œuvre du Père, comme il dit. Il dit d'ailleurs : « *Ma nourriture, c'est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé (le Père) – c'est à dire mon être séminal, la volonté, c'est la semence – et que je termine son œuvre.* » (Jn 4, 34) Son œuvre, c'est à la fois sa mort-résurrection comme principe dans l'unité de nouveauté radicale de ce que cela constitue, et c'est, dans un autre sens, l'accomplissement de l'humanité.

### ● **L'œuvre du Christ pour l'humanité : le rapport un / multiples.**

Autrement dit, au cœur de l'humanité, le Christ accomplit l'humanité pour cela que nous ne sommes pas capables d'accomplir, nous qui sommes singuliers, disjoints et multiples. C'est ce qui constitue l'humanité perçue dans une sorte d'unité fondamentale brisée. Nous sommes dans une humanité nativement déchirée, et les membres épars, comme tels, ne sont pas susceptibles d'accomplir pleinement leur avoir-à-être. Ceci est ressaisi dans l'unité par le Christ lui-même : pour eux et au cœur de l'humanité le Christ accomplit la totalité de l'humanité.

Le Christ n'est pas simplement celui qui nous dit comment vivre. Il n'est pas un professeur, il n'est pas seulement un rabbi, il n'est pas un modèle : il ne dit pas comment faire, il le fait

<sup>128</sup> Cf. [Jn 10, 11-18 Le bon berger et les brebis. Le Je christique et les dispersés.](#)

en nous et pour nous. Il est cette part de nous-mêmes, cette part de l'humanité qui accomplit la plénitude de l'humanité. Ça, c'est le grand thème johannique du Monogénês, du Fils un et plein, plein de quoi ? de la multiplicité des *tekna* (des enfants), les enfants *ta dieskorpisména*, les déchirés, les disséminés.

Ce thème court tout au long de l'évangile de Jean. On le trouve par exemple à propos du pain, dans la multiplication des pains. Jésus dit « *Je suis le pain de la vie* », mais tout le monde en mange et il reste des fragments (*klasmata*) Et les *klasmata*, on en recueille douze corbeilles, ce qui est le chiffre eschatologique de l'accomplissement des temps, et il y a le même rapport entre le pain et les fragments qu'entre la vigne et les sarments (*klêmata*) qu'entre le troupeau et les brebis (*probata*) qui sont également décrites comme étant soumises au déchirement, à la dispersion. Le même terme de *skorpizein* (déchirer) se dit pour les enfants de Dieu déchirés et les brebis : le loup vient, les disperse et les tue. *Disperse* (ou *déchire*), c'est *skorpizein*, c'est le même verbe, le même mot.

Vous avez ici une méditation fondamentale. Elle est méditée essentiellement à **la fin du chapitre 11**, à propos d'un mot de Caïphe sur le sort qu'il faut donner au Christ du fait qu'il est un élément perturbateur et qu'il faut donc le mettre à mort. Il y a un mot de Caïphe : « <sup>50</sup>*Il vous est bon qu'un seul meure pour le peuple* ». Ce mot qui est un mot de calcul politique (supprimons le gêneur etc.) est ressaisi par Jean dans un autre sens car Caïphe ne sait pas ce qu'il dit mais il prophétise, et un prophète ne sait pas toujours ce qu'il dit : en effet, parce qu'il était « *grand-prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation,* <sup>52</sup>*mais non pour la nation seulement, mais en sorte que les enfants de Dieu dispersés (ta dieskorpisména : les déchirés) il les rassemble (sunagagê) pour être un dans le Monogénês, dans le Christos.* » Nous avons ici une ample respiration<sup>129</sup>.

Nous avons eu une respiration dans le domaine des duels, c'est-à-dire du deux, et en particulier des deux premiers deux :

– Père-Fils, j'en ai déjà parlé à propos du Notre Père. J'ai dit que cette première dualité est la condition ultime de possibilité d'intelligence du temps parce que c'est une dualité de génération, même si Père et Fils en Trinité sont simultanés, mais c'est ce qui ouvre la temporalité : les *toledot* (les générations) c'est la façon juive de dire l'histoire.

– l'autre dualité, c'est Christos-Pneuma, qui est, elle, de l'ordre de la respiration du spatial, de la systole et diastole, pour employer un autre langage qui a rapport au cœur cette fois.

Ce sont les grandes dualités premières constitutives. Et cela fait la Trinité parce que le Fils et le Christos, c'est le même.

Mais à partir du deux s'ouvre la question de l'un et des multiples : « Deux est la mère des multiples », c'est un vieux mot qui traîne dans les recueils hellénistiques.

## **b) Penser en termes d'archétypes<sup>130</sup>.**

Je n'ai pas touché à tout ce que vous avez suggéré. Je me suis dirigé vers d'autres choses. J'ai profité de votre mot pour partir. Mais votre question, c'était le côté de dépossession ?

<sup>129</sup> Ce texte est plus longuement commenté dans [Jn 11, 49-53 : Mourir pour les déchirés ? La bonne prophétie d'une mauvaise parole. La plus haute unité.](#)

<sup>130</sup> Ceci est traité dans : [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

► C'est effectivement ce sur quoi je bute. Ce sur quoi je suis dans la gêne parce que je n'ai pas suffisamment d'expérience, c'est cette nécessaire dépossession, cette mort acquiescée : ça change le sens par rapport à une mort subie. Il y a des jours où je comprends, d'autres pas.

**J-M M :** Oui ! Ça retourne complètement.

Replaçons cela dans la contexture de l'Évangile qui est construit sur cette idée que la nouveauté christique est une critique, c'est-à-dire une révélation, un dévoilement et un discernement sur notre natif. Je ne dis pas *la nature humaine* parce qu'il n'y a pas de concept de nature dans l'Évangile, mais sur la condition humaine, qui s'expérimente comme une situation d'esclavage, de non-liberté. Ceci, par parenthèse, est essentiel au Notre Père, puisque dire « Notre Père » c'est se reconnaître fils, et l'opposition entre le fils et l'esclave est une opposition structurante du Nouveau Testament. Le fils est dans la demeure. La demeure du Père est sa demeure et il demeure pour toujours, alors que l'esclave est dans la précarité. Là je reviens au début du Notre Père.

Or la première manifestation de notre esclavage, c'est d'avoir à mourir et, secrètement, d'être meurtrier – entendons par là d'être nativement excluant. Meurtrier d'être mortel et mortel du fait d'être meurtrier. Ça, c'est l'analyse qui est faite par Jean au chapitre 3 de sa première lettre dans la figure de Caïn. La première mort est un meurtre. Quand on n'a pas, pour penser, le type de ressource qui est celle de l'Occident, à savoir de penser à partir de la nature, on pense à partir des archétypes. Or le meurtre d'Abel par Caïn est l'archétype de la mort. C'est la première mort, et la première mort est un meurtre. Il y a donc une sorte de subtile connivence entre le fait d'être exclu et excluant, d'être mortel et d'être meurtrier. Il y a une sorte d'appartenance à une situation dans cette servitude, dans cet esclavage.

Or, précisément, sommes-nous sous le règne de l'esclavage, c'est-à-dire du Prince de ce monde de l'esclavage – c'est le nom de l'adversaire – ou sinon sous le régime de quoi sommes-nous ? C'est le premier mot de la foi qui répond. Quel est le premier mot de la foi ? Jésus est ressuscité, c'est-à-dire la mort et le meurtre sont traversés. Donc d'accéder au dépassement de la servitude de la mort ouvre un espace qui est l'espace de la liberté par rapport à cette servitude, et qui est l'espace, non plus du meurtre mais de l'agapê, non plus de la mort mais de la vie (zoê). Toutes ces choses sont désormais équivalentes deux à deux. Vie au sens de vie éternelle – mais nous sommes dans la vie éternelle pour une part, nous sommes dans l'annonce christique – s'oppose à la servitude de l'être mortel et meurtrier.

Mais ce n'était pas non plus votre question ? Avant que je n'en arrive à votre question, vous servez de prétexte pour que je redéveloppe et rassemble des choses qui ont été dites fragmentairement.

### **c) Le sacrifice, le don de soi.**

► Ce sur quoi j'ai été embrayé dans ma vie c'est le sacrifice, le don de soi... Et je me dis : c'est d'une cohésion parfaite, c'est un discours de curé ! Je voudrais sortir de mon discours...

**J-M M :** Je vois tout à fait, mais vous ne l'aviez pas dit comme ça. Alors, deux niveaux.

Le mot de "sacrifice", au sens où vous l'entendez ou dont on vous l'a donné à entendre, est totalement dégradé, et il faudrait faire toute une séance sur le mot sacrifice. Donc gardons

simplement "le don de soi". J'ai dit une chose, j'ai dit que le Christ était celui qui accomplissait le don de soi, un don de soi qu'il ne faut surtout pas conseiller à qui que ce soit. J'ai bien dit que le Christ n'était pas d'abord un exemple qui disait comment il fallait faire, mais qu'il était avant cela celui qui accomplit la seule chose que Dieu lui donne de faire. Parce que si vous entreprenez de vouloir vous donner, vous embarrassez beaucoup plus les gens et c'est pire que tout. C'est un point essentiel. Je croyais que vous l'aviez entendu. C'est bien que j'aie à le redire parce que c'est pour cela que j'ai fait ce petit développement : il n'est pas seulement celui qui enseigne ou qui dit ce qu'il faut faire, il n'est pas seulement l'exemple de ce qu'il faut faire, mais il est celui qui accomplit le salut, il est le sauveur ; il n'est pas celui qui dit comment il faut se sauver ou qui donne l'exemple de comment il faut se sauver. Bien sûr, il peut y avoir des participations analogiques, mais celui qui construit sa vie sur l'idée enjointe et forcenée d'avoir à se donner sera celui qui le fera payer le plus cher à ses voisins. Même psychologiquement c'est irrecevable ! Seulement ce n'est pas évangélique. C'est décisif. Je vous remercie de m'avoir donné l'occasion de le redire peut-être plus clairement... je pensais l'avoir dit.

► Moi j'ai pensé à ça sous une autre forme : je me suis demandé si, dans ton développement, il n'y avait pas une très grande proximité, et si n'était pas le même à la limite, de se donner et de se vider ?

**J-M M :** Se vider c'est la kénose paulinienne, et le don se trouve chez saint Jean. Cette structure, il faut surtout la dégager du moralisme qui invite à ce que vous évoquez ici. Il faut la dégager aussi de l'attitude romantique. Souvent, ça déçoit les gens : « *Ma vie, j'ai reçu du Père le pouvoir de la donner* – Ah, c'est beau ! Mais bof : *J'ai le pouvoir de la recevoir à nouveau.* » Or le pouvoir de la donner et le pouvoir de la recevoir, c'est le même puisque c'est le donner qui conditionne le recevoir. Seulement la belle différence ici, c'est que nous sommes inclus dans cette réception. En effet le "Je" christique n'est plus simplement le "je" singulier d'un individu, mais il est le "je" qui dit : « *je suis la vérité, la vie...* ». Aucun "je" singulier ne peut se permettre de dire « *je suis la vie* ». Ce n'est même pas correct grammaticalement. Nous sommes inclus dans le grand "Je" christique. Alors, quel rapport de "Je" à "je", c'est une autre question qui se pose.

Une autre question qui se pose et qui a rapport néanmoins avec ça, parce que j'ai entendu aussi que, pour vous, c'était Dieu qui faisait tout dans l'affaire, et ça vous gênait : Dieu se donne et nous n'avons rien à faire qu'à recevoir. Eh bien oui, Dieu fait tout, et même encore plus que vous ne croyez, parce que l'enseignement courant ne rend pas compte de la position de Paul, par exemple. L'essence de l'Évangile c'est Paul, et d'ailleurs la première fois que le mot évangile est prononcé, c'est par Paul.

► J'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la recevoir, voilà ce qui me vient : c'est la respiration trinitaire.

**J-M M :** C'est tout à fait cela : ça a racine dans la respiration trinitaire. On ne peut qu'y acquiescer et c'est pour cela que c'est libre. Parce que nous croyons que la liberté, ça consiste à faire n'importe quoi, par exemple à pécher. Pouvoir pécher serait l'indice de la liberté. À ce moment-là Dieu ne serait pas libre : vous voyez Dieu pécher ? Ce n'est pas la définition de la liberté. Ce n'est pas ça la liberté. La liberté, c'est la capacité d'être assez libre pour acquiescer. La liberté, c'est de pouvoir acquiescer en vérité, absolument. Seulement, il faut

ensuite tout un chemin. La formule n'est pas de moi, mais de Gabriel Espie, un collègue avec lequel j'ai enseigné<sup>131</sup>. Je lui rends sa propriété. Le mot "acquiescer" est de lui.

- **Penser à nouveaux frais notre rapport à Dieu.**

Par ailleurs, la question profonde qui est ouverte par là est celle-ci : « *Dieu donne le vouloir et le faire* » (Ph 2, 13) c'est-à-dire : si je veux, c'est qu'il donne que je veuille, et si je veux, je ne peux pas nécessairement faire si Dieu ne donne pas en plus que je fasse. Autrement dit, ça semble être l'extrême annihilation de l'homme.

Or, notre pensée est articulée sur une précompréhension du rapport de l'homme à Dieu qui est le décalque indu de la relation native d'un individu à un autre individu ici-bas, c'est-à-dire le rapport de toi à moi tel que : si c'est toi ce n'est pas moi, et c'est d'autant plus toi que ce n'est pas moi, et d'autant plus moi que ce n'est pas toi. Autrement dit, la relation est nativement dans la compétition, la rivalité et dans la jalousie native. Notre premier type de relation de la fraternité, d'homme à homme, c'est Caïn et Abel. Nativement, nous croyons que "je" et "tu", tels que nous les prononçons, sont des choses éternelles et qui vont de soi, alors que notre "je" est une crispation native. Je ne dis pas que notre "je" est crispé, je dis que "je" est une crispation, une volonté d'accaparer, et donc la volonté de mieux prendre les choses et donc de te les enlever. Bien sûr vous me direz que Dieu est une personne : "Monsieur..." Mais moi, le mot de personne ne me plaît pas, pas plus qu'à Augustin, d'ailleurs, pas plus qu'à un certain nombre de Pères de l'Église, pas plus qu'à la doctrine trinitaire la plus originelle. En effet si Dieu est une personne, je dois le penser sur le mode : c'est ou bien lui, ou bien moi !!

La difficulté que nous soulevons ici est justement un excellent chemin pour mettre en critique ce qu'il en est de l'altérité de Dieu. Dieu, par rapport à moi, est dans une altérité – il est autre –, et néanmoins il n'est pas autre sur le mode sur lequel vous et moi nous sommes autres. Autrement dit, il y a ici l'ouverture pour un espace qui ne peut pas être parcouru aisément et allègrement parce que nous n'y avons pas nos repères, mais une ouverture sur un mode d'être qui n'est pas justement de notre expérience native. Car l'Évangile est aussi la critique de la suffisance de notre expérience native. Notre expérience native est dans une écoute, une écoute qui nous est d'ailleurs enjointe par la langue dont nous héritons nativement, parce que c'est elle qui décide des articulations, c'est elle qui décide de la façon dont nous voyons les choses. On ne voit qu'à travers la langue, à travers le dire, l'œil ne fonctionne qu'à partir du dire. C'est un thème johannique profond mais qui vaut à tous égards dans tous les domaines. Ça aussi, ça pourrait être l'objet de toute une séance.

Or, la nouveauté de la parole christique est telle qu'elle met en doute la suffisance de notre expérience qui, elle, est toute entière issue d'une consciente ou inconsciente servitude. La révélation du fils est la révélation du libre, et c'est parce qu'on a pu entendre dans la parole « *Tu es mon fils* » qui ouvre l'Évangile que nous étions concernés par cette parole que nous pouvons dire en retour : « *Notre Père* ». C'est seulement structurellement – je ne dis pas "psychologiquement" –, si a été entendue la parole : « *Tu es mon fils* » que nous pouvons dire « *Notre Père* ». C'est la réponse, c'est le retour.

---

<sup>131</sup> Gabriel Espie (1925-2012) a été collègue de J-M Martin à l'Institut d'Études Religieuses de l'Institut Catholique de Paris. Et c'est par son intermédiaire que Joseph Pierron et J-M Martin se sont connus. Voir [Qui est Joseph Pierron ? Présentation suivie d'un psaume et de deux prières pour Noël.](#)

## Chapitre VIII

### *Notre pain... donne-nous ce jour*

« *Notre pain substantiel donne-nous ce jour.* » (Mt 6, 11) Nous étions arrivés là dans notre méditation du Notre Père. Nous avons examiné le verbe *donner* qui se trouve dans cette mention, mais qui, aussi, éclaire rétrospectivement les demandes ou invocation précédentes et qui prépare les demandes suivantes<sup>132</sup>.

J'avais esquissé que le verbe donner qui est au cœur du Pater était le lieu secret d'où la totalité de la prière prenait sa vigueur, son sens. Aujourd'hui je voudrais à nouveau considérer le verbe donner, mais cette fois dans le cadre strict de la demande qui nous retient, il s'y trouve dans des tenants bien déterminés : « *notre pain épiousion* – mot que je traduis provisoirement par substantiel – *donne-nous ce jour* ». Voilà un ensemble qui évidemment gagnerait beaucoup à être lu de façon johannique, et il y a un lieu en Jean qui se prête tout à fait à cela, c'est le chapitre 6 qui commence par ce qu'on appelle couramment la multiplication des pains et qui se poursuit par le grand discours sur le pain de la vie.

#### 1) Questionner nos répartitions natives sur le pain.

##### a) Sur quelles distinctions vivons-nous à propos du pain ?

Pour introduire, je pose une question qui se pose de façon tout à fait provisoire : est-ce qu'il s'agit du pain de la boulangerie ? Est-ce qu'il s'agit d'un pain métaphorique qui désignerait par exemple la parole ? On sait en effet que parole et pain sont mis depuis toujours en rapport symbolique. Dans l'esprit de saint Jean, cela peut être "le pain de la vie", une expression qu'on trouve au chapitre 6, et on sait que chez saint Jean, la vie (*zoê*) c'est toujours la vie ample, la vie éternelle. Est-ce qu'il s'agit d'une métaphore encore plus hardie où le pain c'est Jésus lui-même ? Cela vous paraît peut-être étrange, mais c'est lui qui dit : « *Je suis le pain véritable.* » Est-ce qu'il s'agit de Jésus dans le mouvement essentiel de sa mort-résurrection, c'est en tant que tel qu'il serait le pain véritable ? « *Le pain que je donnerai, c'est moi-même* (littéralement *ma chair*) *pour la vie du monde.* » Est-ce qu'il s'agit du pain eucharistique et est-ce que nous avons là une demande d'Eucharistie ? Voilà des questions. Nous allons essayer de trouver un lieu de lecture à partir d'où prendre position par rapport aux questions que je viens de poser.

Vous avez entendu des homélies sur les récits de multiplication des pains, et vous pouvez classer les curés en deux catégories : il y a ceux qui prêchent sur la faim dans le monde et ceux qui prêchent sur la messe (l'Eucharistie).

**MB :** Qu'est-ce qu'on choisirait ?

**J-M M :** Voilà un beau soupçon. Si on ne choisit pas, on va dire : mais c'est tout ça ensemble. Mais ce n'est pas suffisant non plus.

---

<sup>132</sup> Voir le [Chapitre VII. Le verbe donner est la source insue du Notre Père.](#)

Il est vrai que cette parole touche aux différentes choses que j'ai évoquées. Mais comment y touche-t-elle et comment se tiennent-elles entre elles ?

En particulier, il faudrait récuser la simple addition comme mes questions le suggéraient tout à l'heure, c'est-à-dire qu'il y ait un sens premier et un sens métaphorique et éventuellement d'autres sens. Comment ces sens s'entretiennent-ils ? Car cela ne laisse pas paisible la distribution que, par jeu, j'ai tenté tout à l'heure.

**MB :** Pour moi ça revient à la question de la faim.

**J-M M :** Oui c'est tout à fait vrai, mais néanmoins on peut poser la question : la faim de quoi ? Probablement que la faim ne peut se définir que par rapport à quelque chose.

Et la faim, par ailleurs dans le texte, elle est dans la forme grammaticale du verbe donner, c'est une demande : « *Donne-nous* ». Ceci, d'ailleurs, devrait nous donner à réfléchir. Est-ce que c'est la première demande dans le Notre Père ? Est-ce que les mentions qui précédaient étaient des souhaits qui n'étaient pas vraiment des demandes ? Est-ce que ceci est une demande qui est plus ou autre chose qu'un souhait ? Voilà des questions aussi qui pourraient se poser.

Je rappelle que nous lisons ici le Notre Père aux éclats de saint Jean. Peut-être un jour pourra-t-on se demander quelle est la légitimité d'une telle attitude. Méthodologiquement, ce serait très important de la fonder, de la justifier. Pour l'instant, j'essaie de la mettre en œuvre avant même de la justifier, parce que, pour la justifier, il faudrait savoir de quoi il s'agit, donc il faut déjà avoir tenté d'être dans le mouvement de cette recherche.

Le Pain – je m'attarde encore un peu avant d'entrer dans le mouvement proprement dit – pourquoi pas l'entrecôte : Donne-nous l'entrecôte quotidienne !

► Pour les végétariens ça ne va pas marcher !

**J-M M :** Oui il y a des végétariens chez nous, mais il y a aussi des cultures qui ne mangent pas de pain.

► Il y a justement le pain qui est l'agneau ...

**J-M M :** Oui, puisque quand on vous présente du pain pour le manger, on vous dit : « Voici l'agneau de Dieu » !<sup>133</sup>

À propos du pain je remarque que notre langue même dit : "Gagner son pain", ou "gagner sa vie". Est-ce qu'elle le tient de l'Évangile ?

► De la Genèse « *Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front.* »<sup>134</sup>

**J-M M.** Oui, c'est une formule de la Genèse, mais on peut se demander si elle le tient des traditions juive et chrétienne ou s'il n'y a pas quelque chose de plus spontané dans la création d'une pareille formule ? Je ne sais pas.

---

<sup>133</sup> C'est cette proclamation que le prêtre répète à la Messe, avant la communion au corps du Christ, tout en montrant une hostie censée être du pain : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde ». Sur le symbolisme mis en jeu voir le message [Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde](#) .

<sup>134</sup> « A la sueur de ton front tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes à la terre puisque tu en es tiré, car poussière tu es et à la poussière tu retourneras » (Gn 3, 19)

## b) Comment entendre le mot "pain" dans un autre registre ?

Ce qu'on peut dire c'est que le pain désigne ici la nourriture. Chez Jean ces deux mots pain et nourriture s'échangent l'un pour l'autre, par exemple quand Jésus dit : « *Le pain (artos) que je donnerai c'est ma chair.... Ma chair est une vraie nourriture (brôsis)* » (Jn 6, 51-55).

Donc la nourriture, ici, n'est pas considérée comme quelque chose de secondaire. C'est probablement nous qui sommes plutôt nantis par rapport à beaucoup ! La nourriture est quelque chose de tout à fait essentiel. Ça nomme quelque chose comme l'entretien même de la vie, c'est-à-dire c'est de la définition même de la vie. Car la vie est donnée mais elle demande à être entretenue. La respiration, la manducation, l'éducation et beaucoup d'autres choses... sont de la définition de la vie. Quand Jean dit "*le pain de la vie*", il garde cette idée fondamentale et, en même temps, d'après le sens du mot de vie généralement chez lui, évidemment il y a signe vers la vie haute, la haute vie.

On pourrait presque dire que l'homme est l'animal qui mange le pain, ceci au moins dans certaines cultures. On lit par exemple dans *l'Évangile de Philippe*, un évangile apocryphe et légèrement gnostiquisant du IIe siècle, que dans le paradis terrestre, il y avait des arbres qui étaient nourriture pour les bêtes, mais il n'y avait pas de pain car il n'y avait pas encore l'homme<sup>135</sup>.

En effet, c'est une chose étrange, le pain, ce n'est pas une chose "de la nature" comme nous disons, c'est une chose faite<sup>136</sup>, une chose qui nécessite des éléments : de la farine, du sel, de l'eau, du feu, qui nécessite une action pour pétrir, pour prêter au feu, pour retirer du feu, pour rompre, pour donner, pour manger. Sous ce rapport-là, le pain a cette fonction éminente d'être ouvert sur quelque chose que nous appellerions la culture en la distinguant de la nature, distinction qui ne vaut que ce qu'elle vaut pour le moment dans lequel elle le vaut dans l'histoire de la pensée humaine, mais c'est la nôtre !

Par ailleurs l'homme c'est celui qui a la parole, mais la parole n'est pas à entendre simplement comme l'expression d'un sentiment, d'une idée, d'une opinion, ni comme un simple instrument de communication car c'est loin d'être l'essence de la parole. Et comme le pain, la parole est l'entretien de la vie. La parole est le lieu de l'homme, il y a homme dans la parole – c'est pourquoi, « *si vous demeurez dans ma parole...* » – c'est vrai de toute parole. La parole est ce qui tient l'homme en tant qu'homme, elle est ce qui l'entre-tient.

C'est d'ailleurs très intéressant que le verbe entretenir se dise à la fois de la parole – avoir un entretien, s'entretenir – et puis de l'entretien au sens de la tenance en permanence dans l'être. Cela tient tout simplement à l'extrême ampleur et richesse du verbe "tenir" dont nous avons si souvent parlé, et qui est un verbe du toucher, dont la racine est *ten*, soit sous la forme *tendre*, soit sous la forme *tenir*.

---

<sup>135</sup> « (15) Avant que le Christ ne vînt, il n'y avait pas de pain dans le monde. C'est comme le paradis, le lieu où se trouvait Adam : il contenait de nombreux arbres en guise de nourriture pour les animaux, mais il ne contenait pas de blé <sup>10</sup>en guise de nourriture pour l'homme. L'homme se nourrissait comme un animal. Mais lorsque vint le Christ, l'Homme parfait, il apporta le pain du ciel afin que l'homme se nourrisse de la nourriture de l'homme. » (Évangile de Philippe)

<sup>136</sup> A la liturgie il est bien précisé : « Tu es béni, Dieu de l'univers, toi qui nous donnes ce pain, *fruit de la terre et du travail* des hommes ; nous te le présentons ; il deviendra le pain de la vie. »

On pourrait aussi, à propos de la faim (*orexis*) se poser des questions sur la stricte distinction de ce qui serait de l'ordre du boulanger et de l'ordre spirituel. Et déjà il y a des modes de la faim ou du manque de faim qui ont une ambiguïté entre ce que nous appelons le physiologique et le psychologique. Je parle ici de l'an-orexie. Orexie, c'est le mot même de faim.

Pour l'instant, petitement, par touches précautionneuses, nous essayons de mettre en question et en péril les strictes et claires divisions ou distinctions que j'indiquais au début.

- **Aller du côté du signe et non plus de la métaphore.**

Quand nous avons posé la question du sens métaphorique, une réponse plus subtile aurait été de dire que, si ce n'est pas une simple métaphore, c'est quelque chose comme un rapport fondamental de signe. C'est un peu la question que traite saint Jean dans le chapitre 6, et il en traite d'une façon qui récuse cette suggestion en même temps qu'elle lui laisse un sens possible. Tout est dans la question du signe. Comment entendre le signe (*sêméion*) ?

Nous savons que si le Jésus des historiens fut éventuellement un thérapeute, c'est-à-dire qu'il a effectivement guéri, le récit de cette guérison n'a pas pour but de donner des recettes thérapeutiques. Par exemple quand il a guéri l'aveugle de sa cécité native, saint Jean a présenté la scène comme dévoilant la situation aveugle de l'humanité native et indiquant, annonçant d'où vient la lumière dans un sens extrêmement large. Tout l'Évangile est témoigné comme cela.

Ceci repose la question : que fait un historien quand il fait le tri entre ce qui relève du psychologiquement vraisemblable – car c'est le critère –, et ce qui relève des interprétations surajoutées qui seraient celles des témoins au sens des évangélistes. Chacun met en œuvre la procédure qu'il veut, mais néanmoins celle-ci est une procédure qui ne fait pas droit au texte, c'est une procédure qui déchire le texte en fonction de préjugés qui sont les nôtres sur le rapport du fait et de la pensée interprétative. Il y a infiniment de présupposés et de non-dits dans cette attitude. Et ce sont ces présupposés non-dits qu'il faudrait, en premier lieu, critiquer, examiner. Moins c'est concordiste<sup>137</sup> au sens traditionnel du terme et plus c'est subtilement concordiste par rapport au questionnement non questionné, plus subtilement c'est concordiste avec le questionnement de l'Occident moderne qui n'a pas conscience de sa petitesse, de sa factivité, d'être un moment de l'histoire de la pensée.

Si je dis que c'est ceci et ceci, toute la question est de savoir quel est le rapport intime qui rend possible que ce soit ceci et ceci. Et la perception de ce rapport intime n'est pas facilement à notre portée. C'est pourquoi la question est plus facile à poser qu'à répondre. Et néanmoins c'est ce qu'il faut faire si on veut entendre la parole sans la triturer à notre gré.

## 2) Le pain de ce jour.

Deux précisions sont données à propos de ce pain. Il est d'abord *épiouision*<sup>138</sup>, mot que j'ai traduit par "substantiel", mais quand je traduis ainsi, je fais quelque chose de très

---

<sup>137</sup> Méthode de lecture qui consiste à interpréter la Bible en la mettant d'accord avec les données de la science.

<sup>138</sup> Le mot *épiouios* n'existe qu'ici, et on ne sait pas d'où vient le mot "quotidien" qui sert à le traduire dans la version de la liturgie. Deux origines lui sont en général trouvées, J-M Martin traduit par "substantiel" qui est la

approximatif et qui, peut-être, n'est pas définitif. Les différentes traductions latines, françaises, anglaises disent : *notre pain quotidien*, la version actuelle de Vatican II : *notre pain de ce jour*. Nous disons « *Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour* » et cette redondance du *aujourd'hui* et de *ce jour*, m'intrigue : de *ce jour* pourrait-il être entendu du jour comme de l'heure, du jour qui vient, c'est-à-dire de la résurrection ?

En Mt 6 le pain est donné *sêmeron*<sup>139</sup> (ce jour), ce qui est traduit par "aujourd'hui" dans la version de la liturgie. "Ce jour" c'est *Le jour*, c'est *mon jour*, le jour qui est la saison de l'accomplissement. Le Christ est le jour, il est ce jour, le jour eschatologique.

- **Les deux moments de la création.**

Seulement, il faut bien savoir que, chez saint Jean, le jour eschatologique est déjà maintenant. C'est-à-dire que, d'une certaine façon, nous sommes dans le jour eschatologique car nous sommes dans le septième jour de la création. Bien sûr, nous sommes dans le retour de l'octave, mais nous sommes dans le septième jour. Vous vous rappelez, c'est un thème que nous avons rencontré : il y a les six jours de la déposition des semences, et le septième jour cesse la déposition des semences et commence la croissance. Or le Dieu est celui qui, non seulement donne la semence, mais fait croître la semence jusqu'à son accomplissement.

Autrement dit, tout ce que nous appelons l'histoire de l'humanité est dans ce septième jour qui est le jour de la croissance de ce qui est déposé séminalement en Dieu dans les six jours. Il y a deux œuvres qui ne sont pas des œuvres de fabrication, à savoir la déposition des semences et la croissance. C'est le Dieu qui fait croître, et cette tâche est justement dévolue au Christ. Cette lecture de la Genèse est déjà indiquée dans Philon d'Alexandrie. C'est un juif qui vit à Alexandrie et qui est à peu près contemporain de Jésus, il a laissé une œuvre considérable qui introduit la Bible hébraïque dans le monde grec.

- **Référence à Jn 5 : l'œuvre du dernier jour.**

Cette lecture des deux œuvres de Dieu se trouve aussi chez saint Jean, au chapitre 5. Jésus guérit un jour de shabbat. On l'accuse, bien sûr, mais pas simplement pour des raisons de formalisme, car ce n'est pas ça qui est critiqué. Ce qui est mis en question par le Christ, ce sont vraiment les assises symboliques puissantes dans l'Écriture. Le Christ les revisite en s'appuyant sur cet Ancien Testament et il dit : « *Le jour du shabbat, mon Père œuvre et moi j'œuvre aussi* » (D'après v. 17). Le jour du shabbat, le Père œuvre ? Oui ! En effet c'est la lecture déjà juive qui dit que les six jours, il y a la déposition des semences mais que le septième jour, c'est là une autre œuvre. Ce qui cesse, c'est l'œuvre de déposition : ce n'est pas "Dieu se repose", c'est le verbe *katapauēin* (cesser). Il y a donc cessation (*anapausis*), et commence une autre œuvre qui est l'œuvre de la croissance : « *moi, j'œuvre* et donc je guéris

---

première : 1/ *epiousion* est formé de *epi* (sur) et de *ousia* (essence). D'où le sens de substantiel, et certains Pères de l'Église disent "supersubstantiel" 2/ pour ceux qui connaissent bien le grec, la première solution ne va pas, et dans *epiousion* le *i* ne se rattache pas à *epi* mais à *iouson*, c'est donc un adjectif qui dérive du participe présent d'*epēimi* (aller sur, aller à), en grec classique et dans les Actes on trouve le mot *epiousia* : *hè epiousia hêméra*, c'est le jour qui vient, c'est-à-dire le lendemain. Saint Jérôme le rattache aussi à l'araméen : « Dans l'Évangile dit "selon les Hébreux" au lieu de "supersubstantiel", j'ai trouvé *mahar*, c'est-à-dire "du lendemain", d'où le sens : "Donne-nous aujourd'hui le pain du jour qui vient", c'est-à-dire "à venir" » (Commentaire sur Saint Matthieu livre I. SC 242)

<sup>139</sup> Là il y a une différence entre Matthieu et Luc : en Mt « *ton arton hêmôn ton epiousion dos hêmîn sêmeron (ce jour)* » et en Luc : « *ton arton hêmôn ton epiousion didou hêmîn to kath' hêmēran (chaque jour)*. »

*le jour du shabbat* ». Autrement dit, il s'agit ici d'un symbolisme profond qui est impliqué dans cela. Encore une fois, la critique de Jésus n'est pas une simple critique du conformisme de gens qui disent que le jour du shabbat il ne faut pas marcher plus de tant de verstes etc. Ce n'est pas cela qu'il critique.

Donc, *ce jour*. Bien sûr, il y a une tension à l'intérieur même de *ce jour* parce que toute l'histoire de l'humanité est portée par une présence secrète de l'eschaton (de ce qui est dernier), mais de l'eschaton qui n'est pas encore révélé. La révélation de l'eschaton, c'est la moisson, c'est l'eschatologie au sens plus strict du terme, c'est la fin du septième jour.

Et si on entre dans la mystique du huitième jour, l'eschaton c'est le huitième jour qui est le retour du premier, c'est-à-dire du jour un. C'est la mystique qui justifie le dimanche, qui est ou le huitième jour ou le premier comme le dit Justin : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, de la ville et de la campagne se rassemblent en un même lieu [...] parce que c'est le premier jour où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde et que ce même jour, Jésus-Christ, notre sauveur, ressuscita des morts. » Donc vous avez ici quelque chose qui ouvre ce qui sera une mystique du dimanche, une mystique du huitième jour.

### 3) Méditation à partir de Jean 6.

Ceci dit, il serait temps d'ouvrir le chapitre 6, non pas du tout pour le lire, il est long, non pas du tout pour le méditer dans le détail, mais pour ressaisir certains points<sup>140</sup>.

#### a) Le pain c'est l'homme, il ne s'achète ni ne se gagne (Jn 6, 5-6 et 70-71)

Ce chapitre s'ouvre, je le disais, par le récit qu'on appelle la multiplication des pains.

Je répète une chose que nous avons déjà traitée, mais ce chapitre s'ouvre par la question que Jésus pose à Philippe : « *Où achèterons-nous des pains pour que ces gens mangent ?* » (D'après v. 5). Cette question est mise dans la bouche des disciples dans les synoptiques, elle est mise ici dans la bouche de Jésus lui-même, elle a donc une signification particulière. Elle signifie qu'il s'agit de faire prendre conscience à l'interlocuteur de la question secrète qui est en lui. En effet, c'est explicitement ce qui est ajouté : « *Il dit ceci en le tentant car lui savait ce qu'il allait faire* ». Ce n'est donc pas une question qu'il se pose pour lui-même, c'est une question qui est pour tenter. Tenter, ici – c'est à dessein que je choisis un mot dur, mais je dirai pourquoi – c'est éprouver. Et éprouver c'est faire prendre conscience de la question qu'on n'a peut-être pas encore formulée mais qu'on formulerait, car c'est un thème important chez Jean que Jésus sait ce qu'il y a au cœur de l'homme.

Ce verbe, *peirazein* (tenter, éprouver) est un verbe que nous allons retrouver parce qu'il est très complexe, il a une longue histoire, il a des sens multiples. Nous le retrouvons dans : « *Ne nous introduis pas dans la tentation (peirasmon).* » Donc nous reviendrons sur les significations multiples de ce que veut dire tenter ; et pourquoi cela a besoin d'être pris en considération et ce n'est pas par hasard. En effet déjà au chapitre 4 les disciples étaient partis acheter des nourritures, ce qui fait que Jésus est seul et parle avec la Samaritaine, et quand les disciples reviennent avec leurs provisions, ils disent : « *Rabbi mange* ». Or justement il

<sup>140</sup> Le chapitre 6 de saint Jean est longuement médité dans la session *Pain et parole*. (tag [JEAN 6](#))

répond : « *J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas* » et c'est là que nous trouvons ce mot de volonté. Or tout ceci est fait pour mettre en évidence un verbe qui est un verbe central dans le chapitre 6 et qui est le verbe *donner* : le pain, ça ne se vend pas, ça se donne ; ça ne s'achète pas, ça se reçoit. Le lieu auquel je fais allusion, c'est le verset 51 que j'ai déjà cité de façon anticipée : « *Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde* », c'est moi-même pour la vie du monde.

- **Les figures de Judas (Jn 6, 70-71) et de Marie-Madeleine (Jn 20).**

Le chapitre 6 se clôt par la figure de Judas qu'évoque Jésus lui-même : « *Il y en a un parmi vous qui est un diabolos.* <sup>71</sup>*Il parlait de Judas, fils de Simon l'Isariote. Celui-ci, en effet, devait le livrer* ». Judas, c'est celui qui vend l'homme. Cet épisode de la vente de Jésus pour trente deniers se trouve seulement dans les synoptiques. Chez Jean il est sous une autre forme, mais que Judas tienne la bourse et qu'en plus il soit voleur, ce sont deux choses. Qu'il soit voleur n'a pas grande importance, mais tenir la bourse, oui, car ceci désigne la région de l'argent, la région où il y a des choses qui sont substituables, quantitativement, échangeables. Nous avons dans tout ceci la révélation que l'homme, en vérité, désigne ce qui peut "se donner" et ce qui ne peut pas s'acquérir, se prendre, s'acheter.

Nous avons un équivalent, dans un autre vocabulaire, lors de l'apparition à Marie-Madeleine, où elle cherche un corps, un corps qu'elle puisse enlever : « *Où l'as-tu posé... que je puisse le lever* » (d'après Jn 20, 15), un corps maniable, un corps disponible, un corps dont on dispose, qu'on soit habilité à prendre. Or rien n'est prenable que dans la parole qui donne. C'est pourquoi la parole de Jésus, « *Mariam* », lui ouvre les yeux, lui fait le reconnaître... Et c'est aussi le fondement de la parole qui dit : « *Prenez et mangez* ».

La parole est instauratrice du voir, nous l'avons dit combien de fois, et nous en avons un exemple ici puisque c'est la parole qui l'éveille à voir, à reconnaître et à toucher. C'est pourquoi la parole « *ne me touche pas* » signifie : « *ne me touche pas encore car je ne suis pas encore monté...* » La résurrection n'est pas encore pleinement accomplie tant que... « *Va vers les frères et dis-leur...* » Le toucher qui est apparemment le plus élémentaire, dans un certain langage, des sens humains, est, pour cette raison précisément, susceptible d'être le symbole du plus élevé. Le toucher est eschatologique.

- **Le miraculeux de l'ordinaire.**

Donc, le pain, c'est l'homme. L'homme, ça ne s'achète pas, ça ne se vend pas ; le pain, ça ne s'achète pas, ça ne se vend pas. Et je pourrais dire : le pain, ça ne se gagne pas en dépit de l'expression "gagner son pain". Voyez-vous, c'est une expression que j'ai entendue dans les lieux où je commentais le Notre Père de façon très élémentaire, mais c'était très intéressant aussi. Le Notre Père faisait beaucoup de difficultés. En effet, ce sont des paroles qui sont difficiles pour nous et, en particulier « *Donne-nous notre pain* » faisait difficulté : « *Mais Monsieur, mon pain, je le gagne, je ne le mendie pas.* », ce à quoi il serait intéressant de répondre que, si je le gagne, c'est qu'il m'est donné de pouvoir le gagner. *Donné* de pouvoir le gagner. Et c'est quelque chose qui, aujourd'hui, peut parler à beaucoup de gens parce que, justement, ce n'est pas le moment où il est donné à tout le monde de pouvoir gagner son pain. C'est, du reste, profondément significatif de quelque chose d'essentiel.

Les miracles ne sont pas faits pour être des miracles. Les miracles sont faits pour révéler le miracle de l'ordinaire. C'est l'ordinaire qui est miraculeux. Qu'il me soit donné de pouvoir gagner mon pain, c'est la création dans le grand sens du terme, et c'est cela qui est miraculeux.

Dans un autre registre, les grandes matriarches sont des stériles. Pourquoi ? parce que ce qui est miraculeux, c'est la fécondité normale. Mais, parce que la fécondité normale est devenue ordinaire, c'est-à-dire qu'on n'y prête pas attention, on a besoin de noter que c'est Dieu lui-même qui donne la fécondité normale. C'est la signification des stériles. Et c'est la signification de la multiplication des pains ou de la manne au désert dont il est question, justement dans le chapitre 6. Donc tout ceci autour du don et de la gratuité.

### ● **Mendiant de pain**<sup>141</sup>.

Nous retrouvons cette idée que c'est le verbe donner qui régit l'ensemble du Notre Père : ce n'est qu'à partir de la signification du verbe donner, c'est-à-dire dans la découverte que tout ce qui est essentiel est de l'ordre du don, ce n'est que dans cette considération que la posture de demande prend son sens. Voudrait-on l'appeler même "mendicité" que ce ne serait pas du tout gênant. Mendier ce qui ne peut être que donné, et non pas le gagner, c'est le plus normal, c'est même la prise de conscience de la pauvreté fondamentale qui est l'autre aspect de la véritable richesse. En effet, une façon de manquer ce qui est essentiellement donné, c'est de vouloir le gagner, vouloir le mériter ou le prendre.

Par là je réponds à une difficulté mais en même temps, il faudrait ne pas tirer des conséquences perverses de ce que je dis. Ceci n'exclut pas que je fasse tout pour gagner mon pain, à condition que je sache que, pouvoir le faire et le faire, cela m'est donné. C'est donc la conscience profonde de ce que, ultimement je suis donné à moi-même. Quel est mon rapport à moi-même nativement ? C'est de me trouver là par hasard. Qu'en est-il en vérité de mon rapport de moi à moi ? C'est un rapport de don et non un rapport de captation ou de garde serrée et protectionniste, de maintien de moi-même à moi-même dans l'espace d'une peur de se perdre. Or la qualité d'espace de moi-même à moi-même est déjà de l'ordre du don.

### **b) La question des signes chez saint Jean (v. 25-30).**

Revenons au chapitre 6. Après deux courts épisodes maritimes sur lesquels nous ne nous venons pas, qui ont néanmoins une signification importante dans la structure du texte, lorsque, au verset 25, les gens retrouvent Jésus de l'autre côté de la mer, ils lui disent : *« Rabbi, quand es-tu venu là ? »*<sup>26</sup> *Jésus leur répondit et leur dit : « Amen, amen, je vous le dis, vous me cherchez – la réponse de Jésus interprète la question, question qui s'est traduite en mouvement : où est-il, on le cherche, on traverse la mer – vous me cherchez non pas parce que vous avez vu des signes – voilà la notion de signe – mais parce que vous avez mangé des pains et que vous êtes rassasiés. »*<sup>27</sup> *« Euvrez non pas la nourriture périssable mais la nourriture qui demeure en vie éternelle que le Fils de l'homme vous donnera. car c'est lui que le Père a scellé ». »*

---

<sup>141</sup> Cette partie vient d'une session sur le Notre Père qui a eu lieu à Nevers. Le titre "mendiant de pain" évoque un autre titre : "mendiant d'amour".

Il y a ensuite un petit passage très intéressant : « <sup>28</sup>*Ils lui dirent donc : “Que ferons-nous pour œuvrer les œuvres de Dieu ?”* <sup>29</sup>*Jésus répondit et leur dit : “C'est ceci l'œuvre de Dieu, que vous croyiez à celui qu'il a envoyé”.* » Il n'y a pas d'autre œuvre que croire. De même, dans un autre passage de Jean : il n'y a pas d'autre péché que de ne pas croire. Pas d'autre !

On reconnaît la thématique essentiellement paulinienne, mais qui est ressaisie dans cette lecture johannique, et dans un langage et un vocabulaire qui est proprement johannique. Il y a là, à la fois dans la similitude profonde et dans la différence des expressions thématiques, quelque chose de très troublant. On touche à l'essentiel de l'expérience christique telle qu'elle se donne à être témoignée dès l'origine dans des langages aussi différents que celui de Paul et celui de Jean, sans compter les synoptiques si vous vous donnez la peine de les lire.

« <sup>30</sup>*Ils lui disent : “Quel signe fais-tu... – Allons bon ! Ils viennent de voir la multiplication des pains ! Quel signe fais-tu... Cela paraît très étrange. C'est ce qui ouvre la question proprement johannique : quelle est la fonction du signe ? Qu'est-ce que voir un signe ? La multiplication des pains, cela ne fait pas problème. Il y a des pains, ils sont là, c'est bien !*

*Quel signe fais-tu pour que nous voyions et croyions en toi ? Qu'œuvres-tu ?* » Ici, ce qui est très important, c'est l'ordre des choses. Nous n'avons pas affaire à un hendiadys, comme c'est fréquent : deux verbes qui disent la même chose. Mais ici, c'est bien deux verbes qui disent deux choses différentes : pour ces Judéens, il faut premièrement voir pour croire, il faut premièrement voir pour entendre, entendre ce qu'il en est du sens de la chose ; alors que chez saint Jean, c'est entendre qui donne de voir, c'est la parole qui ouvre l'espace du voir. On voit déjà ici l'importance de la critique du signe et, en même temps, l'usage positif que Jean fait ailleurs du mot de signe.

Les exégètes n'ont pas de grandes difficultés. Ils disent : chez Jean, il y a toute une série de thèmes qui sont des critiques du signe, et puis il y a d'autres passages où les signes sont... La critique est même plus forte dans les synoptiques, puisqu'il est dit en Mt 12, 39-40<sup>142</sup> : « *Une génération mauvaise et adultère recherche un signe : il ne lui sera pas donné d'autre signe que le signe du prophète Jonas. En effet, de même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, de même sera le Fils de l'homme...* », donc il n'y a pas d'autre signe que la Résurrection. Mais, chez saint Jean, le signe peut être affecté négativement, comme ici au chapitre 6, ou, au contraire, il peut être affecté positivement : Cana est un signe, c'est le premier, et il y en a un deuxième signe, un troisième, donc en plus il les compte !<sup>143</sup> Et donc pour saint Jean les exégètes expliquent cela facilement : il y a deux auteurs, un auteur qui est pour et un auteur qui est contre. Pas du tout ! S'ils disent cela, c'est l'erreur. Non seulement c'est l'erreur mais c'est la déperdition, ce n'est pas lire le texte, ce n'est pas voir que tout le débat est à l'intérieur même de cette apparente contradiction : c'est l'enjeu même du texte<sup>144</sup>. C'est vrai que j'ai la victoire facile, parce que c'est évident ici, mais méthodologiquement ça vaut pour plus que ce que j'en dis maintenant.

<sup>142</sup> Cf. : [Homélie sur Mt 12, 38-42 : le signe de Jonas.](#)

<sup>143</sup> Cf. [Signe au sens johannique, symbole \(Jean 6\).](#)

<sup>144</sup> « Concernant l'évangile de Jean, il y a plus de 100 conjectures, mais la plus connue est celle de Marie-Émile Boismard, selon laquelle un texte primitif se serait développé en incorporant des matériaux divers, les

### c) Le don de la manne et le don du pain véritable venu du ciel (v. 31-35).

Et alors ils argumentent tout naturellement : « <sup>31</sup>*Nos pères* – il s'agit des pères de l'Exode – *ont mangé la manne dans le désert, selon ce qui est écrit : “Il leur a donné à manger un pain venu du ciel”* – Jean va méditer le mot de pain, le mot de descendre du ciel, le mot de donner et le verbe manger. Cette citation fournit le vocabulaire fondamental du chapitre 6. Cette citation est dans la bouche des interlocuteurs – <sup>32</sup>*Jésus leur dit donc : “Amen, amen, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venu du ciel, mais mon Père vous donne le pain venu du ciel, le véritable. <sup>33</sup>Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde”.* »

Bien sûr, la parole de Jésus a ici une signification d'une lecture négative de l'épisode de la manne, alors que chez saint Paul vous trouvez une lecture positive, par exemple : « <sup>1</sup>*Nos Pères ont tous été sous la nuée... <sup>3</sup>ils ont tous mangé la même nourriture pneumatique <sup>4</sup>et ils ont tous bu la même boisson pneumatique...* » (1 Cor 10), c'est tout de suite intégré positivement. Ici, c'est la différence qui est notée. Mais ce n'est pas le sujet profond du texte.

Voici que se découvre ici un sens du mot de pain qui doit se déployer, qui sera repris jusqu'à la phrase la plus fondamentale : « <sup>51</sup>*Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde* ». Auparavant, nous lisons : « <sup>34</sup>*Ils lui dirent donc : “Seigneur donne-nous toujours de ce pain”. <sup>35</sup>Jésus leur dit : “Je suis le pain de la vie”.* » C'est la première mention de cette phrase : « *Je suis le pain de la vie* ». Le Père donnera le pain véritable, le pain.

Il nous faudrait ici, à nouveau, indiquer la nécessité de revenir sur un champ de méditation. Nous étions partis depuis fort longtemps sur le caractère très étrange des affirmations comme celle-ci : « *Je suis le pain* », « *Je suis la porte* », les multiples « *Je suis* » johanniques, en particulier quand les *je suis* sont, comme ici, affublés d'un attribut : le pain, puisque grammaticalement le pain est un attribut dans « *Je suis le pain* ». C'est ce qui avait été à l'origine de toute notre réflexion sur le "Je" christique<sup>145</sup>. Tout cela serait à remémorer.

Mais ce que je veux noter ici, c'est « *Je suis le pain* », et non pas seulement *le pain*, mais le pain véritable ou vrai, *alêthês* ou *alêthinôs* ; on trouve les deux mais je pense qu'il n'y a pas grande différence chez Jean. Or Jésus n'est pas un individu qui dit : moi, je suis le pain, ce n'est pas possible. Entrevoir ce qu'il en est d'être le pain, c'est cela qui peut nous donner quelque sens de ce que peut vouloir dire "Je" quand il est employé dans sa dimension christique de résurrection. "Je" est le mot le plus mystérieux. Ce n'est pas le pain, c'est "Je" qui fait problème.

Le pain "véritable". Très curieusement, la question se posera très tôt de savoir si Jésus était véritablement un homme. C'est toute l'hérésie docète. La première difficulté par rapport à Jésus n'a pas été de se demander s'il était Dieu, la première difficulté a été de se demander s'il était véritablement un homme. Ce à quoi les Pères de l'Église répondirent : absolument, il est un homme, il est vraiment un homme. Seulement ça, c'est l'envers de la question

---

auteurs successifs appartenant à un même milieu qu'on appelle le milieu johannique. C'est une question qui peut être intéressante pour un historien. Mais c'est une question qui est nulle pour nous. “Pour nous” : J'appelle nous ici ceux qui lisent l'évangile dans un contexte ecclésial. » (J-M Martin)

<sup>145</sup> La transcription de la série de rencontres sur le *Je christique* est dans le tag [JE CHRISTIQUE](#).

johannique. La question, chez Jean, n'est pas de savoir s'il est un homme comme nous, mais précisément de savoir en quoi il n'est pas un homme comme nous. C'est la première question, la question porteuse. Être véritablement un homme n'est pas la même chose que d'être l'homme véritable, le pain véritable ou l'homme véritable. En un certain sens, *Homme* est un des noms éternels de Jésus.

Je ne dis pas que cette considération que je viens de faire épuise ce que nous appelons la question de l'Incarnation. Je dis que ça en est le point de départ. Le Christ est Logos et il est Anthropos, deux noms éternels du Fils monogène (du Fils un). Et dans l'ordre, c'est d'être parole qui lui donne d'être Homme, l'Homme que, précisément, individuellement nous ne sommes pas. Il faut voir que ce que nous nommons l'Incarnation demande à être médité comme la Passion du Christ. Par exemple « *Le Logos (la parole) fut chair* » (Jn 1, 14) ne désigne pas ce que la théologie classique appelle l'Incarnation comme union d'une nature divine et d'une nature humaine car, chez saint Jean, la question ne se pose pas puisque le concept de nature n'a aucun sens chez lui. « *La Parole fut chair* », c'est l'homme donné : dans tous les cas le mot *sarx* (chair) désigne l'homme précisément dans sa faiblesse, et dans le cas du Christ, il le désigne précisément dans sa faiblesse acquiescée, dans sa faiblesse voulue<sup>146</sup>. Autrement dit, « *le Verbe fut chair* », c'est la Passion, la Passion qui a en elle la Résurrection. Car la Résurrection n'est pas quelque chose qui survient après coup, la Résurrection n'est que la manifestation de ce qui est contenu dans le mode donné de mourir de Jésus. Ceci est au cœur de l'Évangile.

Ce développement se trouvait au chapitre 10, à propos « *<sup>17</sup>Le Père m'aime pour cela que je pose ma psychê en sorte qu'en retour je la reçoive. <sup>18</sup>Personne ne me l'enlève mais moi, je la pose de moi-même. J'ai capacité de la poser et capacité de la recevoir en retour – c'est deux façons de dire la même chose.* » Et l'intelligence ultime est en ceci que, si quelque chose est de soi de l'ordre du don, non pas occasionnellement, mais de soi de l'ordre du don, plus ça se donne, plus ça se garde. Quelque chose ne se garde comme étant de l'ordre du don que pour autant que ça se donne.

Cette réflexion est dans la ligne aussi de la grande descente paulinienne du Christ en Philippiens 2 : « *comme image de Dieu – c'est-à-dire comme présence vive de Dieu, ce n'est pas un décalque, présence qui est le donné à voir – il n'a pas retenu..* » Et c'est précisément parce qu'il est image de Dieu qu'il ne cherche pas à prendre ou à retenir ou à garder ce qu'il est, mais qu'il se vide de lui-même. « *C'est pourquoi Dieu lui a donné gracieusement le Nom...* »<sup>147</sup>

C'est cette respiration intime qui est dans l'intelligibilité même du verbe donner tel que dans l'Évangile, donner qui est, dans ce cas, le garder, garder qui donne et donner qui garde, c'est le lieu fondamental de l'Évangile. D'où vous apercevez ici à nouveau l'importance de ce verbe donner : je donne ma vie, je la donne. Ailleurs : « *Personne n'a plus grande agapê que celui qui pose sa psychê* (celui qui donne sa vie, qui se donne lui-même) *pour ses amis.* » (Jn 15, 13). » Le mot de don a ici un sens tout à fait insigne. C'est de ce don-là qu'il parle

<sup>146</sup> Pour plus d'explications voir [Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?](#).

<sup>147</sup> Voir un peu plus d'explications sur Ph 2 au chapitre VII, et aussi dans [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation.](#)

puisque nous lisons plus loin : « <sup>51</sup>*Le pain que je donnerai, c'est ma chair (moi-même) ...* », précisément dans mon acte de don. Donner et ma chair, c'est, au fond, deux mots qui disent la même chose.

Nous apercevons ici des rapprochements, des attouchements, des aboutements de mots qui ne sont pas selon notre usage et qui sont constitutifs d'une écriture comme celle-là.

## 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*<sup>148</sup> ». 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**<sup>149</sup>.

Le verbe grec *aphiemi* qui se trouve chez Matthieu et Luc signifie "abandonner"<sup>150</sup>, "laisser tomber", "remettre" : remettre les dettes<sup>151</sup> (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 18<sup>152</sup>, comme on lève une hypothèque. Nous examinerons l'expression « *Agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » (Jn 1, 29)<sup>153</sup>.

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*

<sup>148</sup> Apparaissant au XVI<sup>e</sup> siècle dans le Notre Père, "offense" et "offensé" datent du XIV<sup>e</sup> 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*.

<sup>149</sup> 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.

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

<sup>151</sup> Sœur Jeanne d'Arc traduit *aphiemi* par "remettre".

<sup>152</sup> Il y a un gisement de ce verbe en Mt 6 mais aussi en Mt 18 : « <sup>21</sup>Pierre lui dit : "Seigneur, combien de fois mon frère **péchera-t-il** contre moi et **lui remettrai-je** ? Jusqu'à sept fois ?" <sup>22</sup> 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 « <sup>27</sup>Remué 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 « <sup>32</sup> son seigneur l'appelle à lui et lui dit : "Serviteur mauvais, toute cette dette, **je te l'ai remise** parce que tu m'avais supplié, <sup>33</sup>Ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton co-serviteur **comme** moi-même j'ai eu pitié de toi ?" »

<sup>153</sup> 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) !<sup>8</sup> 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 abandonnée<sup>154</sup>.

#### 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 Jean<sup>155</sup> 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

---

<sup>154</sup> 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*).

<sup>155</sup> 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"<sup>156</sup>. 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 unité<sup>157</sup>. 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 Synoptiques<sup>158</sup>.

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 : « <sup>12</sup>*Le mercenaire (misthôtos)... voit venir le loup, il laisse les brebis et fuit ; et le loup les ravit et les disperse.* <sup>13</sup>*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 ; <sup>5</sup>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 : « <sup>12</sup>*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.

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

<sup>157</sup> Caïphe « *prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, <sup>52</sup> 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.](#)

<sup>158</sup> 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*<sup>159</sup>, 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

---

<sup>159</sup> 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)*<sup>160</sup>, 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

---

<sup>160</sup> « *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*<sup>161</sup>, *adikia* (désajustement) ...

---

<sup>161</sup> 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* hébraïque<sup>162</sup>, 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'élever<sup>163</sup>.

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 (epikaluphthêsan) ! Heureux l'homme à qui le Seigneur ne tient pas compte du péché (ou me logisêtai hamartian)!* » (Rm 4, 7-8)

<sup>162</sup> Prononcer "rata".

<sup>163</sup> 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'autre<sup>164</sup>. 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.

---

<sup>164</sup> 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'Évangile<sup>165</sup>. 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.

---

<sup>165</sup> 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 pardonnerez 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 Baptême<sup>166</sup>. 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

<sup>166</sup> 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 Jean<sup>167</sup>.

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 –

---

<sup>167</sup> Voir [1JEAN. 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 « <sup>1</sup>*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 : « <sup>1</sup>*Et passant, il vit un homme aveugle de naissance.* <sup>2</sup>*Et 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 ? « <sup>3</sup>*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 dépit<sup>168</sup>. 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.

---

<sup>168</sup> 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"<sup>169</sup>. 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 : « *<sup>3</sup>Jésus 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.

---

<sup>169</sup> 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.*<sup>170</sup>

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

<sup>170</sup> 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**<sup>171</sup>. 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 rien<sup>172</sup>. 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.

---

<sup>171</sup> « 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)

<sup>172</sup> 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 pratiques<sup>173</sup>.

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

**J-M M** : Tout d'abord nous avons vu<sup>174</sup> 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 prends 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

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

<sup>174</sup> Au 2<sup>o</sup> 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 correctif<sup>175</sup>. 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.

---

<sup>175</sup> « 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 ainsi<sup>176</sup> : « *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 liturgie<sup>177</sup>. 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.

---

<sup>176</sup> 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.](#)

P. S. Lorsque la session a eu lieu nous disions « Ne nous soumetts pas à la tentation » mais la traduction liturgique a été modifiée, et **la traduction est devenue** : « Ne nous laisse pas entrer en tentation »

<sup>177</sup> 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 Père<sup>178</sup>.

## 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 hêmôn ton epiousion dos hēmin sēmeron* (donne-nous notre pain...),
- *kai aphas hēmin ta ophelēmata hêmôn hōs kai...* (et laisse tomber nos dettes **comme**...),
- *kai mê 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'Écriture<sup>179</sup>. "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*

<sup>178</sup> 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.

<sup>179</sup> 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'épreuve<sup>180</sup>,
- pour Job, c'est Satan qui tente l'homme avec la permission de Dieu<sup>181</sup>,
- le diable usurpe ce pouvoir et tente l'homme<sup>182</sup>,
- l'homme lui-même tente Dieu par exemple à propos de la nourriture<sup>183</sup>,
- ou encore l'homme tente l'homme.

C'est donc très complexe<sup>184</sup>. 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

<sup>180</sup> 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).

<sup>181</sup> 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. (...) <sup>8</sup>Et 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. » <sup>9</sup>Mais le Satan répliqua à YHWH : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? <sup>10</sup>Ne 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. <sup>11</sup>Mais veuille étendre ta main et touche à tout ce qu'il possède. Je parie qu'il te maudira en face ! » <sup>12</sup>Alors YHWH dit au Satan : « Soit ! Tous ses biens sont en ton pouvoir. Évite seulement de porter la main sur lui. » (Job 1)*

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

<sup>183</sup> « *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.

<sup>184</sup> « 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)<sup>185</sup>. 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.

---

<sup>185</sup> 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 violence<sup>186</sup>.

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 régie. 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

<sup>186</sup> 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'argent<sup>187</sup> : 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 ? »<sup>188</sup>, 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 Père<sup>189</sup> – « *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*

<sup>187</sup> « *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)

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

<sup>189</sup> Voir le [Chapitre VII. Le verbe donner est la 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 Dieu<sup>190</sup>. 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 éluder<sup>191</sup> 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.

---

<sup>190</sup> « 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)

<sup>191</sup> 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 organisation<sup>192</sup> : *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 avant<sup>193</sup>.

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.

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

<sup>193</sup> 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 grammatical<sup>194</sup>. 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 accidentelle<sup>195</sup> 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-oïnt) 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 ?* »<sup>196</sup> : *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.

---

<sup>194</sup> 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.

<sup>195</sup> 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.

<sup>196</sup> « 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 parlé<sup>197</sup>. 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.

« <sup>17</sup>*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*

<sup>197</sup> 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.<sup>198</sup>

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

#### **a) "Bien et mal" ou "bon et mauvais" ?<sup>199</sup>**

► 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

---

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

<sup>199</sup> 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 fondamental<sup>200</sup>, 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 hébreu<sup>201</sup>)* » (Gn 1, 5). La répartition du bon et du mauvais précède donc la répartition du ciel et de la terre<sup>202</sup>.

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'Évangile<sup>203</sup>.**

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.

<sup>200</sup> 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. »

<sup>201</sup> 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).

<sup>202</sup> « 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).

<sup>203</sup> 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*)<sup>204</sup> 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*. C'est 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,

---

<sup>204</sup> 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 mal<sup>205</sup>. 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 !<sup>206</sup>

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 ténèbre<sup>207</sup>. 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...

---

<sup>205</sup> 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)

<sup>206</sup> 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 \(Évangile de vérité\)](#).

<sup>207</sup> 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 vu<sup>208</sup> 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.

« ... <sup>2</sup>selon 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... <sup>4</sup>... j'ai accompli l'œuvre que tu m'as donnée de faire... <sup>6</sup> 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... <sup>7</sup> ... tous ceux que tu m'as donnés sont près de toi, <sup>8</sup>Car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données, <sup>9</sup>Moi, je prie... pour ceux que tu m'as donnés, puisqu'ils sont tiens <sup>10</sup>Tous 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... <sup>14</sup>je leur ai donné ta parole... <sup>22</sup>Et la gloire que tu m'as donnée moi je leur ai donnée... <sup>24</sup>Père 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

<sup>208</sup> Au II du [Chapitre IV. Soit consacré ton nom \(Que ton nom soit sanctifié\)](#).

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.

« <sup>6</sup>*Ils étaient tiens, et tu me les as donnés, et ils ont gardé ta parole... <sup>11</sup>Garde-les dans ton nom que tu m'as donné... <sup>12</sup>Quand j'étais avec eux, je les gardais dans ton nom que tu m'as donné... <sup>15</sup>Garde-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 paraclet (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-dessus<sup>209</sup>.

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 :

« <sup>9</sup>*Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde... <sup>15</sup>Je ne prie pas que tu les enlèves du monde, mais pour que tu les gardes du mauvais... <sup>20</sup>Je 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 :

« <sup>23</sup>*En sorte que le monde connaisse que toi tu m'as envoyé, et que tu les as aimés selon que tu m'as aimé. <sup>24</sup>... tu m'as aimé avant le lancement du monde... <sup>26</sup>Je 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 verrons<sup>210</sup> 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.

<sup>209</sup> 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 ?](#).

<sup>210</sup> 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 Nom<sup>211</sup>, 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" :

« <sup>11</sup>*Père sacré, garde-les...<sup>19</sup> 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**

« <sup>1</sup>Après 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 <sup>2</sup>et 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. <sup>3</sup>Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. <sup>4</sup>Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donné à faire. <sup>5</sup>Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût.

<sup>6</sup>J'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. <sup>7</sup>Ils savent maintenant que tout

---

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

ce que tu m'as donné vient de toi, <sup>8</sup>que 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.

<sup>9</sup>Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés: ils sont à toi, <sup>10</sup>et 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. <sup>11</sup>Désormais 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. <sup>12</sup>Lorsque 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. <sup>13</sup>Maintenant je vais à toi et je dis ces paroles dans le monde pour qu'ils aient en eux ma joie dans sa plénitude. <sup>14</sup>Je 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. <sup>15</sup>Je ne te demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du Mauvais. <sup>16</sup>Ils ne sont pas du monde comme je ne suis pas du monde. <sup>17</sup>Consacre-les par la vérité: ta parole est vérité. <sup>18</sup>Comme tu m'as envoyé dans le monde je les envoie dans le monde. <sup>19</sup>Et 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 reprises<sup>212</sup>.

### a) Versets 1-5.

« <sup>1</sup>**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.* »

... <sup>2</sup>**selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité (exousian pasês sarkos) en sorte que, à tous ceux<sup>213</sup> que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle.**

<sup>212</sup> 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).

<sup>3</sup>*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.

<sup>4</sup>*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.*

<sup>5</sup>*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.

---

<sup>213</sup> 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.

« *<sup>6</sup>J'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.

*<sup>7</sup>Maintenant 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.

... *<sup>8</sup>puisque 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.

« <sup>9</sup>*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.

...*puisque'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 : « <sup>3</sup>*il appelle ses propres brebis par leur nom ... elles savent sa voix....*<sup>12</sup>*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.

<sup>10</sup>***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 glorifié<sup>214</sup> 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 important<sup>215</sup> 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 discours<sup>216</sup>.

« *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.

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

<sup>215</sup> 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.

<sup>216</sup> 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.**

« <sup>11</sup>*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 garde<sup>217</sup>. 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

---

<sup>217</sup> À la fin du I il est montré que les chapitres 14-17 de saint Jean sont régis par le thème quadriforme : agapé, 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 »<sup>218</sup>. 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

<sup>218</sup> 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 \(Que ton nom soit sanctifié\)](#). 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.**

« <sup>12</sup>*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 Judas<sup>219</sup>. 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 cercle<sup>220</sup> 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.

---

<sup>219</sup> 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.](#)

<sup>220</sup> En particulier le cercle du zodiaque.

Le "fils de la perdition", ici, c'est très précisément la manifestation de la perdition comme perdition<sup>221</sup>. 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.**

« <sup>13</sup>*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 fondamentaux<sup>222</sup> 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 femme<sup>223</sup>.

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

« <sup>14</sup>*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.

<sup>15</sup>*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). – <sup>16</sup>*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.

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

<sup>222</sup> 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.

<sup>223</sup> 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...* ».

« <sup>17</sup>*Consacre-les dans la vérité. Ta parole est vérité.* <sup>18</sup>*Selon que tu m'as envoyé vers le monde, moi aussi je les envoie vers le monde* <sup>19</sup>*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 source<sup>224</sup>.

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*

<sup>224</sup> 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). « <sup>21</sup>*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.**

« <sup>17</sup>*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.

« <sup>18</sup>*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.

« <sup>19</sup>*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. « <sup>1</sup>*Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie, <sup>2</sup>selon 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)<sup>225</sup>.

<sup>225</sup> C'est le thème de l'année suivante.

## Sessions animées par J-M Martin qui figurent sur le blog

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.

**L'ÉNERGIE en st Jean et st Paul.** Forum 104 à Paris, novembre 2011 – mars 2012.

**Le "JE" CHRISTIQUE.** Saint-Bernard de Montparnasse. Octobre 2001- juin 2002.

**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.

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

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

**SIGNE de la CROIX, signe de la foi.** Retraite à Ste-Bernadette de Nevers juillet 2010.

**La SYMBOLIQUE des éléments en st Jean,** session à l'Arc en ciel, 30 sept – 5 oct 1999

**JEAN - 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 - Pain et 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 - 5 octobre 2009.

**Tags : Thèmes :** [CIEL-TERRE](#) ; [CREDO](#) ; [ÉNERGIE](#) ; [JE CHRISTIQUE](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ; [NOTRE PÈRE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [SACRÉ](#) ; [CROIX-SIGNE](#) ; [SYMBOLIQUE-eau-sang-pneuma](#) **Textes suivis** [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#) ; [1JEAN](#) ;

### Les autres messages sont classés en 6 rubriques :

1. PRÉSENTATIONS INFORMATIONS. 2. JEAN-MARIE MARTIN et autres. 3. TEXTES BIBLIQUES. 4. GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE. 5. REPÈRES DE LECTURE. 6. THÈMES.

#### TAGS au 12 avril 2022

[1ère-lettre-Jn](#) ; [2e-lettre-de Jn](#) ; [anges](#) ; [anthropologie](#) ; [apocalyptique](#) ; [Apocryphes](#) ; [articles](#) ; [audio JMM](#) ; [Baptême](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [christité](#) ; [cours à l'ICP](#) ; [croire](#) ; [croix](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [décès JMM](#) ; [Eglise](#) ; [En lien avec JMM](#) ; [En marge de JMM](#) ; [Esprit Saint](#) ; [Eucharistie](#) ; [Ev de Vérité](#) ; [Extraits de Théodote](#) ; [figures](#) ; [gnose textes](#) ; [gnose valentinienne](#) ; [Heidegger](#) ; [Homélies](#) ; [infos](#) ; [J-M Martin](#) ; [Jn 1-2](#) ; [Jn 13-17](#) ; [Jn 18-21](#) ; [Jn 3-6](#) ; [Jn 7-12](#) ; [Joseph Pierron](#) ; [liturgie](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [Mathigot-peintre](#) ; [Maurice BELLET](#) ; [Notre-Père](#) ; [Occident et Évangile](#) ; [Odes de Salomon](#) ; [outils](#) ; [pour célébrer](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [prière](#) ; [présocratiques](#) ; [Pères de l'Eglise](#) ; [péché pardon](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [réflexions de fond](#) ; [Résurrection](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [SACRÉ](#) ; [saint Jean](#) ; [saint Justin](#) ; [saint Paul](#) ; [st Luc](#) ; [st Marc](#) ; [st Matthieu](#) ; [structures de base](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Sullivan](#) ; [Symboles](#) ; [Synoptiques](#) ; [Tertullien](#) ; [thèmes chez st Jean](#) ; [thèmes chez st Paul](#) ; [Trinité](#) ; [témoignages](#) ; [Vierge Marie](#) ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [épître-Colossiens](#) ; [épître-Ephésiens](#) ; [épître-Galates](#) ; [épître-Philippiens](#) ; [épître-Romains](#) ; [épîtres-Corinthiens](#)