Jean-Marie MARTIN

Le Sacré dans l'Évangile

Session à Saint-Jean-de-Sixt

21-27 septembre 2014

Table des matières

Avant-Propos 7

Pîtrerimes 9

Chapitre I : Le Sacré 11

I- La configuration initiale de l'Évangile 11

1) Comment aborder l'Évangile 11
2) 1ère lecture de la configuration (1 Co 15, 1-4) 12
3) La co-appartenance des termes 13
4) 2ème lecture de la configuration (Rm 1, 1-4) 15

II- Préalables à la recherche sur le sacré 16

1) Préparation à la recherche 16

a) Précision préalable 17
b) Les enjeux 17
c) Premier travail de recherche en groupe 18

2) Lecture d'un texte archaïque (Is 6, 1-5) 19

a) Le texte 19
b) Ses échos dans l'Apocalypse et la liturgie 20
c) La symbolique du texte 20
d) Lecture glosée du texte 21

3) Questions sur ce qui précède 22

a) Sens spirituels mis en jeu dans Is 6, 1-5 22
b) Les Séraphins d'Is 6 et les quatre vivants d'Ap. 4 23
c) Le Sanctus de la liturgie 23

Chapitre II : Sur les traces du sacré 25

I- Cheminement dans Jean 1 26

1) Les versets 1-5 et 14 26

a) Lecture des versets 1-5 26
b) Le verset 14 et son déploiement 27
c) Retour aux versets 1-5 28

2) Le Baptiste comme témoin et autres témoins 30

a) Versets 6-8 30
b) Autour du témoignage 30

3) La triple venue de Jésus 32

4) Double témoignage : l'Écriture et le nous apostolique 33

5) Le Baptême du Christ proprement dit (v.19-34) 35

a) Identification de Jean-Baptiste (v.19-28) 35

b) Identification du Christos (v.29-34) 36
6) La fin du chapitre 1 de saint Jean 37
II- Que peut-on considérer comme sacré ? 38

Chapitre III : Le Temple et l'insu (Jn 2 / Jn 3) 41

I- Cheminement dans Jn 2 41
1) Les Noces de Cana 41
2) Les itinéraires de Jésus 41
3) L'épisode des vendeurs chassés du Temple 42
a) Le récit (v.14-16) 42
b) Une gestuelle prophétique (v.17) 43
c) Le dialogue avec les Judéens (v.15-21) 43
d) La mémoire des disciples (v.22) 43
e) Les signes de la foi (v.23-25) 44
II- Le dialogue avec Nicodème (Jn 3, 1-10) 45
1) Nicodème et la question des signes 45
a) Présentation de Nicodème (v.1-2) 45
b) Faire signe 45
- Remarque 46
2) Naître d'en haut, naître du Pneuma 46
a) L'échange entre Jésus et Nicodème (v.3 et 4) 46
b) L'énigme du verset 5 47
c) Détour par Jn 7, 37-39 48
d) Chair et pneuma (v.6) 48
e) Naître d'en haut (v.7) 50
3) Le pneuma, tu ne sais… (v.8-10) 50
a) Le verset 8 50
b) Versets 9-10 52
c) Les deux espaces 52

Chapitre IV : Approches du sacré dans l'Ekklésia 53

I- La présence du sacré à travers l'Institution 53
1) Peut-on reconnaître ce qui est né du Pneuma 53
a) Le caractère baptismal 53
b) État de grâce 53
c) La part d'insu. L'égoïté 54
d) La communion des consacrés 55
e) Le rapport à autrui en christité 55
f) Brève histoire de la chrétienté et du christianisme 56

2) Premier aperçu sur le dogme 58
a) Histoire du mot dogme dans la société 58
b) Le dogme dans l'Église 59
c) L'origine du premier dogme dans l'Église 60
3) Petit point sur le sacral 61
a) La chrismation et le chrisme 61
b) Aperçu sur l'histoire des sacrements dans l'Église 61
II- Échos du travail des groupes 62
1) Où est le sacré 62
2) Le vocabulaire du sacré en Jn 1, 14 63
a) La référence de base pour le sacré 63
b) La chair sacrificielle de Jésus en Jn 1, 14 63
c) Le baptême des mots, l'acquiescement à la mort 63
d) Retour aux mots de l'évangile qui disent le sacré 64
3) La question du dévoilement du sacré 66
a) Approche de la question 66
b) Penser "l'être à" 66
c) L'insu dans le langage de saint Paul (Ep 3, 20) 67
4) « Le pneuma me précède chez autrui.» 67
Chapitre V : Le sacré comme présence christique de l'insu 69
I- Trois textes johanniques 69
1) La présence christique (Jn 14, 15-16) 69
a) Le chemin qui va du trouble à la prière 70
b) La demeure et le chemin (v.2-10) 70
c) La présence quadriforme 70
2) « Je me consacre moi-même » (Jn 17, 19) 73
a) Le contexte (Jn 17, 1-3) 73
b) Retour à Jn 17, 19 75
3) Le chrisma (1 Jn 2, 20-27) 76
II- Questions posées sur les trois textes 78
1) Questions sur le premier texte (Jn 14) 78
a) Le trouble comme début de recherche 78
b) L'entre-appartenance des quatre formes de la présence 78
2) Questions sur le deuxième texte (Jn 17) 79
a) Le mandat du Christ 79
b) Les deux semences en chacun 80
3) Questions sur le troisième texte (1 Jn 2) 80
a) Se consacrer, se sacrifier ? 80
b) La place du ministre du Christ 80
c) La falsification de la parole œuvrante de Dieu 81

Chapitre VI : Mustêrion/apocalupsis (les sacrements) 85

I- Mustêrion / sacramentum 85

1) Le mot *mustêrion* 85

2) Le terme *apocalupsis* et son rapport à *mustêrion* 86

3) Le passage du grec au latin : de *mustêrion* à *sacramentum* 87

4) L'évolution du sens du mot *mustêrion* 87

5) La Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin 88

– Conclusion 90

II- Sacrement 90

1) Le mot *sacramentum* 90

a) La notion de sacrement à l'origine 90
b) La définition du sacrement au XIIIe siècle 90
c) Le cas concret du baptême 92
d) La notion de "caractère" 92
e) Les sacramentaux 92

2) Les sept sacrements 93

a) Diverses entrées possibles 93
b) Substance et accidents d'un sacrement. Exemple de l'ordre 94
c) Le sacrement comme trace du passage de Dieu 95
d) Le rapport des sacrements au sacré évangélique 96

3) Parenthèse sur le mot *sanctum* 97

a) *Sacrum* et *sanctum* chez saint Thomas d'Aquin 97
b) Les mots *sacrum* et *sanctum* à l'origine 97
c) Le langage des vertus 98
d) Conclusion sur le mot *sanctum* 98

4) Penser le sacrement 99

a) Le sacrement : ce qu'il faut faire pour ? 99
b) Penser le baptême comme engagement de Dieu 101
c) La sacramentalité de la Parole 101

Chapitre VII : Église, dogmes et autres 103

I- L'Église, Pierre et ses successeurs 103

1) L'Église 103

a) Ce qui constitue l'Église 103
b) Parenthèse : l'Église comme sacrement 104
c) La structure pyramidale de la gestion de l'Église 104

2) Pierre et ses successeurs 105

a) La situation du pape dans l'Église 105
b) Le charisme de Pierre et de ses successeurs 106

3) La question des cultures 108
4) La donation du service de garde de l'Église (Jn 21,15-17) 108
5) Parenthèse sur la fonction de saint Jean (Jn 21, 20-23) 108
II- Les dogmes 110
1) Deux précisions sur le dogme 111
a) La question de la révélation 111
b) La fonction de préservation du dogme 111
2) Le dogme en lui-même 111
a) Définition d'un dogme 111
b) L'irréformabilité du dogme 112
c) Les problèmes liés aux langues 113
d) Dogmes définis sur un sentiment populaire 114
e) L'activité de vigilance du pape 115
III- Dernières considérations sur le sacré 115

Avant – propos

Jean-Marie Martin, théologien et philosophe, professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris, consacre sa retraite à l'étude et à la méditation des textes de saint Jean et de saint Paul, ainsi que des écrits des gnostiques chrétiens des premiers siècles. Il en présente une lecture depuis de nombreuses années en divers lieux, et certaines de ses interventions ont donné lieu à des transcriptions dont un bon nombre figure sur le blog La Christité (www.lachristite.eu).

La transcription que nous vous proposons cette fois-ci est celle du séminaire de septembre 2014 à l'Arc-en-ciel, lieu de rencontre situé à Saint-Jean-de-Sixt en Haute-Savoie. Pour la première fois, J-M Martin a abordé avec nous le thème du sacré qu'il avait simplement approché à titre préparatoire lors d'une session à Nevers au printemps précédent.

En effet, malgré sa longue pratique des textes du Nouveau Testament et des commentaires des premiers siècles, il affirmait depuis longtemps que la notion de sacré telle que nous la rencontrons dans l'Écriture nous est inaccessible, car totalement étrangère à nos esprits d'occidentaux. Nous sommes donc particulièrement heureux de l'avoir vu risquer ce sujet à cette session.

Il s'agit ici du Sacré tel qu'il apparaît dans l'Évangile. En effet, ce mot n'a pas un sens univoque. Il varie en fonction du contexte culturel et religieux dans lequel il est employé et en fonction également des buts du chercheur. Ce qui est dit ici ne prétend pas étudier tous les emplois du mot "sacré" de manière exhaustive. Au contraire, c'est l'expression d'une recherche tâtonnante, nécessairement inaboutie et qu'il revient à chacun de nous de poursuivre par sa propre recherche et sa méditation de l'Évangile. Assez souvent, J-M Martin ne répond pas à certaines de nos questions, mais nous invite à les endurer, et nous montre comment les porter. Ce que nous vous souhaitons, quand vous lirez ceci, c'est de trouver ce que vous ne veniez pas chercher.

Cette transcription a d'abord été faite une première fois sous forme de cahier pour diffusion auprès des participants et des personnes qui connaissaient J-M Martin. Elle a été légèrement modifiée pour la diffusion sur le blog "La christité" (www.lachristite.eu). En particulier de nombreuses notes renvoient à des messages parus sur le blog, et les liens qui donnent directement accès à ces messages sont soulignés en bleu très foncé.

Nous avons le plaisir de vous proposer en ouverture une sorte de poème-chanson écrit par Sabine Gayet qui participait à la session. C'est un peu une manière d'entrer dans l'ambiance de ces moments forts que représente une session avec J-M Martin. Que Sabine en soit chaleureusement remerciée.

Par ailleurs, la notion de sacrifice ayant été évoquée mais pas abordée faute de temps, nous vous invitons à lire deux messages du blog portent sur la notion de sacrifice, ils complètent cette étude sur le sacré.

Ces deux messages[1] contiennent des extraits d'un cours fait par J-M Martin lorsqu'il était professeur à l'Institut Catholique de Paris :

- **Penser le sacrifice** ;
- Étude sur l'expression "**Agneau de Dieu**". Cette étude s'appuie sur le tableau des frères Van Eyck intitulé "Agneau mystique". J-M Martin l'approche à partir de plusieurs textes, en particulier celui de l'Agneau immolé (Ap 5,6) et celui du bon Pasteur (Jn 10,1-15).

Nous vous rappelons que dans cette transcription nous avons gardé le souci d'une transcription aussi fidèle que possible. Pour plus de clarté, nous avons modifié l'ordre de quelques interventions et regroupé les interventions traitant du même thème. De ce fait les chapitres ne correspondent pas exactement aux journées. Pour la clarté de la lecture, nous avons ajouté les titres en essayant de mettre en relief l'organisation de la pensée. Quand il y a des notes, leur origine est précisée. Dans le cas contraire, elles sont de la rédaction. Quoi qu'il en soit, il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont J-M Martin n'est évidemment pas responsable.

La mise en page de ce fichier est faite pour un tirage recto-verso avec une reliure de 1 cm, les deux premières pages étant des pages de titre.

Un grand merci à Jean-Marie Martin pour tout ce qu'il nous apporte et bonne lecture à tous.

Christiane Marmèche Colette Netzer

[1] Ces deux études sont parues en annexe dans le cahier initial, la deuxième a été complétée pour le blog. Voici les deux liens : (Penser le sacrifice... "Le pardon précède la création" ; Agneau de Dieu : l'Agneau mystique des frères Van Eyck, l'agneau immolé (Ap 5,6 et Jn 1, 29-34), le Bon pasteur (Jn 10,1-15).

Pîtrerimes

À Jean-Marie
par Sabine
à l'issue de la session sur le Sacré
Saint Jean de Sixt, Septembre 2014
(sur l'air du Parapluie de Brassens)

I

Sacré sujet que le Sacré
Sujet à perdre son latin
Ce latin qui a défloré
Les mots grecs eux-mêmes assassins
De cette pensée sémitique
À la si distincte grammaire
Et à toute sa symbolique
Dont la perte nous désespère

Refrain
Un p'tit coin de Sacré
Pas encore révélé
Que nous viennent en aide
Les anges
Où commence le Sacré
Cela nous est caché
Cherchons par nos échanges
Pardi

II

Se méfier du premier abord
Et rechercher le bord à bord
Le bord des mots soudés en phrases
Le texte lui-même soudant les phrases
Surtout pas de psychologie
Ni de phénoménologie
Le chercher dans la Christité
Mais là savoir le détecter

Refrain
Un p'tit coin de Sacré
Pas encore révélé
Que nous viennent en aide
Les anges
Où commence le Sacré
Cela nous est caché
Cherchons par nos échanges
Pardi

III

Il faut avancer pas à pas
Surtout pas jouer les Nicodème
C'est en sachant qu'on ne sait pas
Que lueur luit au matin blème
Car échappant au savoir même
Est un Insu qui ne se voit
Et c'est la grâce du baptême
Qui en soi la ténèbre noie

Refrain
Un p'tit coin de Sacré
Pas encore révélé
Que nous viennent en aide
Les anges
Où commence le Sacré
Cela nous est caché
Cherchons par nos échanges
Pardi

IV

Donc sachant que l'Insu nous fonde
Et que l'Insu est μυστήριον
Au creux de soi plonger la sonde
Prière peut-être là résonne
Si l'on sait attendre d'entendre
Pâtir les mots à tour de rôle
On verra les cordes se tendre
Et s'embrasera la Parole

Refrain
Un p'tit coin de Sacré
Peu à peu révélé
Jean-Marie vint lui-même
En ange
Grande part du Sacré
Nous est encore cachée
Poursuivons nos échanges
Pardi

Chapitre I

Le Sacré

Nous allons esquisser ce matin ce qu'il y a de prévisible dans l'itinéraire que nous allons poursuivre au long de la semaine. Tout est orienté par le mot de sacré.

Vous pourriez aller dans le dictionnaire et chercher la définition du mot sacré, mais ce ne serait pas un bon procédé. Le sacré n'évoque pas de façon univoque ce qu'il est, et ce qu'il est censé traduire dans d'autres langues n'évoque pas de façon univoque la même chose. Il garde des imprécisions. Il faut lui trouver d'abord sa place dans la pensée que nous examinons, c'est-à-dire dans l'Évangile, sa place qui lui donne son sens. Comment se situe-t-il par rapport à la configuration première des mots essentiels de l'Évangile ?

I – La configuration initiale de l'Évangile

1) Comment aborder l'Évangile ?

Les mots essentiels de l'Évangile sont d'une importance telle que nous les reprenons à chaque fois, parce que ces mots constituent le foyer à partir de quoi tous les autres mots de l'Évangile prennent leur sens, ces mots sans lesquels il n'y a pas d'Évangile.

Comment aborder l'Évangile ? Dans le meilleur des cas on est d'abord bord à bord. C'est un terme de couturière : un bord à bord est le contraire d'un croisé[2] ; mais croiser ce n'est pas non plus nécessairement opérer un abordage ! Il y a la façon de s'y prendre. Et on peut être sûr que le premier abord n'est pas le bon abord. Nous entendons à partir d'où nous sommes et non pas à partir de qui constitue le foyer de ce que nous essayons d'aborder.

Un exemple très amusant, c'est le mot Asie. Au Ier - IIe siècle, il désigne cette petite bande de villes (Éphèse, Smyrne…) qui est le lieu par où l'Europe s'approche ; ensuite il désigne l'ensemble de ce que nous appelons aujourd'hui l'Asie Mineure ; et enfin il désigne un continent qui va jusqu'à Vladivostok, immense, et c'est le sens premier qui nous vient à l'esprit lorsque nous parlons d'Asie ; mais ce n'est pas le sens de saint Jean dans l'Apocalypse lorsqu'il parle de l'Asie.

Notre question sera donc double : rappeler la configuration initiale de ce que nous appelons provisoirement l'Évangile, sans savoir encore bien ce que désigne le mot évangile puisqu'il entre dans cette configuration et que la façon dont il y entre n'est pas encore indiquée ; et lorsque nous aurons fait cela, nous nous demanderons où le mot de sacré prend sa place par rapport à cette configuration fondamentale, et cela nous donnera le premier sens du mot sacré tel qu'il est employé dans notre Nouveau Testament.

[2] Bord à bord se dit d'un gilet (ou d'une veste) dont les côtés droit et gauche ne se croisent pas.

Ces choses que je viens de dire pourraient sans doute être dites de façon technique. Je les ai dites de façon artisanale parce que, emprunter une technique linguistique pour lire le texte, c'est déjà avoir un parti-pris sur la façon de s'y prendre, ce qui, du reste, pour la question qui nous occupe maintenant, devient non pertinent rapidement.

2) Première lecture de la configuration initiale : 1 Cor 15, 1-4[3].

Le mot "évangile" nous l'avons rencontré par exemple en 1 Cor 15 : « [1]***Je vous fais connaître, frères, l'Évangile dont je vous ai évangélisé*** *(que je vous ai annoncé)* – donc le mot évangile donne aussi la fonction d'évangélisation, on ne sait pas encore ce qu'il désigne en lui-même – ***et que vous avez reçu, –*** donc l'Évangile est quelque chose qui se reçoit, mais nous ne savons pas encore d'où, nous ne savons pas dans quoi, car nous n'avons pas encore établi l'identité de l'Évangile comme désignant un événement qui survient sur ce qui est déjà d'une certaine façon établi. En tout cas, ça vient et ça se reçoit ; est-ce que ça vient comme une doctrine ? Pas du tout ! – ***dans lequel vous vous tenez [2]et par lequel vous êtes saufs.*** » Donc l'Évangile on y entre, on le reçoit, et de là on est sauf. Tout ceci constitue déjà un certain nombre de mots significatifs.

Paul rappelle ensuite : « ***[3]Car je vous ai livré –*** l'Évangile vient comme une parole, et Paul a délivré jadis cette parole à sa communauté de Corinthe. Quel genre de parole est-ce ? Une doctrine ? Pas du tout. C'est une annonce. C'est une annonce, mais nous verrons que le même mot peut désigner l'annonce ou bien ce qui est annoncé. Par exemple volonté désigne l'acte de volonté, mais dans l'expression "les dernières volontés" il désigne ce que je veux, ce n'est pas simplement mon acte de vouloir – ***en premier ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que Christos est mort –*** nous avons ici un mot, Christos, dont nous ne connaissons pas d'avance le sens, car il n'a pas ce sens-là dans les langues contemporaines de l'Évangile. *Christos* n'est pas un nom propre, c'est un nom qui indique une activité, une fonction ou un état. Et « *Christos est mort* » c'est un événement ; et il est mort, non pas tel que sa mort soit un événement singulier, mais c'est une mort qui nous concerne puisque, dans le langage de l'époque, ***il est mort pour nos péchés, selon les Écritures, –*** les Écritures désignent ici ce que nous appelons l'Ancien Testament, qui constitue ainsi une sorte d'attestation anticipée de cette mort. La notion d'attestation va prendre son importance par la suite, car il est attesté aussi par Paul et d'autres : « *[5]il s'est donné à voir à Képhas, puis aux douze, [6]ensuite il s'est donné à voir à plus de 500 frères … [7]Ensuite il s'est donné à voir à Jacques et à tous les apôtres ; [8]et au dernier de tous comme à un avorton, il s'est donné à voir à moi aussi* ». Nous avons ici l'embryon de ce qu'on appellera plus tard une nuée de témoins.

La notion de témoignage a de l'importance, bien que nous ne sachions pas encore ce que veut dire témoin ici… car témoin n'est pas dans l'usage de ce que, aujourd'hui le plus couramment dans l'Église, on appelle des témoins.

Je vous ai livré qu'il est mort ***… [4]qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures*** », donc selon ce témoignage-là. Mort et ressuscité c'est un seul événement, car la mort du Christ est une mort pour la résurrection, et "pour la résurrection" ne concerne pas lui singulièrement, mais « nous tous ». Quel rapport y a-t-il entre la mort

[3] Ce texte est commenté plus longuement dans 1 Cor 15, 1-11: L'Évangile au singulier.

d'un homme et nous ? Ça reste ouvert, mais nous repérons les choses qui s'entre-appartiennent.

Chacun de ces mots demande à être précisé, mais on aperçoit leur entre-appartenance, on aperçoit qu'ils sont fondateurs pour désigner ce qui s'appelle Évangile.

3) La co-appartenance des termes.

Nous n'avons pas dit encore pourquoi nous avons choisi le mot Évangile pour commencer plutôt que le mot religion par exemple. Nous commençons par le mot Évangile, pas au sens où on en use aujourd'hui, mais dans le sens où il se trouve défini par sa co-appartenance avec l'ensemble des termes que nous avons aperçus. Les termes s'échangent mutuellement du sens. Leur proximité, leur appartenance, c'est ce qu'il faut apprendre à entendre "en premier" comme le dit Paul au début : « *Je vous ai livré en premier*… ». "En premier" peut avoir le sens de « dans ma première rencontre » mais peut signifier aussi « le plus essentiel », la première chose qui est ultimement à entendre, et c'est sans doute le sens ici.

C'est un texte que nous avons lu bien des fois. Nous en dégageons ici particulièrement le côté essentiel, ce à partir de quoi les autres mots prendront sens. Donc ce n'est pas par là que vous l'avez abordé dans votre vie. C'est pour cela que je disais que le premier abord n'est pas le bon abord. L'usage qu'on en fait aujourd'hui ici ou là (la rencontre des religions…) n'est pas le bon abord et ceci ne se produit pas par hasard. Nous aurons à apprendre que nous entendons mal les mots, que nous sommes nativement dans la méprise, le mal-entendu. Nous avons du chemin à faire pour entendre ce qui nous est dit. C'est déjà vrai quand c'est dans notre propre langue, et, *a fortiori*, quand il y a l'imprévisible vicissitude que produisent les multiples traductions ; parce que, justement, un mot qui est censé en traduire un autre, dans la langue de la traduction, n'est pas situé dans la même configuration d'ensemble de mots.

Ce que je dis donne la façon de se tenir par rapport à ce que nous avons à faire, et, du même coup, donne du chemin. Et le chemin que nous aurons, c'est : est-ce que le mot de sacré prend sa place, et une place significative, dans l'ensemble des mots que nous avons aperçus ? Nous savons déjà que tous les mots de l'Évangile prennent leur sens de ce foyer.

Nous imaginons qu'on comprend d'abord les mots, qu'on les articule selon un certain nombre de procédés répertoriés par la syntaxe… Mais en fait tout mot a des affinités diverses morphologiquement, c'est-à-dire qu'il appelle tout un champ d'autres mots, comme contraires, comme plus ou moins synonymes, comme nouant entre ces deux extrêmes des relations extrêmement diverses et subtiles, simplement comme possibilités de significations, et cela avant tout énoncé articulé. Le mot, en lui-même, est dans sa réserve de sens, dans ses possibilités de signification, et il sort de sa réserve lorsqu'il est utilisé dans une phrase, mais, là, il s'articule à d'autres mots, et cette articulation à ces autres mots contribue à en préciser le sens.

Ça se complique encore du fait que, de langue à langue, il y a aussi toute une histoire. L'Évangile est écrit dans une langue bâtarde : c'est une langue grecque écrite par des gens dont la langue maternelle est sémitique, dans une langue qui n'est pas le grec pur de l'âge classique, mais celui de l'époque hellénistique. Or ce grec, même en dehors du problème de

son rapport avec la Bible hébraïque, même dans l'usage courant, est déjà mâtiné de beaucoup de langues. Je pense par exemple au mot *arrabôn*, un mot phénicien qui a son équivalent en hébreu. Il passe dans le grec du Nouveau Testament, non pas par l'hébreu, mais parce que c'est un mot de voyageurs marchands et qu'il est divulgué dans tout le bassin méditerranéen. Quand Paul dit : « *c'est Dieu qui nous a donné les arrhes (les avances) du pneuma* » (2 Cor 5, 5) c'est le mot *arrabôn* qu'il utilise.

Il n'y a jamais de langue pure, il y a toujours plus ou moins des mixtes et cela s'aggrave avec la traduction. Or l'évangile a sans doute été pensé primitivement en araméen avant d'être écrit dans cette langue grecque mixte. De plus nous le connaissons encore par un autre canal, parce que, pendant longtemps, l'Église n'a pas lu l'évangile en grec, mais en latin, donc il y a eu à nouveau une traduction. Or l'être-latin est une autre configuration d'être-au-monde que l'être-grec, bien que nous soyons dans une même coulée. Et nos langues romanes (français, espagnol…) découlent de ce latin, mais elles en découlent avec modification de sens. Comment nous arrivent tous ces mots-là ?

Tout cela n'est pas fait pour accabler, mais pour manifester, parmi cette multiplicité et cette richesse de sens, celui qui est le plus probablement à retenir et à entendre en vérité. C'est un travail d'écoute attentive.

Ce que je viens de dire est vrai lorsque l'on passe d'une langue à une autre langue, mais le cas de l'Évangile est plus complexe encore, car il ne parle pas à partir de quelque langue que ce soit. L'Évangile est parole de Dieu, comme le prêtre dit à la messe lors de la lecture de l'Évangile, au moment de fermer le livre : « Acclamons la parole de Dieu ». C'est une curieuse prétention, et pourtant c'est à méditer. Quel sens cela peut-il avoir ?

Si Dieu parle dans une langue, il ne parle pas à partir des seules ressources de cette langue. L'être christique est quelque chose de radicalement neuf par rapport à tout ce qui est du monde. La nouveauté christique est un thème majeur chez saint Paul[4].

L'absolue nouveauté christique, dont nous verrons des attestations sous différentes formes dans les textes que nous aurons occasion d'ouvrir, cette nouveauté christique n'apporte pas ses mots avec elle. Tous les mots qui sont dans l'Évangile sont des mots qui ont déjà un sens. Dieu parle *dans* ces mots-là, mais pas *à partir de* ces mots-là. La nouveauté christique n'a pas de mots pour se dire sinon les mots de nos langues, les mots de notre usage. Or ces mots expriment une expérience autre que christique puisque le Christ est la nouveauté, nouveauté par rapport à l'Ancien Testament, mais aussi et surtout nouveauté par rapport à tout ce qu'il en est de l'homme. Pourquoi ? Parce que devenir christique, ce n'est pas ajouter quelque chose de supplémentaire à ce que nous serions déjà, mais c'est reprendre ce que nous sommes de fond en comble, c'est-à-dire naître. Référence est faite ici à Nicodème qui sera un lieu très important pour tout ce qui nous concerne à propos du sacré.

Ça donne lieu à des expressions très étranges : « l'alliance nouvelle et éternelle »… Nouveau est un mot du temps, et comment quelque chose peut-il être nouveau et éternel ? Oui, il peut être éternel et nouvellement reçu, c'est possible. Mais il y a peut-être plus encore. Peut-être avons-nous une fausse idée de l'éternité et une idée insuffisante du temps.

[4] Voir le cycle *La Nouveauté christique et le temps* (NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE).

Nous sommes en début de parcours, il faut ouvrir largement les questions sous peine de suivre un petit parcours gentillet qui ne mettrait pas grand-chose en cause, ce que nous n'avons pas l'intention de faire.

4) Deuxième lecture de la configuration initiale : Rm 1, 1-4.

J'ai donné une première lecture de la configuration première, je vais en donner une deuxième toujours prise chez saint Paul, cette fois au tout début de la lettre aux Romains. C'est un texte de présentation.

« [1]***Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre* :** c'est-à-dire ayant reçu la vocation (l'appel) d'être apôtre. Apôtre est aussi un des mots qui dit quelque chose dans la configuration des mots premiers de l'Évangile ;

– ***et retiré en vue de l'Évangile de Dieu,* [2]*qui a été pro-évangélisé par ses prophètes dans les Écritures sacrées* :** voilà que tout d'un coup apparaît ce mot "sacré", bien sûr c'est loin d'être son seul l'emploi, peut-être même son sens premier, loin de là. « *L'Évangile a été pro-évangélisé dans les Écritures sacrées* », nous avons ici un terme équivalent au terme d'attestation que nous avons retenu dans l'expression « *selon les Écritures* » de 1 Cor 15 ;

– [3]***à propos de son Fils* :** le Fils c'est évidemment un des noms de Jésus. Pour ce qui concerne les noms de Jésus, je vous rappelle qu'il y a un certain nombre de dénominations de premier rang qui sont fondamentales : Fils de Dieu, Fils de l'homme, Seigneur, Sauveur, Christos... Et ce que veut dire Christos est l'un des points sur lesquels nous reviendrons, car il a beaucoup d'importance par rapport au sacré ;

– ***né de la semence de David selon la chair, déterminé fils de Dieu…* :** donc il y a filiation et filiation : il est fils de David et fils de Dieu. Mais il pourrait se faire que nous n'entendions pas très bien cette différence. En effet il ne s'agit pas de la nature humaine (fils de David) et de la nature divine du Christ (Fils de Dieu), mais de deux points de vue sur Jésus : il est fils de David du point de vue de la chair et Fils de Dieu du point de vue du pneuma. Il faut savoir que "la chair" dans la Bible ne désigne pas une partie de l'homme, mais l'homme tout entier : la chair désigne l'humanité native, l'humanité que nous sommes en naissant de nos parents. C'est à mettre en rapport avec l'Évangile comme nouvelle naissance – il s'agit de naître du pneuma, et là nous lisons Nicodème. La chair et le pneuma font couple, mais couple d'opposition ; la chair ne désigne pas du tout ce que nous appelons la chair et le pneuma ne désigne pas ce que nous appelons l'esprit. Chair et pneuma sont des opposés, pas des composants. Or chez nous, en gros, si du moins nous ne sommes pas dans la philosophie analytique, chair et corps signifient la même chose, et âme et esprit se confondent. Corps et âme (ou esprit) sont des éléments composants pour nous, alors que chez Paul, chair et pneuma sont des opposés : ils ne composent pas mais ils s'opposent[5].

Donc « *fils de David selon la chair* » concerne un regard charnel qui est un regard du point de vue de ce que Jean appelle le monde et qui est toujours à entendre de façon négative. Ne dites pas que Jean a une idée négative du monde, dites-vous que l'idée négative d'une certaine condition humaine s'appelle chez lui le monde. C'est très différent.

[5] C'est plus longuement traité dans Différents sens du mot chair chez Paul et chez Jean ; Jn 3, 6 ; Rm 1, 1-4 ; Jn 1, 13-14 et L'opposition chair-pneuma. La crucifixion/résurrection du langage.

Ce n'est pas ce que nous appelons le monde qu'il dit être mauvais, ce qu'il appelle le monde c'est la condition humaine déficiente dans laquelle nous sommes.

***– [4]et déterminé Fils de Dieu avec puissance selon un pneuma de consécration, par la résurrection d'entre les morts.* »** *«Un pneuma de consécration (hagiôsunês)…»* : voilà le mot sacré, *hagios* (une hagiographie c'est l'histoire d'un saint). Dans vos bibles cette expression est sans doute traduite par « un esprit de sainteté ». Il y a tout un travail à faire ici pour savoir le rapport de sacré et de saint. En latin les mots *sacrum* et *sanctum* désignent à peu près la même chose, et il n'y a qu'un seul mot grec qui corresponde exactement à cela, c'est le mot *hagios*. Pourquoi l'a-t-on traduit à tel endroit par "saint", et pourquoi à tel endroit par "sacré", voilà une question qu'il faut poser et qui concerne notre recherche. Moi je traduis habituellement « dans un pneuma de consécration », je ne le justifie pas pour l'instant.

Vous comprendrez sans peine que le mot pneuma ne désigne pas nécessairement ce qu'on appelle l'Esprit Saint. En effet, le Père est pneuma en opposition à la chair dont je parlais tout à l'heure : tout ce qui est du domaine proprement divin est "pneumatique". Mais néanmoins on appelle aujourd'hui Esprit Saint la troisième personne de la Trinité, et ce n'est pas une très bonne dénomination, car en grec c'est *Pneuma Hagios*. Alors pourquoi traduit-on *hagios* par saint et non plus par sacré, progressivement, en Occident, voilà une belle question. Et comment traduire aujourd'hui *hagios* : saint ou sacré ? Pour l'instant nous ne pouvons rien affirmer, mais le terrain de recherche se constitue.

Dans cet incipit de la lettre aux Romains Paul commence donc par se définir comme serviteur, et du même coup il définit ce dont il est serviteur (il est serviteur de l'Évangile), puis il trouve à dire ce en quoi consiste l'Évangile essentiellement. Ayant dit cela il salue ceux à qui il adresse sa lettre. C'est tout l'incipit.

II –Préalables à la recherche sur le sacré

1) Préparation à la recherche.

Concernant la présence de notre mot de sacré, nous avons relevé un certain nombre d'indices, de lieux signifiants où nous pourrons aller chercher.

Je me propose de vous donner pour cet après-midi un travail qui portera uniquement sur les usages actuels du terme "sacré" dans le champ profane. En effet c'est un mot qui a son histoire. Je compte beaucoup sur le travail que vous allez effectuer, pour la suite, pour que nous travaillions tous à la question, et d'ailleurs j'y apprends des choses.

Auparavant j'ajouterai un autre élément important pour l'introduction : dans quelle direction allons-nous nous orienter ? Jusqu'ici nous avons plutôt indiqué la façon de nous y prendre, la façon de marcher. Mais ce qui est en question maintenant, ce sont les enjeux : pourquoi étudions-nous la question du sacré ? Qu'est-ce qui est à résoudre, qu'est-ce qui fait question dans le mot sacré aujourd'hui ?

a) Précision préalable.

La précision préalable c'est que nous ne cherchons pas à déterminer le sens du sacré dans l'Écriture comme un chapitre particulier de ce que serait une étude du sacré en général. Le sacré en général est prétendument étudié par les historiens des religions, par les psychologues du sacré en général, par les sociologues du sacré en général, par les phénoménologues du sacré en général, dont le sacré dans l'Évangile serait une espèce. Je ne juge pas leur travail. Ils font leur travail, mais ce n'est pas ma démarche. Ils doivent voir entre autres le rapport du religieux et du sacré… et le religieux est considéré aussi comme un phénomène universel. Alors cela dépend beaucoup du sens qu'on donne au mot religion, c'est un mot qui a une histoire.

Les historiens des religions, ça pullule depuis le XVIIIe siècle anglais à peu près. La notion de religion en général est une notion qui arrive même à l'intérieur de la théologie catholique au XVIIIe siècle où apparaît le traité *De Vera Religione*. Autrement dit, il y a une notion générale de religion, mais il y en a une vraie et les autres sont fausses.

Le sacré psychologiquement considéré, lui, est représenté de façon éminente par Rudolf Otto avec son ouvrage *Le sacré* qui a eu un succès considérable. Mais ce n'est pas notre affaire. La phénoménologie du sacré a été tentée par Van der Leeuw.

D'ailleurs, considérée dans le cadre de cette série de recherches, souvent la religion est vue comme la gestion du sentiment du sacré tel qu'il apparaît dans les peuples.

Le sacré gréco-romain, lui, a donné lieu à beaucoup d'études faites par les spécialistes de la question, mais on trouve aussi des réflexions chez Hölderlin à ce sujet. Chez lui, très curieusement, le Christ est assimilé à la catégorie des demi-dieux. C'est inaudible pour la théologie classique, mais néanmoins ce n'est pas inintéressant, à condition de le prendre comme il faut. J'avoue même que pour moi c'est plus intéressant que ce que font les historiens. Le sacré prend une place phénoménologiquement dans la perspective gréco-romaine, grecque surtout, mais romaine ensuite, chez Heidegger.

Ceci n'est pas une bibliographie proprement dite. Il s'agissait de dire les champs dans lesquels la notion de sacré en général et le gréco-romain en particulier ont été traités, afin de montrer que notre démarche est différente. Il ne s'agit pas de dénier l'éventuel intérêt de ces autres recherches.

b) Les enjeux.

Les enjeux maintenant : pourquoi cette question peut être intéressante, et intéressante telle que nous l'abordons ?

1/ Notre recherche permettrait de réexaminer une tendance représentée par exemple par Levinas qui est de promouvoir l'évacuation du sacré par le saint, à savoir : le terme de saint déplace, et de façon heureuse, le sacré. C'est beaucoup plus subtil chez Levinas lui-même, mais une certaine désacralisation, dans certains lieux, a tendance à se promouvoir, alors que je lis au contraire le passage du sacré au saint comme une dégradation, c'est-à-dire une psychologisation et une moralisation du sacré. Moralisation c'est le mot fort. Je pense que vous apercevez les enjeux, c'en est une première partie.

2/ Un autre enjeu serait de préciser le terme de christité que j'ai promu[6], que quelques-uns reprennent soit oralement, soit même par écrit. Il faudrait vérifier si ce que suggère ce mot est toujours entendu de la façon dont je l'entendais. C'est à vérifier, et puis je ne dis pas que la façon dont je l'entends est nécessairement la bonne. Mais c'est un enjeu important.

Ici il y aura un passage obligé par la place qui doit être faite à la notion d'insu[7]. Je signale simplement. Donc nous aurons à revenir sur la première catéchèse de Jésus qui est faite à Nicodème, même si c'est une catéchèse en souriant, une catéchèse un peu ironique, même au sens socratique de l'ironie, non pas l'ironie pour se moquer mais l'ironie pour chercher. En effet Jésus termine en disant : « Tu es rabbi en Israël et tu ne sais pas ces choses élémentaires ! ».

3/ Un troisième enjeu serait de bien percevoir que nous ne prônons pas le retour du sacré au sens actuel de l'expression.

Donc vous avez ici des enjeux par rapport aux multiples recherches qui évoluent aujourd'hui, et nous portons un regard attentif sur ces tendances en exigeant une plus grande écoute sur ce que veut dire le mot sacré originellement. Les tendances qui se font jour aujourd'hui sont diverses et adverses, et ce sont des éléments de recherche qui seront examinés ou devront l'être dans leur éventuel bien-fondé. On voit bien que notre étude n'est pas une étude gratuite et complètement coupée de choses qui sont essentielles dans nos débats aujourd'hui.

C'était là des enjeux, ils ne sont énoncés que de façon provisoire.

c) Le premier travail de recherche en groupes.

J'en viens maintenant, comme je l'avais dit, au travail que vous aurez à effectuer cet après-midi, et vous allez m'aider à le formuler clairement. Bien sûr il y aura une première averse de mots qui appartiennent à la sphère du sacré, mais la nécessité aussi d'esquisser un certain nombre de classements dans ce qui aura été récolté.

1/ Je voudrais en premier que, librement – et c'est un champ infiniment plus vaste que vous ne croyez à première vue – vous examiniez l'usage du mot sacré dans notre monde profane et indépendamment de ce qui est prononcé par les croyants ou ceux qui se disent tels ; autrement dit, dans le langage commun, quels sont les mots qui émergent, que disent-ils… ce qui se précisera par la situation dans laquelle ils sont prononcés, par leur rapport à d'autres mots lorsqu'ils se causent mutuellement. Relevez les synonymes ou les contraires, ou les multiples rapports où ils ne sont ni stricts synonymes ni stricts contraires, tous les cas où les mots jouent entre eux. Donc dans l'usage banal, le mot sacré et les tenants du mot sacré (les mots qu'il appelle) soit pour faire couple avec eux, soit pour les récuser.

2/ Une deuxième question : quels sont les champs d'activité auxquels il se rapporte ? Ça peut être la religion mais ça peut être beaucoup d'autres domaines auxquels peut-être vous ne pensez pas maintenant. Pour vous éclairer, ça correspond un peu aux domaines étudiés par les sciences qui s'occupent du sacré, c'est-à-dire des zones d'activité humaine, ou des

[6] Voir les messages du tag christité .

[7] Voir Commentaires multiples sur l'insu : Dieu comme insu ; l'insu de nous-mêmes, de Judas, du texte... et Jésus dans tout ça.

genres… – les grands genres d'Aristote correspondraient presque aujourd'hui à la liste des sciences. Donc dans quels champs le mot sacré est-il utilisé ?

3/ Et ce qu'il en est de tout cela avec la possible connotation d'un changement entre ce qui aurait été votre petite jeunesse et aujourd'hui s'il y a lieu.

Cela pour mettre au clair le sens que donne à entendre l'usage du mot sacré quand il est prononcé aujourd'hui sur la place, je veux dire en dehors de l'Église, dans la conversation quotidienne. Il y a des domaines dans lesquels il y a des évolutions, d'autres domaines, non.

Je vous propose en gros la chose à faire mais je ne l'ai pas faite pour mon compte de façon systématique, c'est pourquoi nous allons la faire ensemble[8].

2) Lecture d'un texte archaïque Is 6, 1-5.

Je vous propose maintenant autre chose. On est dans les préparatifs donc on prend des bagages. Ce n'est pas très cohérent, rien n'est abouti. Pour tout on tente des mises en place.

a) Le texte.

Nous allons aborder le chapitre 6 d'Isaïe dans la traduction de Chouraqui. On peut appeler ça un autre élément préparatoire. On est dans le moment des constructions et de la recherche des matériaux. Le travail de Chouraqui peut être intéressant pour quelqu'un qui ne lit pas l'hébreu, pour percevoir les résonances de certains mots. Il a le souci de revenir au sens le plus originel des mots hébreux. Je ne dis pas que tout est parfait chez lui.

> **« [1]L'année de la mort du roi 'Ouzyahou, je vois Adonaï assis sur le trône altier et élevé. Ses bords remplissent le palais. [2]Des séraphîm se tiennent au-dessus de lui, six ailes, six ailes, l'un. De deux, il couvre ses faces; de deux, il couvre ses pieds; de deux, il vole. [3]L'un à l'autre crie et dit: « *Sacré, sacré, sacré, IHVH-Adonaï Sebaot; la plénitude de toute la terre, sa gloire !* » [4]Les coudées des seuils se meuvent à la voix du crieur; la Maison se remplit de fumée. [5]Je dis: « *Oïe, moi ! Oui, anéanti; oui, homme contaminé des lèvres, moi-même; au sein d'un peuple contaminé des lèvres moi-même j'habite. Oui, mes yeux ont vu le roi, IHVH-Adonaï Sebaot.* »**

Voilà un texte étrange. C'est la traduction littérale du texte hébraïque, y compris de ses façons de parler. C'est d'une certaine façon inaudible, mais ça nous permet d'apprécier la distance et de ne pas adoucir les difficultés ; au contraire ça les accuse.

Voici la traduction que donne la TOB :

> **«** [1]L'année de mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône très élevé. Sa traîne remplissait le Temple. [2]Des séraphins se tenaient au-dessus de lui. Ils avaient chacun six ailes: deux pour se couvrir le visage, deux pour se couvrir les pieds et deux pour voler. [3]Ils se criaient l'un à l'autre: " *Saint, saint, saint, le Seigneur, le tout-puissant, sa gloire remplit toute la terre!* " [4]Les pivots des portes se mirent à trembler à la voix de celui qui criait, et le Temple se remplissait de fumée. [5]Je dis alors: " *Malheur à moi! Je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures et mes yeux ont vu le roi, le Seigneur, le tout-puissant.* " »

[8] La séance de mise en commun après les travaux de groupes ne figure pas dans la transcription.

b) Les échos de ce texte dans l'Apocalypse et la liturgie.

Ce texte est prononcé par l'Église universelle à toute célébration de la messe : « Saint, saint, saint le Seigneur Dieu de l'univers. Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire. »

Et l'indignité d'Isaïe est propre à la situation prophétique qui reçoit la capacité de parler, donc qui est purifiée pour parler, c'est une autre chose.

Ce texte d'Isaïe est repris explicitement dans l'Apocalypse. C'est un texte prophétique, mais il y a déjà toute une imagerie qui deviendra apocalyptique dans une littérature importante de l'époque suivante jusqu'à l'Apocalypse de Jean et au-delà.

Pourquoi avons-nous entendu le texte d'Isaïe ? C'est à cause du mot même de sacré, *kadosh* en hébreu : « *Kadosh, kadosh, kadosh Adonai Elohim tzevaot* ». Il y a un grand nombre de mots du vocabulaire autour de la notion de sacré dans l'Ancien Testament. Tout le problème est que, une fois traduits, ils ne coïncident pas nécessairement avec les mots de la racine du sacré dans les usages, surtout lorsqu'ils passent par la romanité.

Nous disons « Sanctus, sanctus, sanctus » c'est-à-dire « Saint, saint, saint ». Est-ce que ça fait une différence ? Pour les Romains, pas du tout, puisque *sacrum* et *sanctum* ont à peu près le même sens. Nous allons voir ici poindre le mot sacramentum.

Nous aurons à dire l'origine du mot sacré, ses séquelles, soit dans le champ théologique, soit dans le champ profane, et pourquoi dès le XIIIe siècle le mot *sanctus* est plus clair que le mot *sacrum*, et pourquoi il commence à s'y substituer ; cela dans la réflexion théologique, parce que dans la traduction liturgique « Sanctus, sanctus, sanctus » est antérieur. Donc nous verrons le rapport entre *sacrum* et *sanctum*, les répartitions de sens qui se font et qui ne sont pas fondées dans le texte originel, et pourquoi elles surviennent. Voilà des questions que nous aurons à nous poser.

c) La symbolique du texte.

Par ailleurs, indépendamment du mot même de sacré, il y a toute l'imagerie – mais le mot n'est pas bon, il vaudrait mieux dire la symbolique – qui est impliquée ici :

– les séraphins (les brûlants, les ardents) : *seraphim* en hébreu, du verbe *sâraph* qui veut dire brûler. Il y a tout ce qui est devenu ensuite une angélologie, mais l'ange a aussi beaucoup changé de statut au cours des siècles. Une des catégories les plus fondamentales d'anges est celle des chérubins (les vivants, les animaux) qu'on voit dans l'Apocalypse. Ils ont ensuite été utilisés pour caractériser les quatre évangiles, et puis ils ont fait florès dans les fresques médiévales : le lion, le taureau, l'aigle et l'humain entourent toujours le Christ dans la mandorle dans toutes les fresques des églises romanes de Bourgogne et d'ailleurs. L'angélologie est comme une façon de décrire la gloire, ce qui entoure le trône. Est-ce que Dieu, outre d'être pourvu de pieds pour se promener dans le jardin, a aussi un séant pour s'asseoir ? Voilà une belle question.

– La gloire est en plus caractérisée comme manteau : "les pans du manteau". La gloire est donc aussi une atmosphère, ce qui entoure.

Il y a donc ici des choses qui sont extrêmement précises, qui ne correspondent pas à notre attente ni philosophique ni poétique exactement. Par exemple l'Apocalypse elle-même est

un réservoir de symboles qui n'est pas de notre écoute spontanée, mais qui est digne d'être regardé de près.

d) Lecture glosée du texte.

Nous pourrions relire le texte et je donnerai des mots explicatifs.

« ***[1]L'année de la mort du roi 'Ou*zyahou** – c'est le roi Ozias – ***je vois Adonaï assis sur le trône altier et élevé. –*** Donc c'est la célébration de la gloire – ***Ses bords remplissent le palais***. – Ce sont les bords du manteau.

Le terme de trône est très important. En effet, le Dieu de l'Ancien Testament a des mains, il a des pieds puisqu'il se promène dans le jardin d'Éden, il a un séant puisqu'il a un trône… Donc nous avons ici une dénomination, mais elle est consciemment perçue comme symbolique. N'allez pas croire qu'ils sont dans l'imaginaire… Nous avons, nous, choisi de distinguer des attributs de Dieu qui sont censément compatibles avec l'idée de Dieu, et d'exclure d'autres éléments corporels (comme ceux qui sont ici), dans l'usage premier du terme, ou qu'on a plus ou moins jugés incompatibles avec la sainteté d'un dieu : la colère de Dieu, il n'en est plus question chez nous, alors qu'il en est abondamment question dans l'Ancien Testament, chez saint Paul, chez saint Jean aussi où elle se manifeste par exemple avec les vendeurs chassés du temple, texte que nous verrons ensemble. Alors c'est très difficile pour nous, après ce qui serait censément une épuration, une ontologisation de ce que doit être Dieu, d'entendre le langage qui est impunément utilisé pour désigner Dieu dans un texte comme celui-là.

Vous voyez, si vous ne voulez pas être simplistes, quel est l'effort à faire pour arriver à entendre comme il sied ces textes qui sont le témoignage d'expériences authentiques. Seulement, les Anciens avaient à leur disposition, dans leur tradition, un type de vocabulaire que nous, nous appellerions des images, et qui sont difficilement recevables pour nous. Tout au long de l'histoire, depuis Israël jusqu'à Jésus, et de Jésus jusqu'à nous, il y a un chemin qui n'est pas un chemin de perfectionnement, mais au contraire l'histoire d'une progressive méprise, d'un progressif malentendu.

Il était bon de prendre contact avec ce texte qui nous fait bien voir que si on veut entendre ce que veut dire "sacré", et il y a un sacré bout de chemin à faire !

Donc nous avons le trône qui fait signe vers la royauté. À l'époque, en Canaan, le terme de seigneur se donne au roi, se donne au Dieu. Seulement Jésus aussi dira « Je suis roi », mais il ne faudra pas entendre roi au sens de l'usage que nous avons du mot roi en ce monde-ci : « *mon royaume n'est pas de ce monde* ». Le terme roi est pris à notre monde car il n'y en a pas d'autre. Tous les termes dont nous pouvons nous servir sont des termes de notre natif.

[2]Des séraphîm se tiennent au-dessus de lui, six ailes, six ailes, l'un. – En français : chacun a six ailes – ***De deux, il couvre ses faces ; de deux, il couvre ses pieds ; de deux, il vole. [3]L'un à l'autre crie et dit: « Sacré, sacré, sacré, IHVH-Adonaï Sebaot; la plénitude de toute la terre, sa gloire ! »*** – La vision d'Isaïe est l'origine du Sanctus, et le reste du Sanctus (« Béni soit celui qui vient ») est pris dans le texte des Rameaux. Nous avons une composition qui rapproche deux textes : celui de la gloire (Isaïe) et celui de l'acclamation du venir. On a deux mots ici, venir et emplir, qui sont très importants. Là on se familiarise

avec un vocabulaire qui ne nous est pas familier, car même si on le chante, on ne l'entend pas. Le mot de gloire lui-même est extrêmement important pour notre thème, c'est un mot qui est à toutes les pages de l'Écriture : « *nous avons contemplé sa gloire* » (Jn 1, 14)[9].

4Les coudées des seuils – ce sont les gonds des portes. Ils sont très importants, ils indiquent ce qui s'ouvre et qui se ferme. C'est la même chose chez Parménide pour la déesse Vérité : les portes s'ouvrent devant son char. D'ailleurs, on ne se rend pas compte de l'importance que fut la découverte du char : ce qui fut le trône fut ensuite facilement le char, la mystique hébraïque connaît bien ça. C'est une chose d'une extrême importance dans l'histoire de l'humanité, qui prend donc forcément une place et une signification autre – ***se meuvent à la voix du crieur; la Maison se remplit de fumée. 5Je dis: « Oïe, moi ! –*** malheureux moi ***– Oui, anéanti; oui, homme contaminé des lèvres, moi-même –*** c'est l'idée d'une vision qu'il n'est pas apte à voir[10], et il prévoit sans doute aussi : d'une mission que ses lèvres ne sont pas aptes à accomplir. Il y aura donc ensuite un geste sacral : de même qu'Isaïe avait été libéré pour la vision, ce geste le libérera pour la prophétie, et ce sera l'envoi en mission comme prophète ***– au sein d'un peuple contaminé des lèvres moi-même j'habite. Oui, mes yeux ont vu le roi, IHVH-Adonaï Sebaot.*** »

Donc c'était aussi une petite préparation qui nous plonge un peu dans l'archaïque du sacré tel que dans nos Écritures, et dont nous avons des échos bien pâles dans nos liturgies !

3) Questions sur ce qui précède[11].

a) Sens spirituels mis en jeu dans Is 6, 1-5.

Nous avons des traces archaïques nombreuses : ainsi la composition des séraphins qui sont caractérisés comme étant le feu qui est un des fluides, la fumée qui est un des fluides, et il en est explicitement question dans le Temple ; donc c'est quelque chose qui emplit, qui se répand. La fumée peut comporter avec elle la connotation d'odeur. Donc nous avons, à l'aide de données sensorielles, quelque chose qui est d'un autre ordre, ou plus exactement, puisque c'est une vision, un odorat (par la fumée) et une audition puisque les séraphins disent « *Kadosh, kadosh…* » Il s'agit d'une sensorialité spirituelle, d'une sensorialité du pneuma. Cela ne relève pas de la sensorialité grossière qui nous met en contact avec le monde, mais d'une sensorialité intérieure qui nous met en contact avec le secret du monde.

C'est aussi d'une sensorialité spirituelle qu'il s'agit quand saint Jean dit au début de sa première lettre : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nous avons contemplé de nos yeux,… ce que nos mains ont touché au sujet du logos de la vie* » c'est-à-dire au sujet de l'affaire de la résurrection ; car la vie c'est toujours la résurrection chez saint Jean, et ce que nous, nous appelons la vie, c'est la mort c'est-à-dire la vie mortelle.[12]

Donc ici il n'est pas fait usage de la différence entre un intellect qui pense et des sens matériels qui sentent. La différence se fait entre des sens matériels dans notre usage et des

[9] Cf.. Le mot "gloire" chez saint Jean et saint Paul.

[10] Le fait de voir Dieu signifiait la mort.

[11] Il n'y a pas d'échos des groupes de l'après-midi, cette partie vient de la session de Nevers sur le sacré.

[12] Cf. 1 Jean 1, 1- 4 : L'expérience de résurrection. Entendre, voir, toucher le Logos de la Vie.

sens spirituels (pneumatiques). Si bien que le mot de pneuma signifie tout autre chose que ce que signifie le mot esprit dans notre langage.

b) Les Séraphins d'Is 6, 1-5 et les quatre vivants d'Ap 4, 6-8.

► Le « *Saint, saint, saint* » on le retrouve aussi dans l'Apocalypse.

J-M M : Tout à fait. La différence c'est qu'autour du trône ce ne sont pas les mêmes animaux, ou plus exactement les même "vivants". En Isaïe ce sont les Séraphins (les brûlants), et dans l'Apocalypse ce sont le lion, le taureau, l'homme et l'aigle[13], et ce sont plutôt des chérubins, même s'ils n'ont pas le nombre d'ailes correspondant[14]. Il arrive très souvent que dans les citations les auteurs joignent plusieurs textes de l'Ancien Testament de façon (pour nous) non fidèle, mais signifiante pour eux.

Il y a une histoire complexe de ces chérubins qui sont d'origine babylonienne, qui sont donc empruntés par le peuple juif. On soupçonne que ce sont des considérations astrologiques. Il y en a des traces dans les constellations, c'est-à-dire dans les douze signes du zodiaque : le lion, le taureau, l'homme verseau… C'est approximatif mais c'est probablement intéressant. Les quatre animaux, il faudrait qu'ils correspondent aux quatre points qui ponctuent le cercle zodiacal qui sont les solstices et les équinoxes.

Autrement dit, c'est une lecture mystique qui suppose beaucoup de différence avec nos habitudes de lecture. J'ai une grosse documentation sur cette histoire qui est complexe, qui comporte beaucoup de points incertains.

Nous sommes allés du texte d'Isaïe à la citation qui en est faite dans l'Apocalypse de Jean, ce sont des livres de vision. C'est un genre littéraire, le genre apocalyptique, c'est-à-dire que c'est un dévoilement (*apocalupsis*) puisque *calumma*, c'est le voile et apo-calupsis signifie enlever le voile. Donc ce sont des choses qui ne se voient pas si Dieu ne nous ouvre les yeux, mais qui sont le non-vu qui tient tout le reste. Le cœur est le principe de tout espace et de tout temps.

c) Le Sanctus de la liturgie.

► Peux-tu nous en dire plus sur le Sanctus de la liturgie dont tu as dit que nous le chantions sans savoir ce que nous disions ?

J-M M : Le Sanctus est une composition faite par les chrétiens au cours des siècles. Il est composé pour une part du texte d'Isaïe et pour une part de l'acclamation des Rameaux : ***« Hosanna ! Béni [soit] celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël. »*** (Jn 12, 13).

---

[13] « *Devant le trône, il y a aussi comme une mer de verre qui a la transparence du cristal. Au milieu et autour du trône se tiennent quatre êtres vivants couverts d'yeux devant et derrière. Le premier être vivant ressemble à un lion, le deuxième à un taureau, le troisième a le visage d'un homme et le quatrième ressemble à un aigle en plein vol. Les quatre êtres vivants ont chacun six ailes et ils sont couverts d'yeux tout autour et à l'intérieur. Ils ne cessent de dire, jour et nuit : « Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, celui qui était, qui est et qui vient !* » (Ap 4, 6-8).

[14] Le texte de l'Apocalypse combine les séraphins et les chérubins puisque les chérubins ont deux ailes en Ex 25, 19, et quatre ailes en Ézéchiel : «*Tout le corps des chérubins, leur dos, leurs mains, et leurs ailes, étaient remplis d'yeux, aussi bien que les roues tout autour, les quatre roues. J'entendis qu'on appelait les roues tourbillon. Chacun avait quatre faces; la face du premier était une face de chérubin, la face du second une face d'homme, celle du troisième une face de lion, et celle du quatrième une face d'aigle*. » (Ez 10, 12-14).

– **« Saint ! Saint ! Saint, le Seigneur, Dieu de l'univers ! »** "Dieu de l'univers" c'est ce qui était dit sous la forme *Adonaï Sebaot* qui se traduisait jadis par « roi des armées ». Mais il ne s'agit pas des armées militaires, il s'agit d'armées au sens d'un ensemble de peuples ; donc traduire par « Dieu de l'univers » est une bonne traduction parce que c'est conforme au sens originel du terme.

– **« Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire »** correspond à « *la plénitude de toute la terre sa gloire* ».

– **« Hosanna au plus haut des cieux. »** Ceci nous amène à l'épisode des Rameaux : les fils d'Israël sortent dans les rues avec des palmes, acclamant Jésus qui vient. "Hosanna" est un des quelques mots qui a son sens enfoui en lui-même, un de ces mots qui qui n'ont pas de sens et dont la seule fonction est d'acclamer. Nous en avons des exemples dans notre langue : hourra. Certains mots hébreux sont restés dans notre liturgie : *alléluia* qui signifie "louez-Ya" c'est-à-dire Yahvé (Dieu) ; *hosanna* qui est une acclamation dont on ne connaît pas bien l'étymologie ; et *amen*, trois mots qui sont restés en hébreu et même dans le texte grec du Nouveau Testament.

– **« Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. »** Il n'est pas de question de venue dans le texte d'Isaïe, alors qu'aux Rameaux c'est la venue du Christ à la ville de Jérusalem, la ville qui tue les prophètes : il vient à la gloire parce qu'il vient à la mort, étant donné que la mort et la gloire sont la même chose. Gloire signifie résurrection dans le Nouveau Testament. **« Hosanna au plus haut des cieux. »**

Ce simple constat que nous faisons en ce moment a un intérêt subsidiaire qui n'était pas de notre visée, mais qui est très important, c'est de voir de quoi est faite notre liturgie, où elle est puisée, et comment des éléments disparates se composent pour faire un tout d'une grande cohérence :

– « Saint, saint, saint, le Seigneur Dieu de l'univers », c'est repris à Isaïe et c'est pour la célébration ;
– « le ciel et la terre sont remplis de ta gloire » est une reprise de « *la plénitude de toute la terre, ta gloire* » avec une expression essentielle du Nouveau Testament, "le ciel et la terre", qui se trouve aussi dans l'Ancien Testament, pour dire la totalité. Mais il ne s'agit pas d'une totalité opaque, c'est une totalité dans laquelle il y a de la distance (ciel et terre) et, s'il y a de la distance, il y a un chemin (« *Je suis le chemin* »).
– Et puis ceci est lié originellement à la mémoire de la venue solennelle du Christ au jour des Rameaux : l'acclamation « Hosanna… » est intégrée au Sanctus…

Vous avez ici un modèle exemplaire de constitution de la prière liturgique à partir de références bibliques, dans des rapprochements qui sont toujours significatifs.

► Est-ce que la gloire ici a un lien avec la louange ?

J-M M : À propos de la louange en général, il faudrait même faire signe vers l'idée d'une **louange pré-existante**, d'une louange "consistante", le consistant étant justement chez les hébreux la gloire, la *kavod* en hébreu, mot qui signifie "consistant", solide. Et d'une certaine manière, la prière n'est pas tant que le "je" individuel produise une parole de gloire, que de faire qu'il **accède à cette région de la gloire.**

Chapitre II

Sur les traces du sacré

Le sacré s'éclaire
lui aussi
demeurant mystère
Dieu merci.

Ceci est la merveilleuse chute du somptueux cadeau qu'on m'a offert hier. Si on voulait faire l'exégèse de ces quelques vers, on trouverait des merveilles sous une apparence de pitrerie, avec néanmoins une certaine densité poétique qui n'apparaît peut-être pas à toutes les oreilles, car il y a une belle allitération dans « **le sacré s'éclaire** » avec cré et cle, deux voyelles liquides r et l.

« **Lui aussi demeurant mystère** » Le rapport du mystère et du clair (de la clarté) est un rapport extrêmement subtil. Il n'y a de véritable clarté que dans la réserve de clarté qu'est le mystère. Nous aurons à apprendre qu'il n'est nullement quelque chose d'offensant pour notre attente, mais au contraire qu'il tient en attente ce qui est encore à entendre. Et Dieu merci, lorsqu'une pareille considération intervient, la profondeur de ce que signifie le mot mystère par rapport à la lumière (à la clarté) se fait action de grâces : « **Dieu merci** ». Voilà une rapide exégèse !

Sabine G : Mais c'est venu tout seul[15] !

J-M M : Oui, mais ce n'est pas le cas pour tout le monde.

Alors je viens d'essayer de lire. Nous sommes ici pour parler de notre thème du sacré, mais nous sommes là aussi, non pas pour apprendre à en disserter, mais pour apprendre à lire, c'est-à-dire que nous allons aussi fréquenter des textes. Lire est une chose beaucoup plus méconnue qu'on ne croit. D'après les statistiques il y a de plus en plus de gens qui ne savent pas lire au sens le plus banal du terme, mais aussi il y en a peu qui savent lire, ou qui ont pris le soin d'apprendre à lire en vérité. Ce que je voudrais mettre en évidence ici, c'est que lire, c'est apprendre le suspens. Lire n'est pas accaparer des choses, mais attendre encore et encore qu'elles se dévoilent, attendre le fin mot. Et le fin mot est réservé à la fine oreille.

Je vais vous donner un exemple qui m'avait frappé dès mon adolescence. Dans une page de Claudel que je déforme sans doute, je lisais quelque chose comme ceci : « **Le feu prend aux bois** – Ah, un incendie de forêt peut-être – **gagne les cordes** – Ah non, c'est plutôt la scierie, car une corde c'est cinq stères de bois, donc du bois déjà coupé – **puis progressivement envahit** – ça devient un incendie majeur… Sauf qu'on n'a pas entendu le dernier mot – **les profondeurs de l'orchestre.** » Ah ! Les bois c'est cette série d'instruments

[15] Voir aussi Pitrerimes que Sabine a donné à J-M Martin en fin de session (il figure avant le chapitre I).

comme la clarinette, le hautbois : « Le feu prend aux bois – c'est-à-dire un embrasement sonore commence dans les bois – il gagne les cordes – ici c'est la série des violons altos, contrebasses et autres – envahit les profondeurs de l'orchestre. » Pour comprendre ce que veut dire le mot bois, le mot corde, le mot feu, il faut avoir entendu le dernier mot : il faut avoir attendu le dernier mot avant de décider du sens.

En effet, les mots n'ont pas une définition. Procéder par définition, c'est-à-dire répondre à la question « Qu'est-ce que ? » qui appelle une définition stricte, c'est la malédiction de l'Occident qui commence avec Socrate. En effet, il pose toujours la question « Qu'est-ce que ? ». Bien sûr on comprend l'intérêt que cela présente dans l'examen d'essayer d'entendre ce que nous disons quand nous prononçons des mots, c'est indiscutable. Néanmoins ce que nous entendons reste encore en suspens.

Nous pensons que l'intelligence de la phrase résulte de l'addition des différents sens déjà bien connus de chacun des mots. Or les mots ne donnent pas le sens de la phrase, c'est la phrase qui donne le sens des mots. Chaque mot constitue une certaine unité assez indécise qui peut comporter des flexions de sens, bien sûr. Un mot a un noyau autour de quoi gravitent des possibilités de significations multiples. Ce qui détermine la signification de chaque mot c'est la phrase. Autrement dit, si je n'ai pas le suspens d'attendre la fin de la phrase, je n'entends rien ou je me méprends. Et, pour cela, il faut dire qu'en français nous sommes mal servis, notre idéal c'est un sujet, un verbe et un complément, et dans cet ordre-là. La phrase allemande apprend le suspens. Dans beaucoup de cas il faut attendre le préverbe séparé de son verbe qui donne le sens au verbe à la fin de la phrase. Une phrase allemande d'une certaine longueur est une phrase qui apprend à attendre, à attendre d'entendre, ou à attendre d'avoir entendu.

Nous allons voir un exemple de cela immédiatement dans l'ouverture de l'évangile de Jean. Je n'appelle pas cela un prologue, en effet dès le verset 6 nous sommes dans une scénographie qui occupera une grande partie du chapitre, qui est le Baptême du Christ. Seulement, pour comprendre qu'il s'agit dans cet ensemble du Baptême du Christ, il faut attendre le verset 29.

I – Cheminement dans Jean 1

1) Les versets 1-5 et 14.

a) Lecture des versets 1-5.

« [1]Dans l'Arkhê était le Logos, et le Logos était vers Dieu, et le Logos était Dieu. [2]Celui-ci était dans l'Arkhê auprès de Dieu. [3]La totalité fut par lui, et en dehors de lui fut rien. [4]Ce qui fut en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes. [5]La lumière brille dans la ténèbre, mais la ténèbre ne l'a pas détenue. »

On perçoit assez rapidement qu'on a ici une certaine exégèse du Fiat lux, mais ce n'est pas le sujet justement, il faut attendre le verset 14 pour avoir la densité de ce qui est proclamé.

b) Le verset 14 et son déploiement.

« [14]***Et le Logos fut chair, et il a demeuré parmi nous (il a planté sa tente au milieu de nous), et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Monogène (Fils Un) d'auprès du Père, plein de grâce et vérité.*** »

- **Les éléments de la profession de foi fondamentale.**

Vous avez dans ce verset la profession de foi fondamentale avec tous ses éléments :

– « *le Logos fut chair* ». Chair ne désigne pas une partie du composé humain, cela ne signifie pas l'homme non plus. Bien sûr c'est l'homme intégral, mais ça signifie l'homme souffrant. La chair est une désignation de l'homme, de tout homme dans sa dimension de faiblesse. Autrement dit, nous avons ici la Passion du Christ. Ceci n'est pas l'Incarnation, c'est la Passion. En effet, *demeurer (planter sa tente) au milieu de nous*, c'est une faiblesse qui culmine dans le pâtir de la croix, de la mort.

– « *et nous avons contemplé sa gloire* » : la gloire est un nom pour dire la résurrection.

– « *gloire du Monogenês (du Fils un)* », c'est-à-dire que ce qui souffre et ressuscite ici, c'est le Fils un, mais il est plein de la totalité de l'humanité, ce que nous traduisons par « c'est pour nous »

– « *plein de* » : la plénitude (le plérôme) n'est pas désignée immédiatement comme la plénitude de ce que nous sommes, mais la plénitude de ce que nous recevons, c'est-à-dire « grâce et vérité ». Nous avons ici deux dénominations sur lesquelles je reviendrai pour dire de quoi nous sommes pleins, de quoi l'humanité est appelée à s'emplir.

Hier nous avons lu l'Évangile de saint Paul : « [1]*Je vous fais connaître, frères, l'Évangile que je vous ai évangélisé… à savoir que Christos est mort pour nos péchés, selon les Écritures… qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures* [5]*et qu'il s'est donné à voir à Képhas, aux douze…* » Vous avez tout cela dans l'ouverture de l'évangile de Jean. Donc, pour bien entendre les versets qui vont jusqu'au verset 14, il faut avoir dans l'oreille ce dont il ne cesse de s'agir quand on lit l'Évangile : la mort-résurrection qui concerne les hommes dans leur dispersion par rapport à une unité, dans un rapport de filiation. Et il me reste encore un mot à dire parce que nous n'avons pas apparemment ici le Saint Esprit.

- **La présence du Saint Esprit.**

Or le Saint Esprit est dans ce verset 14. Il y est d'abord par l'adjectif "plein", car emplir est un verbe du pneuma (de l'Esprit)[16]. Le pneuma est dans la symbolique du liquide ou du fluide : sous la forme du fluide qu'est l'air, sous celle du liquide qu'est l'eau, et aussi du feu. C'est le plus malléable, le plus subtil, le plus fluant de tous les symboles. Et je souligne le mot "plein" car il sera aussitôt repris : « *et de cette plénitude nous avons tous reçu, donation sur donation* » (v. 16). Donc l'Esprit occupe pleinement l'espace dans ce verset.

La plénitude est désignée ici sous la forme de l'hendiadys « *grâce et vérité* » (deux mots pour dire une seule chose) : grâce dit la libre donation, et vérité dit le découvrement de ce qui est tenu en secret, il n'est pas à confondre avec l'exactitude ou le correct… Le mot "vérité", étymologiquement en grec et dans son sens le plus originel, le plus fondamental,

[16] Cf. Le Pneuma (l'Esprit Saint) chez saint Jean : repères ; symboliques (eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...) .

qui n'est presque plus en usage du temps de saint Jean, ressurgit ici de son origine : le découvrement qui est gratuitement donné, qui est tout entier dans le pneuma.

- **Le pneuma au Baptême et à la Croix.**

Pour que le mot de pneuma intervienne en clair, il nous faudra néanmoins attendre, puisqu'un des éléments essentiels de la thématique du Baptême c'est la descente du pneuma sur Jésus : il demeure sur lui. Nous savons en outre qu'il l'enduit, qu'il l'oint, c'est ce qui donne le mot Christos (*chrieïn* signifie oindre). Enduire est un mot très intéressant. Il n'est pas à penser simplement comme porter une couche superficielle de fard sur quelque chose. Enduire pénètre. Ce mot de Christos est la traduction grecque du mot hébreu *messiah* qui signifie "celui qui est enduit". Il désigne dans l'Ancien Testament l'oint du Seigneur. On enduisait les prêtres, les prophètes et les rois. Ici le Christ Messie est enduit de tous les dons, il recueille en lui la plénitude de la donation, de ce qui est donné et versé sur l'humanité.

L'Esprit ne cesse d'être présent partout où il ne parle pas, même dans des passages d'Évangile où on ne sait pas le détecter. Je pense par exemple à la Croix. Marc dit : « *il expira* » mais saint Jean : « *il remit le pneuma* ». C'est donc la Pentecôte dans la Croix. Ces choses-là sont inséparables. Autrement dit, ce que nous méditons et célébrons de façon séparée en mort du Christ, résurrection du Christ, envoi du pneuma, tout cela est présent à la Croix. À la Croix, le Christ remet le pneuma, de son côté coulent l'eau et le sang ; le sang est toujours dans la symbolique du feu-liquide chez les anciens. Donc ici vous avez des concentrations de significations qui sont d'une plénitude extrême.

Et que devient le sacré dans tout ça ? Vous verrez qu'il est présent sous de multiples formes dans cet ensemble avant qu'il soit prononcé lorsqu'est prononcé le nom du Pneuma Sacré (v. 33), ce que nous traduisons par Esprit Saint.

- **Les deux espaces.**[17]

Pneuma est un mot qui dit un espace en opposition à un autre espace. L'espace de ce monde est régi par la mort et le meurtre, l'espace de pneuma est l'espace de vie et d'*agapê* : vie contre mort ; *agapê* contre meurtre. Autrement dit, ce sont deux espaces qui, dans l'état actuel des choses, coexistent, et donc sont dans un rapport d'inachèvement, mais la mort et la résurrection du Christ annoncent l'exclusion de l'un au bénéfice de l'autre.

c) Retour aux versets 1-5.

Dans les versets 1-5 nous avons une exégèse des premiers versets de la Genèse. Ils contiennent déjà, mais de façon occulte, tout ce qui apparaît dans le verset 14.

« ***[1]Dans l'Arkhê*** – l'*arkhê* ce n'est pas le début, mais c'est le principe ouvrant et continuant à régner sur ce qui a été ouvert. Après le début ce n'est plus le début, mais après l'*arkhê* c'est encore l'*arkhê*. Nous en avons des traces dans notre propre langue : archaïque veut dire du début, ancien, mais hiérarchique et monarchique, c'est ce qui règne. Donc l'*arkhê* est à la fois l'ouverture et la permanence du règne sur ce qui est ouvert.

– était le Logos – le mot *logos* existe chez Platon, et chez les néoplatoniciens, c'est un mot courant à l'époque, mais ce n'est pas un mot de la Genèse. Le mot *logos* dont il est

[17] Ils sont étudiés dans "Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.

question ici c'est : « *Dieu dit* » (Gn 1). Le dire indique donc une parole, mais cette parole est une parole qui donne de **voir** : « *et Dieu vit* » : ayant dit, il voit et il donne à voir. C'est une parole de discernement : « *et il sépara la lumière de la ténèbre* ». La première fonction du voir c'est apprendre à **distinguer**. Et le troisième verbe qui est utilisé dans la Genèse : « *et il appela la lumière jour* », c'est le verbe **appeler** qui a les deux sens de donner un nom, c'est-à-dire l'identité, et de convoquer, d'appeler au sens de héler, c'est-à-dire que, à toutes les choses auxquelles il donne vie, il donne un avoir-à-être, leur avoir-à-être propre, et il les convoque. Tel est le sens profond du mot *logos*. Cela nous donnerait beaucoup à réfléchir sur ce qu'il en est de la parole et des fonctions fondamentales de la parole. Comme dit Heidegger : « Une vache même française n'a jamais vu passer un train » car, pour voir passer un train, il faut savoir ce que c'est qu'un train. Une vache voit bien quelque chose qui bouge, mais elle ne voit pas passer un train parce qu'elle n'a pas de quoi discerner. Le discernement c'est ce qui prélude au jugement dernier qu'il faudrait appeler le discernement ultime. Discerner est une fonction extrêmement précieuse pour voir quelque chose, pour voir ce qui est en cause, car cause et chose ont la même étymologie.

– ***et le Logos était vers Dieu, et le Logos était Dieu. [2]Celui-ci était dans l'Arkhê auprès de Dieu. [3]Tout fut par lui*** – ce n'est pas la création, c'est l'ouverture de la plénitude des dénominations du Fils. Avant le Fils il y a l'Insu[18] dont le correspondant féminin est le Silence, car en grec *siguê* (silence) est un mot féminin. Sortir du silence c'est la parole, mais c'est en sortir tout en gardant lien avec le silence. Une parole qui n'est pas fidèle à son silence n'est pas une parole. Le silence et la parole ne sont pas d'abord des contraires, mais sont des choses qui s'entre-appartiennent. Il n'y a de silence qu'en vue d'une parole, il n'y a de parole que sortant de son propre silence. Et l'Insu dont je viens de parler s'appelle l'Abîme, l'Infranchissable, le mystère premier qu'on appelle Père parce qu'il est la semence de "ce qui se dit", c'est-à-dire du Logos qui est ainsi son Fils. Or le Père n'a qu'un Fils. L'expression Monogène qu'on traduit par "Fils unique" mais que je traduis par "Fils un et unifiant" fait signe vers Abraham. En effet monogène, dans l'Ancien Testament, désigne Isaac[19], le fils de la promesse faite à Abraham, et il se trouve au verset 14 (« *gloire comme du Monogène auprès du Père* »).

– ***et en dehors de lui fut le rien.*** – Le rien est ici le pendant manifesté du rien qu'est l'Abîme, l'Infranchissable. Il y a le non-manifesté de ce qui se réserve dans son silence, et il y a le non-manifesté de ce qui ne manifeste pas mais au sens négatif du terme : il y a un rien éminemment positif et un rien négatif.

– ***[4]Ce qui fut en lui était vie (zoê)*** ». En effet la parole en question c'est la parole qui, donnant de voir, donne le visible. Alors la vie ici n'est évidemment pas ce que nous appelons la vie qui relève plutôt du *bios*, désignant à la fois la vie biologique et la vie biographique. L'emploi du terme de *bios* désignerait la vie en notre sens à nous, le sens courant, qui est en fait une vie mortelle c'est-à-dire une vie détenue entre une naissance et une mort, entre un avoir à vivre et un disparaître. La mort appartient au même titre que la

[18] J-M Martin parle ici du Plérôme des Valentiniens. L'Insu s'appelle l'Abîme chez eux. Cf. Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angélologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote..

[19] « *Prends ton fils, ton unique, Isaac, que tu aimes. Pars pour le pays de Moriyya et là, tu l'offriras en holocauste sur celle des montagnes que je t'indiquerai*. » (Gn 22, 2).

vie à ce *bios*, et une biographie c'est ce qui est détenu entre la naissance et la mort. Pour le Nouveau Testament ce que nous, nous appelons la vie, c'est ce qu'il appellerait plutôt la mort. Or ce n'est pas le mot *bios* qui est employé ici mais le mot *zoê*. Et chez saint Jean ce mot désigne toujours la vie nouvelle qu'apporte le Christ, qu'il soit ou non avec l'adjectif *aiônios* qu'on traduit mal par éternel. *Aiônios* est un mot que nous ne pensons pas vraiment, nous le pensons hors du temps, et nous ne pouvons pas le penser ; c'est un mot qui néanmoins dit quelque chose qui serait à penser, à entendre. Le débat entre "y a-t-il seulement la vie d'ici", ou "y a-t-il une autre vie ?" est un débat complètement ridicule.

► Il faudrait trouver un autre mot pour cet *aiônios*.

J-M M : Justement, c'est là où il est extrêmement difficile de trouver dans la vie d'ici quelque chose qui puisse nommer une nouveauté radicale par rapport à la vie d'ici. Ce qui est en question c'est aussi la notion de temps, puisque nous opposons le temps et l'éternité. On pourra éventuellement parler du temps de Dieu. Le mot grec *aïôn* est difficile à traduire, de même que son correspondant hébraïque *olam* : *olam* désigne le monde, l'éternité, ce qui est tenu en secret, la jeune fille avant qu'elle soit femme (pour désigner le secret)… C'est un mot hébraïque étonnant. Et de toujours il y a deux *olam* : *olam hazeh*, ce monde-ci dans lequel nous sommes nativement, et *olam habah* le monde qui vient. Le mot d'espace, j'y reviendrai à d'autres titres, est un mot qui convient très bien. Il faudrait méditer sur ce que veut dire espace au sens où j'en parle ici.

« ***Et la vie était la lumière des hommes.*** – Vous avez ici les deux mots vie et lumière, et le Christ dira « *Je suis la vie* » et « *Je suis la lumière* », donc Vie et Lumière sont deux dénominations du Christ. Elles sont puisées aux premiers versets de la Genèse. Et vous avez l'exégèse de Paul du Fiat lux : « *Le Dieu qui dit "Lumière soit d'entre les ténèbres", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs pour la luminance de la connaissance de Dieu sur le visage du Christ* » (2 Cor 4, 6). Paul commente ici la Genèse qui est l'apparition de la lumière c'est-à-dire la résurrection. La véritable façon de lire Gn 1 chez les premiers chrétiens, c'est d'y lire le mystère christique. Mais il a fallu un bon nombre de siècles, il a fallu être en suspens pour entendre le sens de ce qui était caché dans la Genèse – ***5La lumière brille dans la ténèbre, mais la ténèbre ne l'a pas détenue.*** »

2) Le Baptiste comme témoin (v. 6-8) et autres témoins.

a) Versets 6-8.

« ***6Fut un homme envoyé de Dieu, du nom de Jean.*** – Il s'agit de Jean-Baptiste – ***7 Celui-ci vint pour le témoignage, pour témoigner de la lumière, afin que tous croient par lui. 8Il n'était pas, lui, la lumière, mais il était pour témoigner sur la lumière.*** » L'accumulation du même mot est toujours porteuse de sens chez Jean, et ici on a le mot de témoignage dont nous avons dit qu'il avait à voir avec le sacré.

b) Autour du témoignage

- **Les témoins en Jn 1.**

Les versets 1-5 nous donnent comme premier témoin Moïse, puisque c'est Moïse qui est censé avoir écrit la Genèse. Avec Jean-Baptiste cela fait deux témoins. Et nous aurons

d'autres témoins au verset 14 : « *nous avons contemplé sa gloire* », donc le *nous* des apôtres. Moïse est dans la figure de l'écriture de la Loi, et Jean-Baptiste est dans la figure du prophète Elie, on a donc "la Loi et les Prophètes", expression qui désigne les Écritures.

- **Les témoins à la Transfiguration.**

Le Baptême est considéré comme une épiphanie, c'est-à-dire une manifestation de Jésus. On compte trois manifestations essentielles de la gloire dont deux font l'objet d'un récit : le Baptême, épiphanie sur le fleuve, qui est une échancrure dans ce qui apparaît ; la Transfiguration, épiphanie sur la montagne où se trouvent Moïse, Elie et les trois apôtres. Le récit de la Transfiguration ne se trouve pas chez saint Jean mais le schéma de la Transfiguration est utilisé dans notre chapitre puisque nous avons Moïse, Jean-Baptiste dans la figure d'Elie, et le "nous" des apôtres[20].

Cette thématique du témoin, nous la gardons, elle est essentielle, elle est récurrente. Le témoin donne l'attestation fondamentale, ce sur quoi est basée la parole évangélique. L'expérience hautement spirituelle du témoignage est ce sur quoi s'origine l'Évangile. Témoigner est un mot extrêmement important chez Jean.

- **Le "nous" comme témoin au début de la première lettre de Jean.**

Le mot témoigner se trouve dans une tout autre circonstance, puisque c'est au début de la première lettre de Jean. « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, et que nos mains ont touché au sujet du Logos de la Vie* – ceci dit une expérience : entendre, voir et toucher sont ici des dénominations d'actes spirituels, ce n'est pas ce que nous appelons de la simple sensorialité qui serait en opposition à de l'intelligibilité, cette distinction n'existe pas. Seulement il faut que ce soit un entendre, un voir et un toucher qui soit ajusté avec ce qui est à voir et à toucher, et qui n'est pas de l'ordre de la sensorialité grossière que ces mots désignent spontanément – [2]*et la Vie s'est manifestée, et nous avons vu, et nous témoignons* ».

- **Le témoignage du Baptiste en Jn 1, 29 éclairé par 1 Jn 1, 7 et 10.**

Le témoignage auquel il est fait allusion chez saint Jean, c'est le témoignage éminent du Baptiste qui est venu pour être le témoin, comme c'est dit dans ces versets 6-8. C'est lui qui dira « *Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* » (v. 29). C'est très étonnant, ce jeu sur la question de la rémission des péchés. En effet, il est abondamment question du péché dans les évangiles, jamais pour simplement faire la morale, mais toujours pour annoncer le pardon, car le pardon est la culmination du don comme le parfait est la culmination du fait. Parler du péché en dehors de la visée du pardon, c'est ajouter du péché. Il serait absurde de supprimer la notion de péché, même si le mot n'est pas plaisant à nos oreilles, mais il serait néfaste de parler du péché autrement que pour annoncer le pardon.

« *Si quelqu'un dit qu'il n'a pas péché, il s'égare… Si quelqu'un dit qu'il n'a pas péché, il fait Dieu menteur* » (d'après 1 Jn 1, 7 et 10). En effet Dieu accorde le pardon à tout homme, c'est donc que tout homme est pécheur. Dire « je n'ai pas péché » c'est dire « Dieu ment » puisqu'il m'accorde son pardon. Or aujourd'hui la tendance est à évacuer la notion de péché qui serait néfaste psychologiquement. Elle a pu l'être parce que le péché est une chose grave

[20] Voir plus loin le paragraphe 6.

dont il faut traiter avec beaucoup de soin, de prudence. Mais la notion de péché n'est pas du tout dans l'Évangile une notion affligeante, c'est l'annonce de la plus haute libération qui soit. Dire : « Moi, je n'ai pas besoin d'être libéré » c'est faire l'annonce de Dieu menteuse.

3) La triple venue de Jésus (v. 9-13).

Après cette mention de Jean-Baptiste, et avant d'arriver à notre verset 14, nous avons la triple venue de Jésus. Le verbe qui domine la suite c'est le verbe venir.

« ***9Était la lumière, la vraie, qui illumine tout homme en venant vers le monde. 10Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas connu. 11Il vint vers les siens et les siens ne l'ont pas accueilli. 12Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, 13ceux qui ne sont pas nés des sangs, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir du mâle, mais qui sont nés de Dieu.*** »

Ce qui se déploie ici, c'est le caractère unitaire de l'unique venue christique qui est "venue à la mort", "venue à la méprise" et "venue à l'accueil", car il ne s'agit pas d'un partage entre des individus et des individus, mais, par exemple, il s'agit de moi-même dans chaque cas.

1. « **Il vient vers le monde** ». Nous avons dit que le monde chez saint Jean n'est pas ce que nous appelons le monde. Le monde chez saint Jean c'est l'espace régi par la mort et le meurtre. Venant vers l'espace régi par le meurtre, il vient à la mort. "Venir vers le monde" veut dire "venir à la mort".

2. « **Il vint vers les siens** » les siens, chez saint Jean, c'est tous les hommes. Les hommes sont tous dans le monde, mais le tout de l'homme n'est pas du monde, la différence est faite au chapitre 17. Les siens, ce sont tous les hommes qui sont dans le monde mais en qui il y a semence de vie, la vie (*zoê*) dont il a été question tout à l'heure. « **Et les siens ne l'ont pas accueilli** » c'est-à-dire que, venant aux siens qui sont dans le monde, il vient au malentendu et à la méprise. En tant qu'homme il vient à la mort, en tant que *logos* (parole) il vient au malentendu, à la méprise. On se méprend sur ce qu'il est. Et ceci n'est pas une occasion malheureuse, c'est structurel. La parole de Dieu est telle qu'elle ne peut que donner lieu d'abord à la méprise, au malentendu. Nous sommes, même entre nous déjà, toujours dans le malentendu. On se plaint que quelquefois on ne s'entende pas. Non, il faudrait se réjouir de ce que quelquefois on arrive à s'entendre. Et que Jésus vienne au malentendu, on en a l'exemple à toutes les pages de l'Évangile. Les disciples eux-mêmes ne comprennent pas ce qu'il dit. Vous avez tout le chapitre de la Samaritaine pour montrer un cheminement de méprise en méprise moindre. Ça va par étapes, jusqu'à ce qu'il y ait reconnaissance, à terme. Donc même si vous n'entendez pas bien ce que je dis, c'est normal !

Donc venir vers les siens c'est venir d'abord à la méprise, mais la méprise ouvre le chemin de méprise en méprise moindre, c'est pourquoi la vie chrétienne est une progression dans l'écoute. Il y a de la méprise, c'est-à-dire du malentendu, et donc il y a de l'entendre, le malentendu étant chez nous le commencement de l'entendre.

3. Et les siens ayant cheminé ou cheminant le reçoivent : « *à **ceux qui l'ont reçu** il a donné l'accomplissement de devenir **enfants de Dieu*** ». Le mot enfants (*tekna*) est au pluriel.

Chez saint Jean il y a le Monogénês (le Fis un) et les *tekna* c'est-à-dire les enfants. Les enfants de Dieu sont nativement les dispersés, les déchirés (*dieskorpisména*) et le Christ vient pour la reconstitution des humains dans l'humanité essentielle. Il faudrait voir en quoi consiste la génération (et l'enfantement) qui se fait par l'écoute, par l'oreille. Dans l'Évangile c'est d'entendre qui donne de devenir enfant de Dieu, puisque le Christ vient sous le mode de la parole.

« ***À ceux qui ont cru*** » voilà le mot le plus fondamental pour dire la réception de la parole : croire. Mais croire est une très mauvaise traduction de *pisteueïn*, parce que, dans notre langage, croire c'est opiner, c'est penser que.

► C'est adhérer à un dogme.

J-M M : Dans l'Évangile ce n'est ni adhérer à un dogme, ni avoir une opinion, rien de semblable. Croire c'est d'abord recevoir. Et le recevoir se module, comme nous l'avons entendu tout à l'heure, en entendre qui donne de voir et qui s'accomplit dans la proximité d'un toucher spirituel. Entendre la parole de Dieu, la parole écrite. En effet, il ne s'agit pas d'entendre des voix, sauf si le mot de voix désigne la donation intérieure qui permet de pénétrer dans ce qui est écrit, dans ce qui est médité, et sauf si, par voix, on entend ce qui donne de relire quelque chose de sa propre vie dans la direction de ce qui est annoncé par Jésus. Mais ces verbes entendre, voir, toucher, sont chez nous d'abord considérés comme des verbes de sensorialité grossière, alors que chez Jean ces verbes désignent une sensorialité pneumatique (spirituelle) et non pas psychique. Les mystiques ont parlé des sens spirituels, je ne suis pas sûr qu'on entende toujours ce qu'ils veulent dire exactement. C'est une expression qui, en soi, pourrait avoir sens.

Tu as parlé tout à l'heure des dogmes, c'est une question sur laquelle nous viendrons. Elle est extrêmement importante pour ce qui nous concerne ici, parce que nous aurons à voir le statut de la parole par rapport à l'idée de sacré ; or il y a infiniment de distinctions à faire. Vous aurez à apprendre en particulier que la parole dogmatique n'est pas structurellement sacrée. Cela ne veut pas dire qu'elle soit pour autant douteuse, mais elle n'est pas de l'ordre du sacral. La *Sacra Scriptura*, la Sainte Écriture, ou plus exactement l'Écriture Sacrée, est sacrée mais un dogme n'est pas sacré. Autrement dit, le statut de la parole par rapport au sacré est quelque chose que nous serons amenés à préciser.

Quant au mot "sacré" que nous prononçons et que nous étudions, l'entendre c'est le placer au bon endroit dans la phrase du discours qui dit la chose du Christ. Il prend son sens de son rapport aux autres mots fondamentaux, alors que dans notre écoute spontanée, il prend son sens de partout ailleurs ; ce n'est pas à partir des quatre ou cinq mots qui constituent le noyau évangélique que nous entendons en général le mot de sacré. Nous n'avons pas encore vu une seule fois ce mot poindre dans le texte, nous cherchons sa place dans l'essentiel du message évangélique.

4) Double témoignage : l'Écriture et le "nous" apostolique.

Nous sommes arrivés à notre verset 14 après un suspens, une capacité d'attendre.

Arrivé à ce point Jean fait retour en chiasme sur ce qui précède. Le chiasme consiste à reprendre en sens inverse le chemin qu'on a fait pour arriver au point central.

Nous avions donc :

– **Moïse** (v. 1-5). Moïse est présent puisque, nous l'avons déjà vu, le Prologue est une lecture du début de la Genèse et que la Genèse c'est Moïse. En effet, la Torah comprend les cinq livres du Pentateuque censés avoir été écrits par Moïse, et quand on parle de la Torah, on dit « les écrits de Moïse ». Donc Moïse est ici même si son nom n'y est pas.

– puis **Jean-Baptiste** dans la figure d'**Elie** : la question du rapport entre le Baptiste et Élie est posée tout au long, soit que le Baptiste dise qu'il n'est pas Élie, soit qu'on dise qu'il est Elie ; les deux se trouvent dans nos Écritures. Il représente toute la prophétique récapitulée en lui. Donc il est et il n'est pas, mais il est dans la figure d'Élie.

– puis le nous de « *nous avons contemplé sa gloire* » : « ***14Et le Logos fut chair, et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Monogène (Fils Un) d'auprès du Père, plein de grâce et vérité.*** » (v. 14) Il s'agit de ceux qui ont connu la résurrection : nous les croyants, en particulier le nous apostolique (Pierre, Jacques et Jean),

et ensuite on remonte :

– Retour à **Jean-Baptiste** qui témoigne à son sujet : « ***15Jean témoigne de lui et il s'est écrié, disant : "Celui-là est celui dont j'ai dit : celui qui vient derrière moi est devant moi, car il était premier par rapport à moi".*** »

– Retour à **Moïse** dans « *la loi fut donné par Moïse* » : « ***16Car de sa plénitude, nous avons tous reçu, Et grâce sur grâce. 17Car la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité furent par Jésus Christ***. »

Donc notre texte est structuré avec le "nous" apostolique au centre :

A : Moïse : référence à Genèse, le livre de Moïse (v. 1-5) ;
B : Élie : le Baptiste (v. 6-8) ;
C : « Nous » : ceux qui ont reconnu la résurrection (v. 14) ;
B' : Élie : le Baptiste (v. 15) ;
A' : Moïse (v. 16-18) ;

Il y a donc un double témoignage : celui de l'Écriture représentée par Moïse et Elie, et celui de "nous" les apôtres, la structure étant celle qu'on a à la Transfiguration.

« ***17Car la loi fut donnée par Moïse, la grâce et vérité furent par Jésus Christ***. – Grâce et vérité c'est un hendiadys que nous avions déjà entendu au verset 14 : « *plein de grâce et vérité* » c'est-à-dire *« plein de cette donation-là qui est ouverture au vrai* » – ***18Dieu, personne ne l'a jamais vu. Le Fils unique, Dieu qui est dans le sein du Père, lui, nous y conduit (exêgêsato)***. » Il nous y conduit c'est-à-dire qu'il en fait l'exégèse, car l'exégèse désigne une sorte de marche, de parcours. Dans les temples romains ou grecs l'exégète était celui qui conduisait les visiteurs pour admirer les figures des dieux, les statues, qui expliquait le temple. Le mot a pris le sens de conduire dans la lecture, de faire un peu ce que je fais. Mais il ne faut pas penser à l'exégète patenté qui fait un cours à la faculté. Le mot exégèse s'est étréci à désigner une fonction bien déterminée, mais il a un sens originel plus vaste et légèrement différent.

« ***[19]Et c'est ceci le témoignage de Jean…*** » Le terme de témoignage est récurrent tout au long de ce chapitre, et comme je le disais, il a trait quelque peu au sacré, donc nous aurons à l'examiner. De plus le témoignage fonde la notion de vérité chez saint Jean alors que chez nous on recourt au témoignage quand il n'y a pas d'autre moyen, quand il n'y a pas de preuve. C'est un moyen de connaissance sans grande valeur. Il faudrait voir pourquoi ça ne désigne pas du tout la même chose chez saint Jean. C'est pourquoi, par exemple, le parjure, le faux serment ont à voir avec le sacré parce que précisément le témoignage a à voir avec le sacré.

5) Le Baptême du Christ proprement dit (v. 19-34).

Ensuite on est dans le récit du Baptême proprement dit. Chez saint Marc on a la parole de Jean-Baptiste : « *Moi je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera dans le Pneuma Sacré (l'Esprit Saint).* » (Mc 1, 8). Il s'agit de marquer l'identité différente de Jésus et de Jean-Baptiste. Or chez saint Jean il faut deux scènes, une pour la déclaration d'identité de Jean, et une pour la déclaration d'identité de Jésus, et non seulement deux scènes, mais deux jours. En effet, chez saint Jean, nous trouvons également ceci dans la bouche de Jean-Baptiste : « *Moi je baptise dans l'eau.* » (v. 26) et « *Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : "Celui sur qui tu verras le Pneuma descendant et demeurant sur lui, celui-ci est celui qui baptise dans le Pneuma Sacré."* » (v. 33), et c'est « *le lendemain* » (v. 29).

a) Identification de Jean-Baptiste (v. 19-28).

Il faut d'abord identifier Jean-Baptiste, et pour identifier il faut une délégation qui lui demande « Qui es-tu ? ».

« ***[19]Et tel est le témoignage de Jean quand les Judéens envoyèrent auprès de lui de Jérusalem des prêtres et des lévites pour l'interroger : "Qui es-tu ?"*** – La question « Qu'est-ce que ? » n'est pas une question du Nouveau Testament, c'est la question de Socrate, mais la question « Qui es-tu ? » est éminemment une question du Nouveau Testament. En effet, le « Qui es-tu ? » équivaut à « De qui es-tu fils ? » ; et « De qui es-tu fils ? » équivaut à « D'où viens-tu ? ». Or la question « Où ? » est la question majeure de l'évangile de Jean : « D'où je viens, où je vais ? » ; « Où demeures-tu ? »… Et ceci déplace radicalement la grammaire. Que la question « Où ? » ne soit pas une question circonstancielle de temps, mais la question principale, la question identifiante, ça change tout[21]. Nous verrons que le lieu et le temps sont des termes majeurs chez saint Jean, mais ils ne jouent pas le rôle subordonné qu'ils jouent dans notre grammaire. En effet, cela donne lieu chez nous à des propositions subordonnées. Vous savez que les dénominations sont celles de grammairiens qui sont originellement latins (Quintilien…). Ce sont de bons exégètes du discours latin et du discours grec mais ils ne sont pas du tout adaptés à la structure de la langue hébraïque qui reste finalement toujours en arrière-plan même lorsque le Nouveau Testament parle grec : c'est du grec parlé par des gens de structure grammaticale sémitique[22].

« ***[20]Et il confessa, il ne nia pas, et il confessa : "Moi je ne suis pas le Christ".*** – le témoignage est réitéré dans la négation de son opposition – ***[21]Et ils lui demandèrent :***

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

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

"Quoi donc, es-tu Elie ?" Et il dit : "Je ne suis pas". **–** Dans d'autres lieux de l'Écriture il est assimilé à Élie, mais il veut dire ici qu'il n'est pas la personne même d'Elie, même si, par ailleurs, on dit qu'il est dans la fonction d'Élie, donc dans la représentation du prophète par excellence et non pas du législateur comme Moïse – ***"Es-tu le prophète ?" Et il répondit "Non". [22]Ils lui dirent donc : "Qui es-tu ? Pour que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont envoyés, que dis-tu de toi-même ?" [23]Il déclara : "Moi [je suis] la voix de celui qui crie dans le désert : "Préparez le chemin du Seigneur" comme le dit Isaïe le Prophète."*** **–** Donc il est le précurseur comme on dit, celui qui vient avant comme il l'a dit (v. 15) – ***[24]Et les envoyés étaient des pharisiens, [25]et ils le questionnèrent et lui dirent : "Pourquoi baptises-tu si tu n'es ni le Christ, ni Elie, ni le Prophète ?"*** **–** Il faut savoir que le Prophète et Elie sont aussi des oints de Dieu, ils ne sont pas le Christos qui est attendu dans une perspective messianique – ***[26]Jean leur répondit en disant : " Moi je baptiste dans l'eau*** **–** c'était la première partie de la phrase de Marc ***–, au milieu de vous se tient celui que vous ne savez pas. [27]Il vient après moi lui dont je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure."*** **–** Cela signifie je ne suis pas digne de le baptiser c'est-à-dire de délier la courroie de ses chaussures pour qu'il pénètre dans l'eau – ***[28]Cela a eu lieu à Béthanie tout près du Jourdain où Jean baptisait***. »

b) Identification du Christos (v. 29-34).

Maintenant il s'agit de l'identification de Jésus comme Christos, identification qui est faite par le pneuma, mais qui est mise ici dans la bouche du Baptiste. Marc récite directement la scène, Jean donne le témoignage que le Baptiste rend à Jésus.

– « ***[29]Le lendemain, il voit Jésus marchant vers lui et dit : « Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde.*** Voilà une phrase sur laquelle nous n'allons pas nous appesantir car ce n'est pas notre sujet. Elle est étonnante, incompréhensible, hautement mystérieuse. Que veut dire « agneau de Dieu », « lever le péché ». C'est bien ce qui était annoncé comme appartenant à la structure fondamentale de l'Évangile, la levée du péché.

– [30]Celui-ci est celui à propos duquel j'ai dit : "Après moi vient un homme qui fut avant moi, car il était premier par rapport à moi". [31]Et moi je ne le connaissais pas. Mais, afin qu'il soit manifesté à Israël, je suis venu, moi, baptisant dans l'eau. **–** C'est donc l'origine de la fonction du Baptiste : il baptisait pour ultimement baptiser le Christos **–** ***[32]Jean témoigna disant*** **–** voilà maintenant la scénographie du Baptême qui est dans la bouche de Jean **:** ***« J'ai contemplé le pneuma descendant comme une colombe du ciel et demeurant sur lui…*** **–** c'est le moment où le Christos est dénommé Christos. Ce mot n'a pas encore été prononcé sinon dans la question : « Es-tu le Christos ? ». Voilà une nouvelle dénomination fondamentale de Jésus. Par parenthèse, cette expression a une grande importance. Par exemple, chez les Anciens, et c'est attesté chez Paul, on est enduit de connaissance. La connaissance est quelque chose dont on est enduit. Ici (au Baptême) nous avons affaire à deux gestuelles qui ne nous sont pas familières : la gestuelle de la plongée dans l'eau et du surgissement hors de l'eau, et la symbolique de l'onction du personnage. Nous avons ici des manipulations qui ne nous sont pas du tout familières, dont nous ne comprenons pas l'immense portée.

– …[33]et moi je ne le connaissais pas. Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : "Celui sur qui tu verras le pneuma descendant et demeurant sur lui, celui-ci est

celui qui baptise dans le Pneuma Sacré." – Voilà la première émergence du mot sacré et il est lié au mot pneuma, je reviendrai sur ce fait – ***34Et moi j'ai vu et j'ai témoigné que celui-ci est le Fils de Dieu.*** » Fils de Dieu est un autre titre qui rentre dans le premier rang des dénominations de Jésus. Mais nous avions déjà Monogénês, c'est-à-dire Fils un. Au dernier verset certains manuscrits ne portent pas l'expression "fils" mais "élu". C'est possible.

► Quel est le mot grec employé pour "sacré" au verset 33 ? Est-ce *hiéron* ?

J-M M : Il y a plusieurs mots pour dire saint ou sacré : ici c'est le mot *hagios* qui désigne le sacré au sens le plus profond. Le mot de *hiéros*[23] désigne aussi le sacré mais c'est un mot rare. On a surtout un mot de même racine, *hiéron* qui désigne le temple sacré. Il va intervenir au chapitre 2 lorsque le Temple (*to hiéron*) de Jérusalem est purifié des vendeurs : « *Jésus monta à Jérusalem 14et il trouva dans le Temple des vendeurs…* » Cette scène prophétique ouvre aussi à l'attestation : « *Détruisez ce sanctuaire (naos) et en trois jours je le relèverai* » (v.19), par quoi il montre qu'il est lui-même le sanctuaire, le Temple. Il y a un vocabulaire très riche des choses du Temple. Pour dire le seul mot sacrifice il y a cinq ou six mots, parce qu'il y a le sacrifice de louange (le sacrifice eucharistique comme ils disent), le sacrifice pour le péché… C'est un vocabulaire où ne fonctionne pas notre mot de sacré, bien que ce soit tout à fait dans l'ordre du sacré (*hiéron*). Mais dans le détail des activités ou des parties du Temple vous avez un vocabulaire d'une extrême richesse. Vous avez un gros livre du père Roland De Vaux qui date un peu, mais qui décrit toutes les structures, les activités, le fonctionnement du Temple à Jérusalem du temps de Jésus.

Il existe un vocabulaire de ce que nous appelons le sacré rituel… Ça ne veut rien dire, parce que la notion de rite n'a aucune fonction dans l'Écriture. Le sacrement n'est pas un rite, c'est quelque chose qu'il nous faudra bien préciser. Un rite c'est quelque chose que fait l'homme, alors que l'homme ne fait rien dans le sacrement, c'est Dieu qui opère. Il faudrait expliquer cela bien en détail parce que ces choses ont glissé de sens sous l'influence de la culture gréco-latine. Il faudrait voir la place qu'a prise progressivement notre culture native dans l'intelligence et les contresens éventuels de ce qui est dans l'Écriture.

Nous sommes arrivés donc à ce point où, finalement, à l'avant-dernière phrase de notre lecture, se trouve le mot *hagios*. Vous vous rappelez : « *Hagios, hagios, hagios* » que Chouraqui traduit par « *Sacré, sacré, sacré* »[24].

6) La fin du chapitre 1 de saint Jean.

« ***35Le lendemain,..*** » On continue la semaine, et la mention du "lendemain" intervient trois fois (v. 29, 35 et 43), ce qui représente en tout quatre jours auxquels s'ajoutent les trois jours signalés au début du chapitre 2 : « *Et le troisième jour une noce fut à Cana de Galilée* ». Or 4 + 3 = 7. Nous avons là la semaine, et le récit de Cana est un récit eschatologique, le récit de la fin des jours. Le thème des noces depuis longtemps relève de l'eschatologie. Ici

[23] *Hiéron* désigne le temple, et c'est le mot *hiéros* qui signifie sacré. On ne trouve que deux fois ce terme dans le Nouveau Testament, dont une fois en rapport avec le temple : « *Ne savez-vous pas que ceux qui remplissent des fonctions sacrées se nourrissent de choses du temple…* » (1 Cor 9, 13) l'autre est en 2 Timothée 3, 15 à propos des Écritures sacrées.

[24] Voir le 3) b) du II. Ch I : Le Sacré (première approche)

les noces, le vin et la fête sont trois thèmes qui sont conjoints pour dire la fin des temps. Ce qui ouvre autre chose puisque « *Ce fut le premier signe que fit Jésus à Cana de Galilée, et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui* » (v. 11). Vous avez des mots fondamentaux qui sont récurrents pour ponctuer les récits.

La fin du chapitre premier ne nous concerne pas immédiatement. Elle est très intéressante mais ce n'est pas notre affaire. C'est la vocation de quelques disciples : Simon-Pierre, André son frère, Philippe de Bethsaïde (la ville d'André et de Pierre), Nathanaël. La vocation de Nathanaël est pleine de sens.

Le chapitre se termine par la figure de Jacob. Comme Isaac se trouvait implicitement en filigrane dans la notion de Monogénês (Fils un), la figure de Jacob apparaît à la fin et elle est préparée par le fait que Jésus dit à Nathanaël : « *Voici un israélite* ». Comme Israël est le nom de Jacob, on était bien déjà dans la figure de Jacob. Donc il y a constamment ici des références vétéro-testamentaires.

Et le chapitre se termine par la thématique de l'échelle de Jacob : « ***51Et Jésus lui dit : "Amen, amen, je vous dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'Homme"* ».** Voici la dimension ciel / terre, car c'est cela qui est en question : la dimension de descente pour Jésus, de la remontée sur la croix qui est aussi la croix de gloire, donc la résurrection. Ça ouvre la distance, c'est-à-dire la différence : ça ouvre la proximité du distant, car la proximité est une distance et non pas le contraire de la distance. Pour être proche il faut avoir un minimum de distance, autrement c'est la confusion. La proximité est un mode de la distance, c'est ce qui constitue le prochain, le proche. Nous ne naissons pas prochains, nous naissons meurtriers et excluants, dans la mauvaise distance les uns des autres. Il faut constituer autrui comme le prochain, trouver avec lui la bonne distance.

Nous avons fini le chapitre 1[25]. Demain nous verrons le chapitre 2 et nous arriverons au chapitre 3 qui est celui du discours avec Nicodème où nous allons faire connaissance avec quelque chose de tout à fait essentiel pour la définition du sacré, qui est l'insu – « *le pneuma tu ne sais* » – et le rapport du connaître dans l'insu ; car la foi n'est pas une opinion, n'est pas une crédulité, c'est autre chose dont le statut ne trouve pas sa place dans notre façon native de penser. Pour penser la chose il faut attendre qu'il nous soit donné non seulement ce qui est à penser, mais la capacité de le penser. La foi n'est pas quelque chose qui s'acquiert par exercice, la foi c'est quelque chose qui se donne.

II – Que peut-on considérer comme sacré ?

J-M Martin avait donné comme consigne pour les travaux de groupe de l'après-midi :

« Pour ce qui est de votre tâche de cet après-midi, proposez des conjectures sur ce qui, à l'intérieur de l'Église, peut être considéré comme sacré ou pas sacré. »

En réunion plénière chaque groupe a rapporté ce qui avait été dit. Voici quatre échos.

[25] Le chapitre 1 de l'évangile de Jean est plus longuement médité dans la session JEAN-PROLOGUE, il y a également plusieurs messages dans le tag Jn 1-2.

1/ Différence entre le sacré et le sentiment du sacré.

► (Dans un contexte difficile ce participant avait donné la communion à un moine mourant à l'hôpital en présence de quelqu'un d'autre qui avait été horrifié) Ce jour-là j'ai été très bouleversé, le sacré ne pouvait plus être dans un lieu ou dans une chose… Je ne décide plus à propos de quelque chose si c'est sacré ou pas.

► ► Moi je me suis détaché du sacré institutionnel. Pour moi le sacré surgit. C'est toujours lié à un événement. Ça peut être l'Eucharistie qui est par nature un événement. Mais ce n'est jamais imposé. Je peux assister à une Eucharistie qui, pour moi, n'aura rien de sacré parce qu'elle a été mal menée… Ce n'est pas automatique.

J-M M : On sera amené à faire une différence assez importante entre le sentiment du sacré et le sacré, car ce n'est pas la même chose. Si on a décidé que le sacrement comme sacrement est sacré, qu'un vieux prêtre de 87 ans, borgne en plus, tout seul dans le fond d'une sacristie, célèbre la messe en balbutiant, sa messe est objectivement aussi sacrée que la plus belle cérémonie du monde. On peut n'avoir pas le même sentiment du sacré, mais le sacré ne réside pas dans le sentiment, dans la conscience qu'on en a. Il s'agira de préciser le vocabulaire.

Le sentiment du sacré n'est pas le sacré, or c'est là que nous sommes tentés aujourd'hui de le poser. Même les psychologues du sacré posent le sacré dans le sentiment. Je crois qu'il faut essayer de déterminer une zone où il y a du sacré, ce qui est autre chose.

Il y a en effet beaucoup d'insu, nous allons en parler demain, beaucoup de non-savoir, tu l'attestes (1er témoignage), pour dire ce qu'il en est, si le sacré est présent ou pas. C'est un point qui atteste que, ultimement, le sacré ne réside pas simplement dans le sentiment qu'on en a. Alors quelle est la valeur de ce sentiment, a-t-il de l'importance ? Parce qu'il y a des choses qui ont de l'importance sans être sacrées.

Nous n'employons pas le mot sacré ici au sens banal : « Oh c'est sacré ! » Mais nous prenons le mot sacré dans un sens qu'il a véhiculé et qu'on peut retrouver au moins étymologiquement. Et comment faut-il entendre le mot de sacré quand il est prononcé dans nos Écritures, c'est notre recherche.

Donc nous sommes ici en train d'esquisser des distinctions qui seront à faire. Ça ne récuse pas toute possibilité de sentir et de penser à son goût, mais il faut que nous arrivions malgré tout à bien discerner ce qui est proprement sacré, si on peut dire, dans l'essence de la foi, et je ne dis pas forcément dans tous les champs de l'Église, mais "dans l'essence de la foi". Alors comme nous savons qu'il y a de l'insu, essentiellement, il est difficile de poser le sacré systématiquement dans le sentiment qu'on en a, parce que le sentiment que l'on a est toujours lié à un connaître.

► Justement, une grande question était de savoir si les hommes consacrés dans des fonctions d'Église étaient eux-mêmes sacrés. On n'a pas su trancher.

J-M M : C'est très intéressant, il va falloir le préciser pour avoir un langage qui ne soit pas simplement impressionniste.

2/ Le culte des saints.

► Que penser du culte des saints ?

J-M M : Il y a infiniment de pratiques qui ne sont pas strictement sacramentelles, en particulier la vénération des saints : saint Vincent si on fait du vin, saint Roch si on a la peste… Un animal leur est souvent affecté : le chien de saint Roch, le cochon de saint Antoine, ce qui atteste un milieu rural qui aime bien se reconnaître dans ce qu'il connaît. Ce milieu n'existe plus sous cette forme-là et la question ne se pose même plus.

La notion de culte des saints est très intéressante parce qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre saint et sacré au point de vue du vocabulaire, à un certain moment de l'histoire. Par exemple une personne qui est sainte, non par la fonction qu'elle exerce, mais parce qu'elle est infiniment charitable, bienfaisante : est-elle sainte au sens de sacré ?

► Pouvons-nous en juger ?

J-M M : Ce n'est pas à nous de juger, mais une fonction que le Saint-Père, comme on dit, se reconnaît, c'est de canoniser des gens. Alors qu'est-ce que c'est que ça ? À quoi ça correspond ?

3/ La communion des saints.

► La parole qui se donne et se reçoit, qui passe de l'un à l'autre, donc la communion entre deux personnes, peut être sacrée.

► ► Pas seulement entre deux personnes. Quand une parole d'Évangile se dit et se reçoit, l'Esprit qui souffle entre les deux, c'est du sacré. C'est ce qui crée l'Église ou toute communauté.

J-M M : Oui, tout à fait. Sur ce point on fera probablement la distinction entre Église et communion des consacrés, ce qu'on appelle communion des saints, ce n'est pas exactement la même chose que l'Église.

4/ Nécessité d'un vocabulaire précis.

► On a dit dans notre groupe que certains témoignages de vie peuvent être sacrés, comme ceux des martyrs qui, par la mort, passent à la vie.

J-M M : Sur ce point il faut avoir un vocabulaire extrêmement précis, il faut que notre vocabulaire du sacré se précise, nous restons dans un flou artistique. En quoi consiste le sacré, qu'est-ce qu'on peut en dire ? Est-ce qu'il est nécessaire de détecter si c'est sacré ou pas sacré, est-ce qu'il est possible de le faire ? Où faut-il placer le sacré ?

Nous essaierons de dire les usages du mot sacré, à quel niveau d'usage il importe, si on veut parler avec une certaine rigueur… Chacun peut mettre le sacré où il veut à partir de son sentiment propre. La question est que vous vous demandez ce qui est pertinent par rapport à l'Écriture comme entendue dans l'Église catholique, ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas. Personne n'a aucun pouvoir sur vos sentiments, ni aucune prétention à en avoir non plus ! Seulement moi je réponds à une question, et je ne suis pas maître, moi, de ma réponse singulière. Je réponds ce qu'il en est dans le discours de l'Église catholique, après, vous en faites ce que vous voulez, enfin…

Chapitre III

Le Temple et l'insu

Jn 2 / Jn 3

Hier sous avons parcouru le premier chapitre de l'évangile de Jean. Notre projet ce matin est de nous mettre à l'écoute d'un dialogue au chapitre 3 entre Jésus et Nicodème. Cependant je dis un mot de l'entre-deux parce qu'il s'y trouve des choses qui intéressent aussi notre question, et pour une autre raison. Je disais en effet hier que ce n'est pas l'addition des mots qui donne le sens de la phrase, mais que c'est la phrase qui donne le sens des mots, et je dirai de la même façon que c'est le contexte qui donne le sens de la phrase. Autrement dit, l'Écriture n'est pas un texte tel qu'on pourrait sortir un mot ou une phrase de son contexte et spéculer librement dessus, ce qui serait une attitude dogmatique – parce que vous êtes dogmatiques sans le savoir, et l'Écriture ne l'est pas. J'aurai à préciser le sens de ces mots-là exactement dans leur histoire et dans leur présent.

I – Cheminement dans Jean 2

1) Les Noces de Cana.

Donc ceci pour dire qu'après le chapitre premier de saint Jean que nous avons quitté, le texte se poursuit par un récit qui met un terme à l'énumération des sept jours. Il commence par « *le troisième jour* », c'est après les quatre jours qui précèdent, donc par là c'est un récit eschatologique, récit de la fin.

Que veut dire « le dernier jour » ? Voilà une belle question qui est liée à la conception archaïque, johannique spécialement, du temps. Ce n'est pas le moment d'en dire plus sur ce sujet[26].

Mais j'avais noté déjà hier le caractère eschatologique des Noces de Cana[27], par le fait qu'il y a la noce, le banquet, le vin, qui sont tous des thèmes eschatologiques, des thèmes de la fin. On trouve en effet ces thèmes dans les évangiles synoptiques, et aussi dans l'Ancien Testament. Donc ce texte clôt quelque chose.

2) Les itinéraires de Jésus.

Les premières séparations d'entre les textes sont posées par Jean dans le temps et les itinéraires de Jésus. Au chapitre premier nous étions au Jourdain, et la descente de Jésus se fait ultimement en Galilée « [1]*Le troisième jour, fut une noce à Cana de Galilée* ».

[26] Cf. Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu (Gn 1) .

[27] Sur ce texte voir la session JEAN 2. CANA.

Après les Noces de Cana, nous avons : « [12]*Après cela,* ***il descendit*** *à Capharnaüm, lui et sa mère et ses frères et ses disciples et ils demeurèrent là peu de jours* – ici c'est descendre à Capharnaüm – [13]*Et était proche la Pâque des Judéens, et* ***Jésus monta*** *vers Jérusalem*. »

Le début de l'évangile de Jean est ponctué par les allers-retours de Jésus. On descend en Galilée et on monte à Jérusalem – je sais bien qu'on dit aussi « monter à Paris », mais ça a un autre sens. Monter à Jérusalem veut dire « aller à la mort », car Jérusalem est la ville qui tue les prophètes, comme le dit l'Écriture. Et descendre en Galilée c'est la résurrection parce que la Galilée désigne les confins, et les Judéens parlent même de "la Galilée des nations". Plus précisément, descendre en Galilée c'est la diffusion du message, non pas seulement aux juifs, mais à la totalité du monde. Cela désigne la résurrection ou la Pentecôte, étant donné que la Pentecôte est la résurrection répandue sur le monde.

Donc Jésus monte à Jérusalem. Vous verrez qu'ensuite il redescendra en Galilée, au chapitre 4 : « *Jésus quitta la Judée pour retourner en Galilée, or il devait traverser la Samarie* », donc l'épisode de la Samaritaine se situe là ; et l'ensemble se conclut par un miracle dans la descente à Capharnaüm, miracle de la guérison du fils de l'officier royal, petit récit très intéressant.

3) L'épisode des vendeurs chassés du Temple (Jn 2, 14-25).

Donc nous montons à Jérusalem. Il faut noter en passant des mots importants pour ce qui concerne notre projet. Ils se trouvent dans l'épisode des vendeurs chassés du Temple.

a) Le récit (v. 14-16).

« ***[14]Et il trouva dans le Temple (hiéron) …*** » *Hiéron* dit le sacré, mais particulièrement dans la désignation du Temple. Dans le texte vous trouvez un autre mot pour désigner le Temple ou une partie du Temple, *naos*, qu'on traduit parfois par le sanctuaire ou le Saint des saints ; ce n'est pas exactement la traduction de *naos*, mais ce sont les termes les plus proches. Donc il y a le lieu et, quand je dis le lieu, c'est une façon de dire le Temple. En effet les hébreux appellent le Temple *le Lieu*, et ils appellent Dieu lui-même le Lieu (*Hamaqom* en hébreu).

« ***Il trouva… ceux qui vendent bœufs et brebis et colombes, et les changeurs de monnaie assis. [15]Faisant un fouet de cordes il les chassa tous hors du temple (hiéron), les brebis et les bœufs, et il renversa l'argent des changeurs et retourna les tables [16]et à ceux qui vendaient des colombes il dit : "Enlevez ça d'ici, ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché (marchands).*** »

Il y a donc la manifestation d'un zèle pour ce lieu que Jésus appelle « la maison de mon Père », une deuxième mention de cette expression se trouve au chapitre 14.

► Paul dit lui-même[28] que nous sommes le temple de Dieu, et que, si nous détruisons l'homme, en quelque sorte, nous détruisons Dieu.

[28] En 1 Cor 3, 16 : « *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est saint, et ce temple, c'est vous.* »

J-M M : Donc nous savons qu'il y a tout un contexte préalable où se nouent un certain nombre de choses qui ne nous viennent pas à l'esprit quand nous prononçons le mot temple.

b) Une gestuelle prophétique (v.17).

La gestuelle du Christ est une gestuelle prophétique. En effet, les prophètes de l'Ancien Testament ne parlent pas simplement par la parole mais aussi par la gestuelle. Par exemple Dieu enjoint à Osée d'épouser une prostituée pour révéler qu'Israël est en train de se prostituer.

Cette gestuelle de violence ici prophétise la violence qui sera faite à Jésus : les lanières du fouet dont il se sert préfigurent la manière dont il sera flagellé par exemple.

Et cela est interprété. « ***[17]Ses disciples se remémorèrent qu'il était écrit : "Le zèle de ta maison (oikos)*** – la maison est un autre nom du Temple. Et nous savons que, dans « la ferveur (le zèle) pour ta maison », il faut entendre la ferveur de Jésus pour l'humanité qui est appelée à être temple – ***me dévorera"*** **–** c'est la mention de la passion et de la mort. »

c) Le dialogue avec les Judéens (v. 18-21).

Alors les Judéens lui demandent un signe qui justifie cette gestuelle et cette parole. « ***[18]Les Judéens répondirent donc et lui dirent : "Quel signe nous montres-tu de ce que tu fais ces choses ? [19] Jésus répondit et leur dit : "Détruisez ce sanctuaire (naos, temple) et en trois jours je le relèverai."*** **–** Il faut savoir que c'est le même mot qui dit éveiller (ou relever) et ressusciter – ***[20]Les Judéens dirent donc : "C'est en 46 ans que ce sanctuaire (naos) a été construit ; et toi, en 3 jours, tu le relèveras?" [21]Mais lui parlait du sanctuaire qui est son corps.*** **»**

d) La mémoire des disciples (v. 22).

« ***[22]Quand donc il fut relevé (ressuscité) des morts, les disciples se souvinrent (emnêsthêsan) de lui, de ce qu'il avait dit cela…*** **»** Cette mention est d'une extrême précision et tous les mots mériteraient d'être médités. Il faut noter l'importance de la mémoire (*mnêmê*) qui n'est pas simplement le souvenir au sens de rappeler un fait passé. La *mnêmê* c'est tenir ensemble des choses disjointes, donc c'est la capacité de tenir ensemble le passé, le présent et le futur. Il y a une mémoire du futur. C'est ce qui fait l'importance dans le monde grec du devin qui a une signification par rapport à la temporalité, et du prophète qui n'est pas un devin mais qui a cette caractéristique semblable de lire le présent dans l'ancien et l'ancien dans le présent. C'est la même chose pour le rapport du présent et du futur. Mais le présent dont je viens de parler est à distinguer du présent au sens où nous en usons, celui-ci n'étant rien parce qu'il ne cesse d'être un passé qui s'achève et un futur qui commence. Pour nous, le présent est la présence simultanée du passé, du présent et du futur. Et quand on dit que l'éternité est un éternel présent, on dit n'importe quoi si on entend le mot "présent" dans le sens que nous lui donnons habituellement. Là nous sommes vraiment dans les problèmes majeurs de tout ce qui touche au temps. Et c'est en question à toutes les pages de l'évangile de Jean.

…et ils crurent à l'Écriture et à la parole qu'avait dite Jésus. **»** L'Écriture est posée ici comme le témoignage de la vérité de ce qui se passe maintenant.

e) Les signes et la foi (v. 23-25).

Nous passons à un autre épisode qui se passe également à Jérusalem, ici il n'y a pas de voyage, pas d'itinéraire.

« ***[23]Tandis qu'ils étaient à Jérusalem pendant la fête de la Pâque, beaucoup crurent en son nom, constatant les signes qu'il faisait.*** »

Le mot de signe a souvent été traduit par miracle, ce qui n'est pas forcément heureux comme traduction. C'est un mot important à condition qu'on ne prenne pas le signe comme ce qui conduit vers la chose signifiée. C'est le contraire : si j'ai déjà la chose signifiée, je peux reconnaître le signe qui l'annonce. C'est la foi qui fait qu'une chose est un signe, qu'il est lu et perçu dans sa qualité de signe, et le signe n'est pas fait pour prouver la chose. C'est tout à fait à rebours de notre façon usuelle de parler.

« *Beaucoup crurent en son nom, constatant les signes qu'il faisait* » : nous avons ici une des rares fois chez saint Jean où le mot "croire" n'est pas pris dans son sens plénier. En effet, dans son sens plénier, le mot "croire" (ou le mot "foi") désigne la mort-résurrection du Christ et rien d'autre. Dans les synoptiques, ce serait plutôt la foi qui correspondrait au signe : « c'est ta foi qui t'a sauvé » ; cette foi-là n'est pas foncièrement autre que la foi qui dit « Jésus est mort et ressuscité ». En effet « Jésus est mort et ressuscité » est simplement la manifestation verbale de cette foi : ce n'est pas simplement ce que nous appelons la confiance. De même la foi au sens cognitif du terme n'est pas une crédulité, ce que nous appelons une sorte d'opinion ou de préférence (« ce que je préfère penser »)… Cependant, chez saint Jean, il y a quelques exemples, et nous en avons un ici, où le mot "foi" n'est pas pris dans son sens plénier, parce qu'on peut aussi croire croire et ne pas croire : dans « croire croire » le mot "croire" a deux sens : dans le premier emploi, il a notre sens usuel, c'est-à-dire avoir l'opinion ou le sentiment que nous croyons, mais cependant n'avoir pas la foi authentique… Mais que veut dire authentique dans ce cas-là, nous aurons aussi à le préciser.

« ***[24]Lui, Jésus, ne croyait pas en eux*** – que serait une foi authentique telle qu'on pourrait croire en lui, mais que lui ne croirait pas en nous ? – ***car il les connaissait tous [25]et parce qu'il n'avait pas besoin que quelqu'un témoignât au sujet de l'homme. En effet, lui connaissait (a toujours déjà connu) ce qu'il y a dans l'homme.*** »

Remarque finale.

Il reste des choses assez énigmatiques pour vous dans ce texte[29], et c'est le commencement de la recherche. Si quelque chose n'est pas énigmatique, vous ne cherchez pas. Évidemment, ça peut être énigmatique et que vous ne cherchiez pas non plus ! Mais c'est fait pour solliciter de la recherche, car toute connaissance est au bout d'une recherche. Je ne connais que ce que je recherche, c'est-à-dire ce que je ne connais pas encore. Ceci sera mis en évidence dans l'épisode qui suit, qui est l'épisode de Nicodème, qui, lui, a une très grande importance pour préparer des réponses aux questions que nous nous posons.

[29] Le texte est plus longuement commenté dans Jn 2, 13-25 Purification du temple et annonce de la mort-résurrection. Signes et foi,message qui reprend en partie ce qui est dit ici.

II – Le dialogue avec Nicodème (Jn 3, 1-10)

1) Nicodème et la question des signes.

a) Présentation de Nicodème (v.1-2).

« ***[1]Était un homme d'entre les Pharisiens, Nicodème son nom, archonte des Judéens. [2]Il vint auprès de lui (Jésus) de nuit*** **–** il est sans doute dans la nuit de sa question, ou plus exactement dans la nuit de son non-questionnement – ***et lui dit : « Rabbi, nous savons*** **–** voilà son non-questionnement ; quand on vient vers Jésus, en principe, on devrait venir comme disciple auprès du rabbi qui est le didascale, c'est-à-dire le maître qui enseigne, et qui a pour corrélatif le disciple ; et être disciple c'est tout autre chose qu'être étudiant – ***nous savons que tu es venu d'auprès de Dieu comme didascale, car*** **–** Nicodème sait même pourquoi – ***personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui.*** **».** **–** Nous avons là une espèce de raisonnement qui prélude à ce que sera l'apologétique du XVIIIe siècle : Dieu montre en bravant les lois de la nature, par ses miracles, qu'il est au-dessus de la nature, donc ce qu'il dit est vrai. Mais ce qu'on appelle les miracles, ce n'est pas fait pour ça, ce n'est pas fait pour prouver quoi que ce soit.

b) Faire signe.

Nous naviguons autour de : « quel est ce à partir de quoi la vérité se montre ? » Des signes, des preuves, des témoignages… ? Tous ces mots-là sont distribués dans une autre configuration et désignent une autre fonction que ce qu'ils donnent spontanément à entendre à notre oreille aujourd'hui.

Je pense tout d'un coup à un vieux mot d'Héraclite, VIe siècle avant JC, présocratique dont nous n'avons que des citations fragmentaires faites par des auteurs postérieurs : « Le maître dont l'oracle est à Delphes – donc Apollon – ni ne révèle ni ne cache, il fait signe » (Fragment 93). On y trouve le rapport du caché / dévoilé qui consonne avec la structure de notre Écriture, encore qu'il n'y ait aucune dépendance.

Faire signe, c'est montrer à partir de ce qui se retient, c'est-à-dire garder et donner à voir, non pas comme seraient contraires le silence et la parole, mais comme si la parole et le silence étaient indissociables l'un de l'autre**,** comme si le silence n'était rien d'autre que la garde de la parole, une garde qui éclot, qui s'ouvre en parole.

► En quel sens peut-on dire que Dieu fait signe ?[30]

J-M M : Dieu fait signe, et ce signe est, d'une certaine façon, une signature. L'extra-ordinaire est le signe que quelque chose ou quelqu'un passe là et nous oblige à poser les yeux sur ce que cela signifie. Nous avons parlé du faire signe comme le dévoilement de quelque chose qui néanmoins reste caché. Et il est très important que Dieu se dévoile comme caché. Il n'y a pas d'abord un moment où il est caché, puis un moment où il fait coucou, où il apparaît. Non. Le Dieu se dévoile, mais il se dévoile comme voilé.

[30] La réponse vient de la session de Nevers sur le sacré (mai 2014).

J'ai parlé de signature de Dieu. Les premiers chrétiens pensent en effet qu'il y a quelque chose comme la "manière de Dieu" : ils retrouvent dans l'Ancien Testament les mêmes façons d'agir. Et Dieu est censé faire signe maintenant parce qu'il a déjà fait signe de la même manière. Les signes du Nouveau Testament sont souvent des rappels de signes qui se trouvaient dans l'Ancien Testament, comme s'il y avait une manière de Dieu, quelque chose à quoi Dieu se reconnaît. Le passage de Dieu se reconnaît. Mais ceci ne constitue pas une preuve.

Justement, le signe montre, or le signe par excellence n'est pas un miracle, c'est la Croix qui est signe de l'activité paradoxale de Dieu. Ceci fait joindre dans la même pensée une sorte de familiarité, et au contraire quelque chose de paradoxal. L'Évangile est paradoxal même par rapport à l'Ancien Testament, et donc, les deux se conjuguent pour constituer la texture de l'écriture néotestamentaire.

Remarque.

Il ne s'agit là que de parenthèses, mais des parenthèses signifiantes qui devraient contribuer à nous former une capacité d'oreille, une oreille pour entendre autrement, dans une autre articulation du vocabulaire, d'où ressort une autre articulation du sens des mots. En effet, comme je l'ai dit tout à l'heure, c'est l'articulation des mots qui détermine ultimement le sens des mots, et non pas les mots qui précisent une articulation ou une syntaxe déterminée. Ceci n'était pas immédiatement notre sujet, mais c'était bon en passant de le dire.

2) Naître d'en haut, naître du Pneuma (v. 3-7).

a) Analyse de l'échange entre Jésus et Nicodème (v. 3 et 4).

« *[3]Jésus répondit et lui dit: “Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d’en haut, il ne peut voir le royaume de Dieu”.* » C'est une façon de prendre de la distance avec l'affirmation de Nicodème. Il y a chez Nicodème un « *nous savons* », et Jésus va progressivement lui montrer que ça ne se sait pas. Nous verrons qu'il ne s'agit pas d'abord du baptême, cela va se préciser par la suite.

Ce qui est à remarquer aussi, c'est comment Jésus se comporte par rapport aux affirmations ou aux questions de ses interlocuteurs. Vous pourriez prendre un mois pour n'étudier rien que cela : comment il se comporte quand on lui adresse la parole. Là, il prend de la distance en prononçant une formule énigmatique. Évidemment, la formule énigmatique est ambiguë. Cela veut dire qu'en fait il ne répond pas à celui qui parle, ce qui lui arrive souvent : Jésus se tait vis-à-vis d'un certain nombre de questions parce que Jésus est au cœur de la question et qu'il ne répond qu'à la question du cœur. « Il savait ce qu'il y a chez l'interlocuteur », on vient de nous le dire. Donc il sait que la disposition de Nicodème est une disposition ambiguë : Nicodème a une certaine sympathie pour Jésus et beaucoup de prétention. Donc Jésus prend distance. Parfois c'est le silence, parfois c'est une parole énigmatique. Une parole énigmatique n'est pas nécessairement une parole de refus, parce que l'énigme a une fonction positive : l'énigme est le commencement d'un chemin de connaissance. Il y a toute une méditation sur la parole énigmatique à la fin du chapitre 16. C'est un passage

merveilleux qui mériterait d'être étudié pour lui-même comme posture, comme attitude de parole[31].

Alors Nicodème évidemment ne comprend pas. Cela, nous le savons, c'est normal : Jésus vient à la méprise, au malentendu. Ce n'est pas seulement dû au fait qu'il y ait quelque forfanterie ou prétention à savoir chez Nicodème car, de toute façon, pour entendre ce qui est à entendre, il faut d'abord s'y méprendre, parce qu'entendre c'est toujours corriger un malentendu. Nous sommes nativement dans le malentendu. Le mode d'être de l'homme à l'homme est "nativement" – je ne dis pas "naturellement", nous aurons à faire la distinction tout à l'heure – dans le malentendu et entendre est toujours une victoire sur le malentendu[32].

Que signifie ici « *voir le royaume de Dieu.* » ? Le terme de "**royaume de Dieu**" est difficile pour nous. Lors de la passion, Jésus explique à Pilate que son royaume n'est pas de ce monde, autrement dit qu'il ne faut pas entendre *royaume de Dieu* avec les acceptions que le mot royaume a chez nous ; c'est pourquoi, souvent, je traduis « royaume de Dieu » par « espace de Dieu ». Il s'agit d'un espace régi, un espace qui est déterminé par une qualité d'espace. Et ce qui détermine l'espace de Dieu, c'est qu'il est empli de pneuma.

« ***4Nicodème lui dit : "Comment un homme devenu vieux peut-il naître ? Est-ce qu'il peut entrer dans le ventre de sa mère une deuxième fois et naître ?"*** » Bien sûr, ça paraît lourdaud comme intelligence et c'est à tel point que les gens du Moyen Âge ont fait de Nicodème, Nigaudème !

b) L'énigme du verset 5.

« ***5Jésus répondit : "Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*** » La réponse de Jésus est une réitération sous une autre formule de ce qu'il a déjà dit : « naître d'en haut » devient « naître d'eau et pneuma » ; ce qui s'appelait « voir le royaume » se dit ici « entrer dans le royaume de Dieu », mais c'est la même chose car voir a le sens de connaître, de faire l'expérience de quelque chose. Cette réitération est-elle plus intelligible ? Peut-être pas. Peut-être que le chemin ne peut pas encore se faire.

Cette phrase est très difficile à entendre parce qu'on a souvent entendu : « si mon petit enfant n'est pas baptisé et qu'il vienne à mourir, il n'ira pas au ciel ». C'est véritablement une frayeur des temps anciens où, bien qu'il y eût des familles nombreuses, la moitié des enfants mourait en bas âge, il y avait une grosse mortalité infantile. On a été jusqu'à créer des chapelles de résurrection, c'était dans les bois, et on y déposait le corps de l'enfant mort, on supposait qu'un ange venait le baptiser, tellement c'était insupportable. Or la phrase ne parle pas de cela.

D'abord, pour lire cette phrase, il faut la lire en supprimant les conditionnels et les conséquents. Tout notre discours est articulé à des effets et des causes, des finalités (afin que), des conditions et des conséquences, toutes choses qui n'existent pas dans la pensée sémitique sous-jacente à notre texte. Le langage hébraïque qui est très pauvre dans ses modes d'articulation est traduit de manière approximative par des propositions grecques

[31] Cf. Jean 16, 16-32 : L'énigme ; la parabole de la femme qui enfante.

[32] Cf. Le malentendu comme premier mode d'entendre, et comme premier mode de croire.

qui, elles, ont un sens précis et des articulations précises de pensée. Autrement dit, chez saint Jean, ce qui est traduit par "afin que" ne signifie jamais "afin que", de même le *"parce que"* ne désigne jamais purement une cause, le *"si"* n'est pas conditionnel[33].

Il faut donc entendre que "naître d'eau et pneuma" c'est la même chose que "entrer dans le royaume". Autrement dit, entrer dans le royaume, c'est une naissance. Et c'est une naissance de cette eau-là qui est le pneuma, car « eau et pneuma » est un hendiadys, ça ne désigne pas ici deux choses, mais deux façons de dire une chose : l'eau désigne le pneuma. Il ne s'agit pas de l'eau du sacrement, au sens où il sera défini au Moyen Âge comme un signe sensible d'une grâce spirituelle, eau et pneuma ne sont pas conjoints de cette façon-là.

c) Détour par Jn 7, 37-39.

Dans « naître d'eau et esprit », j'ai dit qu'il ne s'agissait pas d'eau baptismale. Au contraire, l'eau qui est ici se distingue de l'eau du Jourdain qui est une eau d'en bas, et ce qui permet d'identifier cette eau c'est le passage de Jn 7, 37[34].

C'est le dernier grand jour de la fête de Soukkot qui dure huit jours, donc c'est un jour éminemment solennel. Soukkot est une fête d'automne, la fête de l'eau. Jésus est au Temple (le lieu), il est debout (la posture) et il crie, c'est-à-dire qu'il appelle, qu'il fait une proclamation. Que dit-il ? « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, [38]celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture, des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre).* » Jean fait ensuite l'exégèse de cette parole en disant : « *il parlait du pneuma* », autrement dit, en disant "eau", Jésus disait "pneuma". Plus précisément, « *il parlait du pneuma qu'allaient recevoir ceux qui croyaient en lui.* » Puis il ajoute « *il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié* », glorifié c'est-à-dire ressuscité puisque c'est la même chose.

Donc, qu'est-ce que c'est que le pneuma ? C'est la résurrection répandue (comme l'eau).

Comment notre oreille distraite (et même attentive) est loin d'entendre ce qui se cache dans ces textes ! C'est une langue étrangère. Elle n'est pas seulement étrangère parce qu'elle est écrite en grec, elle est étrangère parce qu'elle est écrite dans le grec à partir d'ailleurs que des ressources du grec. Et je ne l'entends que s'il m'est donné de l'entendre. Il est mieux aussi que je cherche un peu, mais ultimement, cela s'entend au jour où il m'est donné d'entendre, le jour où il m'est donné que j'entende.

d) Chair et pneuma (v. 6).

Dans ce que dit Jésus à Nicodème, ce qui suit est également intéressant. Toute page de Jean nous aide à lire les autres.

« ***[6]Ce qui est né de la chair est chair; ce qui est né du pneuma est pneuma.*** » L'opposition est entre chair et pneuma (esprit). Ce ne sont pas deux parties composantes de l'homme, ce sont deux activités adverses : la chair se réfère au natif, c'est-à-dire à ce que je suis nativement ; et le pneuma est la vie qui est mise au jour par la naissance dont on vient de parler.

---

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

[34] Voir aussi Jn 7, 37-39 : fleuves d'eau vive.

La proclamation évangélique n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter paisiblement à ce que je sais déjà, c'est quelque chose qui reprend la totalité par en-dessous, c'est une naissance de plus originel. Ma naissance civile, celle qui est attestée par ma carte d'identité, mon nom, ma fonction, mon lieu de naissance, le nom de mon père…, tous les indices dont on se sert pour caractériser un individu, tout cela est repris par une naissance qui me fait naître de plus originaire, et qui d'une certaine façon entre en conflit avec mon natif.

Je dis « mon natif » parce que je veux éviter « ma nature » qui est autre chose. Le mot nature est le mot basique de l'Occident, il sert à tout suivant le terme auquel on l'oppose : nature / surnature ; nature / personne ; nature et liberté etc. Il sert de repère à quoi affronter les autres mots qui viennent. Or il n'est pas une seule fois dans l'Écriture.

À propos de nature, de naissance et de natif.

► Dans le Credo on dit "de même nature".

J-M M : Oui mais ce n'est pas une très bonne traduction, il s'agit du mot *homoousios* (de même substance).

Le mot *natura* en latin, originellement, veut plutôt dire naissance. Le grand poème de Lucrèce, *De Natura Rerum*, ce n'est pas « de la nature des choses » comme on traduit habituellement, mais c'est « de la naissance des choses ». Le mot nature vient du mot naître alors qu'en grec le mot *ousia* ne vient pas du tout de cette étymologie-là.

Les mots continuent à apporter beaucoup de non-dits avec eux et pourtant, quand on prend l'un pour le traduire par un autre dans une autre langue, on n'apporte pas avec le mot tout le complexe qui l'entourait, et alors le mot correspondant se trouve posé dans un autre complexe. Or, du fait d'être posé dans un autre complexe, il prend un autre sens. C'est l'impossibilité de la traduction. À cette impossibilité-là, qui vaut pour toute dissertation, s'ajoute pour le poème des impossibilités supplémentaires.

Le mot de nature sera emprunté par la théologie à la pensée occidentale. Le terme de natif tel que je l'emploie ne désigne pas ce qu'est un homme par nature. Disons, pour aider à penser, que le natif dit à la fois la nature et la condition concrète.

Le mot **chair** ici désigne tout l'homme dans sa faiblesse, l'homme tout entier en tant qu'assujetti à la mort ; donc ça ne désigne pas du tout ce que nous appelons la chair. On prend souvent le mot de corps pour désigner la même chose, mais il désigne encore tout autre chose.

Le **pneuma**. Il ne s'agit pas du pneuma au sens simplement grec du terme. Par exemple chez les stoïciens le pneuma c'est la partie animatrice de l'homme, qui fait qu'il n'est pas inerte, qui le rend vivant, qui insuffle la chair ou le corps – la chair plutôt, car le corps a aussi un autre sens chez les stoïciens. Les stoïciens ont une importance assez grande dans cet hellénisme contemporain de Paul. Paul est originaire de Tarse en Cilicie, et là, deux siècles avant lui, il y avait une école de stoïciens[35].

« *Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né du pneuma est pneuma*. » Le fils (ce qui est né de) est l'attestation de ce qui était secrètement dans le père. On naît à l'image du père. Le rapport père / fils n'est surtout pas à penser à partir de ce que ces mots évoquent dans la

[35] Il s'agit probablement de Chrysippe.

modernité, surtout pas psychologiquement ni juridiquement (l'héritage est important mais a une autre signification). Ça fait partie des déplacements à opérer pour aborder quelque peu à ce texte.

e) Naître d'en haut (v. 7).

« ***[7]Ne t'étonne pas que je te dise : il vous faut naître d'en haut.*** » Donc c'est une naissance d'en haut. Ceci va introduire la symbolique du haut et du bas dans la suite du texte après les quelques versets que nous allons encore lire.

3) Le pneuma, tu ne sais (v. 8-10).

Voici le passage pour lequel nous avons ouvert le livre.

a) Le verset 8.

« ***[8]Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma".*** »

Le mot "pneuma" est un mot qui appartient au grec courant, et dans les traductions d'aujourd'hui, il est confondu avec le mot *psychê* (âme). Nous vivons sur une distinction binaire des composants humains (l'âme et le corps), bien que cela puisse être remis en question, par la philosophie analytique par exemple. Pour nous le mot "esprit" est plus ou moins synonyme d'âme, et le mot "corps" est plus ou moins synonyme de chair. Alors qu'ici nous avons dit que chair et esprit n'étaient pas des parties composantes mais des principes opposés, qu'ils disaient l'un et l'autre deux conditions humaines : "selon la chair" c'est selon la faiblesse native ; "selon le pneuma" c'est autre chose : le pneuma est la révélation de quelque chose de plus originaire, qui naît de plus loin, qui me reprend en sous-œuvre.

L'opposition est nette surtout quand il s'agit des adjectifs : *pneumatikos* (pneumatique) et *sarkikos* (charnel). Les adjectifs, dans ce cas-là, tendent à être une façon de dire l'essence même des choses : entre le pneumatique et le charnel il n'y a pas de communion, il n'y a pas de composition. Ce sont deux principes opposés qui œuvrent l'un contre l'autre, et ça désigne du même coup deux conditions de vie : vivre selon le pneuma ou vivre selon la chair. Le "selon" ici est aussi important que la forme adjectivale pour bien caractériser le propre de chacun.

« ***Le pneuma*** *souffle où il veut*. » Vous pourriez traduire le mot pneuma par le vent, puisqu'on traduit souvent « le vent souffle où il veut », mais on fait alors une espèce d'allégorie. Dans le grec c'est le *pneuma pneï*. C'est dommage de traduire par deux mots français différents parce que l'idée de ce dont le vent est l'image, elle est déjà à l'intérieur de l'image, c'est pour cela que je garde le mot de pneuma parce que nous n'avons pas de mot pour dire cela.

« *Il souffle* ***où il veut*** », ça ne veut pas dire « comme ça lui chante », mais : « il souffle où il est de son être secret de souffler ». La volonté est le moment séminal, le moment non-développé de ce qui va se développer dans la mise en exercice. Toute œuvre est selon une volonté, comme toute plante est selon une semence. Chez saint Paul c'est constant, mais c'est la même chose ici. Nous avons presque un langage paulinien.

« *Et* ***tu entends*** *sa voix*. » Le verbe entendre nomme le rapport premier que je peux avoir avec ce qui est en question quand je dis "pneuma". Nous savons que c'est de l'ordre de ce qui se reçoit en premier par l'oreille, entendre. Entendre la parole du pneuma c'est précisément la foi. Mais ce n'est pas le sens usuel du mot "foi" (ou du mot "croire").

« *Tu entends* ***sa voix (phonê)***. » En grec classique le mot *phonê* peut signifier à la fois le son et l'appel, choses que nous distinguons très clairement : la part signifiante du mot et la part signifiée, le son serait un signe de ce qui est signifié. Mais ici cela ne marche pas selon ce processus. La voix appelle et induit un recevoir dans ce que nous appellerions la pensée.

« *Mais* ***tu ne sais***… » C'est le mot majeur d'où je puise l'expression "l'insu" qui n'est qu'une traduction. Dans le vocabulaire de Jean, lorsque le mot "savoir" est mis en rapport avec le mot "connaître" par exemple, c'est pour s'en distinguer, ils ne disent pas exactement la même chose. Le mot "connaître" est toujours pris en bonne part chez saint Jean, et le mot "savoir" est pris en mauvaise part pour autant que le savoir est vécu comme une prise de possession de ce que je sais, une maîtrise sur la chose[36]. Chez nous aussi, ils ont une ampleur différente, il y a une nuance importante entre les deux, mais là, peut-être plus encore.

« *Tu ne sais mais tu entends sa voix* » c'est-à-dire : « Ton mode de rapport à cela est un non-savoir, mais c'est un entendre », et entendre est plus grand que savoir, car entendre garde la relation entre le parlant et l'entendant, alors que le savoir (entendu au sens négatif) coupe la relation. C'est pourquoi toute prière est prière à l'insu.

« *Tu entends sa voix* » Le pneuma est un souffle parlant dans cet espace de parole, c'est-à-dire un espace constitué par la proximité de l'oreille et de la bouche. C'est aussi l'espace propre à la prière, précisément parce que, dans la prière, je m'adresse à l'insu.

Où est-ce que j'entends la voix du pneuma ? Dans l'Écriture… D'où un espace de parole dans lequel je me meus à mon tour, répondant dans la prière, qu'il s'agisse de prière de demande ou d'action de grâces, toutes les formes possibles de prières. C'est donc un espace d'échange verbal. Nous savons que l'insu met son oreille à distance de notre appel.

« *Tu ne sais* ***d'où il vient ni où il va***. » L'objet de mon ignorance ne se pose pas sous la forme « qu'est-ce que c'est ? » qui est la forme socratique qui ouvre la pensée occidentale, la philosophie, la logique. Ici la question première n'est pas la question « Qu'est-ce que ? », mais la question « D'où ? ». La question « D'où viens-tu ? » identifie quelqu'un, et c'est aussi « De qui es-tu fils ? ».

« *Où il vient, où il va.* » Aller et venir : nous sommes donc dans une question d'espace dans lequel on se meut. Les verbes d'allure (aller, venir, monter…) sont autant de choses qui ont une signification profonde dans l'espace verbal, dans le mode de parole que manifestent nos Écritures. Et ce qui est dit du pneuma, c'est que tu n'as prise ni sur sa source ni sur sa fin, ni sur son départ ni sur son arrivée.

---

[36] Au ch. V, dans l'étude de 1 Jn 2, 19, Jean-Marie Martin dira : « parfois le mot savoir est positif quand il a la signification de "savoir que ça ne se sait pas" : on sait qu'on ne sait. » En grec *oida* est un temps du passé du verbe "voir" pour dire "savoir" au présent, c'est-à-dire qu'en grec savoir c'est avoir vu : « je sais », c'est « j'ai vu ». Ça correspond chez nous cependant à ce que les Grecs vont appeler l'*épistêmê* c'est-à-dire la connaissance scientifique, à condition de ne pas prendre "scientifique" au sens moderne du terme.

Deux choses qu'on ne sait pas à propos de ce qui est pneumatique (spirituel).

Il y a deux choses qu'on ne sait pas d'après les synoptiques : « *Vous ne savez ni le jour ni l'heure* » (Mt 25, 13), c'est le temps ; et « *On ne dira pas : il est ici ou il est là* » (Lc 17, 21), c'est le lieu. De la chose en question tu ne sais ni le temps ni le lieu, il n'est pas posé dans le temps et il n'est pas posé dans un lieu, mais il est le temps puisqu'il est le jour[37], et il est le lieu (le Lieu est un nom de Dieu lui-même).

Ceci caractérise le pneuma mais aussi « ***tout ce qui est né du pneuma*** ». Il vous faut naître du pneuma : naître… c'est naître de cette eau-là qui est le pneuma, c'est ce qui est précisé en cours de route.

Autrement dit, pour ce qui concerne le pneumatique au sens de la nouveauté christique, « tu ne sais ni où ni quand ».

b) Versets 9-10.

« ***9Nicodème répondit et lui dit : "Comment cela peut-il se faire ? "*** – en soi, ce n'est pas une mauvaise réponse puisque c'est la réponse de la vierge Marie. Mais, ce n'est peut-être pas dans son cœur tout à fait la même chose, car, avec une ironie plutôt gentille : ***10Jésus répondit et lui dit : "Tu es didascale en Israël et tu ne connais pas ces choses ?"*** »

c) Les deux espaces.

► Est-ce qu'à propos de l'Insu on peut parler de chemin, quelque chose vers lequel on va dans la nuit ?

J-M M : La notion de chemin est infiniment riche parce que c'est une façon peut-être de méditer l'énigme du double espace[38]. Les deux espaces sont provisoirement l'un dans l'autre, mais pas l'un dans l'autre comme un heureux mélange, l'un dans l'autre comme une émulsion, comme la mayonnaise. Une émulsion est quelque chose qui peut se dégrader, c'est-à-dire que les parties composantes peuvent revenir avec le temps à ce qu'elles étaient quand elles étaient disjointes. Et c'est l'état dans lequel nous sommes. Nous sommes dans l'émulsion des deux mondes, des deux qualités d'espace, mais ces deux espaces sont appelés à se disjoindre et à retrouver leur pureté.

Parce qu'ici, l'une des façons d'être deux, c'est le bien et le mal. Et le bien et le mal, c'est quelque chose qui est appelé à se juger, c'est-à-dire à se discerner. Le mot *krisis* qu'on traduit par jugement désigne la nécessité d'un discernement, d'une séparation. Autrement dit, l'idéal de la *krisis* est la séparation : c'est que la ténèbre soit définitivement jetée dehors. Mais nous sommes dans un monde d'émulsion.

---

[37] J-M M fait probablement allusion à « *Abraham votre père a frémi dans l'idée de voir mon jour, et il vit et il se réjouit.* » (Jn 8, 56).

[38] Pour les deux espaces voir ch II, I fin du b) et aussi "Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.

Chapitre IV

Approches du sacré dans l'Ekklésia

I – La présence du sacré à travers l'Institution

1) Peut-on reconnaître ce qui est né du Pneuma ?

Nous ouvrons ce chapitre par un rappel de ce verset de Jean : « *Le pneuma tu ne sais ni d'où il vient ni où il va,* ***ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma***. » Dans ces conditions, comment reconnaître ce qui est "*né du pneuma"* ?

a) Le "caractère" baptismal.

Les chrétiens on peut les compter, ils sont baptisés. Ça ne laisse pas de trace visible, ça laisse une trace intérieure qu'on appelle le "caractère baptismal" qui, lui, ne s'efface jamais[39] – théologie médiévale toujours – et on peut les compter parce qu'ils sont inscrits ensuite sur un registre de catholicité. Il y a des gens qui demandent à un curé d'être rayés du registre du baptême parce qu'ils ne veulent plus être baptisés, mais il ne peut pas, et il n'y peut rien. Bien sûr, il peut, par respect pour la pensée d'autrui, attester sur ce registre que un tel a demandé à ce qu'on ne tienne plus compte de son baptême, ou quelque chose de ce genre-là. Bien sûr. Mais on ne débaptise pas.

Nous verrons que, dans le sacrement de baptême, il y a le geste du baptême qui produit quelque chose, qui produit la grâce. Oui, mais la grâce je peux la perdre, et cependant je ne peux pas perdre le fait d'avoir été baptisé. Pourquoi ? Après avoir perdu la grâce, je peux la recouvrer par le pardon, mais je n'ai pas besoin d'être rebaptisé. On ne baptise qu'une fois.

b) État de grâce.

► Peux-tu expliquer le mot grâce ?

J-M M : Je ne l'emploie pas ici au sens qu'il a ultimement pour moi, je l'emploie au sens d'être en état de grâce. Et la phrase magnifique de Jeanne d'Arc atteste justement ce que je suis en train de dire. Elle ne sait pas avec certitude si elle est en état de grâce. Le pneuma en elle est l'objet d'un non-savoir. Il est révélé que le pneuma se donne à l'homme à l'heure où il se donne à lui, mais à ce moment-là il ne lui est pas révélé le fait qu'il ait effectivement la grâce. La grâce n'est pas un sentiment, ici nous sommes dans l'ordre de l'insu.

Or quand les théologiens posent la question : « Jeanne, es-tu en état de grâce ? », elle a une réponse magnifique. Si elle dit « Non » elle se condamne ; et si elle dit « Oui » elle se condamne aussi parce qu'elle prétend savoir qu'elle est en état de grâce. Et sa réponse : « Si je n'y suis, Dieu m'y mette, et si j'y suis, Dieu m'y garde ».

---

[39] Il en sera aussi question au Ch VI : Le couple mustêrion/apocalupsis (caché/dévoilé) ; les sacrements.

L'état de grâce n'est pas un sentiment. Nous ne sommes pas dans l'ordre du sentiment, nous sommes dans l'ordre de l'insu. Je ne peux pas savoir si je suis en état de grâce. J'ai suffisamment d'indices parfois pour oser l'espérer. Je suis toujours incité à le demander.

Autrement dit, je ne peux pas compter les gens qui sont en grâce, ou qui ont la foi authentique. C'est la parole d'Augustin : « Certains se croient dehors et sont dedans; certains se croient dedans et sont dehors ».

Ce n'est pas de l'ordre du savoir, c'est de l'ordre du « tu ne sais ». Pourquoi ? Parce que ceci me pose dans l'ordre de la demande, et du merci pour quand la grâce se donne. La grâce n'est pas en mon pouvoir, elle n'est pas de l'ordre du sentiment ni de la connaissance sur elle-même, elle me laisse dans l'état de l'écoute et de l'attente, ce qui est la même chose. Entendre c'est toujours attendre d'entendre.

► Tu as dit que la grâce on pouvait la perdre et qu'on pouvait la retrouver. Par quel biais la grâce nous arrive-t-elle ?[40]

J-M M : Il y a une hydrologie de la grâce, c'est-à-dire qu'il y a des fleuves par quoi elle est portée, ou bien des canaux par quoi elle coule, ce sont les sacrements, et c'est aussi la lecture, la méditation, la prière… Mais il y a aussi une météorologie de la grâce, et ici je prends l'adage qui était commun aux théologiens du XVe siècle et peut-être avant, c'est un mot qui se passait ; et les adages sont souvent intéressants : « *Deus sacramentis* gratiam *non alligavit* (Dieu n'a pas lié exclusivement la grâce aux sacrements) ». Autrement dit la grâce se reçoit naturellement par une hydrologie, par des canaux, mais il y a aussi des orages, il y a ce que j'appelle la météorologie spirituelle, l'irruption, l'ouragan, la saisie par le pneuma. Il ne faut donc pas enchaîner la présence de la grâce aux modes usuels, précieux sans doute, selon lesquels elle nous est accordée – pour parler le langage classique – que sont les sacrements, les prières… Le côté irruptif de l'Esprit est connu, il a la force de l'ouragan quand il entre dans le Cénacle. Nous connaissons des conversions fracassantes qui sont sans doute préparées secrètement, sans qu'on le sache, par un cheminement qui ne sait pas ouvrir à lui-même. Donc il ne faut pas borner la puissance de l'Esprit aux organisations utiles que Dieu a déterminées lui-même – ainsi de l'Eucharistie, c'est Jésus qui l'a déterminée et c'est d'une grâce prodigieuse. Mais l'Esprit a toute liberté par rapport à cela.

c) La part d'insu. L'égoïté.

La grâce n'est donc pas de l'ordre du sentiment ni de la connaissance sur elle-même. Nous avons là quelque chose qui pose l'homme dans une dimension qui est autre que l'étalage éventuel de sa petite sensibilité, de ce qui lui est arrivé. C'est pourquoi, quand nous allons parler du sacré, du même coup nous aurons une part immense d'insu.

Si on ne sait pas, c'est qu'il y a certainement une certaine carence, mais la vraie carence consiste surtout en ce "qu'on ne sait pas qu'on ne sait pas". Quand vous avez essayé de définir le sacré hier, vous étiez perdus d'avance !

Le sens du don implique une non-suffisance, c'est le thème majeur de Paul, il revient dans bon nombre de pages. Le mot *kaukhêsis* est un mot souvent très mal traduit, et pourtant

[40] Ceci vient de la session sur le sacré qui a eu lieu à Nevers.

"suffisance" est la traduction la plus plausible. On a souvent : « je mets mon orgueil » ; mais non c'est « *je mets ma suffisance* ». Je ne me suffis pas, "il" me suffit. Ceci pose l'homme d'emblée, non pas premièrement en isolement, en solitude, en suffisance, en possession de savoir, cela pose l'homme en relation. Il n'y a pas d'homme sans relation. La relation est constitutive de l'homme.

L'Occident a développé une égoïté en considérant d'ailleurs l'homme comme un individu, c'est-à-dire un individu dans une espèce ; et on est individué par la matière – mais pas la matière au sens moderne du terme non plus, c'est la *materia prima* des philosophes anciens...

Tout cela a des conséquences considérables par rapport au langage. Quand nous énumérons les pronoms personnels, nous commençons par "je". Ce sont des mots très curieux, les pronoms personnels. Que veut dire je, tu, il ? Le petit enfant dit d'abord "il" par simple mimétisme, parce qu'il entend qu'on parle de lui, et il répète par mimétisme ce qu'il entend. Puis il apprend à dire "tu" avec "je", dans une corrélation.

"Je" c'est celui qui parle, "tu" c'est celui à qui je parle, et "il" est celui ou cela dont je parle et que tu entends, ou bien dont tu parles et que j'entends, et nous parlons de lui.

Nous avons donc aperçu à quel point le pneuma n'est pas quelque chose de l'ordre du psychique ni du connaître au sens banal du terme – parce que Jean emploie beaucoup le verbe connaître dans un sens tout à fait positif, saint Paul aussi d'ailleurs – il faudrait en préciser le sens – et même parfois il oppose connaître et savoir.

d) La communion des consacrés.

Une autre petite parenthèse pour vous préparer à la suite. Je disais tout à l'heure qu'on peut compter les chrétiens, ce sont des gens inscrits quelque part. Ils savent bien qu'ils ne sont pas chrétiens parce qu'ils sont inscrits, mais qu'ils sont chrétiens parce qu'ils ont été baptisés.

Mais les christiques ne sont inscrits nulle part. Et si la notion d'*ekklêsia*[41] a pris un sens beaucoup plus complexe qu'on ne croit – il ne se réduit pas du tout à l'idée qu'on en a – cependant l'*ekklêsia* n'exclut pas la considération de ce qui s'appelle, même dans le Credo : la communion des consacrés[42].

Nous sommes enduits de divinité, donc nous sommes devenus des christiques (puisque Christos est celui qui est enduit, qui est oint) : nous sommes oints de divinité. Mais, et c'est là que je peux rappeler le mot d'Augustin, « Certains se croient dehors et sont dedans ; certains se croient dedans et sont dehors », je n'ai pas matière à les compter.

e) Le rapport à autrui en christité.

Autrement dit, quand je rencontre quelqu'un, je ne sais pas si la dimension christique est en lui, mais systématiquement je l'escompte dans mon interlocuteur, ce qui me met par

[41] Au chapitre VII, J-M Martin fera la distinction entre l'*ekklêsia* au petit sens (qui correspond à l'Église) et l'*Ekklêsia* au grand sens qui correspond à la totalité de l'humanité. Pour distinguer les deux, nous notons le premier sens avec un "e" minuscule : *ekklêsia*. Nous écrivons *ekklêsia* et non *ecclêsia* pour mettre en évidence que l'*Ekklêsia* est la totalité de l'humanité convoquée (*klêsis* désigne l'appel). Ch VII : Église et dogmes ; dernières considérations sur le sacré.

[42] Dans le Credo : « Je crois… à la communion des saints… »

rapport à lui dans une attitude tout autre. J'escompte dans mon interlocuteur la présence du pneuma, que le pneuma me précède quand je prétends le lui annoncer. C'est un thème fréquent chez Paul : nous ne sommes que des serviteurs inutiles parce que si nous sommes l'occasion, peut-être, de réveiller quelque chose en l'interlocuteur, ce n'est pas nous qui mettons une connaissance ou une chrismation, ou une présence de Dieu chez autrui. Le terme de « serviteur inutile » n'est pas une fausse humilité… c'est vrai en rigueur de terme.

Et le pneuma peut même se passer tout à fait de ma voix pour agir dans mon interlocuteur où, peut-être, il me précède. Autrement dit, cette considération de la dimension divine insue dans l'homme change mon rapport à l'homme. Vous me direz qu'il y a des hommes tels que, d'après leur comportement, il ne peut pas y avoir l'Esprit en eux. Moi je n'en sais rien. Je ne le sais pas : « *Tu ne sais* » ; « *Ne dites pas : il est ici ou là* ».

Cette considération de la dimension divine insue dans l'homme me pousse à parler de la christité, pour la différencier du christianisme ou de la chrétienté.

f) Brève histoire de la chrétienté et du christianisme.

Mais nous n'avons là que les tout premiers éclairages.

Je rappelle que la forme sous laquelle la chose du Christ s'est manifestée dans le monde a commencé par être un état de critique et de persécution, ce qui crée des conditions particulières.

● La chrétienté.

Mais rapidement c'est devenu un état de chrétienté, ou une ambition de ce que fut la chrétienté. Et dans la chrétienté, la tendance a été de sacraliser l'espace et le temps. Par exemple sacraliser l'espace en mettant des croix aux carrefours, en mettant des clochers d'Église qui sont à la fois religieux et signes de prospérité par rapport à une autre cité (où par exemple le clocher est moins haut et les cloches moins nombreuses). C'est de l'histoire banale, il n'y a rien de proprement sacral là-dedans. Ce qui est entendu et transmis par là, ce n'est pas le sens profond et originel de la chose, mais la chose déjà traduite dans une culture. Même la théologie n'a rien de sacral parce qu'elle est la traduction en langage occidental de la chose de l'Évangile, mais elle n'est en aucune façon commandée par l'Évangile. Tout cela se comprend, ça a un sens. L'Évangile est fait pour être prêché, et quand il s'adresse à une culture il faut bien qu'il parle le langage de cette culture.

Dans la chrétienté, la tendance a été aussi de christianiser la langue, de régir les choses. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'il n'y avait personne d'autre pour le faire en Occident. Dans la Gaule du VIe siècle, les seuls qui sont préfets ce sont souvent les évêques parce que les autres ne savent pas lire. Et par ailleurs, il y a toutes les œuvres de substitution qui sont extrêmement importantes : créer des écoles, des hôpitaux… Ce sont des manifestations du soin pour autrui, mais ce n'est pas la tâche propre de l'Église comme Église, c'est une tâche de substitution, une tâche d'*agapê* là où elle est. Alors le malheur c'est que, dans l'histoire, tout cela tend à se crisper. Et cela devient un pouvoir qui se manifeste, entre autre, dans le sacre des rois.

La chrétienté a investi une culture de telle sorte qu'elle s'est confondue avec cette culture. Pour autant, la chrétienté a eu des bienfaits dans l'histoire, ce que je dis n'est pas une

critique de la chrétienté, mais c'est montrer que la fin de la chrétienté n'est pas à tous égards une perte.

● Le christianisme.

Cet ensemble a constitué un moment de chrétienté qui est révolu et auquel s'est substitué un moment de christianisme, à la Renaissance, peut-être au XVe siècle. La chose du Christ est alors un "isme" parmi les "ismes", c'est-à-dire un système de pensée, une organisation, ce que deviendra la notion de religion. La notion de religion elle-même, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, est purement romaine, elle n'est même pas grecque. Chez les Grecs la *religio* est une vertu, ce n'est pas une institution[43].

● La question de l'institution Église.

La *religio romana* est une institution. L'Église s'est d'abord affrontée à cette institution, non pas de son fait, mais de par la persécution. Mais ensuite, on tend à se comprendre sur l'autre modèle du même, donc l'Église tend à se comprendre de façon privilégiée comme institution. Ce que je dis là ne condamne pas toute forme d'institution, c'est beaucoup plus subtil. Mais le modèle initial qu'annonce le mot Église, c'est l'institution, et cela perdure. Or, pour aborder l'Église, ce n'est pas le bon abord que de passer par l'étude des religions en général, comme s'il y avait quelque part des religions en général.

Donc, parce qu'un mode d'être a eu à s'affronter à une institution, il tend naturellement à se constituer en institution adverse. Or il y a bien quelque chose qui peut être considéré en un certain sens comme relevant de l'institution dans l'Évangile, mais cela ne nécessite pas pour toujours la forme qu'a prise l'institution ecclésiale. C'est la différence de statut entre la *Scriptura* qui est *sacra* et le droit canonique qui n'est pas sacré, et, d'ailleurs, il est emprunté au droit romain, il a tout le vocabulaire du droit romain.

C'est là qu'il faut faire des différences, pas forcément perceptibles de l'extérieur, dans l'organisation structurelle de ce qu'il en est d'être christique. En effet l'être christique se présente, donc demande à être vu, et pour cela il faut une signification minimale commune, ce qui demande une certaine gestion indiscutablement. Mais la place et la signification de l'institution n'est pas de même ordre que la place essentielle de l'Église au grand sens du mot. Ceci donne un autre aspect du mot christité, ça contribue à le configurer.

Le mot *ekklêsia* est un mot biblique, il a deux sens qui sont tensionnels, qui sont en rapport l'un avec l'autre. Ici je ne fais que donner les premiers indices[44] concernant notre question initiale, mais il nous faut replonger profondément dans quelque chose qui est éminemment sacré.

Le Moyen Âge théologique ne confond pas ce qui relève du sacré et ce qui relève de l'institution, alors que le concile de Vatican II (1962-65) risque de gommer cette différence qui est pourtant essentielle[45].

---

[43] Ceci sera repris au Ch VI : Le couple mustêrion/apocalupsis (caché/dévoilé) ; les sacrements.

[44] La plus grande partie ce qui est dit ici sera repris plus longuement au Ch VII : Église et dogmes ; dernières considérations sur le sacré.

[45] Ce sera expliqué au Ch VII : Église et dogmes ; dernières considérations sur le sacré.

Le concile de Vatican I (1870), lui, avait donné des précisions, dans l'institution, sur ce qui concerne l'évêque de Rome : sa primauté, les conditions d'exercice de sa parole etc. qui sont tout autre chose que ce que vous croyez, d'ailleurs. Il y a une amplification populaire de ce que signifie le pape qui est effrayante, elle rend service par ailleurs, mais elle comporte beaucoup de risques. La théologie authentique ne réclame pas cela, même la théologie romaine.

Moi, j'ai appris la théologie à Rome, et rien de ce que je dis n'est contre la théologie romaine, il est contre la façon dont on entend la théologie romaine, parce que celle-ci ne dit pas du tout ce que vous croyez. L'intelligence populaire est ambiguë.

2) Premier aperçu sur le dogme[46].

a) Histoire du mot dogme dans la société.

On en vient maintenant à la notion de dogme. L'intelligence de ce que veut dire le mot dogme dans son histoire est passionnante, j'esquisse cela.

Le mot *dogma* ne se trouve pas une seule fois dans le Nouveau Testament, et l'écriture du Nouveau Testament n'est pas sur mode dogmatique, bien sûr, elle est essentiellement narrative, elle relève des paroles qui ne sont pas sur le mode du dogme.

● **Le mot dogma à l'origine.**

D'où vient le mot *dogma* ? Au IIe siècle le mot *dogma* signifie « la pensée d'un penseur ». On le trouve par exemple dans Apulée de Madaure qui a écrit *L'âne d'or*, et aussi un petit opuscule *De Platone et eius dogmate*, c'est-à-dire « De Platon et de sa pensée (ou de sa doctrine) ». Donc le mot dogme est un mot commun.

Le mot *dogma* a plutôt un sens négatif dans le monde grec antérieur : il y a la connaissance vraie qui est l'*épistêmê*, et puis les opinions des humains qui sont des *dogmata* – bien que le mot *dogmata* ne soit pas prononcé sous cette forme-là, mais c'est un mot de la racine de *dokeïn* qui signifie sembler, opiner.

Ensuite *dogma* désigne le "système de pensée" (comme nous disons aujourd'hui), comme dans le titre du livre d'Apulée : le système de pensée de Platon. Voilà bien une œuvre du IIe siècle, parce que le IIe siècle n'est pas un siècle de penseurs, c'est un siècle d'écolâtres. Il y a de multiples écoles : ils récitent, ils ne lisent même pas de première main. C'est néanmoins le siècle où se développe l'Évangile. Et ce qu'il y a de plus vivant dans la pensée exigeante, c'est ce qu'ils appellent "l'*aïrésis* (la secte) des chrétiens", ou "l'école philosophique des chrétiens". En effet, premièrement, avant d'être pensée comme institution, ou même à partir du mot de *religio* au IVe siècle, l'Église a pu être considérée comme une école philosophique.

Par exemple saint Justin (première moitié du IIe siècle) raconte sa conversion. Il voulait connaître la vérité. Alors il va d'abord voir un stoïcien et il n'est pas convaincu. Il va ensuite voir un aristotélicien, et celui-ci commence par lui demander combien il va être payé. Donc

[46] Il y aura un deuxième aperçu sur le dogme au chapitre VII, mais ce qui est dit ici ne sera pas repris, sauf la fin qui concerne les dogmes en tant que productions du pape ou d'un concile.

ça le dégoûte, et il va voir une autre école. Ensuite il va voir une école de chrétiens, et là il commence à être intéressé. Alors, est-ce que c'est une fiction littéraire pour présenter la quête de Justin, ou est-ce vraiment sa biographie ? Ça n'a pas d'importance, mais ça montre bien le contexte. C'est vrai, par ailleurs, qu'il est passé du manichéisme au néoplatonisme avant d'être chrétien, mais dans son récit il présente cela systématiquement comme une quête d'une pensée parmi d'autres pensées.

● **Le deuxième sens du mot dogma.**

Ensuite le mot *dogma* prend un sens un peu différent parce que c'est le terme par lequel on désigne l'édit impérial, ce qui est autre chose que la présentation de la pensée d'un penseur.

Or au IVe siècle l'empereur Constantin va favoriser l'Église en renversant la situation de persécution qui précédait[47]. Ce sera dans une perspective d'assimilation d'une certaine manière, avec les bienfaits d'une paix acquise, mais aussi tous les risques que cela comporte. Il ne faut pas caricaturer ces choses-là, elles sont l'histoire.

En 325 se tient le concile de Nicée Ier qui est le concile de tous les conciles, le concile majeur, et on ne saurait jamais rendre grâce assez pour ce concile. Le Credo que nous récitons à la messe du dimanche est le Credo issu du concile de Nicée et du concile de Constantinople (en 381) joints.

Le concile de Nicée, qui est donc le premier, se fait grâce à l'empereur Constantin d'une certaine manière. Le Concile est une assemblée d'évêques et c'est l'empereur qui est capable de convoquer les évêques déjà répartis dans l'univers vaste de l'Occident et de l'Orient. C'est l'empereur qui préside au concile. C'est donc là qu'est défini le premier dogme.

● **Le sens du mot dogmatique tel que pour nous.**

Pour nous la pensée dogmatique s'oppose à la pensée véritable, mais le mot dogmatique ne prend ce sens que lors des débats de la Renaissance (Montaigne…).

b) Le dogme dans l'Église.

Il faudrait savoir qui, dans l'Église, est habilité à définir un dogme, et sur quelle matière il peut définir un dogme.

Et d'abord, quelle est la définition du dogme ? Le dogme consiste en une proposition : un sujet, un verbe, un complément ; tout ce qui est autour ne fait pas partie du dogme. De plus, ce n'est un dogme que si c'est annoncé comme tel.

Un dogme est donc une phrase minimale, mais c'est précisément une phrase sur le mode occidental. Un sujet, un verbe, un complément, ne croyez pas que ce soit la loi de toute écriture et de toute langue : c'est la grammaire occidentale !

Pourquoi y a-t-il des dogmes dans l'Église ? Je disais tout à l'heure que l'Écriture n'était pas dogmatique ; mais l'Occident est dogmatique. « Qu'est-ce que ? » Définition : sujet, verbe, complément. Voilà le *dogma*.

[47] En 313 l'Édit de Milan, par l'empereur Constantin, met fin aux persécutions des chrétiens sous l'Empire romain.

Le mode même du texte que nous essayons de lire (saint Jean) est configuré tout autrement. Mais l'Occident est dogmatique, surtout quand il est antidogmatique ! Il est dogmatiquement antidogmatique.

Pourquoi l'Église a-t-elle utilisé la forme dogmatique qui est beaucoup plus minimale et beaucoup plus nécessaire, inévitable…? Parce que l'Occident l'exige, l'Occident le demande. L'Évangile s'adresse à l'Occident, et quand il s'adresse à l'Occident il faut bien parler la langue de l'Occident. Tout le risque est de passer d'une langue à une autre langue parce qu'une langue ce n'est pas simplement une manière de parler, c'est un mode d'être au monde.

c) L'origine du premier dogme dans l'Église.

Concrètement les dogmes ne sont pas posés pour le plaisir de poser un dogme. Ils sont normalement toujours la récusation d'une proposition de quelqu'un[48]. Par exemple, quelqu'un lit l'Écriture mais la comprend mal, et il se met à la prêcher. Survient alors un service de régulation. C'est pourquoi les premiers dogmes contiennent souvent des anathèmes[49], c'est-à-dire qu'ils refusent une mauvaise lecture de l'Écriture.

Ce processus commence au IVe siècle. Comment est venue la question ? C'est à cause d'Arius, un prêtre de l'Église d'Alexandrie qui dit que Jésus n'est pas véritablement Dieu, mais qu'il est la grande première créature que Dieu a créée, qui est venue s'incarner dans l'homme Jésus : il y a une incarnation, cependant le Christ n'est pas Dieu. Mais si le Christ n'est pas Dieu, c'est toute la merveille de l'aspect trinitaire qui se trouve effacée.

Or l'arianisme s'était répandu dans tout le pays, et il était même majoritaire un temps par rapport à la foi catholique, Le concile de Nicée a arbitré, Dieu merci, parce que la Trinité est la chose la plus précieuse de l'Évangile, et il va dire que le Fils est "de même nature" que le Père. Mais en utilisant le mot "consubstantiel" (de même nature), il parle évidemment un langage d'Occident : substance, consubstantiel, ce sont véritablement des mots d'Occident.[50]

Et malheureusement, comme pour l'Occident la pensée trinitaire est une pensée offensante, on a dit : « c'est un mystère », ce qui donne un sens purement négatif et pauvre au mot de mystère. Et c'est le sens négatif qu'a pris le mot de mystère dans l'Occident. Un mystère c'est ce qu'on ne comprend pas, on laisse tomber et on dit « je crois », alors que le mot *mystêrion* est un mot précieux et beau qui a aussi une histoire, une histoire plus complexe encore que celle du mot *dogma*.

Il faut être sensible à ces fluences, à ces mouvements, à ces provenances des choses. Qu'est-ce qui, étant éventuellement caduque, est susceptible d'être réformé ?

---

[48] Au chapitre VII on verra l'exemple d'un dogme posé en raison de la foi populaire et non en raison d'une hérésie. Ch VII : Église et dogmes ; dernières considérations sur le sacré.

[49] Par exemple au concile de Nicée : « Pour ceux qui disent : “ Il fut un temps où il n'était pas ” et “ Avant de naître, il n'était pas ”, et “ Il a été créé à partir du néant ”, ou qui déclarent que le Fils de Dieu est d'une autre substance (*hupostasis*) ou d'une autre essence (*ousia*), ou qu'il est créé ou soumis au changement ou à l'altération, l'Église catholique et apostolique les anathématise. »

[50] Sur le Credo issu de ce concile, on pourra lire certains chapitres de la session Credo et joie (tag CREDO).

3) Petit point sur le sacral.

a) La chrismation et le chrisme.

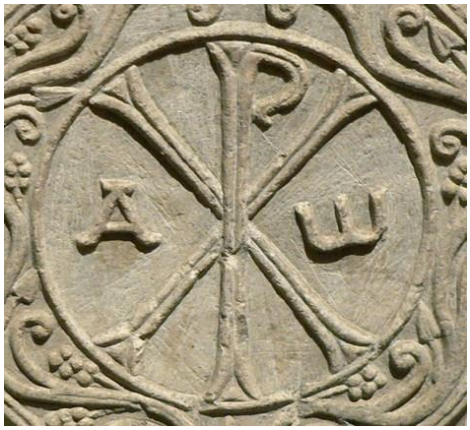
Et qu'est-ce qui est sacral ? Sacral, c'est ce qui vient de la chrismation du Christos, donc c'est la chrismation par le pneuma.

► Que veut dire chrismation ?

J-M M : Par exemple la confirmation est une chrismation faite avec du Saint Chrême.

La chrismation est une onction : avec le pouce enduit d'huile, j'enduis le front et parfois différentes parties du corps d'une personne (ou de moi-même) par un geste cruciforme[51]. Ce geste indique surtout que le cœur est enduit de pneuma, c'est-à-dire enduit de la connaissance que Dieu verse. En effet, connaître, c'est être enduit de la vérité.

Le mot chrismation vient du mot *chrisma* qui se trouve chez saint Jean dans sa première lettre. Nous le verrons, il a une place essentielle.



► Il me semblait que le chrisme était un symbole.

J-M M : Oui le chrisme, c'est la marque faite avec les deux premières lettres du mot Christos[52], Χριστός en grec : “Khi” : Χ et “rhô” : Ρ. Ça abonde dans les catacombes.

Alors, il y a le *chrisma* au sens johannique dont nous parlerons, il est dans la première lettre de Jean ; et il y a le *chrisma* comme geste d'onction par chrismation, puisque Christos signifie oint.

b) Aperçu sur l'histoire des sacrements dans l'Église.

Il ne s'agit là que des aspects seconds encore, mais c'est préparatoire. Il y aura beaucoup de choses à dire du côté de l'expression "sacrement" qui, elle aussi, est d'une prodigieuse histoire.

Par exemple, si vous regardiez l'équivalent de ce qu'on appelle aujourd'hui "sacrement de pénitence", au IIIe siècle, au VIIIe siècle, à la Renaissance, dans la modernité, vous ne trouveriez pas que c'est la même chose, car ça ne se ressemble pas dans la gestuelle. Et c'est pourtant une gestuelle minimale.

Au contraire, l'Eucharistie est restée très conforme. Au IIe siècle saint Justin raconte ce qui se passe dans les réunions des chrétiens, ce qui, à l'époque, est plutôt suspect de

[51] La chrismation se fait aussi lors du baptême, au moins sur le front. Dans l'Église orthodoxe il est courant de faire une chrismation sur différentes parties du corps (front, yeux, oreilles…) lors du baptême, et cela se fait parfois aussi dans l'Église catholique.

[52] « Le mot chrisma garde une référence au mot Christos puisque le Christ est essentiellement celui qui est oint, et en même temps il induit la figure de la croix et même d'une croix à six branches. Toutefois, il ne s'agit pas de la croix à six branches qu'on peut méditer par ailleurs et qui est la croix cosmique (du haut; du bas ; de la gauche ; de la droite ; de l'avant et de l'arrière) qui, elle, est méditée très soigneusement dans les Homélies Clémentines qui sont du IIe ou IIIe siècle. » (J-M Martin, retraite *Signe de croix signe de la foi*).

l'extérieur, et, quand il récite ce qui se passe, ça ressemble quasi-totalement à la messe d'aujourd'hui. Ce n'était pas nécessairement prévisible d'après le geste de l'institution.

D'où toute la question du sacramentaire. C'est la plus étonnante, la plus variée, celle qui ouvre le plus à la possibilité de créativité, du moins à certaines époques. L'histoire du sacramentaire est une très belle partie de la théologie.

J'ai dit tout cela par mode anticipé pour préparer un sujet qui est immense, et qui ne sera pas, de toute façon, intégré. Nous aurons à reprendre ces éléments parmi lesquels, je le répète, la notion d'insu restera une notion décisive : elle est essentielle pour le comportement de la parole christique, de l'annonce évangélique.

II – Échos du travail des groupes

Indication de travail donnée par Jean-Marie Martin :

Pour le travail de groupe de cet après-midi, ce serait bien d'essayer de mettre au jour les éléments disparates que vous auriez recueillis dans ce qui a été dit, qui seraient à approfondir et dont vous apercevez que ça nous aiderait à la constitution d'un discours un peu plus suivi sur le sacré. Quels mots ou quelles pensées, dans ce que nous avons trouvé dans nos lectures, vous sembleraient pouvoir servir (et comment) à constituer la question que pose le terme de sacré ?

1) Où est le sacré ?

► En Jn 1, 33, au Baptême, le pneuma descend sur Jésus et se pose sur lui. Est-ce que par extension on peut dire que le pneuma repose sur les baptisés si on se réfère au sacrement de baptême, à la notion de consécration ? C'est une question que nous nous sommes posés parce que nous pressentons que le sacré est là.

J-M M : Tout à fait.

► On a parlé de la notion de lieu à propos du texte sur le Temple. Est-ce qu'il y a des lieux sacrés ? On est aussi revenus au texte d'Isaïe : « *La terre est remplie de sa gloire* » Est-ce que finalement le lieu du sacré c'est la terre ?

J-M M : Terre et ciel.

► Est-ce que le sacré est présent dans le monde ?

J-M M : Évidemment ! À propos, la notion de lieu sacré a plusieurs sens et il faudrait en parler après-demain[53]. La notion de lieu est ambigüe parce qu'il y a le ciel et la terre, le temple, la construction d'une église… Il faudrait moduler.

► En Jn 3 nous avons entendu « tu ne sais ni d'où il vient ni où il va ». Pour nous c'est la découverte du bienheureux insu qui nous conduit vers le sacré.

J-M M : … qui nous conduit vers le sacré, ou qui est peut-être le sacré lui-même.

[53] Ce thème n'a pas été repris faute de temps.

► Nous avons entendu que nous sommes tous temple de Dieu en Christ : le lieu du sacré devient notre cœur d'homme.

J-M M : Dire que le lieu du sacré est notre cœur d'homme, je trouve que c'est un point important. Et bien sûr il n'y a pas de cœur d'homme sans que cet homme soit habitant, donc on peut étendre cette notion de sacré, et on le fait souvent – le lieu sacré, des choses de ce genre –, mais c'est second. Ce qui est le lieu éminent du sacré, c'est le cœur d'homme.

2) Le vocabulaire du sacré en Jn 1, 14.

a) La référence de base pour le sacré.

► Dans le verset 14 du Prologue que nous avons lu, il y a les mots grâce, vérité, gloire, Fils, parole… Est-ce que tous ces mots, finalement, ne définissent pas un peu, chacun pour sa part, le sacré ?

J-M M : Oui, ils appartiennent au sacré. Surtout, on peut considérer comme sacré de manière éminente ce que j'appelle l'Évangile, c'est-à-dire la mort-résurrection du Christ : c'est le moment (ou le lieu) éminemment sacré. Et ça, c'est une bonne perspective.

b) La chair sacrificielle de Jésus en Jn 1, 14.

Vous avez en particulier la mort de Jésus qui est contenue dans le mot *sarx* (chair), mais c'est peut-être contraire à ce que nous avons dit ce matin à propos du mot chair. Voilà une belle énigme, parce que nous avons dit ce matin que la chair était l'humanité pécheresse. Eh bien, il s'est passé quelque chose entre les versets 13 et 14. Dans le verset 13 Jésus est reçu par « *ceux qui ne sont pas nés de la chair* », et puis au verset 14 : « *et le Verbe fut chair* ».

Il y a, dans le verset 13, la reprise du langage qui est classique chez Paul et Jean à propos du mot "chair" : celui-ci y désigne donc la faiblesse de l'humanité pécheresse. Et au verset 14, Jean emploie le mot "chair" à propos du Christ. Dans ce cas-là Paul, lui, emploie le mot de "corps" parce qu'il veut éviter l'ambiguïté que porte le mot "chair". Et justement, il s'agit au verset 14 de chair régénérée. En effet, la passion-mort du Christ peut transformer le mot "chair". Il y a donc une ambiguïté qui est connue, voulue : tout se passe entre les versets 13 et 14, tout le mystère est là.

La chair désigne donc la faiblesse et j'ai dit qu'au verset 13, la faiblesse comporte à la fois l'avoir à mourir et l'être meurtrier. Certes, au verset 14, le mot "chair" à propos du Christ garde son sens de faiblesse, mais sur mode différent : la faiblesse de l'avoir à mourir n'est plus un avoir à mourir subi, mais un avoir à mourir acquiescé (« Entrant librement dans sa passion »). Donc c'est une faiblesse mais une faiblesse acquiescée. C'est une faiblesse qu'on pourrait dire sacrificielle. Et le sacré a sa place ici puisque le mot sacrificiel intervient.

c) Le baptême des mots, l'acquiescement à la mort.

Nous avons là un moment de vocabulaire très important. Je le dis habituellement d'une autre façon : les mots positifs de l'Évangile sont les mots ordinaires de notre discours banal, mais baptisés. Le baptême, c'est la mort à un certain mode de vie pour entrer dans un autre mode de vie. C'est une plongée dans les eaux pour resurgir dans le pneuma. C'est cela le baptême, même le baptême exemplaire du Christ.

Donc ça comporte une mort chez nous qui ne sommes pas capables d'acquiescer pleinement à la mort. Tout acquiescement plénier à la mort est une donation. Elle peut se répandre chez d'autres que le Christ : c'est un don parce que ce n'est pas de la ressource spontanée native de notre être. En tout cas, si cela est donné à certains, ça leur est donné personnellement, mais ça n'égale pas la mort christique qui est en plus un "mourir pour". Le Christ par sa mort accomplit au cœur de l'humanité ce dont les individus pris individuellement ne sont pas spontanément capables. Il est quelque chose de l'humanité, il est la seule part dans l'humanité de chacun qui peut accomplir la sortie du péché et de la mort par la résurrection. Autrement dit :

– on sort du péché par l'*agapê* : non plus le meurtre mais l'*agapê* ;
– on sort de la mort par la résurrection : non plus la mort mais la vie.

Ces deux choses-là vont toujours ensemble. Vous n'avez pas d'une part une considération philosophique sur l'homme, et d'autre part une morale ; il n'y a pas de morale dans l'Évangile. Ce qu'il en est de l'être humain dans ses comportements est compris dans le cœur même de l'Évangile et ne se distingue pas comme une discipline spéciale.

► Il y en a quand même qui acquiescent à la mort : "plutôt mourir que trahir".

J-M M : Ce n'est pas un acquiescement, c'est une fuite.

► C'est une fuite, mais la mort pour certaines causes peut être un acquiescement.

J-M M : C'est cela, ce n'est pas complètement impossible et complètement impensable, mais ça n'a pas une fonction rédemptrice universelle.

Le Christ le dit explicitement et c'est un des plus jolis lieux, deux versets dans le chapitre du bon berger, et il faut bien le traduire car sinon ça ne dit rien.

« ***17Le Père m'aime pour cela que je pose ma psychê en sorte qu'en retour je la reçoive. 18Personne ne me l'enlève mais moi, je la pose de moi-même –*** apparemment, bien sûr, on lui prend sa vie, mais elle est imprenable parce qu'elle est déjà donnée – ***J'ai l'accomplissement (exousian) de la poser et la capacité de la recevoir en retour (palin) ; j'ai reçu cette disposition (entolê) –*** la "disposition" ici c'est la dimension universelle de ce que cela représente – ***d'auprès de mon Père.*** » (Jn 10).

Entolê est un mot qui, dans l'Ancien Testament désignait le précepte, mais on ne peut plus dire "précepte" pour le traduire[54], ici je traduis par disposition : « J'ai reçu cette disposition, cette vocation, cet appel, de la part de mon Père ». Donc c'est une vocation singulière que le Christ a de "mourir pour". En effet, "mourir pour" ce n'est pas une chose facile à comprendre, et ce que nous venons de dire ne résout pas complètement le problème.

d) Retour aux mots de l'évangile qui disent le sacré.

La mort-résurrection du Christ est le moment éminemment sacré. Nous avons d'abord parlé de la mort du Christ qui se trouve dans le mot chair du verset 14. La résurrection, elle, se trouve dans plusieurs termes :

[54] En effet, la parole de l'Évangile n'est pas une parole de loi, c'est la thèse essentielle de Paul. Voir La Bible contient-elle des commandements ? Et sinon comment entendre les mots correspondants ?.

– **Gloire**. Dans l'Ancien Testament la gloire c'est la présence de Dieu au milieu de son peuple. La gloire de Dieu était itinérante dans le désert, et elle se fixe à Jérusalem qui est la ville sacrée d'Israël. Donc le terme de gloire désigne la présence. Dans le mot grec *doxa* (gloire) il y a un caractère de luminosité qui ne se trouve pas dans le terme hébraïque correspondant, et on peut donc parler de présence lumineuse. Par ailleurs, nous avons vu dans le texte d'Isaïe que c'est ce qui emplit un espace, et donc c'est ce qui désigne le nouvel espace de vie qui est la résurrection elle-même. Le mot gloire est donc un mot majeur de l'Évangile où il désigne la résurrection. C'est un mot sur lequel il nous faudrait revenir à propos du sacré de l'Évangile[55].

– **Monogène (Fils un).** L'expression de monogène qui désigne Isaac[56] dans l'Ancien Testament, désigne le Christ parce que justement Abraham est le père de la promesse, et que toute la descendance d'Israël est en Isaac. Monogène veut dire "fils un", et plus précisément "fils un et unifiant", réunifiant la totalité de la descendance. C'est repris pour le Christ, et ça ne concerne plus simplement la descendance d'Abraham mais la totalité de l'humanité.

– « **Plein de**… » Il y a là déjà une notation de la consécration, puisque le verbe emplir est un verbe qui est réservé au pneuma ;

– « **Grâce et vérité** ». Nous avons dit que c'est un hendiadys, ce n'est pas deux choses différentes, c'est la donation d'ouverture au secret ou au sacré. En effet, grâce et vérité sont des noms du pneuma en tant que versé, donné. Or grâce (*kharis*) signifie donation gratuite, car ce mot comporte deux sens comme cela s'entend en français : ce qui est gracieux c'est-à-dire aimable, et ce qui est gratuit. Donc c'est une donation gratuite : le salut de l'homme dépend de la donation gratuite de la grâce. C'est le grand thème de Luther qui a mis cela en évidence en lisant Paul, de manière meilleure que ne le fait d'habitude l'Église catholique : sur ce point, c'est une lecture à promouvoir. Donc cela relève du don gratuit, et le don gratuit c'est la vérité, mais pas au sens d'avoir des vérités (et encore moins des dogmes)… Le mot de vérité a retrouvé sa vieille racine originelle, car Paul entend bien les mots du grec : *a-lêthéia*, sortir de la réserve (ou du silence), car *lêthê* c'est l'oubli et *alêthéia* c'est le découvrement. Donc « grâce et vérité » c'est le découvrement qui est donation.

► Tu as parlé de charisme ?

J-M M : Non j'ai employé le mot de *charis*[57], grâce. Pour ce qui est du mot charisme, c'est un mot très important pour ce qui concerne le sacré. Il dérive du verbe grec qui correspond au substantif *charis*. Et le mot charisme ne désigne pas ce qu'il désigne aujourd'hui (« il a du charisme »), le charisme désigne une fonction qui est reçue avec les dons pour la réaliser. C'est le mot qu'emploie Paul quand il énumère les charismes dans l'Église : « *Il y a diversité de charismes, mais c'est le même pneuma ; (…) À chacun la manifestation du pneuma est donnée pour l'utilité commune. En effet, à l'un est donnée par le pneuma une parole de sagesse ; à un autre, une parole de connaissance, selon le même*

[55] En fait il n'y aura pas de retour sur ce mot.

[56] Gn 22, 2 : « *Dieu dit (à Abraham) : "Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac…"* »

[57] En général les mots grecs sont écrits en phonétique, mais ici, pour la compréhension, le mot *charis* (en phonétique *kharis*) est mis en translittération.

pneuma ; à un autre, la foi, par le même pneuma ; à un autre, le don des guérisons, par le même pneuma ; à un autre, le don d'opérer des miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre, le discernement des pneumata (des esprits) ; à un autre, la diversité des langues ; à un autre, l'interprétation des langues.» (1 Cor 12, 4-10). C'est donc la différenciation dans l'Église qui est indiquée par le mot charisme. Et on peut comprendre facilement la dérive de ce mot.

3) La question du dévoilement du sacré.

a) Approche de la question.

► Il y a une autre question qui nous a intéressés, c'est celle du témoin ou du témoignage, quelle est la place de ce témoin dans l'annonce du sacré, le dévoilement du sacré ? Est-ce que le sacré peut être dévoilé ou est-ce qu'il est condamné à rester caché ?

J-M M : Il n'est pas ou dévoilé ou caché, il est dévoilé et caché, du même coup et pour la même raison. Une vérité authentique n'existe que sortant de son propre silence. Dès qu'il y a deux termes, nous avons une tendance très courante à dire que ce sont des contraires. Mais justement, s'ils sont contraires, c'est qu'avant d'être des contraires, ils ont une affinité. Je vais vous expliquer un peu cela par deux exemples.

Un dromadaire et une pâquerette, ils sont "autres que", mais ils ne sont pas "l'autre de". "L'autre de" c'est une affinité positive.

Le jour et la nuit peuvent être considérés comme des contraires en un certain sens, mais sans jour, il n'y a pas de nuit, et sans nuit, il n'y a pas de jour. Le mot jour et le mot nuit n'existent que parce qu'avant d'être des contraires ils ont au moins cette affinité d'être des alternants. À propos de ces mots il faut voir ce qu'en fait chaque auteur. Jean a tendance à faire de la nuit le symbole de la ténèbre[58], mais ça n'en est que le symbole. Chez lui, la ténèbre et la lumière sont des contraires, c'est une lutte ; mais, dans le temps, la nuit et le jour sont des alternants. Dans ce monde, la lumière fait partie d'une alternance : « Et nous avons des nuits plus belles que vos jours » (Racine).

b) Penser "l'être à".

Il faudrait faire une grande réflexion sur l'altérité : le même et l'autre. Ce sont des mots fondamentaux qu'on ne pense pas suffisamment, et même pas du tout. On pense du pareil au même alors que le même n'est pas du tout le pareil.

Ce sont des choses auxquelles nous somment conduits par la nécessité de penser le rapport, la relation, les multiples modalités de l'être-avec ou de l'être-à, ou de l'être-par-rapport-à. Or il n'y a pas de méditation philosophique sur l'être dans l'Évangile, et l'usage du verbe être est tout à fait différent de ce qu'il est chez nous. Il est rarement employé sans additif : "être" c'est "être à" ou "être vers", à tel point que si on cesse d'être vers quelque chose, automatiquement on est vers l'autre chose. Être à la mort / être à la vie, tel est le langage de Paul.

[58] En Jn 13, 30 : « *Prenant donc la bouchée, celui-ci (Judas) sortit aussitôt, il était nuit* ».

c) L'insu dans le langage de saint Paul (Ep 3, 20).

Le langage de Paul et le langage de Jean sont très différents, et cependant ils disent, chacun à leur façon, la même chose.

J'ai parlé ce matin de l'insu à partie du "tu ne sais" de Jean. Paul ne prononce pas le mot d'insu ou de « tu ne sais », mais c'est une prière qu'il fait en Ep 3, 20 :

« ***À Celui (Dieu) qui peut faire au-dessus de tout en sur-débordement (huperekpérissou) par rapport à ce que nous désirons ou pensons***… »

Le surdébordement, c'est ce qui dépasse la capacité de notre pensée, et même la capacité de notre désir. La donation de Dieu n'est pas dans la capacité de notre désir, il nous donne en surcroît la capacité de l'accueillir : il donne que je l'accueille. « *Il donne et le vouloir et le faire* » (Ph 2, 13), c'est un autre mot de Paul.

Ce qui me faisait dire l'insu comme ce qui déborde, c'est cette expression : « *en surdébordement* ». Je pense que c'est un mot que Paul fabrique, à moins qu'il n'existe dans ce grec tardif.

Chez Paul le discours déborde, alors que le discours de Jean est au contraire d'une sérénité tranquille. Paul aime les énumérations dont on ne voit parfois même pas l'ordre dans lequel elles sont faites. Le verbe découler est constant chez lui.

Il est très important de voir que la christité n'est pas au terme de notre pensée, au terme de notre désir. C'est une donation qui refonde et notre désir et notre pensée.

4) « Le pneuma me précède chez autrui. »

► Est-ce que vous pourriez nous expliquer ce que vous vouliez dire par « le pneuma me précède chez autrui » ?

J-M M : Ceci est très lié à la question de la parole du témoignant et à la notion de serviteur inutile. En effet, ce n'est pas moi qui fais la conviction de celui qui acquiesce, c'est la donation du pneuma qui précède l'annonce, qui est donné pour l'accueil de l'annonce ; mais il n'est pas donné par moi, il précède ma parole. L'œuvre de Dieu précède ma parole chez mon interlocuteur.

Je sais que ma parole ne sera ni une parole de conviction logique ni une parole de rhétorique qui cherche à convaincre. Paul le dit constamment. La philosophie grecque, de très bonne heure, a distingué la logique comme élément essentiel de la connaissance, sous la forme de la parole. Elle est plus ou moins suscitée au départ par Socrate, un peu développée par Platon, mais surtout par Aristote, c'est ce qui donne les règles de l'argumentation. Cependant il y a une autre parole – ils sont très attentifs à cela parce que les Grecs sont des bavards incroyables – il y a la parole qui arrive à convaincre : c'est-à-dire que celle-là, même si le raisonnement est faux, si ça marche, elle est bonne. C'est la parole de l'avocat : même si l'argumentaire n'est pas bon, la parole de l'avocat est bonne quand son client est libéré. C'est la parole du politique, c'est la parole proprement démocratique : elle est bonne quand elle convainc. Il y a des procédures, des astuces, des moyens de convaincre indépendamment de la régularité de l'argumentation. Et enfin c'est la parole de la publicité :

la publicité est bonne quand on achète, pas forcément pour la validité des raisons qui sont alléguées. Sous cette forme-là la parole de rhétorique est en voie de surpasser, de devenir la parole courante.

L'Évangile n'est ni parole de logique ni parole de rhétorique, c'est ce que dit explicitement saint Paul dans ces termes-là, parce qu'il connaît la logique et la rhétorique comme des modalités de la parole dans la philosophie grecque.

► Donc j'escompte dans mon interlocuteur la présence du pneuma, ce qui change mon rapport à l'autre ?

J-M M : C'est cela, mais attention : « j'escompte la présence du pneuma en lui » ça ne veut pas dire que je cherche à le convaincre qu'il est déjà croyant. Ce serait la pire des choses. S'il est croyant, je n'en sais rien. C'est pour cela que, ce faisant, je reste dans l'insu. Mais je peux, quant à moi, escompter que…, ça mobilise ma parole.

Est-ce que je suis croyant, je ne le sais pas avec absolue certitude pour moi-même, comment est-ce que je pourrais prétendre le dire pour autrui !

Voilà quelque chose d'assez important, parce que je crains qu'on utilise la notion de christité pour décider de par soi-même que l'autre est christique. Ce n'est pas non plus la question. L'insu ici est extrêmement important, c'est la chose capitale. C'est un bienheureux non-savoir.

Et pour une part et dans une autre direction, c'est très connu par la mystique occidentale elle-même : maître Eckhart[59], la mystique rhénane, la mystique espagnole…

► Est-ce que cette présence christique dans l'insu ne correspond pas aussi au fait que Dieu n'a pas lié la grâce aux sacrements comme le disaient les théologiens[60] ?

J-M M : Oui, tout à fait. La grâce est répandue beaucoup plus largement, peut-être à un niveau où elle ne sait pas se dire mais où elle agit. Et il est très important de considérer de telles actions sans les baptiser. Ne vous hâtez pas de dire que c'est l'Esprit-Saint. Et peut-être d'ailleurs que l'Esprit agit profondément chez les athées pour débouter les prétendus croyants de leurs prétendues croyances !

Il y a là-dedans quelques paradoxes apparents mais avec un fond de vérité extrêmement important. Et tout ceci est lié au fait que le pneuma n'est pas quelque chose de l'ordre du psychique ni du connaître au sens banal du terme.

---

[59] « Nous disons donc que l'homme doit être aussi pauvre en volonté que lorsqu'il n'était pas. C'est ainsi qu'étant libre de tout vouloir, cet homme est vraiment pauvre. Pauvre en second lieu est celui qui ne sait rien. Nous avons souvent dit que l'homme devrait vivre comme s'il ne vivait ni pour lui-même, ni pour la vérité, ni pour Dieu. Nous allons maintenant encore plus loin en disant que l'homme doit vivre de telle façon qu'il ne sache d'aucune manière qu'il ne vit ni pour lui-même, ni pour la vérité, ni pour Dieu. Bien plus, il doit être à tel point libre de tout savoir qu'il ne sache ni ne ressente que Dieu vit en lui. Mieux encore, il doit être totalement dégagé de toute connaissance qui pourrait encore surgir en lui. » (Maître Eckhart, sermon 52, *Beati pauperes spiritu*).

[60] Cf. au I, le dernier paragraphe du 1) b) "État de grâce".

Chapitre V

Le sacré comme présence christique de l'insu

Ce matin, en première heure, nous poursuivons une lecture johannique, et en deuxième heure nous prendrons l'histoire des sens successifs que prend le terme *mustêrion* au cours des temps [61].

La lecture johannique comprendra trois moments :

- le premier moment sera centré autour de deux versets, mais ils éclairent un passage assez considérable de Jean, du chapitre 14 au chapitre 17 inclus ;
- le deuxième concernera simplement un verset du chapitre 17 ;
- le troisième sera un petit paragraphe de la première lettre de Jean, au chapitre 2.

Pour présenter l'ensemble de ces textes, je dirais que c'est un commentaire de ce que nous avons appelé provisoirement, comme désignation du sacré : les entours du Dieu, la proximité du Dieu, la présence christique du Dieu. Et c'est cette définition, cette méditation d'une expression semblable, qui nous permettra ensuite, à partir de là, d'articuler des degrés successifs d'éloignement à partir de ce centre, pour dire les degrés de la sacralité, ou en quel sens plus ou moins fort, plus ou moins impérieux, ce mot peut s'employer.

Le sacré sera sans doute quelque chose comme **la présence christique de l'insu.**

J'étais un peu inquiet car notre travail a été apparemment un peu désordonné jusqu'ici, mais il s'agissait de sensibiliser, même de façon désordonnée, imprévisible, à une question. Et je crois que nous arrivons au moins à donner une formule qui rassemble un certain nombre de choses que nous avons commencé d'entendre.

I – Trois textes johanniques

1) La présence christique (Jn 14, 15-16).

La présence christique du Dieu, ou de l'insu, ou du Père, c'est la même chose, car le Père est éminemment l'insu dont le Fils est la monstration, la révélation. La question de la présence se pose à la veille du départ du Christ, lorsqu'il annonce aux siens qu'il s'en va, et qu'il leur révèle que s'absenter ce sera faire place à une plus intime présence. Que ce soit la question, c'est annoncé à la fin du chapitre 13 précédent : « [33] *Petits-enfants je suis encore un peu (micron) avec vous ; vous me chercherez et, comme je l'ai dit aux Judéens, là où je vais, vous ne pouvez venir*. »

[61] Cela fait l'objet du chapitre suivant. Les questions qui ont été posées sur les trois textes lors de la séance de l'après-midi et lors du tour de table du dernier matin ont été mises en deuxième partie.

a) Le chemin qui va du trouble à la prière.

Cette annonce du départ du Christ suscite de l'émoi, du trouble, c'est pourquoi le chapitre 14 commence par « ***Que votre cœur ne se trouble pas*** ».

Où va-t-il ? L'annonce de son départ a déjà suscité beaucoup de questions dans les chapitres précédents, annonces qu'il fait aux Judéens, annonces qu'il fait aux apôtres. Ce trouble provoqué par une annonce énigmatique suscite la recherche. C'est le trouble qui met en branle la recherche, trouble d'une annonce inquiétante, trouble d'une énigme, mais le bénéfice de ces choses apparemment négatives c'est de susciter la recherche. Et la recherche progresse lorsqu'elle n'est plus simplement vécue aveuglément, mais lorsqu'elle commence à trouver les mots pour se dire et qu'elle se transforme en demande. Et la demande s'accomplit lorsqu'elle devient prière, prière de demande[62], et prière toujours exaucée parce que la prière est déjà le signe d'une présence, au moins à distance de bouche à oreille.

b) La demeure et le chemin (v. 2-10).

Où va-t-il ? Jésus dit immédiatement que c'est « dans la maison de mon Père ». Or « la maison de mon Père » c'est une façon de dire le Temple. Mais justement, nous avons vu que le Temple, désormais, c'est lui. « ***[2]Dans la maison de mon Père, les demeures sont nombreuses. Sinon vous eussé-je dit que je vais vous préparer un lieu (topos) ?*** » Avoir lieu. Comme disait ma grand-mère : « ça n'a pas lieu d'être » ou « ça a lieu d'être ».

« ***[3]Si je vais et vous prépare lieu, en retour (palin) je viens*** », c'est-à-dire que mon départ est en réalité une venue. Mon départ sous la forme provisoire sous laquelle vous m'avez connu (ou cru me connaître, ou commencé à me connaître), mon départ est plus que la condition, il est l'envers de l'avers de ma venue. Jésus précise : « ***[4]Là où je vais, vous savez le chemin*** » ce qui suscite la question de Thomas : «***[5]Seigneur, nous ne savons pas où tu vas, comment pouvons-nous savoir le chemin ?*** » C'est là tout le rapport entre la demeure et le chemin. Dans les symboliques fondamentales, il y a toujours ce rapport du mouvement et du repos, le repos étant la forme ultime du mouvement Et Jésus répond : « *Je suis le chemin* » (v. 6), une phrase que nous n'allons pas expliquer, ce n'est pas notre propos. Elle dit autre chose que ce qu'on peut entendre à première écoute.

« ***[8]Philippe lui dit : " Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit". [9]Alors Jésus lui dit : "Tout ce temps je suis avec vous et tu ne m'as pas connu, Philippe ? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment dis-tu : "Montre-nous le Père" ? [10]Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et le Père est en moi ? " »***

c) La présence quadriforme (v.15-16).

Ce qui est intéressant, c'est qu'il va développer ensuite, tout au long de ces grands chapitres 14 à 17, ce en quoi consiste sa présence, et cela se trouve au chapitre 14, versets 15-16. Ces versets je vais les lire une première fois tels qu'ils se donnent dans la traduction, et nous aurons un travail assez considérable à effectuer dessus.

---

[62] Les deux dernières étapes ne sont pas toujours distinctes, car, dans le texte de Jean, J-M Martin traduit parfois le mot "demander" par le mot "prier".

« ***15Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements 16et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraklêtos, afin qu'il soit avec vous pour toujours 17le pneuma de la vérité…*** »

Là encore, je crois entendre ma grand-mère : « si tu m'aimes, mon petit garçon, tu feras ce que je dis, et moi je demanderai à ton père, et il te récompensera ». C'est un beau chantage à l'affection. Ceci dit, ma grand-mère était excellente, et j'exagère. Cependant le verset ne dit rien de semblable.

Pour le lire, il faut faire un travail, je le fais avec vous, cela peut vous aider à le faire dans d'autres cas.

1/ Il faut premièrement supprimer les conjonctions. En effet le "si" n'est pas conditionnel ; par suite, le répondant du "si" n'est pas un conséquent ;

2/ Il ne faut pas se soucier des sujets ou des compléments, car tout au long de ces chapitres, les sujets ou les compléments vont s'inverser, donc ce n'est pas eux qui sont décisifs.

3/ Il faut retenir les substantifs ou bien le sens des verbes et non pas leur conjugaison.

Le premier verbe c'est *agapan* qui correspond au substantif ***agapê*** ; le deuxième c'est « *vous garderez mes commandements* » ce que je traduis par **"la garde de la parole"** et non pas "la pratique des commandements" ; le troisième « je prierai le Père », donc c'est **la prière** ; le quatrième c'est **la venue du pneuma**. C'est ce que j'appelle la présence quadriforme.

- **En quoi consiste la présence christique ?**
  - dans l'agapê,
  - dans la garde de la parole,
  - dans la prière,
  - dans l'accueil du Pneuma Sacré qui a ici le nom de Paraklêtos.

Là nous avons la réponse à notre question : « en quoi consiste la présence christique de l'insu ? »

Ces quatre termes vont deux par deux :

1/ **Agapê** et **garde de la parole** vont ensemble, étant entendu que la parole c'est essentiellement « *ayez agapê mutuelle* »[63]. La présence christique est dans l'agapê mutuelle. Je dis « agapê mutuelle » parce que ce n'est pas ce qu'on entend d'abord, et ce n'est pas ce que le texte dit apparemment. Ici c'est « *Si vous m'aimez* », mais il n'y a qu'un seul commandement et il est double comme toujours, puisque pour être parfaitement un, il faut être deux. Il y a un seul commandement et, dit Jésus, le second lui est égal : « aimer les frères »[64], donc c'est la même chose en deux formulations différentes. En second on a la

[63] « *Je vous donne une disposition nouvelle, que* ***vous vous aimiez les uns les autres*** *comme je vous ai aimés* » (Jn 13, 34).

[64] « *Un scribe… interrogea Jésus : " Quel est le premier de tous les commandements ?" Jésus répondit : "Voici le premier : Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est Seigneur unique et tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée, et de toute ta force. Voici le second: Tu aimeras*

garde de la parole, c'est fondé éminemment en ce que la parole elle-même dit « *Ayez agapê* », c'est-à-dire que toute la parole est suspendue à cela. La parole sacrée c'est l'ensemble des livres écrits qui sont retenus comme tels, mais précisément quand on les lit comme il faut les lire, c'est-à-dire dans leur visée ultime qui est révélée dans la première lettre de Jean qui donne une place éminente à l'agapê et une place égale au verbe connaître (pas au verbe savoir, mais au verbe connaître)[65].

2/ **La prière et la venue du pneuma** :

– Jésus dit « *Je prierai le Père* », mais on ne s'occupe pas du "je" puisqu'à la fin du texte on a « *En ce jour, vous demanderez (prierez) dans mon nom et je ne dis pas que je demanderai au Père pour vous* » (Jn 16, 26). Donc ce qui est important, c'est le mot prière. La prière est l'attestation d'une proximité, celle de la portée de la voix, le rapport de la bouche à l'oreille. La prière n'est pas simplement un cri, c'est un cri adressé, adressé peut-être à "je ne sais qui", mais néanmoins adressé.

– Et finalement il y a la présence du pneuma à propos duquel des choses seront dites plus loin. Nous avons dit que la présence du Ressuscité était versée sur nous par le pneuma, nous atteignait pas le pneuma. Le pneuma aura différents noms dans tous ces chapitres, noms qui, tous, sont intéressants.

Peut-être que vous auriez dit d'autres choses que ces quatre-là pour dire la présence christique ? Peut-être que vous auriez dit l'eucharistie par exemple. Or qu'est-ce que c'est que l'eucharistie, sinon la prière : c'est une prière d'action de grâces, donc c'est essentiellement la demande et la réception du don. Et remercier pour le don n'est pas plus noble que demander le don. Donc toute forme de prière authentique est incluse dans cet aspect.

- **L'écriture musicale des chapitres 14 à 17.**

Nous avons là un repérage majeur qui est la clé de lecture des quatre chapitres de Jean. Ces quatre thèmes interviendront successivement à plusieurs reprises tout au long, comme s'il y avait une mélodie avec une arsis, une thésis, une arsis, une thésis. Ça donne la mélodie de fond et ensuite il y a des développements : développement du premier thème, puis développement d'un autre etc. Voilà la clé de lecture de tous ces chapitres qui sont réputés difficiles à lire et qui sont pourtant, dans leur désordre apparent, d'une unité extrême, d'une cohérence extrême.

- **La proximité du Ressuscité.**

Je reviens, pour que nous situions bien ce que nous venons de faire, sur les entours, la proximité. En quoi consiste cette proximité d'un Ressuscité qui est absent et à qui nous ne

---

ton prochain comme toi-même. Plus grand que ceux-là il n'y a pas de commandement". Le scribe lui dit : "Bien, Maître, avec vérité tu as dit qu'unique il est et qu'il n'en est pas d'autre que lui". » (Mc 12, 28-32).

[65] « Il faut savoir que *agapê* ne dit pas une vertu, *agapê* ne dit pas un sentiment non plus. Mais *agapê* dit un événement, le venir de Dieu (c'est le même mot) : L'*agapê* ne consiste pas en ce que nous aimerions Dieu mais en ce que Dieu, le premier, nous a effectivement aimés. Autrement dit, *agapan*, c'est se savoir aimé – peut-être la chose la plus difficile – et, du même coup, aimer qui nous aime, et du même coup aimer qui est aimé de qui nous aime, c'est-à-dire les frères. C'est ainsi que Jean déploie le mot *agapan* dans sa première lettre, ce qu'il en est de l'*agapê* sous ses différents aspects. « (Extrait du début de JEAN 14-16 (Présence/absence). Chapitre III. Réflexions sur la notion de présence ; Lecture partielle de Jn 15).

pouvons apparemment pas taper sur l'épaule ? Il s'agit de la véritable présence. Ces noms de la présence, qui sont employés dans d'autres circonstances, prennent leur sens de leur proximité ici. Parmi leurs multiples significations possibles, la signification de chacun s'ajuste de par la proximité de tel autre qui se trouve ajusté par la présence du premier. C'est un principe de lecture.

J'aime beaucoup mieux dire ces choses-là de façon artisanale plutôt que d'employer les termes techniques des spécialistes du langage. Ils auront l'avantage d'être comme le couteau du boucher, faits par l'usage d'apprentissage qu'il en fait, lui. Un boucher ne coupe qu'avec son propre couteau.

Il faudrait déployer chacun des quatre termes, mais ce n'est pas notre sujet. Pour l'instant déjà, savoir que, de par leur proximité dans la même phrase, ils déterminent leur sens et donnent à entendre la réponse à la question « Où es-tu présent, puisque tu t'en vas et que tu nous assures que ton absence est la condition de ta présence ? »

Il y a, en effet, dans le même texte : « Si je ne m'en vais, je ne viendrai pas » ou plus exactement « ***Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais le Paraklêtos ne viendra pas auprès de vous*** » (Jn 16, 7). Est en question ici le *Paraklêtos* c'est-à-dire, pour Jésus, moi dans l'accompagnement et la dimension du pneuma, qui est une dimension plus intime et plus grande : mon départ est l'autre face d'une venue plus grande et plus intime.

Donc je laisse cela pour l'instant à votre méditation.

2) « Je me consacre moi-même » (Jn 17, 19).

Je voulais cependant relever, comme je l'ai indiqué, un petit verset du chapitre 17.

« ***Et pour eux je me consacre moi-même en sorte qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité.*** » Voilà un usage étrange. Que veut dire « *je me consacre moi-même* » ? Et que veut dire pour les hommes d'être « *consacrés dans la vérité* » ? La question est posée. Avant d'y venir, je dis les entours de ce verset que j'ai sorti de son contexte provisoirement pour montrer qu'il était pertinent par rapport à notre question.

a) Le contexte (Jn 17, 1-3).

Ce verset est enchâssé dans une prière du Christ. Là il ne dit pas comment prier, il prie.

« ***[1]Levant les yeux vers le ciel… »,*** c'est-à-dire qu'il trace la dimension de la parole : la référence du haut et du bas, la dimension entre la bouche et l'oreille.

Il est question quatre fois de "lever les yeux" dans l'évangile de Jean : ici il lève les yeux pour adresser la parole au Père ; même chose avant la résurrection de Lazare ; à la fin de la Samaritaine il dit « *Levez les yeux* » ; à la multiplication des pains il lève les yeux sur la foule.

Deux fois donc Jésus lève les yeux au ciel pour la prière, et curieusement, à propos de Lazare, c'est pour une prière d'action de grâces, avant la résurrection de Lazare, alors que c'est une demande de résurrection : « *Ils levèrent donc la pierre, et Jésus leva les yeux en haut et dit : "Père je te rends grâce de ce que tu m'as entendu* » (Jn 11, 47). Ici, au chapitre

17, c'est une prière de demande : « *Père, glorifie ton Fils* » il demande pour lui, et donc pour la totalité de l'humanité, la résurrection (qui est la même chose que la glorification).

Une autre fois Jésus lève les yeux sur la foule : « *Levant donc les yeux et considérant qu'une foule nombreuse vient auprès de lui…* » (Jn 6, 5). En effet, Jésus est toujours relationnel. Quand il n'est pas relationnel avec ceux et celles qu'il rencontre (la foule), il le sera avec son Père.

L'être relationnel est premièrement marqué par le rapport père / fils, et personne ne naît sans ce rapport-là qui est constitutif : on est né de quelqu'un, et c'est pourquoi on est toujours vers quelqu'un. La première relation ouvre l'être relationnel. Mon identité est d'être relationnel. Je ne suis pas tantôt tout seul et tantôt en rapport avec autrui, je suis toujours fondamentalement en rapport : le "je" n'est pas sans "tu" et par suite sans "il" dans la parole. La relation n'est pas quelque chose qui survient entre deux qui seraient existants à part. Même si la relation n'est pas mise en exercice, je suis fondamentalement relationnel. Par exemple si je me mets dans ma chambre, non pas pour méditer, ce qui me mettrait dans la présence du Père, mais pour lire un poème, tout seul, je suis encore en relation. La relation est constitutive de l'identité.

C'est une partie de la méditation essentielle de ce qu'il n'y a pas d'un sans deux, c'est-à-dire que la plus haute unité, ou disons plus simplement l'unité, est une unité plus constituante et plus essentielle lorsqu'elle est l'unité entre deux que lorsqu'elle est l'unité d'un isolat[66]. Autrement dit, le un n'est pas le "un" de l'arithmétique… Que l'unité première ne soit pas arithmétique, on le sait, mais c'est éminemment confirmé dans cette perspective.

Je ne suis pas sûr de dire cela suffisamment bien. On y arrive difficilement et je ne veux pas réciter une phrase toute faite indéfiniment, je cherche à chaque fois à le redire, c'est plus ou moins réussi, mais c'est comme ça. Essayez de poursuivre pour vous-même, vous verrez que vous serez très tâtonnant pour arriver à le dire de la façon dont vous finissez par l'entendre. Et ce cheminement vers le sens d'un mot, d'une parole, est essentiel à l'intelligence de la parole.

« Il dit : "Père, l'heure est venue glorifie ton Fils – il ne dit pas littéralement « glorifie-moi », mais c'est « glorifie-moi comme ton Fils » – ***[ce qui est] que le Fils te glorifie [2]<u>selon que</u> tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité –*** littéralement on a "toute chair", mais ça veut dire "toute l'humanité". Je disais que les articulations ne sont pas toujours signifiantes en notre sens dans les textes de Jean, mais *kathos* (selon), chez Jean comme chez Paul, est éminent – ***en sorte que, à tous ceux que tu lui as donnés, il (le Fils) leur donne vie éternelle –*** vie éternelle est un autre mot de la résurrection. »

Et il va nous dire ce que c'est que vie éternelle. « ***[3]Car c'est ceci la vie éternelle qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. »*** Vivre c'est connaître. Ne nous trompons pas, 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, c'est connaître l'insu, ignoré comme Père, mais connu par le Fils.

[66] Pour l'unité de l'isolat, J-M Martin prend souvent l'exemple de la pierre.

Le fils est l'image du père : « *Adam vécut 130 ans, à sa ressemblance et selon son image il engendra un fils* » (Gn 5, 3). Père et fils sont toujours dans la mêmeté. Aussi bien, "Père et Fils" ici, nous sommes dissuadés de les penser à partir de quelque psychologie entre papa et son fiston, ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. Il n'y a pas la moindre connotation psychologique.

Le Père est donc l'insu qui est connu par sa manifestation, c'est-à-dire par son image au sens fort du terme, au sens iconique. Il faudrait aussi méditer ce que signifie image, ce que signifie cette mêmeté, en quoi consiste la différence de l'un et de l'autre. Ce n'est pas du tout dans ces questions-là que s'est développé le traité classique de la Trinité, et c'est vraiment dommage, parce que c'est là que la Trinité a un sens. La Trinité a été développée à l'aide de catégories qui sont toutes empruntées à un langage autre, puisqu'il faut prendre le langage de l'interlocuteur, mais le malheur c'est que l'interlocuteur continue à l'entendre dans son propre langage. Entendre l'Écriture c'est laisser éclater les modestes capacités de notre langue native.

Jean dira : « *Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père.* » (1 Jn 2, 23), il s'adresse là à des tendances judaïsantes qui reconnaissent Dieu le Père mais pas Jésus comme le Fils, comme l'image adéquate du Père, comme recelant néanmoins en elle-même l'insu qui est de *l'essence de l'être* du Père.

b) Retour à Jn 17, 19.

Voilà donc le contexte qui me permet de revenir à ma phrase initiale : « ***Et pour eux je me consacre moi-même en sorte qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité.*** »

Vous savez que consacrer (*hagiazeïn*) est un mot qui tend à être traduit par "sanctifier". S'il y a quelque chose qui est inaudible c'est « *Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié* » parce que nous ne comprenons pas "sanctifier" à partir du sacré, et que nous ne comprenons pas le "nom" dans la signification qu'il a : le nom c'est l'identité, parce que c'est ce par quoi je puis être appelé. Je suis relationnel, et le nom c'est ce qui me donne de pouvoir être appelé. Et comme je suis relationnel dans ma plus profonde identité, mon nom propre est le nom de mon ouverture à…

- **Parenthèse sur le "Notre Père".**

« ***Notre Père***,

– ***que ton nom soit sanctifié*** – c'est-à-dire que ton **Fils** soit consacré,

– ***que ton règne vienne*** – le règne c'est le découlement du Ressuscité sur le reste de l'humanité, c'est donc le **pneuma**. Le règne c'est l'indication d'un espace régi. Un espace est toujours régi. Ce monde-ci est régi par le prince (ou le principe) de ce monde, et le roi du règne qui vient, c'est Jésus le ressuscité.

➔ Dans les trois premiers termes on a donc : Père, Fils, Esprit (pneuma).

– ***Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel*** – la volonté de Dieu c'est le secret détenu appelé à venir sur l'humanité. Dans « *que ta volonté vienne* », la volonté c'est la semence de l'humanité, autrement dit, c'est l'humanité non encore visible, et la volonté c'est le moment séminal. Comme pour nous, le moment du pro-jet est le moment qui fructifie en œuvre.

➔ L'œuvre ensuite est dite en trois possibilités :

– ***donne-nous notre pain*** – qui est une prière de demande ;

– ***pardonne-nous…*** – qui est le comble du don ;

– ***et ne nous laisse pas entrer dans la tentation…*** – c'est une phrase encore plus difficile à comprendre.[67]

- **La venue du pneuma sur la totalité de l'humanité.**

Il y a un mot important de Jésus pour dire que les mots de l'Évangile ne sont pas entendre selon notre oreille native.

« *Je me consacre pour eux.* » La résurrection est l'accomplissement de ce qui était prophétisé dans la forme du Baptême : c'est la venue du pneuma sur Jésus, et donc sur la totalité de l'humanité. En effet « la résurrection » n'est pas seulement « pour moi » dit Jésus, mais pour que « eux aussi soient consacrés dans la vérité ». Mais le mot vérité ici ne désigne surtout pas ce que nous appelons la vérité. Nous appelons vérité l'exactitude ou le correct. En grec la vérité c'est *alêthéia*, c'est la même chose que le dévoilement ou que la révélation dont nous aurons à parler lorsque nous prendrons, juste après, le thème *sacramentum* à partir du thème *mustêrion*.

3) Le chrisma (1 Jn 2, 20-27).

Enfin, le dernier passage que je vous avais annoncé se trouve dans la première lettre de Jean, au chapitre 2.

« ***20Et vous, vous avez un chrisma*** – on traduit souvent ce mot par onction, ce qui correspond au sens originel du mot *chrieïn* (oindre) – ***venu du sacré (hagios) et vous savez tous***. – Parfois le mot "savoir" est positif quand il a la signification de "savoir que ça ne se sait pas". Il aurait fallu en parler quand nous avons trouvé la formule de l'insu dans la rencontre de Jésus avec Nicodème : savoir qu'on ne sait pas – ***21Je ne vous écris pas de ce que (oti) vous ne savez pas la vérité –*** il faut entendre « de ce que vous ne savez pas » ou bien « parce que vous ne savez pas » ; en effet, les conjonctions grecques (*oti* ici) sont approximatives dans l'évangile de Jean et il ne faut jamais se baser dessus pour traduire – ***mais de ce que vous la savez et que tout falsificateur (pseudos) n'est pas de la vérité***. – Le *pseudos* désigne toute falsification, pas seulement le mensonge, chez saint Jean – ***22Qui est le faussaire (pseustês), sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ? Celui-là est l'Antichristos : celui qui nie et le Père et le Fils***. – C'est sans doute adressé à des chrétiens judaïsants qui ne reconnaissent pas le Fils à égalité. – ***23Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père***. – En effet, il n'y a pas de fils sans père, c'est certain, mais il n'y a pas non plus de père sans fils : il n'a pas le titre de père s'il n'a pas un fils. Donc reconnaître le Fils c'est reconnaître le Père comme Père ***– Celui qui confesse le Fils a aussi le Père***. **–** On a ici le verbe "confesser" ou protester. Le mot "protestants" à l'origine signifie des "attestants", il ne désigne pas des gens qui protestent.

24Pour vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê, – "à partir de l'*arkhê"*, c'est-à-dire "à partir de ce qui est principiel" ; ça peut être aussi "depuis le commencement de votre

[67] Cf. Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul .

écoute". Les deux sens sont peut-être d'ailleurs l'un dans l'autre – ***que cela demeure en vous***. – Il y a une idée de persistance, de fidélité à ce qui avait été entendu ; la fidélité n'est pas de le ressasser, mais de le repenser toujours plus profondément, de le méditer. C'est la demeure de la parole en nous. Nous sommes dans la parole, ou la parole est en nous. Cette notion d'habitation présente des singularités qui, à première vue, nous gênent. En particulier, chez nous, "dans" est une préposition qui désigne plutôt une sorte d'emboîtement. Or être-dans est une façon de dire l'extrême proximité, donc elle peut se dire dans un sens ou dans l'autre. Mais être-dans n'est pas non plus fusionnel parce qu'il y a une intériorité relationnelle dans l'être-dans. Ça dit l'extrême de la proximité.

Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê, vous demeurez vous aussi dans le Fils et dans le Père. – Dans cette nouvelle naissance, on naît d'avoir entendu, on naît par l'oreille[68]. J'en viens à ce qui paraît une sorte de plaisanterie mais qui est tout à fait significatif : la parole est ce qui met au monde. Et par parole il ne faut pas seulement entendre ce qui est dit ou le dire : c'est le dit et l'entendu : la parole est accomplie lorsqu'elle accomplit sa relation. C'est l'ensemble bucal-auriculaire qui est en question. – ***25 Et c'est ceci la promesse qu'il nous a promise, la vie éonique (éternelle).***

26Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (planôntôn). 27Mais vous, le chrisma que vous avez reçu de lui, qu'il demeure en vous. Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne. Mais comme son chrisma vous enseigne au sujet de tout, qu'il est vrai et qu'il n'est pas falsificateur (pseudos), et selon qu'il vous a enseignés, demeurez en lui. »

► « *Vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne* », c'est faux !

J-M M : C'est tout à fait vrai. Une parole d'Écriture est tout à fait vraie. Il ne faut jamais commencer par dire ce que l'Écriture aurait dû dire ! On est devant l'Écriture comme un disciple devant un maître. Et personne d'entre nous n'est maître, nous sommes tous disciples. J'essaie de n'être que l'écho de ce que j'entends d'auprès du maître.

Alors, cette petite phrase qui est à première écoute inaudible est infiniment digne d'être méditée. Ce qu'il y a de plus intéressant dans la Bible, c'est ce qui est inaudible dès l'abord. Bien sûr, parce que c'est ce qui ouvre un chemin à une recherche. Une phrase de la Bible peut être inaudible pour des problèmes de langue, de traduction, tout ce que nous connaissons de ce genre, mais en fait elle est inaudible bien plus profondément. Elle garde en elle une qualité d'inaudibilité, qui fait que je ne peux jamais m'emparer d'elle, j'ai toujours à la demander. C'est la posture qui s'impose.

Et justement, parmi les choses qui sont éminemment sacrées, nous dirons qu'il y a la *Sacra Scriptura*, terme qu'on traduit par Écriture Sainte, naturellement ! Je pense à l'expression "odeur de sainteté", alors qu'on devrait dire "odeur de consécration", oui, parce qu'on est oint, chrismé de quelque chose (parfum ou autre). C'est une expression qui s'oppose à "l'odeur de corruption". L'odeur de consécration, c'est l'odeur de résurrection.

---

[68] Allusion à ce que dit Agnès dans *L'école des fem*mes de Molière.

Il y a beaucoup de déperdition qui se fait de par la volonté d'ajustement à l'oreille d'une époque. Bien sûr il faut ajuster quelque peu un texte pour que nous puissions l'entendre, mais il faut aussi garder soupçon sur la prise que nous en avons. Il y a plus encore à entendre.

Chaque jour on découvre une intelligibilité et un sens, une pertinence, une profondeur à ce texte. Causer sur le sacré, pourquoi pas. Mais mon souci premier c'est que nous apprenions ensemble à lire, à entendre la Parole. Bien sûr on peut le faire à propos d'un thème.

II – Questions posées sur les trois textes précédents

1) Questions sur le premier texte (Jn 14, 15-16).

a) Le trouble comme début de la recherche.

► Le trouble dont parle saint Jean, ce n'est pas un trouble psychologique ?

J-M M : C'est aussi un trouble psychologique, c'est-à-dire qu'il importe de distinguer clairement le psychique et le spirituel, mais il faut savoir que même le spirituel, nous le pensons encore psychiquement en sachant qu'il faut ne pas le faire. C'est de notre natif de faire cela. De toute façon le pneumatique est un caché mais il peut aussi avoir pour vocation d'éclairer la crête de notre psychique. Il n'a pas pour but de laisser dans la totale obscurité le psychique. Il vaut mieux essayer de savoir ce qu'on fait, ce qu'on entend. Et cela nous est donné aussi parfois. Ce n'est pas la connaissance ultime, la plénitude de ce que représente le pneumatique, mais au moins des éclats ou des éclairs illuminent notre psychique. Bien sûr.

b) L'entre-appartenance des quatre termes de la présence.

► J'ai entendu qu'il y a deux couples : d'abord garde de la parole et agapê ; et ensuite pneuma, et prière. Dans mon esprit ce sont plutôt des choses séparées.

J-M M : Il ne faut pas les séparer : quand l'un des termes parle, les autres sont indissociables de lui.

Très souvent on dissocie la lecture de l'Écriture des autres activités. Pour nous il y a deux sortes de types : il y a celui qui s'enferme dans sa chambre pour essayer de comprendre l'Écriture, et puis celui qui sort dehors pour sauver son frère. C'est dans notre structure implicite de penser. Mais cela doit être récusé et repensé à partir de l'identité de l'un et de l'autre qui est explicitement affirmée. C'est une tâche qui est spécialement difficile pour nous, parce que ce qui relève de l'intellect et ce qui relève de la volonté, c'est une division essentielle de la pensée occidentale.

► Est-ce qu'on peut traduire le mot *agapê* par amour ?

J-M M : Le mot *agapê* n'est pas correctement traduit simplement et à chaque fois par le mot amour (ou aimer). En effet, l'*agapê* implique toutes les significations de l'amour, depuis les soins attentifs à quelqu'un (comme dans l'histoire du bon Samaritain chez Luc) jusqu'à l'amour au sens fort. Ça peut être aimer tendrement, etc.

De même quand Jean emploie le terme haïr, qui est le contraire du mot aimer, il décline toute une gamme d'attitudes qui va jusqu'à "être indifférent de", ce n'est pas nécessairement haïr farouchement. L'indifférence est une forme de ce que Jean appelle la haine. La haine est un nom générique qui inclut toute une gamme d'attitudes.

Et quand Jean parle du meurtre, c'est la même chose, ce n'est pas tuer de façon sanguinolente quelqu'un, c'est être mortifère à son égard de toutes sortes de façons, par exemple par le mépris.

Il faut bien comprendre cela, parce que la mort et le meurtre (ou la haine) sont des repères que l'on garde parce qu'ils sont chez Jean et qu'ils font pendant à deux mots importants. En effet, il y a pièce à pièce :

- la mort (au sens de mortalité subie) qui est le contraire de la vie nouvelle, de la résurrection,
- et la haine qui est le contraire de l'*agapê*.

Ce qui fait que résurrection, vie nouvelle et *agapê* sont la même chose. C'est du même coup que Jésus éteint la maîtrise de la mort par la Résurrection et qu'il éteint le règne de la haine par l'agapê. Vivre dans l'agapê c'est être déjà dans l'espace de résurrection pour une part.

Tout le monde sait que Jésus dit « Aimez-vous les uns les autres » et que d'autre part l'Évangile dit : « *Jésus est ressuscité* », mais c'est une seule et même chose. Fondamentalement, l'annonce de la résurrection n'est pas l'annonce d'une anecdote, d'un fait de jadis, et « *Aimez-vous les uns les autres* » n'est surtout pas une morale.

J'essaie de vous donner des repères de lecture parce qu'il faut une longue fréquentation pour dire que chez saint Jean tel mot s'entend de façon générique et ne dit pas simplement la façon dont il sonne à notre oreille. Par exemple, quand on entend le meurtre, on entend quelqu'un qui tue son voisin avec un revolver. Ce n'est pas de cela uniquement qu'il s'agit. Le meurtre n'est pas celui dont on parle dans les journaux. Les petits meurtres sont quotidiens.

2) Questions sur le deuxième texte (Jn 17,19).

a) Le mandat du Christ.

► Que veut dire « *Je me consacre pour eux* » ?

J-M M : Il reçoit la christité mais il reçoit le don d'acquérir la christité au prix de sa mort. Il lui est donné le mandat (la disposition) d'avoir à mourir pour l'humanité, et il acquiesce pleinement à ce mandat.

Le mot *entolê* que j'ai traduit par mandat signifie précepte habituellement. J'avais commencé ce matin à dire qu'il n'y avait qu'un commandement et qu'il était double (que justement il était un parce qu'il était double). C'est parce qu'il n'est pas un commandement parmi d'autres, mais qu'il est "le" commandement, c'est-à-dire qu'il récapitule tous les autres, qu'il a tous les autres en lui. La liste des préceptes est périmée, finalement, comme insuffisante pour le salut : on n'est pas sauvé parce qu'on observe les préceptes. C'est le grand thème de Paul.

b) Les deux semences en chacun, les deux "je".

► Quand tu as parlé de la prière de Jésus au Père, tu as dit qu'on était essentiellement relationnel[69]. Mais si on est semence de diabolos, comment est-ce qu'on peut être nativement relationnel ?

J-M M : Cette question est très intéressante. Il y a deux semences, donc deux mondes dont l'un est appelé à expulser l'autre. Mais nous sommes dans le temps où ces deux mondes coexistent. Il y a, en chaque homme, semence de diabolos et, du moins je crois qu'on peut l'escompter, semence de christité. Ces deux semences sont en nous.

Il y a deux "je" – c'est le langage de Paul – le "je qui veut" et le "je qui fait" (c'est au chapitre 7 des Romains)[70]. On peut parler d'un combat intérieur entre les deux qui peut être d'ailleurs vécu comme la participation à la passion du Christ dans la visée de sa résurrection ou avec la vigueur de sa résurrection, avec la grâce de sa résurrection.

Saint Jean le dit explicitement « *Je vous écris une disposition nouvelle qui est vraie, en lui et en vous, à savoir que la ténèbre est en train de passer et que la lumière véridique déjà luit* » (1 Jn 2, 8) c'est-à-dire que nous sommes dans un constant débat : ces deux "je" ne composent pas.

Ici il ne faut pas penser à deux "je" psychologiques, ce serait schizophrénique. Il y a un "je" psychologique qui est notre "je" conscientiel et qui inclut l'inconscient (l'insu n'est surtout pas l'inconscient), on le désigne par "la *psukhê*" au sens de connaissance faible, alors que nous sommes à l'écoute d'une autre parole, ce qui, évidemment, met en suspicion un certain nombre de nos pratiques.

3) Questions sur le troisième texte (1 Jn 2,20-27).

a) Se consacrer, se sacrifier ?

► Cette croyance qu'être du Christ c'est se consacrer et même se sacrifier à son service et à celui des autres resurgit souvent en moi. Et comme je peine à entendre ce que *action de Dieu* veut dire, je me dis que Dieu n'a d'actes que ceux de nos mains en inspirant nos cœurs.

J-M M : Je dirais plutôt que « Dieu a *aussi* comme actes ceux de nos mains ».

Par ailleurs, il faut entendre qu'une expression comme "se sacrifier" est pleine d'ambiguïtés. « Mon petit garçon, je me suis assez sacrifié pour toi », ça devient même un chantage. Se sacrifier est devenu une expression très banale. Autrement dit, il faudrait plutôt la prononcer de façon attentive et seulement dans un contexte où ça ne risque pas de s'entendre de la façon banale.

b) La place du ministre du Christ.

► « *Vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne* » : comment entendre cela ?

J-M M : Cette parole ne supprime pas l'enseignement, mais elle dit que l'enseignement que nous pouvons faire n'est pas l'essentiel.

---

[69] Voir I, 2) a).

[70] Cf. Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.

C'est le Christ lui-même qui œuvre quand son ministre œuvre. Ce point-là a été largement développé par saint Paul.

- **Saint Paul énumère un certain nombre de charismes en 1 Cor 12, 4-10.**

« *À l'un est donnée par le pneuma une parole de sagesse; à un autre, une parole de connaissance, selon le même pneuma ; à un autre, la foi, par le même pneuma ; à un autre, le don des guérisons, par le même pneuma ; à un autre, le don d'opérer des miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre, le discernement des pneumata (des esprits) ; à un autre, la diversité des langues ; à un autre, l'interprétation des langues*.». Ceci pour dire qu'on ne fait pas tous la même chose. Un charisme c'est une fonction qui est donnée et qui pourrait se confondre avec « être doué pour » qui est le sens du mot charisme tel qu'il est devenu dans notre langue, mais chez Paul ce n'est pas exactement la même chose.

- **Le plus grand des charismes est nommé en 1 Cor 13, 1-2.**

Et Paul ajoute : « *Si je parle les langues des hommes et des anges mais que je n'ai pas l'agapê, je suis comme un airain qui résonne ou comme une cymbale retentissante. Et si j'ai la prophétie, et si je connais tous les mystères et toute la connaissance, et que j'ai toute la foi de manière à transporter des montagnes, mais que je n'ai pas l'agapê, je ne suis rien…* » (1 Cor 13, 1-2). Le plus grand des charismes c'est l'*agapê*, c'est celui qui est commun à tous, et ensuite il y a des activités variées.

c) La falsification de la parole œuvrante de Dieu (Gn 3).

► Quand on a lu la première lettre de Jean vous avez traduit le mot *pseudos* par "falsificateur" en disant qu'il désignait toute falsification, et pas seulement le mensonge est-ce que vous pourriez nous en dire plus ?[71]

J-M M : La notion de falsification est très importante. On la traduit souvent par mensonge, mais elle est beaucoup plus vaste que faire des petits mensonges, ou même des grands. Et c'est la première fonction du prince de ce monde, c'est-à-dire du principe régnant en ce monde qui a pour nom Satan : il est falsificateur, meurtrier, adultère[72].

La première falsification est celle de la parole de Dieu : « *Tu ne mangeras pas* » est la première parole qui est adressée à Adam. C'est un commandement ? Mais non ! C'est le serpent qui falsifie la parole de Dieu en en faisant une parole de loi, et en plus une parole de loi par quoi Dieu se réserve quelque chose qu'il ne donne pas aux hommes, ce quelque chose étant symbolisé par le fruit de l'arbre. Si bien que la parole arrive aux oreilles d'Adam et Ève falsifiée.

---

[71] Cette question vient de la session de Nevers sur le sacré.

[72] « Les péchés majeurs qui sont des noms propres de l'adversaire (du diabolos) sont : premièrement la falsification (il est le *pseudos*, le falsificateur) ; deuxièmement le meurtre (il est le meurtrier, l'archétype du meurtre) et troisièmement le *pornos* c'est-à-dire l'adultère, celui qui brise la bipolarité masculin et féminin du couple. Nous avons ici une sorte d'articulation majeure qui se trouve assez développée par exemple dans le chapitre 8 de l'évangile de Jean à partir du verset 31 dans un dialogue où Jésus est très violent à l'égard des Judéens qui avaient entendu sa parole. » (J-M Martin, cycle *Énergie en saint Jean*). L'ordre suivi en Jn 8 est celui du chapitre 1 de la Genèse : la parole vient en premier (« *Dieu dit :"Lumière soit"* ») ; l'homme ensuite (« *Faisons l'homme* »), et le couple enfin (« *mâle et femelle il les fit* »).

En fait la parole de Dieu était une parole donnante[73], c'était un « tu ne mangeras pas » donnant : « je te donne la capacité de tenir devant toi le point ultime, le point secret auquel tu n'accèdes pas – qui est peut-être bien le sacré – je te donne cela. » Alors que c'est compris en général comme un ordre assorti d'une sanction : « je t'ordonne de ne pas manger sinon tu mourras ». C'est cela qui ouvre la grande problématique paulinienne de la "justification de l'homme", ou plus exactement du "réajustement de l'homme"[74], non pas à partir de l'observance de la loi, car l'observance de la loi ne justifie pas l'homme, mais à partir de la donation de Dieu.

► Si je regarde la traduction de Chouraqui pour cette parole de Dieu : « *YHWH-Adonaï Elohîms ordonne au glébeux pour dire: « De tout arbre du jardin, tu mangeras, tu mangeras, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, oui, du jour où tu en mangeras, tu mourras, tu mourras*. » (Gn 2, 16-17), moi je peux entendre quelque chose d'un ordre de Dieu.

J-M M : Oui, c'est ainsi parce que tu as l'oreille perturbée par le Satan. D'ailleurs, il peut se faire que matériellement ce soit la même expression. En effet, la qualité ultime de la parole, est-ce que j'ai l'oreille pour l'entendre ?

► Le « *Tu ne mangeras pas* », si c'est à propos de quelque chose de vénéneux et de mortel, ça peut être entendu comme une parole d'amour.

J-M M : Oui, c'est quelque chose qui est de l'ordre de l'imprenable. « *Tu ne mangeras pas* » est une parole qui évite le geste malheureux qui manquerait ce qu'il tenterait.

Il ne faut pas s'arrêter sur la difficulté qui vient, pour biffer ce qu'on avait aperçu, il faut attendre de voir comment c'est compatible. Entendre c'est toujours attendre d'entendre. Mais quelquefois nous sommes impatients.

Et là il faudrait voir la reprise que fait le serpent en Gn 3, 1-4.

« *Il dit à la femme : "Ainsi Dieu l'a dit : "Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin".*" [2]*La femme dit au serpent: "Nous mangerons le fruit des arbres du jardin.* [3]*Du fruit de l'arbre au centre du jardin, Dieu a dit : "Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, (de peur) que vous ne mourriez*." " – en effet, il y a de l'in-mangeable sous peine de mort, il y a quelque chose qui ne se mange pas dans le monde.

[4]*Le serpent dit à la femme : "Non, vous ne mourrez pas de mort. Car Dieu connaît : du jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu connaissant bon et mauvais*." »

Le serpent réinterprète donc la parole de Dieu comme une parole d'ordre, et en plus d'ordre jaloux : c'est parce que Dieu veut se garder pour lui ce fruit.

---

[73] La parole de Dieu est une parole donnante, œuvrante. L'archétype de la parole œuvrante, c'est « Fiat lux » : « *"Lumière soit"… Lumière est* ». La parole de Dieu est inopérante quand il dit à Adam : « *Tu ne mangeras pas* », car il la reçoit falsifiée par la reprise qu'en fait le serpent.

[74] L'ajustement (*dikaïosunê*) voilà un autre mot aussi important que le mot de salut, qu'on traduit par justification, justice. Cette traduction est une moralisation indue. En effet, le terme *a-dikos*, le désajusté, est le contraire du *dikaios* (le bien ajusté). Cela ne se réduit pas au champ de la morale, c'est un terme beaucoup plus vaste et beaucoup plus vague.

► Ça n'épuise pas mes questions puisque Dieu dit : « Vous n'en mangerez pas sinon vous mourrez », et la preuve c'est qu'ils ne meurent pas.

J-M M : Si, justement ils meurent. C'est-à-dire que l'homme entre dans l'espace de la mort, il devient mortel. « *Du jour où tu en mangeras, de mort tu mourras* » est une parole donatrice qui manifeste le rapport qu'il y a entre le péché et la mort. Nous entendons la mort comme une punition, c'est-à-dire comme une conséquence causale punitive, mais ce n'est pas dans le texte.

► De toute façon c'est un mythe, une histoire comme les autres créations du monde.

J-M M : Bien sûr que c'est un mythe. Mais comme quelles autres créations du monde ?

► Les mythologies.

J-M M : Mais les mythologies elles-mêmes sont pleines de vérités qui nous échappent.

Et le commentaire de Gn 3 que je vous donne ici n'est pas fait par moi, il est fait par saint Paul lui-même dans la deuxième partie de Rm 7. Il faut y détecter la référence parce qu'elle n'est pas dite explicitement par Paul, mais c'est le texte qui conduit sa réflexion à ce moment-là.

Et c'est la grande thèse de Paul : nous ne sommes pas "ajustés" à notre être (on dit "justifiés" dans le langage classique) par l'observance de la loi mais par libre donation de Dieu. Et c'est un mystère bien plus difficile que celui que tu évoques et qui est, dans sa difficulté même, d'une luminosité prodigieuse. C'est le cœur de l'Évangile. Le cœur de l'Évangile c'est de révéler le don, pas le droit : « *Si tu savais le don* ». Et saint Jean oppose constamment le don à la violence, à la prise de force, mais aussi au droit[75].

L'ultime ne réside pas dans le droit. C'est pourquoi l'Évangile n'a pas de législation. L'Évangile est même anti-nomique c'est-à-dire contre le principe même de la loi : l'essentiel n'est pas dans le "tu dois" mais dans l'acte de donner que je puisse faire et que je fasse effectivement. C'est la notion même de grâce, de donation gratuite.

► Mais pourtant il y a beaucoup de droit dans l'Église !

J-M M : Le problème c'est que l'Évangile est toujours au risque de la culture à laquelle il s'adresse. Et en un certain sens l'Évangile s'est trop adapté contrairement à ce qu'on dit.

On peut se poser la question de savoir pourquoi une doctrine, qui est fondamentalement contre le principe du droit, s'est constitué un droit.

Nous verrons que le droit qu'utilise l'Église, qu'on appelle droit canonique, n'est pas sacré, il n'est pas l'égal de l'Écriture sacrée, pas plus qu'un dogme n'est sacré[76]. Il est l'attestation non-sacrée de quelque chose de sacré, c'est-à-dire qu'il ne révèle pas, qu'il ne dévoile pas, il ne fait qu'arbitrer entre des intelligences de ce qui est révélé.

---

[75] J-M Martin l'explique souvent à partir du texte du bon Pasteur (Jn 10, 11-18 Le bon berger et les brebis. Le Je christique et les dispersés) et il le met en évidence dans les formules de la deuxième partie du "Notre Père" (Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul).

[76] Au Ch VII : Église et dogmes ; dernières considérations sur le sacré.

Nous verrons que le Christ lui-même a institué un service de vigilance qu'il a confié à Pierre, le service de veiller sur le troupeau. C'est Pierre et ses successeurs qui ont choisi la forme du droit romain parce que c'était la seule qui était là. Il y a là un choix qui est révisable. L'Église pourrait choisir de ne pas s'exprimer dans le langage du droit, en principe, ce serait un travail énorme avec des risques énormes, mais ça se pourrait.

Chapitre VI

Mustêrion /apocalupsis :

Les Sacrements

J'en ai fini avec la lecture de Jean, et je voudrais commencer ce qui est une entrée sur un thème plutôt que sur un texte, et ce n'est pas ce que je préfère, parce que je ne sais pas mettre les choses en ordre : tout circule en tout, alors pourquoi suivre un ordre plutôt qu'un autre ? C'est ce qui m'empêche d'écrire ! Je vais quand même essayer de le faire à propos du terme *mustêrion*. Vous verrez que c'est une longue histoire.

I – Mustêrion / sacramentum

Le mot de *mustêrion* nous l'étudierons d'abord en lui-même, et ensuite en tant qu'il fait couple avec le mot *apocalupsis* que l'on peut traduire par révélation.

1) Le mot *mustêrion*.

La racine du mot *mustêrion* est "mu", et il a singulièrement une affinité avec *muthos* (le mythe). C'est une racine qui persiste dans notre langage, par exemple dans le mot "muet", et ce n'est pas très heureux, parce que ça confond le mutisme et le silence, deux choses bien différentes, mais c'est comme ça !

Le mot *muthos* est, chez nous, en relation avec un autre mot qui est celui de *logos*, mais là, il ne s'agit pas du Logos johannique, il s'agit du *logos* qui est un mot majeur dans la langue grecque. *Logos* donnera ce qu'on appelle aujourd'hui "logique" (même si ce n'est pas son origine), et la "mytho-logie" est le regard rationnel porté sur l'archaïque *muthos*. Autrement dit les deux choses s'opposent. Quand je dis cela, je sous-entends que le regard rationnel est un regard critique, méprisant, éventuellement sur le mode de parole qui aurait précédé le mode logique du "connaître", qui serait le propre de notre Occident et singulièrement de notre modernité.

Or, à l'origine, ces deux mots, *muthos* et *logos*, sont synonymes. Dans le plus archaïque, chez Homère par exemple, ils disent la même chose. Chez nous, au contraire, leur signification est d'un écartement extrême. Nous en avons trace, c'est intéressant de le noter en passant, dans le terme de démythologisation qui a surtout été prôné par Bultman pour la lecture de l'Écriture : il s'agit de dégager de l'Écriture ce qui relèverait d'un archaïque *muthos* absolument dépassé, pour ne garder que ce qu'il dit qui serait, soit traduisible dans un langage de la raison, soit reconnaissable dans un langage d'historien au sens moderne de l'histoire scientifique. Nous avons ici quelque chose d'assez paradoxal !

Cependant il ne faut pas simplement en rester à ce que serait une histoire du langage et une histoire de la pensée, car le mot *mustêrion* existe dans l'expression "religions à mystère". Ce sont des religions très différentes de la religion impériale qui domine et dont le rapport avec l'État est important. On les trouve chez les Romains, mais il faut savoir qu'on parle grec dans la Rome de cette époque. Comme religions à mystère, on a par exemple les sectes pythagoriciennes, les mystères d'Isis qui sont empruntés à l'Égypte, ce sera plus tard un peu les mystères de Mithra etc.

L'empire romain est en principe accueillant aux multiples formes religieuses, à ce qu'on peut appeler les autres religions, parmi lesquelles il y a un pullulement de religions à mystères. Les juifs eux-mêmes ont des synagogues dans les villes de l'empire.

Ceci avait simplement pour but de parler de ces religions à mystères où on trouve la pratique de certains rites et la commémoration d'un *muthos.*

2) Le terme *apocalupsis* et son rapport à *mustêrion*[77].

Le terme *apocalupsis* fait couple avec *mustêrion*. On le traduit par "révélation". Dans son étymologie *apocalupsis* a pour racine *calumna* (voile), il signifie la levée du voile : ce qui était voilé se dévoile. Révélation : le rideau se lève, si vous voulez, sur une scène.

Bien sûr, la notion d'apocalypse telle qu'elle sonne aujourd'hui à nos oreilles (« c'est apocalyptique ») n'a rien à voir avec cela. Elle vient de l'Apocalypse de saint Jean qui a son langage propre et qui est un modèle de *muthos* si on veut. Ce serait l'équivalent de ce qu'on appelle l'apocalyptique, à savoir une littérature qui a ses racines dans la littérature prophétique elle-même, qui se déploie en une sorte de genre littéraire très répandu dans le monde hébraïque, dans le monde chrétien, et même après l'âge apostolique : l'apocalyptique est un genre littéraire.

Donc lever le voile ou lever le rideau : la scène est cachée, on lève le rideau et on voit. Seulement la représentation que nous avons de cela n'est pas suffisante pour comprendre le mot *apocalupsis*, parce que *mustêrion* et *apocalupsis* ne sont pas des contraires. En effet, l'*apocalupsis* lève le voile sur quelque chose qui reste voilé. C'est le rapport d'un dévoilement qui, à certains égards, est véritablement dévoilement, mais en même temps est la garde du caché comme caché : révéler le caché comme caché[78].

Nous ne vivons pas sur ce schéma-là, car pour nous, ou c'est voilé ou c'est dévoilé ; ou on sait, ou on ne sait pas. Ici le rapport du caché et du dévoilé n'est pas du tout un rapport d'ignorance et de connaissance. C'est par exemple ce qui justifie l'importance de la recherche qui n'est pas simplement une recherche pour connaître, mais une recherche qui est déjà connaître : *chercher c'est déjà connaître,* comme l'a dit Pascal.

On peut résumer ce qui a trait au couple *mustêrion* / *apocalupsis* dans un tableau.

[77] Voir aussi Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...

[78] D'un point de vue purement profane Heidegger a mis en œuvre cela à plusieurs reprises d'une façon extrêmement pertinente.

mustêrion	*apocalupsis*
Caché	Ré-vélation du caché comme caché
Secret	Levée du voile sur quelque chose qui reste voilé
Mystère	Dévoilement accomplissant

3) Le passage du grec au latin : de *mustêrion* à *sacramentum*.

Le mot *sacramentum*, de très bonne heure, traduit le mot néotestamentaire *mustêrion* et l'idée de caché qui existait dans *mustêrion* reste dans l'idée de *sacrum*.

Vous connaissez l'exemple caractéristique de Ep 5 : « *Ce* ***sacrement*** *est grand quand je le dis du Christ et de l'Ekklêsia* » (Ep 5, 32), où "sacrement" traduit le mot grec *mustêrion* employé par Paul. Et il n'est évidemment pas question de sacrement au sens théologique strict dans ce passage.

Le mot *sacramentum* est un mot qui a déjà un usage, et il désigne une chose très précise, c'est le serment qui est fait à l'empereur : tout soldat romain, quand il rentre dans l'armée romaine, fait ce serment.

Vous savez que le mot serment a pour origine le mot *sacramentum* au Moyen Âge, dans l'histoire du français. Le serment est une parole sacrée qu'il ne faut pas profaner. On pourrait dire que c'est de l'ordre du pré-juridique, c'est-à-dire de l'ordre de ce qui régit une culture, une société, lui donne sa consistance, sa crédibilité, son espace de vie. La parole fausse ouvre à des troubles qui peuvent être graves dans un être-ensemble. La notion de serment a par exemple une grande importance dans la chevalerie à l'époque, et le félon, par exemple Ganelon[79], c'est le contraire du chevalier. Donc il y a une idée de fidélité, de fidélité jurée, de parole donnée, quelque chose de ce genre.

Que le mot grec *mustêrion* (latinisé en *mysterium*) passe au mot latin *sacramentum*, c'est attesté entre autres par le fait que saint Ambroise, évêque de Milan au IVe siècle, Père éminent de l'Église latine, a écrit deux petits traités ; l'un s'appelle *De Mysteriis* et l'autre *De Sacramentis*, et ils ont le même sujet, ils traitent de la même question.

4) Évolution du sens du mot *mustêrion*.

Les mots corrélatifs de *mustêrion* et d'*apocalupsis* iront ensuite dans une autre direction[80]. La direction première est celle qu'on pourrait appeler, au moins de l'extérieur, une « gestion de la pratique » puisque les sacrements, dans l'Église, deviennent peu à peu comme une

[79] Ganelon est un personnage littéraire de la *Chanson de Roland*

[80] L'évolution du mot *apocalupsis* n'a pas été abordée au cours de la session. Voici ce qu'en disait J-M Martin à l'ICP : « Le terme *apocalupsis* s'est dégradé dans la notion théologique de Révélation. La Révélation sera conçue comme l'énoncé de propositions, au même titre que les propositions de la raison naturelle, mais qui tiennent en fonction d'une autorité, et d'une autorité qui s'atteste par des signes (…) Cependant, dans la grande théologie, la Révélation n'est pas entièrement réduite à un catalogue de propositions sur Dieu, par exemple la notion de vertus théologales est là pour témoigner qu'il y a conscience d'autre chose. »

gestion de la pratique[81]. À la suite d'une évolution, une deuxième direction apparaît dans le domaine de la foi et de la connaissance, ce qui ouvre la question de la connaissance qui s'acquiert en théologie, ce qui présuppose qu'il y ait une dogmatique et pas simplement la lecture rituelle qui est faite de la Sacra Scriptura dans les communautés. Cela donnera tout un développement auquel il faut être très attentif, il a sa raison d'être à l'époque ; certaines de ses composantes peuvent être rejetées ou transformées, et d'autres non, mais il faut bien connaître cette histoire. C'est là que le mot *mustêrion* prend un sens avec l'expression « les mystères de la foi ».

En effet, l'Église rencontre d'abord un monde qui est celui de l'Antiquité tardive, et ensuite le monde médiéval. C'est alors que s'opère le transfert du mot *mustêrion* de la pratique vers la connaissance ("les mystères de la foi"). Et comme se développe une certaine idée de la *ratio*, on pourrait dire que commence dès le début une espèce de conflit ou de débat entre les mystères de la foi et la raison. On rejoue la différence entre *muthos* et *logos* qui apparaissait avant.

Le mystère a alors le sens purement négatif de ce qu'on ne comprend pas, et il est offensant pour une exigence rationnelle qui prend jour et force, progressivement, dans l'histoire de l'Occident. La théologie a été un débat entre ce qu'on appelait "les mystères" qui sont opaques à la raison, et une juste reconnaissance par l'Église de l'avènement de la raison. Ce compromis couvre toute l'histoire de la théologie. Je pense qu'elle aurait eu mieux à faire, mais ça ne fait rien !

Il est très intéressant de voir par exemple ce que devient l'idée de Dieu. En effet, la théologie distingue un "Dieu qui est atteignable par la raison" d'un "Dieu qui relève de la révélation". C'est la différence de ce qu'on appelle la connaissance naturelle – parce que la notion de nature continue à jouer son rôle dans cette affaire – et la connaissance révélée. C'est une simple distinction qui est faite en reconnaissance de ce que représente la notion de *ratio* dans ce moment d'évolution qui est le moment médiéval. Il n'a pas exactement le sens qu'il a chez nous.

Donc il y a d'une part cela de Dieu que la raison peut prouver – ils ne vont pas si loin souvent, et prudemment saint Thomas dit : ce ne sont pas des preuves, ce sont des chemins de pensée ; enfin bon ! – et d'autre part cela de Dieu que la raison ne peut pas prouver par elle-même et qu'elle ne peut pas non plus justifier quand elles proviennent d'une autre source, par exemple la Trinité. C'est la théologie la plus classique, la plus courante.

5) Parenthèse : La *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas d'Aquin (XIIIe siècle) a écrit une multitude d'ouvrages, mais en particulier la *Somme Théologique*, un gros ouvrage que j'ai beaucoup fréquenté pendant des années. Il a aussi écrit une Somme plus petite qui s'appelle la *Somme contre les Gentils*, qui est un exposé total de la doctrine catholique, ses adversaires étant principalement Averroès, le

[81] « Lors de la naissance de la notion stricte de sacrement, le mot sacrement garde une certaine souplesse, puisque les théologiens de cette époque distinguent : 1/ le *sacramentum tantum*, qui est le geste ; 2/ quelque chose qui est *sacramentum* tout en étant réalité, comme par exemple le caractère baptismal ; 3/ un sens global du mot *sacramentum* qui désigne et le geste et son contenu.» (J-M Martin, cours à l'ICP en 1977-78).

penseur musulman, et Rabbi Moses qui est Maïmonide. Le Moyen Âge adore la discussion. Toute pensée est promue sous la forme de la discussion.

La *Somme Théologique* est formée de grandes questions à propos desquelles il y a plusieurs articles[82]. Comment est écrit un article ? Une question très courte est d'abord posée ; elle a plusieurs réponses, mais des réponses hâtives qui sont des oppositions contraires (des objections) à la proposition qui va être retenue. Ensuite il y a "*sed contra*" (en sens contraire), en général une autorité, par exemple « saint Augustin a dit que… » Ensuite : « *Respondae dicendum…* (Je réponds qu'il faut dire…) », et le maître se lève et propose un développement. Tout ce qui précède constitue le corps de l'article. Ensuite il faut répondre à chacune des objections du début, fort du principe de l'intelligence qui a été donnée[83], ce sont des additions.

Tel est le mode de fonctionnement de l'enseignement, et c'est repris traditionnellement comme mode d'exposition de la théologie dans les plus grandes Sommes, mais pas dans la *Somme contre les gentils* qui, elle, est écrite comme un livre d'aujourd'hui, avec des chapitres et non pas avec des articles.

Le plan d'un ouvrage est extrêmement important, même tellement important que je n'oserai jamais m'affronter à cette question ! La preuve c'est que j'ai beaucoup de mal à esquisser un semblant de plan pour ce que je suis en train de vous dire. Et pourtant, ce n'est pas parce que je méprise le plan, mais c'est parce que je n'y arrive pas, car la phrase que j'énonce en premier n'est audible que si on a entendu la dernière ! Alors comment écrire la première phrase ? Pourquoi est-ce la première ? Ce qui est bien, c'est que le poème délivre de ce souci. Le poème a beaucoup d'exigence, une exigence bien plus grande encore, mais pas celle-là.

La *Somme Théologique* de saint Thomas est distribuée de la manière suivante : la *Prima Pars* est la première partie et concerne la doctrine ; la deuxième partie concerne les vertus, la morale avec deux sous-parties : *Prima secundae* et *Secunda secundae*, la morale générale et la morale détaillée ; et la *Tertia Pars* est la troisième partie qui concerne les moyens, c'est-à-dire le sacramentaire. C'est très curieux parce que saint Thomas change de langage par nécessité. Dans les deux premières parties, ce qui domine, c'est le langage philosophique car il est un grand lecteur d'Aristote, et ce qui domine dans la *Tertia Pars* c'est le langage des Pères de l'Église ou éventuellement de l'Écriture.

Je dirai comment intervient parfois le langage juridique. En effet, la nature du langage qui est employé est extrêmement importante, et l'ordre qu'on donne aux choses dans ce domaine a toujours une signification : le plan parle.

Dans la *Somme contre les Gentils* il y a, dans une première partie, tout ce que la raison peut récupérer et s'approprier dans le discours chrétien, et ensuite dans la deuxième partie,

---

[82] La *Somme Théologique* contient 512 questions, ce qui donne environ 3000 articles (sans compter le supplément).

[83] Quand on cite la réponse à une objection, on donne les références de la façon suivante. On dit d'abord dans quelle partie ça se trouve : I pars = *Prima Pars* ; Ia, IIae = *Prima secundae* ; IIa, IIae = *Secunda secundae* ; IIIa = *Tertia Pars.* Ensuite on donne le numéro de la question traitée, puis le numéro de l'article (q = question ; a = article). Et enfin, on précise le numéro de l'objection à laquelle on répond (par exemple ad IIum désigne la réponse à la 2ème objection du début). Cela donne par exemple « IIIa, q 66, a I, ad IIum.

tout ce qui concerne les mystères, c'est-à-dire les choses qui sont imperméables à la raison. Autrement dit, cela devient une distinction majeure.

Conclusion

J'ai marqué que le mot *mustêrion* donne lieu d'abord à une interprétation dans le champ de la sacramentaire, c'est-à-dire de la pratique ecclésiale et, dans une autre perspective, la même distinction fondamentale donne lieu à des développements dans le champ de la connaissance.

Bien sûr vous n'oubliez pas que le mot de mystère, finalement, dit ce qui est totalement opaque, offensant pour la raison, et même dérive dans l'expression « faire des mystères » c'est-à-dire dire des cachotteries. C'est intéressant de voir le sens premier et les sens dérivés, c'est aussi intéressant que de suivre le cours d'un fleuve, parce que vous avez un fleuve dans sa marche, vous avez des affluents qui en déforment le cours éventuellement. En effet, un fleuve n'est pas comme nous. Nous, comme on fait son lit on se couche, mais le fleuve se couche comme il fait son lit ! C'était pour rire !

II – Sacrement

Mon intention était d'abord de marquer la différence entre les deux interprétations du mot *mustêrion*, mais maintenant que c'est situé, j'en viens au mot *sacramentum* comme traduction d'une pratique ecclésiale.

1) Le mot *sacramentum*.

a) La notion de sacrement à l'origine.

À un moment donné la notion de *sacramentum* est donc prise pour désigner la pratique chrétienne. À cette époque, d'une part elle garde un sens non clairement défini, et d'autre part, dans les faits, elle embrasse pratiquement l'initiation chrétienne, c'est-à-dire ce qui correspond pour nous au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie. Entrer jusqu'à l'eucharistie est un cheminement qui a ses propres étapes et ses propres pratiques.

b) La définition du sacrement au XIIIe siècle.

Ce n'est qu'à la fin du XIIe siècle que le mot *sacramentum* va prendre une définition stricte. On cherche ainsi à savoir exactement ce qu'est un *sacramentum*, pour pouvoir en donner une définition, et cela s'élabore au cours du XIIe siècle, car ce qu'on a appelé vaguement *sacramentum* jusque-là désigne un grand nombre de pratiques dans l'Église. Nous n'en sommes plus simplement à l'initiation chrétienne, on peut appeler *sacramentum* un bon nombre de pratiques comme l'eau bénite, la bénédiction de l'étable (nous sommes dans une culture paysanne où c'est très important), une image pieuse. Il y a des théologiens du XIIe siècle qui disent : « il y a trois sacrements », il y en a d'autres qui disent « il y a quarante sacrements » ! Et c'est légitime, on ne peut pas les compter puisqu'on n'a pas leur définition.

La définition c'est la réduction à un dénominateur commun, donc à une dénomination commune. Vous savez que, pour additionner des fractions, il faut les réduire à un dénominateur commun ; ici c'est la même chose, d'où l'importance de la définition pour répondre à la question : « combien y a-t-il de sacrements, et qu'est-ce qui est sacrement ? » Alors cette définition s'élabore, et elle est déjà pratiquement élaborée au concile de Latran IV (début du XIIIe siècle).

Cette définition peut se résumer dans la notion de **"signe efficace"** : le sacrement signifie quelque chose, mais produit ce qu'il signifie, il produit la grâce qu'il signifie[84].

- **Le chemin qui va de mustêrion / apocalupsis à "signe efficace"[85].**

Nous avons parlé de la structure du rapport *mustêrion* / *apocalupsis* qui est le rapport du caché au manifesté. Ce qui est intéressant à propos de la notion de sacrement, c'est que cette relation va bientôt se penser sous le rapport de l'invisible au visible. Évidemment, caché / dévoilé et invisible / visible c'est presque la même chose. Cependant il y a là un glissement important à la mesure où visible et invisible sont désormais pensés selon la structure de pensée platonicienne comme deux choses, la chose visible et la chose invisible, et la question sera de percevoir le lien entre ces deux choses. Autrement dit, toute la question sera de rabouter le visible à l'invisible, alors qu'avec le rapport caché/dévoilé nous avions une certaine continuité de développement. Désormais on part de deux choses qu'il s'agit de rabouter, même si nous sommes apparemment dans une véritable continuité de pensée puisqu'il y a bien un rapport entre caché/manifesté et invisible/visible. Et dès l'instant que cette problématique s'est installée, nous ne sommes pas loin de la problématique d'Hugues de Saint-Victor (XIIe siècle) : « *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* (le sacrement est un élément corporel ou matériel proposé de manière extérieure et sensible, qui, en vertu d'une similitude représente, en vertu de l'institution signifie, et en vertu de la sanctification contient une grâce invisible et spirituelle) »

Autre différence : dans le rapport du caché au manifesté était incluse d'une certaine façon la notion de mise en œuvre. Or s'insinuera progressivement une différence entre la connaissance d'une part et l'agir d'autre part. C'est-à-dire que le visible et l'invisible joueront dans le registre du connaître, du voir, et c'est pourquoi, avec une géniale conscience de ce que ceci n'égale pas l'origine, les théologiens seront contraints de dire que, en plus de la fonction de signification dans l'ordre du connaître, il y a une efficacité de l'ordre de l'agir dans le sacrement. Autrement dit, la notion classique de sacrement ajoute l'idée de signe et l'idée d'efficacité : "signe efficace" – "qui dit" et "qui fait". Cette définition garde en un certain sens l'essentiel de ce qui est à dire, mais par mode d'addition, de raboutement, parce que nous pensons à part l'idée de connaître et l'idée d'agir. C'est positif en ce sens que les éléments sont gardés, mais c'est décadent à la mesure où c'est par mode d'addition d'éléments préalablement isolés que s'accomplit la définition du sacrement.

---

[84] Voici la définition du Catéchisme de l'Église Catholique : « Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, institués par le Christ et confiés à l'Église, par lesquels la vie divine nous est dispensée. Les rites visibles sous lesquels les sacrements sont célébrés signifient et réalisent les grâces propres de chaque sacrement. Ils portent fruit en ceux qui les reçoivent avec les dispositions requises. » (n° 1131)

[85] Ceci est un ajout qui vient du cours de J-M Martin à l'ICP en 1977-78.

c) Le cas concret du baptême.

Une fois produite la définition du sacrement, on compte ce qui peut entrer dans cette définition, et on retient sept rites. Ce faisant on essaie de mettre de l'intelligibilité, du tri, dans une pratique qui a été multiple au cours des siècles. En effet, l'Église a une longue pratique derrière elle et a été affrontée à bien des questions.

Par exemple l'Église a été affrontée à la question des *lapsi*[86] lors des grandes persécutions : beaucoup de chrétiens qui n'ont pas la ferveur des premiers, renient leur foi, et puis, la persécution passée, ils voudraient rentrer à nouveau dans l'Église. Alors la question se pose : est-ce qu'il faut les rebaptiser ? Voilà une question pastorale. Il se décide que non, ils ont à accomplir une sorte de pénitence pour pouvoir rentrer, ils ont besoin de se laver les pieds[87], mais ils peuvent le faire. Et ceci donne de l'importance à une pratique déjà ancienne, celle de la célébration du pardon. Mais les circonstances mêmes de l'histoire donnent à cette pratique une autre dimension, et donnent en plus un élément de réflexion. S'ils ont renié, ils ne sont plus dans la grâce du Seigneur, mais s'ils reviennent et qu'on ne les rebaptise pas, reviennent-ils dans la grâce du Seigneur ? Et si oui, à quel titre ? Ils sont sortis de l'Église par l'apostasie, or c'est le baptême qui permet d'entrer dans l'Église. Donc, si on ne les rebaptise pas, c'est que quelque chose de leur baptême perdure en eux, et c'est là que de très bonne heure s'est élaborée la notion de caractère baptismal.

d) La notion de "caractère".

Le *caractère* n'appartient pas à tous les sacrements, il y a seulement trois sacrements qui ont un *caractère* : le baptême, la confirmation et le sacrement de l'ordre. Le sacrement de mariage n'a pas de *caractère* matrimonial, mais seulement un lien qui est dit en langage juridique, alors que le caractère était pensé dans le langage symbolique de la marque : pour le caractère on utilise un mot beaucoup plus ancien, qui se trouve chez saint Jean, chez saint Paul, le mot de *sphragis* (sceau). Il n'y a pas beaucoup de marques corporelles, sinon dans l'Apocalypse, la marque sur le front des élus, alors que le terme de *sphragis*, de marque, désigne une marque spirituelle qui n'est valide ensuite que par une attestation, par exemple une mise dans un registre. Le *caractère* est donc une marque indélébile.

Pour le mariage c'est un lien indissoluble, mais il se dit dans le langage du droit, comme un contrat qui serait imprescriptible.

e) Les sacramentaux.

Donc intervient ici la notion de "signe efficace", ce qui nécessite de revoir la situation par rapport aux multiples pratiques devenues en usage (le chapelet, la crèche de Noël…). Que reste-t-il de ces pratiques puisqu'elles ne sont plus des *sacramenta* ? Non elles ne sont plus des *sacramenta*, néanmoins elles ont une certaine proximité, c'est pour cela qu'on les appelle des sacramentaux. Sacramental est un substantif, sacramentel est un adjectif… et sacral est un adjectif que j'invente.

---

[86] Au cours des premiers siècles un *lapsus* (pluriel *lapsi*) est un chrétien qui a renié sa foi par peur des persécutions.

[87] Allusion à la scène du lavement des pieds (Jn 13). Cf. Jn 13, 1-15 : Lavement des pieds ; dialogue avec Pierre.

2) Les sept sacrements[88].

a) Diverses entrées possibles.

Il y a donc sept sacrements[89], et cette énumération n'est possible que quand le terme de sacrement se définit[90]. Mais traditionnellement on pouvait très bien ne parler, dans un discours, que des premiers qui ont été considérés : le baptême, la confirmation et l'eucharistie c'est-à-dire ceux qu'on appelle les sacrements de l'initiation chrétienne, ceux qui conduisent de l'initiation chrétienne à la plénitude. Le sacrement du baptême a toujours eu pour réputation d'être le plus essentiel à la vie ; l'eucharistie a toujours été caractérisée comme ce qui en est le sommet. Entre les deux la situation de la confirmation n'est pas claire. La chrismation a toujours fait partie du baptême, et donc le sens de la confirmation est ambiguë parce qu'on fait déjà une chrismation baptismale, donc qu'est-ce qu'ajoute le sacrement de confirmation ? Dans l'histoire de l'Église cela est assez incertain[91]. Mais, d'après la définition, la confirmation comme sacrement rentre dans le groupe des sept.

Le mot sacrement est ce qu'il y a de commun entre tous. Ils comportent tous une gestuelle qui a la signification active d'une action de Dieu, mais je peux me poser des questions : lesquels impliquent une gestuelle plus importante ? Dans lequel n'y a-t-il pas de gestuelle déterminée ? Effectivement dans le sacrement de pénitence il n'y a que la gestuelle de la confession de son péché qui n'est pas véritablement une gestuelle.

Il y a plusieurs façons de grouper les choses. Si je regarde par rapport à la gestuelle, on peut énumérer ensemble les trois sacrements qui comportent une onction : la confirmation, le sacrement des malades et l'ordre. Si je considère les sacrements qui confèrent un *caractère*, donc non pas seulement la grâce mais une sorte de marque spirituelle, on a : baptême, confirmation et ordre. Ce sont justement les seuls sacrements qu'on ne peut recevoir qu'une fois : baptême, confirmation et ordre, ils sont irréformables, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas soumis aux vicissitudes de la vie de grâce avec Dieu.

► Qu'en est-il du sacrement du mariage ?

J-M M : Saint Paul parle de l'union de l'homme et de la femme en Ep 5, et il dit : « *Ceci est un grand mustêrion* » ce qui s'est traduit en langage latin par « *Ceci est un grand*

---

[88] Cette partie a été ajoutée, elle vient de questions posées à d'autres moments de la session de Saint-Jean-de Sixt et elle a été complétée par des extraits d'un cours à l'ICP.

[89] Sept sacrements : baptême, confirmation, eucharistie, réconciliation, onction des malades, mariage, ordination.

[90] « Cependant un certain nombre de choses désignées par le terme général de sacrement ne sont pas adéquatement définies par la notion théologique de sacrement. Nous ne voulons pas parler ici de ce que nous savons déjà, à savoir que le Christ est sacrement, que l'église est sacrement, que l'Évangile est sacrement ; mais nous observons que les traités classiques de l'eucharistie se divisaient en trois parties : la présence réelle, le sacrifice, le sacrement. Autrement dit, le concept théologique de sacrement n'est pas le seul concept à l'aide duquel on puisse utilement regarder le rituel concrètement vécu dans l'Église. » (J-M Martin, ICP 1971-72).

[91] « Se demander si le baptême et la confirmation sont distincts dans les premiers siècles est un problème insoluble. Pourquoi ? Parce que la notion de deux sacrements disjoints n'existe pas ! Et la simple *notion* de sacrement n'existe pas non plus ! Il n'y a pas de notion intemporelle de sacrement à cette époque parce que la notion de sacrement n'est pas encore parue. Donc la question n'est pas pertinente. » (D'après J-M Martin, cours à l'ICP 1977-78).

sacramentum » certains supposent que c'est ce mot même de "*sacramentum"* qui a permis d'inclure le mariage dans les sept sacrements. Il ne faut pas nécessairement exagérer[92].

► Le sacrement de mariage n'est pas réitérable ?

J-M M : Si, par exemple, il est réitérable à la mort du conjoint, c'est pourquoi il est considéré comme produisant, non pas ce qu'on appelle un caractère mais un lien, donc il n'est susceptible d'être réitéré que dans certaines circonstances. Si on regarde la densité des mots, le lien est plutôt une notion juridique, ce n'est pas le sacral des autres sacrements.

En ce moment je suis témoin de l'Église en acte de réfléchir sur cette question. On peut reposer cette question sous une autre forme, sans doute. Et c'est simplement si on la pose comme une autre question que la réponse est possible. En effet, les réponses sont faites en référence à une question posée, et à l'époque où elle est posée. Cela, notre pape François l'a très bien vu…

b) Substance et accidents d'un sacrement. Exemple de l'ordre.

► Le sacrement de pénitence a beaucoup évolué dans l'histoire, semble-t-il…

J-M M : Il y a eu en effet des modalités de pénitence publique, et il y a eu au contraire des modalités comptables. Ce sont les moines irlandais qui ont répandu largement le sacrement de pénitence dans le haut Moyen Âge, cela en France et pas seulement en Bretagne, et même plus largement en Europe. Ce sont eux qui sont à l'origine des catalogues de péchés et de la comptabilité des pénitences correspondant à chaque péché. C'est donc une invention tardive, monastique d'origine. Il en reste quelque chose évidemment.

L'histoire des sacrements est passionnante parce que, de l'extérieur, on pourrait ne pas reconnaître le même sacrement à une époque et à une autre. C'est pourquoi les théologiens ont été amenés à utiliser une distinction d'origine aristotélicienne – la scolastique est en effet réglée par Aristote – entre "la substance" et "les accidents" d'un sacrement : la substance c'est ce qui est invariable, et les accidents sont les formes variables qu'elle peut prendre au cours des siècles. Distinguer les deux est très important. Il y a quelque chose d'essentiel au sacrement qui permet des adaptations de modalités au cours des siècles.

L'histoire du sacrement de l'ordre est particulièrement intéressante pour voir la détermination des sacrements en fonction des temps et des lieux. À l'origine c'est le fait que saint Paul impose les mains à un disciple. Cependant au Moyen Âge on croit que ce qui constitue l'essentiel du sacrement c'est la « porrection des instruments[93] » c'est-à-dire que, de même qu'on adoube un chevalier en lui présentant l'épée, de même on présente par

[92] Le sacrement de mariage est un peu à part. Déjà les ministres du sacrement sont les époux eux-mêmes qui se confèrent et reçoivent le sacrement, le *prêtre* n'est là que pour les bénir, assister comme *témoin*, au nom de l'Église. Par ailleurs, le droit du mariage chrétien prévoit l'éventualité de la nullité du sacrement, car l'acte doit être lucide et libre. Si tel n'a pas été le cas, une personne peut demander à engager une procédure spéciale appelée “cause en déclaration de nullité de mariage”, le jugement ne portant que sur ce qui s'est passé le jour du mariage.

[93] Il s'agit de la présentation des instruments qui symbolisent les nouvelles fonctions des ordinands. Cela se fait en étendant le bras de façon à ce que celui qui reçoit le sacrement les touche. Le mot porrection vient du latin *porrectio* qui signifie allongement, ligne droite, et qui est dérivé de *porrigere* qui signifie diriger en avant, étendre.

exemple la Bible au diacre parce que c'est lui qui lit la Bible en public etc. Finalement il a été décidé que désormais l'essentiel du sacrement ce n'est que l'imposition des mains[94], qui elle, en effet, est de source plus originelle.

Le ministère ordonné est donc la continuité de l'imposition des mains de génération en génération. Et c'est quelque chose qui fait difficulté pour notre mentalité, car c'est du toucher et pour nous c'est scandaleux. En effet, nous aimerions penser le service dans l'Église sur le mode sur lequel nous pensons naturellement les services. Or il ne se laisse pas réduire à ça. Or la chose la plus scandaleuse, ou en tout cas la plus difficile pour nous, est l'indice de l'essentiel, c'est-à-dire l'indice de ce à quoi nous ne sommes pas ouverts. Je dis cela simplement pour vous inviter à repenser ce qui nous manque.

Chez Jean tout commence par l'entendre, l'entendre donne de voir et voir s'accomplit ultimement en toucher. C'est pour cela, du reste, que la sacramentaire est originellement considérée comme l'accomplissement de tout un mouvement de perfectionnement ou d'avance. Il y a comme une loi dans la symbolique qui veut que la chose la plus basse soit susceptible d'être le symbole de la chose la plus élevée. Or le toucher est le sens le plus élémentaire, le sens le plus fondamental, le moins distinctif ou le moins distingué, et c'est précisément celui que saint Jean met au sommet. Il faut bien voir que c'est à partir d'une parole neuve qui donne d'être au monde, de voir et de viser autrement, qu'une ressaisie du toucher natif s'accomplit.

c) Le sacrement comme trace du passage de Dieu.

Je vous ai déjà dit[95] que les signes du Nouveau Testament sont souvent des rappels de signes qui se trouvaient dans l'Ancien Testament, comme s'il y avait une manière de Dieu, quelque chose à quoi Dieu se reconnaît. Le passage de Dieu se reconnaît. C'est une idée qui devrait être à la source d'une reprise de la sacramentalité car c'est l'indication de *la manière de Dieu*.

Le sacrement n'est pas seulement signe, il est trace de présence : Dieu passe ici et maintenant. Il y a des traces du passage de Dieu, et par exemple le pied et la main sont des symboles très fondamentaux de sa présence. Le propre de la sacramentalité, c'est la présence symboliquement touchée. Comme nous venons de le voir l'imposition des mains est une chose essentielle dans le régime de la sacramentalité, elle concerne même cette chose étrange qu'est le sacerdoce permanent transmis par toucher.

► Le toucher des pieds on le trouve dans le lavement des pieds qui n'est pas un sacrement mais un sacramental comme vous avez dit[96].

J-M M : Avec le lavement des pieds nous sommes effectivement dans l'ordre du toucher. Le récit du lavement des pieds (Jn 13) donne lieu à une référence sacramentelle dans la

---

[94] « Après avoir invoqué la lumière divine, en vertu de Notre suprême Autorité apostolique et en pleine connaissance de cause, Nous déclarons et, autant qu'il en est besoin, Nous décidons et décrétons ce qui suit : la matière et la seule matière des Ordres sacrés du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat est l'imposition des mains ; de même, la seule forme sont les paroles qui déterminent l'application de cette matière… » (Pie XII – Sacramentum Ordinis, 30 novembre 1947)

[95] Cf. au Ch III : Le Temple et l'insu (Jn 2 / Jn 3), le II 1 b : "Faire signe".

[96] Cf. le paragraphe II 1) e) de ce chapitre : "Les sacramentaux".

direction de l'Eucharistie et dans la direction du baptême : la signification eucharistique paraît dans le fait que la scène se situe dans le dernier repas ; la signification baptismale peut être tirée du symbolisme de l'eau comme pneuma. Mais, en réalité, la symbolique fondamentale du texte est antérieure à la distinction du baptême et de l'eucharistie, comme du reste la symbolique de l'eau, quand elle est prise en bonne part chez saint Jean[97], n'est pas à entendre de façon privilégiée du baptême, mais c'est l'eau de la vie. Cette symbolique de l'eau est antérieure aux répartitions sacramentelles.

d) Le rapport des sacrements au sacré évangélique.

► Vous avez dit que le sacré avait rapport à la mort-résurrection. Comment est-ce mis en œuvre dans les sacrements ?

J-M M : Il faut voir que le langage du sacré se prolonge en gestes et que ce contenu s'exprime dans la pratique du chrétien.

J'atteste et je signifie que le Christ fut baptisé dans la mort en étant moi baptisé dans l'eau. Je dénomme l'acte du Christ comme "baptême dans la mort" en référence à la pratique rituelle du baptême qui se réfère donc au sacré rituel. C'est le Christ lui-même qui dit : j'ai à être baptisé d'un autre baptême, en parlant de sa mort[98]. Désigner la mort comme baptême n'est pas spontané, et c'est l'expérience du baptisé qui me fournit le vocabulaire par quoi je lis et je désigne la mort même du Christ. Et, par ailleurs, cette réalité du baptême chrétien, qui est une donnée tout à fait originelle, s'exprimera aussi à travers le récit du Baptême de Jésus dans le Jourdain. Or dans la littérature patristique des premiers siècles, il y a constamment un rapport très étroit entre le Baptême du Christ dans l'eau et le Baptême du Christ dans la mort sur la croix, et cela s'entend à partir de la pratique du baptême chrétien. Autrement dit, cette façon de désigner le Christ n'est pas seulement un langage parmi les langages, c'est l'expérience rituelle du baptême à partir de quoi se recueillent la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Il nous faudrait dire la même chose de l'assemblée eucharistique, le rapport entre l'assemblée et la mémoire de la mort-résurrection.

En d'autres termes, on ne peut pas penser purement et simplement que le Christ est un objet et qu'ensuite il y a un langage pour dire cet objet. Ce qui se passe en fait, c'est qu'il y a en premier l'expérience apostolique qui s'exprime en langage mais aussi en gestes, en gestes rituels. Et cela recueille la résurrection au même titre qu'une simple profession de foi ou dissertation sur Jésus qui fut.

Il faudrait voir que saint Paul tient le même langage pour le quotidien de la vie, qui est constamment interprété comme mort-résurrection. C'est nous qui faisons une différence entre du sacré et du profane, entre la vie et la célébration, qui classons le langage de Paul en deux parties, celle qui désigne la participation à la mort-résurrection dans le courant de la vie, et celle qui s'exprime dans la célébration ou le baptême. Or c'est à partir de cette

---

[97] Cf. La symbolique de l'eau en saint Jean (la mer, eau des jarres, fleuves d'eau vive, eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix).

[98] Par exemple : « *Pouvez-vous boire la coupe que je boirai ou être baptisés du baptême dont je serai baptisé ?* » (Mc 10, 38).

expérience dans son intégralité que nous avons accès à la réalité du Christ. De participer à l'expérience apostolique ainsi entendue, et d'y participer pour son propre compte, donne au langage du sacré un sens intime qui est une qualité de notre être christique, et qui est un principe de lecture pour le sacré évangélique, tel que l'historien des religions n'y a pas accès.

3) Parenthèse sur le mot *sanctum*.

a) Les mots *sacrum* et *sanctum* chez saint Thomas d'Aquin.

Je vous ai donné la définition classique et en particulier thomiste du sacrement. La première chose que j'ai dite, c'est que le sacrement se définit, pour faire simple, comme "signe efficace", c'est-à-dire qu'il faut deux concepts différents qui s'ajoutent pour définir ce mot au Moyen Âge : c'est un **"signe",** mot archaïque, puisque depuis longtemps le Dieu "fait signe" ; mais ce n'est pas seulement un signe, c'est "un signe **qui accomplit ce qu'il montre**".

Or, quand saint Thomas veut définir le mot *sacramentum*, il commence plus ou moins par une étymologie. En effet, dans le mot *sacramentum* il y a le mot *sacrum*, mais ce mot demande une explication, c'est pourquoi il dit « ***sacrum id est sanctum*** (sacré c'est-à-dire saint) ». Le mot de *sanctum* est supposé sans doute plus connu que le mot *sacrum* puisqu'il s'en sert pour expliquer *sacrum* : il est peut-être plus important, puisqu'il en dit la signification profonde. Seulement le mot *sanctum* a lui-même une étymologie.

b) Les mots *sacrum* et *sanctum* à l'origine.

Sacrum et *sanctum* disent pratiquement la même chose à l'origine, et ce sont deux mots qui ont en commun d'appartenir au vocabulaire impérial :

– *sacrum* : le *sacrificium* est dans le culte pour l'empereur, et, par ailleurs, le *sacramentum* était un serment de fidélité à l'empereur, nous l'avons vu.

– *sanctum* est également un terme juridique, il est de la même étymologie que la sanction[99], et la sanction est traditionnellement la troisième partie du corpus juridique romain. Il comprend, dans l'ordre, *De Rebus* (Des choses), *De personis* (Des personnes), et *De sanctionibus* (de la sanction) : le droit régit le comportement des personnes par rapport aux choses, par exemple à propos de la propriété, et le droit est là pour sanctionner, c'est-à-dire gérer le non-respect de ce qui est contenu dans les deux premières parties. Il y a donc une tendance au juridisme dans le mot *sanctum*.

Il faut savoir aussi que les premiers saints au sens moderne du terme sont les martyrs. Or on parle des martyrs dans le langage du héros. Le langage du héros n'est pas du tout un langage biblique, c'est un langage gréco-romain qui touche à la divinité : le héros est même en principe un demi-dieu.

On comprend très bien le rapport entre *sanctum* et *sacrum*.

---

[99] Le terme *sanction* provient du latin *sanctio*, formé à partir du verbe *sancire*, et *sanctum* est le supin de sancire. Le verbe *sancire* signifie : rendre inviolable ou sacré, établir solennellement (par une loi), ratifier, sanctionner….

Il y a de bonnes informations dans : http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=RHIS_063_0523.

c) Le langage des vertus.

Ensuite le mot *sanctum* sera lu dans le langage des vertus qui est un langage de morale. Le langage des vertus n'est pas puisé aux énumérations pauliniennes – en effet Paul fait de longues énumérations de comportements favorables mais aussi de délits, de crimes – mais il est puisé à Aristote.

Le mot de vertu est un mot très étrange, qui va de la vertu des simples jusqu'à la *virtu* du condottiere au XVIe siècle, la *virtu* (la force). Ce langage est puisé à l'Éthique d'Aristote, lorsqu'Aristote revient en force en Occident à l'époque médiévale.

Dans les vertus il y a les quatre vertus cardinales (prudence, justice, force, tempérance) qui recoupent un certain nombre de vertus spéciales : telle vertu spéciale se rapporte à telle vertu cardinale. Par exemple chez saint Thomas d'Aquin le terme de *religio* ne désigne pas une assemblée régie, mais désigne une vertu. La vertu de *religio* est une vertu spéciale, elle rentre sous la vertu cardinale de la justice, parce que la vertu cardinale de justice consiste à "rendre à chacun le sien" (*unicuique suum reddere*), tandis que la r*eligio* est la vertu qui consiste à rendre justice à Dieu[100]. Ça donne au mot *religio* une autre place. Et parce que *religio* désigne quand même dans l'empire romain l'ensemble des pratiques, le mot reprendra rapidement ce sens.

Le langage du sacré se dit ainsi dans le langage de l'Éthique d'Aristote, mais ça ne veut pas dire que saint Thomas d'Aquin considère ce qui relève du saint comme étant d'un ordre naturel. En effet, les vertus théologales (la foi, l'espérance et la charité) sont le lieu de la véritable sainteté et elles sont distinctes des quatre vertus cardinales. Donc il ne se méprend pas totalement, mais le simple fait de parler dans le langage de la vertu fait que progressivement, le sacré d'abord, et le saint ensuite vont se penser dans les catégories de l'éthique. On arrive à une moralisation du sacré. Or cette moralisation, parce qu'elle n'est pas satisfaisante, laisse place pour l'imaginaire, et laisse place aussi pour une dolorisation.

Le mot de sacrifice subit donc, à l'intérieur de l'histoire de la théologie et depuis bien des siècles, le double déficit d'être moralisé et dolorisé.

Ensuite la philosophie occidentale a fait du chemin, et pour l'historien du sacré, nous ne sommes plus dans l'ontologisation, ni même dans la moralisation, mais dans le sentiment : la religion est l'organisation qui règle le sentiment et qui organise, ou du moins recueille, des pratiques autour du sacré !

d) Conclusion sur le mot *sanctum*[101].

Donc, la source héroïque, le *sanctum* comme vertu, tout cela constitue progressivement une certaine moralisation, et le terme de saint qui était réservé au début aux martyrs,

[100] Cette vertu de *religio* est le principe d'un certain nombre d'activités cultuelles parmi lesquelles se trouve le sacrifice.

[101] « Dans tout cela nous assistons à un processus qui donne au mot *sanctum* quelque chose de plus moralisateur que *sacrum*. Et c'est un processus qui ne cessera. Pour des raisons bien différentes, à terme, chez Levinas, le mot éthique est le mot majeur, lui, pourtant prétendu disciple de Heidegger ! Ce n'est pas du tout notre chemin. » (J-M Martin).

s'élargit ensuite à la monstration de personnages exemplaires, qui se dit toujours dans le langage des vertus[102].

On peut dire que la notion de sainteté ainsi entendue dans le langage des vertus favorise le secteur de la morale, et de façon indue, de sorte qu'aujourd'hui les problèmes de morale occultent tout le message évangélique. Les gens n'entendent que des préceptes moraux, et c'est dommage. C'est parce que la sainteté évoque aussitôt la vertu, et que la vertu est un concept aristotélicien. Et là, on occulte l'essentiel de l'Évangile. Bien sûr l'Évangile se préoccupe aussi de questions qui ont à voir avec la morale, mais pas au point d'occuper toute la place. Je voudrais justement, pour éviter cette dérive-là, revenir au terme de sacré. C'est ce que nous sommes en train d'essayer de faire.

4) Penser le sacrement.

a) Le sacrement : ce qu'il faut faire pour ?

Je reviens donc à la notion de sacrement : je vais essayer de dégager l'épure qu'est devenu le terme de sacrement. Là, c'est moi qui parle, ce ne sont plus les théologiens de l'époque. Un sacrement est plus ou moins conçu comme "ce qu'il faut faire pour". Je vais expliquer. Cela comporte trois choses : le "pour", le "faire" et le "il faut".

1/ « Faire **pour** » donc c'est un moyen. C'est déjà de cette façon-là qu'il était question du sacrement dans la *Tertia Pars* de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. La chose la plus horrible était donc déjà esquissée chez lui, et ça reviendra dans le petit catéchisme de mon enfance. La première partie du catéchisme concernait les dogmes, la deuxième partie la morale et la troisième les sacrements. Il y avait dans les deux premières parties un mouvement d'aller-retour qui a sa source chez Plotin, un néoplatonicien du IIe - IIIe siècle : les dogmes, c'était aller vers les vérités ; la morale, c'était en quoi la pratique descendait vers nous. Et puis la troisième partie c'était les moyens pour effectuer ce voyage : les munitions, ce dont il fallait se munir. Et, pour expliquer le plan, on se servait de « Je suis la voie, la vérité et la vie » : la vérité pour les dogmes, la vie pour la morale et la voie (le chemin) pour les moyens. C'est une extraordinaire façon de traduire et de trahir dans un autre langage une parole d'Évangile !

Mais le sacrement n'est pas un moyen. Ultimement, le sacrement est l'accomplissement plénier. À ce sujet, si on regarde un peu la façon dont ont été traités les sacrements, on a toujours hésité dans l'Église. Comme les sacrements consistent apparemment en gestes à faire, en signes, ils ont semblé d'une pratique plus simple que la connaissance qui réclame de l'étude, du temps, de l'application, et qui n'était pas à la mesure des hordes du haut Moyen Âge (ceux qu'on nomme les barbares). Il en résulte que le sacrement est quelquefois pensé comme ce qui est à la portée de tout le monde, donc il faut surtout s'occuper des pratiques à faire, car c'est surtout cela qui attache à une communauté d'une façon simple.

Pourtant certains mystiques, surtout des mystiques du IVe siècle, vivaient à un tout autre niveau la pratique sacramentelle. C'était l'époque où les théologiens, les évêques et les

[102] Pour être déclaré saint encore aujourd'hui il faut avoir exercé les vertus de façon héroïque, en particulier les vertus théologales.

saints étaient une même personne (Saint Basile, saint Grégoire de Naziance, saint Grégoire de Nysse etc.), et là, le langage sacramentel ne fait qu'un avec le langage mystérique à la pointe du chemin de perfection.

À travers ces attitudes si différentes, on mesure l'incertitude de l'Église quant à la représentation du sacrement.

Donc nous avons dit que c'était un moyen : ce qu'il faut faire "pour", mais un moyen de quoi ? Dans le meilleur des cas, un moyen pour obtenir la grâce de Dieu (la faveur du Dieu), et dans le pire des cas, pour faire plaisir à la grand-mère ; mais ça c'est plutôt moderne !

2/ « **Faire** ». En effet le sacrement est un geste que nous faisons… Eh bien pas du tout ! Le sacrement est un geste que Dieu fait vers nous. C'est pourquoi le concept de rite tel qu'on l'entend au moins aujourd'hui n'est pas du tout pertinent pour se substituer au langage du sacrement. Le mot de rite a été assimilé ensuite par l'Église au 'rituel' par exemple qui désigne la façon de faire les gestes sacramentels.

Il y a néanmoins un geste, et un geste accompagné d'une parole. Et ceci est très ancien.

Par exemple vous lisez chez saint Paul : « *Le Christ a aimé l'Ekklêsia et s'est livré lui-même pour elle, [26]en sorte qu'il la consacre, l'ayant purifiée dans un bain d'eau accompagné de parole* » (Ep 5, 25-26)[103]. Le mot *baptizeïn* existe, mais l'autre façon de dire le baptême c'est *lutron* (le bain), donc il y a un geste, et comme il dit : « accompagné d'une parole », la parole indiquant le sens, la signification du geste : « Je te baptise… »

L'histoire du baptême est aussi d'une extrême complexité pour beaucoup d'autres raisons encore. Je ne dis pas cela pour que vous reteniez tous les détails de ce que je dis, mais pour que vous preniez conscience de la complexité d'une affaire dont on ne juge pas d'un trait, de préférence sentimentale. Ce sont des choses où il faut bien étudier les racines, les risques, les avantages, la bonne façon de les entendre, la place qu'ils peuvent prendre progressivement dans notre vie. En effet, il y a un nombre incalculable de malentendus… De toute façon l'Évangile vient au malentendu, mais il y a des malentendus moindres !

3/ Le **"il faut".** Comme ce geste n'est pas tellement intelligible, il ne se fait pas spontanément, donc il faut qu'il devienne obligatoire. Bien sûr "il faut" a plusieurs sens : "il faut pour" peut signifier : telle est la condition pour. Mais, progressivement, le "il faut" prend le sens d'obligation : le sacrement est un geste obligatoire. Il est pensé à partir de l'obligation. Je ne dis pas que c'est complètement dénué de sens, mais ce n'est pas ce qui doit venir en premier. Or c'est ce qui vient en premier : « il faut quand même le faire baptiser » !

Alors, en faisant l'épure, j'ai fait du même coup la caricature du terme de sacrement, mais c'est ce à quoi sa définition médiévale prête flanc, encore qu'elle comporte des choses précieuses ; mais elle se prête à être méprise dans la direction de ce que j'ai dit. En effet le "il faut" du langage éthique nous fait passer au langage juridique.

[103] Cf. Ep 5, 21-33 (subordination homme/femme) ; 1Cor 11, 7-11 (voile sur la tête de la femme).

b) Penser le baptême comme engagement de Dieu.[104]

Le baptême ne peut donc plus être pensé comme « **ce qu'il faut faire pour** », c'est-à-dire qu'il ne peut plus être pensé à partir du geste à poser. Il suit de là que penser le baptême n'est pas commenter le geste à poser.

Nous avons vu[105] comment la mort-résurrection s'est donnée à entendre de très bonne heure dans le Baptême du Christ. La pensée du baptême vient donc du mystère lui-même, de la mort et de la résurrection du Christ : la mort-résurrection se donne à penser dans la formulation baptismale.

Ce qui s'indique également, c'est que la pensée du baptême ne va pas sans la parole. Seulement il ne s'agit pas d'une parole qui serait un commentaire explicatif du geste, car il s'agit d'une parole qui précède, qui porte et induit le geste. Or cela c'est la fonction propre du symbole. Très souvent on oppose le symbole et la parole, la parole étant, comme chacun sait, essentiellement dissertative, et le symbole étant le fait spontané du corps. Mais pas du tout ! La parole est le cœur du symbole – mais évidemment il ne s'agit pas de la parole qui commente – et le geste symbolique se donne dans l'espace ouvert par la parole.

Le baptême, quand il est entendu comme n'étant pas d'abord mon geste, se présente comme « laisser venir » la mort-résurrection du Christ, c'est-à-dire que le baptême est entendu d'abord comme une proposition, plus que cela, comme une initiative de Dieu, comme une action de Dieu, et même comme un engagement de Dieu. On a beaucoup insisté sur les aspects d'engagement que nous devions poser dans le baptême ou la profession de foi. Mais la première chose qui doit venir à la parole, c'est que Dieu s'engage, que, dans ce domaine, l'initiative est à Dieu.

Et, par parenthèse, cela n'est pas sans rapport avec le sens profond de la grâce, c'est-à-dire du don devant lequel ma tâche est d'accueillir, de laisser être. Cela par ailleurs ne serait pas non plus sans conséquence sur une réflexion chrétienne du temps. Au lieu de considérer la gestualité sacramentelle comme une répétitivité dans le décours du temps, bien voir que chaque geste n'est rien d'autre que de me laisser présent à ce qui, non seulement dépasse, mais encore dénonce le temps mortel, rien d'autre que de me laisser être à la réelle présence de la mort-résurrection du Christ[106]. C'est là le fondement même de la notion de la présence réelle dans son sens originaire à propos de l'eucharistie, et c'est une signification de l'activité principale du mystère du Christ dans tous les sacrements et singulièrement dans le baptême.

c) La sacramentalité de la Parole.

Tout cela est très compliqué, mais je pense qu'il y a un *sensus* (une sensibilité au sens d'un raffinement de l'être) qui spontanément indique aux chrétiens de ne pas s'en tenir à ce que disent brutalement les définitions. Nous avons une histoire qui a ses côtés profitables et

---

[104] Après la considération un peu négative "Le sacrement c'est ce qu'il faut faire pour", cette partie ouvre des pistes à propos du baptême, elle vient d'un cours à l'ICP en 1983-84. La question de l'Eucharistie est abordée dans les annexes du cahier *Pain et parole*.

[105] Cf. la partie II 2 d) "Le rapport des sacrements au sacré évangélique".

[106] À ce propos J-M Martin préfère parler de "réelle présence" plutôt que de présence réelle, et il parle d'accéder à l'Eucharistie consistante qu'est le Christ. Cf. Eucharistie : la nourriture ; repas et eucharistie dans les épîtres de Paul, chez Marc et chez Jean (dans deuxième partie, b "Le discours eucharistique").

aussi ses questions mal résolues. Donc il y a toujours à chercher, et il faut chercher de façon pertinente. C'est pourquoi ce travail d'histoire est un travail adjacent et secondaire par rapport à la lecture proprement dite de ce qui est sacré, mais c'est important pour vérifier l'état de notre oreille, même pour lire le livre sacré.

► Justement est-ce que cette lecture elle-même n'a pas une dimension sacramentelle ?

J-M M : Évidemment. Mais il faut commencer par dire ce qu'on entend par sacramentalité. Nous avons vu que ce mot désigne, entre autres, une structure de type symbolique et non pas une structure de type conceptuel. L'Écriture Sacrée est donc sacramentelle.

La lecture est sacramentelle en ce sens qu'elle ouvre à la sacramentalité. Elle est l'essence de la sacramentalité de tout sacrement, c'est-à-dire qu'elle ouvre la lecture aux gestuations sacramentelles. Ce n'est pas un sacrement qu'on peut mettre à la place des autres. Elle est ce qui va de l'oreille au cœur, et qui, du cœur, demande à être gestué, à aller à la main, au corps trempé, au corps imprégné par l'onction, aux pieds (à la démarche vers)... à une gestuation multiple du corps.

Nous verrons que l'Église est constituée par l'Écriture et par la sacramentalité gestuelle qui suit l'Écriture[107], et je pense qu'on ne peut pas accéder de façon authentique à la gestuelle sacramentelle avant d'avoir accédé à l'intelligence sacramentelle de la Parole, c'est-à-dire à la sacramentalité de l'Écriture. Donc lire autrement l'Écriture est le chemin d'une reprise de sens authentique.

[107] Cf. au Ch VII : Église et dogmes ; dernières considérations sur le sacré le I 1) a : "Par quoi est constituée l'Église ?"

Chapitre VII

Église, dogmes et autres

Nous avons vu que la notion de sacrement s'était formée lentement et tardivement dans l'Église. Avant de parler du dogme, nous allons considérer l'Église elle-même.

I – L'Église : Pierre et ses successeurs

1) L'Église.

a) Ce qui constitue l'Église.

Je passe d'abord à un autre aspect contenu dans la notion de sacrement, et je me sers ici d'une phrase de saint Thomas d'Aquin qui se trouve dans la quatrième réponse à l'objection de je ne sais plus quelle question de la *Tertia Pars*, mais je l'ai en mémoire parce que je l'ai beaucoup travaillée : « *Apostoli, et eorum successores sunt vicarii Dei, quantum ad regimen ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta (les apôtres et leurs successeurs sont les ministres de Dieu quant au Régime de l'Église constituée par la foi et les sacrements de la foi)* ». Le régime c'est la conduite, la direction, et c'est simplement un service. Donc ce qui constitue l'Église ce n'est nullement le Régime, mais c'est la foi et les sacrements de la foi, et cette Église ainsi constituée, les apôtres et leurs successeurs ont reçu la tâche de la conduire, de la régir, de veiller sur elle. Donc il y a un service de vigilance qui existe, il ne constitue pas l'Église, c'est simplement un service.

Or de ce principe médiéval, le concile de Vatican II a l'air de ne plus tenir compte. En effet, il met sur le même plan le roi, le docteur (l'enseignant) et le prêtre, ce qui correspond aux pouvoirs royal, didactique et presbytéral, mais cet ensemble se définit par des noms qui ne sont pas toujours constants.

Le ternaire prêtre, prophète et roi revient à toutes les pages de *Lumen Gentium*, seulement le malheur, c'est que ça met sur le même plan ce qui n'était qu'un service extérieur de Régime, donc un charisme de veille, et puis le reste. Je trouve qu'il y a là une grande déchéance. La raison en est simple, c'est que les évêques veulent assurer un plus grand partage des responsabilités avec le pape que ce qui s'était fait dans les siècles précédents, donc insister sur le pouvoir épiscopal. Comme le mot le dit, le pouvoir épiscopal est un pouvoir de vigilance, de veille puisque *epi-scopos* signifie celui qui veille sur. À mon sens, au lieu d'accentuer le pouvoir de Régime dans la compréhension de l'Église, comme le peuple a spontanément tendance à le faire, il aurait fallu accentuer la foi et les sacrements de la foi. Vous savez, on fait des arbitrages en fonction des opportunités et des vérités qui apparaissent simultanément.

b) Parenthèse : l'Église comme sacrement.

Dans ce qui précède on entend le mot Église dans le sens déjà réduit de convocation de ceux qui en sont au point de pouvoir confesser explicitement la foi. Mais je voudrais justement ajouter que le mot *ekklêsia* est un mot courant de l'époque hellénistique, et il a deux sens différents :

- dans son sens habituel, *ekklêsia* désigne une assemblée,
- dans un sens propre à l'Évangile ce mot désigne la convocation de la totalité de l'humanité à son accomplissement en Jésus-Christ. C'est ce que j'appelle l'Ekklêsia au grand sens du mot.

Paul emploie les deux sens, et ceci n'est pas une bévue ou une erreur, c'est qu'entre ces deux sens du mot *ekklêsia* il y a effectivement une réalité tensionnelle. En effet, l'*ekklêsia* (l'assemblée locale ou l'Église en notre sens) a pour mission d'être ce qui fait voir, et par son action, ce qui fait venir l'Ekklêsia au grand sens du terme. Or c'est justement la définition du mot sacrement : un signe (ce qui fait voir) efficace (qui fait advenir). S'agit-il d'un nouveau sacrement ? Non, c'est un autre emploi du mot sacrement.

En effet, les sacrements sont des gestes au sens médiéval du terme, et cette définition médiévale est utilisée pour désigner quelque chose qui a des traits communs avec le sacrement, mais qui n'est pas un geste. L'Église n'est pas un geste, c'est une communauté, une assemblée, donc elle n'est pas un sacrement au sens strict. Cependant elle a pour trait commun avec le sacrement d'être ce qui doit *montrer* et *faire advenir* l'unité du genre humain, par sa liturgie, sa prédication, ses exemples. Ce n'est pas un huitième sacrement, c'est un autre emploi du mot sacrement. Cela ne veut pas dire que le concile redécouvre le sens originel du mot *mustêrion* qui a traduit *sacramentum*, mais qu'on a étendu le sens du mot sacrement. C'est pourquoi la constitution *Lumen Gentium* du Concile Vatican II dit que l'Église est « le sacrement de l'unité de la totalité du genre humain ». Et je trouve que c'est une très belle définition d'autant plus que cette notion de signe est précédée par l'imagerie de la luminosité[108] qui donne le titre même au document, *lumen gentium*, la luminosité qui fait voir et qui fait advenir l'unité du genre humain.

Ceci n'était qu'un petit développement marginal par rapport à l'ordre que nous essayons de suivre, étant entendu que mon souci premier était de partir de la phrase de Thomas d'Aquin pour marquer la différence de statut entre le constitutif de l'Église et la tâche de gestion.

c) La structure pyramidale de la gestion de l'Église.

La tâche de gestion de l'Église est de structure pyramidale. Les évêques du concile ont demandé à être un Collège, on leur a donné le mot mais pas la chose ! En effet la définition du collège – qui est aussi un mot juridique – c'est « *primus inter pares* (premier parmi des égaux) ». Mais finalement, au plan du Régime, le pape garde une supériorité parce qu'il est nécessaire qu'il soit présent, le collège ne peut rien faire sans lui ; autrement dit il a une

[108] Voici ce qui précède la considération de l'Église comme sacrement : « Le Christ est la lumière des peuples ; réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile, répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église (cf. *Mc* 16, 15). » (Lumen Gentium).

voix discriminante, ce n'est donc pas une union d'égaux. Vous trouvez cela aussi à toutes les pages de *Lumen Gentium* : à chaque fois qu'il est question du pouvoir des évêques, c'est avec le pape et pas sans lui.

Le Concile de Vatican II a apporté beaucoup de choses intéressantes, mais pas tout. Est-ce que j'ai le droit de dire cela ? C'est ce que nous allons préciser un peu plus tard avec la définition du dogme.

Le rapport de hiérarchie n'est pas de même nature dans le "Régime" et dans le sacral (ce qui concerne la foi et les sacrements de la foi). Pour faire un schéma, je continuerai à dire qu'en dépit de ce qui a été tenté, le Régime reste pyramidal. Seulement, comme on l'a vu, le Régime n'est pas constitutif de l'Église ; et en revanche le sacral, donc ce qui est constitutif, n'est pas du tout pyramidal. Au titre du sacrement de l'ordre, quand le pape célèbre la messe, il ne le fait pas mieux que moi. En tant que Régime, il peut décider comment se fait la messe, car il a l'autorité, mais autre chose est de légiférer sur ce qu'il en est de la messe, et autre chose est de célébrer la messe.

Je suis en train de réfléchir sur les choses et d'informer. Mes études sur ce point, je les ai faites à Rome dans l'université pontificale grégorienne, ce qui n'a même pas été le cas de tous les papes !

► Moi je suis gêné par le fait que le terme de "sacré" soit appliqué au Collège des cardinaux[109].

J-M M : C'est possible. Quand on aura un peu précisé le terme de sacré, on fera la différence entre les multiples usages qui peuvent être plus ou moins légitimes, qui peuvent plus ou moins nous plaire. Le fait que ça me plaise ou que ça ne me plaise pas n'est pas un critère décisif chez moi. Il faut distinguer les usages divers du mot sacré qui débordent d'un sens plus rigoureux que j'essaie de promouvoir. Après, on fait ce qu'on veut.

2) Pierre et ses successeurs.

a) La situation du pape dans l'Église.

Je reviens sur le Régime. À l'origine il y a ce que j'appelle un charisme particulier dans l'Église. Ce charisme est historiquement amplifié, je dirais presque moins par les tenants du charisme que par la population. Les gens ont tendance à amplifier d'une façon très curieuse la fonction papale, ou plutôt la situation du pape dans l'Église. C'est au XVIIIe siècle qu'est prononcé le dogme de l'infaillibilité pontificale dont nous verrons la définition exacte en traitant du dogme. Il a été promu, poussé, non pas par les autorités, mais par le peuple chrétien d'après la Révolution. Celui-ci, en France surtout, mais aussi un peu dans le monde, était fort décontenancé, inquiété, par la mise au clair d'un mouvement de mutation qui s'est fait jour sur la place assiégée qu'occupe l'Église, l'Église du temps de chrétienté, et même encore des temps de la première modernité. Il réclame des certitudes, souhaite des

[109] Le *Sacré Collège* est l'ensemble des cardinaux qui élisent le pape. Pour l'élection de février 2013, la liste comportait 117 cardinaux : 61 d'Europe (sur 116), 19 d'Amérique latine (sur 30), 14 d'Amérique du Nord (sur 22), 11 d'Asie (sur 20), 11 d'Afrique (sur 18), 1 d'Océanie (sur 4).

références fermes. Il y a presque plus de demandes que de volonté de définir du côté des tenants de ce dogme.

C'est un fait que la figure du pape a été considérablement amplifiée par la télévision et par les moyens modernes. Par rapport à la plus saine doctrine catholique, c'est quand même une sorte de de défiguration de ce qu'est l'Église.

La demande de chef existe dans le politique, c'est ce que De Gaulle a su exploiter dans le domaine civil. Dans le domaine religieux, il y a quelque chose de ce genre. En même temps, je suis ému quand je vois à Rome la ferveur des gens de toutes nations. Au niveau de leur vie, c'est un événement peut-être que de dire « Viva il Papa ! » Et cependant, ça ne donne pas la figure vraie de ce qu'est l'Ekklêsia.

► Est-ce qu'il n'y a pas aussi dans l'Église une ferveur par rapport à certains saints, une vénération de certains saints à l'époque ?

J-M M : Oui, mais c'est pareil, il faut toujours recourir à l'histoire pour bien entendre cela. L'Église c'est compliqué, le pape c'est loin ; alors que le saint c'est souvent à l'origine un saint régional ou alors un saint qui a des attributs traditionnels par rapport aux préoccupations des gens. Je parlais du porc de saint Antoine, on pourrait parler de l'âne de la crèche, ce n'est pas un saint, mais peu s'en faut. Oui, l'âne, il faut le savoir, est un animal messianique. Le cheval, c'est le guerrier, c'est le Romain, ce n'est pas l'esprit messianique. Et d'ailleurs, Jésus entre à Jérusalem monté sur un âne.

b) Le charisme de Pierre et de ses successeurs.

Justement, nous en arrivons au moment où nous allons préciser la notion de charisme, dans le cadre de la fonction de vigilance que nous avons reconnue... Cette fonction de vigilance, malgré tout, vous pouvez difficilement nier qu'elle soit inscrite dans l'Évangile. Le Christ donne à Pierre, aussi bien dans les synoptiques que chez saint Jean, un rôle éminent dans la conduite du troupeau. Et c'est même dit dans un langage qui est peut-être, justement, un langage juridique du monde sémitique, dans la symbolique de la clé, du lié et délié[110]. Il est difficile de le nier.

Je pense que ce qu'il faut considérer comme un charisme (dans le langage de Paul), et non pas le penser à partir des pouvoirs civils, a sa source et sa légitimité. Mais il serait souhaitable, à mon sens, que cela soit revisité dans les modes de la pratique. C'est là que je vais en venir à préciser ce que c'est qu'un dogme, parce que c'est soit le pape seul, soit le concile, qui est susceptible de décider d'un dogme. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comment faut-il le comprendre ? Et puis, quel genre de service est-ce ? En quoi ce serait quelque chose d'enténébrant pour notre esprit ? Autant de questions qui ne seront résolues qu'à condition de savoir ce qu'est exactement un dogme[111].

---

[110] « *Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et que les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux: ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux*. » (Mt 16, 18- 19).

[111] Ce sujet est traité après.

3) La question des cultures.

Le charisme de vigilance dont nous avons parlé s'est défini dans le langage du droit romain parce que c'est le langage de l'interlocuteur. Mais je pose la question : l'Évangile n'étant pas lui-même une culture parmi les cultures et, pour cette raison, étant appelé à parler à toutes les cultures, cet Évangile pourrait-il définir son service dans un langage autre que celui du droit romain ? Il me semble que oui.

La chose que j'ai dite comme principe argumentaire pour ma réponse assez évasive, c'est que l'Évangile est appelé à parler à toutes les cultures. Ceci est en effet un trait décisif de l'Évangile. Cela a donné lieu à un débat constitutif lors de la première formation des communautés, débat provoqué par le mouvement de Paul s'adressant aux *goïm*.

En admettant que le mot culture en notre sens était d'usage à cette époque, les Anciens du bassin méditerranéen considèrent qu'il existe deux cultures pour les Juifs : il y a les Juifs et les autres qui sont les goïm, mot traduit en grec par *ta ethnê* (les nations) et en latin par *gentes* (les gentils) ; et il existe deux cultures pour les Grecs : il y a les Grecs et les barbares c'est-à-dire encore les Grecs et les autres. Il y a donc deux points de vue, et pour chaque point de vue, deux possibilités. Bien sûr on énumère les Parthes, les Mèdes et autres : ceux-là, pour les Juifs ce sont des *goïm*, et pour les Grecs ce sont des barbares.

L'Évangile n'est pas une culture et il n'est pas non plus un élément contribuant à la définition d'une culture. C'est pour cela que la notion d'Occident chrétien n'a pour moi aucun sens. Le christianisme ne contribue pas à constituer une culture.

Ici ce n'est pas l'usage du mot sacral qui est en cause, mais ça revient au même. C'est le langage de l'élément christique – christique et sacral étant synonymes bien sûr.

Donc, s'il en est ainsi, on peut en déduire que la christité n'est pas infailliblement liée au langage des peuples dans lequel l'Évangile a été annoncé, et en priorité au langage de l'empire romain.

Je cherche ici à répondre à la question de tout à l'heure à propos du charisme de vigilance : le service qui, dans l'Évangile, est un charisme de garde, est souvent énoncé dans le langage du pastorat (le pasteur)… C'est un langage paradoxal qui n'est justement pas à prendre au sens profane du pasteur. Il n'est pas non plus à prendre dans le langage du régime, celui de la royauté : c'est toute l'ambiguïté de la question « *Es-tu roi ?* » à laquelle Jésus répond « *C'est toi qui dit que je le suis* – façon de dire : « moi je n'en dis rien » – *mon royaume n'est pas de ce monde* – autrement dit le mot royaume (ou royauté) n'est pas à entendre au sens de royauté parmi les royautés, de régime parmi les régimes. »

Là encore, nous avons ce point de vue que l'Évangile parle dans une langue et une culture déterminée, mais pas à partir des ressources ni dans le sens utilisé par cette culture déterminée. C'est affaire de traduction, et donc il y a toujours négociation, approximation. Cela n'apparaît pas dans un langage technologique où les égalités se transmettent de façon aisée, où on traduit facilement d'un langage à un autre. Lorsqu'il s'agit d'une pensée qui

pense, c'est autre chose. En effet, la pensée technologique n'est pas une pensée qui pense. Mais là encore il faudrait savoir ce que veut dire penser[112].

4) La donation du service de garde de l'Église (Jn 21, 15-17).

Le tout dernier chapitre de l'évangile de Jean raconte comment le charisme de garde a été confié à Pierre.

> « **[15]Quand donc ils eurent dîné, Jésus dit à Simon Pierre : "*Simon de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ?* " Il lui dit : "*Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime*" Il (Jésus) lui dit : "*Pais* *(fais paître, boské)* *mes agneaux*".**
>
> **[16]De nouveau il lui dit pour la deuxième fois : "*Simon, fils de Jean m'aimes-tu ?*" Il (Pierre) lui dit : "*Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime*". Il (Jésus) lui dit : "*Pais* *(sois berger de, poïmaïné)* *mes brebis*".**
>
> **[17]Il lui dit pour la troisième fois : "*Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ?*" Pierre fut attristé qu'il lui ait dit pour la troisième fois "M'aimes-tu** ?" **et il lui dit : "*Seigneur, tu sais tout, tu connais que je t'aime*." Jésus lui dit : "*Pais* *(fais paître, boské)* *mes brebis.*"»**

Trois fois… Paître appartient au langage lié à la notion de royauté qui est sacrale en Israël. C'est la vocation de David : la figure du pasteur est une figure éminente de ce qui conduit.

Pourquoi Jésus pose-t-il trois fois la question ? À cause du triple reniement de Pierre. Il est gardien de la vérité parce qu'il est celui qui a renié la parole. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que ce charisme n'est pas fondé sur le mérite de Pierre, mais sur une libre donation par Jésus de la fonction que Pierre aura à exercer. « Les apôtres, les successeurs des apôtres ont le Régime », mais nous savons désormais que le Régime désigne une libre donation, et que Pierre mettra en œuvre ce service, non pas en vertu de ses mérites, mais en vertu de l'assistance et de la donation propre qui lui est faite. Et ceci est très important.

Quand un pape est élu, les gens se soucient plutôt de savoir s'il est intelligent, s'il était professeur de séminaires ou d'université, plutôt s'il est riant, s'il est gentil. Je n'ai rien contre cela, mais ça n'a rien à voir, car ce n'est pas en fonction de son caractère propre qu'il est pape, c'est en fonction de la donation du charisme. Dans les domaines autres que ce qui concerne la donation de ce charisme, il est exactement comme tout le monde.

5) Parenthèse sur la fonction de saint Jean (Jn 21, 20-23).

Par parenthèse, cela me fait penser aux versets suivants de ce chapitre 21.

> « **[20]S'étant tourné, Pierre considère le disciple que Jésus aimait en train de suivre (…) voyant celui-ci, Pierre dit à Jésus : "*Seigneur, lui, quoi ?*"** – Contrairement à Pierre, Jean[113] n'a reçu aucun mandat – **[22]Jésus lui dit : "*Si je veux qu'il demeure tandis***

[112] Allusion à ce que dit Heidegger : «Il reste qu'il est étrange et apparemment arrogant, de prétendre que ce qui donne le plus à penser dans notre temps, ce soit que nous ne pensons pas encore » (Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* p.24). J-M Martin le dit parfois à propos du sacré : « La chose la plus précieuse pour notre temps serait de prendre une conscience aiguë de ce que nous ne savons absolument rien de ce qu'a pu vouloir dire le mot sacré. » (Cycle *Maître et disciple* fin du Chapitre V : Les deux figures de Pierre et Jean en Jean 21 ; L'héritage et le statut de la parole en Église le 1) c) du II La notion de sacré aujourd'hui.).

[113] Il s'agit du disciple que Jésus aimait. J-M Martin l'interprète en général comme étant l'évangéliste Jean qui n'est pas une personne mais une communauté. Il en parle aussi comme étant le disciple par excellence.

que je viens, quoi pour toi ? Toi, suis-moi." **[23]Ce mot est donc sorti vers les frères, que ce disciple ne mourrait pas. Or Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : "*Si je veux qu'il demeure tandis que je viens, quoi pour toi ?*". »**

Les particularités des disciples sont toujours traitées par couple : Pierre et Judas, Pierre et Jean…[114] Cette finale n'est probablement pas de Jean, elle est écrite après sa mort. Que signifient d'avoir joint ces deux récits ? C'est une question de prééminence entre les Églises fondées par Pierre et les Églises fondées par Jean. Rien ne le prouve, mais néanmoins la question est de savoir qui exerce une prééminence.

Pierre vient de recevoir une sorte de prééminence, et par ailleurs Jean est le disciple par excellence… « *Le disciple que Jésus aimait* » signifie « le disciple par excellence ». Quel est son statut ? « *Il demeure* ». Oui, ce qui demeure éminemment, c'est Jean comme parole, c'est l'écriture johannique. Et ce débat a lieu auparavant dans l'Évangile : lorsqu'il s'agit d'aller au tombeau, ils se mettent à courir tous les deux, et Jean court plus vite, parce que la course c'est la promptitude, et la promptitude est un trait du pneuma (« *Le pneuma est prompt et la chair est faible* »). Ceci se trouve d'ailleurs dans la tradition, même iconographique où Jean est représenté par l'aigle dont la réputation est d'avoir l'œil perçant.

Donc Jean court plus vite, mais, arrivé au tombeau, il s'efface, il laisse entrer Pierre qui arrive après. Donc il y a la reconnaissance par Jean de la parole qui a été dite à Pierre et qui lui donne la prééminence, à certains égards, et néanmoins Jean court plus vite. Il parcourt les temps, c'est-à-dire qu'il a une présence constante par son écriture. Autrement dit, il demeure dans sa fonction de parole qui n'est pas la simple garde de la parole, mais la parole même, la parole écrite. C'est une belle conjecture que je viens de faire ? Est-ce grave ?

► Ça personnifie la parole.

J-M M : Non, ce n'est pas grave. La parole est déjà personnifiée essentiellement par « je suis la parole ». Et ce n'est pas une personnification. C'est nous qui entendons spontanément le mot de parole comme désignant du bruit qu'on fait avec les lèvres. Et une personne c'est quelque chose de consistant.

► Il ne dit pas « je suis la parole » mais il est dit qu'il est la parole.

J-M M : C'est pareil, et ceci entre dans la catégorie des processus identifiants dont, pour la plupart, c'est Jésus qui les dit : parole, vie, vérité…

► Est-ce que Jean demeure parce qu'il avait bien écouté ?

J-M M : Voilà, il est le disciple par excellence, il est celui qui, de façon éminente, entend la parole. Et il faut savoir quelle est la place du couple rabbi / talmid (maître / disciple).

► Plutôt que de dire « Jean en tant que personne » est-ce qu'on pourrait dire « ce qui, de Jean a entendu le mieux » parce qu'il y a aussi une part d'ivraie en Jean ?

J-M M : Bien sûr, il n'est pas la parole au même titre que Jésus. Je pense que son charisme essentiel est d'avoir écrit, alors que le charisme essentiel de Pierre, même s'il a écrit une lettre, sinon deux, c'est, au niveau du Régime, d'avoir des successeurs qui héritent du

[114] Voir les messages du tag figures.

Régime. En effet, justement, Pierre a des successeurs, parce que Pierre meurt. Jean ne meurt pas en ce sens qu'il persiste comme parole. C'est quelque chose de ce genre.

C'est une tentative de lecture. Je crois avoir acquis quelque chose sur la façon d'écrire, donc la façon de lire l'Écriture. Mais il y a pas mal de choses que je soupçonne, suggère. Je n'enseigne pas ex cathedra ! Ce que je viens de dire rentre dans cette catégorie.

II – Les dogmes

Nous en arrivons à la notion de dogme que j'avais annoncée. J'ai déjà énuméré des traits qui contribuent à cerner ce qu'il en est exactement d'un dogme, et ça demande beaucoup de précisions qui paraissent mineures, et qui sont pourtant de grande importance.

1) Deux précisions sur le dogme.

a) La question de la révélation.

Premièrement un dogme ne révèle pas. Dans la tradition la plus ancienne, la révélation est close à la mort du dernier des apôtres. C'est la formule qui est utilisée depuis toujours dans l'Église. Et la Révélation est essentiellement contenue dans la Sacra Scriptura (la Sainte Écriture). Il n'y a plus de révélation, la Révélation est faite pour tous les temps, elle est enclose dans l'Écriture.

Seulement, l'Écriture, il y a parfois plusieurs façons de l'entendre. Alors, à qui revient-il de l'entendre ? À tout chrétien, à tout christique. Y a-t-il des risques de mésentente ? Oh oui ! Et cela même pour quelqu'un qui parlerait la langue originelle dans laquelle elle est écrite. Ce n'est pas simplement un phénomène de traduction, puisque la première chose qui advient quand le Christ parle, c'est qu'on se méprend sur ce qu'il dit.

Il revient à tout chrétien de lire l'Écriture. Il est loisible de communiquer comment on l'entend, et c'est pour cela qu'il y a un service de vigilance, un service de garde. En effet, on peut entendre tout et son contraire, surtout dans un langage qui n'est pas d'un abord facile, encore moins pour des cultures plus lointaines. Si on communique un point de sa compréhension de l'Évangile et que cela se publie, prenne de l'ampleur, et si d'autres en font autant de leur côté, ce sera le chaos le plus complet. On ne peut pas appeler ça une communauté. Pour cette raison, explicitement, comme nous l'avons lu au chapitre 21, l'Église a été pourvue d'un service de garde.

b) La fonction de préservation du dogme.

J'ai commencé par « le dogme ne révèle pas ». Deuxième chose : le dogme garde, c'est-à-dire préserve l'Écriture du risque de mésentente. Cela au titre, non pas du mérite de l'intelligence du gardien, mais au titre d'un charisme qui lui est confié. Voilà donc un certain nombre de précisions.

2) Le dogme en lui-même.

Vous ne pouvez pas imaginer quelles précautions sont prises pour qu'il y ait dogme, combien sont exigeantes les conditions d'exercice d'un dogme.

a) Définition d'un dogme.

Un dogme est une proposition : un sujet, un verbe, un complément. Tout le reste n'appartient pas au dogme : les circonstanciels, les propositions adjacentes, les parenthèses éventuelles qu'il pourrait y avoir… Tout cela sert sans doute à intelliger la proposition principale, à la mettre en son lieu.

Ce type de définition est déjà un indice que nous sommes dans la gestion d'une vérité qui s'adresse à l'Occident, qui est formulée dans un langage d'Occident. En effet, c'est le vœu de la pensée d'Occident de répondre à la question « Qu'est-ce que ? » par « Ceci c'est ça » (un sujet, un verbe, un attribut).

Vous savez bien aussi que tout le raisonnement qui pourrait être ajouté à la proposition principale n'est pas "défini" dans sa validité, par exemple dans le cas où un texte de l'Écriture serait allégué pour souligner cette vérité, la validité de l'allégation n'est pas "définie". Un concile peut dire que, selon la parole de saint Jean, il faut conclure "cela", le cela est "défini", mais que ce soit selon la parole de saint Jean, ce n'est pas "défini", un lecteur peut très bien lire la parole de Jean autrement. Donc les raisons, les allégations, tous les entours de la définition du dogme, qui est strictement une proposition minimale, n'appartiennent pas au dogme[115].

Par exemple, le concile de Trente (milieu du XVIe siècle) dit que pour parler de l'eucharistie, le mot de transsubstantiation est bien choisi. En cela il ne "définit" rien, je peux ne pas être d'accord avec cela ; et, d'ailleurs, je ne le suis pas trop parce que le mot de substance est un mot d'Occident, ce n'est pas un mot à partir duquel j'essaie de repenser ce que signifie la vérité de la présence christique et comment l'entendre. Non, le mot de transsubstantiation a été choisi en ce qu'il répond à une question dans le langage d'une époque en se servant du langage de cette époque. D'autre part, définir le sens d'un mot n'est pas l'œuvre d'un concile.

Un concile, comme service de garde, au moins originellement, s'exprime généralement de façon négative, c'est-à-dire qu'il met en garde contre une mauvaise interprétation de peur qu'elle ne se divulgue. C'est donc véritablement un service de garde, du plus originaire.

Bien sûr, parfois, les conciles en profitent pour faire bien d'autres choses. Explicitement par exemple, le concile de Vatican II n'a pas défini de dogme, apparemment. On n'en est pas sûr parce que le mot n'a pas été prononcé, mais il y a des moments où il hausse la voix

[115] « Il n'est pas défini que soient pertinents les textes allégués pour prouver le dogme. Nous en avons des exemples : ainsi pour prouver censément qu'on peut connaître Dieu d'une façon naturelle, on a emprunté à Paul un passage du chapitre 1 de l'épître aux Romains, mais on en a fait une mauvaise lecture. Or cette mauvaise lecture, je peux la dénoncer, je peux impunément dire : « c'est une mauvaise lecture des Romains », parce que l'argument sur lequel repose le dogme n'est pas défini, lui, et ce quel que soit l'argument. » (Cycle*Maître et disciple* dans Chapitre V : Les deux figures de Pierre et Jean en Jean 21 ; L'héritage et le statut de la parole en Église le 2) b) du II : Pourquoi des dogmes.).

en disant « nous professons explicitement que... », et on pourrait se demander : est-ce que ça veut dire que c'est la définition d'un dogme ? Mais non, c'est trop fréquent.

L'exégèse d'un texte de concile n'est pas facile à faire, il y a des jurisprudences, c'est extrêmement complexe. Il faut donc essayer de voir ce qui est requis ad minimum pour qu'il y ait effectivement dogme. Si le concile ne dit pas explicitement que c'est un dogme, on peut légitimement en douter.

Il y a donc des conditions exigeantes, rigoureuses, très minimales par rapport à ce qu'on imagine, la position étant généralement exprimée de façon négative. Le négatif de la position, à l'époque, s'exprime par le terme anathème, et là sont visés les grands hérésiarques. Il se trouve que, simultanément, c'est la pensée d'une personne de l'époque qui est adoptée comme étant lecture authentique, diffusable dans l'ensemble de l'Église[116], d'un texte de révélation, donc d'un texte d'Écriture.

b) L'irréformabilité du dogme.

Autre caractéristique : un dogme est irréformable. C'est ce qu'on appelle le charisme d'infaillibilité pontificale[117]. Premièrement, qu'est-ce que cela veut dire ? Deuxièmement, comment cela s'exerce-t-il ?

1/ Le dogme est irréformable pour autant que la question dont il juge continue à se poser. Or l'histoire de la pensée n'est pas l'histoire des affirmations, c'est l'histoire des questions. Et rien ne court plus vite qu'une question. Or un dogme répond à une question. Par exemple la question qui s'est posée à propos de la transsubstantiation ne se pose pas aujourd'hui, parce que notre idée de substance ne correspond en rien à ce que veut dire le mot substance au Moyen Âge.

Donc le dogme est irréformable pour autant que la question continue à se poser. Or il est peu vraisemblable que la même question se pose longtemps sous la même forme, si on est bien attentif.

On croit facilement que l'humanité c'est l'histoire des réponses à la même question, alors que c'est l'histoire de la succession des questions qui se posent. Or si ce n'est pas la même question, ça ne peut pas être la même réponse. C'est une fiction que de penser que la réponse à une ancienne question continue de répondre pertinemment.

► Et qu'est-ce qui est susceptible de revoir la validité ?

J-M M : Un concile suivant.

---

[116] Par exemple le concile de Nicée se sert du Symbole de l'Église de Jérusalem du temps de saint Cyrille. Voir la session *Credo et joie* Ch. 4. Christologie des titres (Jésus, Christ, Fils unique...) et des gestes (né de la Vierge, a souffert...) dans le 1) du II.

[117] Voici le dogme de l'infaillibilité pontificale : « Nous enseignons et proclamons comme un dogme révélé de Dieu : **Le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra* , c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine, *en matière de foi ou de morale*, doit être admise par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette *infaillibilité* dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue l'Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale.** Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréformables de par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église. Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire notre définition qu'il soit anathème. »

c) Les problèmes liés aux langues.

Je vous ai dit que le dogme était une proposition minimale : un sujet, un verbe, un complément. Mais le sujet est une invention de l'Occident.

Nous avons vu que le concile de Nicée introduisait le terme *homoousios* (de même substance, ou de même nature)[118]. Le mot *ousia* a, lui aussi, une histoire assez complexe. Le mot *ousia* vient du verbe *éinaï* (être), il désigne à l'origine une réserve[119]. *Ousia* pour Platon c'est "l'essence de", c'est-à-dire le « ce que c'est ». Pour Aristote, *ousia* c'est « ce qui est », *todé ti*, ceci que voici ; et en même temps il garde l'autre sens, donc il y a une équivoque à l'intérieur même d'Aristote.

Par ailleurs *ousia* correspond à un autre mot qui dit à peu près la même chose : *hupokéiménon*, le sous-jacent ou la réserve[120]. Mais le mot *ousia* glisse de sens entre la substance entendue comme sujet et la réserve d'être. Et la substance entendue comme sujet, c'est elle qui est *hupokéiménon*, ce qui donnera le sens de notre phrase en disant qu'une phrase comporte un sujet auquel on attribue quelque chose – si c'est un terme d'action, l'attribut est un complément – et l'ensemble du verbe et du complément s'attribue par le biais du verbe être à une substance[121].

Voilà la structure de base de la pensée occidentale. Ne croyez surtout pas que ce soit la seule possible, ni qu'elle soit la plus intéressante. Il y a des cultures dans lesquelles la pensée ne procède pas du tout de cette manière. Elle est accentuée par la question « qu'est-ce que c'est ? », ou « qu'est-ce que ? » qui est, comme je le disais, la question socratique.

Socrate s'adressait au bavardage athénien : « Vous dites ceci. Qu'est-ce que c'est ? ». C'est la question dominante. On comprend très bien qu'on passe rapidement à une métaphysique, à une logique c'est-à-dire ce qui règle la façon de parler, et de la logique à une grammaire. Et les traducteurs de la logique ainsi conçue sont les grands grammairiens latins (Quintillien…). Sur cette grammaire-là se sont formées toutes les grammaires du monde, même les grammaires des cultures qui ne sont pas structurées selon la grammaire occidentale ! Il faut bien savoir que ce mode de pensée, qui est l'épure de notre attitude ouvrant la parole, n'est pas universelle.

On peut penser ici aux langages d'Extrême-Orient par exemple, mais aussi à beaucoup d'autres. Il y a, à ce sujet, un célèbre dialogue *Entre un Japonais et un qui demande*. Celui

---

[118] Cf. Ch III : Le Temple et l'insu (Jn 2 / Jn 3).

[119] *Ousia*, c'est d'abord la possession, les biens que l'on possède, le patrimoine. Il a ce sens dans la parabole du fils prodigue : «*Il dilapida son bien (ousian)* » (Lc 15, 13).

[120] En latin *substantia* vient de *substare*, être dessous ; en *grec hupokéiménon* désigne "ce qui se tient en dessous". Le sujet, *su(b)*-jet, sub-j*ectum*, est le "ce qui est jeté en-dessous".

[121] « Toute la logique aristotélicienne (et par suite toute la grammatique) est fondée, comme lieu minimal de réflexion, sur la structure du sujet, du verbe et du complément. Donc l'affirmation dogmatique est censée être valide et valable partout et toujours, ce qui est d'une grande infirmité par rapport à l'infinie souplesse de ce que peut véhiculer une langue (ou les articulations d'une langue). Ça exclut le poème, ça se distingue de la narration, de l'histoire etc. Or l'Écriture n'est ni une dogmatique ni une histoire au sens occidental du terme (parce que ces distinctions vont ensemble). L'Écriture est même une réfutation de l'histoire : c'est l'avènement de l'eschaton (d'une nouveauté), et l'eschaton n'est pas contenu dans l'histoire. » (Cycle *Maître et disciple* fin du Chapitre V : Les deux figures de Pierre et Jean en Jean 21 ; L'héritage et le statut de la parole en Église le 2) b) Pourquoi des dogmes.

qui demande c'est Heidegger, le professeur, alors que le Japonais est son élève. Le débat porte sur les premières articulations de la langue. C'est magnifique[122].

Il faut être conscient de cette différence-là. De façon plus sommaire, le pape n'est pas censé parler simplement aux humeurs des Français, car il y a les masses sud-africaines, il y a des Asiatiques qui commencent à s'intéresser au christianisme. Peut-il y avoir une parole qui dise la même chose pour toutes les oreilles ? Moi je dis non. Une parole mondiale est un leurre. Même si c'est une visée éventuellement dans la mondialisation, cela risque d'arriver presque, mais ce sera par un langage finalement assez étriqué, dépourvu de chair, un langage réduit à des relations sur le mode des relations mathématiques.

d) Dogmes définis sur un sentiment populaire.

Je disais qu'un dogme était irréformable pour autant que la question continuait à se poser. Or l'histoire de la pensée c'est l'histoire des questions et non pas l'histoire des réponses. Par ailleurs, j'ai déjà noté que le dogme n'était pas défini en raison de la compétence théologique ou du caractère ou de l'humeur propre de la personne qui a reçu le charisme de garde.

On pourrait se demander : sur quoi se fonde-t-il pour décider d'un dogme quand ce n'est pas un concile où il y a tout de même un groupe de personnes[123]? On peut le conjecturer. Il peut prendre l'avis de théologiens qui sont auprès de lui, il peut évidemment faire appel à la prière, il peut se fonder aussi sur un sentiment populaire de la question qui durerait assez longtemps. C'est assez vague ce que je dis, mais il y a des dogmes définis qui ne sont pas dans l'Écriture en toutes lettres, et qui pourtant viennent à définition. En effet, il est estimé que le Christ ne peut pas laisser son Église errer sur un sujet important longtemps et dans de nombreux lieux.

C'est le principe argumentaire qui est à l'origine de la définition du dogme que vous estimez le moins, celui de l'Immaculée Conception. Évidemment, il n'y a aucune trace de cela dans l'Écriture, il se fonde, et c'est très intéressant, sur la supposition que l'Esprit parle, puisque ce n'est pas une définition sur la parole de Dieu mais sur une écoute de la parole de Dieu qui se diffuse. Son Église, le Christ ne la laisserait pas errer longtemps : ainsi pour le dogme de l'Immaculée Conception la considération porte sur plusieurs siècles. Par exemple saint Thomas d'Aquin, théologien du XIIIe siècle, ne croit pas à l'Immaculée Conception, mais déjà la piété populaire avait depuis longtemps envisagé cela.

Et je trouve très positif de révéler qu'il est dans l'esprit d'un pape, quand il est dans l'exercice de sa fonction, de pouvoir estimer que le Saint Esprit parle sans que ce soit une parole prononcée, qu'il peut parler à travers des attitudes, des dévotions qui revêtent une importance considérable. C'est un discernement difficile à faire. Il sait qu'il opère de par son charisme et du fait de l'attribution de l'infaillibilité qui s'exerce sur un point très précis.

---

[122] Il s'agit de « D'un entretien de la parole [entre un Japonais et un qui demande] », dans *Acheminement vers la parole*, trad. par François Fédier, Paris.

[123] « Les instances qui peuvent définir un dogme sont **le pontife romain parlant « ex cathedra »** c'est-à-dire sur une question qui relève de la foi ou des mœurs, précisément pour l'Église universelle, en tant que pasteur de l'Église universelle et avec la volonté de définir, ce qui explique l'expression *ex cathedra* – et **l'ensemble des évêques,** ou réunis en concile œcuménique (cf. Vatican II) ou dispersés. » (J-M Martin).

Le dogme de l'Immaculée Conception est un excellent exemple, et il ne désigne pas du tout ce que vous croyez[124]. Il est même de la plus haute consonance avec les choses les plus essentielles de l'Évangile.

Je ne vais pas faire un discours sur l'Immaculée Conception, mon souci ici était de marquer sur quoi se fonde le pape. En général il ne le fait pas de sa propre théologie, et quelquefois d'ailleurs il y a eu des papes qui étaient ignorants. Jean XXII, celui qui a condamné les propositions de maître Eckhart n'était vraiment pas une lumière ! Mais condamner des propositions n'était pas néanmoins une définition dogmatique.

e) L'activité de vigilance du pape.

L'activité de vigilance du pape ne s'exerce pas seulement dans le cas extrême de la définition d'un dogme. Par exemple la condamnation de propositions peut être réformable. Nous en avons eu la preuve par la confession qui a été faite récemment à propos de la condamnation de Galilée : le pape a déclaré que cette condamnation n'avait pas de sens et était récusable.

Nous en étions à la question : sur quoi se fonde le pape pour définir un dogme ? Je n'ai répondu que partiellement à cette question, car tout ce que nous avons évoqué n'est pas ultimement ce qui autorise sa parole, ce qui lui donne autorité. Ce qui donne autorité au pape, c'est que la définition d'un dogme soit la mise en jeu d'un charisme qu'il a reçu pour interpréter la Parole, mais pas pour révéler quelque chose de nouveau.[125]

III – Dernières considérations sur le sacré

Différence entre l'Évangile et le judaïsme.

Pourquoi n'y a-t-il pas besoin de révéler quelque chose de nouveau ? C'est parce qu'il n'y a aucun progrès dans la révélation christique, à la différence par exemple du judaïsme : l'écriture de ses livres occupe une dizaine de siècles ; l'écriture de nos livres occupe 50 ans peut-être, une génération.

Nos Écritures n'ont pas exactement la même fonction, parce que pour le judaïsme il s'agit de la constitution d'un peuple particulier, et pour cette raison il a un temple, une terre, une langue sacrée, tout ce que l'Église n'a pas.

---

[124] L'Immaculée Conception (ou la Conception Immaculée de Marie) fêtée depuis le Moyen Âge, est un dogme défini le 8 décembre 1854 par le Pape Pie IX. Ce dogme dit que Marie fut conçue exempte du péché originel On confond souvent cela avec la virginité de Marie, qui est un autre dogme promulgué pour la première fois au 2e concile de Constantinople en 553, mais présent déjà dans le Credo de Nicée. Pour J-M Martin cela est à mettre en rapport avec le fait que Jésus n'est pas descendu de l'humanité adamique de Gn 3. Cf. la session *Credo et joie*, le commentaire de « A été conçu du Saint Esprit, est né de la vierge Marie » au deuxième partie, 2) du Ch. 4. Christologie des titres (Jésus, Christ, Fils unique...) et des gestes (né de la Vierge, a souffert...) .

[125] En complément de ce qui est dit ici on peut lire les messages du tag dogmes et Évangile, en particulier Écoute de la Parole et compréhension du magistère et Statut des paroles dans l'Église, légitimité des dogmes, légitimité du Magistère.

Finalement, qu'est-ce qui est sacré ?

C'est un point qui pourrait venir sous la forme : « qu'est-ce que vous appelez sacré ? À quoi faut-il réserver le sens profond et authentique du mot de sacré, et donc le différencier des choses dont on dit qu'elles sont sacrées ? » Je ne répondrai jamais de façon péremptoire, mais je vous dirai que, pour moi, ce qui est **sacré dans un sens premier**, c'est les entours de Dieu, c'est la parole de Dieu, c'est l'action du Dieu dans le monde, et singulièrement l'action sacramentaire qui en est la part visible. Et **pour le reste**, j'estime que, le cas échéant, je dirai plutôt : « on peut dire que c'est sacré », ou, « on ne peut pas le dire ». Mais je ne dirai jamais cela de façon péremptoire, car il est de ma réponse de ne pas être péremptoire lorsqu'il s'agit de l'au-delà des premiers entours. En effet il y a beaucoup de dérives dans l'usage du mot de sacré, nous l'avons aperçu, et pas simplement au titre de la perte du sens originel, mais aussi dans la prétention de décider avec certitude dans beaucoup de cas.

Les questions qui restent, vous pourriez évidemment me les poser, me demander ce qui est sacré, ce qui ne l'est pas. Je vous dirais : « je sais » « je ne sais pas » ! Ce serait un exercice mais ce n'est pas tellement intéressant, vous pouvez le faire vous-même, vous avez presque les critères pour décider de ce qui est sacré en un sens propre, de ce qui, à la rigueur, peut encore être appelé sacré, ou bien ce qui ne mérite pas du tout d'être appelé sacré, tout cela dans la structure qui constitue l'Église christique. Cela aurait pu être une tâche possible.

Retour sur les enjeux.

Il y a une autre tâche qui reste à faire, ce serait de revenir sur les enjeux. J'en avais indiqué plusieurs[126], il y en a peut-être d'autres : quels bénéfices peut-on retirer d'une étude, même un peu sommaire comme celle que nous avons faite, sur le sacré ? À quoi ça sert ? Et tout cela serait même à mettre en rapport avec des tendances modernes qui sont diverses, et peut-être, légitimement diverses. Je n'ai aucune autorité pour décider de certaines choses, mais j'ai toujours autorité pour essayer de penser !

FIN.

[126] Pourquoi étudions-nous la question du sacré ? Qu'est-ce qui est à résoudre, qu'est-ce qui fait question dans le mot sacré aujourd'hui ?