

# Dieu tente-t-il?

Autor(en): **Askani, Hans-Christoph**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583825>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## DIEU TENTE-T-IL ?<sup>1</sup>

HANS-CHRISTOPH ASKANI

### Résumé

*Le sujet de la tentation est devenu étranger non seulement à la vie quotidienne de l'homme de nos temps, mais aussi à sa vie de foi. Mais dans la sixième demande du Notre Père la tentation occupe toujours sa place – en provoquant d'ailleurs diverses tentatives d'adoucir son caractère récalcitrant dans les exégèses et de nouvelles traductions. L'auteur prend une autre orientation. Il part du présupposé que la réalité de la tentation fait partie intégrante de la foi chrétienne. Si, dans le Notre Père, le chrétien demande à Dieu de ne pas le soumettre à la tentation (de ne pas le conduire dans la tentation), souhaite-t-il vraiment que toute tentation lui soit épargnée ? En poursuivant la portée de cette question, l'auteur propose de s'intéresser à deux choses à la fois : le sens d'une prière de demande et l'enjeu spirituel de la tentation. Qu'une «solution» ne peut être trouvée qu'en prenant en considération les deux questions en même temps, telle est la thèse de cet article.*

### Introduction

Parmi les diverses tentatives que l'on a entreprises pour caractériser la condition et l'attitude de l'homme moderne – l'importance quasi absolue du travail, la dépendance à l'égard de la technique, la foi dans le progrès, la rapidité de tous les processus de la vie, etc., je n'ai jamais rencontré la suivante : l'incapacité, ou mieux : l'indisponibilité de l'homme et de la femme modernes et «postmodernes» à se laisser affecter par des tentations.

Si la situation actuelle du vivre-ensemble des être humains était un grand spectacle, le «personnage» *Tentation* ne serait tout simplement plus à l'affiche. Les chrétiens aussi – et parmi eux certains théologiens – ont du mal avec ce «sujet» qui fut autrefois une réalité préoccupante et qui apparaît aujourd'hui comme une exagération, un fantasme vieillot.

<sup>1</sup> NdR: Les trois textes de Hans-Christoph Askani, Günter Bader et François Dermange sont issus d'un colloque international qui s'est déroulé à Genève le 8 avril 2011 et qui était consacré au thème «Ne nous soumettons pas à la tentation». L'idée directrice du colloque était de réfléchir à la question suivante : «Dieu peut-il tenter l'homme, ou une telle idée contredit-elle la bonté de Dieu?». Les textes ont été revus et complétés pour la publication.

Ainsi ai-je lu récemment la traduction anglaise du Notre Père qui formulait, pour l'usage liturgique du culte dominical, la sixième demande ainsi : «Save us from the time of trial».

L'exemple montre l'ambivalence de notre rapport à la tentation, car il met en lumière l'atténuation (on pourrait dire aussi : *l'élimination*, ou encore : *le retrait*) de la tentation justement dans ce contexte dans lequel elle est encore présente – au moins comme souvenir d'un temps où elle devait encore avoir ses droits et sa puissance. En effet, la prière «que notre Seigneur Jésus-Christ nous a apprise» restera une référence aussi longtemps que le christianisme existera. Une référence primordiale qui accompagne la vie du croyant et dans laquelle – dira-t-on – sa foi, en d'autres termes la compréhension qu'il a de lui-même, trouve une expression incontournable. Et, dans cette prière précisément, une des demandes concerne la tentation. Est-ce un hasard ? Cette question se déploie en deux aspects : 1) Est-ce que la tentation serait donc «quand même» quelque chose, plutôt que rien ? Est-ce qu'elle serait – malgré tout – centrale pour la foi chrétienne ? 2) Et est-ce que la relation entre la tentation et la prière serait éventuellement plus qu'accidentelle ? En d'autres termes : y aurait-il une relation intime entre la tentation et la prière ? Et cela non seulement dans le sens que celui qui est tenté est conduit à prier pour chercher son aide auprès de Dieu, mais aussi dans l'autre sens : que celui qui prie – qui croit en Dieu<sup>2</sup> – va être emmené à proximité de la tentation ?

Les réflexions qui suivent seront consacrées à ces questions avec le double but : a) de comprendre quelque chose de cette réalité étrangère de la «tentation», b) d'approfondir l'intuition selon laquelle il existe un rapport spécifique entre tentation et prière. L'idéal serait que nous puissions, à travers une compréhension «approfondie» de la tentation, nous approcher du sens de la prière, et à travers une compréhension «approfondie» de la prière, mieux comprendre la tentation.

Commençons par la tentation !

## I. Que signifie «tentation» ?

Il est certainement trop tôt, au stade où nous en sommes, de vouloir donner une définition de «la tentation». Contentons-nous d'énumérer quelques éléments, quelques aspects qui la caractérisent. J'en nommerai trois :

1) La tentation est une forme de séduction ou plutôt de tentative de séduction. Séduction cependant dans un sens négatif : en direction d'une dérive. Elle attire l'être humain dans une direction qui est – pour le moins – douteuse.

2) Si on veut parler de «tentation» au sens sérieux du terme, cette dérive ne peut pas concerner un enjeu marginal (la «tentation» du chocolat, par exemple). L'enjeu doit être grand, voire décisif : une «séduction» de grande envergure.

<sup>2</sup> Car la prière est une sorte de condensation de la vie de la foi.

L'homme est *tenté* de se détourner du «bon chemin», du chemin qui correspond à ce qu'il est vraiment.

3) Pour saisir ce qu'est la tentation, il faut cependant ajouter un autre aspect encore : la tentation – là où elle en est véritablement une – implique la transgression d'un seuil. Elle est liée à un «interdit», un tabou. Le tabou peut être une interdiction explicite ou une défense implicite (non dite). Dans les deux cas, ce tabou, ce seuil exerce lui-même une fascination.

Pour résumer ces trois aspects, nous pouvons dire : la tentation pousse l'homme contre son gré, ou du moins partiellement contre son gré, dans une direction dont il sait qu'elle n'est pas la «bonne». Elle incite l'homme à chercher l'accomplissement d'un désir profond dans ce qui ne mérite pas une telle adhésion. Et néanmoins la tentation «œuvre» avec une puissance presque irrésistible. Comment cela se fait-il ? Par une promesse, une promesse de quelque chose d'extraordinaire et qui concerne l'être tout entier de l'homme. Par exemple le bonheur total de l'homme au prix de son «âme» – pensons ici à Faust –. La dimension de l'inconnu y joue un rôle constitutif ! La transgression du seuil ouvrira – c'est la promesse – l'accès à un royaume jamais vu. Pourquoi dis-je «royaume» ? Parce qu'il ne s'agit pas d'un «bien» précisément circonscrit et qui ne concernerait qu'un aspect spécial de l'existence humaine, il s'agit d'une ouverture qui la touche dans sa profondeur et qui lui «propose» le «tout autre», qui serait en même temps exactement le sien. Comme nous l'avons dit : le bonheur *pour lui*, l'accomplissement de son être-dans-le-monde. À cause de cette dimension d'inconnu, non seulement le contenu de la promesse, mais aussi la promesse elle-même participent à une dynamique toujours plus prometteuse. (Comme si la promesse dans tout ce qu'elle dit n'avait pas encore – et jamais – suffisamment dit.) De la même manière, dans le même mouvement, la menace – liée à la transgression – n'est pas limitée d'avance. On la connaît vaguement («ton âme»), mais on n'est pas capable d'en mesurer le poids.

La différence entre un interdit ordinaire et l'interdit que nous promet et dont nous menace la tentation repose donc dans le caractère bien limité du premier. Ainsi l'envie de se garer à des endroits interdits sous peine de payer une amende d'un certain montant n'est pas vraiment une tentation ; la promesse est en l'occurrence trop limitée (la fin de la recherche d'une place où se garer), et la menace trop bien circonscrite. Le gain et le risque sont calculables et *comparables l'un à l'autre*. La tentation cependant va plus loin – dans les deux sens (de la promesse et de la menace). Et non seulement dans les deux sens, mais aussi dans leur enchevêtrement qui fait que la promesse ne serait pas ce qu'elle est sans la menace. Peut-être est-ce leur caractère illimité, in-fini, qui les lie. «Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras !» (Gn 2,17) Ce n'est évidemment pas l'annonce de la conséquence fatale qui constitue la promesse et sa séduction ; mais celui qui se laisse tenter (qui s'ouvre à la tentation) devine qu'avec la

promesse infinie de la tentation, il touche aussi à un autre infini (ou le même !) : l'infini du risque. N'est-ce donc pas au fond la dimension de l'*infini* – de ce *seul* (?) infini – qui est prometteur et dangereux en même temps ? Comme si l'aspiration à gagner *la vie* (son sens, son accomplissement, sa plénitude !), à gagner la vie *d'un coup* – et la tentation est d'une certaine manière toujours cela –, impliquait inévitablement le risque de la mort, ou peut-être la mort même.

Dans le langage traditionnel, l'imbrication mutuelle entre la promesse et la menace, leur complicité dans l'aspiration vers l'infini, est exprimée, symbolisée par une figure qui serait à l'origine de la tentation et qui serait aussi méchante que puissante : Satan, les démons, les forces du mal, etc. Nous ne croyons plus ni aux uns, ni à l'autre. Ainsi, probablement, méconnaissions-nous aussi bien la mesure – démesure ! – du risque que celle de la promesse elle-même. Avec l'abandon des figures symboliques qui marquaient l'origine de la tentation, nous perdons le sens de toute une dimension, celle d'un défi infini. La figure de Satan était la personnification exacte (peut-être trop exacte !) d'un infini qui, *en tant que tel*, était – a dû être – sur le point de basculer et de s'avérer «méchant». Pourquoi méchant ? À cause du caractère *infini* de ce qu'il apporte : une menace infinie qui est *inséparable* d'une annonce infiniment prometteuse.

Essayons de récapituler ce que nous avons perçu de cette réalité étrangère qu'est la tentation.

La tentation exerce une attraction ; cette attraction a affaire au franchissement d'un tabou. Il y a en elle, *pour* elle, l'attraction pour un espace qui se trouve de l'autre côté du seuil et qui nous fascine par son caractère inconnu, par son «altérité». Mais l'espace autre n'est pas seul à nous attirer ; c'est la transgression elle-même qui nous attire, car elle annonce un accomplissement qui dépasserait toute autre forme connue de réalisation de nous-mêmes.

C'est dans ce dépassement et cette radicalisation que résident le danger et la vérité de la tentation. En effet, la tentation promet, elle promet *plus* (toujours plus) – et elle n'a pas tort ; mais plus elle tente, plus elle promet, plus elle promet ce qu'elle ne tiendra pas, ou ce qui, quand elle le tiendra, s'avèrera *autre*. Ainsi s'introduisent dans les promesses de la tentation un dédoublement et une feinte.

a) Un dédoublement : car la tentation promet deux choses à la fois, d'abord son accomplissement immédiat – l'accomplissement de l'aspiration qu'elle suscite –, et puis un autre accomplissement qui nous entraîne plus loin encore, plus loin que ce que nous souhaitons «à première vue». Par exemple, la richesse comme première promesse, et comme seconde : l'accomplissement de l'existence qui se donnerait en elle. Ou bien d'abord l'union sexuelle et puis – avec elle, en elle – le bonheur qui vaudrait tous les désirs de la vie.

b) Une feinte : dans cette double promesse qui promet toujours plus, infiniment plus, s'ouvre un abîme ; le terme d'abord fixé se dérobe toujours vers un autre but, plus grand, mais toujours infiniment inatteignable. L'annonce de la tentation est ainsi toujours ambiguë, et elle ne peut pas ne pas l'être. Cela s'exprime par le fait que la tentation ne promet pas seulement, mais, nous l'avons vu, menace aussi : si tu franchis ce seuil, tu l'auras franchi ! La menace

cependant n'est pas pur avertissement, elle fait partie de la promesse même («... tu l'auras franchi !...»). Elle appartient au jeu de la tentation, à son enjeu. Un gain qui ne sera pas atteint sans perte. La tentation consiste dans la mise à jour – la mise en scène – de ses propres enjeux : gain contre perte, perte contre gain. Mais dans cette évidence, dans ce côté «connu» se cache un inconnu : le gain n'est-il pas plus grand encore que la perte, et de son côté la perte n'est-elle pas plus définitive encore que le gain ? Il s'agit d'un «définitif» des deux côtés. D'un infini, d'un ultime ! C'est ce qui nous attire. Ce qui coûte si infiniment cher, ne doit-il pas nous être cher – infiniment ?

Sous la superficie des promesses se cache donc un abîme. Cet abîme se met en scène par le fait qu'une vraie tentation va toujours plus loin et plus loin encore : elle ne se mesure pas, ne se calcule pas, ne se compare pas. Personne n'a déjà mangé du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal – que va-t-il comporter, où va-t-il nous emporter, que va-t-il encore – au moment de le manger – nous promettre?<sup>3</sup> Et qu'en est-il de la conséquence (de la «punition») qui lui est liée? «... du jour où tu en mangeras, tu devras mourir» (Gn 2,17) ? Nul ne savait ce que mourir voulait dire au moment où le verdict est prononcé. Qui pouvait donc savoir ce que signifie la «menace» ? Et même si nous sortons du récit mythique : qui aura jamais connu la mort ? L'annonce de la mort ne comporte-t-elle donc pas de son côté la «promesse» d'un infini aussi ?

Sous la superficie des promesses se cache un abîme, ai-je dit : jusqu'où le jeu va-t-il aller, jusqu'à quelles limites ou au-delà de quelles limites va-t-il nous emporter ? Gain contre perte, perte contre gain ; mais peut-être est-ce autre chose encore : gain *avec* perte, perte *avec* gain – dans une fascination toujours croissante.

Mais pourquoi le gain ne devrait-il pas être possible *sans* la perte ? C'est la question à laquelle une réflexion théologique sur la tentation doit répondre. Parmi toutes les questions, peut-être est-ce là la question la plus hautement théologique.

## II. La tentation et les tentations

Nous tournons autour du «phénomène» de la tentation, comme si elle était un mystère. Peut-être l'est-elle. Or un mystère ne fait pas que cacher, il révèle aussi quelque chose. Jusqu'à maintenant, nous avons fait une série d'observations qui mettent à jour l'enjeu, le défi, l'abîme de la tentation. Celles-ci nous permettent-elles de donner une «définition» de la tentation à proprement parler ? Serait-il possible de formuler en *une* phrase, après les réflexions que nous avons entreprises, ce que nous pouvons dire sur la tentation ?

Faisons une tentative : la tentation consiste dans le souhait (mais c'est plus qu'un souhait, c'est un désir, *le* désir) d'arriver au terme, d'arriver au bout. Au bout de quoi ? Réponse – peut-être surprenante : au bout de *tout*. Une arrivée

<sup>3</sup> «La connaissance du bien *et* du mal», n'est-ce pas le *tout*, n'est-ce pas l'infini ?

définitive. Notre existence est un chemin, une recherche, un mouvement. Où va-t-il ? Où va-t-elle ? Elle voudrait arriver, nous voudrions arriver. De grands enjeux mythiques parlent de cela : Ithaque ; la Terre promise ; le paradis ; la paix éternelle ; la rédemption. *Arriver*. La tentation nous promet une sorte d'arrivée. Sa caractéristique serait qu'elle nous emmène – nous, êtres finis – vers un but infini. Il ne faut donc pas se tromper, la tentation ne se limite pas aux «choses» matérielles ou finies ; en elles, elle nous parle d'un accomplissement ultime<sup>4</sup>. On peut souligner le «en elles» (dans ces choses «matérielles»), ou on peut souligner «l'accomplissement ultime». Ce qui «compte», ce qui joue dans la tentation, c'est justement le va-et-vient entre les deux, leur enchevêtrement, et donc leur ambiguïté. Pour mettre en relief cette ambiguïté, je formule une deuxième tentative de «définition».

La tentation consiste dans l'aspiration – humaine, profondément humaine, je dirais presque : inévitablement humaine – que le monde *soit tout*. De nouveau le «tout» comme enjeu. Pourquoi ? Parce que l'être humain aspire à un vrai accomplissement. Un vrai accomplissement n'est pas fragmentaire, il ne se contente pas d'un aspect, d'une partie. Vraiment arriver implique une «totalité», une «fin» : que ce soit «entier»... La tentation «connaît» ce désir humain et elle en profite. Elle promet «le tout». Or elle le promet maintenant, pour ici, pour *cette* existence, pour *ce* monde. Une arrivée, au-delà des arrivées de toutes sortes ; l'arrivée tout court, par excellence – *ici et maintenant*. Nous arriverions à un certain but, par exemple : nous serions devenus riches – et cela ne serait pas seulement la richesse, mais «tout», le sens, le bonheur, la «récompense». Cela serait cela *et* plus que cela ; ou le plus-que-cela serait *cela*. Il serait *dans* le cela (dans l'argent, par exemple).

Est-ce que nous pouvons tirer des conséquences de ce qui a été dit jusqu'à maintenant sur la tentation ? Nous pouvons au moins dire ceci : la tentation, son impact, a affaire à notre finitude ; notre finitude qui ne se suffit pas à elle-même, qui ne *peut* pas se suffire à elle-même et qui s'ouvre ainsi sur un infini, un infini cependant qui doit (qui devrait, c'est la tentation) se *donner* au sein de la finitude et – *selon elle*. «Arriver à un but», selon la première définition, ou : «le *tout* dans le monde», selon la deuxième.

Dans les deux «définitions», la tentation est liée à la finitude de l'être humain qui, d'un côté, veut être transgressée (désire se transgresser elle-même) pour appartenir à un ensemble plus grand, mais qui, d'un autre côté, est si forte, si prépondérante – tout simplement la base de tout mouvement, de tout vécu humain – que même l'aspiration à un infini se replie sur elle, se *réintègre* en elle. Nous voyons donc qu'entre le sujet humain et une ouverture infinie, la tentation se produit comme événement qui comporte une dimension

<sup>4</sup> «Au fond il n'y a rien dans la vie qui ne pourrait devenir tentation : le bonheur ou la souffrance, la richesse ou la pauvreté, le succès ou l'échec. [...]», écrit A. KÖBERLE (Id., art. «Versuchung» RGG<sup>3</sup>, vol. 6, 1962, col. 1385 *sq.* ; trad. H.-C. Askani) L'affirmation de Köberle présuppose qu'il y a, au-delà de l'enjeu primaire (évident) de la tentation, un autre enjeu qui porte plus loin.

ontologique : en elle s'ouvre un aspect autrement non atteignable *de l'être*, la séduction de l'absolu, la promesse de l'infini faite à l'être humain. Pour cette séduction, pour cette promesse vaut une règle «spéciale» : plus on s'expose<sup>5</sup> à la tentation, plus elle nous entraîne dans sa réalité particulière. Elle n'est donc pas simplement ce qu'elle est. Plus précisément, elle n'est pas dangereuse pour tout le monde au même degré. Elle est beaucoup plus virulente pour ceux qui comprennent quelque chose au phénomène du seuil, pour ceux qui songent à un «tout», à un «absolu» que pour «les autres» qui ont tendance à se contenter de ce qui leur est donné. Les premiers – et eux seuls – sont hantés par des démons qui ne les laissent plus jamais tranquilles. Il y a donc dans la tentation quelque chose comme une élection *à l'inverse*. À l'inverse ? Une élection à l'ex-position. À une exposition cependant qui (comme toute vraie élection) comporte des enjeux non maîtrisables, imprévisibles.

Pour introduire le thème de la tentation, nous avons parlé du seuil qui laisse deviner un espace autre, inconnu, qu'elle découvre et cache à la fois. Franchir le seuil serait un accomplissement dépassant tout accomplissement connu. Or ce n'est pas tout ; cet accomplissement n'excède pas seulement tout accomplissement connu, mais aussi toute attente connue (toute attente déjà attendue). Tout espoir humain, toute aspiration humaine ne comportent-ils pas *toujours* en eux l'attente d'un surplus ? Dans ce que nous attendons, n'attendons-nous pas toujours un plus encore ? Et dans l'espérance aussi ! En promettant un accomplissement plus grand encore, toujours plus grand, la tentation correspondrait donc à ce dépassement propre à l'attente elle-même : attendre plus que l'on attend. Comme le désir qui, dans son désir (son désirer), ne s'arrête pas, ne s'épuise pas, n'est jamais comblé. Au milieu de l'arrivée, la non-arrivée. Nos réflexions sur la tentation se compliquent donc. Il n'y aurait pas une seule facette, un seul visage de la tentation – celui qui s'efforcerait d'atteindre l'infini à travers le fini, de contenir l'infini dans le fini, de le posséder –, mais aussi une autre facette, un autre visage : la tentation de se perdre dans l'infini, de se fondre dans le mouvement du désir même, qui, par définition, n'en aura jamais assez. Le désir et la tentation appartiennent ainsi à la même structure : les deux sont des phénomènes «dialectiques» en eux-mêmes : le désir aspire à un accomplissement qui ne lui sera jamais donné (et il aspire à *cela* !), et la tentation promet un terme qui n'est que le simulacre de sa propre promesse. Élection, ai-je dit ; ex-position qui est trop. Trop grande, trop forte, trop tentante.

Prenons un peu de distance et essayons de donner des exemples de tentation. Y a-t-il des tentations exemplaires ? Sans trop réfléchir, j'en nommerai trois : a) l'argent ; b) l'éros ; c) le temps<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Ex-position dont font partie à la fois l'ouverture pour..., la compréhension de... et le combat contre...

<sup>6</sup> On pourrait ou devrait penser à une quatrième «tentation par excellence» : celle du pouvoir. Nous ne pouvons pas la traiter ici.



a) *L'argent*

Que l'argent représente une certaine tentation, un certain danger, un risque, cela semble évident. Il suffit d'évoquer les nombreuses expressions qui collent à l'argent et dénoncent sa «saleté», son «odeur», ses «mensonges» ou ses «trahisons». En quoi consiste cette «tentation»? De manière un peu schématique, on peut différencier trois aspects ou trois niveaux.

1) L'argent promet...; il faut le dire plus précisément: l'argent promet beaucoup; mais plus précisément encore: l'argent promet presque tout. «Was kost' die Welt?, ich will sie kaufen!» («Combien le monde coûte-t-il?, je veux l'acheter!») Comme si l'argent avait une portée, un rayon d'action quasi illimités! Comment cela? L'argent qui n'a en lui-même aucune valeur *directement*, a la valeur *indirecte* de s'échanger contre n'importe quel objet. L'argent comporte ainsi une promesse infinie. Il promet non seulement nombre d'objets «abordables» à travers lui, mais – plus important – la liberté de choisir parmi tous, de tout pouvoir souhaiter, de pouvoir potentiellement tout posséder. Avec la promesse de l'achetable se dégage du même coup l'horizon d'un temps *offert*. Comme si un avenir s'achetait avec...: un avenir qui s'ouvre à nous, qui s'ouvre à cause de nos choix potentiellement illimités. Les objets et le temps achatables se réunissent donc pour former un tout qui est aussi grand que les limites du monde<sup>7</sup>. On devine ainsi que l'argent a une affinité avec la tentation. Cette affinité va plus loin encore que ce que nous avons dit, car l'argent, de son côté aussi, va plus loin encore dans ses promesses.

2) L'argent ne promet pas seulement «le monde», il *se promet lui-même*. Il commence à avoir un sens en soi – et cela justement en tant que promesse de tout *ce* qui n'est *pas* l'argent! Non seulement il sert à acheter potentiellement tout objet imaginable, il se substitue à tous ces objets. «Si j'ai suffisamment d'argent pour acheter “tout cela”, ce n'est plus la peine de le faire. Je possède l'argent à *sa place*, je l'ai *en forme d'argent*.» L'argent devient ainsi à la fois la promesse *et* l'accomplissement même de la promesse.

3) Il y a encore un troisième aspect. L'argent comporte une capacité quasiment miraculeuse: même si les souhaits *réalisés* déçoivent presque toujours par rapport à ce que nous imaginions, la force de promettre inhérente à l'argent ne diminue pas pour autant. Comme si les déceptions actuelles pouvaient toutes être largement compensées par des promesses nouvelles et plus grandes. C'est comme si l'argent avait la puissance de renverser la course du temps. Ce qui appartient au passé (c'est fait, trop tard, c'est acheté) se convertit en un nouveau futur. L'homme et l'argent forment ainsi un couple

<sup>7</sup> Même si nous ne croyons plus à une «totalité» saisissable de l'univers, de l'être, etc., l'argent nous parle toujours de manière convaincante d'une totalité, d'une totalité promise.

redoutable : face aux accomplissements réalisés et toujours affadis par leur réalisation même, ce couple – l’homme au moyen de l’argent, et l’argent à travers l’homme – s’invente de nouveaux possibles, plus grands et plus prometteurs. L’argent est l’instrument génial – non tant pour réaliser nos désirs, mais pour les projeter dans une potentialité qui se renouvelle sans cesse et presque sans effort.

Peut-on résumer en quoi consiste la tentation de l’argent ?

Peut-être ainsi : en promettant, l’argent promet *toujours plus* ; en promettant toujours plus, l’argent donne l’illusion de pouvoir accéder à tout. En nous promettant *tout*, il obsède notre désir<sup>8</sup>. Notre désir infini lie *son* ouverture à l’infini dans lequel l’argent *élargit* infiniment son rayon d’action pour finalement se refermer sur lui-même. L’argent serait *ça*, «la totale» ! Promesse d’un au-delà du monde au sein du monde même, et sous la forme du monde, *comme* monde. Cela s’exprime dans la figure (la structure) typique de l’argent : ce qui n’a pas de sens en lui-même réussit – grâce à sa capacité d’échange illimité – à nous faire croire que le sens *entier* se trouverait en lui. Ce court-circuit provoque en nous une attirance qui nous rend quasiment fous : *l’infini accessible sous la forme et au prix du fini*.

#### b) *L’éros*

La tentation par excellence est – ou du moins a été pendant longtemps – ce que nous appelons d’habitude, par manque d’un terme plus précis, «la sexualité» (ou «l’éros»). Pourquoi dis-je que «la sexualité» n’est pas un terme précis ? Parce que «la sexualité» est une construction scientifique qui ne désigne que d’assez loin l’enjeu qu’elle représente et auquel la tentation nous confronte, *dans lequel* elle nous entraîne. Cet enjeu, ce qui nous attire, nous irrite et nous dépasse – et nous tente –, ce n’est pas «la sexualité», en tant que disposition biologique<sup>9</sup> – car une disposition ne tente pas, elle est ce qu’elle est (!) ; cela doit être autre chose, quelque chose de plus concret, de moins objectif, de moins maîtrisé, de moins maîtrisable. À regarder les anciennes images de la tentation de saint Antoine par exemple, on dirait que la tentation est «la femme» (en allemand : «das Weib»), la volupté, en tout cas une sphère autre – inatteignable et présente en même temps. C’est à cette altérité prometteuse et menaçante, manifeste et cachée, visible et invisible, présente-absente – les deux à la fois –, qu’il faudrait trouver un nom. Dans un monde dominé par un imaginaire masculin, on connaissait ce nom : c’était «la femme», «le féminin», etc. Mais cet imaginaire a perdu son évidence. Par conséquent, le nom qui désignait si bien cette altérité est devenue inadéquat. Peut-être devrait-on dire aujourd’hui «la différence des sexes», si on ne pense pas – avec ce terme – à

<sup>8</sup> Nous croyons le posséder, mais il nous possède en même temps.

<sup>9</sup> À en croire les spécialistes !

une vue panoramique qui inclut un ensemble, car il ne s'agit justement pas de cela ! Il ne s'agit pas d'une vision globale qui verrait tout, mais, pour ainsi dire, «de l'autre côté», qu'on ne voit pas. C'est cet «autre côté» qui nous attire et qui nous menace: l'irruption de l'autre au sein du même, l'éclatement de *l'unité* à cause de l'arrivée de *la différence*. On ne devrait donc pas parler de la «différence des sexes», mais plutôt du sexe (des sexes) *en tant que différence*. Ainsi ce qui apparaît se cache, et ce qui se donne se soustrait en même temps. D'où probablement le fait que la menace est inséparable de l'attraction. Ce qui apparaît *de cette manière* est plus fort que nous. L'inconnu porte l'apparence du connu pour nous atteindre, pour se faire saisissable, mais en même temps – en tant qu'inconnu «caché» dans le connu – pour nous tromper, pour nous envahir et pour nous emporter. Pour nous emporter avec lui. Oui. Où ? Dans ce pays où nous attend *toujours* autrui. En dernière instance, comme dernière promesse – la mort.

Nous sommes donc très loin de cette dégradation qui s'orne des concepts scientifiques («sexualité», «pulsion», etc.) ou qui se vante et se vend sous la forme de corps déshabillés. En effet, aujourd'hui non seulement les noms pour cette tentation ont perdu leur sens, mais la tentation elle-même a perdu sa voix – subtile et ambiguë – sous le bruit d'une exposition trop claire.

Que l'«éros» ait été autrefois perçu comme la tentation par excellence – la tentation «préférée», pourrait-on dire – tient sûrement au fait qu'il comportait (comme nous l'avons vu pour l'argent, mais d'une autre manière) une promesse. Une promesse – comme c'est toujours le cas là où il y a des promesses – de quelque chose *de plus grand*. Probablement que notre temps ne croit plus en ce «quelque chose de plus grand» lorsqu'il déclare que la sexualité est un phénomène naturel, qu'elle ferait partie de l'«équipement» de l'être humain<sup>10</sup>.

Revenons cependant au rapport entre l'éros («la sexualité») et la tentation ! Nous avons indiqué un premier aspect: une promesse portant, nous portant – plus loin. Il faut mentionner un deuxième aspect: un seuil à franchir – ou à ne pas franchir. La question qui doit nous intéresser ici est de savoir si ce seuil (un certain tabou) est superposé secondairement à la sphère sexuelle ou s'il lui appartient indissolublement, *intimement*. Cette question est d'autant plus difficile que nous ne savons pas exactement en quoi consiste, à vrai dire, ce seuil. Nous savons cependant que beaucoup de cultures ont érigé autour de la «sphère sexuelle», de la «sphère érotique» nombre d'interdits et de prescriptions. «Pas à un tel moment !»; «pas avant le mariage !»; «pas avec un tel ou une telle»; «pas avec des membres de la même famille»; «pas avec des prêtres»;

<sup>10</sup> Constat biologique et médical qui, dans les limites de ces sciences, a indéniablement son droit, mais qui, pour une description de l'existence humaine, de ses ouvertures, de ses horizons et de ses abîmes est tout singulièrement réductrice. Il est d'autant plus étonnant que certains théologiens ont cru devoir aligner les revendications théologiques en la matière à cette même banalité, en transformant sans autre la vérité biologique en une «vérité» théologique par le simple fait d'y ajouter Dieu qui, lui, aurait créé l'être humain «avec sa sexualité», pour «qu'il vive sa sexualité», etc.

«pas pour le plaisir seul», etc. Cependant, des «interdits» appartiennent non seulement à ce domaine (des règles explicites), mais aussi à celui (moins explicite) des mœurs – notamment ceux qui concernent la façon de s’habiller, de se présenter à autrui (de se *rendre présent* à autrui!), d’entrer en contact avec lui, de garder distance, etc. Ce qui ne nous préoccupe pas dans notre contexte, c’est la question de savoir si ces tabous, ces interdits et ces mœurs ont un sens, et lequel. (Peut-être que la catégorie du «sens» même s’avérerait inadéquate.) Ce qui nous intéresse par rapport à ces interdits, à ces complications et prohibitions, c’est de voir leur rapport avec le centre autour duquel elles tournent comme des planètes autour du soleil. Pour mieux comprendre ce dont il est question, il est important de constater qu’il n’y a pas seulement des interdits et des tabous, mais aussi – appartenant à la même «problématique» – de la pudeur. À nouveau nous rencontrons ici des seuils, qui sont autant d’enjeux de possibles transgressions. Comme si autour de la sphère sexuelle, de la fascination, de l’attraction sexuelles, des barrières de toutes formes et de tous types étaient dressées, qui veulent (ou ne veulent pas) être transgressées. Mais chaque désir sexuel ne comporte-t-il pas *en tant que tel* une transgression<sup>11</sup> ? Transgression – non pas d’une certaine prescription ou interdiction, mais *transgression d’une limite* dont tous les tabous et interdictions, et dont aussi la pudeur (et sur un autre plan la honte), ne sont que des indicateurs plus ou moins lointains. Quelle limite ? La limite de l’altérité.

Le désir sexuel – ou vaudrait-il mieux dire : le désir (tout court) ? – se constitue, se forme en relation avec elle. Et cela dans un double sens : il veut atteindre l’altérité, il veut aller jusqu’à la limite de cette limite – de cette limite qui se retire toujours – et il veut une assomption, une *Aufhebung*, qui en termine avec elle, la nie et la liquide. (Une quatrième fois, nous touchons donc à la sphère de la mort.)

Nous sommes en train de réfléchir sur la tentation «sexuelle». Nous avons vu que son caractère «tentateur» est lié à l’altérité, une altérité qui se donne et se refuse. Les deux infiniment. Cette altérité nous *promet*, comme l’argent, mais de manière beaucoup plus humaine – parce qu’«autrui» est l’autre être humain – un parvenir à la totalité. «Vouloir arriver au but, au bout» était la caractéristique principale que nous avons reconnue à la tentation. Pour que cette «totalité» soit, il faut la différence, et il faut que cette différence soit vaincue, il faut que nous l’emportions sur elle, sans toutefois qu’elle disparaisse, faute de quoi la totalité gagnée ne serait qu’une totalité à bon compte et finalement fautive ! D’où le double aspect, la double orientation, la double attraction du désir sexuel, en un mot le désir du désir : arriver (au terme de l’altérité) et de ne pas (y) arriver. Pourquoi pas ? Parce qu’on n’arrive *jamais* à bout de l’altérité. Le caractère infini du désir se donne cette double forme, cette double

<sup>11</sup> La parole si étonnante de Jésus : «... Mais moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère avec elle dans son cœur» (Mt 5, 28), aurait donc une connotation inattendue.

orientation (contradictoire mais point paradoxale) : ne pas vouloir arriver là où il veut arriver. Ainsi le désir devient-il, est-il, désir d'autrui, et en même temps – avec le même désir, avec la même ardeur – désir du désir. On peut le dire plus précisément : le désir d'autrui est désir du désir ; et le désir qui ne veut jamais s'arrêter à être désir va vers autrui, aime l'autre. On pourrait presque dire – paradoxalement, cette fois-ci – il a besoin d'autrui pour son amour.

Nous devons terminer ici notre réflexion sur la tentation venant du «monde» de l'éros. Entre «l'argent» et «le sexe», une *certaine* analogie de structure s'est manifestée. Une promesse infinie rencontre et provoque un souhait infini – d'accomplissement et de non-accomplissement au sein du fini. Mais s'il faut reconnaître les parentés de structure de la tentation du sexe et de l'argent, il faut aussi marquer leurs différences. Elles tiennent à l'altérité et au désir. Face à l'altérité, le désir est l'ex-position à la fois à la promesse de l'infini au sein du fini et à la non-réconciliabilité des deux. Cette non-réconciliabilité devient elle-même – de nouveau – la fascination abyssale du désir, son «moteur», son désir. La répétition du mot «désir» dans cette formulation est quasiment incontournable parce qu'au fond du désir se trouve encore le désir, et à sa fin il n'est sans cesse rien d'autre que lui : son *désirer*. Dans la sphère de l'argent (et du désir qui lui est lié), cette dialectique est affaiblie parce que, sous son règne, l'altérité est devenue – par définition – *atteignable*. Ainsi l'argent est-il la dégradation, l'objectivation, le court-circuit du rapport du désir avec autrui, désir qui, par définition, aspire à son accomplissement et son non-accomplissement en même temps. On voit donc à la fois la parenté et la différence entre éros et argent. Au sein de la dynamique infinie du désir auquel il participe (!), l'argent coupe court son aspiration à l'infini. Il permet la *possession* que la relation érotique ne réalise jamais. Avant d'être un instrument économique – instrument génial, car il est moteur, moyen et but en même temps –, l'argent est donc tout autre chose : le «refroidissement» de la relation que la promesse et le désir entretiennent avec autrui<sup>12</sup>.

### c) *Le temps*

Les deux «exemples» de tentation dont nous venons de donner une esquisse ont en commun un trait caractéristique : ils promettent «quelque chose». Cela est vrai pour l'argent, et vrai aussi pour l'éros. Ce qui est promis n'est cependant pas seulement une chose, un but bien circonscrits, mais un «toujours plus».

Compter le temps parmi les tentations «par excellence» est surprenant. D'autant plus que le temps ne semble rien promettre. Il est vide ; il vient, il s'en

<sup>12</sup> Peut-être d'ailleurs que les expressions péjoratives qui collent si souvent à l'argent viennent de là. Ne sont-ils pas une dernière trace de la conscience d'une dégradation d'un rapport infiniment plus ouvert, infiniment plus riche ? Cf. par rapport à cette thématique : S. FREUD, *Caractère et érotisme anal*, in : ID., *Œuvres complètes*, vol. VIII., Paris, P.U.F., 2007, p. 187-194.

va. Ainsi apparaît-il neutre, désintéressé. Cela est pourtant une vision abstraite du temps. Le temps n'est ni vide, ni neutre; il agit de manière vive et efficace. Nous sommes «tout le temps» en relation, «en discussion», en «dispute» avec lui. Pour les uns, il est trop bref, pour les autres, trop long. Pour les uns, pour les autres ? Ou pour les mêmes ? Pourquoi est-il trop court, pourquoi est-il trop long ? N'est-ce pas parce qu'il n'a pas encore apporté ce qu'il aurait dû ? Ainsi est-il trop court: s'il avait été plus long, il aurait pu nous donner l'accomplissement. Et ainsi est-il trop long: y a-t-il tellement besoin de temps encore pour que «cela» arrive ?! «Le temps est court», «le temps est long», «le temps a besoin de temps»... – comme si le temps lui-même était chargé de quelque chose. De quoi ? D'une tâche, d'un devoir ! Quelle tâche ? Tâche d'accomplir ce qu'il a promis ou ce que nous avons cru entendre comme sa promesse, ou ce que nous croyons avoir le droit d'attendre de lui et de sa force, de son ouverture, de son arrivée. Le temps promet une arrivée, un avènement. Le temps se promet lui-même et en lui l'idée de la promesse même. «Cela doit être possible»; «cela doit arriver»; «cela peut toujours se faire»...

Le temps s'en va, jour après jour... Ne devrait-il pas, avant de disparaître entièrement, apporter un temps qui prend place autrement, un temps d'une autre qualité, le «vrai temps», un temps qui – au lieu de disparaître dans son mouvement même d'arriver – arrive autrement, ultimement ? Un temps qui – en tant que temps – se promet lui-même – autrement. N'est-ce pas cette transformation du temps même que nous attendons à vrai dire de lui ? De lui et – dans lui – de tout ce que nous désirons. Le temps qui promet et apporte plus que le temps.

À première vue, on croit que le temps ne peut pas tenter. Vu de plus près, on se demande: n'est-ce pas dans toute tentation *le temps* qui – de manière plus ou moins cachée – agit ? Que cela change, que cela soit – «finalement» – ça ! Que «cela se termine» ou que «cela ne se termine pas» ! L'enjeu est toujours le même: dans le temps, un accomplissement ou une arrivée qui dépassent la qualité du temps, qui transforment le temps en l'autre du temps: l'ultime.

Comme par rapport à l'argent et à l'éros (ainsi qu'au pouvoir, par ailleurs), il y a aussi par rapport au temps des sensibilités différentes et par conséquent des degrés différents de tentation. Pour beaucoup, le temps dans son cours incessant semble s'équilibrer soi-même. Ce qu'il enlève en passant, il l'apporte de l'autre côté en arrivant. Il est vrai, il s'en va toujours, mais «en même temps», il arrive aussi, encore, autrement, plus ouvertement... Peut-être que ce que le passé n'a pas encore réalisé, le futur va l'accomplir ?

Pour quelques-uns, cet écart entre la disparition (le passage) du temps et ses promesses ne s'équilibre pas<sup>13</sup>. Pour eux, l'arrivée toujours renouvelée du

<sup>13</sup> À vrai dire, il ne s'agit pas seulement d'opposer les uns et les autres (ceux qui s'arrangent avec le temps et ceux qui souffrent de sa temporalité, de son iniquité...) Chaque vie humaine participe aux deux «attitudes»: l'arrangement *et* la douleur – et l'espoir.

temps ne compense pas son retrait. Ils demandent au temps plus que le temps et ils le demandent non pas par méconnaissance, mais par compréhension du temps. Le temps est en lui-même un décalage, un déséquilibre. Ainsi faut-il qu'il promette plus que lui-même pour qu'il soit véritablement temps. Cette promesse est-elle tenable ? Ou le temps est-il l'écart de sa propre promesse, la distance entre la promesse et l'accomplissement : toujours plus qu'il est et toujours moins qu'il ne peut tenir ?

Quoi qu'il en soit, il semble que la même dialectique entre l'infini et le fini qui valait pour la tentation de l'argent et celle de l'éros, vaut aussi pour le temps<sup>14</sup>. Désirer l'infini du temps dans la (sa) finitude même. Vouloir que la finitude devienne elle-même infinie, ou vouloir que l'infini ne soit justement pas atteint par les complications et la déception de la finitude. Dialectique donc entre l'autre du temps et le temps. Dialectique cependant qui n'aboutit pas à une synthèse.

La vie «normale» («bourgeoise») n'est rien d'autre que le simulacre d'une telle synthèse. La vie monacale par contre s'expose à l'impossibilité d'un tel type de compromis. Elle ressent avec douleur l'insuffisance du temps là où il est inclus dans sa propre finitude. Ainsi aspire-t-elle avec un désir insatiable à l'éternité qui à la fois mette un terme au temps *et* l'accomplisse. N'est-ce cependant pas une fuite, le saut d'un extrême – la finitude qui se contenterait d'elle-même, se replierait sur elle-même – à l'autre – l'infini de l'éternité qui ainsi deviendrait de son côté *temps*, seulement un temps transformé en son contraire ?

Si la tentation du citoyen ordinaire est celle d'oublier la dimension de l'infini en l'intégrant parfaitement et en le soumettant totalement aux conditions d'un accomplissement atteignable, la vie religieuse est tentée par le contraire : que ce temps se termine et l'éternité ainsi (!) arrive ! Le moine ne va pas se dissimuler à soi-même le défi infini de la rencontre entre le temps et une dimension ultime qui le dépasse, il va donc vouloir s'adonner à ce qui n'appartient pas à la condition de ce temps terrestre ; mais il va aussi se rendre compte que là justement surgit une autre tentation : non pas celle de faire entrer de force l'infini dans les coordonnées de la finitude, de l'y étouffer, mais celle de se perdre dans l'infini, de l'infini qui cependant n'existe pas pour l'être humain en dehors du temps.

Ainsi le moine va-t-il prier une double prière : celle qui demande que le Royaume, le Messie viennent «avant le temps» (et ils doivent venir *avant* le temps, parce que justement ils n'entrent pas dans ses coordonnées !), et celle qui demande le contraire : que l'éternité, le Royaume, le Messie ne se laissent pas enfermer dans les conditions finies qui ne seront jamais les leurs, en d'autres termes, que le Messie *ne vienne pas encore*.

La tentation a donc un double caractère ici aussi : d'un côté, elle nous tente avec la promesse d'une arrivée prématurée de l'infini au sein du fini, et d'un

<sup>14</sup> Peut-être qu'elle a même sa demeure originale ici en lui ?

autre côté, elle «propose» une fuite immédiate du fini vers l'infini. Dans les deux cas, *et* la finitude *et* l'infinitude auront perdu ce qui leur est propre.

### III. L'ascèse

Y a-t-il, y aurait-il une sortie à la tentation ? Une manière de lui échapper ? Un mode de se libérer du désir et de sa structure ? Or, si le désir n'est rien d'autre que l'être humain exposé au choc entre sa finitude et un infini – qui n'est pas le sien, comment y aurait-il une échappatoire à cela ?

Mon hypothèse est que non : il n'y a pas d'«échappatoire», de sortie, d'«alternative», mais il y a quelque chose qui n'entre pas dans le régime, dans la dominance du désir et de la tentation, c'est l'ascèse. Elle est un «phénomène» hors norme. En effet, où aurait-elle une place si – entre l'infini et la finitude et l'homme qui erre entre les deux – toute place est occupée par les aspirations de ce dernier ? Il ne reste plus d'espace dans ce régime ! Y aurait-il cependant un autre régime ? Un régime, une «gestion» qui n'aspire pas au plus lointain pour retourner au plus proche ? Qu'il en soit ainsi – contre toute apparence –, c'est la présomption de la vie spirituelle. Elle signifie un changement de règne, la découverte d'un espace qui ne devrait pas exister.

Ce qui n'a pas de droit, pas d'existence ou d'espace prévus dans l'économie de l'être, existe malgré tout, c'est le paradoxe de cet autre régime de l'ascèse. Qu'est-ce qu'elle est ? On lui a souvent donné une interprétation limitée et mesquine, en la comprenant comme une attitude morale plus élevée. Les règles, les exigences qui organisent et rendent possible la vie commune seraient pour «tout le monde», l'ascèse en revanche pour ceux qui sont capables d'aller plus loin. Cette interprétation intègre l'ascèse dans une hiérarchie de valeurs et dans l'ensemble de la gestion de l'existence humaine dont – par son orientation incommensurable, c'est-à-dire par sa réalité paradoxale – elle ne fait justement *pas* partie. Elle n'est pas un surplus de ce qui, en tant que comportement humain, s'est déjà établi. Elle est – par rapport à tout comportement – ce qu'il n'est pas et ce qu'il ne saura jamais être. Si le désir se radicalise dans sa recherche de l'infini et revient dans cette même recherche sur lui-même en tant que désir du désir, et si ce désir élargit le monde jusqu'à l'infini pour qu'il soit à la fois l'autre du monde et toujours le monde, si le désir est cela, alors l'ascèse n'est pas son contraire, ni sa contradiction, ni son issue, mais *l'autre* du désir, une altérité insaisissable. Pour nous rapprocher de cette réalité «utopique», de ce «non-lieu» qui existe tout de même dans le monde, nous demandons de manière presque indiscrete : comment commence-t-elle ? Pourquoi commence-t-elle ? Où commence-t-elle ?

Trois hypothèses semblent être possibles :

- 1) elle commence avec la «volonté» d'échapper à la tentation ;
- 2) elle a son origine dans une proximité avec Dieu, qui lui permet de ne pas succomber à la tentation ;



3) elle se met en route parce qu'elle devine une plus grande tentation encore.

Pour rendre justice à la réalité surprenante et précaire de l'ascèse, les *trois* options doivent être prises en compte.

1) C'est vrai que l'ascèse n'existerait pas si elle ne connaissait pas la tentation, si elle ne voulait pas lui échapper. Elle connaît sa fascination, elle connaît sa puissance, mais elle fait tout pour ne pas lui céder. Pour cela, elle est prête à payer le prix le plus élevé : une vie dans le monde, mais comme si le monde n'existait pas (ou du moins comme s'il n'était pas le «tout»; n'était pas «le monde»); la faim, même s'il y a suffisamment à manger; le refus du sommeil malgré la fatigue; la chasteté, etc. Comme si l'ascèse prenait sur elle tout un monde, tout le poids du monde et de son évidence. Car c'est contre *l'évidence* du monde que l'ascèse entame son combat. Un combat «à tout prix». Pourquoi à tout prix ? Parce que la dominance du monde constitue un «tout» aussi. C'est pour cela que l'ascèse ne peut pas se permettre de compromis. Or «sans compromis», «à tout prix», est-ce possible ? Est-ce humain ? Est-ce «prévu» ? Non ; dans l'économie (!) du monde, ce n'est justement pas prévu, c'est une exagération. L'ascèse accepte, subit, «effectue» cette exagération, cet ex-cès hors des coordonnées prévues, même de celles qui ont comme origine une aspiration infinie. Ainsi l'ascèse se réfère au règne de la tentation, mais elle a – et doit avoir – son origine ailleurs. Elle ne commence pas et ne peut pas commencer avec sa propre mise en scène.

2) Pour désigner cet «ailleurs», ce «d'ailleurs», le mot le plus commun, le plus connu, le plus juste est «Dieu». L'ascèse vient d'une proximité avec Dieu. Elle commence là, elle commence *comme ça*. Ce n'est logiquement et théologiquement pas possible autrement : si elle n'était pas dans la proximité avec Dieu, si elle ne venait pas de là («déjà»), elle serait, elle deviendrait forcément – et c'est d'ailleurs son risque permanent – un instrument pour acquérir, pour mériter, pour atteindre cette proximité. Elle tomberait ou retomberait donc dans le régime du désir et de la tentation, c'est-à-dire l'aspiration vers l'infini, l'aspiration à Dieu. Mais on ne la comprendra pas de cette manière, et elle ne fonctionne pas de cette façon. Pourquoi pas ? Parce qu'elle connaît Dieu autrement. C'est quasiment tout ce qu'elle fait et tout ce qu'elle est. L'ascèse n'est donc pas grand-chose, et il ne faut pas l'agrandir artificiellement, elle n'en a pas besoin, car malgré le fait qu'elle n'est pas grand-chose, elle est grande en une chose : en ce qu'elle n'est pas. Qu'est-ce qu'elle n'est pas ? Un comportement, un fonctionnement du monde.

L'ascèse ne veut rien être en elle-même, mais elle ne veut rien être aussi en vue de... Ainsi n'est-elle pas un instrument. Serait-elle alors un but ? Non, l'ascèse devenue but serait la perversion d'elle-même. Le schéma du but, la catégorie du but éclate en elle. Cet éclatement, éclatement permanent du but, est sa pratique. La réalité de l'ascèse est-elle épuisée avec ces observations ? On pourrait le penser ; néanmoins une précision éclairera mieux son défi, sa

manière de s'exposer à l'enjeu le plus grand. C'est pour cela que la troisième hypothèse entre en jeu.

3) L'ascèse commence parce qu'elle devine une plus grande tentation encore. Une plus grande tentation dont elle a peur, mais dont elle soupçonne qu'elle ne doit pas être évitée, ou en d'autres termes : dont elle devine qu'elle lui est réservée.

Cette hypothèse comporte deux implications :

a) La tentation n'est pas là pour être évitée, mais pour... ? Difficile à dire, nous allons y revenir.

b) Il y a dans sa sphère, dans sa réalité, une intensification, une accélération, une augmentation... Celle-ci devient exponentielle là où la tentation leurre non pas avec des biens mondains, mais avec des biens «spirituels». Plus la tentation laisse derrière elle, en-dessous d'elle, les affaires, les enjeux, les séductions de ce monde, pour affronter ce qui n'appartient pas au monde – les «tentations spirituelles», les tentations infinies... – plus le danger, l'abîme, la tentation même deviennent sérieux. Le moine le sait. Et s'il n'était pas devenu moine pour cela, pourquoi le serait-il devenu ? Pourquoi le serait-il devenu si ce n'est parce qu'il devine déjà et parce qu'il veut en savoir plus encore sur le fait que le rapport à Dieu, comme un feu, devient plus dangereux dans la mesure qu'on se rapproche de lui ?

Il y a cette phrase célèbre (banale et terrible en même temps<sup>15</sup>) : «*Man lebt nur einmal !*» («On ne vit qu'une fois !»). Ainsi – en ce qui concerne la tentation – on peut dire : l'homme n'est homme face à Dieu qu'une seule fois. L'enjeu peut-il donc consister dans le fait, dans la volonté de réduire, d'éviter la tentation ? En comparaison avec cette «réalité» (du «face-à-Dieu»), en comparaison de cette tentation, les tentations de «la chair», les tentations «du monde» (l'argent, l'éros, etc.) appartiennent presque au jardin d'Éden.

Pour caractériser cette sphère dans laquelle le «plus-que-le-monde», dans son rapport avec le monde, bascule vers le «plus-que» – et non pas vers le monde –, cette sphère donc dans laquelle la tentation devient de plus en plus «théologique», on peut dire : *plus on est proche de Dieu, plus on est exposé au risque de l'éloignement de lui*. On peut, et on doit probablement être plus précis : *plus on est dans la proximité de Dieu, plus on est dans l'éloignement de Dieu*. Ou encore : *la proximité de Dieu est l'éloignement de lui*.

Ces formulations risquent d'être prises pour des jeux de mots ; elles sonnent d'une manière trop paradoxale. Leur paradoxe est cependant inévitable, car il n'est que le reflet du paradoxe de l'ascèse qui existe dans ce monde, qui, par définition (car le monde est le *tout*, et il veille jalousement à rester *le tout*), n'a pas de place pour elle. Il est le reflet aussi du paradoxe que la tentation n'est pas «faite» pour être limitée, pour être matérialisée<sup>16</sup>, encadrée, mais pour grandir et pour nous concerner, pour nous hanter de plus en plus. L'expression «plus-

<sup>15</sup> Et peut-être même prometteuse.

<sup>16</sup> Elle consisterait exactement en ceci : le sexe, par exemple.

que-le-monde» l'indique d'ailleurs. Elle comporte en elle seule une croissance sans fin.

Est-ce qu'il faut pour cela des tentations «spéciales»? Il y a sûrement des tentations spécifiquement liées à la vie monacale (par exemple l'acédie ou certains excès de l'ascèse), mais l'important n'est pas là. L'important est que le moine découvre dans la tentation<sup>17</sup> une dimension que «l'homme ordinaire» ne discerne pas et par laquelle celui-ci n'est pas concerné. Un père de famille ne va pas prendre «la sexualité» comme un enjeu qui l'éloigne ou le rapproche de Dieu. Le «chrétien lambda» espère que sa vie sur terre ne sera pas tout, qu'au moment de la mort une porte s'ouvrira qui ne l'emmènera pas au néant, mais à l'éternité... Mais l'éternité, ce temps autre, ce temps de Dieu, ne va pas le hanter au point qu'il désire donner sa vie même pour que, dans le combat entre temps et éternité, le temps soit vaincu par l'éternité. Le «chrétien ordinaire» vit sa journée heure par heure, comme le temps les lui apporte et comme son agenda les organise. Ainsi n'est-il pas tenté par le désir d'échanger sa vie contre la disparition en Dieu. Le moine se tient jour après jour, nuit après nuit, aux heures de la prière, pour se rappeler que sa place et son temps sont sur terre, c'est-à-dire pour ne pas céder à la tentation de tenir sa vie terrestre, la vie au monde, pour rien en comparaison de la vie en Dieu. Le croyant «normal» ne connaît point ces tentations. Pour lui, la sexualité fait partie de sa vie (d'une manière ou d'une autre), et son temps aussi. Dieu est pour lui une autre affaire. Pour le moine, il n'en est pas ainsi. Aucune «chose» n'est pour lui exempte de son rapport à Dieu; ou autrement dit: par rapport à rien dans cette vie sur terre, il ne peut dire: «Dieu est – malgré tout – “une autre affaire”». Tout peut donc devenir l'enjeu d'un défi infini; ce qui signifie que la tentation est partout proche.

Dans toute tentation, il s'agit du rapport entre le fini et l'infini. Le risque, la tentation de la tentation est de vouloir avoir l'infini en forme de finitude. C'est la forme classique de la tentation: le repli de l'infini sur la finitude, la volonté de faire entrer de force l'infini dans le cadre de la finitude. Mais il y a une autre tentation, un autre type de tentation, ou une autre dimension de la même tentation: dans le rapport entre le fini et l'infini, cela peut basculer dans l'autre sens: la tentation non pas de «coincer» l'infini dans le fini, mais la tentation de se laisser emporter par l'infini, de se perdre en lui, de l'avoir *en tant que tel*, de lui appartenir «avant le temps», «contre le temps». Le risque alors d'oublier ou de renier sa propre humanité. Le moine est exposé, ou plutôt s'expose aux deux types de tentation<sup>18</sup>. Ce qui est déterminant pour son «attitude», sa posture,

<sup>17</sup> J'aurais presque dit: dans «n'importe quelle» tentation.

<sup>18</sup> Aux deux types de tentation correspondent deux types de résistance. Prenons comme exemple la richesse. La première résistance signifierait de ne pas admettre qu'elle soit plus qu'elle n'est; ne pas succomber à la fascination de ses promesses qui vont toujours plus loin (non seulement la richesse, mais le sens de la vie, etc.). Comment faire cela? Par un acte intellectuel? Mais on peut très bien comprendre le fonctionnement de l'argent et néanmoins succomber à sa fascination. Il s'agit de plus:

c'est qu'il ne veut pas contourner la tentation, ni la minimaliser dans son poids, ni, bien sûr, l'ignorer, mais la reconnaître, l'admettre, pour pouvoir en pleine connaissance de l'enjeu – la surmonter.

Mais cette volonté de la surmonter n'est-elle pas de nouveau une tentation ? – La tentation serait alors partout, parce que Dieu est partout.

Comment voudrait-on s'en sortir ? Mais peut-être que la tentation n'est pas faite pour s'en sortir. Et c'est peut-être la raison pour laquelle la prière – l'avant-dernière demande du Notre Père – a cette forme : «Ne nous soumet pas à la tentation», parce qu'elle sait qu'il s'agit là d'une réalité qui ne nous relâche plus et qui est trop grande pour nous.

#### IV. Le sens de la demande «Ne nous soumet pas à la tentation»

Nous avons essayé d'exploiter – jusqu'à un certain degré – la réalité à la fois ambiguë et indéniable de la tentation. Cependant notre point de départ n'était pas la tentation seulement, mais la tentation, d'un côté, et la prière dans laquelle elle apparaît, de l'autre, ou plus précisément le lien intrinsèque entre les deux sujets. Nous l'avons vu au départ, la réalité de la tentation, soupçonnée aujourd'hui de ne rien être qu'un fantasme d'autrefois, a toujours sa place – étonnante et préoccupante – au sein du Notre Père : «Ne nous soumet pas à la tentation». Cette demande rajoute à la problématique de la tentation, qui est déjà suffisamment complexe en elle-même, une autre problématique : l'implication de Dieu dans la tentation. Si le priant s'adresse à Dieu pour lui demander de ne pas «l'induire en tentation», n'est-ce pas parce que Dieu aurait justement voulu le faire ?<sup>19</sup>

On a tout essayé pour atténuer cette pensée insupportable. Les traducteurs et exégètes de la TOB<sup>20</sup> donnent un exemple parlant de ce type d'atténuation : «[...] Le disciple de Jésus demande à Dieu, non de ne pas être tenté [...], mais

d'un vécu. C'est ce que le moine réalise : il vit dans la pauvreté. Est-ce sans risque ? La pauvreté ne peut-elle pas aussi devenir une tentation ? Si, si elle devient un but en soi, si elle s'autonomise, se radicalise, si elle commence à promettre – cette fois-ci non pas un accomplissement matériel, mais «spirituel» (non seulement la pauvreté, mais en elle l'accomplissement de la volonté de Dieu). On le voit donc, il y a tentation (possible) ici aussi. L'infini saisi – au sein de notre finitude – dans l'abandon à lui. Quelle serait la résistance contre cette tentation ? Une pauvreté plus pure encore ; une pauvreté qui non seulement ne s'intéresse pas à la richesse, mais – ne s'intéresse même pas à elle-même. «Une pauvreté plus pure encore», c'est peut-être la vraie définition de l'ascèse.

<sup>19</sup> La traduction de Mt 6,13 : «ne nous induis pas en tentation» est celle de Louis Segond (1910). La formulation actuellement en usage dans nos liturgies «et ne nous soumet pas à la tentation !» ne reflète pas bien ni le texte grec (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν), ni le texte latin («et ne inducas nos in temptationem»). Revenir à une traduction plus adéquate ne résout cependant pas le problème qui nous préoccupe ici : celui de l'implication active de Dieu dans la tentation.

<sup>20</sup> Traduction œcuménique de la Bible, (1976) 2011<sup>12</sup>.

de lui éviter une épreuve telle qu'il risque fort de ne pouvoir la supporter»<sup>21</sup>. Par conséquent, la demande à Dieu de ne pas aller dans l'extrême et de prendre en considération les forces limitées de l'homme, c'est-à-dire au fond de tout réduire à une sorte de convention entre Dieu et l'homme.

Une tentative parente de rendre les paroles de cette demande plus acceptables consiste dans la proposition de traduire le mot *πειρασμός* non pas par «tentation», mais par «épreuve». Si on traduit ainsi<sup>22</sup>, la formulation passe d'une dimension abyssale à une dimension pédagogique. Mettre l'homme à l'épreuve revient à le tester ou à «faire le point avec lui», ce qui, de temps en temps, ne peut pas faire de mal, même entre Dieu et l'homme. Cependant, est-ce que la pédagogie est vraiment la sphère où Dieu et l'homme se rencontrent ? Et est-ce qu'en tant que théologiens, notre tâche est de promouvoir l'accommodation des pensées théologiques à une compréhension qui laisse le plus tranquille possible – aussi bien Dieu que l'homme ?

Insatisfaits de ces tentatives d'affaiblissement, nous sommes conduits à nous tourner encore vers la sixième demande du Notre Père pour nous demander si, au lieu de nous gêner et de nous pousser à sa quasi-élimination, elle ne pourrait pas nous *guider* dans notre compréhension de la réalité si spécifique de la tentation ?

Quelle signification pourrions-nous alors reconnaître à la formulation «Ne nous induis pas en tentation» ? Cette question nous incite à nous interroger de manière plus fondamentale sur le sens de ce qu'est une demande adressée à Dieu. En effet, que l'homme demande quelque chose à Dieu, cela a été depuis toujours, d'un côté, le «geste» le plus naturel et spontané de l'être humain et, d'un autre côté, une attitude qui posait problème aux théoriciens de la prière. Dieu ne connaît-il pas mieux la situation de l'homme que ce dernier lui-même ? N'est-il pas alors indécent de la part de l'homme de venir à Dieu pour lui demander quelque chose ? D'un autre côté : si l'homme ne demandait rien à Dieu dans sa prière, prierait-il encore ?

Que faire ? En vue d'une éventuelle réponse, regardons le début du Notre Père. Après l'invocation «Notre Père qui es aux cieux», suit la première demande : «Que ton nom soit sanctifié». Que demande-t-elle ? «Mon Dieu, au cas où tu l'aurais oublié, ou au cas où tu aurais mis les accents autrement, pense quand même à cela aussi : “Que ton nom soit sanctifié !”» ? Est-ce là le sens de cette première demande ?

Non, il faut aborder le problème autrement si on veut comprendre ce qui se passe ici, ce qui se passe en général dans l'acte langagier de la prière. La prière a lieu, elle a lieu entre Dieu et l'homme. Qu'est-elle donc ? Pour commencer, on peut le dire très modestement, très prudemment : *entre les deux, entre Dieu et l'homme, la prière est partage de paroles*. Dieu et l'homme s'entendent, les

<sup>21</sup> Commentaire de Mt 6,13, note d.

<sup>22</sup> La TOB emploie le terme non pas dans la traduction, mais, comme nous l'avons vu, dans le commentaire.

deux (se) parlent. En l'occurrence sur «le nom» en l'évoquant. En l'évoquant en tant que quoi ? En tant que sujet entre eux. En tant que *premier* sujet entre eux. Que Dieu soit loué ! Que son nom trouve l'accueil et l'évocation qu'il mérite ! Que le nom de Dieu devienne présent au milieu de ses enfants<sup>23</sup> ! Le vrai but de cette demande ne serait donc pas que Dieu ou l'homme fassent maintenant ceci ou cela, mais qu'en évoquant ce nom entre eux, il – ce nom, ce Dieu – soit déjà loué, soit «sanctifié» justement de cette manière. C'est ce que je viens d'appeler «partage de parole(s)». Il ne faut pas affaiblir l'enjeu : la prière est vraiment prière, la demande vraiment demande, une demande qui aspire à son accomplissement. Mais non seulement la prière est vraiment prière, l'écoute de Dieu aussi est vraiment écoute. Nous sommes donc très loin de cette idée que Dieu n'aurait pas besoin de la prière parce qu'il sait déjà...

*Le nom, le règne et la volonté* appartiennent à Dieu. Dans les demandes qu'il adresse à Dieu en nommant ces trois aspects de la réalité divine, le priant entre dans la sphère de Dieu, à laquelle ce dernier a donné accès à l'homme en l'invitant à sa prière. L'homme qui ose prier, qui est autorisé à prier (Jésus le lui enseigne, Jésus le lui commande) participe à la réalité de Dieu<sup>24</sup> *en participant à l'échange de paroles avec lui*. De cette façon, la prière est l'entrée de l'homme *et* de Dieu dans un espace qui leur est *commun*. L'entrée dans un espace de la rencontre et de la parole. L'homme entre dans l'échange, *et* Dieu aussi !

On peut illustrer la même structure, la même réalité, le même événement par rapport à la deuxième demande : «Que ton règne vienne». Là aussi, on pourrait dire que Dieu n'a pas besoin que l'homme le lui rappelle. Comment en aurait-il besoin ! – Mais est-ce vrai ? N'a-t-il pas besoin de ce que ce «règne» soit partagé, parce qu'il est un règne *entre* Dieu et l'homme, de Dieu *pour* l'homme, et par conséquent aussi de l'homme *pour* Dieu ? Comment ? Dans l'échange entre les deux : en ceci que l'homme dise ce que Dieu lui a accordé de dire : «ton règne». L'homme peut parler de lui parce que Dieu a ouvert cet espace par son «règne» (entre guillemets !). En d'autres termes, par la *promesse* de son règne, que le priant fait sien : «ton règne». En demandant à Dieu sa venue, le priant ne rappelle donc pas à Dieu quelque chose que ce dernier ne saurait pas, mais il entre dans un rappel que Dieu *lui* fait : tu peux, tu dois le *dire*, tu peux, tu dois le *demande*<sup>25</sup>.

Nous avons souligné qu'il s'agit «évidemment», dans le Notre Père, de demandes. C'est vrai. Mais les trois premières sont des demandes dans un

<sup>23</sup> «Notre Père...»

<sup>24</sup> Évoquée par les trois sujets de ces trois premières demandes.

<sup>25</sup> «Tu peux le lui remontrer, en disant : “Je viens ici, Père bien-aimé, et je t'implore, non de ma propre initiative ni en me fondant sur ma propre dignité, mais en me fondant sur ton commandement et sur ta promesse qui ne saurait défaillir ni mentir.”» (M. LUTHER, *Grand Catéchisme*. Commentaire du Notre Père, in : *La foi des Églises luthériennes*, textes édités par A. BIRMELÉ et M. LIENHARD, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1991, p. 380).

sens particulier. Leur forme l'indique. Elle ne pourrait pas être remplacée, par exemple, par : «Je veux que ton nom soit sanctifié» ou «Je te demande que ton règne vienne». Cela commence autrement. Non pas avec la distanciation présumée entre Dieu et le priant, mais avec un consensus partagé : «Que...», comme si le dire de cette prière avait déjà commencé, comme si la demande ne faisait qu'entrer en un espace déjà préparé. Et en effet, la prière a déjà commencé : «Notre Père qui es aux cieux», ce qui veut dire que l'espace est là. Quel espace ? L'espace du parler. Les trois premières demandes confirment dans, «à travers» – en traversant – la bouche de l'homme l'ouverture de l'espace que Dieu a concédé à l'homme. Avant que le priant commence autrement – de manière plus «autonome» – à parler : «Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour», un monde *commun* entre Dieu et le priant est constitué. Ce dernier peut prier, parce que «cela» – parce que la prière – a déjà commencé. Pour que cela commence, pour que cela puisse commencer, il faut que cela ait déjà commencé.

Que signifie alors la prière ? Le partage de la même langue entre Dieu et l'homme. L'entrée de l'homme dans l'espace de la parole que Dieu ouvre par sa promesse (promesse du nom, du règne, de la volonté ; *non*, plus précisément : promesse du «nom», du «règne», de la «volonté» – la parole est déjà en route, «dans l'air»). – Y aurait-il un privilège dans ce partage de langage, une priorité d'une *certaine* forme de prière : de la louange ou de la demande ? Une réponse possible serait : *la louange* doit être privilégiée, car elle est la réponse humaine à l'ouverture de Dieu. (L'homme rend grâce à Dieu qui lui permet de parler avec lui.) Mais, d'une certaine manière, la demande est plus proche encore de cette ouverture : elle prend spontanément sur elle l'audace du parler que Dieu veut entre Dieu et l'homme<sup>26</sup>. Dans la demande, l'homme *prend* la parole que Dieu lui *donne*<sup>27</sup>. Dans la louange, il *répond* à cette parole.

Dans les deux cas, il y a partage de langue entre Dieu et le priant, mais dans le «cas» de la demande, ce partage est le plus immédiat : c'est la même parole qui vient de Dieu à l'homme et qui ainsi peut – et doit – venir *de l'homme* pour aller à Dieu. «Que ton nom soit sanctifié », «Que ta volonté soit faite», «Pardonne-nous nos offenses...».

À l'origine de la prière – et même de la prière de demande, *justement* de la prière de demande – ne se trouverait donc pas le souhait d'influencer Dieu, mais une distribution de paroles entre Dieu et l'homme. Distribution ! Distribution de paroles là où il n'y en avait pas avant. Dieu donne, l'homme prend. Ils parlent le même langage. C'est cela, prier : entrer dans un langage commun avec Dieu.

J'ai dit : la prière est distribution de la parole entre Dieu et l'homme. En quel sens ? L'homme parle, Dieu écoute. Est-ce tout ? Oui. Sauf que, en écoutant, Dieu non seulement prête son oreille, mais prête – a déjà prêté – sa

<sup>26</sup> C'est, selon la foi chrétienne, son être-Dieu.

<sup>27</sup> Cf. Ps 88, 3 : «que ma prière vienne jusqu'à toi, prête l'oreille à mes sanglots.»

parole ! Dieu et l'homme parlent *ensemble*, parlent de la même chose ! De quoi parlent-ils ?

D'une chose, en tout cas, aussi : de la tentation. Pourquoi ? Parce que, dans la tentation, la relation entre Dieu et l'homme est *devenue enjeu*. Qui est qui, entre les deux ? C'est par rapport à cette question, en son sein, en son plein milieu, que la prière a son mot à dire. Non pas pour proposer à Dieu d'être indulgent. L'indulgence de Dieu dépasse par définition toute mesure humaine, il n'a pas besoin qu'on la lui suggère. Non, il s'agit d'autre chose : d'admettre qu'entre Dieu et l'homme, la relation est précaire, et que l'homme, face à cette précarité (face à quoi sinon ?!), a un mot à dire à Dieu. Pourquoi «précaire» ? Parce que l'homme ne peut pas se suffire à lui-même. Avec Nietzsche : «s'il existait des dieux, n'être moi-même dieu comment le souffrirais-je ?»<sup>28</sup> C'est cela la vraie et d'une certaine manière la seule vraie tentation : Dieu *est*, comment l'homme peut-il alors être ? Et que peut-il être ?

La particularité du rapport entre Dieu et l'homme est ainsi indiquée par l'inévitabilité de la tentation qui en fait partie. Pour le dire de manière très succincte et affirmative : *Là où Dieu est, il ne peut pas ne pas y avoir de la tentation*. Pourquoi pas ? Parce que «Dieu» signifie – du moins aussi – la dimension de l'infini que l'homme croit devoir – d'une manière ou d'une autre – intégrer en lui, intégrer en son être, pour pouvoir répondre au défi *infini* (qui lui est donné avec l'ouverture de son existence) par *un infini* qui serait le *sien*, qui lui *appartiendrait*, qui ferait partie de son être. – Que non seulement le monde, mais l'homme lui-même soit *tout* !

Selon ce que nous venons de développer sur la prière, c'est exactement dans *ce* contexte, le contexte de la tentation *inévitabile* entre Dieu et l'homme, que celui-ci peut *oser*, peut *trouver* une parole qui va jusqu'à Dieu et qui parle exactement de sa – ou plutôt de *leur* – situation.

Nous voyons donc comment les deux sujets, la tentation et la prière, sont imbriqués l'un dans l'autre.

S'il est vrai qu'entre Dieu et l'homme, il ne peut pas ne pas y avoir de tentation, la demande «Ne nous induis pas en tentation» ne peut, en effet, pas avoir la signification que Dieu supprime la tentation. Le sens de la demande serait plutôt de trouver des paroles pour une situation qui n'est jamais – suffisamment – connue par l'homme. Cette situation est celle de la démesure entre Dieu et l'homme qui est indépassable là où, «dans» l'homme, se rencontrent sa finitude et un infini qui est – et qui n'est jamais jusqu'au bout – le sien. Trouvera-t-il une parole *dans* cette situation, *pour* cette situation ? Dieu et l'homme peuvent-ils *parler* au milieu de la situation qui est la leur et qui fait éclater toute mesure ; qui, à vrai dire, est la situation de cet éclatement, de ce dépassement ? Dieu prêtera-t-il là aussi la parole à l'homme ? L'homme prendra-t-il là aussi la parole que Dieu lui donne ? Et quelle parole serait-ce ?

<sup>28</sup> F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, traduit de l'allemand par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 100.



C'est à cette question que la demande du Notre Père répond avec une audace inouïe: «Ne nous soumet pas à la tentation». Le priant souhaite-t-il cela ? Peut-être qu'il le souhaite. Mais le souhaite-t-il devant Dieu ? Il ne le peut pas. Il abandonnerait, en le voulant, son statut d'être humain.

«Ne nous soumet pas à la tentation» – l'homme ne peut pas vouloir cela, mais il peut vouloir *dire* cela. Il peut vouloir dire cela – à Dieu.

Une remarque que F. Rosenzweig a faite dans une lettre peut nous éclairer. Rosenzweig, qui était gravement malade, écrit à un ami après la visite de son docteur (qui, lui, était d'ailleurs aussi un ami): «Il ne comprend pas que je n'ai pas besoin d'un médecin pour me faire croire que je serais guérissable, ou pour me consoler, mais simplement pour que je puisse parler avec quelqu'un qui connaît ma situation et qui en comprend quelque chose.»

Au sein de la tentation inévitable entre Dieu et l'homme – inévitable parce que Dieu lui-même est la tentation, et l'homme lui-même est la tentation – l'homme, dans un appel qui devient en lui-même *demande*, ne s'adresse-t-il pas à Dieu, pour *parler* avec quelqu'un qui – *en comprend quelque chose* ?