

Jean-Marie Martin

LE PROLOGUE

Ouverture de l'évangile de saint Jean

Session à Saint-Jean-de-Sixt

28 septembre-4 octobre 2000

Présentation

Voici la transcription. de la session qui s'est tenue à Saint-Jean-de-Sixt du 28 septembre au 4 octobre 2000 et qui avait pour objet la lecture du *Prologue* de l'évangile de Jean. cette session était animée par Jean-Marie Martin qui estime avec raison que ce texte, en fait, n'est pas un "prologue", il s'en explique au chapitre 2. De fait, au cours de la session, il remplace souvent le mot "prologue" par l'expression "notre texte". Comme par ailleurs il cite énormément d'autres textes, pour faciliter la lecture nous avons choisi de garder le mot "prologue". Enfin, comme il nous manquait l'enregistrement de l'introduction, nous l'avons remplacée par un extrait de l'introduction au Prologue prononcée à Saint-Bernard en 1987.

Nous rappelons que Jean-Marie Martin, chercheur en théologie et philosophie, a exercé jusqu'en 1993 à l'Institut Catholique de Paris comme enseignant et directeur de département. Parmi ses activités de retraite, il a poursuivi ses travaux sur les textes de saint Jean, saint Paul et des premiers gnostiques chrétiens. Il est décédé le 12 octobre 2021.

Cette transcription suit fidèlement le déroulement de la session. Les chapitres correspondent aux séances qui se répartissent dans la semaine à raison d'une le matin en deux parties et une le soir. Cependant, il est arrivé que deux chapitres soient nécessaires pour la même demi-journée et que des questions soient regroupées un peu différemment pour des raisons d'homogénéité. Le texte du Prologue est mis à la fin du chapitre I dans une traduction proche du texte grec, et dans une présentation qui tient compte des articulations repérées dans le texte.

Par ailleurs, pour la clarté de la lecture, nous avons dû introduire des titres et des paragraphes qui mettent en relief l'organisation de la pensée. De même, le passage de l'oral à l'écrit nous a demandé un arbitrage entre la transcription littérale du discours et les nécessités de la langue écrite. Mais nous avons eu pour souci de suivre au plus près le déroulement de la pensée de Jean-Marie. Il faut nous excuser pour les erreurs que nous avons pu commettre et dont Jean-Marie Martin n'est évidemment pas responsable.

Nous avons ajouté des notes pour apporter une information ou une précision. Les auteurs ou les origines des notes sont précisés. Dans le cas contraire, elles sont de la rédaction. Les liens renvoient en général au blog La Christité (www.lachristite.eu) sur laquelle cette transcription est publiée.

Avec cette lecture de l'ouverture de l'évangile de Jean, Jean-Marie Martin nous offre une méditation de grande valeur, riche de prolongements possibles. Nous ne saurions trop l'en remercier.

Christiane Marmèche

Colette Netzer

Table des matières

Présentation.	2
Introduction.	11
Chapitre 1 : Débroussaillage.	13
1) Premiers mots : parole et commencement.	13
2) Dyades : les mots en couples.	15
3) Fonctions du dire divin : voir, séparer, nommer.	16
4) Structure du texte et distinctions implicites.	17
5) Jean-Baptiste et Jésus.	20
6) Les négations du texte.	22
7) Dénominations de Jésus.	23
8) À propos du Prologue. Mots en couple et hendiadys.	24
a) Liturgie et Prologue.	24
b) Grâce et vérité.	25
c) Exemple d'hendiadys : eau et pneuma.	26
d) Naître de Dieu (v. 13).	27
e) La mêmeté n'est pas la pareillette.	28
f) Le mot vérité. La structure caché / dévoilé.	28
g) Retour à grâce et vérité.	29
h) L'Évangile est une lecture de l'Ancien Testament.	29
i) Les deux origines du mot "vérité".	29
j) Notre texte est une monstration de Dieu.	30
9) L'Évangile est "symbolique" au grand sens du terme.	31
a) Chez Jésus, la parole est un geste, les gestes sont parlants.	31
b) Les verbes venir et demeurer pour dire Dieu.	31
10) Le retournement du mot <i>chair</i> entre les versets 13 et 14.	32
a) Au verset 14 le mot "chair" désigne la mort du Christ.	32
b) Le mot "chair" a deux sens différents dans le Prologue.	33
c) Quid de l'incarnation ?	36
d) Quid de la création ?	36
Conclusion.	37
Ouverture de l'évangile de Jean (TEXTE du Prologue).	38
Chapitre II : Structure du Prologue.	39
I – LE PROLOGUE COMME THÉOPHANIE.	39
1) Théophanie essentielle.	39
a) L'annonce qu'est l'Évangile.	40
b) Conséquence pour la structure du Prologue.	41

2) Théophanie archétypique.	42
a) Le Prologue est « selon le début de la Genèse ».	42
b) Lecture du début de la Genèse au premier siècle.	43
c) Les deux naissances de Jésus dans le premier Évangile.	43
3) Théophanie globale.	44
a) La Transfiguration dans la deuxième lettre de Pierre.	44
b) Les cinq éléments essentiels de la Transfiguration.	45
c) Les éléments théophaniques présents au Baptême de Jésus.	46
d) L'expression « Fils de Dieu » à la Résurrection.	46
4) Le Prologue comme théophanie.	47
a) Présence des éléments théophaniques.	47
b) L'architecture du Prologue.	47
c) Le Prologue contient tout l'Évangile.	48
d) Dieu se donne à voir.	49
5) La théophanie initiale du Baptême.	49
a) La place du Baptême dans la liturgie.	49
b) Le Baptême comme théophanie initiale.	50
c) Épiphanie principielle et épiphanie initiale.	50
d) L'évangile des Ébionites : une attestation du IIe siècle.	50
e) Le baptême chrétien comme illumination.	51
f) Le Baptême du Christ n'a rien d'anecdotique.	51
g) La naissance de Jésus en Luc est une théophanie.	51
Conclusion : Programme des jours à venir.	52
a) Notre projet concernant l'étude du Baptême.	52
b) Le programme des jours à venir.	53
II – APPROFONDISSEMENT.	54
1) Retour sur le cheminement au milieu des théophanies.	54
a) Théophanies.	54
b) Être sérieux sans être scientifique.	54
c) Différence entre événement et fait.	54
2) La tonalité d'un texte.	55
3) La christité aujourd'hui.	56
a) Christité unifiante et christité unifiée.	57
b) Évangile et problèmes contemporains.	57
c) Les apparentes contradictions qui sont dans l'Évangile.	58
e) Psychologie et Évangile.	59
Énigme à méditer.	60
Chapitre III. Le verset 14, lieu central du Prologue.	61
La mise en espace.	61
Notre programme.	62
I – LA GLOIRE, LA PRÉSENCE ET LA GRÂCE.	62
1) « <i>Nous avons contemplé sa gloire.</i> »	62

a) Le mot de gloire.	62
b) Détour par le Sanctus de la liturgie.	63
c) La gloire c'est la présence.	64
2) « <i>Il a habité parmi nous.</i> »	64
3) « <i>Plein de grâce et vérité.</i> »	64
a) Le pneuma est la diffusion du Christos.	64
b) Le verbe emplir.	64
c) « <i>Plein de grâce et vérité</i> ».	66
4) Le Baptême du Christ et le baptême des chrétiens.	66
5) Penser tous les mots à partir de la résurrection.	67
II – LE MONOGÉNÈS.	69
1) Le Monogénès (le Fils un) et les enfants.	70
2) La référence à Isaac.	70
3) L'Un et les multiples.	71
III – LES VERBES DE RÉCEPTION.	73
1) Voir, contempler, regarder, constater...	74
2) Les verbes de réception en 1 Jn 1, 1.	75
3) Nouvelle façon de structurer le Prologue.	76
IV – « LE LOGOS FUT CHAIR ».	77
1) Le mot de chair.	77
a) Chez nous.	77
b) Dans l'usage culturel de type sémitique.	77
2) Le mot de chair dans le verset 14.	78
3) Le passage du verset 13 au verset 14.	78
4) Et l'incarnation alors ?	79
5) Transformation pascale des verbes	80
Sur quoi se fonder : voir, toucher, entendre ?	81
Résumé du parcours fait.	81
Chapitre IV : Versets 9-13 (les trois venues...)	83
I – VERSETS 12-13.	83
1) Verset 13.	83
a) « <i>Ceux qui... ceux qui...</i> »	83
b) Les deux naissances.	84
c) « <i>Les sangs</i> ».	84
d) « <i>Vouloir de la chair... Vouloir du mâle.</i> »	84
e) Le vocabulaire de la semence et du fruit.	85
2) Verset 12.	88
a) « <i>À ceux qui l'ont reçu</i> »	88
b) « <i>À ceux-là il a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu</i> »	88
c) « <i>À ceux qui croient en son nom.</i> »	89
3) Un chiasme au niveau des versets 12 à 14.	90

II – VERSETS 9-12.	91
1) L'interprétation classique des trois venues.	92
2) L'interprétation préférable (venue à la mort, à la méprise, à l'accueil).	93
a) « <i>Le monde fut par lui et le monde ne l'a pas connu</i> ».	94
b) « <i>Il est venu vers les siens et les siens ne l'ont pas reçu.</i> »	95
c) « <i>Nous avons contemplé sa gloire.</i> »	96
d) Les trois venues comme trois aspects de l'unique venue christique	96
e) Les trois venues dans les écrits des premiers siècles.	97
3) Deux verbes majeurs chez Jean.	97
a) Venir.	97
b) Recevoir : <i>lambaneïn</i> .	98
4) Remarque concernant la lecture faite.	99
III – APPROFONDISSEMENTS.	99
1) Parole et livre ; semence-fruit.	99
a) Écrit et oral, parole et livre.	99
b) Quelques titres de Jésus.	103
c) Les deux Adam.	103
d) retour au tableau semence-fruit.	103
e) Retour aux titres de Jésus.	105
2) Le malentendu natif, « <i>Le monde fut par lui</i> ».	106
a) Le monde de la méprise et de la falsification.	106
b) La falsification de la parole en Gn 3.	107
c) La question de la culpabilité.	107
d) Le parcours de la Samaritaine : de la méprise à l'accueil.	109
e) Quel est le sens de « <i>Le monde fut par lui</i> » (Jn 1, 10) ?	110
f) Une bonne compréhension du verbe être.	113
g) Paroles et gestes.	113
Chapitre V : Le Baptême de Jésus et la figure du Baptiste.	115
I – PARCOURS DANS LES CHAPITRES 1 ET 3 DE JEAN.	115
1) Les figures de Jésus et du Baptiste chez Marc.	116
2) Parallèle entre Mc 1, 8 et Jn 1.	116
3) Premier épisode : Jn 1, 19-28.	117
a) Le texte et les questions qu'il suscite.	117
b) La bonne question.	118
c) Questions à propos du baptême que donne Jean-Baptiste.	120
4) Deuxième épisode Jn 1,29-34.	121
a) Trois références d'identification de Jésus par le Baptiste.	121
b) Le Baptiste comme précurseur, Jésus comme <i>arkhê</i> .	122
c) Jean-Baptiste comme "voix de la terre" et comme témoin.	123
5) Troisième épisode : Jn 3, 23-36.	123
a) Jn 3, 23-30.	124
b) Jn 3, 31. Le thème époux / épouse et le thème ciel / terre.	124
c) Jn 3, 22-36.	126

6) Parcours rapides en Jean, chapitres 1, 2 et 3.	128
a) Jn 1-2 et les sept jours de la Genèse.	128
b) Évocation de quelques Patriarches.	128
c) L'ouverture du ciel à la terre chez Jean, chapitres 1 et 3.	130
II – VOICI L'AGNEAU DE DIEU...	131
1) Les témoignages du Baptiste et de la voix du ciel.	131
2) L'Agneau et la levée du péché : quel lien ?	131
a) « L'agneau de Dieu ».	131
b) « Le péché du monde ».	132
c) « La levée du péché ».	132
3) Le rapport entre les paroles du ciel et la terre.	133
a) 1 Jn 2, 12-14. « Lever les péchés » / « être fils ».	134
b) Conséquence.	135
Conclusion.	136
Chapitre VI : Le baptême et le Baptiste ; autres figures.	137
I – QUESTIONS AUTOUR DU BAPTÊME ET DU BAPTISTE.	137
1) Le Baptême de Jésus et notre baptême.	137
a) Que désigne l'expression « le Baptême de Jésus » ?	137
b) Notre baptême.	137
c) Importance des deux voix au Baptême de Jésus.	138
d) La question des films sur la vie de Jésus.	138
e) Les baptêmes à l'époque de Jésus.	139
f) Quel est le sens premier du baptême chrétien ?	139
g) Le baptême dans le nom.	139
2) La figure de Jean-Baptiste et de quelques autres.	140
a) Les places respectives de Jean-Baptiste et de Jésus.	140
b) Les places respectives des disciples et de la famille de Jésus.	140
c) Les places respectives de Pierre et de Jean.	140
d) Les figures chez Jean.	141
e) La figure du Baptiste.	140
f) Le Baptiste comme source de parole et index.	142
g) La fonction de monstration de la Parole	143
h) La mise en question du temps.	144
II – QUESTIONS AUTOUR DU PÉCHÉ ET DU PARDON.	144
a) Lever (enlever) le péché.	144
b) Ne pas compter les fautes de celui qui croit.	145
c) Le vocabulaire du pardon.	146
d) Le rapport péché / ténèbre.	146
III – LE FILS RÉVÈLE LE PÈRE.	147
1) Entendre le mot Fils dans le mot <i>eikôn</i> .	147
2) Voir Jésus ?	148
a) Habiter autrement les mots Fils, Père...	148

b) Venir comme disciple / être tiré par le Père.	149
c) La parole du Baptiste nous met en chemin.	149
3) Entendre le rapport Père / Fils.	149
a) Penser Dieu comme Père ?	149
b) La nécessité d'un double témoignage.	151
c) La structure familiale dans le Nouveau Testament.	152

Chapitre VII : Versets 1-5. *Arkhe* et premières lectures. 153

I – DANS L'ARKHÊ ÉTAIT LE LOGOS. 153

1) « <i>En arkhê ên ho logos</i> ».	153
a) La parole est un lieu.	154
b) La parole comme fondement à divers niveaux.	154
2) Notre posture devant le texte.	154
3) <i>Arkhe</i> et les dénominations du Christ.	155
4) <i>Arkhe</i> et ses traductions.	156
a) À partir de l'hébreu <i>bereshit</i> : בְּרֵאשִׁית	156
b) À partir du grec <i>arkhê</i>	157
c) À partir du latin.	158
d) Apparition de l'idée de cause.	158
e) Reprise générale du mot <i>arkhê</i> .	158
5) Le mot <i>arkhê</i> dans Colossiens 1, 15-19.	159
a) Col 1, 15-18.	159
b) Différents sens du mot corps.	161
c) Col 1, 19. <i>Sôma</i> (corps) et pneuma.	162
Conclusion.	163

II – LECTURE CHRISTOLOGIQUE. 164

III – LECTURE EN TERMES D'AVÈNEMENT DE LA CONNAISSANCE. 167

a) L'homme naît aveugle.	167
b) Prendre en compte l'état négatif initial.	167
c) Entendre la parole qui dit « <i>Lumière soit</i> ».	168
d) Rapport entre gnoséologie et christologie.	168

IV – RETOUR SUR QUELQUES POINTS. 168

1) Le rapport à l'histoire.	168
2) Le <i>logos</i> , la parole.	170
a) Qu'est-ce que cette parole ?	170
b) La parole précède l'homme.	171
c) « <i>Le Logos était vers Dieu</i> ».	172
d) La parole est dans le "cœur" de celui qui l'entend.	173

Chapitre VIII : Posture christique et posture adamique.	175
I – LA PRIÈRE COMME POSTURE (JN 17, 1, PH 2, 6-10...)	175
1) La prière est la posture christique.	175
2) Le Christ va vers le Père et vient vers nous.	175
a) Le Christ, parole tournée vers le Père (Jn 17, 1)	175
b) L'expression énigmatique de Jn 16, 16.	176
c) La posture christique ; la posture de l'Orant.	176
3) La posture christique n'est pas la posture adamique, Ph 2, 6-10.	177
4) L'espace de constante donation de soi-même.	179
5) L'espace du don chez Jean et chez Paul. Espace de jugement.	180
a) Espace du don.	180
b) Espace de jugement.	181
6) La qualité d'espace.	182
7) Résumé du parcours fait ; l'Évangile n'est pas une éthique.	183
II – LECTURES DE GN 1 ET 3 ; 2 COR 4 ET RM 1.	184
1) Histoire des lectures du début de la Genèse.	184
a) Lecture du Fiat lux de Gn 1 comme théophanie : 2 Cor 4, 6.	184
b) Lecture de la Genèse influencée par le Timée de Platon.	185
c) Histoire de l'idée de Dieu en Occident.	185
d) Distinguer théologie et philosophie.	186
e) Vatican I et la connaissance <i>naturelle</i> de Dieu.	187
2) La non-eucharistie première et ses conséquences : Rm 1, 18-32.	187
Chapitre IX : Le mot <i>logos</i>.	191
1) Logos en tant que dénomination du Je christique.	191
2) L'origine du mot <i>logos</i> tel qu'employé par Jean.	191
a) Le mot <i>logos</i> vient du « <i>Fiat lux</i> ».	191
b) Les mots hébreux et araméens pour la parole.	192
c) La méditation juive sur la <i>hokhma</i> (la sagesse).	192
d) Conclusion.	193
3) Le mot <i>logos</i> et la méditation juive du premier siècle.	193
a) Le mot <i>logos</i> dans le monde juif du premier siècle.	193
b) La méditation sur Le Nom (<i>HaShem</i>) et sur la fragmentation du Nom.	193
4) Histoire du mot <i>logos</i> .	194
a) <i>Logos</i> : parole ou raison.	194
b) Le dire de Dieu et ses déploiements au début de la Genèse.	194
c) La lecture de Justin au IIe siècle.	195
d) Traduction de <i>logos</i> en latin : ratio, sermo, jussio.	196
5) Variations sur le mot <i>logos</i> et sur les autres dénominations.	298
a) Transformer les substantifs en infinitifs.	298
b) Chez Jean les substantifs sont mis en gestes.	299
c) Pour nommer Dieu il faut qu'il y ait homme.	299
d) La Parole désigne l'espace d'ouverture, l'espace d'écoute.	200
6) Proposition de lecture pour la rencontre suivante.	200

Chapitre X : Lecture valentinienne des versets 1-5.	201
I – INTRODUCTION.	201
1) Présentation des gnostiques.	201
2) Table d'écoute.	202
3) Généalogies.	203
II – LE PLÉRÔME DES DÉNOMINATIONS ET LES AVENTURES DE SOPHIA.	203
1) Le Plérôme des dénominations.	203
a) Abîme et Silence (ou Grâce).	203
b) L'aspect masculin / féminin et l'aspect générationnel.	204
c) Les trois premiers couples à l'intérieur du Plérôme.	205
d) Les trente éons.	206
2) Les aventures de Sophia et ses retombées.	206
a) La méprise de Sophia.	206
b) Le couple Christos / Pneuma.	207
c) L'expulsion de la deuxième Sophie hors du Plérôme.	207
d) L'émission de Jésus ou Lumière.	208
e) Le sort de la deuxième Sophie.	208
3) Précisions.	209
a) Les Valentiniens lisent saint Jean et aussi saint Paul.	209
b) L'homme n'est pas le lieu premier du désordre.	209
c) Le symbolisme des chiffres du Plérôme.	209
III – NOUVELLE LECTURE DES VERSETS 1-5 ET 14-16.	210
a) Versets 1-3a : Arkhê, Dieu-Père, Logos, totalité.	210
b) L'identité du Fils Un (<i>Monogênes</i>) et de l'Arkhê.	210
c) Le rapport Arkhê / Plérôme.	211
d) Versets 3b-4 : le rien et la Vie.	211
e) La dénomination Homme.	212
IV – LA LECTURE VALENTINIENNE ET NOTRE PROPRE LECTURE.	213
a) Lire les gnostiques.	213
b) L'égalisation des éons ; conséquence pour notre propre lecture.	214
c) Conséquence pour l'anthropologie et la christologie.	215
d) Le Logos est « plein de Grâce et Vérité ».	215
e) Les Valentiniens, des hérétiques ?	216
f) Lien avec les contes.	217
En guise de conclusion.	217
Arbre généalogique dans la Gnose chrétienne.	218

Introduction

Nous allons lire¹ un texte prodigieux. On l'appelle habituellement le Prologue mais disons simplement "l'ouverture de l'évangile de Jean". C'est un texte qui a été commenté abondamment dès le IIe siècle, qui a été lu, qui a été récité des milliards de fois : « *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était vers Dieu...* ».

C'est une grande page mais, si, comme on le dit parfois, la gloire c'est la somme des méprises qui se font sur quelqu'un, il est certain que ce texte a de quoi être glorieux !

Par ailleurs, et c'est une des raisons qui nous poussent à l'ouvrir, c'est un texte qui touche des choses qui, pour nous, sont à la fois à la limite de ce que nous pouvons entendre, et cependant qui nous alertent.

Lire un texte c'est essayer de l'entendre. Or nous avons ici un texte, non pas un discours ou des paroles, mais un *logos* sur le *logos* (une parole sur la parole). Ce qu'il en est de ce que dit le texte, il importe que nous entendions le texte lui-même qui le dit, et c'est peut-être tout à fait exemplaire : entendre.

Lire, c'est une des modalités de l'entendre, ce qui fait notre affaire puisque nous sommes des lecteurs. Entendre c'est toujours dépasser un malentendu. Nous pensons qu'entendre va de soi : ce qui est étonnant c'est que, à partir du malentendu natif qui nous constitue, il arrive quelquefois que l'on ait l'impression de s'entendre ou d'entendre. Or s'il y a ces malentendus, c'est que, sous l'entendre, il y a essentiellement des sous-entendus. Il y a des textes qui ont beaucoup de sous-entendus, mais ce n'est pas cela que je veux dire. Je ne veux pas dire non plus que le texte de l'Évangile s'amuse à faire des sous-entendus.

Le sous-entendu n'est pas autre chose que le texte. C'est peut-être autre chose mais c'est l'essence du texte. L'essence de l'entendre c'est le sous-entendu, c'est-à-dire qu'entendre vient du sous-entendu. C'est le sous-entendu qui est porteur de l'entendre.

Je viens de prononcer le mot de sous-entendu qui n'est pas dans le texte. Il y a un mot très fréquent dans nos évangiles et dont le décalque exact est "sous-entendu" ; c'est : *hupo-akoueïn* : *hupo* (dessous) et *akoueïn* (entendre). En général on traduit *hupakoê* par obéissance. Ce que nous entendons de nos jours par "obéissance" n'est en aucune façon ce que j'évoque ici, et cependant ce sous-entendu que nos textes désignent comme *hupakoê* est peut-être ce à partir de quoi seulement peut surgir la liberté d'entendre. Or nous n'y sommes pas pour l'instant.

Et pour que vous ne croyiez pas que nous nous engageons dans des discours trop abscons, je vais prendre un exemple assez trivial pour faire entendre cette chose qui sera décisive pour nous, pour la façon dont nous allons apprendre progressivement à lire, à entendre ce texte. Si je

¹ En l'absence de l'enregistrement de l'introduction à la session de Saint-Jean-de-Sixt, nous proposons l'introduction à la lecture de ce Prologue qui a été faite à Saint-Bernard en octobre 1987.

dis « Nous sommes dans les poissons » vous pouvez entendre que l'on est en train de nager au milieu des poissons, ou bien vous pouvez entendre que le soleil est maintenant dans la constellation des Poissons. Quand je prononce cette phrase, si je dis l'un de ces sens et que vous compreniez l'autre, nous sommes dans le malentendu, ce que les anciens appellent techniquement d'ailleurs "équivoque". Si nous étions en train de lire le chapitre 21 de saint Jean qui est le récit de la pêche miraculeuse avec les 153 poissons, on peut me demander : « Où en êtes-vous dans saint Jean ? » « Nous sommes dans les poissons. » Voilà encore un autre sens. Ma phrase en elle-même ne prend sens qu'à partir de sous-entendus.

Ce que je dis là est grossier parce que vous pouvez dire tout de suite : oui, mais ce qui donne sens, c'est le contexte. Oui, mais qu'est-ce que le contexte ? Est-ce que c'est seulement ce qui se trouve circonstanciellement juxtaposé et qui, par surcroît, est à comprendre, ou bien est-ce que le contexte est ce qui fait que la parole tient ? Je veux dire par là : le contexte est non pas la juxtaposition des choses mais l'unité originare à partir de quoi se pense la parole.

Nous allons essayer d'entendre cette parole non pas à partir de nos présupposés ou de nos sous-entendus, mais en essayant de rejoindre les sous-entendus de la parole. C'est-à-dire qu'entendre, c'est toujours entendre à partir d'où la parole parle. C'est cela que nous allons essayer de mettre en œuvre.

Chapitre I

Débroussaillage

Si nous avons le sentiment d'entrer dans quelque chose qui n'est pas d'avance balisé, et qui est assez essentiel pour que l'absence de balise présente nécessairement quelque chose d'un peu inquiétant, si nous avons simplement l'intention de décorer un peu plus un espace qui nous est déjà familier, et non pas de le remettre en question, je pense que rien ne se passerait.

Nous allons dans un premier temps lire le texte avec le souci de le trouver étrange. C'est un texte qui est familier, trop familier, et si nous prétendions le connaître, nous nous fermerions toute possibilité d'y pénétrer. Nous allons laisser sonner de façon étrange et éventuellement étrangère, et même répulsive, quelque chose que nous nous empressons habituellement de considérer comme bien connu.

« ¹Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. ²Elle était au commencement avec Dieu. ³Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. ⁴En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes. ⁵La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue. ⁶Il y eut un homme envoyé de Dieu : son nom était Jean. ⁷Il vint pour servir de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. ⁸Il n'était pas la lumière, mais il parut pour rendre témoignage à la lumière. ⁹Cette lumière était la véritable lumière, qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme. ¹⁰Elle était dans le monde, et le monde a été fait par elle, et le monde ne l'a point connue. ¹¹Elle est venue chez les siens, et les siens ne l'ont point reçue. ¹²Mais à tous ceux qui l'ont reçue, à ceux qui croient en son nom, elle a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, ¹³lesquels sont nés, non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. ¹⁴Et la parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père. ¹⁵Jean lui a rendu témoignage, et s'est écrié: C'est celui dont j'ai dit: Celui qui vient après moi m'a précédé, car il était avant moi. ¹⁶Et nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce; ¹⁷car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. ¹⁸Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître. » (Traduction Bible Segond).

1) Premiers mots : parole et commencement.

► Que ce soit la parole qui commence quelque chose, c'est pour moi étonnant. Et ça me fait penser que l'humanité a vraiment évolué par la parole, par le fait de communiquer. C'est vraiment à l'origine de la prédominance de l'homme par rapport aux animaux : les hommes peuvent communiquer, transmettre des choses entre générations. C'est la première fois que je ressens ça en lisant ce texte, parce que d'habitude on traduit par "verbe" et non pas par "parole", et c'est plus abstrait.

► Et c'est "au commencement" de quoi ? Je croyais qu'il n'y avait pas de commencement pour Dieu, ni commencement ni fin.

► Est-ce que ce n'est pas le début de l'Ancien Testament : « Au commencement » ?

J-M M : Les deux mots qui nous retiennent ici se trouvent être les deux premiers mots du texte : parole et commencement. On pourra se poser la question de savoir si entendre un texte consiste à comprendre d'abord les deux premiers mots. Ce sera déjà intéressant de le savoir. Nous sommes dans le flou, nous ne savons pas trop à partir d'où penser ces mots-là et les justifier, c'est notre question. Est-ce qu'il faudra s'appesantir sur ces mots qui ne sont de toute façon que des traductions, ou est-ce que c'est l'ensemble du texte qui pourra déterminer le sens de ces mots-là ? Autrement dit est-ce que, pour entendre les premiers mots d'un texte, il faut avoir lu tout le texte ? Est-ce qu'un mot pris tout seul est insignifiant, est-ce qu'il commence à prendre sens lorsqu'il est articulé dans une phrase ? Est-ce qu'une phrase est insignifiante et commence à prendre sens lorsqu'elle est articulée dans tout un passage ?

► L'auteur ne commence pas son texte sans savoir ce qu'il va dire derrière.

J-M M : Voilà un moment d'expérience très important. Je veux vous dire quelque chose : je commence à parler ; si au bout d'une phrase j'ai dit ce que je voulais dire, je m'arrête, et si je ne m'arrête pas c'est que je n'ai pas dit ce que je voulais dire. Autrement dit, ce que je veux dire se trouve à la fin. Et rétrospectivement je peux revenir à ce qui a été dit avant. En effet l'écrit permet la relecture, à la différence de l'oral qui s'envole (sauf s'il y a des magnétophones !).

Essayer de lire une parole non pas à partir du mot, mais le mot à partir de la phrase, et la phrase à partir de l'ensemble du texte, ça peut paraître étrange.

► Moi cela me paraît variable suivant les situations, le tempérament des gens. Je crois qu'il y a des cas où effectivement le premier mot qu'on dit est essentiel, on a tout dit même si on continue après ; il y a d'autres fois où on tourne et c'est à la fin seulement qu'on aura dit l'important.

J-M M : Certainement qu'ici le premier mot est tout à fait fondamental. Mais prononcer le mot fondamental n'est pas pour autant l'avoir donné à entendre. Quelqu'un a fait allusion tout à l'heure au premier verset de la Genèse où il y a à la fois « *au commencement* » qui se dit *bereshit* en hébreu ("*en arkhê*" en grec), et puis il y a « *Dieu dit* » donc il y a la parole. Quand je dis ça je n'ai rien donné à entendre puisque je ne sais pas le sens du mot commencement ni le sens du mot parole (*logos*). Ce que je veux dire est donc dans les premiers mots, mais ça n'est pas audible pour l'interlocuteur. Et c'est pourquoi il y a un chemin dans le texte. On aura beaucoup de choses à dire à ce sujet-là : le texte est un espace, le texte est un chemin. Un texte ça marche, c'est-à-dire qu'on marche avec le texte. On reviendra beaucoup là-dessus parce que nous ne sommes pas du tout habitués à écouter de cette façon-là.

Pour revenir à notre texte, le mot « commencement » (*bereshit*) est un mot qui, pour toute la mystique juive, recèle en lui la totalité. Il la recèle c'est-à-dire qu'il la contient, mais il la contient de façon celée, elle a besoin d'être développée. Et le début n'est entendu qu'à la mesure où ce développement a eu lieu.

Ce que je dis ici n'est pas simplement une recette psychologique où il y aurait des approches différentes selon les différences de tempérament. Il s'agit d'une structure, la structure du dire, la structure de l'écriture et de la parole.

On pourrait se poser la question de savoir quelle est la différence entre l'écrit et la parole². En effet on peut les assimiler puisque l'écriture est une parole, mais ce n'est pas une parole purement orale, et par ailleurs on peut les opposer, ou en tout cas les distinguer.

Évidemment je suis déjà amené à dire trop de choses à la fois, et si je dis trop de choses c'est parce que justement nous avons mis le doigt sur quelque chose de tout à fait essentiel que nous ne pourrions développer qu'à la mesure où, cette fois-ci, nous allons le marcher, autrement dit nous allons le mettre en œuvre.

Dans les quelques mots que nous avons dits ici, il y a pratiquement tout. Et vous vous rendez bien compte que de dire cela ne vous donne pas la compréhension de la totalité de l'Évangile. Et pourtant il y a toutes les structures fondamentales de l'Évangile.

En particulier il y a la structure du caché et du manifesté, car un mot à la fois ça dit et ça cache. Comme une graine, ça contient implicitement le fruit, mais en même temps ça dissimule : le fruit dévoile ce qu'était la graine. C'est la structure de base de toute la pensée de la révélation c'est-à-dire du dévoilement de ce qui était caché. Aujourd'hui nous ne vivons pas sur une pensée du caché et du manifesté, nous vivons sur une pensée du prévu et du fabriqué, sur une pensée de stratégie industrielle ou autre. L'Écriture que nous lisons est écrite dans une autre structure fondamentale.

Ceci à propos de deux mots qui doivent rester longtemps, Dieu merci, des mots énigmatiques. Si je commençais à vous dire : « Le mot *logos* signifie ceci, et le mot commencement signifie cela » il n'y aurait plus rien à faire, c'est-à-dire que cela ne serait « ni fait ni à faire » !

2) Dyades : les mots en couples.

► Moi ce sont les mots en couples qui me posent des questions : tout / rien ; lumière / ténèbre. Et je n'ai pas l'impression que je doive forcément les opposer.

J-M M : Il y en a d'autres.

► Grâce et vérité.

► ► Oui mais ceux-là ne s'opposent pas.

J-M M : Tout à fait. Donc là il y a quelque chose de très intéressant déjà sur quoi il nous faudra réfléchir.

D'abord une remarque : il faudrait parler de mots en dyades (en dualité) plutôt que de couples, parce que toutes les dualités ne sont pas des couples, il y a des duels et des duos dans les "deux".

Le deux est tout à fait décisif. Si je suis peintre et que sur une toile je pose une couleur, cette couleur ne dit rien : bien sûr, elle n'a rien à dire. Je pose à côté de cette couleur une autre couleur, voici aussitôt que la première est déterminée dans son champ de possibilités par la seconde, et la seconde par la première. C'est-à-dire qu'un mot ne se détermine jamais tout seul, un mot n'est jamais qu'un champ de significations plus ou moins indéfinies. Un mot jouxté par un autre mot se détermine, commence à prendre sens. Ce qui répond à notre première question

² Ce sera traité au chapitre IV, dans le III.

de tout à l'heure : nous n'allons pas commencer par définir parole (logos) en général ou commencement en général, nous allons les entendre dans leur rapport.

Nous avons déjà aperçu que les mots sont volontiers en "deux"... mais à nouveau il y a une indéfinité de *deux*, depuis le duo jusqu'au duel, c'est-à-dire depuis ce qui donne vie jusqu'à ce qui donne mort. Je crois qu'il y a autant de figures de *deux* qu'il y a de *deux* effectivement, c'est-à-dire une indéfinité à nouveau. On les classe souvent en grands genres : on dit des complémentaires, des contraires, des synonymes, des antonymes, etc. Il est très important de voir cela.

Par exemple il est possible que "tout et rien" ait la même signification que "lumière et ténèbre". En revanche "ciel et terre" est un autre *deux* : il n'est pas dans notre texte mais dans le commentaire du texte qui se trouve dans les passages suivants dans saint Jean lui-même. Il n'a pas la même figure que "lumière et ténèbre". En effet ciel et terre sont des "personnes" qui peuvent être divorcées, c'est-à-dire qui peuvent ne pas se parler, mais qui sont aussi faites pour s'ouvrir mutuellement l'une à l'autre. Et c'est du reste cela le commencement de l'Évangile : le ciel s'ouvre à la terre, la colombe descend, Dieu dit... donc c'est l'ouverture d'un dialogue. D'où ces deux (ciel et terre) peuvent être en position d'adversité, mais ils peuvent être réconciliés, ils peuvent mutuellement se pardonner. Alors que pour lumière et ténèbre c'est insoluble, ils sont opposés tels que, dès que la lumière apparaît, la ténèbre ne peut que s'en aller, sauf à ménager des lieux moyens où la lumière n'est pas encore totalement venue et la ténèbre pas totalement partie ; c'est le cas des aurores ou des crépuscules. Il est vrai cependant que lumière et ténèbre peuvent être aussi jour et nuit, or jour et nuit, ce n'est pas si méchant que ça, c'est une belle alternance. Cela pouvait être une alternative « ou bien... ou bien... » lorsqu'ils étaient irréconciliables et ça devient une alternance dans un autre champ « tantôt... tantôt... » : la nuit c'est beau, le jour c'est beau d'une autre façon, mais ce n'est pas ensemble sinon dans une position instable comme matin et soir, soir et matin. Nous sommes encore dans la Genèse, vous voyez !

Donc ce sont différentes façons d'être deux.

On pourra se demander ce que c'est qu'être deux pour le « logos qui fut chair » c'est-à-dire "logos" et "chair". À nouveau il faudra déterminer le sens du mot chair ici, nous n'en savons rien pour l'instant.

3) Fonctions du dire divin : voir, séparer, nommer.

Il est bon que les choses se brouillent le plus possible pour que nous ayons le plaisir de les débrouiller, parce que c'est en débrouillant que l'on connaît. Il n'y a pas de connaissance qui ne commence par un trouble, par un chaos. Nous sommes tout à fait dans notre sujet puisque vous avez fait allusion au début de la Genèse, et c'est bien en place ici.

« ³Dieu dit » : quelle sont les fonctions du **dire** divin ? C'est d'abord de **voir** : « *Et il vit que cela était beau* ». Entendre, donc ce qui est de l'ordre de la parole, donne de voir.

Ensuite c'est de **séparer** : « *Dieu sépara la ténèbre d'avec la lumière* » ; il sépare ensuite le sec d'avec l'humide ; et il sépare le haut du bas. C'est une mise en ordre, c'est la constitution d'un cosmos. Or connaître ce n'est pas entériner quelque chose, c'est entrer dans la figuration,

dans la production d'un monde. D'où la nécessité de passer par un moment chaotique. Ceci est étudié explicitement par saint Jean dans d'autres lieux : le trouble (*taraxis*).

Aucune connaissance ne nous adviendra si nous ne laissons troubler ce que nous croyons savoir.

► Au verset 12 (« *Ceux qui croient en son nom* ») on trouve le nom de Dieu et je me demandais si ça avait à voir avec la Parole : nommer ?

J-M M : Nous allons le voir car un peu d'information peut être utile aussi latéralement, mais jamais une information purement érudite ne suffit.

Le mot de "nom" est employé ici dans un sens sémitique, et ce n'est pas notre usage habituel. Et puisque les choses que nous avons dites se tiennent, raccrochons cela à la Genèse : « ³*Dieu dit "Lumière soit" ... Lumière fut.* ⁴... *Dieu sépara la lumière de la ténèbre.* ⁵*Dieu appela la lumière "jour"...* » Donc une autre fonction du dire, c'est nommer, appeler. Voilà quelque chose sur quoi nous aurons à réfléchir, sans compter que le mot *logos* a un équivalent hébraïque incertain, et que peut-être à l'origine même d'une pensée de ce genre il aurait fallu dire : « Dans le commencement était le nom », ce n'est pas impossible ou impensable. Nous laissons ça de côté mais vous avez bien fait de poser le doigt sur ce mot-là.

4) Structure du texte et distinctions implicites.

► Moi je m'interroge sur la soudaine intrusion au verset 6 d'un personnage qui arrive comme ça et qui paraît prendre une importance disproportionnée. Au début il s'agit de l'univers entier et puis tout d'un coup « un homme », un simple homme parmi des millions et des milliards d'humains, qui va prendre une place gigantesque. Pourquoi ce Jean ?

J-M M : Là vous touchez à quelque chose de tout à fait essentiel pour la structure d'ensemble de ce texte. Les premiers versets, nous les avons entendus dans un site : nous savons qu'ils parlent à partir de l'éternité, à partir d'un dieu immuable, et puis tout d'un coup voilà des versets qui sont, non seulement de l'histoire, mais en plus de l'histoire minuscule. Voilà un passage qui peut heurter (et qui de toujours m'avait heurté), c'est un passage qui peut réjouir si on aime l'imprévu de l'aventure et la hauteur du saut à l'élastique, et en plus il n'y a pas d'élastique là-dedans, c'est un saut dans le vide.

Le malheur c'est que c'est nous qui introduisons ces impressions, parce que c'est nous qui avons entendu les premiers versets dans une espèce d'éternité métaphysique, et qui entendons le verset 6 sur Jean comme une espèce d'anecdote minime et insignifiante dans l'histoire. Implicitement nous avons posé les premiers versets dans un registre d'accueil qui chez nous d'avance – nous n'avons même pas besoin d'en parler – est l'éternité métaphysique de Dieu ; et puis spontanément « *Fut un homme, son nom Jean* » : pour nous c'est vraiment une anecdote et une petite histoire. Il est sûr que cette différence-là n'est pas dans le texte.

Autrement dit, il faut arrêter de penser les premiers versets comme faisant de la philosophie ou de la métaphysique, et le verset 6 comme faisant de l'anecdote ou des annales. Ceci nous oblige à nous réinterroger sur le site d'ensemble et à poser la question : tout ce passage-là, ça parle à partir d'où et quand ?

Implicitement nous posons les choses que nous entendons dans des capacités d'accueil, dans des registres qui n'ont pas besoin d'être énoncés parce qu'ils vont de soi. Il va de soi que si je parle du commencement du monde, de la création, de Dieu, je suis dans un registre de la métaphysique et il va de soi que si je dis « *Il y eut un homme appelé Jean* » je raconte une petite histoire. Et si le texte n'était pas structuré par ces présupposés-là ?

D'où nous viennent les présupposés ? Je vous le dis tout de suite, ils nous viennent de l'Occident, de notre structure d'Occident, de notre pensée occidentale. On peut le montrer, ce sont les distinctions de la raison et du fait, du nécessaire et du contingent etc. Mais ces distinctions-là ne sont pas celles qui structurent le texte du Nouveau Testament, et pas simplement en raison d'une différence culturelle. C'est pour une part dû à une différence culturelle parce qu'il y a une très grande différence entre une pensée sémitique et une pensée proprement occidentale bien sûr, surtout occidentale tardive : nous sommes des occidentaux tardifs.

Par parenthèse c'est là que s'ouvre l'intérêt, pour ceux qui en ont le loisir et le goût, de faire retour sur le non-dit de nos propres évidences, c'est-à-dire d'examiner l'histoire de notre propre pensée d'Occidentaux d'un point de vue philosophique. Nous pouvons ici parler de Heidegger en passant, il a le mérite pour moi d'être celui qui a posé la question de l'essence de l'Occident : qu'est-ce que l'Occident ? Or l'Évangile n'est pas l'Occident, mais l'Évangile n'est pas non plus une autre culture. Je peux très bien considérer la culture sémitique : l'Évangile n'est pas non plus de structure sémitique. L'Évangile s'exprime du reste dans une langue métisse : le grec évangélique n'est ni du grec d'Occident ni un pur décalque de sémitique, c'est une langue mixte. Mais l'Évangile ne parle pas à partir des ressources de quelque culture que ce soit, car si l'Évangile était une culture, il ne serait pas pour toutes les cultures. D'où l'extrême importance pour la théologie d'aujourd'hui de faire la différence entre ce que nous héritons au titre de l'Évangile et ce que nous héritons au titre de notre culture. Ceci ne veut pas dire que l'un soit méprisable et pas l'autre mais il faut faire la différence. Or la théologie telle qu'elle est advenue est l'histoire de ce mélange, de cette négociation entre la culture occidentale et la nouveauté évangélique. Quand nous lisons l'Évangile nous y introjectons 90 % d'Occident (pour donner un chiffre) parce que personne n'a l'oreille vierge. Notre oreille est déjà occupée, préoccupée, elle a des prédéterminations qui constituent ce que j'appelais tout à l'heure des capacités d'entendre, des capacités d'écoute qui sont limitées par notre culture.

Or le rapport de l'Évangile et des cultures n'est pas forcément un rapport qui doit être d'emblée la constitution d'un hymen heureux, ça peut être un combat. L'Évangile a aussi une fonction de dénonciation des cultures, il ne faut pas se hâter de vouloir faire des synthèses. Tout le monde est heureux avec des synthèses, parce que c'est "poser avec" apparemment dans la paix, mais ces paix-là sont très suspectes. Si des choses ne sont pas de même visée, il est plutôt bon de savoir que ça se heurte, que ça se combat, que ça se débat plutôt que de faire semblant d'avoir une solution. Or ce sont des questions qui sont urgentes pour la pensée d'aujourd'hui.

► Il me semble que la pensée occidentale est formée en partie par l'Évangile.

J-M M : Non, pas du tout. Mais si je dis une chose pareille, ça demande une explication parce qu'en un sens vous pouvez avoir raison. Vous le dites, et pourquoi je ne le dis pas ? Parce que l'Évangile ne doit pas être réduit à être une portion (ou un élément) de fabrication d'une culture. C'est l'usage de dire cela. Vous parlez un langage d'historien et les historiens dans leur champ d'historiens ont raison quand ils disent ce que vous dites, cependant du point de vue de la foi, ceci n'est pas recevable.

En effet l'Évangile ne s'hérite pas comme une culture. Apparemment si, puisque c'est ce qui donne raison à ce que vous dites. Et pourtant on ne baptise pas les cultures, il n'y a pas de sacrement pour baptiser une culture. Venir à l'Évangile c'est naître, et c'est dans notre texte : « À ceux qui l'ont reçu, à ceux qui ont cru en son nom, il leur a donné la capacité de devenir enfants de Dieu, ceux qui sont nés, non pas de la chair et du sang, mais de Dieu » (v. 12-13). Donc venir à l'Évangile c'est naître.

Il y a une première naissance, la première chronologiquement qui est celle qui nous donne notre identité culturelle. Et naître de l'Évangile ce n'est pas constituer une nouvelle culture puisque ça me laisse dans ma culture native. L'Évangile n'a pas pour vocation de devenir une culture, et surtout pas une culture mondiale.

Je ne sais pas si vous voyez l'importance du mot de naître ici. En effet une culture se définit par un héritage de naissance, mais l'Évangile ne s'hérite pas par la naissance, il est à lui-même une nouvelle naissance, et même une naissance qu'il nous faudra caractériser comme une naissance plus originelle : on naît à l'Évangile de plus originaire que nous ne sommes déjà nés. Ça va ?

► Oui.

J-M M : En fait il faudrait me dire « Ça ne va pas » et il faudrait me dire en même temps que c'est normal que ça n'aille pas. Ce qui est important, c'est d'apercevoir qu'il y a là quelque chose, qu'il y a une question, qu'il y a un enjeu.

Vous savez, notre connaissance est faite de beaucoup plus de choses aperçues que de choses possédées, Dieu merci. Parce que les choses possédées sont des choses pratiquement perdues, alors que les choses aperçues sont des choses en capacité d'advenir. La part simplement aperçue de notre connaissance n'est pas du tout méprisable, pas plus que la vision périphérique n'est pas du tout secondaire, elle est essentielle : on ne voit pas seulement la chose qui est immédiatement fixée. Dans la connaissance, c'est cela. Il serait dommage de ne retenir de la connaissance que ce qui est susceptible d'être défini. C'est l'autre marge de la connaissance qui est son lieu de fécondité, qui rend possible une connaissance qui ne soit pas simplement un conservatoire de choses acquises. Je me fais comprendre ? Je me fais "apercevoir" ? Il est plus important d'apercevoir simplement des choses essentielles que de posséder avec clarté des choses secondaires.

► Il faudrait distinguer le primaire du secondaire.

J-M M : Vous avez raison et d'ailleurs c'est un petit peu ce qui est en question dans notre texte, puisque c'est un texte qui se donne tout de même l'ambition de dire ce qui est le principal ou le principiel. Parce que jusqu'ici nous nous sommes contentés de la signification du mot "commencement" pour traduire le mot *arkhê*, mais *arkhê* ne signifie pas commencement au sens de notre commencement. C'est un mot aussi sur lequel il faudra revenir, mais il ne serait pas bien de partir de là.

Pour en revenir à ce qui a été suggéré tout à l'heure, il ressort négativement que nous ne sommes pas dans le tenant du texte si nous pensons que les premiers versets sont d'ordre quasi métaphysique et, qu'à partir du v.6, ils sont anecdotiques ; cette distinction-là ne régit pas le texte. Vous savez, les distinctions qui parlent le plus fort, ce sont les distinctions qui ne sont pas articulées. Or nous vivons sur des distinctions implicites. Nous héritons par notre culture de ces distinctions.

Nous avons dit négativement : « Ce n'est pas ça » mais pour autant nous n'avons pas répondu à la question : où donc situer et les premiers versets et le sixième verset et l'ensemble du texte,

à supposer qu'il y ait un site homogène ? Il y a un site homogène, oui, mais nous ne l'avons pas encore trouvé.

5) Jean-Baptiste et Jésus.

► J'ai un problème avec Jean-Baptiste qui apparaît au verset 6. Est-ce qu'il a été vraiment le prophète qui a annoncé Jésus comme ça va être dit ensuite, et est-ce qu'il faut entendre Jean-Baptiste ici comme le Jean-Baptiste de l'histoire ? Parce que je suis influencé pas un livre qui dit que Jean-Baptiste n'a pas annoncé le Christ, qu'il n'a pas fait son travail correctement – je suis provocateur en disant cela – donc je suis très gêné par l'importance qu'on donne à Jean-Baptiste dans ce début d'histoire. Est-ce que vous pouvez nous expliquer ?

J-M M : Ça va venir mais il n'est pas sûr que la réponse à votre question passe par la distinction entre l'aspect historique et l'autre aspect. Mais c'est très intéressant.

► J'ai la même question. En effet il est dit : « *Il n'était pas la lumière mais il était pour témoigner de la lumière* » : est-ce qu'il n'y a pas eu tout de suite après le Christ des tendances qui voulaient donner une grande importance à Jean-Baptiste par rapport au Christ ? J'ai lu des choses là-dessus, et je suis surpris qu'il puisse y avoir dans un texte culturellement classé, comme vous le dites, des choses qui paraissent comme une mise au point, je ne dirais pas politique, mais presque : on replace Jean-Baptiste où il doit être, et le Christ où il dit être.

J-M M : C'est fou, vous ouvrez toutes les questions... parce que vous avez apporté des difficultés mais en même temps des éléments de réponse.

Le dernier élément de réponse ce n'est pas « règlement de comptes » mais « négociation » : est-ce que les évangiles peuvent être considérés comme des témoignages de négociations des premières communautés pour mettre en place de façon partagée et respectueuse des influences qui se font jour ? Réponse : « Oui ». Cela est possible et même parfois cela émerge d'une façon intéressante. La négociation entre l'héritage qui serait ou bien du côté de la famille (la mère, les frères et sœurs) ou bien du côté des disciples, voilà une négociation d'héritage qui émerge dans certains lieux³. Les places respectives de Pierre et de Jean, voilà un trait qui émerge clairement à la fin du chapitre 21.

Cependant cela ne résout pas la question, d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'un litige « éventuel » entre des disciples de Jean-Baptiste et des disciples de Jésus. Un débat, il y en a un dans l'évangile au chapitre 3, après le dialogue avec Nicodème : c'est un débat entre des disciples de Jean et des disciples de Jésus à propos du baptême. Donc cela existe, mais ce n'est pas ce qui constitue la trame première du texte car ce texte n'est pas d'abord un texte négocié.

C'est un texte dont l'écriture est complexe. Plusieurs points là-dessus.

Certains disent à propos de notre texte : « Ceci est un hymne dont peut-être les linéaments préexistent à Jean et qui a été introduit par Jean au début de son évangile, et dedans il intercale la figure du Jean-Baptiste qui n'en faisait pas partie. » Voilà ce qu'on prend habituellement comme solution pour tous les passages qui posent problème : « Il y a deux auteurs de l'évangile de Jean » ou « Il y a une construction composite ». Eh bien non, pas du tout ! Ces choses sont possibles mais, s'en tenir à cette solution, c'est se priver souvent du plus essentiel du texte. Que

³ Par exemple aux Noces de Cana (Jn 2, 1-11) et en Jn 2, 12.

ce texte soit un hymne, tout le monde le dit et je répons : « Moi je ne vois pas pourquoi » ; en effet tout l'évangile de Jean est écrit comme ça. Et dire que cette page est poétique, c'est vrai, mais tout Jean est poétique en ce sens-là, elle ne n'est pas plus que d'autres. C'est parce que nous ne savons pas entendre les autres à l'oreille. Il y a une question générale sur l'écriture de Jean qu'il faut se poser.

D'autre part dans la littérature contemporaine, à la fois de la grande Église et des différentes sectes gnostiques, chose que je fréquente depuis toujours, on ne m'a jamais montré l'hymne de laquelle ce serait tiré. On en cite bien une dans *l'Apocryphon de Jean* qui est un ouvrage copte d'origine, qui a été trouvé en plusieurs exemplaires, mais ce n'est pas du tout la même chose. Et en plus, s'il y a quelque rapport, c'est l'écriture de *l'Apocryphon* qui est dépendante de l'évangile de Jean et non pas l'inverse. On pourrait le montrer, mais là on rentrerait dans une technicité qui n'est pas notre affaire ici.

Donc il ne faut pas se reposer sur des choses affirmées un peu vite. Ce n'est pas de la métaphysique ou de la théologie au sens moderne du terme, ce n'est pas de l'anecdote, ce n'est pas du poème plus particulièrement (au sens que je dis puisque que je n'exclus pas qu'on puisse entendre ainsi, j'entends tout l'évangile de Jean comme un poème). Tout cela écarte des choses, ça prépare le terrain, mais ça ne nous dit pas positivement d'où nous pourrions repartir, comment nous pourrions déterminer le site, le lieu initial à partir d'où tout prend sens. Ce n'est pas fait, mais c'est à faire, nous sommes en chemin pour cela. Je ne pensais pas que nous arriverions si vite à poser cette bonne question. Toutes les questions que vous posez vont revenir : que fait le Baptiste ici, pourquoi y est-il ? Nous allons répondre de façon très précise à cette question quand nous aurons déterminé la structure d'ensemble de ce texte. Tout va prendre sa place, mais pas de façon hâtive.

Notez bien que le texte nomme le Baptiste à deux reprises : aux versets 6-8 et au verset 15.

► On dit "Jean" dans le texte, on ne dit pas "Jean-Baptiste".

J-M M : C'est intéressant de dire cela car, de ce Jean, il est question dans la suite de l'évangile, et son trait essentiel c'est de baptiser, c'est pourquoi on l'appelle le Baptiste. Mais que signifie baptiser ici ? En effet le mot baptême est un mot qu'il faudra prononcer pour situer notre texte.

Pour être clair, à la question « Quelle est la place du Baptiste ? » je peux répondre de deux façons. La première serait de conjecturer historiquement la signification du Jean-Baptiste historique par rapport au Jean-Baptiste du récit. Mais la question « Quelle est sa place ? » peut signifier aussi « Quelle est sa place dans l'Écriture ? » et ça c'est la bonne première question. En effet nous n'avons accès à la conjecture historique éventuelle – et je ne pense pas que ce soit la chose la plus intéressante – que par l'intermédiaire de l'Écriture. Donc d'abord premièrement, être attentifs à l'Écriture.

► Est-ce qu'il revient de la même façon dans les autres évangiles ?

J-M M : C'est aussi une bonne question : les choses qui sont dites du Baptiste chez Jean et chez les Synoptiques sont-elles semblables ou non ? Est-ce qu'il y a une Vulgate du Baptiste, c'est-à-dire quelque chose qui est commun, et quels sont les traits caractéristiques qui sont rapportés par tous ? Ou bien est-ce que Jean-Baptiste est un personnage propre à Jean l'évangéliste ? Nous avons l'oreille ouverte à cela.

Nous allons ouvrir beaucoup plus de questions que nous n'allons en fermer, mais ce que je veux, c'est que nous trouvions le chemin pour répondre à toutes ces questions-là. Je ne suis pas là pour répondre à vos questions mais pour que nous trouvions ensemble le chemin.

6) Les négations du texte.

► Moi j'ai été frappé de l'importance des négations dans le texte, j'en ai relevé quatre : « les ténèbres ne l'ont pas saisi » ; « il n'était pas lui-même la lumière » ; « les siens ne l'ont pas accueilli » ; « Dieu nul ne l'a jamais vu » : pourquoi toutes ces négations ?

J-M M : Ce que nous appelons simplement "négations" n'ont pas la même fonction dans tous les cas dans l'évangile de Jean :

1/ La négation peut avoir parfois chez Jean la fonction de confirmation de ce qui a été dit en positif. Par exemple on trouve cela aussitôt après le Prologue : « *Il le confessa et ne le nia point* » (v. 20) : ça dit deux fois la même chose, de deux façons, ça confirme.

2/ Parfois la négation paraît être d'un autre ordre comme « *Il n'était pas la lumière* » à propos du Baptiste car on peut entendre ici le souci de distribuer les places respectives de Jésus et de Jean-Baptiste dans leur différence : le témoin de la lumière n'est pas la lumière et vice et versa. Cela rejoint un autre thème qui sera celui de l'époux et de l'ami de l'époux un peu plus loin dans le chapitre 3.

Je vous signale qu'à la fin du chapitre 3 il y a un dialogue de Jean-Baptiste avec les disciples de Jésus, puis c'est Jésus qui prend la parole. Ce passage est un recueil de choses qui n'ont pas pris place dans les chapitres précédents, ni dans le Prologue, et cependant elles sont de toute première importance pour l'interpréter. Nous y reviendrons.

3/ La négation qui se trouve dans « *Dieu nul ne l'a jamais vu* » est encore une négation probablement différente – c'est pour ça que le mot négation est sans doute trop vite dit, mais il était bon d'énumérer les négations dans leur différence – parce que ça ouvre par exemple à un verset essentiel de Jean qui est : « *Le pneuma souffle où il veut et tu entends sa voix mais tu ne sais d'où il vient ni où il va,* » (Jn 3, 8). Ce « tu ne sais » est probablement la chose la plus essentielle. En effet la prétention à détenir ou à savoir, c'est-à-dire à prendre ou à comprendre de façon totale, cataleptique comme disaient les anciens, empêche précisément l'approche de l'essentiel. Car « ne pas savoir », c'est très précisément savoir que ça ne se sait pas, ou que savoir cela serait se méprendre en voulant le prendre. Pourquoi ? Parce que justement ce qui est en question ici n'est pas de l'ordre de la prise, fût-elle prise du comprendre, mais est de l'ordre de la donation. Et ce qui fait la supériorité du verbe entendre dans « *tu entends sa voix* », c'est que chez Jean entendre est plus grand que comprendre. En effet comprendre c'est se saisir de quelque chose et l'avoir en sa propre sécurité, alors qu'entendre c'est garder la relation de donation de la chose. Une chose ne peut se donner que dans une parole. Toute la différence réside entre la vision du voyeur qui prend en douce, et la vision qui répond au « Voici », dans la parole qui dit « Vois ici », qui donne de voir.

Il y a une bienheureuse négation : « Tu ne sais », qui est jubilatoire alors que « Tu ne sais » nous l'entendons souvent de façon affligeante : « Je prétends savoir et on me dit : “ Tu ne sais ” ! » C'est savoir que ce qui est en cause est "plus grand" que ce que savoir peut prétendre.

L'expression "plus grand" est une expression johannique très importantes qui désigne justement la région nouvelle annoncée par l'Évangile : « *Tu verras des choses plus grandes* » (Jn 1, 50) ; « *Vous ferez des œuvres plus grandes que celles que je fais* » (d'après Jn 14, 12) ; « *Je vais vers le Père car le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28) dit Jésus à un moment où justement on sait que le Père et le Fils sont égaux ce qui est le b-a-ba de la théologie trinitaire. Ce "plus grand" est donc une structure épistémique, c'est une façon de se tenir devant la chose en question, que nous allons retrouver.

7) Dénominations de Jésus.

► Tout à l'heure vous avez dit que le Christ était « plein de grâce et vérité » mais quand je lis mon texte c'est « la parole qui s'est faite chair » qui est pleine de grâce et vérité. Ce n'est qu'ensuite qu'on parle du Christ.

J-M M : Voilà une autre question qui est pertinente, sauf que précisément nous avons un certain nombre de dénominations comme *Logos*, Christ... qui sont équivalentes ; or vous avez l'air de me reprocher de les assimiler. Et il y a une autre dénomination, beaucoup plus essentielle, qui est *Monogénês* (Fils unique). Elle apparaît au verset 18, c'est même probablement celle qui est à mettre en avant dans notre texte, elle est plus importante que *Logos*.

Ce qui justifie votre remarque, c'est que je parle du Christ alors que le mot de Christ n'a pas encore été prononcé à ce moment-là. Pour être plus complet il faudrait dire qu'il y a plusieurs registres :

1/ Il y a le nom propre **Jésus** et ce nom propre n'apparaît qu'à la fin du texte, en opposition à Moïse.

2/ Il y a les titres fondamentaux de cet individu qui paraissent communs à la première communauté chrétienne, par exemple ici **Logos**, **Monogénês**, mais on les repère surtout chez Paul : **Christos** qui a une signification particulière et qui signifie « oint », **Kurios** (Seigneur), **Huios Théou** (Fils de Dieu). Cependant cette expression n'est pas dans notre texte même s'il y a un rapport entre *Monogénês* et *Huios Théou*. Tous ces titres sont aussi mystérieux les uns que les autres, et aussi irrecevables. Ici on a le mot de Fils mais si je dis « Notre Père » à partir d'une conception analytique psychologico-freudienne du père, il peut se faire que ça me soit tout à fait impossible ; seulement le mot de père ici ne signifie pas « papa ». Et même, vous ne soupçonnez pas, mais **Arkê** (commencement) est aussi un titre, c'est en toutes lettres chez Paul : « ¹⁵Il est image du Dieu invisible... ¹⁸il est arkê. » (Col 1). Nous sommes loin de comprendre ce que ça veut dire.

3/ Il y a les dénominations qui appartiennent à Jésus de par l'écriture de Jean, ce sont les multiples « Je suis » : « Je suis **la lumière** » ; « Je suis **la vie** » ; « Je suis **le pain** » ; « Je suis **la porte** » ; « Je suis **le berger** » ; « Je suis **la résurrection** ». Mais des expressions comme « Je suis la lumière », nous sommes loin de les comprendre. Et ce qui est mystérieux dans « Je suis la lumière » ce n'est pas le mot lumière, c'est ce que veut dire *je*. Ce n'est pas ce que nous appelons *je* parce que si un *je* psychologique au sens où nous le comprenons se mettait à dire « Je suis la lumière » ce serait infiniment suspect. Que veut dire *je* ici ? Quel est le *Je* de résurrection, quel est le *Je* christique ? En effet c'est au titre de la résurrection que Jésus dit « Je suis la lumière ».

4/ Et puis il y a le « **Je suis** » tout court, qui est l'équivalent du tétragramme imprononçable YHWH (que certains prononcent impunément Yahvé).

Là nous sommes dans la question des intitulés qui dénomment celui qui de son nom propre s'appelle Jésus.

► L'expression « Fils unique » me rend très mal à l'aise. En particulier : unique, qu'est-ce que ça ajoute ? Et puis « fils de Dieu » : nous sommes tous « fils de Dieu » !

J-M M : Vous n'avez pas tort, mais c'est justement ce que le texte veut nous montrer. Cette question est très importante. Nous allons voir l'enjeu décisif par rapport à notre texte de l'expression « *Tu es mon Fils* »⁴, donc c'est vraiment en question.

L'expression « *Tu es mon Fils* », qui est dans les Synoptiques, se trouve distribuée chez Jean en deux expressions :

- le "**Fils un (Monogénês)**" ;
- "**les enfants**" qui est toujours un pluriel et qui désigne l'humanité.

Quel est le rapport de ce *monos* (un) et de ces pluriels ? Je le dis par avance, c'est qu'il n'est pas *monos* d'être pour lui, mais il est *monos* d'être « plein de grâce et vérité », ce qui fait l'humanité entière enfants de Dieu en lui. C'est beaucoup trop vite dit, mais c'est la direction dans laquelle ce texte travaille, médite. Et le rapport de l'un et des multiples, de l'un et des dispersés où l'Un est l'unité des hommes, c'est un rapport qui est médité profondément par Jean tout au long de son évangile, et qui se trouve énoncé ici de façon anticipée.

8) À propos du Prologue⁵. Mots en couple et hendiadys.

a) Liturgie et Prologue.

► J'ai une question qui fait un peu sortir du texte. Je me suis toujours demandé pourquoi à une certaine époque on lisait ce Prologue à la fin de toutes les messes. Et c'est certainement une des raisons pour lesquelles je suis là, même si ce n'est pas la seule.

J-M M : Je vous avouerais que moi aussi. Ça ne fait plus partie de la liturgie, très légitimement d'ailleurs, mais il est possible de conserver cette lecture (moi je le fais) comme une action de grâces intérieure. Ce n'est pas le moment de proclamer l'Évangile liturgiquement, c'est pourquoi le concile a eu raison de modifier cela, mais c'est un lieu d'action de grâces, de méditation intime, c'est originel, c'est fondamental, et pour ma part je me le redis intérieurement.

► Je trouve que c'est dommage qu'il ait été supprimé.

J-M M : Moi je ne dis pas que c'est dommage. Il faut bien qu'une liturgie réponde à une articulation qui ait un certain sens. Le moment de la proclamation de l'Évangile a eu lieu, et il s'agit simplement ici d'une pieuse habitude prise. Donc il n'y a pas d'autre ressource que de le considérer comme un texte se prêtant à la remémoration qui fait partie de l'action de grâces.

⁴ C'est ce que dit la voix du ciel lors du Baptême de Jésus.

⁵ Comme nous l'avons signalé dans la présentation de la transcription, J-M Martin estime avec raison que le texte étudié n'est pas un Prologue à l'évangile de Jean (voir ch II au I, 4°, c). Il emploie souvent l'expression « notre texte ». Mais pour faciliter la lecture nous avons choisi de garder le plus souvent le mot "prologue".

Remarquez bien que l'action de grâces, c'est l'Eucharistie elle-même, c'est son sens, donc c'est déjà fait. Mais il y a action de grâces pour l'action de grâces, alors on a fait la distinction entre l'action de grâces qu'est l'Eucharistie et l'action de grâces que chacun fait intérieurement pour l'Eucharistie. Là ce sont des problèmes de liturgie. Donc c'était, du point de vue de la piété, très heureux, mais du point de vue de la liturgie, hors structure.

Voyez, soit pour la fin de la messe avec le Prologue, soit pour le début avec la récitation du psaume « *Judica me domine* » par le prêtre, on avait une heureuse coutume sur le plan individuel. Mais si, dans une célébration, on ajoute tout ce qui est individuel, on fabrique un monstre structurellement.

Vous faisiez donc allusion à ce fait et ça contribue beaucoup à la familiarité que nous avons pour ce texte. Mais la familiarité vaut pour le meilleur et pour le pire, j'ai dit cela dès le début. Parce qu'il est bon aussi que les choses essentielles, nous ne prétendions pas trop rapidement les détenir dans notre cousinage.

b) Grâce et vérité.

► Ce mot de grâce revient à plusieurs reprises dans notre texte et je ne comprends pas bien. Vous venez de dire « L'Eucharistie c'est l'action de grâces », je ne sais pas ce que ça veut dire ; il est « *plein de grâce et de vérité* » je ne sais pas ce que ça veut dire : « *Nous avons tous reçu grâce pour grâce* » non plus.

J-M M : Très bien. C'est assez intéressant de noter cela parce qu'effectivement le mot de grâce intervient à deux ou trois reprises dans ce passage, or ce n'est pas un mot proprement johannique. Le mot de grâce (*kharis*) est un mot paulinien. C'est Paul qui emploie ce mot-là. Toutefois il n'est pas exclu du vocabulaire de Jean. Son équivalent chez Jean est probablement le verbe le plus important, qui est le verbe *didômi* (donner). Dans notre passage nous avons le mot paulinien de grâce, mais dans tout le reste de l'évangile de Jean c'est le verbe donner qui l'emporte de beaucoup.

Cela ouvre une question tout à fait essentielle dans l'Évangile, même si elle n'est pas essentielle dans notre texte : que signifie le don, le don par rapport à quoi, la donation « *Si tu savais le don de Dieu* » dit Jésus à la Samaritaine (Jn 4, 10). Ce sont des questions très importantes, semblables chez Paul et chez Jean malgré leur vocabulaire différent, quelque chose qui est essentiel à l'Évangile, à savoir (je le dis d'un mot) que l'Évangile ne relève pas de la justice, du droit et du devoir, mais de la gratuité, de la faveur. C'est une expression qui peut paraître horrible et nous reconduire bien en arrière par rapport au droit. C'est une des choses de notre Écriture qui n'est pas suffisamment pensée et qui est la plus précieuse. Ce sont d'ailleurs les choses les plus précieuses qui sont les moins pensées, car les plus précieuses sont aussi les plus difficiles. Je pense que nous n'aurons pas l'occasion de développer cela parce que notre temps est court et que "donner" n'est pas un mot qui fait la pointe de notre texte. Mais c'est une question tout à fait essentielle.

► « Grâce et vérité », ça m'a choqué parce qu'apparemment c'est là que nous intervenons : « *Nous avons tous reçu grâce pour grâce* ».

J-M M : L'expression « *grâce et vérité* » est dite aussi bien du côté de ce qui donne que du côté de ce qui reçoit. Elle n'est pas réservée à « *nous avons reçu* » puisque qu'elle se trouve à propos du Christ : « *il est plein de grâce et vérité* ».

De façon rapide je dis que « *il est plein de grâce et vérité* » fait partie d'une écriture johannique qu'on appelle techniquement hendiadys – c'est un mot de la rhétorique occidentale – à savoir une seule chose à travers deux mots. Vous avez beaucoup d'expressions de ce genre chez Jean : « plein de grâce et vérité » ; « adorer en esprit et vérité » ; « être baptisé d'eau et esprit » etc. Ces formules sont à entendre comme disant une seule chose à travers deux mots, par exemple ici grâce et vérité signifient la même chose. Or s'il y a deux mots il y a bien une différence. Oui, il y a une différence d'approche et de nomination d'une même réalité fondamentale. Vous ne pouvez pas comprendre l'importance de cette réflexion qui paraît simple réflexion grammaticale ou rhétorique. D'autant plus que ce qui est vrai pour les mots est vrai chez Jean pour les stiques, c'est-à-dire pour les phrases. Jean dit souvent la même chose à travers deux énoncés : même si apparemment ces énoncés sont liés entre eux par des mots subordonnants ou conjonctifs de différentes façons grammaticales, il faut les effacer et entendre la même chose à travers les deux stiques.

c) Exemple d'hendiadys : eau et pneuma.

Prenons comme exemple cette phrase : « *Si quelqu'un ne naît pas d'eau et esprit, alors il n'entre pas dans le royaume de Dieu* » (Jn 3, 5). Tout d'abord dans l'expression « *naître d'eau et esprit* » (Jn 3, 5) eau et esprit (pneuma) signifient la même chose. Ce n'est pas de l'eau plus de l'esprit. La théologie développera cet aspect que je viens de dire, mais ce n'est pas johannique. C'est le pneuma qui est l'eau chez Jean.

Pour bien montrer qu'ici l'eau désigne l'esprit de résurrection, je prends le texte de Jn 7, 37-38.

« ³⁷*Dans le dernier jour qui est le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, ³⁸celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture – citation de l'Écriture, on ne sait pas exactement laquelle – des fleuves d'eau vivante couleront de son sein."* ³⁹*Il dit ceci à propos du pneuma (de l'Esprit) que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui.* » Donc quand Jésus dit « eau » ici, il faut entendre « Esprit (pneuma) ». C'est donc un lieu où Jean lui-même fait l'exégèse de l'Écriture. Et le mot pneuma lui-même, d'où sort-il, qu'est-ce qu'il veut dire ? Saint Jean ajoute : « *Il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » Donc pneuma signifie toujours pneuma de résurrection⁶.

Revenons à Jn 3, 5 : « *Si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est le pneuma (de résurrection), alors il n'entre pas dans le royaume de Dieu* » : il faut gommer "si" et "alors", et prendre ces deux stiques comme disant la même chose. En effet on peut montrer facilement que chez Jean les *si* ne sont pas conditionnels, les *parce que* ne sont pas d'ordre causal, les *afin que* ne sont pas d'ordre final. C'est montrable grammaticalement en toute clarté. S'ils ne veulent pas dire cela ils ont bien une raison d'être là, mais ça vient après.

Que veut dire ce verset ? Naître à partir du pneuma de résurrection c'est la même chose qu'entrer dans le royaume de Dieu. Ce verset a longtemps été entendu comme disant : « Si un petit bébé a le malheur de ne pas recevoir le sacrement de baptême avec de l'eau et de l'Esprit, la conséquence c'est qu'il n'ira pas au ciel plus tard »... Rien à voir.

⁶ Ce texte est plus longuement médité dans : [Jn 7, 37-39 : fleuves d'eau vive](#). Celui du dialogue avec Nicodème aussi : [La rencontre de Jésus avec Nicodème \(Jn 3, 1-10\)](#).

Voyez l'importance d'étudier la structure de l'hendiadys : il y a d'une part "eau" et "pneuma" qui signifient une seule chose, à savoir la foi, car la foi signifie recueillir le pneuma de résurrection ; et d'autre part "avoir le pneuma de résurrection" et "être déjà entré dans le royaume", qui signifient la même chose ; il s'agit de tout autre chose que le conditionnel menaçant de : « Si... alors... ne pas. » Il y a donc hendiadys à la fois au niveau des deux mots (eau et pneuma) et au niveau de la proposition.

d) Naître de Dieu (v. 13).

Ce texte est bienvenu parce que la question de naître se trouve dans notre Prologue, c'est même mis en évidence, naître de Dieu : « *ceux qui sont nés de Dieu* » (v. 13).

e) La mêmeté n'est pas la pareilleté.

► Vous avez dit que grâce et vérité c'était la même chose, mais moi j'ai lu les notes de ma Bible : « La grâce c'est la bonté gratuite prévenante et miséricordieuse de Dieu qui sauve les hommes par amour » et aussi « La vérité est la révélation définitive du plan divin du salut. »

► ► Au moins là on sait !

J-M M : La meilleure façon c'est de négliger les notes !

► Oui, mais elles, elles sont explicites. Ce que vous avez dit ne l'était pas.

J-M M : Tout à fait. Et justement ça, c'est le malheur.

Prenons cette structure. Disons pour nous, indépendamment d'une définition plus stricte qu'on pourrait se donner, pour nous "grâce" est d'un ordre et "vérité" est d'un autre ordre. On a une idée sur ce que veut dire "donner gratuitement" et une idée sur ce que veut dire "être vrai" (ou "la vérité" ou les vérités). Si ces deux mots-là signifient la même chose pour Jean, ça signifie qu'ils ne signifient pas chez Jean ce qu'ils signifient chez nous, puisque chez nous ils ne signifient visiblement pas la même chose. Autrement dit il nous faut retravailler d'abord chacun des deux mots pour lui-même, et ensuite voir comment, loin de s'ajouter avec une différence persistante, ils tendent à faire signe chacun à leur façon vers une même réalité.

► Vous dites que pour saint Jean c'est la même chose, on est en droit de penser que non puisqu'il utilise les deux mots séparément et successivement.

J-M M : Peut-être que nous confondons (nous le faisons très souvent) la pareilleté et la mêmeté. Dire que c'est deux fois "le même", ce n'est pas dire que c'est deux fois "le pareil". La véritable mêmeté c'est une chose déjà double de toute façon. D'ailleurs c'est un signe qu'il me faut deux mots pour dire "moi-même" qui est un exemple majeur de mêmeté. Aujourd'hui on prend de façon simpliste le même et l'autre. C'est à la mode, "l'autre". Mais il n'y a pas d'autre sans même, et il n'y a pas de même sans autre. Autrement dit on n'a pas à choisir entre le même et l'autre. Il faut repenser le rapport par quoi ils se conditionnent : l'un n'existe pas si l'autre n'existe pas. Il y a donc quelque chose de semblable ici.

Avant d'en arriver à ce point qui est l'ultime, on peut faire du chemin autour du mot vérité chez saint Jean, et autour du mot de grâce chez Paul et chez Jean.

Si la mêmeté de grâce et vérité nous paraît tellement impossible, c'est qu'en fait nous héritons d'un sens très étriqué du mot vérité qui est étranger à la signification originelle du mot vérité dans notre propre Occident, a fortiori dans le monde biblique, et a fortiori dans l'évangile de

Jean. Donc il n'y a pas un sens du mot vérité qui soit universel et qui surplombe tous ces choses-là, il faut à chaque fois le voir dans son propre contexte culturel (si on veut), dans son propre ensemble.

f) Le mot vérité. La structure caché / dévoilé.

En gros il faut prendre conscience de ce qu'est "vérité" chez nous : vérité, en gros, c'est la conformité de ce que nous avons dans l'esprit ou dans la parole et de la chose ; c'est la conformité entre la chose et la proposition. La proposition est le lieu de méditation privilégiée de la vérité dans la pensée d'Occident à partir d'Aristote. Cela n'existe que chez nous, et ce fut très fécond, mais en même temps ça portait avec soi un certain nombre de risques dont nous souffrons.

La vérité : sa première origine est du côté de la chose, c'est-à-dire que la vérité n'est autre que "le dévoilement de la chose", ceci à l'origine de la pensée occidentale. Je vous signale que c'est la grande thèse de Heidegger, mais peu importe. C'est même dans l'étymologie du mot *alêthéia* (vérité en grec) puisque que *lanthanô* c'est ne pas apparaître, rester non-aperçu ; et, avec le préfixe privatif "a", c'est sortir du non-aperçu pour se montrer. Donc même en Occident, dans son origine, la vérité a quelque chose de la donation, étant donné que la chose "se donne à voir" : pour les Grecs anciens, la chose se donne à voir.

Et ceci correspond à la structure qui, dans l'Évangile, est celle du caché / dévoilé. C'est la structure de base, c'est probablement la plus fondamentale. On ne peut pas dire en un mot ni même apercevoir les conséquences énormes qui en résultent dans le mode d'être au monde et de penser. Et c'est quelque chose qui nous est étranger.

Pour simplifier et donner de quoi méditer dans ce domaine, le symbole qui permettrait de fréquenter cela, c'est le symbole de la semence et du fruit : le fruit est dans la semence mais sur mode occulté, sur mode non développé et non dévoilé. Autrement dit, au lieu d'y avoir un projet qui vient d'ailleurs puis une fabrication, il y a une semence – ceci est très important pour le verbe naître, et donc même pour la signification de ce que veut dire père – une semence et la fructification, l'avènement dévoilant, ce par quoi la semence à la fois vient et se fait voir, s'accomplit et se fait voir. Donc c'est une pensée de l'accomplissement et non pas de la fabrication. On ne peut fabriquer que ce qui n'était pas, on ne peut accomplir que ce qui était. Dans notre langage courant on ne peut pas être et avoir été, dans cette perspective on ne peut être que si on a de quelque façon toujours été. Vous vous rendez compte de la différence... dont vous ne voyez peut-être pas les conséquences qui sont énormes dans le langage, dans la pensée.

g) Retour à grâce et vérité.

Pour revenir à la question telle qu'elle a été posée, dans cette perspective-là, le mot "donner à voir" (ou "se donner à voir") nous permet de voir comment donation (grâce) et vérité (comme dévoilement) ont un rapport.

Voilà qui est beaucoup trop vite dit mais je vous assure que maintenant je suis content d'en pouvoir dire un tout petit quelque chose tellement c'est formidable.

- ▶ Est-ce que ce n'est pas une pensée qui a toujours existé dans le monde sémitique ?

J-M M : Le monde sémitique est plus proche de ce mode, c'est vrai, mais pas lui seulement. C'est même à l'origine du monde occidental, chez les présocratiques, donc avant que se constitue ce qui va régir la pensée de l'Occident (repérable comme tel) : c'est déjà dans l'Occident, mais ce ne sera pas retenu, pas privilégié. C'est une autre possibilité qui sera retenue, et la face du monde ne serait pas la même si l'Occident avait fait un autre choix, mais en même temps cela a fermé des modes d'être. Parce que, quand un mode de voir s'ouvre, un autre mode de voir se ferme, ce qui ferme des capacités d'être au monde.

h) L'Évangile est une lecture de l'Ancien Testament.

► En parlant de "pensée qui a toujours existé dans le monde sémitique", je voulais dire que d'après la pensée juive actuelle on a l'impression qu'il y a quand même une continuité.

J-M M : C'est très complexe vous savez, on ne peut pas dire des choses aussi sommaires parce que la pensée juive d'aujourd'hui est d'une complexité prodigieuse, d'un éclatement considérable.

Autant je me reconnais la capacité de lire à partir de l'Évangile ce que nous appelons l'Ancien Testament, autant je ne me sens aucun droit de dire que telle lecture juive de l'Ancien Testament par un Juif est correcte ou pas. Il y a des lectures juives que j'ai fréquentées plus que d'autres. Il y a une lecture de type rabbinique, une lecture de type libérale... La lecture que j'ai la plus fréquentée est la lecture de type kabbalistique qui est extraordinaire mais pour laquelle je n'ai pas de maîtrise ; c'est d'ailleurs celle qui me paraît la plus proche de la lecture évangélique.

L'Évangile tout entier est une lecture de l'Ancien Testament. C'est une chose que nous allons voir, qui est très importante pour la structure de notre texte : tout l'Évangile est "selon l'Écriture" c'est-à-dire "selon l'Ancien Testament"⁷. Alors que veut dire "selon" ? Ça ne veut pas dire que je peux tirer l'Évangile de l'Écriture, mais que la nouveauté évangélique me permet de relire d'une certaine manière l'Écriture. C'est un "selon" rétrospectif. Pourquoi ? Parce que dans cette perspective l'Évangile est le fruit de la semence qu'est l'Écriture (la Graphê). Or c'est un mot du Christ que l'arbre se connaît au fruit. Donc l'Évangile, dans cette perspective chrétienne, recueille ce qui était dans l'Écriture⁸.

i) Les deux origines du mot "vérité".

► Vous avez développé la vérité mais pas la grâce.

J-M M : Indirectement je l'ai développée en disant que la vérité comportait en elle l'idée de "donner à voir".

► Mais la grâce ?

J-M M : La grâce comme telle n'est pas un thème dominant de notre passage, ce n'est même pas un mot proprement johannique. Le verbe donner, lui, est johannique, le mot de vérité lui aussi est johannique. Parler de la grâce ferait l'objet d'une série de six ou sept sessions ! Donc je n'ai pas l'intention d'entrer là. Bien sûr, j'en dirai quelque chose en passant.

⁷ J-M Martin suivant les cas utilise le mot Écriture (*Graphê*) pour désigner l'Ancien Testament comme ici ou pour désigner aussi le Nouveau Testament

⁸ Voir le ch 6, 2^{ème} partie de la session *Credo et joie* : [Chapitre 6 : Et nous aujourd'hui ?](#)

Il y aurait quand même une chose à dire. J'ai développé la signification du mot de vérité à partir de la racine grecque du mot *alêthéia* (vérité) qui comporte l'idée de dévoilement, mais pas à partir du mot hébreu *emet* (vérité) qui, comme *emuna* (fidélité, foi, fermeté) est rattaché à la racine *aman* qui ne comporte pas l'idée de dévoilement mais l'idée de solidité, de fermeté, d'où facilement l'idée de fidélité, et je pense que ça appartient aussi au mot *alêthéia* (vérité).

Pourquoi est-ce que j'ai développé cette idée de dévoilement à propos du mot vérité ? Parce que nous avons affaire à un mixte et que par ailleurs se développe dans l'Évangile le rapport du *mustêrion* et de l'*apocalupsis* c'est-à-dire du caché et du manifesté, du caché et du dévoilé.

Nous avons donc un mot hébreu et un mot grec à l'origine du mot vérité et ils ont chacun leur histoire, les deux jouent d'une certaine manière mais plus ou moins. Donc il faut essayer d'apprécier d'après le contexte ce qui est le plus entendu.

La racine de solidité joue une fonction dans le mot de vérité quand la vérité s'oppose à la falsification. En effet le *pseudos* qu'on traduit par le mensonge est beaucoup plus que cela puisqu'il comporte tous les modes de falsification. Nous sommes nativement dans un monde régi par la falsification, comme nous sommes nativement dans un monde régi par le meurtre. Or d'être falsificateur et d'être menteur dès l'*arkhê* (dès le principe, dès l'origine), c'est le trait du prince de ce monde, c'est-à-dire de celui qui régit ce monde. Il s'oppose pour cette raison au roi du "royaume qui vient", royaume dont la venue est annoncée dans l'Évangile, c'est-à-dire le dépassement de la mort et du meurtre, donc la résurrection et l'agapê. Voilà ce qui rassemble les choses.

Alors c'est dans un certain nombre de figures de ce genre que les mots prennent sens. Il ne faut pas aller les chercher dans le dictionnaire, il faut les chercher dans la place qu'ils ont dans une configuration. Et nous allons essayer de détecter la configuration de base de notre texte.

j) Notre texte est une monstration de Dieu.

Nous verrons – je le dis de façon anticipée – que ce texte est essentiellement une monstration c'est-à-dire une donation à voir, que ce texte est une théophanie, une épiphanie. Et de par là même le sens du mot Dieu est touché. Parce que nous autres occidentaux nous voulons Dieu dans une démonstration alors que le Dieu biblique est dans une monstration, dans une donation à voir. Quel est le lieu de la théophanie majeure ? Il n'y en a qu'un, c'est la résurrection. La résurrection est ce qui dévoile la dimension nouvelle et éternelle de Jésus, le dévoilant comme Fils qui du même coup dévoile le Père. Car s'il n'y a pas de fils, il n'y a pas non plus de père. Je sais ce que veut dire père à partir du dévoilement du fils.

C'est la demande de résurrection que Jésus fait au début du chapitre 17 : « *Levant les yeux vers le ciel, il dit " Père l'heure est venue glorifie (c'est-à-dire ressuscite, présentifie) ton Fils ce qui est que ton Fils te glorifie (te présentifie, te montre)." »* » Donc nous avons ici la monstration épiphanique qu'est la résurrection.

Or cette épiphanie de la résurrection est anticipée traditionnellement dans deux épiphanies à l'intérieur de la vie terrestre de Jésus : il y a l'épiphanie sur le fleuve qui est le Baptême du Christ, et l'épiphanie sur la montagne qui est la Transfiguration. La troisième épiphanie,

l'épiphanie au jardin⁹, est la résurrection. Vous avez donc trois épisodes, les deux premiers étant des indices fragmentaires de l'épiphanie essentielle qui est la résurrection.

L'Évangile ne dit rien d'autre que mort-résurrection : notre texte parle de mort et résurrection en premier. Nous sommes tentés d'y lire la création, mais il n'est pas question de création dans ce texte. Nous sommes tentés d'y voir l'incarnation, et il n'est pas non plus question d'incarnation. Là je provoque, mais vous verrez la signification de ces choses. C'est un texte sur mort-résurrection.

9) L'Évangile est "symbolique" au grand sens du terme.

► À ce stade j'ai une question sur le registre du texte en général. On dit quelquefois que c'est un texte éminemment symbolique, je ne sais pas très bien quel sens ça a. Le mot symbole, étymologiquement, c'est ce qui ramène ensemble, et on peut le prendre en ce sens-là.

J-M M : Tout l'Évangile est essentiellement symbolique et pas seulement l'évangile de Jean, tout le Nouveau Testament est essentiellement symbolique. Mais le mot symbolique est tellement dégradé qu'il faut voir ce qu'on dit quand on dit cela.

a) Chez Jésus, la parole est un geste, les gestes sont parlants.

D'ailleurs c'est là qu'il faudrait être attentifs à quelque chose de très essentiel, à savoir que les répartitions que nous mettons dans le texte, comme les répartitions entre un récit, un discours, un poème, ne sont pas pertinentes en général parce que la parole chez Jésus est un geste, et que les gestes sont des gestes parlants, des gestes qui disent quelque chose. Malheureusement nous ne sommes pas attentifs aux gestes. Dans notre façon de lire une anecdote nous lisons simplement une petite histoire, alors que les gestes sont essentiellement deux choses :

– des **postures** : être debout, assis, lever les yeux, tendre la main et beaucoup d'autres. Quand vous trouvez ces mots-là dans l'évangile de Jean, sachez qu'ils sont plus pleins de sens que l'expression « Sainte Trinité » (pour dire quelque chose).

– des **allures** : tout est essentiellement aller et venir, monter et descendre, entrer et sortir, marcher et courir etc. Il faut faire très attention à ces mots-là. Parce que, voyez-vous, quand nous lisons « *Il (Jésus) descendit à Capharnaüm* » (Jn 2, 12) nous voyons bien ce que signifie descendre ; mais quand nous lisons que Jésus « *est descendu du ciel* » (Jn 3, 13), là il ne s'agit pas du même descendre pour nous. Mais c'est le même ! Ah bon, parce qu'on aurait une image enfantine de Jésus en cosmonaute ou en parachutiste ? Pas du tout... C'est parce que nous ne savons pas que Jésus, quand il descend de Cana à Capharnaüm, il va à la résurrection ; car descendre en Galilée désigne chez Jean la résurrection.

Alors « *Fut un homme, Jean son nom* », c'est une petite anecdote ? Pas du tout. C'est aussi grand que « *Dans le commencement (en arkhê) était le Logos.* »

► C'est de la provocation ?

J-M M : Non, c'est une invitation à ne pas en rester à nos répartitions. Nous avons dit que nous n'allions pas rester sur la répartition classique du Prologue dans laquelle la première partie est immense, universelle et métaphysique alors que « *Fut un homme, Jean son nom* » c'est une

⁹ Au chapitre 20 de saint Jean, avec Marie-Madeleine.

anecdote. Nous avons dit que nous n'en resterions pas là. Il faut que nous fassions chemin pour que se modifie notre cartographie, notre cadastre répartissant les possibilités d'écoute. Nous avons du chemin à faire dans ce sens-là.

b) Les verbes venir et demeurer pour dire Dieu.

Par exemple le verbe venir, voilà un verbe qui est peut-être le plus essentiel de notre texte. Vous ne l'avez pas relevé. C'est lui qui structure tout le Prologue à partir du verset 7 jusqu'au verset 14 inclus. Or venir est un verbe qui dit Dieu autant et plus que le verbe être. Nous vivons sur une distinction qui est la distinction de l'être et du devenir. Dieu est posé tranquillement dans la catégorie reposante de l'être, et nous nous sommes dans le devenir, par exemple.

Le verbe venir est un verbe plus important pour dire Dieu que le verbe être, et il est égal au verbe demeurer. Nous avons là deux verbes profondément johanniques, le verbe demeurer et le verbe venir, qui justement ne sont pas dans un rapport d'opposition, et qui disent ce qu'il en est de Dieu. Et l'Occident n'a jamais pensé Dieu à partir du verbe venir. Ça va ?

► C'est impensable.

J-M M : C'est très difficile pour notre structure.

► Ça veut dire qu'il "n'est pas", s'il "vient" !

J-M M : Ça veut dire qu'il "est" précisément du fait de "venir" : sa demeure est de venir. Et ce qui fait l'unité de demeurer et de venir, c'est que la permanence ou la demeure de Dieu consiste dans la donation de soi ; c'est pourquoi il y a une Trinité : le Père demeure du fait de donner le Fils, de ne rien retenir.

C'est à partir des concepts de la métaphysique classique qu'on pense le mot de Dieu en Occident et c'est très grave, parce que le mot de Dieu (même le Dieu de l'Évangile) est dominé, régi par le Dieu de la métaphysique. Celui-ci est un Dieu aujourd'hui tout à fait exsangue, et du même coup le Dieu de l'Évangile disparaît avec lui alors qu'il n'avait pas à disparaître. En effet, si j'ai assimilé l'idée évangélique de Dieu avec ce que mon oreille occidentale me permettait d'entendre de lui, à la mesure où l'idée du Dieu philosophique est en perdition radicale, du même coup le Dieu de l'Évangile, si je l'ai assimilé à l'autre, risque lui aussi de disparaître.

► Ça c'est de la récupération, on s'accroche aux branches.

J-M M : Justement il n'y a plus de branche en Occident.

► Il n'y a plus de branche c'est ça le malheur.

J-M M : Le malheur c'est de n'avoir pas entendu le Dieu propre de l'Évangile. Qu'il entre en dialogue avec nos capacités proprement occidentales d'entendre, c'est tout à fait normal, mais il ne doit jamais être asservi à nos capacités de prise. De toute façon on ne peut pas être suspects de vouloir récupérer quoi que ce soit par le simple fait qu'il est évident que le Dieu du Nouveau Testament, et le Dieu de l'onto-théologie ne sont pas le même.

10) Le retournement du mot *chair* entre les v. 13 et 14.

a) Au verset 14 le mot "chair" désigne la mort du Christ.

► Quelque chose me paraît important, c'est : « *La parole a été faite chair* » (v. 14). J'y vois une valorisation de la condition humaine.

J-M M : Moi je veux bien, il y a peut-être quelque chose de fécond quand on pense cela, mais je ne crois pas que ce soit le sens du texte parce que le mot de chair ici ne désigne pas ce que nous appelons la chair. Il désigne l'homme en entier, mais pas l'homme en entier tel qu'il est défini et compris par l'Occident, ce n'est pas ce que nous appelons la nature humaine. Autrement dit il n'est pas question de l'incarnation, même entendue au sens théologique dans ce texte. Nous verrons que le mot de chair au verset 14 désigne la mort du Christ.

Ce texte est essentiellement centré sur mort et résurrection et non pas sur nos concepts de création et d'incarnation. Car ce qui régit la théologie classique que je connais bien puisque j'ai été professeur de théologie, c'est création-incarnation, deux mots et deux concepts qui n'appartiennent pas en propre au Nouveau Testament. Le propre du Nouveau Testament c'est mort-résurrection. Évidemment ce texte n'est pas écrit d'après nos conceptions théologiques. Et mort-résurrection sera le premier lieu du texte que nous allons voir. Nous n'allons pas commencer par les mots "logos" et "commencement" du verset 1, nous allons commencer par le verset 14 parce que c'est le lieu où en clair se dit la mort-résurrection du Christ.

b) Le mot "chair" a deux sens différents dans le Prologue.

► Mais si chair veut dire mort, alors on lit « *Et le Verbe s'est fait mort et il a demeuré parmi nous.* »

J-M M : C'est cela. Quand Jean dit « *Nous avons été transférés de la mort à la vie* » (1 Jn 3, 14) ce que nous appelons la vie est ce qu'il appelle la mort au début. Mort et vie ne sont pas dans une opposition simple. Ce qu'il vise c'est l'opposition entre une vie mortelle qu'il appelle mort et la vie de résurrection.

► Si le mot chair désigne la mort, que signifie la "volonté de la chair" au verset 13 ?

J-M M : Voilà, vous signalez quelque chose de prodigieux : deux emplois différents du mot de chair l'un au verset 13 et l'autre au verset 14.

1/ Le mot de chair désigne l'homme en tant que faible et meurtrier (v.13).

Au verset 13 il s'agit de la "volonté de la chair" : que veut dire cela ? Chair ici désigne la situation faible de l'humanité qui est mortelle et meurtrière. Il ne faut pas spéculer sur ce que veut dire le mot chair chez nous. L'humanité est mortelle d'être meurtrière, et meurtrière d'être mortelle. Pourquoi cela ?

Le mot chair désigne tout l'homme, pas une partie de l'homme, tout l'homme mais sous son aspect de faiblesse. Chez Paul chair et faiblesse (*asthénéia*) sont deux synonymes. Quelle faiblesse ? La faiblesse qui apparaît pour nous la première, c'est d'être mortels, c'est notre dépendance, notre non-possession de nous-mêmes, notre subordination native. Or la mort et le meurtre sont pensés simultanément. Pourquoi ? Là il faut suivre un processus qui n'est pas le nôtre. Il est développé au chapitre 3 de la première lettre de Jean : la mort comme toute réalité est pensée à partir de son archétype, c'est-à-dire de sa première apparition dans la Bible. Quelle est la première apparition de la mort ? Quel est le premier mort ? C'est Abel. La première mort est un meurtre. Le monde entre dans la mort et dans le meurtre simultanément. Et par meurtre il ne faut pas entendre seulement le meurtre sanguinolent, mais tout processus d'exclusion, tout processus de réduction, tout ce qui constitue la déchirure de l'humanité. Et c'est cela qui est appelé la chair. Ce n'est pas la viande !

► Vous êtes pessimiste.

J-M M : Non, pas du tout. Si cela révèle que nous sommes nativement meurtriers, pour autant ça ne peut être dévoilé, et nous ne pouvons l'accepter, que dans la mesure où ça nous est révélé dans la parole qui nous permet de le surmonter, c'est-à-dire dans la parole du pardon au sens fort du terme.

Toute prédication sur le péché est plus peccamineuse que le péché lui-même si elle n'est pas dans la parole du pardon. Et spéculer ou causer sur le péché, ou bien imputer le péché... est péché.

► Pourquoi y a-t-il une distinction entre "volonté de la chair" et "volonté de l'homme" ?

J-M M : C'est une question que nous allons nous poser. Je n'ai pas tout à fait la réponse mais je vais donner les possibilités de réponse qu'on peut trouver.

Le mot homme ici c'est le mot mâle (*anêr* et non pas *anthropos*) il s'agit donc d'une "volonté du mâle". De toute façon l'expression « les sangs » qui est la première expression, est une expression qui signifie le meurtre.

► Moi j'ai "sang" au singulier dans mon texte.

J-M M : En français il n'y a pas de pluriel alors qu'en hébreu on a le pluriel *damim*, c'est le mot employé pour désigner le sang répandu à la suite d'un meurtre.

Du reste il n'est jamais question de l'homme tout seul, il est toujours dans un rapport. Quand le rapport à autrui est un rapport non accompli, c'est une déchirure, et nous naissons dans un rapport inaccompli de relation mutuelle. Or la relation mutuelle n'est pas quelque chose qui s'ajoute à l'être-individu. Nous sommes toujours déjà dans la relation, nous ne sommes "je" que si nous savons dire "tu". "Je" apparaît avec la capacité de dire "tu". Seulement il y a la capacité meurtrière de dire "tu" et la capacité agapétique¹⁰.

► Vous tuez le narcissisme.

J-M M : Je ne pense pas que je tue le narcissisme, mais simplement je ne m'en préoccupe pas beaucoup parce que le niveau dans lequel j'évoque la question n'est pas le niveau de l'analyse psychologique qui a pris la figure de Narcisse pour développer un certain nombre de ces choses. Peut-être que si je prenais, au plan qui est le mien, la figure de Narcisse, à nouveau je la développerais entièrement et de façon également intéressante. Mais c'est la psychologie qui s'en est occupé. Je ne parle pas à partir de la psychologie quand je dis ces choses.

Quel est le registre non-psychologique qui permet de parler de 'je' et du 'tu' ? Il est difficile à déterminer mais il existe.

► Est-ce que cela aurait rapport avec le "Je" du « Je suis » dont vous parliez ?

J-M M : Ce qu'on peut dire c'est qu'il y a "je" et "je", et en particulier "je" ne se réduit pas à ce que je sais de moi, y compris ce que je sais ne pas savoir de moi, c'est-à-dire l'inconscient. C'est pourquoi dans mon langage, pour bien éviter cela, je dis "l'insu" et jamais "l'inconscient" pour traduire « *Le pneuma tu ne sais* » (Jn 3). Je sais que le mot insu n'est pas un substantif sinon dans l'expression « à l'insu de » mais ça ne fait rien, je force un peu la langue.

¹⁰ *Agapê* est un mot grec qu'on traduit en général par "amour".

► Pour moi les ténèbres c'est toujours le mal et la lumière le bien.

J-M M : Ce n'est pas si mal. Ce qui est intéressant là, c'est déjà que vous ne réduisiez pas la ténèbre et la lumière au sens métaphorique que ces mots ont dans l'Occident où ce qui est privilégié, c'est plutôt « avoir des lumières » (le siècle des lumières), à savoir une connaissance par opposition à une ignorance. L'expression a un sens plus large. Plus précisément la ténèbre c'est le nom du meurtre, et la lumière est un des noms de *l'agapê*. Donc nous sommes bien dans une distinction de ce genre. Mais encore une fois ce rapport binaire est susceptible de bien des infléchissements de figures. Et les infléchissements de figures commandent les infléchissements de la signification des termes.

► Pour poursuivre sur cette histoire de ténèbre, Jean dit : « *Si le grain de blé ne meurt...* » (Jn 12, 24) donc il y a bien un passage dans la ténèbre.

J-M M : Voilà. Là c'est le lieu christique par excellence qui est indiqué : entrer de façon non-pécheresse dans la participation à la mort, c'est-à-dire ne pas subir la mort mais acquiescer à sa propre mort. Ce qui fait la différence de la mort christique, c'est-à-dire de la faiblesse christique, par rapport à la faiblesse meurtrière dont nous avons parlé, c'est que c'est une faiblesse voulue, ce qui retourne le sens de la faiblesse, et fait de la faiblesse meurtrière une faiblesse donatrice et féconde. C'est ce en quoi la mort christique est unique.

2/ Le mot de chair dit une faiblesse qui n'est pas meurtrière mais féconde (v. 14).

Ce que je viens de dire commente le lieu peut-être le plus important de l'évangile de Jean – mais je le dis pour toutes les pages donc ça n'a plus de sens : « *Ma psychê (ma vie) nul ne la prend, je la donne.* » (D'après Jn 10, 18) On la lui prend apparemment mais on se méprend parce qu'elle n'est pas prenable, non parce qu'il est trop fort mais parce que c'est donné ; or ce qui est donné n'est plus prenable par violence. Donc c'est une méprise.

Ce retournement intérieur fait de la mort du Christ une mort pour la vie, donc ça retourne le sens de la mort. C'est pourquoi, dans notre Prologue, le mot de chair qui dit la mort se trouve travaillé entre le verset 13 et le verset 14 : « *Ceux qui ne sont pas nés ... de la volonté de la chair...* ¹⁴*Et le Verbe fut chair.* » Il se passe quelque chose dans cet impossible rapport : tout l'Évangile passe entre le verset 13 et le verset 14. C'est le mot même de chair qui subit une crucifixion et une résurrection : le mot chair du verset 13 est d'une certaine façon exclu par la crucifixion-résurrection qui est dans le mot chair du verset 14¹¹.

C'est pourquoi la résurrection n'est pas quelque chose qui arrive à Jésus après coup. La résurrection est inscrite dans son mode de mourir. Pour la méditation du mystère christique central qui est si mystérieux, il a fallu à la théologie des concepts juridiques, concept de compensation, de mérite, de satisfaction, des concepts sacrificiels que nous ne comprenons pas. En fait c'est très simple, c'est écrit au cœur du chapitre 10 : « *Ma vie, personne ne la prend, je la donne* », et c'est cette inversion qui donne un nouveau sens au mot mort, donc au mot chair : un sens de mort pour la vie et non pas mort pour la mort. Le mystère christique se tient là.

Le mystère christique n'exige pas de spéculer sur une création et une incarnation. Le mystère christique consiste à lire de l'intérieur le nouveau sens qui apparaît pour le mot homme et pour le mot Dieu, et même pour le mot monde, et pour le mot chair, à partir de ce lieu christique.

¹¹ Cf. aussi [Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?](#) .

c) Quid de l'incarnation ?

► Si « *Le Verbe fut chair* » n'est pas l'incarnation, que veut dire : « *Il a séjourné parmi nous* » ?

J-M M : Justement. Peut-être que le mot incarnation n'a pas un sens très précis pour vous. Pourquoi est-ce que je m'en prends au mot incarnation ici ? Parce que c'est un concept théologique et que ce n'est pas un symbole biblique. C'est une fabrication théologique, à savoir l'affirmation : « Jésus est l'union de la nature divine et de la nature humaine ». Voilà ce que signifie le mot incarnation.

Est-ce que je m'élève là contre ? Pas du tout. La question ne m'intéresse pas parce que le concept de nature divine n'est pas un concept biblique et que le concept de nature humaine n'est pas non plus un concept biblique. Le concept de nature est ce qui régit l'Occident. Alors, que l'Occident se questionne, c'est bien légitime, et que l'Église dise que, dans ce questionnement-là, « il est bon de dire ceci » et « il n'est pas bon de dire cela » c'est très bien, mais ça ne remplace pas l'écoute originelle qui ne fonctionne pas à partir de ce concept de nature. Et introduire les concepts de la théologie dans la lecture de la Bible, c'est mortel pour la Bible.

Ceci ne veut pas du tout dire que les concepts théologiques n'ont pas de sens, sont nuls et non avendus, n'ont pas une signification très importante. Mais ils ne peuvent pas être ce qui me permet d'entrer dans l'Écriture, même s'il s'agit de concepts qui sont dans des propositions entérinées comme dogmes.

On oublie ce que c'est qu'un dogme : c'est une chose très importante qui a sa fonction propre et pas une autre.

d) Quid de la création ?

► Parler de Dieu créateur, c'est un concept qui ne vous intéresse pas ?

J-M M : Je vais vous dire pourquoi. C'est qu'on ne sait pas ce que veut dire le mot *bara* en hébreu : « *Bereshit bara Elohim (Au commencement Dieu "créa" (ou "fit") l'homme)* » et que le mot créateur chez nous signifie « causalité efficiente ».

► On dit pourtant « Je crois en Dieu créateur » ?

J-M M : Ici créateur n'a pas le sens de causalité efficiente. Par ailleurs vous semblez dire que tout commence à la création (« Je crois en Dieu créateur »). Pas du tout. « Je crois en Dieu Père, tout-puissant, créateur » : voilà trois noms différents¹².

1/ Le mot de **Père** vient en premier, autrement dit le Fils est déjà contenu dans "Dieu Père", donc tout ne commence pas par l'idée de création.

2/ Le mot **tout-puissant**, on ne sait pas s'il faut dire « Père tout-puissant » ou « tout-puissant créateur ». Or ici ce n'est pas un adjectif, c'est le mot *pantocrator* qui signifie « celui qui règne ». Tout l'Évangile est suspendu à cette question : « Qui règne : le prince de ce monde ou le prince de la paix ? » L'Évangile est l'annonce de la victoire du prince de la paix sur le prince de ce monde, c'est la victoire annoncée. Tout l'Évangile est là. Donc la première question ce n'est pas « Qui a fabriqué le monde ? » c'est « Qui règne ? » parce que « Qui règne ? » c'est la question « À quoi suis-je subordonné, de qui est-ce que je dépend ? »

¹² Le Credo a été étudié dans la session Credo et joie, en particulier : [Chapitre 3. La structure trinitaire du Credo : Père, tout-puissant, créateur.](#)

3/ Et enfin vient le mot **créateur** qui ne signifie pas la fabrication du monde de la physique nucléaire. Il prend son sens non pas de la fabrication mais de la donation. Le mot créateur au sens où nous l'entendons est à bannir. Cependant il y a un certain emploi de ce mot qui, même s'il n'est pas premier et s'il est remis à sa place, a un sens. C'est d'ailleurs la même chose pour le mot incarnation, sauf que le mot incarnation n'est pas un mot biblique.

Conclusion.

Je suis assez stupéfait du nombre de points sensibles qui ont été touchés. Tout cela nous laisse à un niveau de questions, mais sentir les questions est déjà une toute première chose. On a surtout écouté un peu négativement des suggestions, on a fait le tri, ce qui a été pour nous occasion d'apercevoir. Donc à la reprise de ce soir je prends l'initiative d'indiquer un chemin positif de lecture. Je me propose, à l'inverse de ce que nous allons faire les autres jours, sur la base qui a été rendu possible par ce que nous venons de faire, d'indiquer un point de départ et d'apercevoir des perspectives d'organisation du texte. J'apporterai quelque chose à partir de mon initiative. Ça nous permettra de distribuer sommairement la tâche des prochains jours en gardant le dernier matin pour un retour libre sur l'ensemble. Pour l'instant on n'a fait que du débroussaillage.

Si vous ne possédez pas ce qu'on a dit, ne vous inquiétez pas. C'est même plutôt souhaitable.

Ouverture de l'évangile de Jean

¹En l'*Arkhe* était le Logos,
Et le Logos était vers Dieu,
Et le Logos était Dieu.

²Celui-ci était dans l'*Arkhe* auprès de Dieu.

³La totalité fut par lui, et en dehors de lui fut rien.

⁴Ce qui fut en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes.

⁵La lumière luit dans la ténèbre, mais la ténèbre ne l'a pas détenue.

⁶Fut un homme envoyé de Dieu, son nom Jean.

⁷Celui-ci vint pour un témoignage,
Afin qu'il témoignât au sujet de la lumière,
Afin que tous croient par lui.

⁸Il n'était pas, lui, la lumière,
Mais afin qu'il témoignât au sujet de la lumière.

⁹Était la lumière, la véritable qui illumine tout homme en venant vers le monde.

¹⁰ Il était dans le monde¹³,

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,
À eux il a donné l'accomplissement d'être enfants de Dieu,
À ceux qui croient en son nom,

¹³ qui ne sont nés ni des sangs, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir du mâle,
Mais de Dieu.

¹⁴Et le Logos fut chair,
Et il a demeuré (il a planté sa tente) en nous,
Et nous avons contemplé sa gloire,
Gloire comme du Fils Un auprès du Père,
Plein de grâce et vérité.

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 avant moi."

¹⁶Car de sa plénitude, nous avons tous reçu, et grâce pour grâce.

¹⁷Car la loi fut donnée par Moïse,
La grâce et la vérité furent par Jésus Christ.

¹⁸Dieu, personne ne l'a jamais vu.
Le Fils unique, Dieu qui est dans le sein du Père, lui, nous y conduit.

¹³ Ce "il" désigne la lumière qui est un neutre en grec, et peut à la lecture désigner le Christ.

Chapitre II

Théophanies, structure du Prologue

Ce matin nous sommes entrés dans l'espace du texte et puis nous en sommes sortis, et maintenant nous nous asseyons, ce qui est normal pour une session, à l'extérieur du texte, en essayant de préparer une nouvelle entrée dans le texte demain matin. Autrement dit nous examinons les préalables pour entrer de la meilleure façon dans ce texte.

I – LE PROLOGUE COMME THÉOPHANIE

Pour mettre les choses un peu en ordre je vais indiquer d'entrée que, ce texte, nous le considérerons comme une théophanie.

Je vais articuler ainsi notre cheminement :

- considérer premièrement la "théophanie essentielle" et trouver alors le lieu central du Prologue ;
- découvrir que cette théophanie essentielle est "selon" une "théophanie archétypique".
- puis examiner ce que j'appelle provisoirement une "théophanie globale". Là il s'agira de repérer les éléments théophaniques de la Transfiguration et de regarder quels sont ceux qui sont présents au Baptême et à la Résurrection¹⁴;
- montrer ensuite que le Prologue est structuré selon cette théophanie globale ;
- puis évoquer rapidement la "théophanie initiale" qui est le Baptême de Jésus, car le Baptême de Jésus et le Baptiste occuperont une de nos journées¹⁵.

Plus généralement d'ailleurs toute théophanie est "selon la théophanie archétypique". Ce sont des mots qui nous servent de repères pour mettre en ordre quelques expressions, et aussi quelques lectures pour appuyer ces expressions.

Je me propose d'en donner assez pour que ce ne soit pas un discours purement formel ; néanmoins nous ne pourrons pas tout déployer parce que nous n'avons pas le temps, les jours qui nous restent serviront à cela.

1) Théophanie essentielle.

La théophanie essentielle, c'est la résurrection, c'est-à-dire que tout est suspendu à la résurrection, que ce soit sous la dénomination de résurrection ou de gloire, ou dans l'expression "monter vers le Père". Il y a un certain nombre d'expressions traditionnelles qui disent cela.

¹⁴ Il est difficile de savoir s'il convient de mettre ou non une majuscule au mot "résurrection". Le choix opéré dans le cahier est le suivant : quand le mot résurrection est considéré prioritairement en tant que théophanie il prend une majuscule au même titre que Baptême et Transfiguration, sinon il n'a pas de majuscule.

¹⁵ Voir les chapitres V et VI.

a) L'annonce qu'est l'Évangile.

1/ L'ÉVANGILE ET LES ÉVANGILES.

Notre texte est un évangile, et c'est le mot Évangile que je veux considérer pour le conduire à théophanie. Le mot Évangile est un mot dont l'usage par les premières communautés chrétiennes précède la dénomination des quatre petits livres qu'on appelle les évangiles. L'Évangile est d'abord un mot singulier qui signifie « l'annonce de la résurrection » ou même « la résurrection annoncée ». Le mot Évangile est plein quand il dit « Jésus est ressuscité » ; le mot Évangile est totalement vide quand il ne dit pas « Jésus est ressuscité ».

Paul le dit explicitement : « *Si le Christ n'est pas ressuscité notre annonce est vide (kénon) et votre foi est vide.* » (1 Cor 15, 14). Donc la résurrection emplit tout et, sans elle, c'est vide.

2/ LA FOI SIGNIFIE ACCUEIL DE LA RÉSURRECTION.

L'Évangile est recueilli par la foi : l'Évangile est ce qui vient ou ce qui s'annonce ; la foi est ce qui recueille. L'Évangile est ce qui annonce la résurrection, la foi est ce qui recueille la résurrection. Voilà quelque chose qui d'abord nous oblige à repenser aussi le mot de foi puisque, « ma foi à moi », c'est « ce que je crois ». « Ce que je crois » est le titre d'une collection où chacun dit ce qu'il pense. Mais ici foi ne signifie pas « ce que je pense », foi signifie « accueil de la résurrection », un point c'est tout.

Ici je ne légifère pas pour l'emploi du mot de foi dans les discours ultérieurs au Nouveau Testament, il devient ce qu'il devient. Simplement je constate que foi, Évangile et résurrection constituent une configuration d'éléments indissociables pour le sens dans les premières communautés chrétiennes.

3/ L'ÉVANGILE SE TROUVE AU CŒUR DU CREDO (1 COR 15, 1-8).

Je vais prendre un tout petit texte, parmi un grand nombre possible, puisque c'est une constante. Je pense d'ailleurs que ce que je suis en train de dire ne serait contesté par personne. Comme c'est un préalable à l'entrée en saint Jean, je prends le début du chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens.

« *¹Je vous fais connaître, frères, l'Évangile que je vous ai évangélisé (que je vous ai annoncé) et que vous avez reçu (accueilli), dans lequel vous êtes établis fermement ²et par lequel vous êtes saufs. [...] ³Car je vous ai transmis (parédoken) en premier – en premier est un mot intéressant parce qu'il peut signifier : en premier parce que c'est l'essentiel, le plus important ; mais aussi en premier parce que c'est lors de ma première visite, c'est la première chose que je vous ai annoncée. Les deux sens sont tout à fait possibles et compatibles – ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que Christos est mort pour nos péchés, selon les Écritures, ⁴qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures.* » Vous reconnaissez ici les expressions mêmes du Credo : c'est là le tout premier Credo. Le premier Credo ne commence pas par dire « Je crois en Dieu le Père tout-puissant créateur », il commence par ceci : « *Jésus est mort pour nos péchés selon les Écritures, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Écritures* » et dans les Églises le Credo s'est développé autour de ce noyau, autour de ce point central¹⁶. L'histoire de l'élaboration des multiples Credo des différentes Églises au cours des IIe et IIIe siècles est très intéressante à suivre.

¹⁶ Voir la session *Credo et Joie* (tag [CREDO](#)) et aussi [1 Cor 15, 1-11: L'Évangile au singulier.](#)

J'avais dit ce matin que « Je crois en Dieu le Père tout-puissant créateur » n'était pas d'abord l'énoncé de la création puisque, dans ce Credo, le cœur c'est la résurrection, et qu'en premier il est fait mention du Père, et il est question du Père précisément par rapport au Fils.

Du texte de 1 Cor 15 il faut retenir quelques mots qui sont passés dans notre « Je crois en Dieu » : il y a « *selon les Écritures (kata tas Graphas)* » qui est répété deux fois et il y a ce que le texte ajoute, à la suite de ce que nous avons lu : « *Je vous ai transmis que...⁵ et qu'il s'est donné à voir (ôphthê) à Képhas (Pierre), puis aux douze,⁶ ensuite il s'est donné à voir à plus de cinq cent frères en une seule fois, parmi lesquels la plupart demeurent (vivent) encore maintenant, certains cependant sont morts ;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. »*

4/ LES DEUX ÉLÉMENTS-SOURCE.

L'Évangile est essentiellement l'annonce qui a pour contenu (si l'on peut dire) : « Jésus est mort et ressuscité », car mort et ressuscité ça tient ensemble. Ensuite ce contenu s'appuie sur :

- d'une part les Écritures,
- d'autre part un donner à voir, une expérience : l'expérience de Jésus ressuscité est donnée à ses témoins choisis, et c'est ce qui fonde toute foi.

Car il s'agit en 1 Cor 15 de déterminer l'Évangile dans un chapitre qui précisément répond à une contestation à propos de la résurrection.

b) Conséquence pour la structure du Prologue.

J'ai pris un exemple de texte parmi vingt ou trente textes possibles pour attester que la résurrection est le point central. Je crois que la plupart des exégètes accepteraient cette affirmation qui n'est pas absolument neuve. Le malheur c'est que l'on affirme et que l'on oublie. Si cela est affirmé il faut ensuite partir de là, partir de ce qui est la monstration première (la résurrection) pour entendre tout le reste. Ce qui n'est pas courant, c'est précisément cette conséquence. Et je conseille de la mettre en œuvre pour chaque passage d'évangile : quand j'ouvre une page d'évangile, je sais que cette page parle à partir de l'expérience de résurrection, et ma question est donc « en quel lieu de ce passage se trouve énoncée en plus clair la résurrection ? » Car c'est ce lieu-là qui sera éclairant pour tout le reste du texte.

1/ LE LIEU CENTRAL DU PROLOGUE.

Si je pose cette question par rapport au Prologue : « Quel est le lieu où en plus clair s'énonce la résurrection ? » vous me répondez...

► « *Nous avons vu sa gloire.* »

J-M M : Voilà. C'est au milieu du verset 14 : « *Nous avons contemplé sa gloire.* » Ici il faut garder le verbe contempler ou un autre verbe, mais ne pas utiliser le verbe voir parce que Jean a un langage très précis dans l'utilisation des verbes qui disent voir. Il y en a quatre ou cinq et il ne les emploie pas au hasard.

C'est donc « *Nous avons contemplé sa gloire.* » Gloire est le nom le plus traditionnel de la résurrection. Lorsque nous étudierons ce verset 14 en détail nous montrerons que gloire signifie la présence, la présence radieuse.

Alors vous remarquez qu'au verset 14 apparaît pour la première fois le mot « nous » comme sujet d'un verbe qui dit l'expérience initiale, qui répond au donner à voir. Donc tout ce texte est fondé, comme tous les fragments d'Évangile, comme l'Évangile premier, singulier, sur l'expérience de la gloire, c'est-à-dire sur l'expérience de la résurrection.

Du reste puisque l'Évangile est tout sauf une biographie de Jésus, les épisodes sont racontés à partir de leur sens révélé dans la résurrection, et non pas à partir de ce que les apôtres ont vécu éventuellement au moment de cet épisode. C'est en ce sens-là que l'Évangile est pour une part le témoignage de ce que les apôtres n'ont pas vécu, c'est-à-dire le témoignage de ce qu'ils ont manqué à vivre. « *Ils ne comprirent pas alors* » (Jn 12, 16), c'est explicitement eux qui le disent. Seulement les apôtres n'éprouvent aucun intérêt à réciter ce qu'ils n'ont pas compris, donc ils le relisent à la lumière de la dimension ressuscitée de Jésus. Il faut que nous apprenions à lire ainsi.

2/ CONSÉQUENCE POUR NOTRE LECTURE.

Nous verrons ce verset 14 demain, nous savons maintenant que nous allons commencer par là. Déjà ce matin nous avons esquissé cette idée qu'il ne fallait peut-être pas attendre d'avoir compris les deux premiers mots pour aller plus loin. Même du point de vue d'une phénoménologie de la lecture ou de l'écriture, c'est quelque chose qui est déjà tout à fait plausible, mais qui est pleinement attesté ici par la structure même de l'écriture évangélique.

2) Théophanie archétypique.

Puisque les deux sources de l'Évangile sont "l'expérience de la résurrection" et le « selon les Écritures », nous nous interrogerons aussi à propos de chaque texte que nous lisons sur ce qui fait l'autre pilier, le « selon les Écritures ».

a) Le Prologue est « selon le début de la Genèse ».

Quel est ici le « selon les Écritures » ? Nous avons déjà vu que c'est selon le début de la Genèse. Mais cette référence à la Genèse que vous avez bien perçue ne veut pas dire « référence à l'idée de création » car la Genèse dans le Nouveau Testament n'est pas lue comme récitant la création du monde. Le *Fiat lux* (Lumière soit) de la Genèse est lue comme la théophanie archétypique, comme l'archétype de toute théophanie.

Vous ne me croyez pas ? Je ne veux pas vous laisser incrédules, je voudrais vous aider à faire ce chemin. Bien sûr vous n'êtes pas forcés de me croire, seulement je voudrais que, quand vous ne me croyez pas, vous fassiez semblant ; je veux dire par là que vous me croyiez "par hypothèse", c'est-à-dire que vous disiez : « Ça fait partie d'une totalité qui est un chemin, c'est son chemin, d'accord pour l'instant », quitte ensuite à aller voir. Mais si vous bloquez, si vous dites « Non ce n'est pas possible, je refuse » tout est arrêté.

► J'aurais besoin que vous m'expliquiez "théophanie" et "archétypique", excusez-moi.

J-M M : Oui, bien sûr. Une théophanie c'est une monstration : Dieu se montre, Dieu se donne à voir. *Phainēin* (montrer), c'est la magnifique racine grecque *pha* qui a donné *phôs* (lumière) et qui donne tous les mots en "phanie" c'est-à-dire en manifestation, en luisance.

b) Lecture du début de la Genèse au premier siècle.

Je vais vous donner un petit indice pour attester ce que je vous ai dit. Vous savez, j'ai fait l'étude des lectures des premiers versets de la Genèse dans les trois premiers siècles, attentivement, aussi bien chez les gnostiques que chez les orthodoxes (les chrétiens de la grande Église).

C'est au début du IIe siècle qu'on commence à lire le début de la Genèse comme fabrication du monde. À partir de quoi est-ce qu'on le lit ainsi ? Ce n'est pas du tout à partir de l'Écriture, mais à partir du *Timée* de Platon.

Comment lit-on le début de la Genèse au premier siècle ? Vous avez un lieu sourciel – des lieux sourciels de la sorte j'en ai trois ou quatre qui sont pour moi absolument précieux – c'est un lieu de Paul, et c'est la seule exégèse explicite que nous ayons du début de la Genèse dans le Nouveau Testament.

Cette exégèse est faite dans le début de notre Prologue, mais c'est très clair en 2 Cor 4, 6 : « *Car le Dieu qui a dit "Lumière luise d'entre les ténèbres", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs pour la connaissance de Dieu sur le visage du Christ.* » Le lieu de la Genèse c'est dans nos cœurs, le « Fiat lux » c'est la naissance de la connaissance de Dieu en nous, c'est la théophanie en nous. Cette théophanie a lieu de façon explicite dans la foi au Christ comme le texte le dit explicitement. Nous reviendrons sur ce petit texte.

Donc voilà une première approche : la théophanie essentielle de la résurrection, qui est mentionnée au verset 14, fait référence à la théophanie archétypique, c'est-à-dire au modèle de toute théophanie qui est le "Fiat lux". Et au IIe siècle le Fiat lux c'est la naissance du Fils de Dieu dans nos cœurs, donc la foi.

c) Les deux naissances de Jésus dans le premier Évangile.

Je crois que ce que je dis peut être dur parce que ce n'est pas selon notre usage. En effet l'usage de la théologie est de distinguer deux naissances de Jésus :

- une naissance éternelle du sein du Père en tant que Fils de Dieu,
- et puis la naissance du sein de la vierge Marie en tant qu'homme.

Alors que le premier Évangile, lui, connaît deux naissances mais pas celles-là. En effet il s'articule à la résurrection, et il y a alors deux naissances :

- la résurrection c'est la naissance du Christ¹⁷,
- et cette naissance est "selon" la naissance du « Fiat lux »¹⁸.

Pourquoi l'attestation est-elle décalée, la figure n'est-elle pas la même ? Parce que la théologie se construit comme une négociation entre les possibilités d'écoute de l'Occident et la parole originelle de l'Écriture, et ce qui régit ensuite la théologie d'Occident, c'est la distinction entre increé et créé, la distinction entre l'éternel et l'économie¹⁹ au sens biblique du terme, c'est-à-dire l'histoire du salut.

¹⁷ D'après le discours de Paul à Antioche de Pisidie: « *Nous vous annonçons une bonne nouvelle : Dieu a pleinement accompli sa promesse faite aux pères, pour nous les enfants, quand il a ressuscité Jésus comme il est écrit dans le psalme 2 : " Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'engendre" »* (Ac 13, 32-33).

¹⁸ Ici c'est le "selon les Écritures" dont il est question juste avant au a).

¹⁹ Pour la différence entre la Trinité éternelle et la Trinité économique voir [Penser la Trinité](#)

Le lieu où l'on aperçoit le passage de la lecture dans le sens que je dis avec ce qui deviendra une lecture dominante en Occident, c'est un petit opuscule de Tertullien (début du III^e siècle) qui s'intitule *Adversus Hermogenem* (Contre Hermogène) ; Hermogène est un hérésiarque (si on veut) du II^e siècle. Et c'est très intéressant parce que Tertullien garde à la fois des éléments de la structure antérieure et inaugure la nouvelle structure de pensée. Cela entraîne une grande incohérence dans son discours, mais c'est cette seconde articulation qui prendra le pas et qui rendra possible la question du concile de Nicée, la dogmatique etc.

Cela suffit pour nous pour l'instant. Nous avons donc vu la théophanie essentielle et la théophanie archétypique.

3) Théophanie globale.

J'ai dit que nous voulions ensuite nous informer sur ce que j'ai appelé une "théophanie globale". Je voudrais donc examiner quels sont les matériaux textuels, thématiques, motiviques (au sens musical du terme) auxquels on a recourt pour articuler et énoncer cette expérience de la résurrection, donc les éléments qui rentrent dans les principales théophanies. Et pour cela je vais me servir d'une théophanie qui n'est ni celle du Baptême ni celle de la Résurrection : c'est la théophanie sur la montagne, donc la Transfiguration. Vous vous rappelez que j'ai déjà énoncé ces trois théophanie principales.

La Transfiguration est racontée dans les trois évangiles synoptiques, elle n'est pas racontée chez Jean, mais tout le matériau de la Transfiguration contribue au discours johannique sur une autre théophanie, c'est-à-dire qu'il y a un matériau de base pour dire le théophanique.

a) La Transfiguration dans la deuxième lettre de Pierre.

Cette théophanie sur la montagne se trouve curieusement dans un petit texte qui sans doute est tardif dans nos Écritures, à savoir la deuxième lettre de Pierre (2 Pierre 1, 16-21). Je voudrais que nous lisions cela. C'est la première fois que je fais état de ce texte. Je cite souvent les mêmes textes fondamentaux mais je pense que celui-ci est également fécond. J'ai repensé à ce texte parce qu'il faisait partie de la liturgie de la Transfiguration cette année.

« ¹⁶ *En effet, ce n'est pas en nous mettant à la traîne de fables tarabiscotées que nous vous avons fait connaître la puissance et la venue de Notre Seigneur Jésus-Christ, mais pour l'avoir vu de nos yeux dans tout son éclat.* ¹⁷ *Car il reçut de Dieu le Père honneur et gloire quand la voix venue de la splendeur magnifique de Dieu lui dit : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé, celui qu'il m'a plu de choisir".* ¹⁸ *Et cette voix, nous-mêmes nous l'avons entendue venant du ciel quand nous étions avec lui sur la montagne sainte.* ¹⁹ *De plus, nous avons la parole des prophètes qui est la solidité même, sur laquelle vous avez raison de fixer votre regard comme sur une lampe brillant dans un lieu obscur, jusqu'à ce que luise le jour et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs.* ²⁰ *Avant tout, sachez-le bien: aucune prophétie de l'Écriture n'est affaire d'interprétation privée.* ²¹ *En effet, ce n'est pas la volonté humaine qui a jamais produit une prophétie, mais c'est porté par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu. »* (Traduction TOB).

Vous avez remarqué sans doute deux parties : la première partie accentue le « nous avons vu » (« c'est fondé non pas sur des fables mais sur ce que nous avons vu »), et la deuxième partie dit que nous avons un langage prophétique qui est les Écritures. Donc nous retrouvons ici les deux éléments porteurs de l'Évangile : l'expérience de la gloire faite par « nous », et le

« *selon les Écritures* ». À propos de chacun de ces deux éléments le texte est merveilleux dans le détail.

Nous sommes devenus, dit-il, « *époètes de cette grandeur* » (fin du v.16) : "la grandeur" ici c'est la dimension de résurrection ; et épopte, d'une part c'est un mot dont vous voyez la racine (optique, correspond au verbe voir), d'autre part c'est un mot qui est utilisé à l'époque dans les religions à mystère comme le mystère d'Éleusis, pour dire la participation à la vision du mystère.

Et Pierre distingue cela de l'utilisation de « *mythes sophistiqués* ». Le mot *muthos* (mythos) est un mot magnifique en lui-même mais qui a pris de bonne heure aussi un sens péjoratif. Ici c'est son sens péjoratif qu'il a d'ailleurs à notre oreille dans le langage courant (je ne dis pas dans le langage des historiens des religions). Il est traduit dans le texte qui a été lu par "fables", c'est une bonne traduction.

Quand a eu lieu cette expérience ? Pierre fait ici allusion au moment où « ¹⁷Il (Jésus) reçut d'après de Dieu Père honneur et gloire, une voix étant portée sur lui à partir de la gloire de grandeur, et disant ceci : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me complais". ¹⁸Et cette voix nous l'avons entendue portée du ciel – ils sont époptes parce qu'ils ont entendu la voix, la voix qui donne de voir – lorsque nous étions avec lui sur la montagne sacrée – donc la montagne de la Transfiguration. »

Le reste serait également très intéressant à lire dans le détail mais nous allons laisser tomber ce passage pour aller voir cette théophanie de la montagne dans les Synoptiques.

b) Les cinq éléments essentiels de la Transfiguration.

Prenons par exemple le chapitre 17 de Matthieu (v.1-5).

« ¹Et six jours après Jésus prend avec lui Pierre et Jacques et Jean son frère, et il les conduit sur une montagne élevée, en privé. ²Et il se métamorphosa devant eux et son visage se mit à luire comme le soleil. Ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. ³Et voici que se donnèrent à voir à eux Moïse et Elie parlant avec lui. ⁴Prenant la parole Pierre dit à Jésus : "Seigneur il nous est bon d'être ici, si tu veux faisons trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie". ⁵Tandis que celui-ci parlait, voici qu'une nuée lumineuse les ombragea. Et voici une voix venue de la nuée, disant : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me complais, écoutez-le". »

Nous avons ici des éléments essentiels, à savoir :

1. La parole qui dit « *Tu es mon Fils.* »
2. La descente du pneuma soit sous une forme soit sous une autre. Ici c'est sous la forme de nuée lumineuse.
3. La présence des témoins que sont ici les apôtres Pierre, Jacques et Jean, ce qui correspond au "nous apostolique" de la lettre de Pierre.
4. La présence des témoins que sont Moïse et Elie, à savoir l'Écriture, car une façon de dire l'Écriture chez les Anciens c'est « la Loi et les prophètes » ; or Moïse est le type de la Loi et Elie est le type du prophète.
5. Enfin il y a la thématique de la tente qui a une signification très profonde. Elle est présente également dans le Prologue : « *Et le Verbe fut chair, il a demeuré en nous* ». En effet le "il a

demeuré" c'est en fait "*il a planté sa tente*" (*eskênôsen*). Nous n'avons pas encore médité le sens de cela.

Pour l'instant ce que je recueille, ce sont des éléments constants de la théophanie. Ensuite il faudrait voir leur importance.

Regardons maintenant s'ils sont dans les deux autres épiphanies principales que sont le Baptême et la Résurrection.

c) Les éléments théophaniques présents au Baptême de Jésus.

Certains des éléments qu'on vient de repérer se retrouvent au Baptême où :

- le ciel s'ouvre,
- le pneuma descend sous la forme d'une colombe,
- une voix se fait entendre qui est la voix du ciel et qui dit « *Tu es mon Fils bien-aimé en qui je me complais* » donc la formule est la même ;
- il y a un ou des témoins qui voient la descente de la colombe et entendent la voix venue du ciel mais, suivant les évangélistes, c'est Jean-Baptiste ou la foule ou seulement Jésus.

Par contre la présence de Moïse et d'Élie (ou de l'Écriture comme telle) ne figure pas dans le Baptême.

d) L'expression « Fils de Dieu » à la Résurrection.

Par ailleurs vous savez qu'il n'y a pas de mise en scène de la Résurrection²⁰ : si l'on célèbre les deux théophanies du Baptême et de la Transfiguration, c'est justement parce que la Résurrection comme telle n'a pas de mise en scène.

► Et à la croix ?

J-M M : Oui, c'est vrai, la croix est une mise en scène de la Résurrection beaucoup plus qu'on ne le pense, mais ce n'est pas ce qui en premier lieu correspond à une mise en scène théophanique.

La Résurrection comme telle n'a pas de mise en scène mais l'expression « Fils de Dieu » a à voir avec la Résurrection. Qu'est-ce qui permet de le dire ? C'est une citation qui se trouve dans les Actes des apôtres. C'est aussi une des citations les plus précieuses. Elle se trouve au chapitre 13, et elle est dans un discours que Paul fait aux Juifs à Antioche de Pisidie.

Paul dit : « *Celui que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour selon ce qui est écrit dans le Psaume 2 : "Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre"* ». Ressusciter c'est être engendré aujourd'hui, dans l'aujourd'hui de Dieu.

Certes la façon dont nous pensons l'expression "Fils de Dieu" n'a pas grand-chose à voir avec la façon dont originellement elle s'introduit dans nos Écritures. Je ne dis pas que ça répond à toutes vos questions, mais déjà ça doit nous débouter d'avoir à la penser de façon immédiate et sauvage. Il y a eu lieu de rechercher ce que veut dire Fils de Dieu.

Fils de Dieu signifie Ressuscité, et ceci est une chose essentielle. Il est clair que, d'un certain point de vue, l'expression "fils de Dieu" a une préhistoire sémantique : "fils de Dieu" c'est, dans

²⁰ J-M Martin évoque parfois l'épiphanie au jardin avec Marie Madeleine (Jn 20) à propos de la résurrection mais en fait on ne voit pas Jésus en train de ressusciter.

l'Ancien Testament, le nom du peuple de Dieu ou du roi qui fait l'unité du peuple. Les expressions *Christos*, Seigneur préexistant aussi à la Résurrection mais, quand ces mots sont employés dans le Nouveau Testament, ils sont ressourcés pour dire l'unique chose à dire qui est la Résurrection, ils prennent un sens neuf et plus originel à partir de l'expérience de résurrection.

Donc ceci c'était à propos de « *Tu es mon Fils* ».

4) Le Prologue comme théophanie.

a) Présence des éléments théophaniques.

Nous allons voir que la plupart des éléments théophaniques sont présents dans le Prologue :

– **Le pneuma.** Dans le Prologue et il n'est pas question du pneuma (de l'Esprit Saint), il n'y est pas. Cependant nous verrons demain que le mot pneuma n'est pas prononcé comme tel, mais qu'il est prononcé dans un vocabulaire qui lui est réservé et qui est équivalent.

– **Les apôtres.** Ils sont présents dans le "nous" de « *Nous avons contemplé sa gloire* ».

– **Les Écritures (Moïse et Élie).** Pour ce qui est de la présence de Moïse et d'Élie, il y aura beaucoup de choses à dire. En effet cela n'est pas développé dans la théophanie initiale du Baptême, mais on trouve Moïse et Élie chez saint Jean, parce qu'il rassemble la théophanie que j'ai appelé globale (pour lui donner un nom) avec la théophanie initiale du Baptême. Nous allons voir, en reprenant l'ensemble du Prologue, que la présence de Moïse et d'Élie configure tout le Prologue.

– **La tente.** Nous avons déjà vu que la thématique de la tente était présente dans le Prologue (« *il a planté sa tente en nous* » v. 14).

b) L'architecture du Prologue.

Pour nous d'une certaine façon s'esquisse l'architecture du Prologue :

– 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.

– Ensuite il est fait mention du Baptiste (v. 6-7). Or le Baptiste c'est Élie. 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 prophétie récapitulée en lui. En effet Jésus dit « *12 Je vous dis qu'Élie est déjà venu, qu'ils ne l'ont pas reconnu... 13 Les disciples comprirent alors qu'il leur parlait de Jean-Baptiste* » (Mt 17) ; et par ailleurs chez Jean on vient poser au Baptiste une question : « Es-tu Élie ? » Et il dit « non ». Donc il est et il n'est pas, mais il est dans la figure d'Élie.

– Ensuite nous avons « nous » (v. 14) c'est-à-dire ceux qui ont reconnu la résurrection : nous les croyants, en tout cas le nous apostolique (en particulier Pierre, Jacques et Jean).

– Ensuite à nouveau le Baptiste (v. 15).

– Enfin on a Moïse : « la loi fut donnée par Moïse » (v. 17).

Donc notre texte est structuré comme ceci :

- 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) ;

et le lieu central c'est bien le "nous".

Les témoins sont d'une certaine façon l'Écriture, c'est-à-dire Moïse et Élie (la Loi les prophètes) et "nous" (le *nous* de « *nous avons contemplé* »). Autrement dit c'est « *selon les Écritures* » et « *selon l'expérience de résurrection* », et ceci constitue **l'événement christique**. Je dis "événement" parce que le verbe qui va dominer dans les versets 9-12 c'est « *Il est venu* » donc "venir", et *au verset 14* « *nous le contemplons* ». Ceci est donc un événement ou un avènement, un venir.

c) Le Prologue contient tout l'Évangile.

Qu'est-ce qu'un événement ? J'ai ma petite définition : « Un événement c'est l'intrication de protagonistes et de témoins. » :

- protagonistes : ça vient et ça reçoit ;
- témoins : ceux qui reçoivent deviennent aussi témoins, c'est "nous" ; par ailleurs la première chose qui est dite à propos du Baptiste, c'est qu'il est venu pour témoigner.

Le mot témoin chez Jean a une signification toute particulière qui n'est pas exactement ce que nous appelons témoignage. Nous aurons peut-être l'occasion d'y venir.

En tout cas ceci veut dire que nous avons ici l'avènement, et donc l'événement témoigné : nous avons la totalité de l'Évangile dans ce passage. Et dans ce cas ce n'est pas un Prologue.

D'autre part ce n'est pas un Prologue pour une autre raison, c'est que, dès le début, nous sommes déjà dans le récit du Baptême. Quand, au verset 6, intervient « *Fut un homme, son nom Jean* », il ne faut pas avoir l'impression d'une chute parce que, dès les premiers versets, nous étions déjà au Baptême du Christ. Nous n'étions pas au Baptême du Christ comme à un petit événement de jadis, nous étions déjà dans le Baptême du Christ comme événement témoigné, témoigné depuis le début jusqu'à la fin, de l'*arkhê* à l'*eskhaton*, mais aussi du ciel à la terre : le ciel s'ouvre et parle à la terre.

Qu'est-ce qui se passe dans le Nouveau Testament ? C'est que la venue christique révèle une dimension d'homme qui, pour en marquer l'ampleur, doit convoquer les extrémités : d'une part les extrémités dans le temps : il est l'alpha et l'oméga, l'*arkhê* et l'*eskhaton* ; et d'autre part les extrémités dans l'espace : il traverse (il monte et il descend) et il emplit cette totalité. Voilà la signification des expressions cosmiques.

Mais que veut dire ciel ? Quand nous disons « Notre Père qui es aux cieux » le mot Père fait difficulté, mais "les cieux" font au moins autant difficulté : l'un fait difficulté psychologiquement, l'autre fait difficulté par rapport à notre imaginaire cosmique. Il faut arriver au lieu à partir d'où ces mentions-là sont entendues et prennent sens. Or c'est dans la fréquentation de ces configurations-là, de ces modes d'écritures qui sont des témoignages de l'expérience de l'indicible de la résurrection, que nous pouvons parvenir à entendre. C'est

pourquoi il est tout à fait vain de questionner un mot quelconque si on n'est pas dans la configuration du texte qui lui donne sens, dans la parole qui lui donne sens.

Je sais bien que tout ce que je dis ici est anticipé par rapport à ce que j'en montre. Je donne quelques petits éclats pour montrer, mais si je veux montrer chaque point en détail, nous n'avançons pas dans la perspective de l'ensemble.

d) Dieu se donne à voir.

Nous avons donc ici ce que nous avons appelé la "théophanie globale" c'est-à-dire l'expérience de Dieu se montrant, se donnant à voir.

Par parenthèse, le verbe *ôphthê* (se faire voir) qui intervient en Mt 17, 3 et aussi dans le texte de Paul (1 Cor 15 v. 5, 6, 7, 8), est un mot très intéressant. Il est employé à un mode qui correspond à ce qu'on appelle le nif'al en hébreu ; c'est un mode hébraïque qui peut être considéré dans certain cas comme causatif (ce n'est pas "voir" mais "faire voir") avec une signification réflexive²¹ : « se faire voir ». Et ce "se faire voir" ici doit se traduire par "se donner à voir".

Qu'est-ce qui me permet de dire Dieu ? Je peux dire Dieu parce que j'entends et que je reconnais qu' « il s'est donné à voir dans son visible ». Et qu'est-ce que c'est que le visible de l'invisible ? C'est son Fils. Fils signifie « visible de l'invisible » car la semence reste invisible et le fruit (ou le fils) est son visible. Et quand Paul dit qu'il est « *l'image du Dieu invisible* » (Col 1, 15) ça veut dire qu'il est le visible de l'invisible car le mot "image" n'a pas le sens dégradé qu'il a chez nous. Ça veut dire qu'il est la présence manifestée de ce qui, à d'autres égards, reste invisible. Donc toute foi est fondée radicalement sur cela.

5) La théophanie initiale du Baptême.

Nous prendrons une journée pour voir très précisément la théophanie du Baptême, la théophanie que j'ai appelée initiale.

a) La place du Baptême dans la liturgie.

D'abord une notation pratique. Dans l'histoire de la célébration chrétienne, la fête de l'épiphanie précède de beaucoup la fête de Noël. En effet la fête de Noël n'apparaît qu'au IVE siècle. De très bonne heure la liturgie a regroupé trois fêtes : le Baptême du Christ qui est le lieu initial épiphannique pour les évangiles, la visite des mages venus d'Orient, et les Noces de Cana. Ces trois choses-là constituent des moments divers de l'épiphanie initiale. Nous en avons trace en ce que, pour des raisons qui seraient historiques, ce qui a pris le pas dans l'épiphanie, c'est le voyage des mages ; mais la liturgie a toujours gardé le reste et même maintenant où elle a l'air d'oublier cette origine : après le dimanche de l'épiphanie c'est le dimanche du Baptême du Christ et ensuite ce sont les Noces de Cana²².

²¹ Le nif'al est à la base un tolératif (laisser voir), mais en hébreu classique il sert aussi fréquemment de passif (être vu) ou encore de réflexif (se faire voir).

²² « Nous célébrons trois mystères en ce jour : aujourd'hui l'étoile a conduit les mages à la crèche, aujourd'hui l'eau fut changée en vin aux noces de Cana, aujourd'hui le Christ a été baptisé par Jean dans le Jourdain pour nous sauver. Alléluia ! » (Antienne des Vêpres de l'Épiphanie).

b) Le Baptême comme théophanie initiale.

Donc il y a quelque chose d'initial qui est marqué par le verbe *erxhomai* à propos du Baptême et par le mot *arkhê* à propos des Noces de Cana :

– non seulement le baptême ouvre les évangiles mais dans les Actes des apôtres, Pierre qualifie ceux qui peuvent devenir apôtres en disant que ce sont « ²¹*des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus entra et sortit au milieu de nous* ²²**en commençant** (*arxaménos*) **depuis le Baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé du milieu de nous.** » (Ac 1). Le Baptême est l'initial de la manifestation christique.

– La première manifestation après le Baptême ce sont les Noces de Cana, et Jean dit : « *Tel fut à Cana de Galilée l'arkhê (la tête) des signes que fit Jésus* » (2, 11). Ici on a donc la tête des signes, et cependant théophanie et signe (*sêméïon*) sont deux choses qui ne se comptent pas dans le même registre.

Néanmoins le mot "initial" ne dit pas toute la profondeur de signification du mot *arkhê*, mot que nous prendrons le temps d'étudier. *Arkhê*, c'est ce qui ouvre et ayant ouvert règne secrètement dans le champ ainsi ouvert, le tenant ainsi ouvert. C'est-à-dire qu'un début après le début disparaît alors que l'*arkhê* continue à régner dans ce qu'il a ouvert, dans ce qu'il a initié ; c'est une chose qu'il nous faudra expliquer. En français nous n'avons aucun mot qui corresponde à cette conception de l'*arkhê*.

c) Épiphanie principielle et épiphanie initiale.

Comme je l'ai dit il n'y a pas d'autre fondement chrétien que la mort-résurrection du Christ, c'est le mystère dans son principe. Mais comment est-il dans sa forme ? Ici j'emploie une expression de saint Ambroise de Milan (IVe siècle) qui, dans son *De Mysteriis* ou *De Sacramentis* (c'est la même chose), dit : « Le mystère chrétien est dans la mort-résurrection du Christ mais il n'y a pas sa forme. Il a sa forme dans la célébration eucharistique où il prend la figure, et il a sa forme dans le baptême » autrement dit il prend sa forme dans les deux sacrements principaux.

Si le Baptême ouvre les évangiles, s'il a cette importance, c'est parce qu'il est la première forme par quoi se célèbre et s'accueille le mystère essentiel du Christ qui est le mystère de la résurrection²³.

d) Une attestation du IIe siècle (l'évangile des Ébionites)²⁴.

On a une attestation du rapprochement entre baptême et résurrection et même transfiguration dans d'une mention de l'évangile des Ébionites Nous ne possédons pas cet évangile des

²³ Le Baptême du Christ est vu comme une victoire sur la mort. Par exemple le lieu de séjour des morts est communément représenté comme un monstre vorace pressé d'engloutir les humains et dans une des Odes de Salomon (début du IIe siècle peut-être), les abîmes demandent à avaler le Christ : « ⁵*Les abîmes s'ouvrirent et furent couverts, ils quêtèrent le Seigneur comme celles qui enfantent.* ⁶*Il ne leur fut pas donné en pâture puisqu'il n'était pas à eux.* ⁷*Or s'immèrèrent les abîmes en l'immersion du Seigneur, ils périrent en ce propos qu'ils furent dès avant.* ⁸*Lors ils furent en gésine dès le principe et l'achèvement de leur gésine fut la vie.* » (Ode 24, traduction Marie-Joseph Pierre). Le Baptême du Christ est donc vu comme une descente aux enfers au cours de laquelle le Christ anéantit la mort au lieu d'être retenu par elle. À noter que dans les Odes le verbe "couvrir-cacher" caractérise l'œuvre de l'Esprit.

²⁴ Ce passage vient du cours donné à l'Institut catholique de Paris en 1978-79.

Ébionites qu'on date habituellement de la première moitié du IIe siècle, nous n'avons que des citations chez différents Pères de l'Église.

Voici ce qui est dit du Baptême : « **Quand Jésus sortit de l'eau, les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit Saint descendre sur lui et entrer en lui. Une voix vint du ciel disant : “Tu es mon fils bien-aimé en qui je me suis complu.” Et à nouveau : “Je t'ai engendré aujourd'hui.” Et alors une grande lumière illumina (périélampsê) le lieu.** »²⁵

Ce texte est intéressant à plusieurs titres. On suppose aujourd'hui que les Ébionites avaient des rapports avec les mouvements baptistes, et notamment on a pu faire des rapprochements entre des textes de Qumran et cet évangile des Ébionites, ce qui indique une certaine tradition de lecture. Deux remarques :

– la citation qui est mise par Paul au titre de la résurrection, « *aujourd'hui je t'engendre* » est portée ici explicitement au titre du Baptême.

– La mention de la lumière nous permet de saisir une relation entre un certain nombre d'épisodes : d'abord la Transfiguration où la lumière joue un rôle important ; ensuite certains récits de résurrection ; et aussi le récit de l'enfance en Luc où le thème de lumière se retrouve.

e) Le baptême chrétien comme illumination.

À propos de la lumière, le baptême chrétien s'est appelé de très bonne heure *phôtisma* (illumination). Ce terme est interprété par saint Justin d'une façon métaphorique en rapport avec la connaissance de foi qui illumine l'esprit, mais certains pensent que c'est une explication rapportée en fonction de l'hellénisme de Justin, et qu'il y aurait une sorte de tradition de la lumière à propos du Baptême. Ceci rejoint cette idée que le Prologue est tout entier dans la thématique du Baptême. En effet la mention de la lumière prend une importance très grande dès les premiers versets du Prologue.

f) Le Baptême du Christ n'a rien d'anecdotique.

Il ne faut pas se tromper sur le Baptême du Christ dont je parle, ce n'est pas l'anecdote baptismale. Qu'est-ce qui est important dans le Baptême du Christ ? Sans doute il fut important que le Christ se fît baptiser. Néanmoins son Baptême est essentiellement le lieu de la première manifestation, de la première bénédiction qui est : « *Tu es mon fils bien-aimé en qui je me complais* ». Donc le Baptême, en tant qu'entendu de cette façon, n'a absolument rien d'anecdotique. C'est le lieu initial par quoi s'ouvre l'Évangile, et se célèbre de façon anticipée la qualité de résurrection du Christ.

g) La naissance de Jésus en Luc est une théophanie.

Le Baptême du Christ n'est pas un lieu neutre, il a une qualité, il est structuré d'une certaine manière, et cette structure est permanente pour toute théophanie du Nouveau Testament.

C'est à tel point que saint Luc, quand il décrit la naissance de Jésus, met en rapport l'anecdote de la naissance et la célébration épiphannique.

« *Elle enfanta son fils premier-né. Elle l'emballota, et le coucha dans une mangeoire.* » (Lc 2, 7). En soi ceci n'a pas de dimension, c'est une anecdote. Mais aussitôt, pour dire la grandeur

²⁵ Cité dans *Théologie du judéo-christianisme*, de Jean Daniélou, éd Desclée et Cie 1958, p.253.

inapparente de cet événement, ciel et terre sont convoqués pour dire la dimension de ce qui se passe là, comme ils sont convoqués lors du Baptême du Christ.

D'une part ciel et terre sont là :

– Nous avons les anges qui sont les habitants du ciel. Et les anges sont habituellement les témoins de toute théophanie. La notion de témoin nous retiendra, d'autant plus que c'est le premier mot qui est dit du Baptiste.

– Nous avons les bergers qui sont les gardiens de la terre.

D'autre part une voix du ciel se fait entendre. En effet les théophanies se donnent à voir dans une parole qui dit. La parole est celle-ci : « **Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix à la terre, aux hommes : eudokia.** » (v. 14). Le mot *eudokia* veut dire bienveillance, complaisance, agrément mutuel. On traduit habituellement par : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix sur la terre aux hommes qu'il aime* », en considérant que le texte dit : « *paix sur la terre aux hommes de l'eudokia* » avec deux traductions possibles : ce sont "les hommes de bonne volonté", ou bien "les hommes qui sont l'objet de l'eudokia de Dieu", donc "les hommes qui l'aiment" ou bien "les hommes qu'il aime". Mais je pense que c'est tout simplement « *aux hommes : eudokia* ».

On a donc un ternaire : le ciel qui est le lieu de la gloire, la terre qui est le lieu de la paix quand elle est en bon rapport avec le ciel, et l'homme qui est l'eudokia (l'agrément mutuel) de cette double polarité céleste et terrestre.

Ceci c'était pour dire qu'il y a des ensembles significatifs qui sont convoqués à chaque fois qu'il est question de dire l'Épiphanie, même à travers des épiphanies successives.

Conclusion : Programme des jours à venir.

a) Notre projet concernant l'étude du Baptême.

Nous examinerons comment Jean travaille le thème du Baptême en comparant son écriture à celle de Marc : chez Marc c'est très court donc la comparaison sera assez facile. Nous verrons qu'il y a des matériaux traditionnels qui appartiennent à la figure du Baptiste, qu'on retrouve chez Jean et chez Marc : ils appartiennent à l'ensemble. Seulement il y a un traitement de ces matériaux très différents chez Jean et chez Marc.

Nous parcourrons l'ensemble du premier chapitre de Jean non pas pour le lire mais pour en indiquer les contenus de façon sommaire (parce que nous n'aurons pas le temps de le lire en détail en entier) et nous verrons alors que notre "dit-prologue" fait partie déjà de cet ensemble, qu'il est dans l'ensemble baptismal.

Nous verrons quels en sont les éléments thématiques, et nous verrons que ceux qui ne sont pas présents dans le Prologue sont présents dans les épisodes suivants ; et enfin que les derniers éléments thématiques se trouvent dans le chapitre 3 auquel je faisais allusion ce matin, c'est-à-dire dans le moment où il y a une discussion avec le Baptiste, car les choses que Jean n'a pas pu mettre auparavant et qui appartiennent au thème du Baptiste sont là, c'est comme s'il les mettait comme principe de lecture, principe d'articulation des autres choses.

Nous verrons à ce propos que le ciel et la terre, il n'en est pas question apparemment dans notre Prologue, et pourtant c'est capital dans le thème du Baptême puisque le ciel s'ouvre à la

terre. Chez Jean nous verrons qu'il y a la voix du ciel mais aussi la voix de la terre. En effet quand on demande au Baptiste qui il est, il dit : « *Je suis la voix* » (1, 23) Or il n'est pas la voix qui descend du ciel, et au chapitre 3 il est précisé que « *celui qui est de la terre parle à partir de la terre* » (3, 31) donc il est la voix de la terre. Il y a donc la voix de la terre et la voix du ciel.

Pourquoi faut-il deux voix ? Parce que pour saint Jean toute vérité se tient dans le témoignage de deux ou trois. Pourquoi y a-t-il deux anges à la Résurrection de Jésus lorsque Marie-Madeleine se présente, pourquoi convoque-t-on la Loi et les prophètes (ici Moïse et Élie) ? Parce que ça fait partie de la notion de vérité chez Jean que d'être détenue par le témoignage de deux ou trois.

Tout cela appartient à l'Écriture, tout cela est dans notre texte. J'ai indiqué un bon nombre de préalables, mais bien sûr je n'ai pas pu développer chacun en particulier.

b) Le programme des jours à venir.

Alors qu'est-ce qui va se passer maintenant ? Pratiquement je vous propose ceci pour les jours qui viennent :

1. Nous prendrons le verset 14 « *Et le Verbe fut chair, il a habité en nous, nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Fils un et plein de grâce et vérité.* »

2. Nous prendrons ensuite les versets 12-13 qui introduisent ce verset 14 et nous regarderons le rapport entre les versets 12, 13 et 14.

3. Puis nous verrons les versets 9, 10, 11 et 12 qui développent le thème du venir : il vient vers le monde, vers les siens et enfin vers "nous". Et au thème du venir correspond le thème du recevoir : pour le monde c'est négatif, pour les siens c'est négatif, mais « *nous avons contemplé sa gloire.* » Tout ceci constitue un ensemble.

4. C'est alors que nous prendrons le thème du Baptême. Nous avons déjà situé par principe les versets 6-8 du Baptiste ainsi que le verset 15. Donc nous comparerons simplement ce que saint Jean et saint Marc disent du Baptême avant de regarder le mode d'écriture du Baptême chez Jean, tout ce qui a à voir avec la figure du Baptiste dans les chapitres 1 et 3.

5. Il nous restera à voir ce témoin essentiel qui est le début (v.1-5) ; nous examinerons les mots qui nous faisaient difficulté (*arkhê, logos...*), pour voir comment ils prennent place dans cet ensemble et comment ce début prépare la totalité du texte. Nous allons entreprendre d'entendre ces mots-là non pas à partir de nos présupposés, nos préjugés sur l'éternité de Dieu, sur ce que veut dire "parole" en général, "commencement" en général, mais très précisément dans le tenant de l'ensemble du texte.

II – APPROFONDISSEMENT

Maintenant on peut revenir sur des choses qui ont été dites.

1) Retour sur le cheminement au milieu des théophanies.

a) Théophanies.

► Je n'ai pas très bien compris le mot global que tu emploies à propos de "théophanie globale".

J-M M : J'ai parlé de théophanie globale à propos de la Transfiguration parce qu'il y a des éléments communs à toute théophanie qui se trouvent là et qui ne se trouvent pas dans le Baptême du Christ. Tout ceci est référencié à la lecture de la Genèse comme théophanie archétypique ou comme archétype de toute théophanie (de toute manifestation de Dieu).

Ce que nous appelons la création n'est pas en question, néanmoins le mot de création signifie la volonté de Dieu de se manifester, donc de susciter des hommes qui le reconnaissent et avec qui il entre en relation.

b) Être sérieux sans être scientifique.

► Pourquoi faut-il une démonstration rigoureuse comme vous le faites puisque c'est du donné ? Ça me semble quelque chose de très scientifique comme démarche.

J-M M : Je ne fais pas de démonstration. C'est très important de voir que c'est rigoureux, que ce n'est pas n'importe quoi, mais que ce n'est pas pour autant scientifique, c'est beaucoup mieux que scientifique. Il ne faut pas réduire le sérieux au scientifique. Le scientifique a son mode de sérieux adapté à son mode de questionnement. On peut être sérieux sans être scientifique, mais évidemment on le sera sur un autre mode.

Je pense que rien n'est sérieux comme la lecture d'un poème, parce qu'un poème ne dit pas n'importe quoi ou n'importe comment, ce n'est pas le flou érigé en principe. Il faut émettre une parole qui réclame beaucoup d'attention et de sérieux pour être entendue. Mais vous pouvez faire toutes les sémantiques, les linguistiques, sémiotiques du monde de façon scientifique sans approcher une seconde du poème. Et le souci de l'auditeur du poème n'est pas d'être scientifique.

La grosse erreur de la théologie contemporaine c'est de vouloir mimer le scientifique. Il faut qu'elle trouve sa propre rigueur, son propre mode de vérité qui n'est pas sur le mode du scientifique. L'histoire par exemple a une volonté de devenir scientifique, évidemment elle est loin d'y parvenir, mais c'est son vœu, sa volonté. Or la théologie n'a pas à récupérer le résultat des études prétendument scientifiques de l'histoire pour ensuite construire quelque chose. Elle est un autre mode d'approche, autrement rigoureux, c'est-à-dire d'un autre type de rigueur à la vérité de l'évènement qui justement n'est pas un fait.

c) Différence entre événement et fait.

J'ai parlé d'évènement, il ne faut pas confondre le fait et l'évènement. J'ai bien pris soin de montrer que l'évènement était quelque chose qui a à voir avec le verbe venir, bien sûr, mais précisément l'évènement est plein de trous, je veux dire plein d'altérités. D'abord pour qu'il y ait

événement il faut deux protagonistes, et les témoins ne sont pas simplement en dehors de l'événement, ils sont partie prenante de l'événement, donc c'est encore une autre altérité. Par ailleurs l'événement ne consiste pas dans un moment, mais il a une altérité dans le temps car la relecture de l'événement fait partie de l'événement alors que le fait brut est une espèce de mythe qui correspond à un certain type de requête moderne mais qui est très dérisoire. Quand l'historien parle de faits bruts, en réalité c'est lui qui s'affronte et qui se cogne la tête contre les faits qu'il suscite. Les faits ne sont pas têtus. D'ailleurs un fait brut n'est rien. Ce n'est pas la question, d'ailleurs, mais c'est pour préciser la signification du mot événement.

J'ai pris bien soin autrefois de méditer longuement sur "événement", je l'ai même fait à partir d'événements familiaux qu'on appelle couramment des événements, et indépendamment de l'Écriture, ou si c'était selon l'Écriture c'était sans le savoir. J'ai fait une phénoménologie, le mot est peut-être prétentieux, mais une méditation sur ce qu'est l'événement.

► Est-ce qu'on peut dire qu'il y a trois temps : il y a l'événement, il y a le récit qu'on fait de l'événement oralement ou par écrit, et puis il y a l'écoute ou la lecture du récit de l'événement ?

J-M M : Oui, à condition que l'événement que tu désignes comme proprement dit, l'écriture et la lecture tout cela fasse partie de l'événement. La lecture aujourd'hui de l'événement christique fait partie de l'événement christique. Cela veut dire que je ne peux pas causer sur l'événement christique de façon pertinente sans être dans l'événement christique, car je suis partie prenante de l'événement christique. C'est ce qui fait une tout autre façon de lire l'Écriture.

On me pose la question : « Est-ce que la Samaritaine a véritablement existé ? » Bien sûr puisque c'est moi la Samaritaine ! On ne dirait pas, mais...

2) La tonalité d'un texte.

► Vous insistez beaucoup sur la signification des mots. À quoi faut-il être attentif ?

J-M M : J'ai coutume de dire que, par rapport à un mot, on peut être attentif à sa teneur c'est-à-dire son contenu, son champ sémantique possible, mais qu'il faut toujours le considérer dans ses tenants ; car un mot est avec d'autres mots, il prend sens des mots qui l'entourent. Enfin l'essentiel, mais c'est très difficile à déterminer, c'est la tonalité c'est-à-dire le tonos. Tout ça (teneur, tenant, tonalité) vient du verbe tenir. C'est très important pour cette raison que je peux étudier la teneur sémantique d'un mot, je peux étudier les articulations grammaticales du mot et ne pas entendre.

Entendre est une chose très mystérieuse car on n'entend qu'à partir "**d'où l'on est**". Pour entendre du nouveau il faut entendre à partir "**d'où je suis sans le savoir encore**", pour que ce soit nouveau. Notre tentation c'est d'entendre à partir de ce que nous savons, c'est-à-dire de ramener ce que j'entends à ce que j'ai déjà appris. Donc c'est toujours réducteur.

Ce que je dis là est très important, pas seulement pour lire un texte, mais aussi pour parler à quelqu'un. Si j'entends ce qu'il me dit dans mes propres registres, je ne l'entends pas lui. Donc il faut bien que je reste en suspens tant que j'entends des mots avant d'apercevoir dans quels tenants ils sont en lui (dans mon interlocuteur).

L'équivalent psychologique au sens courant du terme se trouve dans des processus de lecture.

Cette tonalité est une chose très importante parce qu'on me dit souvent : « Ce que vous faites est tellement compliqué qu'on ne voit pas comment des gens simples pourraient se mettre à l'Évangile. »

Eh bien ce qui se passe, c'est que la tonalité est quelque chose de donné. Et des gens simples ont parfois la bonne tonalité pour entendre un texte, alors que celui qui est susceptible de discuter sur la teneur sémantique des mots, sur l'articulation des tenants, mais qui n'a pas la tonalité, n'entend pas le texte. La tonalité est ce sans quoi je n'entends pas le texte.

L'expression très banale « être sur la même longueur d'onde », que je n'affectionne pas beaucoup, pourrait dire quelque chose comme cela : j'entends lorsque la tension du discours et la tension de mon écoute se répondent. Une autre image : quand la parole fait vibrer ma corde en accord avec la tonalité de la parole. Donc des choses de ce genre.

Ceci peut paraître confus mais le mot entendre mériterait d'être étudié avec beaucoup de soin. Ce que je dis ici est approximatif mais donne des indications.

En effet nous avons de l'entendre, et par suite de la parole, des concepts infiniment insuffisants et étriqués. Pour nous tout se passe comme si j'avais une pensée – et je sais ce que c'est que d'avoir une pensée ! – et que je la mettais en code intérieurement dans des mots, ensuite je propulserais les mots, l'oreille recevrait le code, décoderait à son tour la pensée. Il est probable que ça marche comme ça dans les appareils, mais le malheur c'est que l'homme se pense à partir des appareils qu'il fabrique. Or ce n'est pas du tout le processus de la parole ni de l'écoute.

► Comment avoir la bonne tonalité ?

J-M M : Ce n'est pas nous qui allons nous mettre dans la bonne tonalité, même si nous faisons tout pour cela, pour cette raison qu'entendre est donné. Et c'est pourquoi l'Évangile ne dit pas « Bienheureux celui à qui on dit la bonne parole » mais « Bienheureuses les oreilles... bienheureux celui qui a l'oreille »²⁶ ; autrement dit le fait d'entendre est donné. Ce n'est pas la parole seulement qui est donnée, l'écoute aussi est dans la donation.

► Donc il faut abandonner nos préjugés pour entendre quelque chose de nouveau ?

J-M M : Oui, c'est une perpétuelle déconstruction.

► Et c'est aussi de l'ordre du don ?

J-M M : Il ne faut pas opposer le don et le travail. Parce que si je travaille c'est aussi que cela m'est donné. On dit « Moi mon pain, je le gagne, je n'attends pas qu'on me le donne » : oui, mais en fait il m'est donné de pouvoir le gagner. Tout est posé ultimement dans le don.

3) La christité aujourd'hui.

► Je voudrais revenir sur une phrase que vous avez prononcée tout à l'heure : « La Samaritaine existe car la Samaritaine c'est moi. » Est-ce qu'on peut dire de la même façon : « Le Christ a existé car nous sommes le Christ » ?

J-M M : Oui, en effet : aucun "je" humain ne peut dire « Je suis le Christ » mais...

²⁶ « Heureux sont vos yeux, parce qu'ils voient, et vos oreilles, parce qu'elles entendent ! » (Mt 13, 16).

► C'est pour ça que j'employais le "nous".

a) Christité unifiante et christité unifiée.

J-M M : C'était très pertinent d'ailleurs. Parce qu'effectivement c'est tout le problème du Monogénès (le Fils un) et des *tekna* (les enfants) qui sont toujours au pluriel. C'est-à-dire qu'il y a la "christité unifiante" qui est le Christ et la "christité unifiée" qui est la totalité de l'humanité en Christ. Donc aucun "je" individuel ne peut dire qu'il est le Christ.

D'ailleurs Jésus lui-même parle selon deux dimensions de "je" puisqu'il dit « *Le Père et moi nous sommes un* » (Jn 10, 30) et « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28). Par ailleurs il faudrait étudier les deux "je" pauliniens du chapitre 7 de l'épître aux Romains²⁷. C'est un chapitre très difficile qui fait en général horreur aux psychologues parce qu'ils l'entendent comme schizophrénie puisqu'il y a deux "je". Mais ça n'a rien à voir. Si c'était deux "je" psychologiques, bien sûr ça poserait problème, mais c'est en fait la différence d'un "je" psychologique et d'un "je" qui n'est pas de nature psychologique. C'est ça le problème. Il n'y a aucun risque psychologique dans ce domaine, sinon des risques de méprise.

Il y a un *je* christique qui est voué à s'effacer : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais le paraclèt (le pneuma) ne viendra pas.* » (Jn 16, 7). Qui est le pneuma ? C'est la plénitude du "Je" christique. Nous verrons demain le rapport du pneuma et du Christos. Il y a un *je* individuel qui doit s'effacer pour qu'apparaisse le *Je* christique. C'est une chose aussi mystérieuse que : « *Si le grain tombé en terre ne meurt il reste seul, s'il meurt il porte beaucoup de fruit.* » (Jn 12, 24). Voilà des phrases très difficiles pour un psychologue, d'autant plus que c'est lié, dans le passage, avec « si quelqu'un ne se hait pas lui-même... » (d'après le v. 25). Se haïr soi-même c'est l'horreur, psychologiquement, seulement ici ça n'a pas cette signification.

b) Évangile et problèmes contemporains.

Ce sont des choses tout à fait essentielles à l'Évangile sur lesquelles on ne réfléchit pas assez parce qu'il y a une première écoute insouciante qui évidemment ne dit rien, il y a une écoute faussée qui peut devenir une écoute totalement perverse et pervertissant l'individu. C'est celle-là sans doute que les psychologues récusent, elle n'est pas rêvée, elle a existé, et cependant ce n'est pas parce qu'il y a ce péril qu'il ne faut pas être attentifs à ce que recèlent de vérité ces mots-là.

Vous verrez que, dans la lecture que nous faisons, il y a quelque chose qui nous pousse à entrer dans le texte, à y demeurer, à l'entendre, à ne pas le réduire à une théorie mais à l'habiter. Cependant bien des choses que nous disons trouvent un écho dans nombre de problèmes contemporains importants, énoncés ou non, résolus ou plus ou moins irrésolus, que pose l'Évangile dans notre contemporanéité.

Pour les recours du soir²⁸, il y a ceux qui font préciser l'entrée dans le texte, pour comprendre mieux ce qui a été fait ; mais il y a aussi la possibilité d'évoquer des conséquences pour nous aujourd'hui par rapport aux problèmes qui se posent. Parce que ce que nous faisons-là n'est pas

²⁷ Cf. [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

²⁸ Les participants posent des questions dans la rencontre qui a lieu le soir, le matin étant plutôt réservé à la lecture du texte.

du tout neutre par rapport à la position de l'Évangile ou de l'Église aujourd'hui dans le monde. Je pense que c'est même le chemin nécessaire.

► Est-ce que nous devons abandonner la culture occidentale c'est-à-dire le mode de pensée dans lesquels nous sommes empêtrés ?

J-M M : Le mot "abandonner" est très dangereux ici parce que je vous préviens d'avance : vous ne l'abandonnez jamais. En fait il faut être conscient dans notre écoute de la distorsion entre ce que nous sommes tentés d'entendre et ce qui reste constamment à entendre dans le texte.

Le Moyen Âge, dans ce qui est réputé être son bon siècle, à savoir le XIII^e siècle – mais le XII^e était peut-être plus intéressant – est un siècle de synthèse où la raison humaine venue d'Aristote et la donnée de l'Évangile font un corpus, une Somme théologique, quelque chose qui tient bien ensemble, où chacun a sa place. Je ne voudrais pas qu'on refabrique des synthèses de ce genre, même avec les questions d'aujourd'hui. Il est probable que le rapport de l'Évangile aux cultures doive nécessairement être dans une gestion qui garde des éléments conflictuels.

c) Les apparentes contradictions qui sont dans l'Évangile.

L'Évangile n'est pas venu apporter la paix. C'est une de ces choses multiples qu'on entend dans l'Évangile, dont la contradiction est apparente puisqu'on a « *Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix* » (Jn 14, 27) mais aussi « *Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive.* » (Mt 10, 34). Or on choisit ou ceci ou cela.

Et le pire c'est que, à l'intérieur de l'évangile de saint Jean, on trouve des choses contradictoires : « *Je ne suis pas venu pour juger le monde* » (Jn 12, 47) et aussi « *Le Père ne juge personne, il a remis tout jugement au Fils* » (Jn 5, 22). Il est juge ou il n'est pas juge ? Or les deux choses se trouvent faire partie de deux séries. Alors il y a une solution très simple : on dit qu'il y a un auteur de l'évangile de Jean qui était pour et l'autre qui était contre, et ils ont réunis les deux points de vue. Mais c'est nul car ça commence à être intéressant quand je suis invité à penser comment se tiennent ensemble « *Je ne suis pas venu pour juger le monde* » et « *Le Père ... a remis tout jugement au Fils.* » C'est là que se tient la vérité, la révélation, le dévoilement. C'est dans l'énigme même et non pas dans l'un des deux termes. Chacun de ces termes peut devenir un slogan pour deux camps différents, le camp des « *Je porte la guerre* » et le camp des « *Je porte la paix* » mais ce n'est ni ceci ni cela.

Ce n'est pas du tout par hasard qu'on rencontre ces apparentes contradictions dans l'Évangile. Elles font partie de la façon dont un rabbi peut conduire le cheminement de son disciple en suscitant l'énigme lorsque la chose paraît claire au disciple, en la dénouant en temps opportun. C'est à nous de voir comment ces deux expressions avaient une inévitable fonction l'une par rapport à l'autre dans le cheminement qu'est la vérité. En effet dans l'Évangile la vérité est un chemin. Dans « *Je suis le chemin, la vérité, la vie* » (Jn 14, 6) nous avons un hendiadys : ce n'est pas un chemin pour aller à la vérité, mais c'est de marcher le chemin qui est d'être dans l'espace de la vérité.

Je vous assure, ne serait-ce que par simple honnêteté, que je n'avance rien qui ne soit susceptible d'être longuement développé et montré. Mais encore une fois je n'ai pas le temps de tout développer, je suis obligé de passer vite. C'est pour vous rassurer que je dis cela, parce que

par nature, dans ce domaine auquel je consacre ma vie, je ne suis pas hasardeux ni trompeur ni rhétoricien. Il y a des choses que j'ai pensées pendant des années avant d'oser les dire : il m'a fallu des années de vérification pour voir si ça s'appliquait bien à tous les cas, si tous les textes pouvaient résonner avec cela avant de prononcer un mot, parfois. Ce n'est pas pour mon éloge que je dis cela, c'est pour votre confiance, votre minimum de confiance provisoire, parce que tout est évidemment soumis à votre propre lecture. Mais je le dis, c'est très important parce que, même si de façon provisionnelle vous ne me créditez pas, vous n'avancerez pas.

► Les deux choses que vous nous avez présentées sur le jugement est-ce que c'est un oxymoron ?

J-M M : Un oxymoron c'est une autre figure de style : un oxymoron c'est ce qui fait tenir ensemble de façon simple deux mots qui ont l'air de se contredire. Nous en avons eu un tout à l'heure : « *la nuée lumineuse les ombragea* » (Mt 17, 5). Il y a donc « la lumineuse ténèbre », « l'obscur clarté qui tombe des étoiles » (Corneille, le Cid), « la sobre ivresse » qui est un thème très important chez les mystiques. Victor Hugo aussi est très friand d'oxymorons.

Mais si c'est uniquement une figure de style et une manie, ça n'a aucun sens. Il ne suffit pas de dire que c'est un oxymoron, parce que l'oxymoron est quelque chose qui doit donner à penser. L'important est de se demander sur quel mode ces deux choses-là peuvent se tenir ensemble et donner quelque chose d'intelligible.

► Ça vise quelque chose qui n'existe pas.

J-M M : Il est probable que si nous n'avons pas un mot qui puisse dire la chose ou viser la chose, s'il nous faut cet équilibre étrange de deux mots apparemment contraires, c'est que le mot n'existe pas. Mais que le mot n'existe pas ne veut pas dire que la chose ne soit pas pensable. Enfin il y a un poète qui dit que, là où le mot fait défaut, la chose aussi défaille, donc c'est vrai et pas vrai, là aussi.

Très souvent d'ailleurs la solution est dans l'intelligence des zones de signification où la chose est pertinente, car il y a un lieu où cela n'est pas pertinent.

e) Psychologie et Évangile.

Par exemple entendre psychologiquement un mot d'Évangile qui n'est pas prononcé psychologiquement – car il n'y a pas de psychologie dans l'Évangile – l'entendre psychologiquement c'est évidemment l'entendre en dehors de son registre. Alors il peut même tout à fait dire le contraire de ce que psychologiquement il devrait dire, et cela parce qu'on ne l'entend pas dans son registre propre. C'est un exemple entre autres, il y en a beaucoup de semblables.

► Est-ce que ça veut dire par exemple que la lecture que Françoise Dolto fait dans son livre *L'Évangile au risque de la psychanalyse* est un éclairage à manier avec précaution ?

J-M M : Il faut le manier avec beaucoup de précautions. Ce qui est intéressant, c'est que toute tentative d'approcher le texte, que ce soit la tentative de l'historien qui questionne en langage d'historien, celle du structuraliste qui questionne en langage structuraliste, celle du psychologue, ce sont des choses qui peuvent avoir leur lieu d'intérêt mais qui en aucune façon ne peuvent prétendre déceler le sens plein du texte. En plus, comme vous le dites, il y faut beaucoup de précautions.

Voyez-vous le langage que je parle a souvent beaucoup de faveur chez les psychologues, j'en suis ravi car j'aime bien quand on m'écoute, mais je me défends de cela. Car alors il y a des risques d'amalgame, d'utilisation du discours dans un autre registre. Mais il y en a aussi beaucoup qui savent faire la part, et penser qu'il peut y avoir une signification disons analogique (ou un écho), dans le champ de la psychologie, par rapport au discours qui est tenu dans l'Évangile, mais cet écho est toujours à traiter avec beaucoup d'attention, non pas comme si l'écoute psychologique était l'écoute nécessaire et suffisante du texte.

► Les contradictions que nous rencontrons dans l'Évangile, et il y en a beaucoup, c'est une blessure pour nous.

J-M M : C'est dommage ! Pour moi c'est une chance. Je suis absolument réjoui quand j'aperçois une contradiction. De même que je suis réjoui quand on dénie quelque chose que je croyais savoir. C'est cela qui libère, c'est cela qui ouvre des champs de pensée. Il est possible que dans un premier temps une contradiction paraisse offusquer l'esprit. En réalité il n'y a pas de plus grand stimulant, de plus grande ouverture pour penser, à condition de ne pas croire que la pensée réside essentiellement dans une systématique close. La pensée ne réside pas dans une systématique close. Il n'y a pas non plus à se réjouir purement et simplement des délices pervers des contradictions quotidiennes. Une contradiction a sa fonction propre, il faut l'appréhender comme telle. C'est réjouissant et en même temps ce n'est pas facile parce que très souvent on ne peut pas esquisser le moindre élément de réponse à une contradiction pendant des mois ou des années, et il faut savoir porter cette contradiction sans avoir le moindre commencement de résolution. Il est vrai que ça ne nous est pas facile. Mais quand on a pris l'habitude de savoir que les éventuels commencements de solution sont l'ouverture à des champs totalement nouveaux de pensée, on supporte aisément d'endurer. L'expérience de la pensée passe par là : l'expérience de la pensée est une endurance.

Énigme à méditer

Pour préparer notre lecture de demain, je vais vous poser une énigme, non pas pour que vous y répondiez, mais pour que vous y prêtiez votre attention dans le cours du temps.

Quel sens y a-t-il à ce que nous commémorions quelque chose comme la gloire, c'est-à-dire « *Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire* » dans un temps où ciel et terre sont totalement vides, sont apparemment totalement dans l'absence de la gloire de Dieu ? Quel sens y a-t-il à persévérer dans l'emploi d'un mot quasi-incompréhensible comme le mot de sacré dans un monde désacralisé, et même beaucoup plus désacralisé que les historiens des religions ne le croient ?

Voici l'énigme : quel est le rapport entre la percée que nous tentons de faire dans l'écoute d'une parole, et ce qui est conjecturable comme capacité d'écoute dans le monde qui est le nôtre ?

Voilà, nous avons notre programme pour demain matin : le verset 14.

Chapitre III

Le verset 14, lieu central du Prologue

Nous voici à nouveau devant la page. Nous disons souvent "un texte" aujourd'hui, les médiévaux disaient la page : *sacra pagina* (la page sacrée).

Hier étant sortis du texte nous avons tenté de façon sommaire de mettre cette parole en espace comme disent les metteurs en scène. C'est aussi une certaine façon de répondre à la question « Où se passe tout cela ? » Cela se passe précisément dans la parole de qui le dit et de qui l'entend, c'est le lieu.

La mise en espace.

Cette mise en espace constitue une sorte de configuration de l'espace, de l'espace qui est l'espace de la parole. Je vais vous donner une analogie. Il faut bien savoir que l'analogie dit une radicale différence avec un tout petit point de similitude. L'analogie que je veux faire, c'est avec ce que peut-être d'aucun d'entre vous connaissent et sans doute connaissent mieux que moi, ce que saint Ignace appelle "la composition du lieu". Pour Ignace la composition du lieu consiste, à propos de la lecture d'une page d'Écriture, à prendre le temps d'imaginer, de composer mentalement de façon imaginaire les éléments du lieu, de la scénographie, pour y faire place à la gestuelle etc.

Ce que j'évoque ici a un tout petit rapport avec ça mais, en même temps, c'est tout à fait différent. La composition du lieu c'est en quelque sorte la trace de ce que je veux dire pour notre époque dans laquelle il y a une différence radicale entre le concept et l'imaginaire. En effet les mots sont pour nous des concepts, du moins des signes de concepts, ce qui laisse place à la nécessité d'imaginer, alors que dans une pensée symbolique il n'y a pas cette dissociation. Si vous voulez, entre la composition du lieu au sens ignacien et ce que j'évoque maintenant comme la mise en espace, il y a à peu près la différence qui existe entre une toile de Véronèse et une icône. Et je dis ça sans aucun mépris pour Véronèse, pas du tout.

Cela me permettrait aussi de répondre à une question qui avait été soulevée tout au début²⁹. Ce n'était pas une question, c'était une suggestion assortie d'une question néanmoins : « Est-ce qu'on peut garder du temps pour trouver des images qui répondraient à notre texte. » Et nous pouvons maintenant répondre. Si nous allons voir d'une part les icônes de la Transfiguration et surtout les icônes du Baptême, nous sommes dans l'espace de notre texte. Il ne s'agit pas de se contenter des icônes, ce n'est d'ailleurs pas véritablement de notre monde occidental. Mais si nous essayons de rechercher des représentations du Baptême du Christ depuis les catacombes jusqu'aux fonds baptismaux médiévaux, l'iconographie du Baptême du Christ est très riche, et il y aurait beaucoup de choses à voir. Je ne sais pas si ça vous intéresse, si vous avez le loisir, c'est une simple suggestion que je fais.

Notre programme.

Nous allons lire le verset 14.

²⁹ Nous n'avons pas l'enregistrement du tout début de la session.

« *Et le Logos fut chair et il a habité en nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Monogénês (Fils un) d'auprès du Père, plein de grâce et vérité.* »

Bien sûr nous allons faire, au niveau de cette phrase, ce que nous avons fait au niveau de l'ensemble du texte : nous allons nous concentrer d'abord sur le lieu central qui est « *nous avons contemplé sa gloire.* » Nous verrons que "gloire" est le lieu à partir de quoi tous les autres mots du texte prennent sens : le mot habiter, le mot plein (emplir), le mot Monogénês (Fils un), et enfin ultimement le mot même de chair ; une fois encore nous terminons par le mot par quoi la phrase s'ouvre : chair.

I – LA GLOIRE, LA PRÉSENCE ET LA GRÂCE

1) « *Nous avons contemplé sa gloire.* »

Dans « **Nous avons contemplé sa gloire** » puisque c'est là que nous nous situons, il y a deux mots qui sont aussi énigmatiques l'un que l'autre : c'est le mot gloire et le mot contempler. Nous ne les entendons qu'ensemble : ce n'est pas à partir d'une idée banale de la contemplation qu'on peut comprendre ce qu'est le mot de gloire ; et d'autre part on n'entend rien au mot de gloire sinon précisément dans la contemplation qui la constitue. Que l'homme contemple, cela constitue la gloire de Dieu.

a) Le mot de gloire.

Prenons le mot de gloire, nous reviendrons sur contempler ensuite. Pour ce mot comme pour presque tous les mots de ce verset, il est absolument nécessaire de recourir à la signification biblique sémitique.

Le mot de gloire, au niveau de ce qu'il signifie en français, est parfaitement inapte et insignifiant à dire ce que recèle le mot qu'il essaie de traduire, qui est en hébreu le mot *kavod*. La *kavod* c'est la présence de Dieu au milieu de son peuple. C'est une présence itinérante quand le peuple est itinérant, puis une présence qui se fixe au lieu central, au temple de Jérusalem, et constitue et tient symboliquement la totalité du peuple.

La *kavod* c'est cette présence qui a donc déjà les traits de l'habitation : le Dieu³⁰ habite dans la tente puis habite dans le temple. Cette symbolique est de toute première importance parce qu'elle est le lieu d'une confirmation et d'une subversion de cela dans le Christ. En effet le Christ est le nouveau temple, et la destruction du temple – temple qui est l'attestation de la *kavod* – a à voir avec la mort et la résurrection du Christ. Mais là j'anticipe.

Pour introduire un peu plus dans ce mot de *kavod* traduit par gloire, il faut savoir que la gloire est, je l'ai dit, la présence. Autrement dit la gloire est l'espace du Dieu. On peut dire de la gloire ce qu'on peut dire originellement du sacré : le sacré est la présence du Dieu.

Par parenthèse il ne faut pas trop se fier à la tentative de définir ce que c'est que le sacré d'une façon abstraite et générale. À propos de chaque source spirituelle il faut voir comment se précise, se définit et se donne le sacré, comment se donne l'espace de la présence du Dieu.

³⁰ Dans le texte biblique, souvent le mot Dieu est accompagné de l'article. C'est pourquoi J-M Martin aime dire "le Dieu".

Nous savons que cette donation de l'espace de Dieu est, pour le premier christianisme, la résurrection : la résurrection, donc la présence, donne l'espace, donne la proximité du Dieu qui constitue le sacré.

Je pense à cette phrase de Paul que j'aurais pu citer hier déjà, qui est l'ouverture de l'épître aux Romains : « *Jésus déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts, dans une pneuma de consécration.* » Voilà une phrase étrange où tout se trouve rassemblé :

– « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection* » : ce que veut dire Fils se pense à partir de la résurrection et pas à partir d'ailleurs ;

– « *dans un pneuma de consécration* » : on traduit habituellement « pneuma de sainteté » mais il faut garder le sens de sacré car la notion de sainteté est déficiente par rapport à la notion de sacré contrairement à ce qui se dit partout, à condition qu'on ne pense pas le sacré à partir de la sociologie ou de la psychologie des historiens des religions, mais à partir du sens originel de ce mot dans notre Écriture.

b) Détour par le Sanctus de la liturgie.

Pour illustrer cela – parce que cette mise en rapport des éléments qui constituent notre texte est quelque chose qui nous est tout à fait étranger – je vais vous donner un exemple qui vous rendra l'affaire mémorable ou re-mémorable. Vous avez souvent occasion de constituer la gloire dans la liturgie. C'est singulièrement dans le moment où vous chantez le Trisagion (le triple *hagios*) : « *Hagios, hagios, hagios* » c'est-à-dire « Sacré, sacré, sacré (*sanctus, sanctus, sanctus*). » Où ces mots-là sont-ils pris ? Ils sont pris à Isaïe, au chapitre 6, lorsqu'Isaïe est admis à contempler l'espace du Dieu, sa présence, la gloire, lorsque les Brûlants (les Séraphins) qui constituent la pointe de la parole dans le chant (c'est le sens de brûler), les Brûlants disent : « *Hagios, hagios, hagios* (sacré, sacré, sacré). » Et la liturgie fait que nous soyons admis. Du reste ce texte est repris chez saint Jean au chapitre 12, nous verrons comment.

Je commémore d'abord le Sanctus : « **Sacré, sacré, sacré est le Seigneur Sabaot, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire** (de ta présence). » Pour savoir ce que vous dites quand vous dites « le ciel et la terre sont remplis de ta gloire » il faudrait savoir d'abord ce que veulent dire « ciel et terre », il faudrait savoir ce que veut dire « rempli » qui est un autre mot du verset 14 : « *plein (empli) de grâce et vérité.* »

Dans notre verset 14 nous avons donc la gloire qui est précédée du mot habiter et qui est suivie du mot plein, or habiter et emplir sont deux noms de l'Esprit de Dieu ou de la gloire de Dieu ou du sacré (de l'espace de Dieu).

À propos de l'habitation j'ai omis de dire tout à l'heure qu'un des noms de la gloire dans le monde biblique, dans le monde rabbinique et aussi dans la kabbale, c'est la *Shekinah*, du verbe hébreu *shakan* qui signifie habiter : la gloire de Dieu c'est l'habitante. N'est-ce pas que c'est merveilleux !

Notre Sanctus se poursuit : « **Béni soit celui qui vient** – bénir (*eklogêtos*) c'est-à-dire "dire bien", c'est dire la parole d'accueil, c'est saluer, ici c'est accueillir « celui qui vient » : emplir, venir ; l'espace, le chemin ; demeurer, venir – **dans le nom du Seigneur** – c'est-à-dire dans l'identité communicable de l'incommunicable puisque le nom dit l'identité – **Hosannah au plus haut des cieux.** »

c) La gloire c'est la présence.

Vous avez donc là quelque chose qui nous inviterait à trouver un autre mot que le mot de gloire qui a un rapport extrêmement ténu à cela dans le langage courant. Néanmoins, en prenant des précautions, je garde le mot de gloire pour nous ici. Je pense que, pour s'approcher du mot gloire, on pourrait prendre le mot "présence" ou le mot "présenter", ou mieux encore "présentifier".

Quand le Christ prie pour demander la résurrection qui est donc le lieu de la gloire il dit : « Père glorifie ton Fils – c'est-à-dire présentifie-moi en tant que Fils – *ce qui est que ton Fils te glorifie (te présentifie)*. » (Jn 17, 1). J'ai déjà cité ce texte hier, et quelqu'un m'a posé ensuite la question : le texte ne dit pas ça, il dit « afin que ton Fils te glorifie. » La traduction avec "afin que" tombe rapidement dans le sordide du troc : « Glorifie-moi afin qu'en retour je te glorifie. » Mais ce n'est pas une pensée finaliste, nous avons déjà vu que "afin que" n'est pas final, "parce que" n'est pas causal, et "si... alors..." ne désigne pas une condition dans le langage johannique. Ici le deuxième élément de la phrase est une reprise dans un autre terme du premier élément.

Et ce qui est dit dans ce verset est un thème qui se trouve très souvent chez Jean : « Celui qui n'a pas le Fils n'a pas le Père. ³¹ » Bien sûr il n'y a pas de fils sans père, mais il n'y a pas de père sans fils. Le rapport n'est pas exactement le même. S'il n'y a pas de fils la notion de père n'est pas pensable.

C'est pourquoi hier à propos de la résurrection je n'ai pas dit simplement christophanie mais théophanie : la résurrection est le lieu de la manifestation de la présence du Fils, qui est simultanément la présence du Père ; et cela est simultanément la présence de l'Esprit.

2) « *Il a habité parmi nous.* »

Dans notre verset 14 nous trouvons « *Il a habité parmi nous* » qui dit cette présence du Fils. Comme je l'ai déjà dit, un autre nom de la gloire de Dieu dans l'Ancien Testament est la *Shekinah* du verbe *shakan* (habiter). Donc la gloire et l'habitation c'est la même chose.

« *Il a habité parmi nous* » ce n'est pas simplement la mémoire d'une cohabitation conviviale passée, c'est l'habitation « **en nous** ». Ce qui est dit là est déjà de l'ordre de la résurrection.

Quand nous avons lu le récit de la Transfiguration, nous avons parlé des trois tentes, et nous avons vu que le verbe traduit par "il a habité" c'est *eskênosén* : il a planté sa tente. Nous venons de voir également que la *kavod*, la gloire de Dieu, est la présence de Dieu. Or la *kavod* a d'abord accompagné le peuple dans ses pérégrinations en étant sous la tente, avant de se fixer au Temple à Jérusalem.

Le verbe le plus souvent employé à propos de l'habitation c'est le verbe demeurer qui est parmi les cinq ou six verbes les plus fréquents chez saint Jean.

3) « *Plein de grâce et vérité.* »

J'ai dit que la résurrection était le lieu de la manifestation de la présence du Fils et simultanément de la présence du Père, et que cela était simultanément la présence de l'Esprit.

³¹ « Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père. » (1 Jn 2, 23).

Voilà un mot, pneuma (Esprit), qui n'est pas prononcé avant le verset 17, et qui est pourtant le mot qui justifie la présence dans notre texte du mot de gloire, du mot d'habitation, du mot plein (emplir).

« *Plein de grâce et vérité* », c'est le dernier moment de notre verset 14. Il ne faut pas prendre cet adjectif "plein" de façon distraite, il est repris ensuite sous la forme substantivée *plêrôma* : « *De sa plénitude nous avons tous reçu* » (v. 16).

a) Le pneuma est la diffusion du Christos.

Pour préparer l'intelligence de ces choses je dirais qu'il faut nous habituer à penser le pneuma (l'Esprit) comme la diffusion du Ressuscité, et plus exactement, j'expliquerai pourquoi ensuite, comme la diffusion du Christos.

J'ai employé le mot diffusion car avec le pneuma nous sommes dans la symbolique du liquide, du fluide. Ce que le Christos est en compact, le pneuma l'est en tant que répandu, versé : « *Il n'y avait pas encore de pneuma [sous-entendu "versé"] car Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » (Jn 7, 39). La résurrection ou la glorification est la diffusion du pneuma sur toute chair.

b) Le verbe emplir.

Nous nous acheminons déjà vers l'intelligence de ce que veut dire le verbe emplir. Pour cela cherchons le vocabulaire du pneuma, chez Paul surtout car l'écriture de Paul précède l'écriture de Jean. « L'Esprit emplit » « L'Esprit est versé » « L'Esprit est répandu » « L'Esprit habite », il remplit l'espace.

C'est **habiter** qui fait l'espace, c'est l'acte d'habiter qui fait que quelque chose est une demeure.

L'Esprit est **répandu** et du même coup l'Esprit est la diffusion de ce qui était en plénitude et en rassemblé en Jésus. Le moment du Baptême est le moment où le pneuma (l'Esprit) descend du ciel et repose³² sur le Christ, c'est-à-dire que le pneuma le consacre, le pneuma l'imprègne. Les anciens disaient que le pneuma l'oingt, car oindre chez les anciens n'est pas superficiel, l'onction révèle l'odeur intérieure. En grec oindre se dit *khrieîn* et l'onction c'est *khrisma*. Jésus est appelé Christos de par l'onction du pneuma : il est l'enduit ou l'imprégné de la totalité du pneuma. C'est pourquoi le mot de Christos n'apparaît qu'au verset 17 : « *La grâce et la vérité furent par Jésus Christos.* »

Par parenthèse, plutôt que de vouloir hâtivement faire une étude trinitaire, il faudrait étudier très attentivement d'une part le rapport Père / Fils dans nos Écritures et d'autre part le rapport Christos / Pneuma. C'est sous cette forme-là que quelque chose comme la Trinité est dit dans nos Écritures, ce n'est pas sous la forme d'une dissertation sur « trois personnes et une seule nature ». Je ne dis pas que ceci est faux, mais ce n'est pas de la structure de nos Écritures et ça ne permet pas d'entrer dans la texture de notre texte.

Emplir est un mot qui se dit de la gloire et essentiellement du pneuma :

– Emplir se dit de la gloire : « Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire ». Emplir est le propre de la gloire, c'est ce mode de présence qui emplit et accomplit, car c'est le même mot *plêroun* qui dit emplir et accomplir.

³² « *J'ai contemplé le pneuma descendant comme une colombe du ciel et reposant sur lui* » (Jn 1, 32).

– Emplir se dit essentiellement du pneuma, et il se dit à tous les niveaux. Je vous donne un exemple des trois dimensions : « *Le pneuma du Seigneur emplit l'orbe des terres* » (Sg 1, 7 ; Introït de la Pentecôte) ; à la Pentecôte : « *Le pneuma emplit la demeure où ils étaient assis* » (Ac 2, 2) ; et aussi « *Étienne homme empli de foi et de Pneuma Sacré* » (Ac 6, 5)³³.

En ce moment je ne fais qu'indiquer. Ce que je dis là n'est qu'un repérage dans des consanguinités de mots qui ne sont pas de notre propre famille d'Occidentaux, que nous regardons d'abord comme étrangers. Un discours a sa cohérence propre. Au moins cela nous pouvons tenter de le faire.

c) « **Plein de grâce et vérité** ».

Je vais vous dire un secret : les mots pneuma (Esprit), vérité et royaume disent exactement la même chose chez saint Jean. Il est certain que pour nous c'est désarçonnant parce que le royaume est une affaire d'histoire, la vérité est une affaire qui regarde plutôt la philosophie, quant au pneuma, il n'a plus beaucoup de place...

Le Christ est donc plein de quoi ? Il est plein de ce qu'il vient de recevoir au Baptême, plein de la colombe qui est le pneuma et qui demeure sur lui. Il est « *plein de grâce et vérité* » donc plein de pneuma, car ici grâce et vérité sont deux noms du pneuma. Grâce n'est pas un mot proprement johannique, c'est plutôt un mot de Paul, il est même essentiel chez Paul. Chez Jean c'est plutôt le verbe donner ou la donation. Il est « *plein de grâce et vérité* » c'est-à-dire « plein de la donation qui est vérité, qui est ouverture de l'espace de la vie neuve », voilà ce que ces mots-là signifient. Le Christ est plein de cela, donc il est plein du pneuma qui introduit dans la vérité ou dans la vie éternelle (mais éternelle ne signifie pas "plus tard", c'est l'âge nouveau qui est en train de venir).

Tous cela n'est qu'une indication, c'est rapide à propos de chaque mot, parce que mon intention est surtout d'indiquer le rapport de complicité qui existe entre ces différents mots qui sont pris dans la teneur johannique et non pas dans le tenant des auditeurs. C'est leur cousinage que je voudrais indiquer ici. Et cela on peut l'indiquer vingt fois, on peut le noter soigneusement sur ses tablettes et puis l'oublier. C'est pourquoi j'invite à ce que, progressivement si possible, s'ouvre quelque chose comme l'intelligence de cela. Mais c'est un déménagement important, quelque chose qui engage. Si cela se fait, je vous assure que ça ouvre tout l'évangile de Jean d'une autre manière.

4) Le Baptême du Christ et le baptême des chrétiens.

Je l'ai dit précédemment : ce que le Christos est en compact, le pneuma l'est en tant que répandu. Cela est commenté par les premiers écrivains chrétiens du IIe siècle. Ils disent à peu près ceci : « Dieu avait versé son pneuma sur les différents prophètes de manière fragmentaire (le pneuma d'Élie, les différents modes de distribution du pneuma). Or il n'y a plus de prophète, le pneuma s'est rassemblé et a oint le Christos en totalité lors du Baptême pour que ce pneuma se diffuse à partir du Christos dans toute l'humanité. » C'est magnifique, cela !

Là nous sommes tout à fait dans la thématique du Baptême parce que la thématique du Baptême célèbre la thématique de la Résurrection. La Résurrection a quelque chose

³³ Sur le pneuma, ses différentes symboliques : [Le Pneuma \(l'Esprit Saint\) chez saint Jean : repères : symboliques \(eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...\)](#).

d'irracontable, c'est pourquoi elle se raconte à travers des thématiques antérieures, et singulièrement à travers le Baptême.

Pourquoi le Baptême de Jésus prend-il cette importance et cette fonction de dire par avance toute la Résurrection, sinon parce que l'accès premier à cette réalité c'est le baptême des chrétiens ? On pense très peu aujourd'hui le baptême chrétien à partir du Baptême du Christ. Or l'Évangile garde ce rapport très étroit. C'est dès le IIe siècle qu'on aperçoit que ce rapport va se défaire. En effet les auteurs du IIe siècle, quand ils disent « Jésus fut baptisé dans le Jourdain », s'empressent d'ajouter aussitôt : « non pas qu'il en eut besoin pour lui-même, mais c'est pour nous que... ». C'est que, de bonne heure, et très légitimement pour d'autres raisons, et cela bien avant Augustin, le baptême a été pensé comme la remise des péchés. Or Jésus n'est pas pécheur, il n'a donc pas besoin du baptême, d'où dès le IIe siècle une certaine gêne pour mettre en similitude le Baptême du Christ et le baptême des chrétiens. Or c'est dommage parce que c'est quelque chose de tout à fait essentiel dans notre Écriture.

Le cœur de l'Évangile c'est la déclaration « *Tu es mon Fils* ».

Nous avons aperçu le rapport étroit qu'il y a entre Fils et Ressuscité lorsque nous avons lu le texte des Actes des apôtres où Paul dit « *Il a ressuscité Jésus selon ce qui est écrit dans le psaume 2 " Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre."* » (13, 33), et l'incipit de l'épître aux Romains : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts.* »

Autrement dit la résurrection c'est la filiation. Et comme le mot résurrection dit vraiment peu de choses à nos oreilles, au lieu de dire que le cœur de l'Évangile c'est la résurrection, vous pouvez dire aussi bien : le cœur de l'Évangile c'est la salutation que Dieu fait à l'humanité en lui disant « *Tu es mon Fils* ». Il y a des gens qui entendent mieux cela et c'est rigoureusement la même chose.

5) Penser tous les mots à partir de la résurrection.

Ce que veut dire Fils se pense donc à partir de la résurrection. La résurrection est à la fois le cœur et le tout de l'Évangile, et c'est la chose la moins intelligible de l'Évangile. Ceci nous invite à penser à partir du plus insu.

Tant que nous pensons les mots de l'Évangile à partir de ce que nous en savons, nous sommes sûrs que nous ne les pensons pas à partir d'où ils parlent. Notre procédure usuelle, et cela se comprend dans son lieu, est de penser le moins su à partir de ce que nous savons déjà de plus proche. Le processus d'écoute ici est de penser même ce que nous croyons savoir bien, d'avoir à le repenser à partir de ce que nous ne savions pas, à partir de ce que nous persistons à ne pas savoir. C'est cela entendre.

Je vais illustrer cela par la distinction que je fais entre symbole et signe, mais là je ne parle pas du signe (*sêméïon*) johannique, seulement du signe au sens usuel du terme³⁴. Le signe est défini par les médiévaux comme « ce qui d'abord bien connu conduit à connaître autre chose », et le symbole pour moi c'est l'inverse. Dans le signe c'est le bas qui est censé éclairer le haut, dans le symbole c'est le haut qui vient ressaisir à nouveaux frais ce que nous croyions connaître dans le bas. Si les mots de haut et bas vous gênent, dites l'intériorité et l'extériorité, c'est la même chose dans une autre symbolique.

³⁴ Cf. [Symbole au grand sens distingué de la métaphore et du signe au sens classique. En référence à Jn 6.](#)

La résurrection est le point le plus invisible. C'est la source invisible au milieu du jardin qui n'est pas vue en elle-même mais qui est vue en ce qu'elle irrigue secrètement toute la floraison du jardin. Tous les autres mots de l'Évangile sont irrigués à partir de la résurrection, ce qui fait que jamais une lecture profane aussi scientifique soit-elle de l'Écriture n'égale la lecture de l'Écriture dans l'acquiescement donné de la foi. Entendre est le mot premier de la foi, et entendre est donné.

Avoir la foi ?

Alors qu'est-ce qui reste à faire si quelqu'un dit : « Je n'entends pas, alors je n'ai pas la foi » ? Eh bien tout simplement à ne pas réduire la parole à ce qu'il sait, mais voir que telle est la structure. Même celui qui n'a pas la foi peut être conduit à apercevoir que c'est cela la structure de cette parole, et non pas d'en juger hâtivement à partir de sa propre structure. Même s'il ne la fait pas encore sienne, il peut apercevoir que c'est cette parole forte qui est dite, et non pas ce que nous croyons entendre.

Il n'y a pas d'apologétique autre que d'essayer de donner à entendre la merveilleuse cohésion d'un discours qui est, par rapport à notre oreille spontanée, le désordre et le hasardeux total.

► Est-ce qu'on peut bien entendre à notre insu ?

J-M M : Oui, tout à fait. Et ceci ouvre une autre question qui est tout à fait essentielle, à savoir que l'être-à-Dieu ne se mesure pas à la conscience que nous en avons. Ce thème n'était pas du tout développé chez les anciens pour la bonne raison qu'ils ne pensaient pas à partir de la conscience, de l'autosuffisance du *je* conscient. C'est une question qui apparaît dans l'émergence progressive du Ego cogito comme source de toute connaissance, de la conscience claire de *je*.

Vous avez de cela des traces symptomatiques. Il y a une question qui surgit chez les théologiens au XIVe-XVe siècle, qui n'avait pas de place auparavant, et on comprend très bien qu'elle surgisse à cette époque-là : « Est-ce qu'on peut croire que l'on croit et en fait ne pas croire ? » Réponse : « Oui ». La conscience de foi n'est pas la foi.

► Est-ce qu'on peut croire qu'on ne croit pas et croire quand même ?

J-M M : Certainement. Mais je ne peux pas vous dire : « Vous Madame, vous ne croyez pas, mais vous croyez quand même. » Moi je ne peux pas vous le dire, et cependant cela est possible. Et ça ne me sert à rien pour récupérer qui que ce soit. Et cependant c'est de par la nature même de la foi.

D'ailleurs il y a trace de cela déjà chez saint Jean, bien que ce ne soit pas une problématique de l'école johannique, à la mesure où, aux gens « *qui avaient cru en lui* », Jésus se met à faire un discours qui les vitupère comme étrangers à lui, et cependant il leur dit : « *Si vous demeurez dans ma parole, vous serez véritablement mes disciples.* » (Jn 8, 31). Dans quelle mesure la demeure dans la parole est-elle une attestation ? Ce n'est pas une attestation certaine mais néanmoins...

Il y a une vitupération du mot croire au sens de "croire croire" : croire que l'on croit, et là les deux mots croire n'ont pas le même sens. C'est pourquoi il est très important de dénouer la signification ordinaire du verbe croire qui est « avoir telle opinion » ou « avoir conscience de », et le croire au sens biblique du terme. Le lieu de ce que nous appelons l'opinion (la conscience proclamée de quelque chose) n'est pas le lieu décisif de notre rapport à Dieu. La raison en est simple, c'est que nous avons une maîtrise modérée sur notre conscience. Or ici il s'agit d'une relation, et là nous n'avons aucune prise sur le terme de cette relation qui est Dieu (l'insu). D'ailleurs la foi est véritablement la conversation, ou plutôt la ré pondance de l'insu qu'est Dieu à l'insu de moi-même, c'est d'insu à insu que ça doit se parler.

Le mot de foi et le mot de croire sont presque inemployables de nos jours, et c'est terrible parce que ce sont des mots fondateurs, ils sont aussi mystérieux que le mot de résurrection.

► Vous avez donné une définition de la foi : « la foi c'est recueillir la résurrection ».

J-M M : Oui c'est ça, mais ça ne résout rien. C'est une définition – je ne dis pas que le mot définition soit un mot heureux – ça détermine ce qu'est le mot foi dans l'Évangile. Mais je n'ai pas la certitude de recueillir.

Cette problématique de la conscience de foi est typiquement du XIVe-XVe siècle et elle continue à nous régir. Ce qui est intéressant dans l'histoire de la théologie, ce n'est pas de faire l'histoire des réponses mais d'apercevoir l'histoire des questions : quelles questions se posent et à quelles époques ? Ce sont les questions qui importent, les réponses... qu'on dise oui ou non ça n'a pas beaucoup d'importance.

Or ce n'est pas par hasard que des juges ecclésiastiques constitués en tribunal, et qui veulent coincer Jeanne d'Arc – cette posture est bien connue dans l'évangile lorsqu'on pose des questions à Jésus pour le coincer, pour le prendre – les juges lui posent cette question parmi d'autres : « Es-tu en état de grâce, Jeanne ? » Elle est complètement coincée car, si elle dit oui, c'est une prétention insupportable, et si elle dit non, elle est immédiatement condamnable. Sa réponse est tout aussi merveilleuse, toutes proportions gardées, que la réponse de Jésus dans ces cas-là : « Si j'y suis Dieu m'y garde, si je n'y suis Dieu m'y mette. »

La notion de vérité émerge au XVe-XVIe siècle et au XVIIe siècle avec Descartes comme la question de la certitude, de la sécurité psychologique. Ça a du reste à voir avec la façon dont Luther lit la foi comme certitude, comme confiance. Le Moyen Âge n'avait pas besoin de cela, il n'était pas axé sur l'inquiétude par rapport à l'autosuffisance et l'auto-certitude. Et saint Paul dit toujours : « Ma suffisance n'est pas en moi, elle est dans un autre.³⁵ » Et je vous assure que moi je la trouve mieux placée là-haut !

Comment pourrait-on croire qu'il y a une pensée théologique uniforme et constante alors que les problèmes qui surgissent sont liés à l'époque dans laquelle ils surgissent ? Mais comment pourrait-on penser qu'avoir connaissance de cette histoire ne soit pas de première importance pour nous aider à éviter un bon nombre de bévues dans la lecture de l'Écriture ?

II – LE MONOGÉNÈS

« *Gloire comme du Monogénès auprès du Père.* » Trois choses sont intéressantes là-dedans : la question du « Fils », la notion de « Fils un (Monogénès) », et enfin la notion de « Monogénès auprès du Père »³⁶.

³⁵ « La question de la suffisance (*kaukhêma, kaukhêsis*) plutôt que de l'orgueil comme on traduit habituellement, c'est au fond la question de savoir sur quoi je me repose, c'est-à-dire sur quoi je mets ma sécurité (plutôt que ma fierté). Qu'est-ce qui est suffisant pour m'assurer ? Comme en général on se repose sur soi-même, on est auto-suffisant. Or ce qui apparaît dans le Nouveau Testament, c'est que ma suffisance n'est pas en moi. Ma suffisance, autrement dit l'accomplissement de mon être à venir, est placé dans un autrui. Seul un autrui m'accomplit et singulièrement Dieu même. Je n'ai pas en moi de quoi m'accomplir. « *Nous avons notre suffisance (kaukhômêtha) dans l'espérance de la gloire de Dieu* » (Rm 5, 2) En fait, pour Paul notre suffisance est placée dans l'espérance. Il y a en effet deux grandes altérités : celle d'autrui et celle du futur, c'est-à-dire du temps. Donc il y a un retrait de ce qui est l'essentiel de moi-même : je ne suis pas égal à moi-même ou je n'ai pas de quoi m'accomplir seul. Cela se dit négativement mais c'est d'une grande ouverture par rapport à la crispation qui nous constitue. » (J-M Martin, Saint-Bernard, 05/10/1994).

³⁶ La première chose qui est la question du Fils a déjà été traitée, et la troisième chose (auprès du Père) n'a pas été traitée en tant que telle ici, elle est abordée au II du chapitre VII dans le commentaire des versets 1 et 2 (auprès de Dieu).

Nous avons vu que Fils est une des déterminations de toute théophanie puisque « *Tu es mon Fils* » se retrouve dans les récits du Baptême et de la Transfiguration, et qu'il se trouve même à la Résurrection d'après Ac 13.

1) Le Monogénês (le Fils un) et les enfants.

Nous avons vu que, dès le début de l'évangile, nous sommes dans la méditation du Baptême. Jean, comme les auteurs des Synoptiques, connaît le « *Tu es mon Fils* » puisqu'au verset 29 on peut lire : « *Celui-ci est le Fils de Dieu* ». Alors pourquoi est-ce qu'il emploie Monogénês, donc un autre mot, au verset 14 ? C'est qu'il est en train de méditer comment le « *Tu es mon Fils* » est une parole simultanément adressée à Jésus et à la totalité de l'humanité.

Les anciens n'avaient pas de problème pour cela parce que fils de Dieu, dans l'Ancien Testament, désigne le peuple, il a donc un sens spontanément collectif. Par exemple pour dire le retour d'Égypte de Jésus enfant après la mort d'Hérode, Saint Matthieu écrit : « *J'ai rappelé mon fils d'Égypte* » (Mt 2, 15). Or cette phrase est prise au prophète Osée : « *Quand Israël était jeune je l'ai pris en affection : du fonds de l'Égypte j'ai appelé mon fils* » (11, 1) et dans son contexte cette phrase signifie « J'ai rappelé mon peuple de la servitude d'Égypte. »

Par ailleurs nous avons une attestation du fait que spontanément cela résonne ainsi à l'oreille des premiers chrétiens. En effet au début de l'épître aux Éphésiens Paul dit « *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis en plénitude de bénédiction pneumatique (spirituelle) dans les lieux célestes en Christ.* » (v.3).

Voilà une phrase étrange :

– « *Béni soit le Dieu qui nous a bénis* » : c'est une bénédiction pour une bénédiction. Elle évoque l'acte patriarcal : le patriarche, en bénissant le fils qu'on lui présente, fait que le fils soit fils en plénitude puisque jusque-là il n'était que le fils de la femme. Donc il le reconnaît comme son fils, lui donne le nom, lui donne l'héritage (spirituel ici).

– « *Le Dieu... nous a bénis en plénitude de bénédiction pneumatique (spirituelle) dans les lieux célestes en Christ* » : Dieu nous a bénis dans son Fils Jésus en plénitude, nous sommes contenus dans la parole « *Tu es mon Fils* ».

C'est pourquoi, pour méditer le « *Tu es mon Fils* », Jean distingue la bénédiction qui est dans le Fils un et plein et qui atteint ceux-là dont il est plein, c'est-à-dire la totalité des hommes qui sont par là des enfants (*tekna*) de Dieu.

Dans le Prologue le mot "enfants" apparaît au verset 12 : « *Mais 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, [...] qui sont nés de Dieu.* »

J'ai maintenant deux choses importantes à dire au sujet de *monogénês*.

2) La référence à Isaac.

Le terme de *monogénês* (fils un) a également une origine biblique : *monogénês* est une expression qui désigne le patriarche Isaac, qui est aussi appelé le "fils bien-aimé"³⁷, titre qu'on

³⁷ « Dieu dit : " Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; et vas-t-en au pays de Morija, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai." » (Gn 22, 2).

trouve aussi au Baptême de Jésus : « *Tu es mon Fils bien-aimé* ». "Fils bien-aimé" se dit également de Joseph je crois, et Joseph a de l'importance chez Jean mais son importance se déploie à propos de la Samaritaine car il participe à l'identité de l'étranger samaritain, mais c'est autre chose. Or la caractéristique d'Isaac c'est qu'il a en lui la semence de tous les croyants selon la promesse faite à Abraham son père : il a en lui les semences de la descendance nombreuse comme les étoiles du ciel et le sable du rivage. Et ceci occupe beaucoup le premier christianisme.

Dans tout le premier chapitre de saint Jean la figure d'Isaac a beaucoup d'importance, ce n'est pas dit de façon claire mais cela sous-tend tout le récit³⁸.

Par ailleurs chez Paul, dans l'épître aux Romains et aussi un peu chez l'auteur de l'épître aux Hébreux, il y a cette chose très étonnante, c'est qu'Abraham, père d'Isaac est pris comme la figure de la foi³⁹ : « *Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice* » (Rm 4, 3). Or la foi signifie dire la résurrection, nous l'avons vu, donc il faut bien qu'Abraham ait cru à la résurrection. Alors entendons-nous bien, il ne s'agit pas de conjecturer d'un point de vue d'historien ce que pensait Abraham, ce qui nous intéresse ici c'est de savoir ce que pensent Jean et Paul à propos de la figure d'Abraham. Or l'idée est celle-ci : c'est que, comme Abraham croit à la promesse, quand Dieu lui demande le sacrifice du fils et qu'il acquiesce d'une certaine manière, « il signifie par là qu'il croit au Dieu qui ressuscite les morts » puisque la deuxième demande n'annule pas la première.

Donc voyez ce raisonnement que je trouve prodigieux, pour montrer à quel point, chez nos auteurs, l'idée de résurrection et l'idée de foi sont la même : il n'y a pas de résurrection sans foi et il n'y a pas de foi qui ne recueille la résurrection.

C'était un peu une parenthèse mais qui est très importante parce que nous allons voir que, dans le mot chair du verset 14, est indiqué un aspect sacrificiel, et cet aspect sacrificiel se trouve aussi dans la figure d'Isaac. C'est pourquoi le Baptiste chez Jean – et seulement chez Jean – dans la scène du Baptême dira « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » (Jn 1, 29).

Tout cela fait une cohérence proprement johannique : nous avons des mots fondamentaux qui se trouvent ici avoir des connivences, des attenances, des attouchements subtils entre eux.

3) L'Un et les multiples.

La figure d'Isaac est la figure de un pour tous. Ce rapport du un et du multiple, nous l'avons vu comme étant le rapport entre d'une part le Christ dans sa dimension de résurrection, dans son *Je* de résurrection qui n'est pas le "je" d'un individu, et puis d'autre part la multiplicité des hommes que nous sommes. C'est cela qui est en jeu dans cette affaire.

On traduit en général monogénês par « fils unique », mais ça a une mauvaise connotation, c'est plutôt « fils un et unifiant ». La conséquence de cela c'est que le Christ en tant que un parmi d'autres, un en plus, s'efface pour devenir par sa résurrection l'unité unifiante de la totalité de l'humanité : « Il vous est bon que je m'en aille, si je ne m'en vais je ne viendrai pas sous ma modalité de présence pneumatique : l'Esprit ne viendra pas. » (D'après Jn 16, 7).

³⁸ Voir le chapitre V de cette session, la fin du I.

³⁹ « *C'est par la foi qu'Abraham offrit Isaac, lorsqu'il fut mis à l'épreuve et qu'il offrit son fils unique (monogénês), lui qui avait reçu les promesses et à qui il avait été dit : "C'est d'Isaac que naîtra une postérité". Il signifie que Dieu est capable même de ressusciter les morts ; aussi il recouvra son fils en parabole.* » (Épître aux Hébreux 11, 17-19).

Ce à quoi nous faisons allusion en ce moment avec cette référence à la figure d'Isaac, à cette figure de un pour tous, ouvre la question du rapport du Christ à l'humanité. Elle est aussitôt close qu'ouverte, c'est-à-dire qu'il n'y a pas Christ sans humanité.

Le rapport de l'un et des multiples est une question philosophique depuis Parménide, elle a été constamment répétée. Nous avons ici un état de cette question.

Or ce rapport de l'un et des multiples est un souci constant dans l'évangile de Jean. C'est une chose qu'il faudrait déployer, je ne fais que donner des références. La référence majeure se trouve à la fin du chapitre 11 lorsque, après la résurrection de Lazare les Judéens se rassemblent pour délibérer sur le sort de Jésus. Il y a la parole de Caïphe : « *Vous ne savez rien, ⁵⁰ne calculez-vous pas qu'il vous est bon qu'un seul homme meure pour tout le peuple et que toute la nation ne périsse pas ?* » Et Jean ajoute : « ⁵¹Il dit cela non pas de lui-même, mais étant grand prêtre de cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, ⁵²mais non pour la nation seulement, mais en sorte que les enfants de Dieu dispersés (*ta dieskorpisména* : les déchirés) il les rassemble (*sunagagê*) pour être un. » Ici nous avons un exemple du double sens du langage johannique car cette phrase est susceptible d'être entendue de la façon la plus triviale comme un calcul sordide de politique : il est bon de supprimer le gêneur pour éviter un plus grand mal. Or Jean prend cette phrase et en fait comme la définition de l'essentiel de la destinée de Jésus, il la prend dans un sens tout à fait positif. Ça signifie que Caïphe ne sait pas ce qu'il dit mais puisqu'il est grand prêtre, il peut prophétiser et sa parole peut être entendue dans un autre registre. Donc Caïphe ne sait pas ce qu'il dit et la parole est plus forte que le vouloir qu'il a de dire⁴⁰.

Tout le récit de la Passion qui va suivre va montrer que la vie est plus forte que la mise à mort, et que la parole est plus forte que toutes les tentatives faites pour l'étouffer. Ce serait un fil à suivre pour lire les deux chapitres de la passion selon saint Jean : ce n'est pas un récit de passion, c'est un récit d'intronisation royale.

Donc ici Caïphe prophétise que Jésus meure pour rassembler les enfants de Dieu dispersés. Quelle est l'unité de l'humanité ? L'unité de l'humanité réside dans le pardon pour la dispersion, pour la déchirure. L'humanité est une humanité déchirée. Le mot dispersé n'est pas suffisant parce qu'il y a dans dispersé l'idée de semence (*sperma*) jetée. Ici c'est le mot *dieskorpisména*, et le *skorpio* en grec est un instrument de torture qui lacère les chairs. Donc l'humanité, dans sa façon d'être multiple, est un multiple de meurtres, un multiple de mutuelles exclusions, déchirures, lacérations.

La mort christique a pour signification de faire que les déchirés, en tant qu'unifiés, deviennent les enfants, c'est-à-dire le pluriel dans la filiation. Tout se passe comme s'il n'y avait pas un pluriel insignifiant (insignifiant dans le sens où être un ou plusieurs serait sans conséquence). Le pluriel est vécu nativement sur le mode de la déchirure, sur le mode de l'exclusion. Et le pluriel réconcilié constitue la plus haute unité car l'unité n'est pas ce qui n'a jamais été lacéré, l'unité réside dans le dépassement de la lacération par la réconciliation.

Ce thème est récurrent chez Jean. On le trouve par exemple au chapitre 10, le chapitre du bon berger où, par rapport au troupeau, le loup vient et *skorpizeï* (déchire) le troupeau, ce qui a double sens : il déchire le troupeau comme troupeau, c'est-à-dire qu'il le disperse, mais aussi il met à mort et déchire chacun, ça va ensemble.

⁴⁰ Cf. [Jn 11, 49-53 : Mourir pour les déchirés ? La bonne prophétie d'une mauvaise parole. La plus haute unité.](#)

Nous n'avons pas du tout dans l'Écriture l'idée d'une humanité qui serait idéalement une juxtaposition d'individus, comme cela se passe dans notre expérience. Nous en faisons quelque chose d'assez normal parce que le plus usuel devient rapidement le normal et même le naturel. Mais dans l'Écriture la multiplicité humaine est pensée premièrement comme déchirure, parce que la plus haute unité n'est pas l'uniformité que nous rêvons, la plus haute unité est le dépassement de la déchirure.

► Il y a des cicatrices quand même.

J-M M : Oui mais les cicatrices contribuent à configurer notre visage radieux de ressuscités...

Ce chapitre 10 est un chapitre sur l'unité. Le mot unité est un mot important, c'est un mot qu'il faut bien entendre. En quoi le Christ est-il unifiant ?

Si vous voulez penser à Jésus tel que dans le Nouveau Testament, il ne faut jamais le penser comme un sujet ou un individu quelconque posé là. Jésus n'est jamais hors de la relation au Père et hors de la relation à la totalité de l'humanité. Le mot Jésus n'a pas de sens quand nous pensons qu'il désigne un individu quelconque.

La double relation constitutive que je viens d'énoncer se trouve chez saint Jean à plusieurs reprises. Par exemple au chapitre 17 : « *Père glorifie ton Fils ce qui est que le Fils te glorifie – là c'est le rapport constituant Père / Fils – selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité.* » Jésus accomplit l'humanité comme totalité vivante, c'est ce qu'il appelle « mon œuvre », et cela s'accomplit dans le moment qu'il appelle « mon heure ». Œuvre et heure sont deux mots majeurs de l'évangile de Jean.

► Moi comme traduction, j'ai « *Tu lui as donné pouvoir sur toute chair* » à la place de « *Tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité.* »

J-M M : Quelle horreur ! En effet le mot *exousia* signifie éventuellement "pouvoir" avec le sens paradoxal du mot pouvoir, mais surtout il signifie "porter à accomplissement l'être des choses". Et "toute chair" c'est *pasês sarkos*, mais le mot chair signifie l'homme, et en hébreu *kol basar* (toute chair) c'est la façon juive de dire toute l'humanité. Nous reviendrons sur le mot de chair justement, il n'a rien à voir avec notre usage du mot de chair.

Une autre façon johannique de dire le rapport de Jésus et de l'humanité c'est : « *Le Père lui a donné la totalité dans la main.* » (Jn 3, 35). Il faudrait méditer cet "être dans la main", car à première écoute on pourrait très bien ne pas supporter d'être dans la main. En effet pour nous être dans la main c'est souvent être "sous la main" de quelqu'un ! Les plus beaux mots sont susceptibles d'être pris à rebours, il faut causer quand même.

III – LES VERBES DE RÉCEPTION

Nous n'avons pas développé encore le mot **contempler** dont j'avais marqué l'importance, et sur lequel il nous faut venir maintenant. J'avais dit que la contemplation est constituante de la gloire : en effet, de même qu'une parole n'est pas accomplie si elle n'est pas entendue, la gloire n'est pas accomplie si elle n'est pas contemplée, si elle n'est pas approchée. Nous avons donc ici un mot du recueil : que veut dire contempler dans ce cas-là ? Il faut que nous y soyons très attentifs parce que saint Jean a dans ce domaine un langage très rigoureux.

Pour ce qui est de l'accueil de ce qui vient, car ce qui vient ne vient pas sans accueil, nous pouvons lire au verset 12 que le mot basique, c'est le mot recevoir (*lambaneïn*), et ce mot de recevoir est commenté par *pisteueïn* (croire) : « ¹²Mais à tous ceux qui l'ont reçu... à ceux qui croient en son nom... » Un mode du recevoir c'est croire, mais il ne faut pas penser croire à partir de notre idée de croire.

1) Voir, contempler, regarder, constater...

J'ai dit que recevoir était un mot basique, croire un mot traditionnel. Ce recevoir est modulé ici dans contempler : « *Nous avons contemplé sa gloire.* » Et il ne faudrait surtout pas considérer que, dans cette expression, seul le mot de gloire est digne de méditation, car ce qu'il en est de cette contemplation mérite aussi un moment d'attention. C'est donc sur ce mot contempler que nous allons nous fixer maintenant.

À vrai dire je ne suis pas sûr que la traduction de *théaomaï* par "contempler" soit bonne. Disons que le vocabulaire du voir chez saint Jean comporte un certain nombre de mots et même à l'intérieur du chapitre 1 on peut en rencontrer au moins quatre de racines différentes :

- il y a le verbe *horan* qui est le mot le plus courant pour dire "voir" ;
- il y a le verbe *blépô* (v.29) qui signifie peut-être "regarder",
- il y a *emblépô* (v. 36, 42)
- et il y a ce mot-ci *théaomaï* (v. 14, 32, 38) que je traduis au verset 14 par contempler, mais qui se laisserait mal traduire par "contempler" dans les autres contextes où il prendrait plutôt le sens de "considérer".

Par ailleurs il existe un autre mot du vocabulaire du voir chez saint Jean, à savoir *théôreïn*, sur lequel nous avons déjà médité, qui n'est pas dans ce chapitre, et que je traduis par "constater" quand il est mis en opposition avec *horan*, pour marquer la différence. Cela se trouve par exemple dans le récit de l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine. Elle est au tombeau, elle "constate" des choses mais elle ne "voit" rien. Après que Jésus lui a dit la parole qui leur permet de se reconnaître mutuellement, elle peut dire « J'ai vu » car la parole donne de voir : « *j'ai vu le Seigneur* », et "Seigneur" est un nom du Ressuscité car il est Seigneur au titre de la résurrection, de même que les titres de Christos, de Fils etc. C'est dit explicitement de la résurrection puisque, étant Seigneur, il a emprise sur tous les ennemis, et que le dernier ennemi c'est la mort. Qu'il soit Ressuscité et qu'il soit Seigneur, ça dit donc la même chose, c'est du moins ce que déploie saint Paul dans un passage de la première épître aux Corinthiens (il y a d'autres sources mais, entre autres, celle-ci).

Est-ce qu'il faut prêter attention à la différence entre le verbe *horan* (voir) et le verbe *théaomaï* qui est employé ici et que j'ai traduit par contempler ? Je crois que oui parce qu'on va venir à un texte fondamental qui marque explicitement la différence. Et cela nous ouvrira, pas simplement au problème du "voir", mais au problème des différents "sens" par lesquels est atteint Jésus dans sa dimension de Ressuscité ; mettons le mot de sens entre guillemets, on ne sait pas trop de quoi on parle pour l'instant. Ce texte auquel je fais allusion, c'est évidemment le début de la première lettre de Jean qui garde une certaine référence explicite avec notre Prologue puisqu'on y trouve « *ce qui était dès le commencement* » – c'est le premier terme de notre Prologue – et ensuite il est question du « *logos de la vie* », donc il y a aussi deux mots, *logos* et *vie*, qui sont également dans le Prologue qui forment une sorte de référence explicite.

2) Les verbes de réception en 1 Jn 1, 1.

J'ai parlé de l'accueil de ce qui vient. Or Jean multiplie les verbes de réception : entendre, voir, contempler, toucher, manger, boire, venir vers, et beaucoup d'autres. Il y a un certain nombre de ces verbes de réception qui sont des répondants ou des correspondants au venir puisqu'il n'y a pas de venir sans accueil. Parmi ces verbes il en est qui ont été spécialement médités par Jean dans leurs rapports réciproques.

Nous prenons ici le début la première lettre de Jean dont j'ai déjà dit qu'il fait une référence explicite à notre Prologue. « *Ce qui était dès le commencement* – la traduction n'est pas bonne, nous le savons, mais nous le verrons dans deux jours – *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont tâté (touché) au sujet de l'affaire de la vie (logos tês zôês)*. » La vie (zôê) chez Jean c'est toujours la vie de résurrection, qu'il s'agisse de la vie *aiônios* (éternelle) ou de la vie tout court, nous allons le voir : « *Ce qui était advenu en lui était vie et la vie était la lumière des hommes* » (v.4).

Ce qui nous intéresse ici c'est l'énumération des quatre verbes qui, probablement, peuvent se réduire à trois :

– « **ce que nous avons entendu** » : ceci vient en premier ; en effet ce qui fait l'ouverture de l'espace de résurrection c'est d'entendre la parole, la parole qui dit « *Tu es mon Fils* ». Il s'agit de la parole, c'est pourquoi on a « *Dans l'arkhê était la parole* ». Donc premièrement entendre.

– « **Ce que nous avons vu** » : entendre donne de voir. Saint Jean critique toute tentative de voir sans avoir entendu, à savoir la demande des signes pour croire. C'est d'entendre qui donne de voir, et c'est vrai du reste à un niveau tout à fait banal : nous ne voyons rien que dans les distributions implicites d'une langue et d'un discours. Nous ne voyons pas les choses en dehors de la parole, sinon un afflux, un magma de sensations, mais ce n'est pas voir. « *Ce que nous avons vu de nos yeux* » : quels yeux ? Nous allons répondre à cette question tout à l'heure.

– « **Ce que nous avons contemplé** » c'est le verbe que nous avons au verset 14. Marie-Madeleine disait « *J'ai vu le Seigneur* », et pour nous c'est « *nous avons contemplé sa gloire* ».

– « **Ce que nos mains ont tâté (touché) au sujet de la résurrection** (ou du Ressuscité) ».

On serait tenté de mettre le contempler du côté du voir, mais en fait il faut le mettre du côté du toucher, puisqu'ici « contempler la gloire » dit quelque chose de la plus haute expérience. Bien sûr la racine du mot *théaomai* en soi ne le permet pas, mais la gloire garde dans ce verset sa signification hébraïque qui est celle de poids, de densité.

La structure johannique est donc celle-ci : c'est entendre qui donne de voir ; et voir (qui est dans la distance, dans la per-spective) s'accomplit en plénitude dans la proximité. Donc les verbes de la proximité sont les verbes contempler et toucher qu'on vient de voir, mais aussi le verbe manger qui est de la plus haute intimité symbolique. On trouve cette structure en trois termes (entendre, voir, et un verbe de proximité) dans l'ensemble de l'évangile de Jean.

Par exemple nous avons l'équivalent dans le récit de Marie-Madeleine au tombeau (Jn 20). Nous venons de voir que c'est d'**avoir entendu** son nom propre qui la ré-identifie et lui donne de pouvoir dire « *J'ai vu le Seigneur* ». Et Jésus lui dit « *Ne me touche pas* », c'est-à-dire « *Ne me touche pas encore* », car toucher dit quelque chose de plus que voir. Pourquoi « pas encore » ? Car « *Je ne suis pas encore monté vers le Père* » dit Jésus. Pourtant vous me direz : ressusciter c'est monter vers le Père. Oui, mais la résurrection n'est pas accomplie tant que la totalité de

l'humanité n'est pas dans la résurrection : « *Va vers mes frères et dis-leur que je vais vers mon Père qui est désormais votre Père, vers mon Dieu qui est désormais votre Dieu.* » (d'après le v. 17). Marie s'en va et dit « *J'ai vu le Seigneur.* »

Après les deux termes entendre et voir, le troisième terme est donc quasiment eschatologique, c'est-à-dire qu'il anticipe la plénitude de la proximité, la plénitude de la présence.

3) Nouvelle façon de structurer le Prologue.

Ceci nous aide à structurer d'un autre point de vue le Prologue dont nous avons configuré les espaces⁴¹.

– En effet le premier titre qui est donné à Jésus c'est **Logos** (Parole). C'est la parole qui ouvre, et nous savons que c'est la parole qui donne de voir.

– Et le mot qui domine toute la suite, c'est celui de **lumière**, c'est-à-dire que nous sommes dans ce que la parole donne à voir, donc c'est le verbe **voir** qui implicitement joue sa fonction dès le verset 3 jusqu'à pratiquement le verset 12.

– Et enfin au verset 14 c'est la proclamation de l'expérience de résurrection dans son anticipation eschatologique, dans sa totalité, dans sa plénitude. C'est le lieu du toucher : la mention de **chair** et d'**habiter** dit la proximité accomplie du toucher, et le verbe employé est le verbe **contempler** qui appartient à cette troisième catégorie des verbes du toucher.

Vous avez donc ici à nouveau un principe de lecture.

Corps usuel et corps de résurrection⁴².

Pour bien comprendre ces verbes, il faut savoir que tous disent l'accueil de la résurrection : entendre en plénitude c'est accueillir la résurrection ; voir peut dire la totalité de la résurrection et toucher aussi. Ce sont tous des verbes qui, pour apparemment sensoriels qu'ils soient dans notre discours, disent le recueil de la résurrection.

Tous les verbes de Jean sont des verbes du corps. Tous les mots de Jean sont des mots du corps y compris le mot esprit qui veut dire souffle (pneuma). Cependant il y a corps et corps. Ces verbes peuvent servir pour l'expérience banale et usuelle de l'entendre, du voir et du toucher mais ces mêmes mots sont assumés pour dire un tout autre accueil qui est l'accueil de la résurrection elle-même. Vous n'avez donc pas une distinction comme chez nous entre l'âme et le corps, mais entre le corps et le corps : entre le corps usuel et le corps de résurrection qui est le "corps pneumatique", comme dit saint Paul : *sôma pneumatikon* (corps pneumatique). Voilà une expression qui est totalement impossible dans notre langage puisque corps et esprit sont pris d'avance comme ce qui se distingue et s'oppose. Donc il faut entrer dans ce nouveau langage qui est infiniment plus riche en ce qu'il rend possible toute symbolique. La distinction du corps et de l'âme annihile toute possibilité de symbolisme, la distinction du corps dans le corps ouvre la possibilité du symbolisme.

C'était donc à propos du verbe contempler et de sa situation dans le discours général de la réception de ce qui vient. L'Évangile, c'est simple : il y a ce qui vient, il y a ce qui reçoit. C'est une venue. Venir est un nom de Dieu aussi important que être.

⁴¹ Au chapitre précédent, l'étude des théophanies avait permis de structurer le Prologue autour du verset 14.

⁴² Cf. aussi [1 Jean 1, 1- 4 : L'expérience de résurrection. Entendre, voir, toucher le Logos de la Vie.](#)

IV – « LE LOGOS FUT CHAIR »

Il y a un élément que nous n'avons pas regardé encore. « *Et le Logos fut chair* » : il faut entreprendre maintenant d'essayer de faire entendre la signification du mot de **chair** dans ce passage. Il faut d'abord faire une différence entre :

- notre usage du mot de chair,
- l'usage d'un point de vue culturel sémitique du mot de chair,
- et enfin l'assumption ici du mot de chair dans la perspective même de la nouveauté christique.

Il faut bien mesurer ces différences.

Nous avons vu que le sens de tous les mots de ce verset 14 était suspendu à l'expérience de résurrection, au terme de gloire. Évidemment le mot de chair est lui-même suspendu ici au mot de gloire, donc à mettre en rapport avec ce mot, mais pas dans un rapport hâtif qui serait une simple opposition : il y a la chair, il y a la gloire, car chair et gloire sont, dans le verset 14, des mots synonymes. Nous verrons l'autre emploi du mot de chair dans le verset 13.

1) Le mot de chair.

a) Chez nous.

Chez nous le mot de chair peut désigner un élément du composé humain : la chair (ou le corps) et l'âme, la chair (ou le corps) et l'esprit. On peut dire le corps ou la chair d'une part et on peut dire l'âme ou l'esprit d'autre part, mais c'est toujours cette même division binaire d'éléments qui composent. Et la décomposition de ces éléments, c'est la mort. C'est là notre héritage occidental.

b) Dans l'usage culturel de type sémitique.

Regardons d'abord la façon de dire "je", puis la façon de dire l'homme sous deux termes et enfin l'usage du mot de chair dans l'opposition chair et esprit chez Paul et chez Jean.

1. Pour se désigner lui-même, pour dire "je", la totalité de "je", l'homme peut dire "ma chair" : "ma chair" signifie "moi". L'homme peut aussi dire "mon âme", "mon esprit", cela signifie aussi " moi". Par exemple dans le Magnificat : « *Mon âme glorifie le Seigneur, mon esprit exulte de joie en Dieu mon sauveur.* » Dans ce cas chair, âme, esprit ne sont pas des parties composantes, ce sont des aspects, des modalités pour dire moi. C'est à chaque fois la reprise de la totalité de l'homme sous un aspect, pas sous une partie, et c'est reconnu par n'importe quel exégète, ce n'est pas une invention. Le malheur c'est qu'ensuite on n'en tient pas compte pour poursuivre.

Par ailleurs nous avons déjà vu qu'en disant "ma chair", l'homme se désigne lui-même sous un aspect de faiblesse.

2. Pour dire l'homme il y a des expressions doubles. Par exemple "la chair et l'os". Ainsi quand Adam découvre Ève : « *Voici l'os de mes os, la chair de ma chair.* » (Gn 2, 23). L'os est une façon de dire l'homme qui est différente de la chair car la connotation n'est pas la même. En effet l'os dit l'aspect solide de la vie, d'abord parce que l'os est solide, et en plus parce qu'il est plus ou moins réputé garder l'élément ressuscitable alors que la chair se corrompt : « *Vos os*

refleuriront comme le gazon » (Isaïe 66, 14). Une autre façon d'élire de dire l'homme c'est "la chair et le sang".

Ces deux expressions "la chair et l'os" et "la chair et le sang" font partie des expressions qui disent la totalité de l'homme sous une bi-polarité, mais pas comme une dualité d'éléments. Vous avez par exemple : "le cœur et les reins" ; "le cœur et la bouche" c'est-à-dire l'intériorité et l'expression. Et aucun de ces mots ne désigne ce que nous appelons des organes qui seraient soit des parties intégrantes soit des parties composantes au sens ontologique du terme.

3. Enfin il y a des emplois corrélatifs de deux termes qui sont encore d'une autre structure, qui ne disent pas des éléments composants mais des principes opposés. Ainsi chez saint Paul la chair (*sarx*) et le pneuma (l'esprit) sont généralement des principes opposés, comme parfois chez saint Jean. La chair désigne le mode faible de vivre soumis à la mort et au meurtre, et le pneuma désigne un autre mode de vie qui est justement libéré de la mort et du meurtre. C'est pourquoi on dit : « vivre selon la chair » ou « vivre selon le pneuma ».

2) Le mot de chair dans le verset 14.

Nous pouvons dire, dans l'usage qui en est fait au verset 14 (« *Et le Verbe s'est fait chair* »), que la chair continue à désigner la totalité du Christ et non pas une partie composante, mais la totalité du Christ vue sous son aspect de faiblesse. Or l'aspect de faiblesse du Christ est le lieu où se joue le mystère de toute force, en ce que le Christ assume librement la faiblesse et n'est donc pas dans la servitude d'avoir à mourir et d'être meurtrier : « Entrant librement dans sa passion (dans son pâtre) » comme nous disons dans la liturgie.

Alors lorsque le mot chair est employé à propos du Christ, la chair désigne l'être christique dans sa totalité en tant qu'acquiesçant librement à la mort. C'est, nous le savons, ce qui retourne la signification de la mort qui perd l'aspect de servitude, celui d'avoir nécessairement à mourir : le Christ assume la mort dans la liberté et en fait donc une mort pour la vie, c'est-à-dire une mort dans laquelle la résurrection est inscrite. C'est pourquoi la résurrection du Christ peut être célébrée à la croix : son mode de mourir comporte en lui la résurrection.

Et c'est pourquoi saint Jean place la diffusion du pneuma (de l'Esprit) aussi bien à la croix (« *Il livra le pneuma* » Jn 19, 30) qu'ensuite lorsqu'il rencontre ses disciples et les insuffle (Jn 20, 22).

En effet la remise du pneuma est le ruissellement des deux fluides qui signifient le pneuma, à savoir l'eau et le sang, c'est le ruissellement de la vie dans le lieu même de la croix. Ceci se trouve dans le texte nous avons étudié l'an dernier : « *Car il y en a trois qui rendent témoignage : l'eau, le sang et le pneuma, et ces trois sont pour dire un seul.* » (1 Jn 5, 8)⁴³. Ici je ne peux faire qu'allusion à cela.

3) Le passage du verset 13 au verset 14.

Ici se joue quelque chose d'essentiel parce que le mot de chair est prononcé de façon négative au verset 13 tandis qu'il est assumé au verset 14 : « ¹³*Ceux qui ne sont pas nés des sangs ni de la volonté de la **chair** ni de la volonté du mâle mais qui sont nés de Dieu.* ¹⁴*Et le Logos fut*

⁴³ Cf. [Lecture de 1 Jn 5, 1-12 ; Eau, sang et pneuma \(esprit, souffle...\) dans les versets 6-8.](#)

chair... »⁴⁴ Il y a donc un rapport subtil entre les versets 13 et 14. C'est sans doute à l'intérieur de ce mot même de chair que se joue tout le mystère pascal.

Nous avons là une énigme majeure : quel geste sacrificiel⁴⁵, quel couteau traverse ce mot chair pour que, de la signification absolument négative qu'il a au verset 13, il surgisse comme disant l'égal de la résurrection au verset 14 ? Cela se joue entre ces deux versets.

Voici que « *nous avons contemplé sa gloire* » va se trouver décentré de l'ensemble par le double sens du mot de chair⁴⁶.

4) Et l'incarnation alors ?

► On nous a toujours appris que « Et le Verbe fut chair » est à entendre au sens d'incarnation, le mot incarnation lui-même étant formé à partir du mot chair.

J-M M : Le mot incarnation au sens théologique signifie l'union de deux natures en une seule personne. Évidemment il n'est pas question de ça chez saint Jean parce que les concepts de nature et de personne n'existent pas dans le Nouveau Testament.

D'autre part, dans le langage courant, par incarnation nous entendons plutôt quelque chose comme la fête de Noël par opposition à la fête de Pâques : l'incarnation signifie qu'il a pris une chair comme la nôtre, c'est l'apparition de Jésus au monde. Or le mot chair chez Jean, nous l'avons vu, n'a pas le sens qu'il a chez nous, et en plus Noël n'est pas l'apparition au monde. L'apparition au monde dans sa véritable dimension c'est la résurrection, et tous les autres épisodes ne sont que des relectures rétrospectives de ce qui se cache dans cette présence qui n'est pas encore manifestée en plénitude.

Et puis incarnation est un mot qui a beaucoup de faveur aujourd'hui, mais dans des sens dérivés : « Moi, Monsieur je ne suis pas dans les nuages, je suis incarné ». Mais rien de tout ça ne correspond à saint Jean.

Toute notre théologie est structurée sur création et incarnation. Dieu c'est « celui qui a fait tout ça », c'est le créateur et éventuellement il s'incarne, et une fois qu'il est incarné, il se passe ce qui se passe : il vit, il meurt et enfin il ressuscite ; peut-être qu'il aurait pu « ne pas ». Or rien ne précède la résurrection dans la structuration de l'Évangile : c'est à partir de la résurrection que tout s'entend y compris même le mot de création s'il a toutefois un sens, car il peut recevoir un sens mais ce sens vient de la nouveauté christique. Certes je ne dis pas que la personne qui dit « Je crois en Dieu créateur tout-puissant » et non « Je crois en Dieu Père tout-puissant » n'est pas en rapport avec l'Évangile car nous savons par ailleurs que la méprise est aussi quelque chose de positif. Mais néanmoins ce que nous cherchons ici c'est à éviter les méprises.

Du reste saint Jean n'a pas besoin de venir dans les termes de la chair, car tous ses termes sont des termes de la chair (entendue au sens du corps) : entendre, voir, toucher, marcher, courir, même le mot pneuma désigne le souffle. Donc ce n'est pas là que se joue la question.

⁴⁴ Le verset 13 est étudié au chapitre IV de cette session.

⁴⁵ J-M Martin désigne très souvent le mot chair qui se trouve au verset 14 comme étant « chair sacrificielle » : « Qu'est-ce que le mot de chair dans ce verset 14 ? C'est la chair sacrificielle, c'est-à-dire la mort ne faisant qu'un avec la résurrection puisque tout ce verset parle de la même chose : il parle de la résurrection c'est-à-dire de la mort / résurrection. » (Saint-Bernard Novembre 1997).

⁴⁶ Voir le chiasme au chapitre IV, à la fin du I.

5) Transformation pascale des verbes.

► Vous avez dit que la chair et la gloire était synonymes dans ce verset, est-ce que vous pourriez expliquer ?

J-M M : Précédemment j'ai dit que bien percevoir l'entendre, le voir et le toucher dont il était question ici réclame de nous une modification, une transformation de ces mots : ce sont bien des mots du corps mais ce n'est pas la façon usuelle d'habiter ces mots du corps. On a abusé de l'expression "sens spirituels", mais cette expression en elle-même ne serait pas mauvaise si elle était réentendue dans son lieu. On pourrait parler d'une "sensorialité pneumatique" par exemple.

Or quelle est cette transformation et comment accéder à percevoir ce qui est en question ici ? Eh bien je pense qu'il y a un passage de saint Jean qui nous le dit : ce qui est à voir c'est le rapport de la chair et de la gloire, et ce rapport est précisément la Pâque, autrement dit c'est l'identité, le passage qui tient ensemble en les distinguant la mort et la résurrection. Il y a une Pâque de ce qui est recueilli du Christ, c'est-à-dire qu'il y a une transformation pascale de la signification de ces mots et de la réalité que désignent ces mots : il y a une transformation pascale de l'entendre, du voir et du toucher. Ceci se laisserait découvrir à la lecture du chapitre 12 de saint Jean versets 20-26. Je vais simplement le gloser puisque nous ne sommes pas dans ce chapitre maintenant.

Des Hellènes, c'est-à-dire probablement des Juifs de la diaspora hellénistique, sont montés à la fête de Jérusalem et disent à Philippe : « ²¹*Nous voulons voir Jésus.* » Magnifique programme ! Philippe le dit à André. André et Philippe vont ensemble le dire à Jésus. La réponse de Jésus est vraiment très étonnante, elle a l'air, comme d'habitude, pas du tout pertinente à première lecture. Voici ce qu'il répond : « ²³*L'heure est venue que soit glorifié le Fils de l'homme – le voir c'est donc le voir dans sa dimension de gloire, c'est ce qui l'identifie véritablement – ²⁴Amen, amen, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et n'y meurt, il demeure seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit.* » Donc voir Jésus, ce sera finalement le voir dans sa mort et sa résurrection parce que, en dépit des apparences, ce texte répond bien à la question. Il y a ensuite une phrase qui peut être entendue de façon horrible, mais qui est tout à fait essentielle aussi : « ²⁵*Celui qui aime sa vie (sa psychê) la perd ; celui qui hait sa vie dans ce monde la garde pour la vie éternelle – là on pourrait parler longuement de cette phrase pour elle-même mais ce n'est pas mon projet immédiat – ²⁶Si quelqu'un me sert, qu'il me suive et où je suis, mon serviteur sera là aussi.* » En effet le chemin que je vais suivre, qui est le chemin de la mort vers la résurrection, est aussi le chemin de celui qui veut venir vers moi. Autrement dit il y a là une transformation, une Pâque, disions-nous, du désir de voir et de la signification du verbe voir. C'est un fait que, à certains égards, voir Jésus dans sa dimension de Ressuscité, c'est précisément la mort de notre mode usuel de voir (qui s'appelle constater dans ce passage de saint Jean auquel je faisais allusion). Autrement dit c'est le non-voir au sens usuel du terme et l'absence de Jésus qui sont la condition même de la détection de sa plus grande présence.

Donc il est certain qu'ici les mots de voir et toucher prennent un sens inouï, non-entendu dans le registre usuel.

Sur quoi se fonder : voir, toucher, entendre ?

Alors comment pratiquement situer les choses de ce genre ? Il ne faut pas oublier que, là encore, ce qui donne de voir, c'est premièrement d'entendre, c'est-à-dire que cette sensorialité pneumatique est toute entière fondée sur l'écoute d'une parole. Elle n'a pas d'autre lieu que la parole. Ce voir et ce toucher qui peuvent être de quelque manière le fait de nous-mêmes aussi, s'ils sont pris dans leur sens non-banal, ne sont que des développements de ce qui est premièrement entendre, entendre cette parole. Il y a ici un corps qui est un corps de parole, un corps verbal, pas un corps de discours, ni un corps verbeux, ni un corps de bavardage, mais un corps de *logos* qui est tout entier dans l'écoute.

Voici quelque chose qui, pour nous, est à première vue assez inquiétant, parce que nous avons accoutumé de fonder notre certitude sur le voir et le toucher plutôt que sur l'entendre. En effet dans notre monde depuis toujours, et je pense de façon encore plus singulière dans la modernité, s'opposent d'une part ce qui se voit et ce qui se touche, et d'autre part l'ouï-dire et ce qui est connu par ouï-dire. Ce qui est connu par ouï-dire est vraiment de consistance faible, et de toute façon mérite d'être reconduit au voir et au toucher pour être vérifié. C'est bien cela le processus spontané de notre fonctionnement. Or ce processus est largement illusoire. Nous n'avons pas à choisir, comme nous le croyons spontanément, entre une conception du monde qui serait fondée sur la réalité des choses parce qu'elle serait fondée sur le toucher et le voir, et d'autre part une pensée et une façon d'être au monde qui, elles, ne seraient fondées que sur la parole. En réalité notre pensée prétendument fondée sur le toucher et le voir est radicalement fondée sur une autre parole, c'est-à-dire sur la parole de notre discours qui tourne notre regard vers le fait de privilégier certaines choses. En effet tout est dans la parole, tout est dans le discours. Les articulations de notre langue, ce sont elles qui répartissent pour nous les alternatives qui sont de notre expérience elle-même. Nous ne voyons qu'à partir de la parole. Nous ne voyons qu'à partir d'une langue. Avant la parole, en deçà de la parole, il n'y a que sensorialité indistincte. Les choses s'articulent à partir d'une parole, et le grave c'est que la parole d'Occident est justement une parole impensée, c'est-à-dire qu'elle donne l'illusion de l'immédiateté du toucher et du voir. Or, bien sûr, cette illusion qui fonctionne empiriquement est largement dénoncée par le philosophe et par le scientifique qui réintroduisent d'autres types de discours que ceux de notre empirie pour dire la chose.

Néanmoins il est important de voir que finalement ce choix, parce que c'est un choix qui n'est pas autre chose que celui du don, est aussi un lieu de liberté. Il ne faut pas se tromper sur sa nature : ce n'est pas tellement un choix entre la sécurité du voir et du toucher immédiat de la chose et l'incertitude de l'ouï-dire, c'est le choix entre deux paroles. Il y a d'une part notre parole native de l'Occident et d'autre part une parole qui, par avance, provoque la suffisance de notre parole native et esquisse des ouvertures à la signification possible même de nos mots les plus usuels et les plus simples.

Résumé du parcours fait.

Vous avez vu que ce simple mot de contempler nous a ouvert beaucoup de réflexions. Je résume simplement. Dans un premier temps nous avons examiné le vocabulaire de l'accueil, puis le vocabulaire assez complexe du voir. Nous avons situé le verbe contempler dans le vocabulaire de la sensorialité dont Jean se sert pour dire la résurrection. Nous avons dit à ce

propos que la distinction établie n'était pas la répartition entre le sensible et l'intelligible, entre un corps et une âme : nous avons dit que tout était du langage sensoriel et que ce langage sensoriel néanmoins était travaillé à l'intérieur de lui-même par un passage. Autrement dit le recueil du rapport mort / résurrection dans le Christ n'est pas simplement reçu comme un objet que l'on dit mais comme une activité qui travaille en nous ce qu'il en est de voir et d'entendre, qui nous fait vivre la Pâque même de notre connaissance. Et puis dans un dernier moment j'ai esquissé rapidement une comparaison entre le lieu où l'on privilégie le voir et le toucher parce que ce sont des choses qui nous touchent, et le lieu où est privilégié l'entendre, en manifestant qu'il y a probablement une certaine illusion, une certaine méprise, que le problème est mal posé, et que le véritable choix qui s'offre à nous est celui de la parole que nous acceptons d'entendre, celle dans laquelle nous retrouvons le mieux l'être même de ce que nous sommes.

► Ce qui me frappe c'est que cette parole de l'Évangile met en cause la parole d'Occident, et qu'il nous faut constamment reprendre le contact avec elle, d'une manière individuelle ou collective, sinon il y a comme une invasion de notre bonne nature.

J-M M : Je crois que c'est parfaitement vrai et que ce qui est en question ici c'est justement la signification du passage qui est celui de la Pâque. La Pâque n'est jamais quelque chose qui a eu lieu et qui est acquis. Saint Jean l'affirme par exemple dans ce passage : « *Je vous écris une disposition nouvelle, ... à savoir que la ténèbre est en train de passer et que la lumière déjà luit* » (1 Jn 2, 8). Mais ce n'est pas en l'an 30 de notre ère que la ténèbre est passée et que la lumière a commencé à luire. Autrement dit c'est une chose qui est constamment à vivre et à faire, de telle sorte que, rêver que nous sommes dans la lumière de façon acquise, est non seulement une forme illusoire et utopique, mais probablement mortelle. Ce que saint Paul appelle le corps de mort, c'est ce que nous regardons comme vivant, et cela n'a pas d'importance, car il est probablement ce qui nous tient en vie néanmoins.

Je veux dire que c'est dans ce rapport non accompli que se situe ce que nous appelons notre vie, et rêver d'autre chose, c'est s'établir dans l'utopie du Christ modèle à imiter ou je ne sais quoi. La grande révélation du Christ n'est pas d'être un modèle, il est beaucoup plus que cela. Il est la réalité même de notre vie que nous ne sommes pas. C'est pourquoi le rapport ultime entre la mort et la vie entendues en ce sens n'est pas un rapport de contrariété ou d'exclusion, c'est – j'ose à peine le dire parce que ce mot est compromis par toutes sortes de choses – c'est le mot de pardon. La plus intime façon d'être deux dans le monde, c'est le pardon, c'est-à-dire ce qui fait que la mort ou le meurtre sont reconnus, mais ne sont pas reconnus pour redoubler la mort ou le meurtre. Ceci évite tout à la fois l'utopie du faux bien et le pessimisme absolu du tout mortel. Il y a un rapport à Dieu qui n'est pas un rapport d'exigence du bien ou du mérite, mais un rapport de donation, un rapport de grâce, un rapport de gratuité. Nous reverrons cela.

Chapitre IV

Versets 9-13

I – VERSETS 12-13

« ¹²À tous ceux qui l'ont reçu, à ceux-là il 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. »

1) Verset 13.

Nous avons déjà parlé⁴⁷ du verset 14 : « *Et le Verbe s'est fait chair* », et du retournement de sens du mot de chair. Ce retournement recèle en lui l'expérience christique dans sa plus haute profondeur. C'est ainsi qu'il joue par mode de contraire avec l'emploi du même mot de chair au verset 13 : « *Ceux qui ne sont nés ni des sangs ni du vouloir (thélêma) de la chair (sarx) ni du vouloir du mâle, mais qui sont nés de Dieu.* »

Il s'agit ici de commémorer la différence entre la naissance première de nous tous qui sommes « nés des sangs, de la volonté de la chair et de la volonté du mâle », et de mettre cela en rapport avec le fait de « naître à partir du pneuma de résurrection » qui est « naître de Dieu ».

a) « Ceux qui... ceux qui... »

Une première remarque très importante ici pour la lecture de Jean à propos de « ceux qui ». Quand nous lisons « ceux qui... ceux qui... » (ou « si quelqu'un... ne pas... ») comme ici « ceux qui sont nés de la chair et du sang » et « ceux qui sont nés de Dieu », il ne s'agit pas d'un partitif entre des individus qui, pour certains, seraient nés de la chair et du sang et, pour d'autres, seraient nés du pneuma. Chaque individu a l'aspect sous lequel il est né de la chair et du sang, et il a aussi l'aspect sous lequel il est né du pneuma. Ce n'est pas une opposition entre des individus mais une répartition entre des modes d'être homme.

Alors bien sûr, que ce soit inégalement réparti, ce n'est pas à nous de le mesurer ni d'en savoir les limites. Mais il est très important de bien lire le « ceux qui » de Jean qui est une expression très fréquente chez lui. Nous pourrions faire une réflexion de ce genre à propos de « si quelqu'un... ne pas... », expression que nous avons méditée dans une autre direction.

Donc je le précise, ceci est de toute première importance. Entendre cela nous est difficile à nous, parce que ce qui constitue la base, ce sur quoi s'appuie toute notre conscience et notre discours, c'est l'absoluité du je, du ego cogito, de celui-ci et de celui-là. Or le *je* de résurrection n'a pas ce mode d'absoluité, pas plus du reste que le *je* usuel qui est soumis, dans sa prétention à l'absoluité, à une illusion, peut-être la plus grande des illusions.

Ce que je viens de dire à propos de « ceux qui... ceux qui... », il faudrait y revenir pour l'attester avec plus de démonstration, mais je vous l'indique parce que vous pouvez être très

⁴⁷ Voir chapitre III, le IV, 2).

facilement arrêtés par des expressions johanniques sous prétexte que ce serait des expressions hâtivement excluanes.

b) Les deux naissances.

« *Ceux qui sont nés des sangs, de la volonté de la chair...* » ; « *Ceux qui sont nés de Dieu.* »

Je l'ai déjà dit, « *ceux qui sont nés des sangs...* » désigne la naissance qui est première dans l'apparition par rapport à nous, mais qui est en fait seconde par rapport à la semence initiale, la semence de résurrection. Nous sommes créés pas du tout d'avoir été fabriqués, nous sommes créés d'être de toute éternité "voulus", et ce vouloir de Dieu est notre première semence.

Évidemment ce qui est premier apparaît en dernier selon le principe de la compréhension du temps chez Jean. Ce principe nous allons le voir jouer à propos du Baptiste : « *Celui qui vient derrière moi est devant moi car il fut avant moi.* » (v. 15). Ce qui vient après manifeste qu'il était du plus originaire.

Nous aurons à méditer sur la conception johannique du temps, en particulier à propos du mot *arkhê* (qu'on traduit par commencement) qui n'est pas du tout ce que nous appelons le début des temps. C'est un thème important, le temps chez Jean, qui ferait l'objet de trois ou quatre sessions. On touche un peu à ces choses, c'est déjà beau de les apercevoir.

c) « Les sangs ».

Le pluriel ne signifie pas toujours qu'il y en a plusieurs, et singulièrement dans la Bible. Par exemple *Elohim* (Dieu) est un pluriel. Nous connaissons aussi le pluriel de distance par exemple quand je dis à quelqu'un « vous... ». Donc le pluriel n'a pas que des fonctions simplement quantitatives.

Dans la symbolique ordinaire le sang dit déjà l'homme comme corruptible, surtout ici où nous avons un pluriel de diffusion et que la mort se désigne par ce pluriel de diffusion. Autrement dit nous sommes mortels et nous savons que nous sommes du même coup meurtriers d'après la figure de Caïn : nous sommes nés de sang répandu.

Le sang répandu est une chose capitale. Dans l'Ancien Testament boire le sang est interdit, et c'est la terre qui boit le sang, et même elle ouvre la bouche. C'est du reste un sang qui crie.

À l'origine il y a des prescriptions multiples sur le ruissellement du sang, soit du sang du meurtre, soit du sang menstruel. Il y a là quelque chose dans ces prescriptions législatives qui est à relire comme disant quelque chose sur la symbolique du sang.

Par ailleurs cela n'exclut pas que ce pluriel "les sangs" ait une autre signification, comme on dit « être né de sang mêlé », c'est-à-dire à la fois un héritage masculin et un héritage féminin. En effet il y a un rapport entre le sang et la semence, on le trouve attesté même chez les médecins du IIe siècle. Je ne connais rien à l'obstétrique d'aujourd'hui mais j'ai étudié attentivement l'obstétrique ancienne de Galien parce qu'il y a des non-dits de symboliques qui sont très liées à ces représentations. On trouve aussi cette symbolique chez les gnostiques.

d) « Vouloir de la chair... Vouloir du mâle. »

Ceci est repris sous l'opposition de la chair ou du mâle. Cela peut paraître étrange mais la chair a une symbolique féminine, précisément dans la symbolique de la faiblesse qui a à voir avec le mâle, donc cette distinction peut s'entendre de cette façon. Simplement ici les deux sont

employés non pas pour privilégier l'un par rapport à l'autre, mais pour les dénoncer tous les deux. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une naissance dans la symbolique féminine prise à part, ni dans la symbolique masculine prise à part, mais en tant qu'elle s'oppose au "naître de Dieu".

Le mot chair intervient ici dans un sens négatif, dans un sens qui n'a pas encore été traversé par la nouveauté christique qui permet de le reprendre autrement⁴⁸.

Le mot *thélêma* est repris deux fois à propos de la semence féminine et de la semence masculine. Nous avons ici un emploi du mot *thélêma* (vouloir, volonté) qui est tout à fait différent du nôtre et qu'il faudrait apprendre à connaître parce que nous disons tous les jours « que ta volonté soit faite » et nous n'avons pas la moindre idée de ce que veut dire le mot volonté dans nos Écritures. Là encore c'est tout un parcours : que veut dire volonté ?

e) Le vocabulaire de la semence et du fruit.

Pour entendre le mot de volonté il faut se référer à une différence constitutive. Je dis d'abord le plus simple : la semence et le fruit ; la semence et le corps ; la volonté et l'œuvre ; le caché et le dévoilé ; *mustêrion* et *apocalupsis*.

semence	fruit
semence	corps
volonté	œuvre
caché	dévoilé
<i>mustêrion</i>	<i>apocalupsis</i>

La différence peut être lue dans un sens direct : on va de la semence au fruit ; mais elle peut être lue à l'envers et alors on dit que « le fruit est "selon" la semence ».

Ce vocabulaire-là est un vocabulaire paulinien qui a son équivalent chez Jean. Vous le trouverez en particulier dans l'épître aux Éphésiens, toute de suite après le verset que nous avons commenté tout à l'heure. « *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ qui nous a bénis de toute bénédiction pneumatique dans les lieux célestes, "selon que" il nous a prédéterminés...* » Donc le "selon que" désigne le moment de la tenue en semence. Malheureusement les traductions ne gardent pas le "selon que" généralement parce que la phrase de Paul est très longue ; alors on coupe, c'est mieux pour le français, mais malheureusement ça enlève l'une des articulations fondamentales.

Reprenons certains des couples que je viens d'énoncer.

1/ SEMENCE-CORPS. Nous avons parlé du mot de chair mais pas encore du mot de corps.

– Le mot de corps peut se substituer parfois au mot de chair et saint Paul le fait à dessein fréquemment, et il a des raisons pour le faire. En effet l'usage du mot de chair chez Paul et chez Jean n'est pas le même.

– Le mot de corps peut être pris dans la configuration semence-corps comme ici.

⁴⁸ Voir le IV du chapitre III, en particulier ce qui concerne le mot de chair dans le verset 14.

– Le mot de corps dont nous usons souvent est pris dans une autre configuration qui est âme-corps, c'est une configuration verticale.

Or le mot de corps change totalement de sens suivant qu'il est dans une configuration ou dans une autre, selon le mot qui est à côté de lui. Le mot de corps dans un sens platonicien est déprécié par rapport à l'âme, alors que le mot de corps dans la configuration semence-corps dit l'accomplissement plénier de ce qui était tenu en semence : dans ce cas le mot de corps désigne la totalité accomplie et pleine.

2/ SEMENCE-FRUIT. La configuration semence / fruit est ce à quoi il faut se référer car c'est la symbolique la plus symbolique en un certain sens, et il faudrait rappeler ici toute la symbolique végétale, très importante dans nos Écritures. On y trouve la symbolique de la semence et du fruit, mais aussi celle du semeur et du moissonneur⁴⁹, donc le rapport semence-moisson.

3/ VOLONTÉ-ŒUVRE. Au chapitre 4 de l'évangile de Jean, lorsque la Samaritaine est partie rechercher les gens de son village, il se passe ceci : « ³¹*Les disciples, entre temps, interrogent [Jésus] en disant : "Rabbi mange".* ³²*Il leur dit : "J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas".* ³³*Alors les disciples se disent entre eux : "Est-ce que quelqu'un lui a apporté à manger ?"* ³⁴*Jésus leur dit : "Ma nourriture est que je fasse la volonté (théléma) de celui qui m'a envoyé, et que j'accomplisse son œuvre".* » Jésus dit que ce que le tient en vie c'est de faire la "volonté", ce qui est la même chose que d'accomplir "l'œuvre", et l'œuvre c'est la constitution accomplie de l'humanité. Voilà la signification de ce verset.

4/ CACHÉ-DÉVOILÉ. Le mot de volonté désigne le moment séminal, le moment caché. Et la volonté de Dieu c'est ce qui se dévoile en Jésus : Jésus est le dévoilement du moment séminal de l'humanité en Dieu. « Que ta volonté soit faite » signifie « Que la volonté que tu nous as dévoilée du salut de l'humanité s'accomplisse, que le secret vouloir dévoilé en Jésus Christ s'accomplisse dans l'humanité. »

Donc le mot volonté est dans la symbolique de la semence, c'est-à-dire du moment secret.

Tout procède d'une semence. La semence de la chair est appelée "volonté (vouloir) de la chair" dans notre verset 13. La semence est le recel non manifesté (et donc non accompli) mais étant. En effet on ne peut accomplir que ce qui est, soit de la chair soit de l'Esprit⁵⁰.

► Comment pouvons-nous prendre conscience de cela ?

J-M M : Pour prendre conscience de cela il faut méditer sur « à partir d'où pensons-nous la volonté ? » Nous pensons *volonté* traditionnellement selon des schémas qui sont sur-emboîtés l'un dans l'autre :

– le premier schéma relève de la distinction de l'intellect et de la volonté, que nous en ayons conscience ou pas. Le registre du volitif et le registre du cognitif régit toute l'histoire de l'Occident, et c'est une distinction aristotélicienne fondamentale.

– Dans la modernité, la volonté s'entend dans le registre conflictuel de l'affrontement d'une volonté à une autre volonté, c'est-à-dire que *volonté* est toujours employé dans un espace préalablement conçu, qu'on le sache ou non, comme conflictuel.

D'où la question déjà très ancienne : « Qui a la primauté en volonté, qui a l'initiative : la volonté de Dieu ou celle de l'homme ? » C'est le problème de la liberté humaine et de la grâce

⁴⁹ Le thème du semeur et du moissonneur se trouve à la fin du chapitre 4 de l'évangile de Jean.

⁵⁰ Ce thème est développé dans : [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

qui a empoisonné l'histoire de l'Occident, et c'est insoluble tant que la question est posée ainsi. En effet vous n'allez pas imaginer un Dieu qui se mette à contempler ce que les hommes ont décidé, et vous n'allez pas non plus imaginer un Dieu qui détermine d'avance le rôle que chacun a à jouer.

L'insolubilité du problème est liée à cette précompréhension non critiquée de toute altérité comme compétitive. Nous sommes nativement dans un monde dans lequel c'est d'autant plus toi que c'est moins moi, et d'autant moins toi que c'est plus moi. La figure de cela c'est la jalousie. Caïn par exemple a partie immédiatement liée avec le thème du meurtre. Nous, nous trouvons ça naturel, mais c'est analysé par nos Écritures comme un mode de fait qui ne mérite pas la moindre célébration au titre de quelque nature que ce soit.

Le malheur c'est que j'entends souvent dire : « Dieu pour moi c'est une personne » ou bien « Dieu c'est un autre ». Quelle horreur... si je ne fais pas attention, et si je n'ai pas d'autre expérience native de la personne que celle de la compétition meurtrière ! L'homme occidental pense son rapport à Dieu sur le mode de son rapport natif à autrui, et c'est pourquoi l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme en Occident est une histoire de meurtre. C'est pourquoi une certaine idée de Dieu a probablement mis à mort les hommes, et en retour aujourd'hui, et ce n'est ni mieux ni pire, c'est Dieu qui est mort : « Nous l'avons tué », dit Nietzsche, et ce rapport est conçu implicitement sans qu'on y prenne garde comme un rapport meurtrier parce qu'il est pensé dans le langage d'une alternative.

La question qui se pose est alors : « Qu'est-ce que ça changerait à l'idée de Dieu et à l'idée de l'homme si je pouvais penser, de quelque manière, que c'est d'autant plus lui que c'est moi, et d'autant plus moi que c'est lui ? » L'enjeu, dans ces choses-là, c'est de constamment revenir aux choses non examinées, non critiquées que nous portons avec nous quand nous prononçons le mot de Dieu. Il n'y a pas d'autre source pour penser Dieu à partir d'une nouveauté quelconque, que de le considérer à partir de sa monstration initiale, théophanique.

Il faut rester dans la circonspection la plus extrême par rapport aux évidences. Or à partir de quoi le mot Dieu est-il prononcé aujourd'hui ? Aussi bien les croyants qui croient en un Dieu vague, que les non-croyants qui disent qu'il n'y a pas de Dieu, que les chrétiens qui pensent la même chose sans le savoir, tous considèrent que Dieu peut être impunément pensé à partir d'une démonstration de la nécessité d'une cause première, d'un fabricant. Une certaine idée de création est mortelle pour Dieu et du même coup pour l'homme. Et c'est elle qui en est venue à régir la distribution du discours théologique. C'est l'inféodation à la pensée d'Occident d'une certaine théologie dans sa constitution dont les phases sont très faciles à repérer historiquement. Vous apercevez des enjeux ?

► Oui, mais c'est tellement grand ce que vous ouvrez !

J-M M : C'est ça, mais il faut ouvrir et après on aperçoit, puis on referme et ensuite on y retourne.

Et il ne faut pas oublier que notre façon de demeurer dans la parole, c'est d'y entrer et d'en sortir, de constamment y entrer et en sortir. C'est ce qui constitue une demeure. Parce qu'une demeure dans laquelle on ne sort pas, ce n'est pas une demeure, c'est une prison. Et quelqu'un qui ne vit que dehors c'est un "sans domicile". La demeure c'est essentiellement la liberté d'entrer et de sortir comme le dit explicitement saint Jean : « À ses brebis il leur donne et d'entrer et de sortir. » (D'après Jn 10, 9).

2) Verset 12.

Nous allons toujours un peu en avant et maintenant nous lisons le verset 12.

« Mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux-là il a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom. »

Ici nous avons trois fois la même chose : le verbe recevoir, l'expression « devenir enfants » (on aura naïtre ensuite au v. 13), et enfin « croire dans le nom. »

a) « À ceux qui l'ont reçu »

Quand nous avons parlé des verbes d'accueil, nous avons vu que nous avons besoin de corriger notre verbe croire par le verbe le plus basique qui est recevoir (*lambaneïn*), qui ne dit pas des modalités d'accueil précises, mais qui les désigne.

b) « À ceux-là il a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu »

Cette façon d'écrire est conforme à l'écriture sémitique :

– « *Il a donné* » : c'est la première apparition de ce verbe "donner" qui est un verbe majeur chez saint Jean.

– « *L'accomplissement* » : c'est le mot *exousia* qui est employé pour dire "le pouvoir" avec d'autres mots (*dunamis, kratos...*). Est-ce qu'ici *exousia* doit s'entendre dans ce sens, ou bien s'entendre au sens de l'éventualité, c'est-à-dire de la capacité, s'ils le veulent bien, de devenir enfants de Dieu ? Souvent on l'a entendu ainsi, et je ne le crois pas du tout. Ici j'entends le mot *exousia* dans un autre sens : *ousia* signifie l'être et l'*ex-ousia* c'est l'accomplissement de l'être. D'autre part il y a un autre emploi de ce mot chez saint Jean au chapitre 17 : « *selon qu'il a reçu l'exousia de toute chair* » qu'on traduit souvent par « il a reçu pouvoir sur toute chair ». Or en hébreu "toute chair" se dit *kol basar* et c'est la façon de dire toute l'humanité. Donc ce verset ne dit pas du tout qu'il a "pouvoir sur toute l'humanité", ce n'est pas cela qui est intéressant. Mais il dit qu'il a "la charge de la totalité de l'humanité", c'est-à-dire "la charge d'accomplir la totalité de l'humanité", du moins je pense.

– « *il leur a donné cet accomplissement de devenir (généstai)* ». Ici c'est le verbe *gi(g)nomai* et c'est aussi le verbe qui correspond à *égénéto*, donc il ne faut pas nécessairement traduire dans la direction du devenir au sens où on l'opposerait à l'être selon la métaphysique occidentale : *égénéto* veut dire « il fut »⁵¹.

« *Devenir enfants (tekna) de Dieu* » : voilà un thème majeur chez saint Jean, le rapport du *Monogénês* et des *tekna*. Et le pluriel chez saint Jean n'est pas un pluriel neutre même s'il est grammaticalement neutre, c'est-à-dire que ce n'est pas un pluriel insignifiant : il n'y en a pas plusieurs parce qu'il se trouve qu'il y en a plusieurs, mais parce que le pluriel indique la dispersion. Autrement dit notre façon inconsciente de trouver tout à fait normal que nous soyons plusieurs sans nous poser de question, devrait être déjà assez suspecte, car le "plusieurs" des pareils est inscrit sous le chiffre du meurtre, celui d'Abel par Caïn : le meurtre est l'archétype du rapport fraternel qui a pour contraire l'*agapê*⁵². C'est développé au chapitre 3 de la première lettre de Jean : « ¹¹Car c'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès l'arkhê, que nous ayons

⁵¹ Ceci est traité de façon précise à la fin de ce chapitre.

⁵² Cf. [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

agapê mutuelle, ¹²*non pas comme Caïn qui était du mauvais et qui égorga son frère.* » C'est pourquoi le pluriel est d'abord le pluriel des dispersés, des déchirés, et il s'appréhende en premier comme déchirure. À l'opposé les *tekna* (les enfants) sont les dispersés réconciliés, c'est-à-dire que les multiples sont reconduits à une unité fondamentale : le *Monogénês* n'est pas un enfant solitaire, c'est l'unité unifiante de la totalité des hommes.

Ce qui est dit des *tekna* se précisera ensuite au verset 13 du Prologue à propos de la naissance. Ce thème, il faut bien en entendre la vigueur. Recevoir Jésus dans sa dimension authentique, c'est-à-dire dans sa dimension de ressuscité, n'est pas ajouter une opinion supplémentaire à ce que nous savons déjà, c'est naître. La foi c'est naître. Il s'agit d'une parole qui donne de naître. Et c'est donc indiqué dès maintenant dans le texte puisque le verbe naître s'y trouve (v. 13), et que nous avons le mot "les enfants" (v. 12), mais ça va se développer au chapitre 3 dans le dialogue nocturne avec Nicodème.

c) « À ceux qui croient en son nom. »

Croire ici c'est « croire dans le nom ». Nous avons vu le mot croire au chapitre précédent. Le nom désigne à peu près la même chose que la gloire ici.

1/ Le nom désigne chez nous une étiquette arbitraire qui est apposée sur quelqu'un qui est déjà considéré comme constitué : une chose est constituée et je lui donne un nom. C'est d'ailleurs très étrange de voir comment se choisissent les noms.

2/ Dans le monde sémitique le nom désigne l'intériorité la plus intime de l'être et simultanément la capacité d'être appelé. C'est-à-dire que l'homme n'est pas perçu comme étant ou bien dans son quant à soi ou bien sur la place publique : son plus intime est toujours déjà constitué par un être relationnel, son plus intime est toujours déjà d'être en relation. C'est pourquoi d'ailleurs originellement un nom, ça se reçoit. Donner le nom c'est la même chose que donner la vie, et c'est pourquoi c'est traditionnellement le privilège du père de donner le nom. Donc ça désigne à la fois ce que nous appelons le nom propre et la possibilité d'être appelé.

Les noms propres sont très intéressants. "Jean-Marie", ça ne dit pas grand-chose sur moi, mais si vous voulez m'appeler c'est très efficace. Je veux dire que c'est un mot qui donne une possibilité d'être appelé, d'être hélé. Il est très efficace pour constituer la proximité ou l'écoute.

Le propre de l'homme n'est pas d'être assis en soi-même, l'homme est en soi-même quand il est à autrui. Ce n'est pas « ou bien... ou bien... » L'être en soi de l'homme est un être ouvert.

3/ Le nom dit l'identité propre. Or toute la question de l'Évangile est la question de l'identification de Jésus, et Jésus est toujours manqué quand il est identifié à partir d'ailleurs qu'à partir de sa résurrection. En effet la résurrection est le dévoilement de son nom, c'est-à-dire de sa participation au nom du Père⁵³.

Le fils est le nom du père. En effet nous avons lu : « *Père glorifie ton Fils* » (Jn 17, 1), et au chapitre 12 il y a la même prière : « *Père glorifie ton nom* » (v. 28).

Il faut savoir que tout cela nous est très étranger. Souvent on le dit, mais on n'en tient pas compte. N'importe quel exégète reconnaît ce que je viens de dire à propos du nom, puisque c'est de la structure de la pensée sémitique. Mais comme dit saint Jacques : on se regarde dans

⁵³ Sur le nom voir les rencontres 12 à 15 sur le thème de la Prière (tag [LA PRIÈRE](#)), en particulier : [15ème rencontre : L'appartenance essentielle : Le Nom de Jésus : le visible et l'invisible du Nom .](#)

le miroir, et puis on s'en va et on oublie qui on était (cf. Jc 1, 23-24). Ce sont des choses qu'il faut garder, qu'il faut tenir pour entrer dans l'espace en question, même si elles nous contraignent à des efforts par rapport à nos façons de penser ordinaires.

L'autre chose qu'il faut noter ici, qui est décisive elle aussi, est celle-ci : croire, entendre, recevoir n'est pas quelque chose qui s'ajoute éventuellement et de l'extérieur à quelque chose qui est déjà constitué. C'est d'entendre qui me constitue, c'est pourquoi entendre la Parole c'est naître, mais c'est naître de plus originel que ce que j'appelle mon identité selon ma carte d'identité. Je suis né plus originairement de Dieu que je ne suis né de mon père et de ma mère, dont le nom figure sur ma carte d'identité.

► Qu'en est-il des changements de noms dans la Bible ?

J-M M : On a ce thème très fréquent dans l'Écriture : la transformation d'un nom par Dieu qui est la transformation de la vocation et par suite de l'être de la personne. Lorsqu'Abram est appelé par Dieu Abraham, il acquiert une fonction nouvelle et une réalité nouvelle, il est changé. À plus forte raison lorsque Jacob est appelé Israël, il acquiert également un degré d'être qu'il ne possédait pas.

Dans la pensée juive contemporaine du christianisme telle qu'elle est attestée en particulier par Philon d'Alexandrie, lui qui a d'ailleurs écrit le *Traité sur les changements de noms* (De mutatione nominum) », le passage de l'état de Jacob à celui d'Israël marque le passage d'un état de spiritualité en progression à un état de spiritualité parfaite. Cela s'explique par le sens du mot Jacob qui désigne l'état spirituel du progressant : Jacob c'est celui qui supplante, et l'étymologie probablement fantaisiste du nom Israël, étymologiquement "Ish ra ël", celui qui voit Dieu.

3) Un chiasme au niveau des versets 12 à 14.

J'aimerais vous montrer un petit chiasme (pas le grand chiasme que nous avons vu hier) entre les versets 12 et 14. Les choses se répondent et vous avez au cœur le rapprochement qui est absolument frictionnel des deux emplois du mot de chair :

– « *Nous avons contemplé sa gloire* », il a été dit auparavant « *ceux qui croient en son nom* » (v 12) et le nom correspond à la gloire du verset 14 ;

– vous avez « *gloire comme du Fils un* » (v.14) cela répond au mot « *les enfants* » du v. 12 ;

– enfin la plénitude de « *plein de grâce et vérité* » correspond à recevoir : « *ceux qui l'ont reçu* » du v. 12.

A¹² Mais à tous **ceux qui l'ont reçu**

B il leur a donné l'accomplissement de devenir **enfants de Dieu**

C à ceux qui croient en **son nom**,

D¹³ ceux qui ne sont pas nés [...] du vouloir de la **chair**

D'¹⁴ Le Logos fut **chair**

C' nous avons contemplé **sa gloire**

B' gloire comme le **Monogènes**

A' *plein de grâce et vérité.*

Le lieu central est entre le verset 13 et le verset 14.

Tout au début de la session nous avons trouvé un autre lieu central qui était le verset 14 tout seul. Nous avons ici un deuxième centre, ce qui est du reste nécessaire pour qu'une peinture soit intéressante. Du fait de ce décentrement le lieu central est ce qui se passe entre les deux sens du mot de chair, c'est-à-dire ce qui se passe entre l'humanité adamique et la survenance de l'humanité christique. C'est la différence entre d'une part la mort infligée et subie, et d'autre part ce qui change le sens de la mort : « *Ma vie, personne ne la prend, je la donne* » (Jn 10, 18) c'est-à-dire que la mort et la chair changent de sens entre ces deux versets.

II – VERSETS 9-12

La dernière chose⁵⁴ qu'il nous reste à faire pour garder pour demain la problématique baptismale dans son ensemble, c'est de prendre les versets 9, 10 et 11, mais pour situer ce dont il est question nous allons prendre aussi le verset 12.

« *⁹Était la lumière, la vraie, qui illumine tout homme en venant vers le monde.*

¹⁰Il⁵⁵ était dans le monde et le monde fut par lui et le monde ne l'a pas connu.

¹¹Il vint vers les siens (vers ses propres) 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... »

D'abord une remarque au sujet de la traduction. Au verset 9 le verbe *erkhoménon* (venant) peut se rapporter soit à *phôs* soit à *anthropos* suivant la ponctuation qu'on choisit ; le grec le permet puisque *erkhoménon* peut être un neutre ou un masculin à l'accusatif, or la lumière (*phôs*) est du neutre. Dans un cas c'est l'homme qui vient dans le monde, et dans l'autre c'est la lumière. Donc on a le choix entre « tout homme venant vers le monde » ou « quand elle vient (cette lumière) vers le monde ». Aujourd'hui on fait en général le choix de cette deuxième réponse. Dans la vieille traduction latine que nous lisons à la fin de la messe, c'était « *Quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (qui illumine tout homme qui vient vers le monde).* »

► Qu'est-ce qui permet de choisir ?

J-M M : Par rapport au choix d'une ponctuation ou d'une traduction par rapport à différentes possibilités du texte, il faut distinguer ce qui est méthode historico-critique qui vise à restituer ce qui est derrière le texte, et la part de travail technique qui consiste à établir les meilleurs témoins du texte par rapport aux manuscrits. Je suis un peu attentif à cela, je regarde l'apparat critique, c'est-à-dire ce que les éditeurs mettent en marge du texte grec : même s'ils choisissent une lecture, ils notent toujours les autres lectures qui se trouvent dans d'autres manuscrits. Et il est vrai que, quand il y a plusieurs solutions possibles, un certain nombre de mes préférences sont décidées par ce qui me paraît être la plus grande cohérence de ce que j'ai aperçu de l'ensemble du texte. Je crois que tout le monde, d'une certaine manière, fait cela. Donc mon choix comme lecteur est ce que j'estime être la plus grande cohérence du texte, mais sans que cela soit au détriment de l'attestation la plus fréquente des manuscrits, la plus sûre en tout cas.

⁵⁴ C'était le même matin que J-M Martin avait commenté le verset 14 (commentaire qui se trouve en première partie du chapitre précédent), les versets 12-13 (ce qui constitue la première partie de ce chapitre 4) et ici les versets 9-12 (ce qui constitue cette deuxième partie). Comme il restait peu de temps, la réflexion avait été très rapide sur les versets 9-12, nous l'avons donc étoffé par ce qui avait été dit en décembre 1997 à Saint-Bernard.

⁵⁵ Ce "il" c'est la lumière, mot qui est neutre en grec, le "il" permettant d'y lire le Christ.

En effet très souvent ce qui se passe c'est que, en dépit de l'attestation techniquement la plus sûre, parce que cela donne un texte qui est, en fonction de notre théologie aujourd'hui, impensable ou invraisemblable ou moins complaisant par rapport à notre propre pensée, les éditeurs eux-mêmes souvent corrigent et corrigent hâtivement. Cela arrive dans les Écritures mais dans la patristique, c'est très clair : on sait d'avance ce qu'ils ont pu dire ou ne pas dire.

Bien sûr, moi aussi, d'une certaine manière, je fais cela, bien sûr qu'on choisit ce qui paraît le plus vraisemblable, mais personnellement j'essaie de le faire le moins possible en fonction de ce qui serait l'apologétique d'une lecture reçue, mais plutôt dans la direction d'une découverte éventuelle d'un sens qui serait meilleur, même dans les manuscrits qui sont les plus attestés et qu'on ne retient pas pour des raisons purement idéologiques. C'est un travail complexe que tout ce travail par rapport au texte. Je ne suis pas tellement spécialiste là-dedans, mais je sais me servir des appareils critiques.

À propos du verbe venir, la première réflexion qui s'impose à la lecture du Prologue, c'est que ce verbe intervient pour la première fois en deux endroits (v. 9 et 11) ; et si on regarde le verset 12 on comprend même qu'il y a trois venues : venir vers le monde ; venir vers ses propres ; puis venir vers ceux qui effectivement le reçoivent.

À ces trois venues correspondent trois termes d'accueil ou de non-accueil : « *ne l'ont pas connu* » ; « *ne l'ont pas accueilli* » ; « *tous ceux qui l'ont reçu* » qui ont peut-être à voir avec « *nous qui avons contemplé sa gloire* » parce que le "nous" intervient dans le texte à ce moment-là. La question qui se pose est d'identifier ces trois venues qui sont parfois appelées les trois descentes, et ce n'est pas la question la plus simple.

1) L'interprétation classique des trois venues.

Vous avez donc ici une triple venue. Je vais d'abord en donner l'interprétation classique à laquelle je ne me tiendrai pas. Je la commémore pour dire que c'est une lecture possible, enfin théoriquement possible, mais que ça ne peut pas être une lecture johannique. Ensuite je vous inviterai à une autre lecture :

– « *Venir vers le monde* » c'est la venue initiale vers la totalité de l'humanité. C'est donc la révélation qui s'adresse à tous les hommes et qui du reste est connue dans le monde juif contemporain, en étant souvent assimilée à la révélation qui est faite à Noé, mais qui peut être posée aussi en Adam : l'alliance en Noé n'est pas l'alliance à un peuple propre comme l'alliance en Moïse.

– « *Venir vers les siens (ses propres)* », c'est la venue vers les Juifs, les siens ce sont les Juifs, et ça correspond à l'alliance en Moïse.

– « *Ceux qui l'ont reçu* » ce sont ceux qui ont accueilli le Christ, ça correspond à « *Le Logos fut chair* » c'est-à-dire à la venue christique, et donc à l'alliance en Christ.

C'est la lecture la plus courante mais elle ne me paraît pas du tout recevable, j'en dirai les raisons. En soi elle n'est pas à tous égards impossible, elle doit avoir des aspects charmeurs parce qu'il nous plaît assez de penser que Dieu ne s'est pas cantonné à venir vers les chrétiens, mais que cela concerne toute l'humanité. En plus cela fait place à la venue vers les Juifs. De plus, pour ce qui est des versets 12 et 13 qui précèdent ce verset 14, il peut être plaisant de penser que les hommes ont effectivement accueilli Jésus, et ont été effectivement fils de Dieu avant ce que nous appelons l'incarnation. Ces choses ont du charme, et de toute façon ce sont

des choses essentielles. Qu'on ne comprenne pas que le rapport à Dieu commence par la venue de notre Seigneur Jésus Christ est une chose évidente, cela se trouve dans la théologie la plus classique. Je vous ferai remarquer néanmoins que ce n'est peut-être pas si charmant que cela à la mesure où ce qui est dit, c'est que ce sont des venues "manquées", à savoir que « *le monde ne l'a pas connu* » et que « *les siens* (les Juifs dans cette version) *ne l'ont pas accueilli.* »

D'autre part, qu'il y ait eu des hommes qui aient reconnu Jésus avant ce qu'on appelle couramment l'incarnation, c'est une chose à tous égards assurée. Saint Jean lui-même le dit : « *Abraham a vu mon jour* » (Jn 8, 56) ; « *Moïse a écrit de moi* » (5, 46) ; « *Isaïe a vu ma gloire* » (12, 41). Donc de toute façon la dimension de venue du Christ n'est pas à situer ponctuellement dans un moment d'histoire qui exclurait ce qui précède, qui exclurait les localités où ce ne serait pas arrivé, où ça n'aurait pas été annoncé, et qui exclurait les gens qui n'auraient pas été atteints. C'est justement une des caractéristiques extrêmement importantes de la première littérature chrétienne que cette question : le Christ rencontré n'est pas enclos dans son apparition historique, dans les limites de sa mortalité, il n'est pas enclos dans ce qui définit pour nous une vie mortelle. Sa présence à ceux qui l'accueillent atteint les hommes après sa mort, mais parce que déjà il pouvait être présent avant ; autrement dit : ni avant ni après.

Par ailleurs la lecture classique courante présente de grosses difficultés par rapport à la signification johannique des termes qui sont employés, je vais en parler.

Vous éprouverez une défiance à l'égard de ce que je vais dire parce que vous aurez l'impression que la façon dont j'entends la triple venue est beaucoup plus restrictive. Il n'en est rien, je vous le dis d'avance, ne craignez pas !

2) L'interprétation préférable (venue à la mort, à la méprise, à l'accueil).

Dans l'interprétation qui me paraît préférable, il s'agit de la venue christique dans les trois cas :

- venir vers le monde, c'est venir à la mort ;
- venir vers les siens (ses propres), c'est venir aux disciples qui d'abord ne le recueillent pas dans sa dimension de résurrection, ne le recueillent pas pour ce qu'il est ;
- le troisième venir, c'est venir comme chair et gloire dans sa dimension de résurrection, c'est donc venir à la Résurrection.

Autrement dit tout est mort et résurrection, et dans les trois cas c'est un même venir qui en un sens est beaucoup plus ponctuel : je ne lis pas un venir étalé sur l'histoire du monde. N'ayez pas peur, ça ne compromet en rien les sentiments heureux qu'on pouvait avoir dans cette vaste lecture antérieure, c'est même mieux, nous le verrons. J'ai dit que c'était plus ponctuel en ce sens qu'il s'agit ici de mort / résurrection. D'abord il s'agit du Christ dans sa venue, et sa venue proprement dite est accomplie dans l'accueil de la résurrection, mais cette même venue implique à la fois de la méprise et du refus. La question chez Jean c'est que la venue vers le Christ est une approche, donc c'est approximatif, donc il y a une sorte de progression. Entendre n'est pas du tout la chose qui va de soi, le mal-entendu est notre premier mode d'entendre. Ce sont des choses que j'ai déjà indiquées et que vous avez entendues à plusieurs reprises, mais que nous allons développer un peu plus ensuite.

Reprenons cela en détail.

a) « Le monde fut par lui et le monde ne l'a pas connu ».

« *Il vient vers le monde* ». Il faut savoir que le sens du mot de "monde" chez saint Jean est aussi différent de notre usage du mot de monde que le sens du mot de "chair" chez saint Paul est différent de notre usage du mot de chair. Le mot de monde chez Jean désigne prioritairement la région régie par le meurtre. Ça ne veut pas dire que Jean pense ce que nous appelons le monde comme étant régi par le meurtre, ça veut dire qu'il appelle "monde" ce qui est régi par le meurtre. Et il faut voir que c'est plus large que le règne du meurtre et de la mort, mais pour autant ce n'est pas "autre chose" de plus large, c'est "la même chose", car c'est toute l'ampleur du prince de ce monde dont les trois caractéristiques sont développées au chapitre 8 à partir du verset 45 : le prince de ce monde est le prince du meurtre, il est le prince du mensonge c'est-à-dire de la falsification, et enfin il est le prince de l'adultère, adultère étant à entendre dans un sens biblique qui est un peu autre chose que l'adultère bourgeoise.

Que le Christ soit "dans le monde", on le trouve dans l'évangile de Jean et à chaque fois qu'on le trouve, ça dit quelque chose de la présence du Christ qui n'est pas encore monté vers le Père. Ainsi au chapitre 17 il dit « ¹⁰*je ne suis plus dans le monde* » lorsqu'il anticipe par la prière sa résurrection, et il précise: "car je vais vers le Père", mais ses disciples « *eux sont dans le monde* ». Il n'y a pas d'autre attestation de l'être-dans-le-monde du Christ que celle-là, de façon explicite dans l'évangile de Jean.

Et « *le monde ne l'a pas connu* » : il ne l'a pas connu parce qu'il ne peut pas le connaître. Cela est dit au chapitre 14 à propos du pneuma : « le monde ne le connaît pas et ne peut pas le connaître » (d'après le v.17). C'est-à-dire que le monde ne désigne pas quelqu'un qui le refuse et qui pourrait faire autrement, mais ça désigne le refus comme refus, le meurtre comme meurtre, dans son sens fort.

Le monde ici c'est d'une certaine façon ce que les gens de cette époque appellent "ce monde-ci". C'est le monde régi par le prince de ce monde, dont l'Évangile annonce la déroute, la défaite, par la venue du royaume de Dieu. Je rappelle que la question porteuse du Nouveau Testament est la question : « Qui règne ? » Il ne faut jamais oublier ça.

► Quelle est la signification de ce « ne peut pas » ?

J-M M : Dire que le monde ne peut pas le connaître nous oblige à penser le monde non pas comme un ensemble d'êtres qui auraient une liberté éventuelle, mais comme la mort même. C'est une espèce d'*en tant que* (le monde *en tant que* régi par le prince de la mort et du meurtre). Je sais bien que le « en tant que » n'est pas absolument biblique mais néanmoins ça permet de s'approcher. On peut sauver quelqu'un qui est *dans* le monde, on ne peut pas sauver quelqu'un qui est *du* monde. Toutefois, il ne faut pas oublier que, pour une part, nous sommes tous "du monde" et, pour une part, nous sommes tous, "dans le monde", tout en étant "les siens", puisqu'il vient « *illuminer tout homme* ».

Cela signifie que le jugement concerne le prince de ce monde, c'est le rejet du prince de ce monde hors de sa régie du monde : « *C'est maintenant le jugement (la krisis) de ce monde-ci, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors.* » (Jn 12, 31).

Il y a en tout homme des dépendances, des appartenances complexes à la fois aux choses de ce monde-ci et aussi aux choses du monde qui vient. Le *monde qui vient*, saint Jean ne l'appelle

jamais monde mais, en hébreu, c'est le même mot *olam* : *olam hazeh* c'est ce monde-ci qui s'en va, et *olam habah* c'est le monde qui vient⁵⁶.

Le monde chez Jean a presque toujours une connotation négative, mais notre texte nous indiquerait qu'il faut probablement voir cela de plus près puisque Jean dit aussi que « **le monde fut par lui** » (v. 10).

► On a aussi « sauveur du monde ».

J-M M : Oui cette expression se trouve à la fin du récit de la Samaritaine au chapitre 4. On verra tout à l'heure comment entendre le mot "monde" dans ce contexte.

b) « Il est venu vers les siens et les siens ne l'ont pas reçu. »

« **Il est venu vers les siens** » : les siens (*ta idia* ou *oï idioï*) ce sont ses propres et ça correspond aux "miens" (*ta éma*) et aux "tiens" comme le dit Jésus dans sa grande prière du chapitre 17 : « *ceux que tu m'as donnés... sont tiens* ¹⁰ *Tous ceux qui sont miens sont tiens et les tiens sont les miens.* » Il est question des "siens" (de ses propres) dans le chapitre 10 qui est le chapitre du berger : le berger connaît ses propres et ses propres le connaissent

Donc il n'est pas possible que ce soient les Juifs car jamais les Juifs ne sont appelés "les miens" ou "mes propres" par Jésus dans l'évangile de Jean. Ce n'est pas une distinction entre le monde qui serait celui des *Goïm* (les nations) et les Juifs. Je vous défie de trouver un lieu de l'évangile où les Juifs sont appelés les siens. N'ayez pas peur, ce n'est pas méchant pour les Juifs, ça n'a rien à voir.

Le rapport aux Juifs chez Paul et chez Jean.

Dans l'évangile de Jean le mot *judaïoï* est un mot aussi péjoratif que le mot *cosmos* (monde). Il désigne le plus souvent les Judéens proprement dit, c'est-à-dire ceux-là qui mettent les prophètes à mort. C'est avec les *judaïoï* que Jésus a les altercations les plus vives dans l'ensemble de l'évangile de Jean. Et là il faut se rappeler ce que nous avons dit : le vrai jugement n'est pas entre celui-ci et celui-là mais à l'intérieur de chacun. Les *judaïoï* jouent le jeu du meurtre dans l'évangile de Jean, c'est indiscutable. Mais il ne faut pas oublier que ce n'est pas le même problème de lire ce qu'il en est du judaïsme dans l'évangile de Jean et de répondre à la question : « Qu'en est-il de mes rapports avec le judaïsme post-chrétien de ceux que je rencontre aujourd'hui. »

D'autre part la question du rapport aux Juifs dans l'évangile de Jean mais aussi chez saint Paul est une question qui est complexe. En effet tout l'Évangile est "selon" l'Écriture juive qui est la Torah. Seulement le mot Torah est ambigu puisqu'il peut être traduit par Graphê (Écriture), encore que Graphê soit plus large que la simple Torah, et il peut être traduit par Nomos c'est-à-dire la loi au sens grec du terme. Or la lecture de la Torah comme *nomos* au sens juridique du terme (mais juridique dans le grand sens, c'est-à-dire juridico-éthique) est dénoncée par Paul.

Sans compter qu'il y a un jeu d'une infinie souplesse dans la mise au travail de nos évangiles par rapport à la lecture de l'Écriture.

Par exemple, à propos de l'Exode Paul dit ceci : « ¹*Frères, je ne voudrais pas vous laisser ignorer ce qui s'est passé lors de la sortie d'Égypte. Nos ancêtres... ³tous, ils ont mangé la*

⁵⁶ Cf. ["Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

même nourriture, qui était spirituelle ;⁴ tous, ils ont bu à la même source, qui était spirituelle ; ils buvaient à un rocher qui les accompagnait, et ce rocher, c'était déjà le Christ. » (1 Cor 10). Mais Jean au chapitre 6 dit : «⁴⁹ Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils moururent. ⁵⁰ Tel est le pain descendu du ciel que si quelqu'un en mange il ne meurt pas », donc pour Jean la manne n'était pas le pain du ciel. On voit donc que par rapport à un même texte il peut y avoir deux lectures différentes.

De toute façon rien n'est plus complexe et plus passionnant que le rapport au judaïsme. Et de toute façon le judaïsme naît de la dissension créée par l'Évangile ; auparavant c'est le monde biblique. C'est alors que se constitue cette chose merveilleuse qui est la Mishna mais ce n'est pas le problème de Jean.

Dans le Prologue, qui sont "les siens" ou "ses propres" ? Ce sont ceux qui ont la capacité de le recevoir, ce sont ceux qui entendent. Cependant il est dit que « *les siens ne l'accueillent pas* », et il faut comprendre « *les siens ne l'accueillent pas d'abord* », c'est-à-dire qu'il vient d'abord à la méprise. Quand il vient, il y a le temps de la méprise, le temps du mal-entendu qui est celui de l'approche :

– D'une part nous avons un thème johannique constant dans l'Évangile qui est de dire : « *Ses disciples ne comprirent pas d'abord* » (Jn 12, 16). En ce sens d'ailleurs on peut dire que les évangiles sont surtout la mémoire de ce que les apôtres n'ont pas vécu : c'est une relecture à partir d'une dimension de résurrection.

– D'autre part l'évangile de Jean relate les phases successives, nécessaires, d'inévitables méprises. La Samaritaine est le récit de la méprise la plus haute qui se réduit progressivement dans la reconnaissance mutuelle.

« *Les siens ne l'accueillent pas (parélabon)* » Les siens ne le reconnaissent pas d'abord dans sa dimension authentique qui est révélée dans la résurrection. La phase prépascale dans l'évangile est le moment de la méprise : Jésus n'est pas reconnu, recueilli dans sa dimension véritable, dans son nom propre, dans sa gloire, dans sa présence, sinon dans la résurrection.

c) « *Nous avons contemplé sa gloire.* »

Enfin, verset 14, « *Le Verbe fut chair* » ne désigne pas une sorte de troisième alliance. Il vient à ceux qui le reconnaissent : « *nous avons contemplé sa gloire* ». C'est-à-dire qu'à ce moment-là, il est reconnu par *les siens*, mais *les siens* sur mode accompli et non *les siens* dans le temps de la méprise.

d) **Les trois venues comme trois aspects de l'unique venue christique.**

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". Il faut bien voir que « ceux qui..., ceux qui..., ceux qui... » ne désigne pas un partage entre des individus et des individus : le monde au sens négatif du terme c'est moi ; les siens qui ne l'ont pas reçu, c'est moi ; et enfin « *à ceux qui l'ont reçu il a été donné de devenir enfants de Dieu* », c'est moi aussi. Telle est l'écriture proprement johannique.

Ce qui se passe pour Jésus dans l'activité essentielle de son mystère pascal se donne à jouer chez nous dans le mode même de le recueillir. La dé-prise de Jésus dans sa mort c'est aussi notre dé-prise dans ce qu'il en est de le rencontrer.

e) Les trois venues dans les écrits des premiers siècles.

► D'où vient cette lecture des trois venues ?

J-M M : Cette lecture des trois venues est attestée dans des écrits des premiers siècles.

Il existe un manuscrit qu'on appelle le papyrus de Berlin et qui contient un texte qui s'appelle *Apocryphon Johannis*, c'est-à-dire "Livre secret (ou livre des secrets) de Jean". C'est un texte gnostique. On en connaissait déjà des éléments avant de le découvrir, puisqu'il y a tout un chapitre du premier livre *Adversus Haereses* d'Irénée qui le résume. Comme toujours, le résumé est littéralement fidèle, mais Irénée ne comprend rien à ce qu'il résume. On peut voir, maintenant qu'on a le texte, qu'on pouvait se fier aux indices qui se trouvent là.

De plus, à Nag Hammadi, dans la bibliothèque copte qui a été découverte il y a une cinquantaine d'années, nous avons trois exemplaires de cet *Apocryphon Johannis*, ce qui montre que c'était un livre répandu. Là il y a de légères différences, et l'un des exemplaires se termine par un hymne qui rappelle de beaucoup le Prologue de Jean. Certains ont conclu que Jean se serait inspiré de l'*Apocryphon* ou des textes antérieurs à lui. C'est peu probable. Ce qui est probable, c'est plutôt le contraire.

Or, il y a dans ce texte trois descentes du Sauveur, comme il y a dans le Prologue de Jean : il est venu vers le monde, il est venu vers les siens qui ne l'ont pas reconnu, et il est venu vers nous qui avons contemplé sa gloire.

À Nag Hammadi, on a aussi trouvé un texte : la *Pensée à la triple forme* (Protennia trimorphe) qui est du même copiste que l'*Apocryphon de Jean* dans sa recension longue. Ce texte correspond un peu à l'hymne final de l'*Apocryphon* et il a lui aussi trois descentes du Sauveur. La troisième descente se fait parmi nos "tentes". Or dans le Prologue de Jean nous trouvons aussi cette thématique de la tente à la signification très riche (v. 14) : « *Le Verbe fut chair et il a demeuré parmi nous (eskênôsen, il a planté sa tente en nous)* » où *skênê* c'est la tente. Il y a donc une certaine affinité entre ces différents textes. La tente, ici, désigne le corps.

Voici un extrait de la *Protennia Trimorphe* :

« 36. Moi, je suis [descendue au] milieu de l'Ament[é], ⁵[j']ai resplend[i sur les] ténèbres.

40. Mais maintenant, moi, je suis descendue ³⁰et j'ai atteint le Chaos.

42. ¹⁷Or je suis venue pour la deuxième fois sous l'aspect d'une femme ¹⁸et je leur ai parlé.

47. ¹¹La deuxième fois, je suis venue dans la [voix] de mon son, ¹²j'ai donné image à ceux qui ont re[çu i]mage jusqu'à leur achèvement.

¹³La trois[iè]me fois, je me suis manifesté à eux [d]ans ¹⁵leurs tentes, étant Verbe. »

(Traduction de Paul-Hubert Poirier⁵⁷).

3) Deux verbes majeurs chez Jean.

a) Venir.

J'ai dit que, depuis le verset 9, tout est conduit par le verbe venir qui est un verbe majeur chez saint Jean et je voudrais parler de ce verbe. "Venir" est dit du Christ : « il vient » mais c'est dit

⁵⁷ Cet extrait vient de <http://www.naghammadi.org/traductions/textes/protennoia.asp>, il n'a pas été donné par J-M Martin.

aussi de nous : « venir vers lui ». Il ne faudrait surtout pas penser qu'il y a là une alternative entre un venir qui serait d'initiative divine et puis l'autre qui serait d'initiative humaine parce que « *Nul ne peut venir vers moi si le Père ne le tire* » (Jn 6, 44) mais ce n'est pas sur ce point que je voudrais insister maintenant.

Ce sur quoi je veux insister c'est le fait que le verbe venir est un verbe de mouvement. Or dans notre langage nous avons coutume d'opposer le statique et le dynamique. Dans nos grammaires nous avons coutume de distinguer des verbes d'état et des verbes d'action, et ceci nous conduirait à lire le Prologue en considérant que, de toute éternité, « le Logos est Dieu », et que le verbe "être" lui convient très bien. Or le verbe être est celui qui a été élu par la métaphysique occidentale pour dire le plus étant des étants. Par suite, étant donné qu'il "est", pourquoi n'aurait-il pas l'idée de venir ? Mais alors ce serait second. Or pas du tout ! Le verbe être et le verbe venir sont deux mots d'égale nécessité pour dire la chose de Dieu, et penser cela décale la localisation mentale que nous nous faisons de Dieu dans cette espèce de stabilité qu'indique si bien le verbe être. Dans notre Occident toute activité émane de quelque chose d'antérieur qui est l'être, et ça a son sens en son lieu, mais ce n'est pas pertinent pour pénétrer dans notre texte. D'une certaine manière, pour entendre ce qu'il en est de Dieu, le verbe venir est beaucoup plus important que le verbe être. La plupart des noms que nous accordons spontanément à Dieu, la transcendance (au sens où nous l'entendons), l'absolu, l'éternité, tous ces mots sont des mots de la métaphysique, ce ne sont pas des mots de nos Écritures, et ça devrait donner à penser.

Nous épuisons notre pensée à représenter, nous sommes dans une pensée de la représentation. Et nous nous représentons la chose de Dieu dans un endroit qui se tient au-delà : trans. En réalité trans-cendance devrait indiquer « ce qui passe », et au lieu de représenter le trans-cendant, il serait intéressant de vivre le passage, c'est-à-dire la Pâque, ce qui est au cœur de ce discours que nous essayons d'entendre là maintenant.

Nous aurons la tâche plus tard de mettre en rapport les premiers versets du Prologue et ce venir qui apparaît ici maintenant dans le texte. Mais nous n'en sommes pas là.

b) Recevoir : *lambaneïn*.

« *À ceux qui l'ont reçu, à ceux-là il a été donné de devenir enfants de Dieu* » (v. 12) : cette façon d'écrire est conforme à l'écriture sémitique.

L'Évangile c'est simple : ça vient, et celui qui vient se reçoit. J'ai dit « celui qui vient », mais en fait si on se demande qui vient, c'est "venir" : « venir vient ».

Ici nous avons le mot recevoir (*lambaneïn*) qui est le mot le plus basique de la réception. Recevoir se dit chez Jean par de nombreux verbes. Entendre est le mot le plus proche du mot le plus classique pour dire la réception du Christ dans sa véritable dimension, qui est croire. Mais entendre, voir, toucher, marcher, manger, venir vers, entrer, sortir, tous ces mots fondamentaux et simples qui se trouvent chez saint Jean et qui sont tous des mots du corps sont assumés pour dire ce recevoir qui est ici indiqué.

Le verbe *lambaneïn* se trouve déjà deux fois avant le verset 12 mais on le trouve ensuite avec des préverbes, donc avec des connotations infléchies :

– « *La lumière luit dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas détenue* – ou *ne l'a pas comprise* (*katélaben*). » Ici on a le verbe *katalambaneïn* qu'on peut traduire par détenir, accaparer, comprendre, et c'est la même chose car il s'agit d'une volonté de prise complète, de prise totale.

Le substantif qui correspond à ce verbe est *katalepsis* qui est un mot technique pour dire un certain mode de connaissance, chez les stoïciens en particulier : la connaissance cataleptique est la connaissance qui est exhaustive, qui embrasse et pénètre la totalité. *Kata* peut signifier aussi en-bas puisque les prépositions en préfixe ou préverbe ont des sens qui ne se laissent pas réduire à un sens univoque, mais ici *kata* signifie ce que j'ai indiqué. Alors ici la volonté de prise de la part de la ténèbre est déjouée totalement.

– « *Il vient vers les siens et les siens ne l'ont pas accueilli. (parélabon)* » On peut penser qu'avec *paralambaneïn* (prendre auprès de soi), dont le sens est très proche de *lambaneïn*, il s'agit d'une authentique proximité. Mais, chez Jean, les mots les plus simples, ceux qui sont privés de préverbe, sont ceux qui disent toujours le plus haut.

4) Remarque concernant la lecture faite.

Dans la lecture des versets 9 à 14 j'ai voulu dire beaucoup de choses pour avoir la chance que l'une ou l'autre de ces choses fasse écho à vos oreilles. Il ne faut pas tout vouloir retenir. Nous reviendrons ensuite sur l'une ou l'autre de ces choses. Il est très important pour moi, dans la lecture de l'Écriture, d'être intransigeant sur les structures, même celles qui ont l'air d'être excluantes, rigoureuses. C'est cela et ce n'est pas autre chose. Mais dans cela il y a concrètement ouverte toute la possibilité d'un chemin qui est un chemin de méprise, un chemin qui s'étrécit. Le rapport de la rigueur et de la miséricorde dans l'annonce de la Parole doit être soigneusement pensé. La miséricorde n'est pas au détriment de la rigueur. Il y a une rigueur évangélique, et il ne faut pas diluer l'Évangile dans autre chose. Et cependant je ne rencontre partout et en moi-même que l'Évangile dilué dans le temps de la méprise, du mal-entendu.

Il est très important de bien savoir que le mal-entendu est notre premier mode d'entendre. Entendre n'est pas la chose normale. Nous sommes nativement nés dans et pour le mal-entendu.

Ce qui est étrange ce n'est pas qu'il arrive quelquefois que nous n'entendions pas ce qui nous est dit, mais que, en dépit de cet état natif, il nous arrive parfois de parvenir à entendre. Entendre c'est la merveille. Entendre est au terme d'un chemin. De même que la perfection chrétienne n'est pas l'impeccabilité mais le péché pardonné, de même la vérité chrétienne n'est pas l'absence d'erreur, la vérité chrétienne est le mal-entendu dépassé, surmonté. Il y a là quelque chose de très important pour dénoncer les fausses puretés.

III – APPROFONDISSEMENTS

1) Parole et livre ; semence-fruit⁵⁸.

a) Écrit et oral, parole et livre.

► D'une part Jésus est appelé parole (logos), et d'autre part nous avons un texte. Alors je me demande quelle est la différence entre la parole et l'écrit ?

⁵⁸ J-M Martin part de la question qui est énoncée ici mais il va faire un grand développement pour répondre à d'autres questions qui lui ont été posées auparavant. Par exemple il va répondre à la demande d'approfondir le rapport semence-fruit dont il a parlé à propos du mot vouloir (ou volonté) au verset 13.

J-M M : On pourrait spéculer sur la différence de l'oral et de l'écrit de façon tout à fait générale indépendamment des paroles orales et écrites dans le christianisme. C'est déjà une question qui en soi est très intéressante, mais il faut aller plus avant puisque, dans votre question, le mot parole fait allusion, moins au discours que nous avons lu, qu'au titre de Logos qui est un titre du Christ. Si on essaie de répondre à cette question, par exemple dans le champ de ce qui est issu de l'Évangile, pour le comparer à ce qui est issu de la Torah, nous pourrions dire des choses différentes, je veux dire que le statut de la parole écrite n'est pas exactement le même dans le monde judaïque et dans l'Évangile. Je traite tout cela d'un mot.

De façon générale faisons abstraction de la position structurante ou structurelle de parole et de livre dans des formes religieuses déterminées, donc tout à fait en général. Pour méditer sur parole et écriture je pense qu'il faut percevoir d'abord ce qu'il y a de commun, à savoir que le rapport à la parole orale et à l'écrit sont deux modes d'entendre, car lire est un mode d'entendre. Donc c'est entendre qui est en question fondamentalement dans les deux cas. Il faudrait ensuite chercher ce qui les diversifie.

J'ai une formule qui fait la différence entre la parole orale et l'écrit : « La parole se donne à entendre et l'écrit se donne à relire » ; vous vous attendiez sans doute ce que je dise que « l'écrit se donne à lire ». Il s'ensuit que le discours, la pérégrination dans un espace de texte n'est pas le même s'il s'agit d'une texture orale ou d'une texture écrite.

Il y a possibilité d'aller et venir, de retour sur le texte ; c'est pour cela que nous pouvons lire d'abord le début de notre Prologue, et tout d'un coup nous centrer plutôt du côté de la fin, en attendant qu'elle éclaire à nouveau une relecture, c'est-à-dire une reprise du début, ce qui n'est pas de l'ordre de l'oralité, sauf exception.

Quelle est la façon dont joue la mémoire, c'est-à-dire quel est le principe d'unité qui régit la dispersion de la sonorité et la dispersion des caractères écrits – car c'est ça la question : « qu'est-ce qui fait qu'un texte est "un" » ? Il y a un exemple majeur qui est de prendre la musique. Le thème est vraiment : qu'est-ce qui fait l'unité d'un mouvement sonate ? Moi je ne suis pas musicien, j'ai passé des heures et des heures sur des partitions de Beethoven avec disque à l'appui pour essayer de résoudre cette question. Donc c'est une indication de chemin pour réfléchir à cela.

J'ai même écrit un poème qui s'appelle *Lire* et qui se termine de la façon suivante : « et des secrets à désécrire » c'est-à-dire que lire c'est désécrire. En effet l'écriture crypte, rend les choses secrètes. Mais par ailleurs l'oral qui est sans rapport à l'écrit est un bruit de lavoir, c'est-à-dire du bavardage. Et lire c'est avoir un rapport à l'écrit, mais l'écrit n'est rendu effectivement entendu que pour autant qu'il est oralisé, qu'il est lu.

Le statut du livre dans le monde judaïque et dans l'Évangile.

Pour ce qui est du statut du livre et de l'oral, il faut en parler à chaque fois dans les différentes structures religieuses, là où il y en a, car leur place n'est pas nécessairement la même. Je vais prendre l'exemple du monde judaïque.

Dans le monde judaïque le livre a une place qui n'est pas seulement d'être la consignation d'un oral. Il y a une écriture sacrée dans une langue sacrée, précisément parce que même la forme des lettres, c'est-à-dire la graphie comme telle, le traitement du rapport des lettres indépendamment de leur signification dans les mots, qui sont des pratiques pour une part

rabbiniques anciennes et d'autre part cabalistiques, sont des choses qui appartiennent au livre tel que dans le judaïsme. En ce sens-là l'Évangile n'a pas de langue sacrée.

L'Évangile est une chose étrange, j'ai eu occasion de le dire :

– L'Évangile n'a pas de langue sacrée, le trait de l'Évangile n'est pas une langue sacrée.

– L'Évangile n'a pas d'histoire sacrée, l'histoire de l'Église n'est pas une historiographie sacrée alors que l'histoire d'Israël est une historiographie sacrée.

– L'Évangile n'a pas de géographie sacrée, n'a pas de ville sacrée (Rome n'est pas une ville sacrée au sens où Jérusalem est pour Israël ville sacrée), il n'y a pas de terre sainte qui appartienne à la géographie de ce monde.

– L'Évangile n'a pas d'art sacré c'est-à-dire que ce qui fait la splendeur d'une église romane ou même d'une icône n'est pas dans l'Évangile. C'est un produit de l'Occident (ou de l'Orient le cas échéant) en écoute de l'Évangile, mais ça ne fait pas que ce soit une œuvre sacrée au sens strict du terme.

– L'Évangile n'a pas de temple sacré car « Où faut-il adorer ? » demande la Samaritaine, et Jésus répond « Ni ici ni là. » (cf. Jn 4, 20-21) : le lieu de l'Évangile c'est le pneuma de résurrection, c'est le Ressuscité.

Donc on ne peut pas faire un mixte. Par exemple l'expression "judéo-chrétien" n'a aucun sens, sinon un sens très particulier dans certaines Églises du début du christianisme qui ne connaissent pas l'hellénisation et qui continuent à vivre chrétiennement dans des structures de type judaïque ; mais cela n'est pas constitutif.

Dans l'Évangile.

Le statut du livre et de la parole dans l'Évangile, quel est-il ?

L'Évangile est un livre sacré. J'ai dit qu'il n'y a pas de langue sacrée, mais l'Évangile lui-même est un livre sacré, vous faites la différence. L'Évangile est un livre sacré qui est soumis à transmission.

On a mal géré la question des rapports entre l'Écriture et la tradition, comme si la tradition était une autre source à part, à côté ou en plus. Cela pose la question : quelle est la situation structurelle de la parole dans l'Évangile ? La situation structurelle de la parole dans l'Évangile est d'être consignée d'une façon close à la mort du dernier des apôtres, et d'être comme telle transmise de main en main. Mais simultanément cette transmission s'accompagne d'un discours. Autrement dit il y a un statut de la parole ecclésiale qui n'est pas la simple lecture de l'Évangile. Ce discours n'a pas une autre source, ce discours c'est la libre lecture qu'un croyant fait de l'Évangile.

Lorsque cette libre lecture prend une dimension publique, lorsqu'elle se communique, l'Église possède un service de vigilance pour arbitrer ce qui est conforme et ce qui n'est pas conforme à l'Écriture. Ce service de vigilance, qu'on appelle Magistère, est une des fonctions du Régime, qui n'est pas constitutive de l'Église mais qui est la garde de l'Église constituée par l'Écriture : ça n'a rien de sacré. Cette fonction de garde qui est une fonction pétrine, qu'il faudrait d'ailleurs comparer à la fonction johannique, saint Jean lui-même le fait dans son texte, cette fonction de garde s'est concrètement exprimée dans un langage juridique, autrement dit en déterminant des dogmes. Il faudrait étudier de très près l'idée de dogme, et l'histoire même du mot dogme. En aucune façon la proclamation d'un dogme n'est la révélation d'autre chose que ce qui est dans l'Écriture. C'est la confirmation que certaines choses qui sont entendues dans l'Écriture sont bien dans l'Écriture, ou au contraire c'est la dénégation de ce que cela soit conforme à l'Écriture.

Ceux qui sont fondés à assumer ce service de garde sont, d'une part les évêques réunis en concile, et ultimement le pape seul. Ce service de garde s'est exprimé sous cette forme-là concrètement et historiquement, il n'est pas écrit qu'il doive toujours s'exprimer sous cette forme-là, d'autant plus que cela relève d'une conception de la vérité qui est totalement occidentale, à savoir la vérité au sens où nous la définissons l'autre jour, comme exactitude d'une proposition.

Il faut voir que ce service de garde ne tire pas sa vigueur ou sa valeur de la qualité de la personne qui en est chargée. La proclamation du service de garde, c'est-à-dire de la dogmatique ou du Magistère, n'est pas parole de Dieu, elle est parole d'un service de garde. Lorsque le pape célèbre la messe ou lorsque moi je la célèbre, c'est la même messe, il n'y a pas de différence. Mais ce n'est jamais ni lui ni nous qui ultimement célébrons la messe, nous sommes les ministres du Christ.

Quand le pape définit la façon de célébrer la messe, ce n'est pas le Christ qui parle donc la structure n'est pas la même.

Les questions que je traite ici sont très méconnues, il faudrait les situer dans l'impression floue de l'autorité dans l'Église. Je vous assure que ce que réclame ce service de garde en rigueur dans son histoire n'a pas grand-chose à voir avec quelque pâpaulâtrie ou quelque doublage de Dieu par le Vatican tel qu'il est vécu très souvent par les fidèles, soit parce qu'ils en ont besoin et en sont heureux, c'est une sécurité, soit parce que ça les énerve profondément. Dans les deux cas c'est la même chose, c'est à côté de ce qui est requis et de ce qui est en question.

Il faudrait étudier même de très près en quoi consiste l'infaillibilité de la définition d'un dogme : très rigoureusement ce n'est que dans une proposition, et cela sans que les propositions adjacentes autres que la proposition principale soient "définies"⁵⁹, sans que les raisons apportées, soit que ce soient des allégations tirées de l'Écriture, soit que ce soient des raisonnements, soient "définis". Par exemple, dans le texte qui accompagne la définition d'un dogme, la façon dont le pape se sert du premier chapitre des Romains pour dire qu'on peut prouver l'existence de Dieu par la raison naturelle est aberrante, et j'ai tout à fait le droit de le dire⁶⁰.

Donc c'est un arbitrage très réduit. Et en tout cela le service de garde n'est en aucune façon un service moteur. Qu'est-ce qui est moteur dans la pensée de l'Église ? Ce sont les chrétiens, ce n'est pas le Magistère. Et historiquement c'est ainsi que ça se passe.

Le Magistère a simplement un service de surveillance. Si on ne pense pas mieux dans l'Église, il ne faut pas dire que c'est la faute du pape, c'est peut-être parce que nous n'avons pas de saint Grégoire de Nysse aujourd'hui, pas de Thomas d'Aquin ni quelqu'un susceptible de faire quelque chose du même ordre, peut-être même pas de Bossuet...

La foi suscite naturellement à l'écoute un discours, puisque entendre c'est parler, on ne peut pas entendre sans dire. Alors ce discours, s'il devient public, engage l'Église, et l'Église est pourvue de ce service de garde. C'est modeste, et en plus ça s'est construit sur une conception étriquée de la vérité qui correspond assez peu à ce que vérité veut dire dans le Nouveau Testament.

⁵⁹ Le mot "défini" ici est un mot technique. Ce qui est dit ici est plus développé dans plusieurs messages du blog : [Du bon usage des dogmes](#) ; [Statut des paroles dans l'Église, légitimité des dogmes, légitimité du Magistère](#).

⁶⁰ Voir le texte sur lequel s'appuie Vatican I : [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#).

b) Quelques titres de Jésus.

Vous avez dit dans votre question que le mot "Parole" était attribué à Jésus. Il faut savoir que *Logos* (Parole) est un titre de Jésus, mais que par exemple un autre titre de Jésus dans le tout premier christianisme a été *Nomos*, un mot grec qui traduit mal le mot Torah. Ça voulait dire : « Jésus est la Torah » à condition qu'on ne prenne pas Torah au sens grec de loi mais au sens de Graphê (Écriture).

Jésus lui-même est un titre, une dénomination.

En Occident aujourd'hui nous voulons un sujet, et avoir des titres qui soient susceptibles de lui être attribués. Qui est le sujet de tous ces titres ? Est-ce Dieu ? Est-ce Jésus ? Comment entendez-vous le mot de Jésus ? Très curieusement l'habitude s'est prise de très bonne heure de réserver le nom de Jésus au Verbe en tant précisément qu'incarné⁶¹ c'est-à-dire en tant qu'homme dans l'histoire. Or Jésus (Yeshoua en hébreu) signifie Sauveur⁶², c'est aussi un titre éternel.

Distinguer le nom propre et les dénominations.

Nous considérons en général que c'est un préexistant qui vient et qui prend une nouvelle identité lorsqu'il s'incarne. Or ce n'est pas du tout la structure essentielle. Ce qui est très important en revanche c'est de distinguer – et ça se fait dès le début du christianisme – le nom propre (*ta onoma*) et les appellations (*prosrêsis*) à savoir les dénominations, les titres, les attributs. Jésus est le nom propre de tout le Christ, Dieu et homme.

Tous les véritables titres sont référés à la résurrection.

Par exemple au début de l'épître aux Romains Paul se présente comme « ¹serviteur du Christ Jésus... (qui est) ³issu de la descendance de David selon la chair, ⁴et déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration. » : l'expression « *issu de la descendance de David selon la chair* » ne signifie pas que l'humanité du Christ est issue de David, car « selon la chair » chez Paul signifie « à vue humaine », c'est-à-dire dans une détermination qui ne l'identifie pas à partir d'où il doit être identifié.

En d'autres passages de saint Paul "fils de David" peut être pris comme un titre, mais pas ici, et quand il est pris comme un titre, c'est "au titre de la résurrection" car tous les véritables titres du Christ sont "au titre de la résurrection". En effet il est « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » : c'est par la résurrection d'entre les morts que se détermine la signification de Fils de Dieu, de Christos, de Kurios (Seigneur), de Fils de l'homme.

c) Les deux Adam.

En effet Fils de l'homme ne signifie pas "incarné", et s'il fallait distinguer la divinité et l'humanité de Jésus de cette façon-là, Fils de l'homme dirait plutôt la divinité de Jésus. Fils de l'homme signifie : manifestation de l'homme primordial, car fils signifie « manifestation de ce qui est en secret dans le père ». Et pour "Fils de l'homme", l'homme en question c'est l'homme de la Genèse chapitre premier, car pour la première littérature chrétienne comme pour un bon nombre de témoins du judaïsme, Adam de Gn 1 n'est pas Adam de Gn 2 et encore moins Adam

⁶¹ Sur l'incarnation cf. [Résurrection et Incarnation](#).

⁶² Yeshoua, en hébreu, provient de la racine trilittère du verbe « sauver ».

de Gn 3. Adam de Gn 1 c'est « *Faisons l'adam*⁶³ *comme notre image* (comme notre visible) » c'est-à-dire « Faisons le Christ ressuscité. » Le Christ est en cela Fils de l'homme essentiel.

Ceci se trouve chez Philon d'Alexandrie, un juif qui vivait un siècle avant J-C, et ça se trouve chez Paul dans la considération sur les deux Adam : le Christ est le "second Adam dans l'apparition", mais justement il est le "premier Adam", celui de Gn 1. Et « *Faisons Adam comme notre image... Mâle et femelle il les fit* », c'est-à-dire Christ et Ekklesia, là c'est le thème paulinien : le Christ est époux et l'Ekklesia est épouse, à savoir l'Ekklesia comme humanité convoquée séminalement, et le Christ comme unité de cette humanité convoquée.

Ce n'est pas évident, mais tout le discours de Paul est pendu à cela.

► J'ai l'impression qu'il y a un doublon : Adam et le Christ.

J-M M : Le Christ c'est la même chose que Adam de Gn 1, et en revanche Adam de Gn 2 c'est « un autre » comme dit Philon d'Alexandrie. Et quand saint Paul dit que « le Christ est Adam pneumatique (spirituel) » (d'après 1 Cor 45-46), il pense à Adam de « *Faisons l'homme à notre image* » qui est une délibération et qui est la position du Christ en semence. Alors que l'autre Adam, celui de Gn 2 est boueux, terrestre, il est *psukikos* et non pas *pneumatikos*⁶⁴.

Nous, en général, nous faisons une autre lecture : il y a d'abord Adam, et puis ça ne marche pas, donc Dieu va corriger, et puis il va envoyer son Fils pour que ce soit mieux. Mais rien ne se passe comme ça dans nos Écritures.

Donc ceci c'était à propos de l'expression "Fils de l'homme".

d) Retour au tableau semence-fruit.

Il faut bien voir que « *Faisons l'homme à notre image* » est une délibération qui concerne le moment de la semence comme nous venons de le voir. En fait on la désigne par le mot grec *boulê*, c'est-à-dire "conseil délibérant". Situons-là par rapport au tableau que nous avons fait en début de séance⁶⁵.

semence	fruit
semence	corps
volonté	œuvre
caché	dévoilé
<i>mustêrion</i>	<i>apocalupsis</i>

Cette délibération correspond à la colonne de gauche de notre tableau, c'est la position de ce qui doit advenir, c'est en semence, c'est le moment de la volonté, d'où le mot délibération : la volonté, c'est la déposition des semences, elle est dans le caché de la délibération initiale. Et cela nous le savons par ce qui apparaît dans le dévoilement, dans la manifestation du Christos

⁶³ Dans « *Faisons l'homme à notre image* » "l'homme" c'est *ha'a-dam* en hébreu c'est-à-dire "l'adam".

⁶⁴ Cf. le commentaire du texte de Paul : [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#).

⁶⁵ Voir le 1) e) du I du chapitre III : "le vocabulaire de la semence et du fruit".

en tant que ressuscité, comme apparition de l'homme primordial, de la semence initiale de Dieu, et comme contenant la totalité de l'humanité qui l'accomplit.

Voilà donc la mise à œuvre de ce qui était de la volonté séminale. C'est la venue à corps, c'est-à-dire à effectivité visible, de ce qui était en semence. C'est l'eschatologie, c'est le fruit, c'est la moisson par rapport à la semence.

Je sais que ces choses-là peuvent paraître étranges. Elles sont tout à fait familières aux lecteurs des trois premiers siècles car c'est ainsi qu'on lit l'Écriture. Mais nous avons lu l'Écriture suivant d'autres maîtres ensuite, et avec d'autres exigences extérieures malheureusement.

e) Retour aux titres de Jésus.

La première christologie n'est pas une christologie pensée sur le mode de l'incarnation au sens de l'addition de deux natures. Comment en est-on venu à penser la christologie comme l'addition d'une nature divine et d'une nature humaine dans une seule personne ? Parce qu'on s'est servi du modèle qui sert à l'Occident pour définir l'homme comme l'addition d'une âme et d'un corps : ça sert de modèle, de module. Alors, de même que l'homme est l'addition d'une âme et d'un corps, de même le Christ est l'addition d'une nature divine et d'une nature humaine. Or comme cette conception de l'homme n'existe pas dans le Nouveau Testament, bien sûr cette conception de l'incarnation n'existe pas non plus.

On s'est interrogé à partir du concept de nature, et le dogme a eu raison de répondre comme il l'a fait. Mais le mieux serait de ne pas interroger à partir de ce concept de nature qui est un concept étranger : il structure notre Occident mais ne structure pas notre texte. La christologie du Nouveau Testament n'est pas une christologie d'addition ou d'union, c'est une christologie de dévoilement. Tout ce qui est de Jésus-Christ est séminalement dans « *Faisons l'homme à notre image* », et cela devient visible et apparaît dans la dimension ressuscitée de Jésus. C'est une tout autre christologie.

C'est en ce sens-là que je vous dis que cette structure du rapport du caché au dévoilé, de la semence au fruit, régit tout le discours néotestamentaire et ne régit en aucune façon notre mode de pensée. D'où pour nous une difficulté.

Lecture du début de l'épître aux Éphésiens.

► Vous avez dit que c'est une christologie du dévoilement, mais dévoilement de quoi ?

J-M M : C'est le dévoilement de ce qui est tenu en semence c'est-à-dire en invisible dans l'*arkhê*, mais justement c'est un mot que nous aurons à expliquer.

Prenons le début de l'épître aux Éphésiens « ³ *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christos qui nous a bénis en pleine bénédiction pneumatique dans les lieux célestes, dans le Christ* ⁴*selon qu'il nous a choisis en lui avant le lancement du monde pour que nous soyons consacrés et sans tache devant lui dans l'agapê ;* ⁵*nous ayant prédéterminés pour être fils par Jésus Christ* (pour une filiation à travers lui) *vers lui, selon l'eudokia (la complaisance) de (qu'est) sa volonté (sa semence).* » Là nous sommes totalement dans le moment de la bénédiction « *Tu es mon Fils* » qui est tout entière selon la prédétermination qui a lieu avant la constitution du monde : « *Faisons l'homme à notre image.* » Par parenthèse vous trouvez ici tout le vocabulaire du baptême : que nous soyons des fils, dans l'*agapê* (« *Tu es mon fils bien-aimé (agapéméno)* »), l'*eudokia* (« *Tu es le Fils de mon eudokia (le Fils en*

qui je me complais) »). Donc c'est le vocabulaire baptismal qui est repris ici, et cela est marqué dans la suite du texte comme étant le *mustêrion*, c'est-à-dire le moment caché qui est venu à dévoilement dans la résurrection de Jésus. La volonté c'est cette détermination cachée, c'est la semence de l'humanité, et cette volonté se dévoile en Jésus Christ lorsque Dieu dit « *Tu es mon Fils bien-aimé* », ou lorsqu'il le ressuscite, puisque c'est la même chose.

Or ce sont les mêmes termes qui sont dits du Christ et qui sont dits de nous-mêmes : tous les mots en "pré". Par exemple « *il nous a prédéterminés à être fils* » (v.5) (on peut traduire par "prédestinés" mais pas avec la connotation négative que ce mot a chez nous), or Jésus lui-même est « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » (Rm 1, 3). Nous avons été prédéterminés, c'est-à-dire sélectionnés comme des graines, déposés comme des semences. Et c'est cela qui n'est pas simplement un dessein extérieur, mais la position séminale de ce qui est à venir dans le Christ, c'est cela qui se révèle dans la dimension ressuscitée de Jésus dans laquelle nous sommes inclus.

Il est intéressant de voir que même le mot de création se subordonne à cela, car nous sommes créés, mais que veut dire créer ? Créer veut dire que nous sommes de toute origine voulue séminalement, et non pas que nous sommes fabriqués. Et le mot *ktisis* (la création) ne désigne pas ce que nous appelons aujourd'hui la création, mais désigne l'humanité dans son entièreté.

2) Le malentendu natif, « *Le monde fut par lui* ».

► Vous avez dit que le Christ est venu à la méprise, au malentendu, et que ça nous concernait. C'est dur de découvrir que nous sommes nativement dans le malentendu.

J-M M : Si vous croyez que j'entends tout à fait le sens de votre question et que vous allez tout à fait entendre la réponse que je vais donner, il est évident que c'est hors de question !

Simplement cette question du malentendu, au lieu d'être considérée comme un malheur qui arrive quelquefois, doit être considérée comme relevant de notre situation native. Puisque nous sommes à nous-mêmes d'une façon crispée sur nous-mêmes, il est clair que nous ne sommes pas pleinement ouverts à la parole d'autrui.

a) Le monde de la méprise et de la falsification.

Pourquoi est-ce ainsi (il ne s'agit pas ici d'un pourquoi causatif mais d'un pourquoi qui donne le sens) ? Comme nous l'avons dit cela se réfère au fait que le monde est régi par le meurtre. Et, par ailleurs, avant d'être meurtrier, le prince de ce monde a pour première caractéristique d'être falsificateur. Il s'ensuit que nous sommes dans le monde de la méprise et de la falsification.

Il y a même un très joli mythe chez les gnostiques des premiers siècles, où l'ange mauvais s'arrange dès le début pour décoller les noms attribués à chaque chose et les poser sur d'autres choses, afin que tout soit dans le malentendu. C'est un mythe magnifique.

Cela ne fait que dire de façon mythique à quel point il est difficile de s'entendre, dans tous les sens du terme d'ailleurs : le mot "s'entendre" est très intéressant puisqu'il emploie le verbe entendre pour dire la concorde, à savoir s'entendre mutuellement.

Ce que je voulais simplement dire, c'est qu'au lieu de s'insurger contre les émergences assez fréquentes des cas de malentendus, il faudrait les reconnaître comme une attestation de notre situation native. Bien sûr c'est à corriger. Et il faudrait apprendre à entendre "entendre" comme incessante correction du malentendu, et non pas comme rêve de l'entendre idéal.

b) La falsification de la parole en Gn 3.

Cela se joue particulièrement à propos de l'Écriture elle-même. Le falsificateur commence sa falsification par falsifier la première parole de Dieu. En effet Dieu dit à Adam : « *De tout arbre du jardin, 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* » (Gn 2, 16-17). Voilà une parole. Cette parole est reprise presque dans les mêmes termes par le falsificateur lorsqu'il s'adresse à Ève : « *Dieu a dit : "De tout arbre du jardin vous ne mangerez pas."* » (Gn 3, 1), et pourtant la tonalité en est totalement faussée. C'est-à-dire que cette parole, qui est une parole de donation, est entendue comme une parole de loi (comme le dit saint Paul qui travaille contre la loi entendue en ce sens), c'est-à-dire comme une parole qui crée une obligation assortie d'une sanction (« *Du jour où tu en mangeras tu mourras* »).

Mais cette parole n'est-elle pas plutôt à entendre comme le dévoilement de l'entre-appartenance entre la volonté de manger ce qui n'est pas mangeable, et le fait de mourir ? Dévoiler qu'il y a du non-mangeable, c'est un grand soin, ce n'est pas une parole de loi ! En effet le non-mangeable est non-susceptible d'être pris et ingurgité par violence : le non-mangeable est donc "autrui". Autrement dit la révélation qu'il y a du non-mangeable, c'est la révélation d'un autrui, donc c'est une chose très positive.

Cependant c'est interprété comme loi, et en plus comme loi dictée par la jalousie : « parce qu'il veut se le réserver pour lui » puisqu'au lieu de répéter ce que Dieu a dit « *Du jour où tu en mangeras tu mourras* », le serpent dit au contraire « *Du jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux* » (v. 5), ce qui explique la jalousie. Donc la parole est modifiée en devenant une parole de loi, une parole de loi expression de la jalousie, donc de la volonté de non-donation.

Vous remarquerez que les théologiens et les exégètes, en général, ne font pas la différence entre les deux paroles, celle de Dieu et celle du serpent. Ils justifient la loi et l'interdit à partir de la parole de Dieu qui est, en fait, la lecture qu'en fait le serpent !

Vous avez là un travail de Paul sur ce mot qui rentre dans sa critique de la loi, l'opposition entre la loi et la donation (la loi et la grâce), qui est de toute première importance. C'est au chapitre 7 des Romains, mais qui lit ça aujourd'hui ? C'est vrai qu'il faut savoir le lire et ce n'est pas forcément évident à première lecture.

Donc nous avons là une première falsification du falsificateur.

c) La question de la culpabilité.

► C'est rassurant : si on est dans le mal entendu, c'est qu'il y a un falsificateur, donc on n'est pas en cause.

J-M M : Voilà une question un petit peu différente, qui est la question de la culpabilité. C'est une question immense.

Est-ce que le péché d'Adam nous délivre de l'insupportable culpabilité ? Peut-être pas. Ce qui nous délivre de l'insupportable culpabilité, c'est le Christ, ce n'est pas parce que nous sommes complices sans le savoir.

La notion de péché n'est pas du tout la notion des moralistes. Il ne faut pas confondre la transgression du moraliste, la culpabilité du psychologue, et le concept proprement théologique ou scripturaire de péché, c'est une tout autre chose⁶⁶.

Que veut dire culpabilité ? Le mot culpabilité dépasse de beaucoup, à la fois la notion d'infraction, et la notion de pur sentiment. En effet je peux avoir un pur sentiment de culpabilité pour quelque chose dont je ne suis pas responsable. Donc la responsabilité morale ou juridique, et l'ampleur du sentiment de culpabilité, ne se mesurent pas nécessairement l'une à l'autre, et pourtant ce sont des choses qui ont, d'une certaine façon, partie liée. Et ces choses-là appartiennent au natif de l'homme.

On parle toujours de la culpabilisation de ce fameux judéo-christianisme. Si on me disait qu'il y a quelque part une culture innocente, je voudrais bien qu'on me la montre. Bien sûr que non. Alors chaque source spirituelle gère la culpabilité. Nous verrons que la gestion de la culpabilité authentique, pas simplement du sentiment de culpabilité, est quelque chose d'essentiel dans l'Évangile. Nous allons le voir demain quand, dans notre travail sur le Baptême, nous entendrons quelle est la voix de la terre. Quel est le témoignage du Baptiste ? C'est essentiellement « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde.* » Qu'est-ce que cela veut dire ?

L'être sous le regard.

► Est-ce que la culpabilité dont tu parlais ne se trouve pas dans le thème de l'être sous le regard ?

J-M M : Oui. On trouve ça par exemple dans le Phèdre de Racine : « Dieu ! que ne suis-je assise à l'ombre des forêts ! / Quand pourrai-je, au travers d'une noble poussière, / Suivre de l'œil le char fuyant dans la clairière ? » C'est une analyse extraordinaire de la culpabilité dans l'aspect de l'être sous le regard.

Phèdre est sous le soleil implacable : l'ombre, se cacher. Il ne faut pas oublier que le soleil c'est ici le père : « Soleil, toi dont ma mère osait se vanter d'être fille, » et nous sommes dans une généalogie, donc c'est le regard du père. Et il ne faut pas oublier que nous sommes dans une famille où les ancêtres sont les juges des enfers : Minos, le juge, donc c'est le regard du juge.

Il y a donc la honte qui nous crispe sur de fausses intériorités, sur des fuites. C'est quelque chose de très essentiel. Alors pourquoi ce besoin de « sortir de cette implacable lumière » ? Parce que l'homme est "être sous le regard", et que nous interprétons spontanément, nativement le regard comme le regard qui nous juge. Autrement dit nous sommes sous le jugement, le jugement d'autrui que, d'autre part, nous intériorisons : elle dialogue avec Ènone qui est sa conscience d'une certaine manière.

Un des équivalents du mot péché chez saint Paul c'est *aïskhunê*, la honte ; autrement dit, c'est le fait d'être sous un regard qui juge. Si bien qu'être sauvé, ce n'est pas être sauvé le jour du jugement, c'est plutôt ne pas venir en jugement. En effet rester dans l'espace de jugement c'est être toujours dans la honte. Cependant ce qui est très important, c'est que, si *aïskhunê* est un nom du péché, *aïskhunê* ne doit pas être réduit au sentiment psychologique de honte.

⁶⁶ Cf. les messages du blog dans le tag [péché pardon](#), en particulier [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

d) Le parcours de la Samaritaine : de la méprise à l'accueil⁶⁷.

► Comment peut-on penser positivement notre malentendu natif ?

J-M M : Je disais qu'entre mort et résurrection se situait la venue à la méprise. Ceci est confirmé comme étant un souci majeur de Jean, puisque Jean à plusieurs reprises traite avec beaucoup d'attention et de soin ce qui conduit du plus grand éloignement entre Jésus et l'humanité à la plus intime proximité. Si cela n'avait pas été confirmé par le fait que c'est un souci majeur de Jean, peut-être que nous n'aurions pas pensé à cette lecture de la venue vers les siens (ses propres) comme étant venue à la méprise des siens.

Le récit qui se donne pour tâche de montrer cela explicitement, c'est le récit de la Samaritaine au chapitre 4. C'est un processus d'identification : cette Samaritaine doit progressivement identifier celui qui la rencontre, ce qui passe d'ailleurs par une réidentification d'elle-même. Au départ elle le prend pour un Judéen, et visiblement il est un homme mâle. Elle, elle est femme et Samaritaine. Il n'y a pas de fréquentation entre les Judéens et les Samaritains, c'est elle-même qui le dit. Il est homme et elle est femme, de quel droit ose-t-il lui adresser la parole, car la parole d'un homme qui s'adresse à une femme seule est compromettante.

Et elle défend sa double identité. Il ne faut pas oublier que nous sommes au puits et le puits peut donner lieu à de beaux développements sur l'eau vive comme ceux que le Christ donnera, mais c'est aussi le lieu de rencontre des fiancés. En effet les patriarches rencontrent leur fiancée au puits. Ceci donne un caractère nuptial à l'ensemble de ce récit. Autrement dit le thème par ailleurs paulinien du Christ époux de l'humanité se trouve joué ici.

Les étapes et la collectivité (le rassemblement) sont des traits du féminin chez Jean. On trouve cela aussi dans un autre passage, celui de l'apparition à Marie-Madeleine à la résurrection. De même que la Samaritaine s'en ira courir pour appeler toute la ville, de même il est dit à Marie-Madeleine : « *Va dire aux frères* » (20, 17). Ce qui est intéressant dans le cas de la Samaritaine, c'est qu'elle est missionnaire avant même de croire dans une dimension tout à fait authentique, puisque c'est ce qui est réservé pour la fin du récit.

C'est pourquoi le thème sur le mari (« ¹⁶*Va chercher ton mari* » dit Jésus) ne vient là par hasard. Il s'agit de l'identifier également par son nom. Cette parole de Jésus est identifiante à la mesure où elle constitue chez elle une conversion : « ¹⁷*Je n'ai pas de mari* ». Cette parole est entendue comme une parole qui la libère de ne pas dire, elle la libère des faux-semblants. C'est une parole qui parle à la réalité du cœur, mais pas de façon qui accuse. Car la question est toujours : comment identifier la parole christique ? Le mot *logos* est en question dès le début de notre Prologue, et même si ce n'est pas seulement avec le sens actuel du mot parole, néanmoins ça comporte des sens par rapport à ce que nous appelons la parole.

Or la méprise majeure c'est de prendre la parole du Christ comme une parole de loi, c'est-à-dire comme une parole qui fait la morale. En effet c'est une parole qui permet de lire ses déficiences en soi-même sans dépit et sans dégât. C'est comme cela qu'il faut l'entendre, et c'est déjà le sens qu'elle a quand nous lirons : « *Et le logos était...* » (v.1) donc dès le début ; et cela, il nous faudra le montrer. J'ai déjà dit de façon négative que ce n'était pas de la métaphysique et

⁶⁷ Le texte de la Samaritaine est médité longuement dans [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base](#)

que ce n'était pas de l'histoire. Alors comment entendre positivement cette parole ? C'est quelque chose qui, pour nous, reste à faire.

L'histoire de la Samaritaine c'est l'histoire du malentendu qui est un mode de présence. Le Christ ne cesse de l'entretenir, il est dans la proximité même si elle, elle ne l'est pas. Ils s'entre-tiennent tout au long. Et quand je dis tout au long, c'est d'une très grande longueur, parce que la Samaritaine est peut-être une dame de Samarie, mais c'est plus sûrement la communauté johannique pour laquelle Jean écrit ; c'est encore beaucoup plus, puisque c'est l'histoire de l'humanité tout entière. Quand Jean écrit ce dont il parle, c'est l'histoire de l'humanité depuis ses débuts jusqu'à l'accomplissement, et c'est le texte lui-même qui me permet de dire cela. Le dialogue avec les disciples pendant l'absence momentanée de la femme porte sur la semaille et la moisson. Or la moisson est eschatologique et la semaille est *arkhê*. Autrement dit c'est tout ce déploiement.

C'est une chose émouvante de penser que Jean est en train de nous dire que, des origines de l'humanité jusqu'à l'accomplissement, Dieu est en dialogue avec l'humanité, une humanité qui l'entend mal. Mais entendre mal est le premier mode d'entendre. Ça c'est johannique et c'est beaucoup plus important que de décréter qu'il y a une alliance faite à l'humanité totale.

Donc de la semaille à la moisson. Et finalement la femme revient, mais elle revient avec la ville c'est-à-dire avec sa moisson. Et les gens disent : « *Ce n'est pas à cause de ton discours que nous croyons mais parce que nous-mêmes nous avons entendu* » (4, 42), ce qui est un autre thème johannique très important, à savoir que la foi n'est pas une parole qui va du missionnaire à celui qui l'entend, mais qui va de Dieu à chacun. Ce thème est repris sous d'autres formes chez saint Jean. Ce sont toujours des textes étonnants, on se demande pourquoi ils sont là, et ils ont leur unité si on les rassemble dans cette préoccupation : « *Nous vous l'annonçons pour que vous ayez koïnônia avec nous et notre koïnônia est avec Dieu et avec son Fils Jésus le Christos.* » (1 Jn 1, 3).

Dans ce récit, nous avons la construction de la communauté eschatologique où Jésus peut effectivement être caractérisé comme « sauveur du monde ». Le mot monde ici signifie la totalité des hommes, parce que c'est la problématique du chapitre.

e) Quel est le sens de « *Le monde fut par lui* » (Jn 1, 10) ?

Ceci nous permet de revenir sur cette parole « *Le monde fut par lui* » (v. 10). Là j'ai malheureusement trois ou quatre réponses concernant la signification du mot monde chez Jean et c'est trop, il n'en faudrait qu'une. Je ne sais pas trop comment m'y prendre.

1/ En tout cas il ne suffit pas de dire : chez saint Jean le monde est tantôt... tantôt... parce que, s'il est dit dans le même verset « *le monde fut par lui* » et « le monde l'a mis à mort », le mot monde a quand même le même sens sinon ça pose un problème. Nous avons l'exemple de l'autre mot négatif qui est le mot *sarx* où il y a cette jointure explicite entre la fin du verset 13 et le verset 14 : « *ceux qui ne sont pas nés de la chair... ¹⁴Et le Verbe fut chair* » et cependant je ne pense pas que ce soit la réponse ici, même si c'est une des possibilités.

2/ Il y a une deuxième possibilité, et là c'est une distinction proprement johannique, c'est la distinction entre ceux qui sont *du* monde et ceux qui sont *dans* le monde mais sans être *du* monde. Et cependant je ne crois pas que soit la réponse suffisante ici. C'est peut-être une

réponse pour le chapitre 4 que nous venons de lire, à propos de l'expression « sauveur du monde » où là, c'est très possible.

3/ Mais il y a peut-être autre chose qui se joue dans notre verset 10, et qui n'est pas ce qui se joue au chapitre 4 (sauveur du monde). Ce n'est pas non plus une volonté explicite de faire jouer à l'intérieur de la *sarx* la différence fondamentale entre la chair faible d'être prise et reprise, et la chair faible d'être volontairement donnée, ce qui est le cas entre les deux sens du mot *sarx* aux versets 13 et 14. Donc c'est peut-être autre chose qui aurait un antécédent dans notre chapitre et que je vais vous suggérer.

Voyez, quand je ne suis pas sûr, je dis les différentes possibilités mais j'ai en général une préférence. Celle-ci peut-être vous paraîtra plus difficile et étrange.

Tout d'abord nous lisons bien : « *le monde fut par lui* », nous n'avons surtout pas dit « le monde fut fait par lui » ; il n'y a pas la moindre idée de création ici. En tout cas le verbe faire ne s'y trouve pas, pas plus qu'il ne se trouve dans « *et le Verbe fut chair* » ; chaque fois c'est le verbe *égénéto* (fut).

La réponse que je vais indiquer maintenant ne sera pleinement validée (si ça vous chante) que quand nous aurons étudié les premiers versets, mais je l'indique néanmoins.

« *Panta égénéto* » c'est la même expression que « *cosmos égénéto* », à savoir « *la totalité fut par lui* » (v. 3) et « *le monde fut par lui* » (v. 10). Ça ne veut pas dire que c'est la même chose parce que la totalité dont il est question dans le premier verset c'est l'Esprit Saint, ce n'est donc pas le monde. *Panta* c'est la même chose que *plêrôma* que nous avons dans « *plein (plêrês) de grâce et vérité* » (v. 14) et « *de son plêrôma nous avons tout reçu* » (v. 16). Origène du reste dit déjà que c'est l'Esprit Saint, mais on peut le montrer. Donc entre ces deux expressions il ne s'agit pas de la même chose et cependant il s'agit d'une situation analogue.

« *La totalité fut par lui* » signifie que ce qui est par lui est : pour une part, ce qui est en lui ; et pour une part, ce qui est hors de lui. C'est ce que précise la suite du texte : « *Hors de lui rien ; ce qui fut en lui était vie...* » (v. 3-4). Il s'agit du rien qui n'est pas rien, c'est le rien de la négation. Le rien est le premier nom qui est donné à la ténèbre car « *la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans la ténèbre* » (v. 4-5) ; la ténèbre a déjà été nommée comme le rien, et le rien c'est l'extériorité, une extériorité meurtrière, extériorisante, qui ne joue pas dans notre sens psychologique du dedans et du dehors. Il faut voir de quelle limite et de quelle extériorité il s'agit. Mais quand je dis que le trait caractéristique du rien c'est d'être hors de lui, et que ce rien s'appelle la ténèbre, je ne fais que retrouver ici le mot des Synoptiques qui disent « les ténèbres extérieures ». Ténèbres extérieures est un pléonasme, ça dit deux fois la même chose. Nous reviendrons plus tard sur ces cinq premiers versets, pour l'instant nous en restons là.

Il faut voir que la notion même d'accueil n'a pas de sens sans la notion de refus. La notion de lumière n'a pas de sens sans la notion de ténèbre. Nous ne dirions jamais « il fait jour » s'il n'y avait pas de nuit. Et c'est la même chose qui peut être dite du bien et du mal : jamais nous n'aurions l'occasion de dire « Je me sens bien » s'il ne nous arrivait pas de nous sentir mal. Je veux dire que ces mots-là s'appellent l'un l'autre. Ceci ne nous permet pas de poser du mal en Dieu puisque Jean dit explicitement : « *ce qui advint en lui était vie et la vie était la lumière des hommes* » (v. 3-4), et dans sa première lettre il dit « *en lui il n'y a pas de ténèbre* » (1, 5).

Bien sûr qu'il n'y a pas de ténèbre en lui, bien sûr que la ténèbre est hors de lui puisqu'en lui est la lumière. Nous vivons sur des couples de ce genre de façon quotidienne et nous voulons penser l'un des termes sans l'autre, et nous l'érigeons en idéal, en idole, et nous nous faisons un Dieu avec ce que nous avons choisi parmi les choses qui flattent notre humanité pour en faire le Dieu. Ce n'est pas à la question. La question c'est que, du simple fait qu'il y a les deux termes, nous avons là un combat terrible. Nous ne pouvons pas dire vie sans qu'aussitôt ce soit une affaire de vie et de mort, c'est-à-dire que ce qui est au cœur de l'Évangile, mort et résurrection, se manifeste immédiatement en toute occasion.

Nous verrons que les versets 1 à 5 lisent les versets de la Genèse comme archétype de toute théophanie. Le logos c'est la parole qui dit « *Lumière soit* », et ensuite « *il sépara la lumière de la ténèbre* ». Or ceci, même à un niveau très concret, c'est l'expérience du passage : nous passons d'un état chaotique à un état plus mondé, plus cosmisé (dans le sens non-johannique du terme cosmos). Nous ne cessons de passer de lumière à ténèbre, c'est de cette expérience qu'il s'agit. C'est donc d'une expérience pascale que parlent les premiers versets de notre texte. Toute parole qui ne met pas en œuvre ce mouvement de passage est une parole purement représentative d'idées, et qui donc cause sur ce qu'elle ignore. Il n'y a de ces premières choses prétendument éternelles qui sont ici que dans le répondant d'une expérience qui s'approche d'elles : les poser indépendamment de cette expérience est illusoire. Ça ne veut pas dire que c'est l'expérience humaine qui les fabrique parce que, advenant de cette façon, l'expérience humaine rencontre ce qui était déjà là à l'attendre, et ce déjà là à attendre n'a de sens que pour celui qui y accède et non pas comme une représentation de choses éternelles ou d'idées.

► Est-ce que vous pourriez nous expliquer pourquoi vous n'utilisez pas le verbe devenir pour traduire *égénéto* ? « *Le monde devint par lui* » ou « *le monde fut par lui* » ?

J-M M : Comme je l'ai déjà dit, j'ai soigneusement évité le verbe "devenir" pour traduire *égénéto*⁶⁸ parce que la distinction de l'être et du devenir est une distinction qui structure fondamentalement l'Occident. La toute première métaphysique gère ces questions de l'être et du devenir. On se plaît même à dire que, chez les présocratiques, Héraclite est l'homme du devenir et Parménide l'homme de l'être, et que ces deux personnes pensent le contraire l'une de l'autre. Et ensuite la question de l'être et du devenir a été le problème d'Aristote. En disant cela on ne raconte pas seulement une histoire de vieux, car ce sont des vieux qui structurent par héritage notre pensée occidentale. Mais je ne sache pas que l'Écriture soit structurée par la distinction de l'être et du devenir. Ceci est même très important, j'y ai fait allusion en disant que l'approche par le verbe venir (ou l'événement ou l'avènement) est une approche co-originale avec l'approche par le verbe être : « Je suis la lumière » et « La lumière vient » c'est la même chose. Alors être et devenir ne sont pas organisés l'un par rapport à l'autre comme dans notre pensée, donc je veux éviter cela.

Mais il y a une autre raison, c'est que pour dire "être" au passé simple, les Grecs n'ont pas d'autre ressource que de dire *égénéto*. Ce mot est emprunté à une autre racine pour dire « il fut ». De la même manière, en français, vous le savez, le verbe être, verbe majeur, fait appel au moins à trois racines différentes pour se conjuguer, en particulier "il fut", justement, qui vient de *phueïn* (croître).

⁶⁸ Voir au III de ce chapitre, le paragraphe 2) "Le malentendu natif".

f) Une bonne compréhension du verbe être.

► J'avais cru pourtant comprendre que vous nous disiez de barrer "être" et de garder seulement "venir".

J-M M : Il ne faut rien barrer ou alors tout barrer. Il y avait peut-être de ma part une petite provocation parce que nous n'avons pas exploité cette réflexion qui reste à mon sens pertinente, à savoir que ce serait un très bel exercice de penser Dieu à partir du verbe venir. Cela dit « *Égô eïmi (Je suis)* » est un mot majeur chez saint Jean :

– il y a d'abord le « *Je suis* » sans attribut qui est la revendication par le Christ du titre même du « *Ehyeh asher ehyeh* » (Je suis qui je suis) du Sinai⁶⁹ ;

– et ensuite il y a les multiples « *Je suis* » avec attribut : « *Je suis la lumière* », « *Je suis la résurrection et la vie* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la porte* »...

Donc le verbe être est difficile à rayer. Ce qui est à rayer c'est notre compréhension du verbe être, et ça effectivement c'est une chose extrêmement importante.

Dans un autre groupe où on lit un texte de Heidegger, on en était venu à parler de la signification de l'expression « Dieu est amour ». Et la première chose à faire c'est de penser que « *Dieu est amour* » (1 Jn 4, 8) n'est pas une proposition de la pensée représentative qui dit quelque chose sur quelque chose, comme dans notre proposition : « Ceci est un homme » ou « L'homme est un animal raisonnable », qui sont les deux moments majeurs du verbe être par rapport à la proposition, le premier étant apodictique, le second donnant lieu au concept, à la définition. Ça c'est de notre structure. Mais « *Dieu est amour* » dit un événement, le verbe être dit la même chose que l'événement, cela signifie « Nous sommes aimés. » Et comme on ne peut aimer que d'être aimé, « *Aimons-nous les uns les autres* » et « *Nous sommes aimés* », c'est une seule et même parole. Donc c'est une proclamation, c'est une annonce et c'est la même chose que « *Jésus est ressuscité* ». Pour montrer que « *Dieu est amour* » et « *Jésus est ressuscité* » disent exactement la même chose, il faut lire le chapitre 3 de la première lettre de Jean : « ¹¹*Car c'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès l'arkhê, que nous ayons agapé les uns pour les autres.* » Or la première annonce est « *Jésus est ressuscité* », et c'est donc la même chose que « *Nous avons agapé les uns pour les autres* », tout le contexte le montre.

g) Paroles et gestes.

Et pour parler dans un sens plus général, au fond, de quoi est faite la pensée sur le Christ qui se trouve dans l'Écriture ? Elle est de deux types :

– on dit « le Christ est ressuscité » qui est sur le mode narratif ;

– on dit « le Christ est Fils de Dieu » qui est sur le mode de l'intitulation : ça donne un titre.

Donc il y a des gestes et des titres. Or les gestes et les titres disent la même chose. J'ai déjà montré que « Jésus est Fils de Dieu » c'est la même chose que « Jésus est ressuscité » à propos de « *Tu es mon Fils* » qui est une parole du Baptême. Pour cela j'avais cité le discours de Paul à Antioche de Pisidie « *Dieu a pleinement accompli sa promesse faite aux pères, pour nous les enfants quand il a ressuscité Jésus comme il est écrit dans le psaume 2 : " Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre."* » (Ac 13, 32-33).

⁶⁹ À Moïse qui lui demande de lui donner son nom, Dieu répond : « *Ehyeh asher ehyeh* » (cf. Ex 3, 13-17). Souvent traduit par : « Je suis qui je suis. » Les 4 lettres de YHWH sont issues de la racine (HYH) du verbe « être ».

Pour nous un titre donne lieu à dissertation et un fait donne lieu à narration, c'est-à-dire que d'un côté nous avons la métaphysique et de l'autre côté l'histoire. Il y a deux sortes de vérités : les vérités de raison et les vérités de fait, c'est cela qui nous structure. Or justement il ne faut pas que nous lisions selon ces répartitions qui sont les nôtres mais qui ne sont pas la répartition de l'Écriture. On n'entend les verbes être et venir de l'Écriture que si on ne fait justement pas la distinction entre l'être et l'événement.

Chapitre V

Le Baptême de Jésus et la figure du Baptiste

Le travail qui se propose à nous est relativement facile par rapport à celui que nous avons fait hier. Le propos de cette journée est de situer le Prologue dans la thématique du Baptême de Jésus, et donc d'aborder la figure du Baptiste.

Jean-Baptiste apparaît en particulier à deux reprises dans le Prologue :

« *6Il y eut un homme envoyé de Dieu, du nom de Jean. 7Celui-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 de la lumière.* »

« *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".* »

Nous reviendrons sur le mot de "figure" parce qu'il est très important de déterminer dans quelle mesure les noms propres de notre évangile désignent ce que nous appellerions des individus ou des figures⁷⁰. Quand je pose la question, ne croyez pas que je l'ai résolue pour autant, que je jette un soupçon par rapport au sentiment de réalité que vous avez.

Cela nous permettra aussi de revenir sur des choses que nous avons dites à propos de l'homme, qu'il s'agisse de l'homme Christ de Gn 1, ou de l'homme Adam de Gn 2 ou Gn 3. Il y a un certain nombre de choses qui latéralement pourront s'éclairer à partir du travail que nous allons faire aujourd'hui bien que ce ne soit pas le but premier. Le but premier c'est la figure du Baptiste et la scénographie du Baptême.

I – PARCOURS DANS LES CHAPITRES 1 ET 3 DE JEAN

La figure du Baptiste appartient à la tradition originelle commune et laisse des traces dans pratiquement tous les écrits du Nouveau Testament. Cette figure a des traits caractéristiques, et sur ce fond chacun ensuite écrit.

Nous allons examiner la figure du Baptiste dans un texte court chez saint Marc, et ceci nous permettra ensuite d'envisager la même figure du Baptiste et la même scénographie du Baptême chez saint Jean. Autrement dit, latéralement, cela nous apportera une expérience utile de l'écriture de Jean, c'est-à-dire de la façon johannique de traiter une figure qui est puisée au fond commun de la tradition originelle. Là je suis en train de dire les enjeux de ce que nous allons faire.

Notre Prologue appartient au chapitre premier, et ce chapitre, peut-être pas tout à fait dans son entièreté, mais pour une bonne part, est dans la figure de Jean-Baptiste et dans la scénographie du Baptême. Par ailleurs le thème du Baptême réapparaît au chapitre 3. Donc

⁷⁰ Ici il est question de la figure du Baptiste. Pour d'autres figures voir les messages du tag [figures](#).

nous examinerons là aussi la place que prend notre Prologue dans un ensemble plus grand et nous avancerons ainsi en dehors des limites du simple Prologue pour le restituer dans sa place au niveau des chapitres 1 et 3.

1) Les figures de Jésus et du Baptiste chez Marc.

« ¹Commencement de l'Évangile de Jésus Christ Fils de Dieu : ²Ainsi qu'il est écrit dans le livre du prophète Ésaïe : "Voici, j'envoie mon messager en avant de Toi, Pour préparer ton chemin. ³Une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, Rendez droits ses sentiers". ⁴Jean le Baptiste parut dans le désert, proclamant un baptême de conversion en vue du pardon des péchés. ⁵Tout le pays de Judée et tous les habitants de Jérusalem se rendaient auprès de lui ; ils se faisaient baptiser par lui dans le Jourdain en confessant leurs péchés. ⁶Jean était vêtu de poil de chameau avec une ceinture de cuir autour des reins ; il se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage. ⁷Il proclamait : "Celui qui est plus fort que moi vient après moi et je ne suis pas digne, en me courbant, de délier la lanière de sa sandale. ⁸Moi, je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera d'Esprit Saint." ⁹Or, en ces jours-là, Jésus vint de Nazareth en Galilée et se fit baptiser par Jean dans le Jourdain. ¹⁰A l'instant où il remontait de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit, comme une colombe, descendre sur lui. ¹¹Et des cieux vint une voix : "Tu es mon Fils bien-aimé, il m'a plu de te choisir." »

(Marc 1. Traduction de la TOB).

Nous avons d'abord des citations d'Écriture qui annoncent le Baptiste (v.2-3), puis le récit de sa venue avec un certain nombre de traits qui le caractérisent (v.4-8) ; ensuite il y a la venue de Jésus et la scène du Baptême proprement dite avec les éléments qui toujours la caractérisent (v.9-11).

2) Parallèle entre Mc 1, 8 et Jn 1.

Nous reviendrons à ce texte mais pour l'instant nous allons nous en tenir au verset 8 : « **Moi je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera dans le Pneuma Sacré (l'Esprit Saint).** » Voilà qui est censé identifier d'une part le Baptiste et d'autre part Jésus dans leur différence. Nous avons ici une phrase qui comprend les deux.

Chez saint Jean nous trouvons également ceci : « **Moi je baptise dans l'eau. [...]. Celui-ci est celui qui baptise dans le Pneuma Sacré** », seulement la première partie de la phrase se trouve au v.26, et la deuxième partie se trouve à la fin du v. 33. Autrement dit, à propos de chaque élément de ce qui fait une seule phrase chez Marc, Jean suscite deux scènes, une scène aussitôt après notre Prologue, qui va du v. 19 au v. 28, et une autre scène qui va du v. 29 au v. 34. Pourquoi ces deux scènes ? Il y va de l'identification du Baptiste puis de l'identification de Jésus. Or il existe des procédures d'identification : « Qui je suis ? », « D'où je viens ? » qui sont traitées à chaque fois dans une mise en scène et selon une procédure déterminée. Ici nous avons donc deux scènes, selon deux procédures d'identifications qui ne sont du reste pas exactement sur le même schéma, nous allons le voir, et non seulement nous avons deux scènes mais nous avons deux jours. En effet entre le v. 28 qui termine la première identification et le v. 29 qui commence la deuxième, nous avons « *le lendemain* ». Nous reviendrons sur cette expression.

3) Premier épisode : Jn 1, 19-28.

La première scène d'identification prend l'allure, fréquente dans les évangiles, d'une légation qui est envoyée pour poser la question : « Toi, qui donc es-tu ? » On trouve cela à plusieurs reprises, et même Jésus le suscite parfois : « Qui dites-vous que je suis ? » Ici c'est une légation qui vient s'enquérir.

a) Le texte et les questions qu'il suscite.

« ¹⁹Et voici quel fut le témoignage de Jean lorsque, de Jérusalem, les Juifs envoyèrent vers lui des prêtres et des lévites pour lui poser la question : "Qui es-tu ?" ²⁰Il fit une déclaration sans restriction, il déclara : "Je ne suis pas le Christ." ²¹Et ils lui demandèrent : "Qui es-tu ? Es-tu Élie ?" Il répondit : "Je ne le suis pas. – Es-tu le Prophète ?" Il répondit : "Non". ²²Ils lui dirent alors : "Qui es-tu ? Que nous apportions une réponse à ceux qui nous ont envoyés ! Que dis-tu de toi-même ?" ²³Il affirma : "Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Aplanissez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Ésaïe." ²⁴Or ceux qui avaient été envoyés étaient des Pharisiens. ²⁵Ils continuèrent à l'interroger en disant : "Si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le Prophète, pourquoi baptises-tu ?" ²⁶Jean leur répondit : "Moi, je baptise dans l'eau. Au milieu de vous se tient celui que vous ne connaissez pas ; ²⁷il vient après moi et je ne suis même pas digne de dénouer la lanière de sa sandale." ²⁸Cela se passait à Béthanie, au-delà du Jourdain, où Jean baptisait. » (Traduction de la TOB).

Quelles réflexions faites-vous à propos de cette scène ?

► Il y a une référence à l'Ancien Testament.

J-M M : Oui, cela se fait dans une citation. Est-ce la même que chez Marc ? Oui, partiellement. Quel est le mot essentiel ?

► La voix.

J-M M : Tout à fait, et c'est même le point qui est constant. Là nous puisons dans le fond commun traditionnel : « *Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : "Préparez le chemin..."* » (v. 23). Cette citation se retrouve partout et fait référence à Isaïe 40, 3.

► Il se définit comme celui qui baptise.

J-M M : Il y a d'abord la question de l'identité, et ensuite on lui pose la question : « *Pourquoi baptises-tu ?* » À cette question il répond : « *Je baptise dans l'eau.* » Il ne répond pas vraiment au "pourquoi" sinon en suscitant l'interprétation que son baptême est préparatoire.

► Il dit qu'il n'est pas le Christ, mais c'était quoi le Christ pour les gens de l'époque ?

J-M M : Le mot christ est un mot courant, usuel, c'est le mot *messiah* en hébreu qui signifie messie. Donc il dit « Je ne suis pas le messie », il faut avoir ça bien présent à l'esprit. Par ailleurs il faut savoir que le mot "messie" est la forme hébraïque du mot *christos* et que la signification de messie, comme de *christos*, c'est « oint, imprégné, enduit. »

► Est-ce important que le Christ soit désigné comme quelqu'un qui n'est pas connu ?

J-M M : Là tu fais allusion à la réponse « *Je baptise dans l'eau, au milieu de vous se tient celui que vous ne savez pas* » (v. 26). Tout à fait.

► Est-ce qu'on n'a pas le processus du caché / dévoilé : « *Vous ne le connaissez pas* » et ensuite il est dévoilé au moment du Baptême.

J-M M : Oui. Il ne faut peut-être pas urger la référence explicite à cela, mais nous sommes dans le dévoilement de quelque chose qui est réservé, qui est tenu en secret, qui n'est pas encore connu et « *qui sera révélé à Israël* » ; donc ce sera une épiphanie, une manifestation de ce que nous ne savons pas.

► Est-ce que le lieu est important ?

J-M M : Le Jourdain n'est pas un fleuve d'une géographie neutre. Toute la géographie d'Israël a des connotations symboliques, sacrées...

b) La bonne question.

► Tu nous as souvent dit que chez saint Jean la vraie question d'identité est une question de provenance : « D'où ? » Et là il semblerait que le Baptiste ne réponde qu'à de mauvaises questions : « Qui ? »

J-M M : Oui. Faut-il dire que la question « Qui ? » est une mauvaise question ? En effet ce n'est pas la question « Qu'est-ce que ? », question qui structure notre Occident : elle donne lieu à définition et induit toute la structure de notre pensée.

Les questions johanniques peuvent être sous la forme « Qui ? », mais avec la signification « De qui es-tu envoyé ? » ou « De qui es-tu fils ? » La question ultime, celle qui structure tout l'évangile de Jean, et qui est une autre façon de dire « De qui es-tu ? », c'est la question « D'où viens-tu ? » Cette question est décisive car, pour Jean, je parle d'où je suis, je parle d'où je viens. Et la question « Où ? » est celle qui régit tout l'Évangile : « D'où je viens ? », « Où je vais ? », « Où demeures-tu ? », « Où l'as-tu posé ? » (qui est la question de Marie-Madeleine). Ceci en soi-même serait à méditer⁷¹.

Chez nous à la question « Où ? » répond une proposition circonstancielle de lieu, alors que notre question « Qu'est-ce que ? » s'enquiert, non pas de quelque chose de circonstanciel, mais de l'essence, de ce que c'est essentiellement. Donc nous avons une distinction dans notre grammaire entre l'essence ou la substance, et puis des attribuables circonstanciellement : les circonstances de lieu, de temps, de quantité, qualité etc. Là je suis en train de vous décrire les dix catégories d'Aristote, substance et accidents.

Quand il s'agit d'identifier Jésus ou le Christ ou le Logos ou que sais-je, notre question est « Quel sujet ? » Alors qu'être parole (c'est-à-dire être parlant), c'est quelque chose qui s'attribue au sujet, ce n'est pas le sujet. Le sujet c'est ce sur quoi on fait fond, et tant qu'on n'a pas identifié un sujet on n'est pas content.

Il n'est pas d'usage de caractériser un sujet par un terme abstrait comme vérité. Je peux dire « Je suis vrai », mais dans notre langage je ne peux pas dire « Je suis la vérité ». C'est pourquoi une expression comme « Je suis la parole » est une expression qui fait problème pour son sérieux.

Je suis en train d'analyser votre difficulté qui réside dans une différence fondamentale entre notre structure de pensée et puis le texte auquel nous sommes affrontés.

⁷¹ Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

La bonne question et la bonne réponse.

Qu'est-ce qu'une pensée dans laquelle la question « Où ? » est la question qui régit tout ? C'est une pensée dans laquelle les dénominations de lieu, et par suite de temps, ne sont pas des circonstances. Autrement dit, tout ce qui est du domaine du spatio-temporel comme nous disons, ou du domaine sublunaire, tout ce qui est corporel, tout ce qui est matériel, tout cela peut être promu à dire l'essentiel.

Conséquence pratique : quand Jean situe un épisode dans un jour déterminé – qui est souvent un jour de fête juive : Pâque, Pentecôte, Kippour, Soukkot, – cela n'est pas fait pour marquer une circonstance dans le calendrier juif ou dans la chronologie. C'est fait pour dire l'essence de l'épisode. C'est-à-dire que cet épisode demande à être médité et pensé dans la signification spirituelle de ce jour de fête juive.

« La marquise sortit à cinq heures » ; « Il était environ la sixième heure ». Voici deux phrases qui se ressemblent. Or la première caractérise l'aléatoire du roman, ou encore, le réalisme du temps. Mais quand Jésus dit : « *Il était environ la sixième heure* » (Jn 4, 6), c'est la symbolique du chiffre six qui est en question, et il ne faut surtout jamais traduire par « Il était midi », bien que la sixième heure soit midi, parce que la symbolique du 6 est le contraire de la symbolique du midi. Midi, pour nous, c'est la plénitude du jour alors que la sixième heure, pour Jésus, c'est l'heure de la fatigue, c'est l'heure où « *Jésus, fatigué par la route, s'assied près de la source* » (v. 6). Sa fatigue, c'est sa Passion, car la sixième heure est précisément l'heure de la Passion du Christ. Et c'est l'heure de l'inachèvement, puisque le 6 c'est ce qui n'arrive pas à être le 7. Voilà ce que Jean cherche à dire.

Il en est de même pour la thématique de l'heure chez Jean. "*Mon heure*" n'est pas une heure de la journée, une heure du temps. L'heure c'est la belle saison. L'heure c'est le moment du fruit. L'heure c'est la chose même dans son moment de manifestation et d'accomplissement. "*Mon heure*" c'est l'heure de mort-résurrection qui est l'accomplissement du Christ, qui dévoile tout ce qu'il avait à être, tout ce qu'il était en semence. Donc l'heure ou le lieu (d'où je viens ?), sont toujours des déterminations essentielles. C'est la façon première d'identifier quelque chose.

C'est ainsi que nous trouvons, dans le décours de notre chapitre premier, les v.35-38 après le deuxième épisode que nous allons considérer aujourd'hui : « ³⁵*Le lendemain, Jean se tint à nouveau, et deux de ses disciples.* ³⁶*Voyant Jésus en train de marcher, il dit : "Voici l'agneau de Dieu".* ³⁷*Et les deux disciples l'entendirent parler et se mirent à suivre Jésus.* ³⁸*Jésus s'étant retourné et les ayant considérés en train de le suivre, leur dit : "Que cherchez-vous ?" Ils lui dirent : "Rabbi – ce qui s'interprète didascale – où demeures-tu ?" »*

Nous avons ici à nouveau une écriture johannique qui intervient à plusieurs reprises. La question « *Qui cherches-tu ?* » est posée à Marie-Madeleine aussi, et la bonne réponse à cette question c'est la question « Où ? » : ici c'est « *Où demeures-tu ?* », et pour Marie-Madeleine c'est « *Où l'as-tu posé ?* » En revanche cette question se pose une autre fois dans l'évangile de Jean, quand Jésus est au bord du jardin, au début du chapitre 18 du récit de la Passion. Ils viennent pour prendre Jésus et il leur dit : « *Qui cherchez-vous ?* » Ils ne répondent pas « Où ? », mais « *Jésus de Nazareth* », et c'est la mauvaise réponse. Premièrement ils savent ce qu'ils cherchent, et deuxièmement ils cherchent pour prendre, alors que la question « Où ? » est une question dépossédée. En disant « *Où demeures-tu ?* » les disciples répondent par une dépossession et par l'identification de leur propre recherche, recherche qui n'est pas une volonté de prise mais une demande. Pour nous apparemment la réponse « *Jésus de Nazareth* » ce serait plutôt bien. Mais pas du tout, ce n'est pas la bonne réponse, en effet ils tombent en arrière quand Jésus dit « *Je suis* », c'est-à-dire quand il se manifeste dans son identité.

Tout ce développement que je viens de faire a été induit par la question posée à propos de « Qui ? ». Or elle n'est pas l'équivalent de « Qu'est-ce que ? » mais de « De qui ? » ; elle signifie « D'où je viens ? », cette question étant une des modalités de la question « Où ? »

c) Questions à propos du baptême que donne Jean-Baptiste.

Par ailleurs, en plus de ce que nous avons dit au début, je note des éléments de la figure traditionnelle du Baptiste ne serait-ce que : « *Je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure* » (Jn 1, 27). C'est rappelé aussi dans les Synoptiques : « *Je ne suis pas digne, m'étant penché, de délier la courroie de sa chaussure* » (Mc 1, 7). Ceci doit signifier : « Je ne suis pas digne de le baptiser », en effet, pour entrer dans l'eau, on défait sa chaussure.

► Moi je me pose des questions sur la signification du baptême donné par Jean : Marc précise que c'est un baptême de repentance, et pour Jean le baptême c'est quoi ?

J-M M : Ah ! Justement c'est la chose qui n'est pas notée ici.

Il est dit au début de cet épisode que ce sont des prêtres et des lévites qui sont envoyés. Mais il pourrait bien se faire que ce qui est en cause ne soit pas d'abord des prêtres et des lévites pris d'entre les pharisiens et envoyés de Jérusalem, mais plutôt une certaine communauté johannique. Si, comme on le pense, la communauté johannique s'est formée à partir de la Samarie et à partir de milieux baptistes, et si les premiers disciples de Jésus ont été des disciples du Baptiste, il peut se faire que la figure du Baptiste ait eu tendance à avoir une trop grande importance dans ces communautés. En effet derrière la question : « Quelle est la signification du Baptiste ? », il y a la signification : « Qui est le Christ ? » Autrement dit, « Comment s'emboîtent (ou se lisent ensemble) la figure du Christ et la figure du Baptiste ? » paraît être une question majeure des premières communautés en général, mais singulièrement des communautés johanniques, car dans les milieux juifs Élie est réputé revenir oindre le messie ou le prophète.

La question : « Pourquoi baptises-tu ? » est donc posée. Et on pourrait s'interroger longuement sur ce que signifie baptiser ici. Qu'est-ce qui est présupposé et qui se joue dans le milieu baptiste ? Comment entendre ce geste ? Au chapitre 3 il est justement appelé purification (*katarismos*), et il y a un débat entre les disciples du Baptiste et un Juif au sujet de cette purification.

► De toute façon, avant Jésus, le baptême n'existe pas chez les Juifs ?

J-M M : En fait, il y a des pratiques baptismales, des pratiques de purification nombreuses, par exemple chez les Esséniens. Il y a sans doute un rapport entre le Baptiste et ce mouvement essénien. Donc il s'agit bien dans la communauté de faire la différence entre le Christ et le Baptiste dans l'Écriture elle-même. C'est cela qu'il convient de résoudre.

► Alors, quand ils disent « *Pourquoi baptises-tu ?* », cela veut dire : es-tu qualifié pour baptiser ? Es-tu qualifié pour ? As-tu le droit ?

►► On peut dire aussi : quel sens donnes-tu à ton baptême ?

J-M M : Il peut y avoir les deux choses. En effet ils demandent pourquoi le Baptiste baptise c'est-à-dire quel droit il a sur la purification, en prenant le mot purification dans son sens pour l'instant indistinct, sans que cela implique une signification précise de ce que sera le baptême au sens chrétien. En effet la purification est traditionnellement la chose des prêtres et des

lévites ; donc quelle est la signification de ce mouvement de quelqu'un qui semble ne pas appartenir à ceux qui ont la charge de purifier ? Cela peut être en ce sens-là. Seulement dans la reprise de la lecture par Jean c'est : quelle est la signification de ce baptême johannique par rapport au Christ ? Ce n'est donc pas la question des prêtres et des lévites, mais c'est bien celle de Jean quand il ressaisit la question des prêtres et des lévites.

► D'autre part il dit : « *Je baptise dans l'eau* » mais tout le monde était baptisé dans l'eau à l'époque ?

J-M M : Tout à fait. D'autres pratiques comme le baptême de feu sont postérieures, et cela n'a eu lieu que dans quelques sectes gnostiques.

Tout le texte de Jean est construit pour qu'on aperçoive en quoi consiste la figure du Baptiste par rapport à la figure du Christ avec le thème du passage. Cette question est fondamentale parce que, pour saint Jean comme pour le premier christianisme, il y a un seul lieu qui identifie Jésus, c'est la résurrection, c'est le pneuma de résurrection. Et tous les premiers chapitres de Jean sont construits sur cette différence entre deux eaux.

Si vous lisiez dans Matthieu le récit du Baptême vous y trouveriez tous les matériaux fondamentaux mais aussi beaucoup de développements. Il y a des discours du Baptiste qui sont propres à Matthieu.

Chaque récit relève donc d'un fond commun, de figures semblables, mais il n'y a pas à chaque fois tous les éléments éventuellement⁷².

4) Deuxième épisode Jn 1,29-34.

Nous en arrivons maintenant au deuxième jour et au deuxième épisode.

« ²⁹*Le lendemain, il voit Jésus qui vient vers lui et il dit : "Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. ³⁰C'est de lui que j'ai dit : "Après moi vient un homme qui m'a devancé, parce que, avant moi, il était." ³¹Moi-même, je ne le connaissais pas, mais c'est en vue de sa manifestation à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. » ³²Et Jean porta son témoignage en disant : "J'ai vu l'Esprit, tel une colombe, descendre du ciel et demeurer sur lui. ³³Et je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, c'est lui qui m'a dit : "Celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer sur lui, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint." ³⁴Et moi j'ai vu et j'atteste qu'il est, lui, le Fils de Dieu." » (Traduction TOB).*

► Au verset 30 il y a deux "avant", l'un est au niveau de l'espace (devant) et l'autre au niveau du temps.

J-M M : Justement ces mots-là sont un peu les mêmes, comme dans notre langue. Il y a des mots fondamentaux où la détermination locale et la détermination temporelle ont la même racine. Donc laissons ouvert cela.

⁷² On peut noter par exemple que chez Luc le Baptiste a été jeté en prison avant le Baptême de Jésus, donc ce n'est pas lui qui baptise Jésus : « ¹⁹Hérode... ²⁰ajouta à encore ceci à tout le reste : il enferma Jean en prison... ²¹Après que tout le monde eut été baptisé, Jésus fut aussi baptisé. »

a) Trois références d'identification de Jésus par le Baptiste.

Dans ce lendemain il y a premièrement une identification de Jésus par le Baptiste : « ²⁹*Le lendemain, il voit Jésus marchant vers lui et dit : "Voici l'Agneau de Dieu qui lève le péché du monde. ³⁰Celui-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".* » »

C'est une phrase que nous avons déjà entendue dans le Prologue, à savoir lors de la deuxième mention du Baptiste : « *Celui-ci qui vient derrière moi fut devant moi car il était avant moi* » (v. 15).

Nous avons eu entre-temps un rappel de cela lors de la première identification du Baptiste : « *Au milieu de vous se tient celui que vous ne savez pas, celui qui vient derrière moi* » (v. 26).

Donc c'est un trait important du Baptiste dans l'évangile de Jean.

b) Le Baptiste comme précurseur, Jésus comme *arkhê*.

C'est une reprise de la signification de celui qu'on appelle le pré-curseur bien sûr : il est "celui qui vient avant". Mais il y a néanmoins là autre chose que dit le Baptiste : Jésus est bien « *derrière moi* » mais il est « *avant moi* », et même il est « *premier par rapport à moi* ». Est-ce que tout cela est propre à Jean ?

Dans notre lecture de Marc nous avons : « *Celui qui est plus fort que moi vient derrière moi* » (v.7). Donc nous avons bien « *derrière moi* » et nous sommes aussi dans une comparaison.

Donc la caractéristique de Jésus par rapport au Baptiste :

- pour Jean, c'est d'être « avant lui » (ou « devant lui ») et « premier par rapport à lui » ;
- pour Marc, c'est d'être « plus fort que lui ».

Chez Jean on trouve l'expression « plus grand que » qui est autre chose que « plus fort », par exemple dans « *Tu verras des choses plus grandes* » (Jn 1, 50). Ici ce qui occupe Jean c'est « celui-là, qui vient après, est avant ». Or "être avant" c'est précisément "être plus grand". Autrement dit nous avons un indice ici pour nous engager dans une réflexion sur ce que signifie *avant* dans son rapport avec *après*.

Nous avons donc une invitation à penser quelque chose du temps, et en particulier on peut se demander quelle est l'importance pour Jean de la référence au tout premier, à l'*arkhê* (au commencement) : celui qui vient est l'*arkhê* même.

Mais on aperçoit très bien que l'important est une question, disons provisoirement, d'antériorité. On pourrait croire que : *bien* qu'il vienne plus tard, "néanmoins" il est plus originaire. Mais peut-être que nous serons amenés à comprendre que : *parce* qu'il vient plus tard, de là s'atteste qu'il était avant. Et ça, c'est décisif. C'est le rapport de l'ancien et du nouveau : le double sens d'ancien et donc aussi le double sens du mot *arkhê*.

Nous avons ici la justification rétrospective de ce qui se manifeste dans « *Nous avons contemplé sa gloire* » (v. 14) c'est-à-dire que le plus tardif, fait écho au plus originaire, à l'*arkhê*, un mot que nous n'avons pas encore pensé.

Nous sommes donc préparés à avancer sur cette question, et nous étudierons demain le mot *arkhê* puisque ce que nous avons dit ici ne suffit pas pour le comprendre. Mais nous avons un

commencement de justification du souci de Jean de mettre en rapport la plus grande nouveauté, qui est l'apparition de la résurrection dans le monde, avec le plus originaire.

c) Jean-Baptiste comme "voix de la terre" et comme témoin.

Nous verrons que Jean est la voix de la terre par opposition à la voix du ciel, ce n'est pas encore dans notre texte. Mais il faut bien comprendre que "être de la terre" ne veut pas dire être de l'initiative humaine : être de la terre c'est avoir reçu le don d'être la voix de la terre. En effet on lui a donné des indices : « ³¹*Et moi je ne le connaissais pas.* – ça fait écho à « *au milieu de vous se tient celui que vous ne savez pas* » (v. 26) – *Mais afin qu'il soit manifesté à Israël, je suis venu, moi, baptisant dans l'eau.* »

Et ensuite nous avons le "témoignage" de Jean. Le mot témoignage est employé ici à propos de Jean, mais nous nous rappelons que c'est le tout premier mot qui a été prononcé à son sujet, au v. 7 dans le Prologue, un mot qu'il nous faudra donc à nouveau examiner⁷³.

« ³²*Jean témoigna disant : « J'ai contemplé le pneuma descendant comme une colombe du ciel et reposant sur lui, ³³et moi je ne le connaissais pas. Celui qui m'a envoyé baptiser – donc il est voix de la terre, nous le verrons, mais voix mandatée du haut du ciel – 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.” ³⁴Et moi j'ai vu et j'ai témoigné que celui-ci est le Fils de Dieu.” »*

Dans cette scénographie on n'a donc pas la voix qui dit « *Tu es mon Fils* ».

Quelle est la caractéristique de la scène du Baptême dans l'évangile de Jean ? Ce n'est pas Jean l'évangéliste qui la raconte, mais elle est dans la bouche de celui qui est mandaté pour "témoigner" de la scénographie du Baptême. Nous avons entendu que chez Marc, c'est Jésus qui voit le pneuma descendant : « *Et aussitôt remontant hors de l'eau il vit les cieux se déchirer et le pneuma comme une colombe descendant vers lui* » (v.10). Ici Jean l'évangéliste fait témoigner le Baptiste, lui fait réciter son expérience, expérience pour laquelle il est mandaté. C'est ce qui est en question ici.

Et l'expression « *Celui-ci est le Fils de Dieu* » est dans la bouche du Baptiste. Donc ce que dit la voix du ciel (« *Tu es mon Fils* ») lors du Baptême est recueilli par le Baptiste, et témoigné dans sa bouche : « *J'ai vu et j'ai témoigné que celui-ci est le Fils de Dieu* » (v. 34).

5) Troisième épisode : Jn 3, 23-36.

► Est-ce qu'il n'y a pas un autre évangile où, plus tard, Jean-Baptiste est en prison et demande à Jésus qui il est. Comment est-ce qu'on peut l'articuler avec ce passage puisqu'ici il témoigne sur Jésus tout en donnant l'impression qu'il ne sait pas qui est Jésus.

J-M M : Tout à fait. Il faut d'abord resituer la question de l'incarcération et de la mort du Baptiste : est-ce que c'est un thème qu'on trouve chez saint Jean ? Effectivement on le trouve au chapitre 3 : « *Jean n'avait pas encore été jeté dans la prison* » (v. 24). C'est là le lieu dont j'avais prévu de parler rapidement, dont j'ai dit que s'y trouvaient un certain nombre de clés de lecture. Mais ce n'est pas pour cela que nous le lisons maintenant.

⁷³ Voir juste après, le début du II.

La question que tu poses c'est la question : peu de temps après le Baptême Jean-Baptiste a l'air de ne plus savoir qui est Jésus. C'est une question qui a intrigué les Pères de l'Église. Je vous donne la réponse d'un certain nombre d'entre eux.

Le Baptiste participait du pneuma comme prophète, et donc, lors du Baptême, il a entendu la parole qui lui dit qui est Jésus. Mais au Baptême, le pneuma tout entier dispersé sur les différents prophètes se pose en plénitude sur Jésus, et du même coup le Baptiste est privé de son esprit prophétique. De plus il n'a plus à savoir qui est Jésus, car sa tâche est accomplie : « *Il faut qu'il croisse et que je diminue* » (v. 30) comme il est dit en plusieurs endroits. Ça c'est une des réponses des Pères de l'Église, elles sont toujours merveilleuses sinon plausibles !

a) Jn 3, 23-30.

« ²³*Était aussi Jean, baptisant à Aïnôn, près de Salim, parce qu'il y avait là des eaux nombreuses, et ils venaient et ils étaient baptisés.* ²⁴*Car Jean n'avait pas encore été jeté dans la prison.* ²⁵*Survint donc un débat entre des disciples de Jean avec un Judéen au sujet de la purification (du baptême).* ²⁶*Et ils vinrent auprès de Jean et lui dirent : “Rabbi, celui qui était avec toi le long du Jourdain, celui pour qui tu as témoigné, voici que lui baptise et tous viennent vers lui.”* ²⁷*Jean répondit et dit : “Nul ne peut recevoir qui ne lui ait été donné du ciel.”* »

« ²⁸*Vous-mêmes vous témoignez de ce que j'ai dit : “Je ne suis pas le Christos, mais j'ai été envoyé au-devant de lui.”* ²⁹*Celui qui a l'épouse est l'époux – le Messie (le Christos) est l'époux de l'humanité convoquée (Ekklesia) chez saint Paul – mais l'ami de l'époux (le garçon d'honneur), qui se tient debout et qui l'écoute, se réjouit de ce qu'il entend la voix de l'époux. Donc la joie qui est la mienne est pleinement accomplie.* ³⁰*Il faut qu'il croisse et que je diminue.* »

b) Jn 3, 31. Le thème époux / épouse et le thème ciel / terre.

Ici on a le thème époux-épouse, thème archiconnu chez Paul, et il se trouve donc explicitement chez saint Jean. Il est placé ici comme principe explicatif de la lecture des Noces de Cana qui précèdent au chapitre 2, et de la Samaritaine qui suit au chapitre 4.

La symbolique époux / épouse qui recouvre la symbolique ciel / terre est de la structure de l'écriture des Noces de Cana. Lors d'une session on lisait les Noces de Cana, ce sont des noces dans laquelle des gens se marient et où Jésus est invité. Et au moment où on travaillait le texte quelqu'un a dit : « Mais finalement les mariés ne sont peut-être pas ceux qu'on croit ! » Effectivement ce texte médite le mariage du Christos et de l'humanité.

De même la Samaritaine, qui est un personnage anonyme puisqu'elle n'a pas de nom propre, est caractérisée dans la symbolique du féminin, et elle désigne une collectivité : en un certain sens ce serait la collectivité des premières communautés chrétiennes de Samarie, mais si on regarde de près le texte, c'est l'humanité dans son entier déploiement : déploiement en nombre et déploiement dans les étapes et dans le temps, depuis la semaille jusqu'à la moisson, thème qui intervient à la fin du récit. La Samaritaine rencontre Jésus au puits, or les patriarches ont tous rencontrés leur épouse au puits, nous avons donc un thème nuptial.

Pour qui sait entendre il y a ici un indice pour la lecture johannique. On ne s'attendait pas à ce qu'il parle de cette question dans sa discussion avec ses disciples.

Le thème ciel / terre vient ensuite.

« ³¹*Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous, celui qui est de la terre est de la terre et parle à partir de la terre.* »

Voilà le principe johannique fondamental : je parle et j'entends d'où je suis. D'où l'importance de la question « D'où je viens ? ». Cela peut être aussi : je suis d'où j'entends et d'où je parle. C'est tout à fait étranger à notre pensée.

Le récit de la Samaritaine (Jn 4) et la question "Où ?".

La question « D'où ? » est donc très importante. Elle est traitée aussitôt après notre texte dans le récit de la Samaritaine au chapitre 4. En effet la deuxième caractéristique de la Samaritaine est d'être samaritaine, c'est-à-dire d'avoir un lieu (un où), et un lieu qui a un centre. Ce centre est un puits, un puits qui est creusé dans le sol et d'où on s'abreuve. Mais ce puits est aussi creusé dans l'histoire car c'est « ¹²*notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux* », donc « je suis de ce puits » : ça répond à « D'où je suis ».

Jésus se prépare à lui montrer qu'elle est de plus originaire que cela. Elle va lui poser la question « Où faut-il adorer ? » Pourquoi cette question vient-elle ? Parce que la question d'identification par le « D'où je suis ? » est celle qui régit la préoccupation de Jean. « Où faut-il adorer ? » c'est un débat entre les mérites respectifs du Judéen et du Samaritain, du Judéen et de l'étranger. « ²⁰*Nos pères ont adoré sur cette montagne et vous (Judéens) vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut adorer.* » Ça prépare la réponse décisive de Jésus : « ²³*Mais l'heure vient et c'est maintenant, que les véritables adorateurs adoreront le Père en pneuma qui est*⁷⁴ *vérité.* » La question « Où ? » demeure mais elle n'est plus une question géographique. Le pneuma est le lieu de l'Évangile, l'Évangile n'a pas d'autre terre. Il n'a pas de terre sacrée, il n'a pas de montagne, il n'a pas de Jérusalem.

La question « Où ? » a pour réponse « *dans le pneuma qui est vérité* » (Jn 4, 23), et il ne faut pas traduire par « en esprit et en vérité » en pensant que c'est du ff.... Le pneuma de résurrection est le lieu où il faut adorer : nous n'avons pas d'autre lieu pour adorer que dans le Pneuma Sacré, le pneuma de résurrection qui est le découvernement, qui est la vérité, qui est la donation de vérité. Et ici le mot vérité peut prendre une connotation par rapport au contexte, à savoir qu'il ne s'agit plus des "ombres". En effet la vérité est parfois opposée à l'ombre⁷⁵ : la vérité et l'ombre. Jérusalem était l'ombre de la présence.

La question de la préposition "dans".

► Est-ce qu'on peut dire que le pneuma a comme lieu l'humanité ?

J-M M : Oui. Et ce serait encore mieux de dire que l'humanité a comme lieu le pneuma.

Ce qui est en question ici, je le dis en passant parce que c'est très important, c'est la question de la préposition "dans". Jean et Paul disent indifféremment que nous sommes dans l'Esprit et que l'Esprit habite en nous, et aussi que l'Esprit est notre temple et que nous sommes le temple de l'Esprit. Que signifie cela ? La réponse obligerait à une méditation très attentive sur la signification de la préposition "dans". Chez nous c'est une préposition qui est pensée à partir de l'emboîtement du contenant et du contenu. Dans nos textes cette préposition ne dit pas le contenant / le contenu mais l'interpénétration. "Dans" est une dénomination de la plus grande proximité, et la plus grande proximité est l'interpénétration. C'est ainsi qu'il faut l'entendre.

⁷⁴ Le texte dit « en pneuma et vérité », c'est un hendiadys que J-M Martin traduit par « le pneuma qui est vérité ».

⁷⁵ On avait vu la vérité comme sortie de l'oubli et la vérité comme non-falsification. Donc ici c'est un troisième sens.

Une énigme.

Je ne veux pas développer ce que je vais dire, je le dis en passant. C'est par mode de plaisanterie, mais si un jour vous avez du loisir pour méditer des choses apparemment farfelues mais qui sont les plus sérieuses du monde, on peut dire ceci :

« Le vase contient l'eau, tout le monde le sait. Mais le sage sait que c'est l'eau qui contient le vase. »

Vous n'allez pas me dire que ce n'est pas une énigme ! Je vous la donne. L'important est de mettre en rapport l'eau contenue dans le vase ou le vase contenu dans l'eau. Ne croyez pas que c'est de la plaisanterie, c'est peut-être la chose la plus sérieuse du monde.

Alors les énigmes : n'attendez jamais qu'on dénoue une énigme. Si je le faisais, je vous priverais de la capacité de comprendre, parce qu'une énigme on ne la dénoue que soi-même en son temps, à son heure, à sa saison (à son *kairos*). Évidemment on peut aider.

c) Jn 3, 32-36.

« ³²*Celui qui a vu et entendu cela témoigne et son témoignage, personne ne le reçoit.* »

Tiens, il y a le verbe voir avant le verbe entendre, c'est contraire à ce que nous disions. En fait même dans le texte de la première lettre de Jean auquel nous puisons la priorité de l'entendre sur le voir, nous trouvons l'ordre inverse si nous lisons un peu plus loin : « ¹*Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé... ³Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi.* » C'est l'ordre inverse parce que d'abord on entend, entendre donne de voir, voir s'accomplit en toucher ; mais ce qui va venir ensuite c'est l'évangélisation c'est-à-dire l'annonce ou le témoignage (*marturion*), alors on repart de la vision pour revenir à l'entendre qui permet le dire. C'est pris à l'envers et il y a une raison. Et c'est la raison que nous avons ici : « *ce que nous avons vu et entendu, nous en témoignons* ». On est dans l'ordre de l'expérience qui n'est pas dans l'ordre où elle se produit, mais dans l'ordre où elle va se dire, se témoigner, donc c'est le mouvement inverse.

« ³³*Celui qui reçoit le témoignage a scellé que Dieu est vrai.* » On a ici une expression étrange. La symbolique du sceau (*sphragis*) est très importante. C'est un mot très employé au IIe siècle soit du point de vue sacramentaire, soit du point de vue de l'Écriture, soit dans l'Apocalypse où les sceaux scellent le Livre. Il y a un rapport avec la symbolique de ce qui est tenu en caché. Être tenu en caché a une double signification : une signification négative en ce sens que ça n'est pas dévoilé ou bien c'est recouvert, et une signification positive car ce qui est tenu en caché est par là préservé, protégé. Par exemple le toit cache dans l'intimité, le toit protège. De même la semence en tant qu'elle est semence semée est protégée. C'est la pensée du rapport entre ce qui est protégé, qui demeure, et ce qui vient : demeurer et venir, deux mots qui sont essentiels à nouveau pour dire ces choses.

« ³⁴*En effet celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas le pneuma avec mesure.* » Nous sommes toujours dans la thématique du Baptême où le Christ reçoit le pneuma non pas avec mesure, c'est-à-dire partiellement, mais dans sa totalité. L'idée de plénitude et de totalité est liée à la thématique du Baptême.

Je vais vous donner un exemple. Les auteurs du début du IIe siècle disent que le pneuma descend en plénitude parce que *péristéra* (la colombe) a pour chiffre 801⁷⁶ et que 801 c'est

⁷⁶ En effet : $\pi + \varepsilon + \rho + \iota + \sigma + \tau + \varepsilon + \rho + \alpha = 80 + 5 + 100 + 10 + 200 + 300 + 5 + 100 + 1 = 801$.

oméga (800) plus alpha (1), donc de l'alpha à l'oméga, ça contient la totalité. Vous avez ici une mise en œuvre de procédures qui sont tout à fait usuelles avec la langue hébraïque dans le judaïsme soit rabbinique soit cabalistique. Il faut savoir que les lettres sont des chiffres aussi bien en grec qu'en hébreu, et que le comput est une des manipulations du texte. Ça peut vous paraître gênant mais c'est au contraire révélateur de quelque chose. Je ne vous invite pas du tout à entrer dans cette procédure, ce n'est pas notre tâche, ce n'est pas notre mode ; mais en quoi cela peut-il peut nous intéresser ? Parce qu'en fait cela prouve que ces auteurs savent déjà d'avance que la thématique de la totalité et de la plénitude appartient à la thématique du Baptême. Et à ce titre-là, même si nous n'entrons pas dans la procédure⁷⁷ – et d'ailleurs nous n'en avons pas les moyens – d'un point de vue extérieur c'est un témoignage précieux.

Il faut savoir que c'est le même verbe qui dit emplir et accomplir. D'ailleurs quand nous disons "la plénitude des temps" c'est "l'accomplissement des saisons". Au verset 14 nous avons vu le mot plein (« *plein de grâce et vérité* »)

« ³⁵**Le Père aime le Fils** – nous sommes toujours dans le Baptême (« *Tu es mon Fils bien-aimé* ») car la thématique du Baptême est la thématique fondamentale – **et il lui a donné la totalité (panta) dans sa main.** » Le thème de la main est très important chez Jean, de même que le thème des pieds.

Qu'est-ce que la totalité ? C'est à la fois la totalité du pneuma et la totalité de l'humanité convoquée c'est-à-dire de l'Ekklesia :

– D'une part "totalité" est un nom du pneuma, nous n'avons eu jusqu'ici que l'adjectif plein mais aussitôt après le verset 14 on a « *de sa plénitude (de son plérôme) nous avons tous reçu* » (v. 16) et nous pourrions dire aussi bien : "de sa totalité".

Et quand nous allons lire demain « *la totalité fut par lui* » (v.3) il ne s'agit surtout pas de la création. La totalité est un des premiers noms de l'Esprit. C'est un synonyme de plénitude. C'est pourquoi il faut bien garder la traduction « *La totalité fut par lui* » et non pas « *a été faite par lui* ». Le Saint Esprit n'est justement pas "fait", le verbe faire n'est pas dans notre texte. Le verbe faire dans notre langage le plus courant signifie fabriquer et c'est un mot qu'il faut proscrire à tous les endroits.

Pendant il y a des lieux privilégiés où on pourrait méditer le verbe faire. J'en cite deux. Le premier c'est « *il fait beau* ». Là il n'y a pas beaucoup de risques de penser "faire" dans le sens de fabriquer. Et puis les Italiens disent « *fa l'artista* » qu'on peut traduire en français par « *il fait l'artiste* » mais ce n'est pas bon car pour nous ça veut dire qu'il fait semblant ou qu'il se targue d'être l'artiste ; en italien c'est plutôt « *il fait artiste* » au sens de « *il est artiste* ». Donc voilà deux jolis emplois du verbe faire, et justement dans ces cas-là il n'y a pas de complément d'objet direct.

– D'autre part la "totalité" c'est la totalité de l'humanité convoquée c'est-à-dire de l'Ekklesia. Nous verrons que chez Paul l'humanité convoquée s'appelle « *le corps qui est l'Ekklesia* ». Et chez lui corps et pneuma disent la même chose (voir le texte de Éphésiens 4, 4-6).

⁷⁷ « Une interprétation de la colombe c'est le nom invisible de Dieu. Il est intéressant de noter qu'on est baptisé au nom de Jésus ou au nom du Père. Certains gnostiques – et ici il s'agit particulièrement de Marc le mage un gnostique valentinien de la deuxième génération – disent que le nom visible de Jésus c'est celui que nous connaissons, *Jésous*, mais que son nom invisible n'est connu que par les gnostiques : le nom invisible n'a pas six lettres, il a la totalité des lettres. [...] Or *péristéra* (la colombe) a pour chiffre 801 et 801 c'est oméga (800) plus alpha (1), c'est donc la totalité imprononçable et invisible des lettres, c'est le nom secret qui descend sur le Christ de l'économie, sur Jésus. » (Cours à L'Institut Catholique de Paris en 1978-79).

Ce petit passage est donc très important pour nous faire revenir à notre texte du Prologue.

Ensuite on a : « ³⁶*Qui croit dans le Fils a vie éternelle.* »

6) Parcours rapides en Jean, chapitres 1, 2 et 3⁷⁸.

a) Jn 1-2 et les sept jours de la Genèse.

À partir du verset 19 le chapitre 1 est divisé en *journées* :

v. 19- 29 : c'est une première journée où il s'agit d'identifier le Baptiste

v. 29-34 : *le lendemain* donc, c'est une deuxième journée où il s'agit d'identifier Jésus.

v. 35-42 : *le lendemain* encore, il s'agit de l'appel des premiers disciples.

v. 43-51: *le lendemain* encore, c'est l'appel de deux autres disciples, Philippe et Nathanaël.

Nous avons donc : un jour, le lendemain, le lendemain, le lendemain, et le chapitre 2 commence par : "*et trois jours après*". Or, 4 + 3 = 7. Autrement dit Jean répartit dans les journées symboliques de la Genèse le matériau (si l'on peut dire) dont il a à témoigner.

L'expression "*trois jours après*" a ici une double signification : elle annonce la résurrection – "*est ressuscité le troisième jour*" – mais aussi elle accomplit le septénaire et nous conduit dans "le" jour, celui dans lequel nous sommes⁷⁹.

On pourrait méditer sur la signification des quatre premiers jours, voir qu'ils entrent ensuite dans le septénaire parce que l'épisode de Cana « ¹¹*...fut l'arkhê (la tête, le premier) des signes que fit Jésus à Cana de Galilée* » (Jn 2), c'est une manifestation de sa gloire, donc c'est un récit eschatologique. Ce récit cumule la symbolique eschatologique du festin, du vin et des noces (les Noces de Cana).

b) Évocation de quelques Patriarches.

1/ Isaac. Nous avons déjà vu que deux traits d'Isaac, à savoir qu'il est le fils bien-aimé et le fils un (le *monogénês*) qui tient la totalité de la descendance, ont été retenus pour caractériser la signification du mot de Fils dans le Prologue. Nous verrons aussi, à propos de l'expression par laquelle le Baptiste désigne Jésus : « *Voici l'agneau de Dieu* », que le bélier substitué à Isaac pour le sacrifice (Gn 22) joue en partie dans cette symbolique de l'agneau.

2/ Jacob. Ensuite dans le chapitre 1 vient la figure de Jacob :

– tout d'abord il est dans la figure de Nathanaël. En effet Nathanaël est salué par l'expression « *Voici un véritable israélite* – or Israël est l'autre nom de Jacob – *dans lequel il n'y a pas de ruse.* » (Jn 1, 47). Ceci se réfère à un mot qui a été très souvent médité dans la littérature rabbinique, qui est : « *Jacob était tam et il habitait sous les tentes* (Gn 25, 27). » *Tam* est un mot hébreu qui signifie « droit, parfait ». Il indique une certaine perfection d'attitude qui est le contraire de la ruse. C'est très étrange d'ailleurs parce que précisément Jacob est le bon témoin de la ruse. Mais justement ça confirme parce que les contraires ont à voir l'un avec l'autre. « *Et il habitait sous les tentes* » est une expression pour dire « il méditait la Torah. »

⁷⁸ Ces parcours rapides ont été faits lors de l'étude de l'agneau de Dieu qui se trouve dans la deuxième partie de ce chapitre, mais cela interrompait le fil du discours et nous les avons rassemblés ici de façon anticipée.

⁷⁹ J-M Martin fait allusion ici à une lecture de Gn 1 où les six premiers jours sont les jours de la déposition des semences, et où le septième jour est celui de la croissance des semences, jour dans lequel nous sommes. Dans le cahier *Plus on est deux, plus on est un* (p. 40 sq), J-M Martin appuie son interprétation sur la lecture de Jn 5, 17-23) ; dans le cahier *Credo et joie* p. 44, il explique ce qu'il faut entendre dans le terme création.

– De plus une autre façon de dire « méditer la Torah » c'est « s'asseoir sous le figuier ». Or Jésus rencontre Nathanaël assis « *sous le figuier* » (v. 48). Donc c'est la figure de Jacob-Israël qui se poursuit.

– Et enfin quand Jésus dit à Nathanaël : « *Tu verras de plus grandes choses [...] Amen, amen, je vous le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme* » (v. 50-51), c'est bien sûr une référence à l'échelle de Jacob.

► Qu'est-ce que c'est que ces anges qui montent et qui descendent ?

J-M M : Je ne vais pas dire grand-chose car ce serait trop long. Il y a la question des anges et aussi la question de monter et descendre "sur le Fils de l'homme". Le Fils de l'homme est donc ici d'une certaine manière l'échelle. En effet le Fils de l'homme, l'homme, est cette axialité entre ciel et terre.

Les anges ont eu beaucoup de significations. On peut faire l'histoire des anges, c'est très complexe et très intéressant. Apparemment c'est quelque chose qui est dérisoire, qui n'intéresse pas, mais en tant que c'est révélateur de modes de pensée, ce serait infiniment précieux de faire l'histoire des anges. Ici, dans le moment où nous sommes dans le texte, il semble que les anges soient des fragments du Logos en ce qu'ils disent au pluriel le message que le Logos (la Parole) est dans son entier.

À nouveau on peut se poser la question : est-ce que ce sont des messages ou est-ce que ce sont des messagers ? Autrement dit : est-ce que ce sont des individus ou est-ce que ce sont des dénominations ? Vous ne pouvez pas ne pas poser cette question, elle se pose comme cela pour nous, il faut bien l'envisager premièrement comme elle se pose, quitte à montrer ensuite en quoi elle est inepte, au bénéfice de quelque chose d'autre.

Le rapport de la totalité et du fragment est une préoccupation constante chez saint Jean : sous la forme des *klasmata*, les fragments du pain qui reste des 12 corbeilles (ch. 6) ; sous la forme des *klêmata*, les sarments de l'unique vigne (ch 15) ; sous la forme des *probata*, les brebis de l'unique troupeau (ch 10) ; sous la forme des *tekna* au pluriel qui sont les *dieskorpisména*, c'est-à-dire les enfants qui sont les déchirés et les dispersés. C'est une préoccupation constante, ce rapport de l'un et du multiple.

Je vais vous dire une petite énigme à ce sujet parce que c'est un point tellement essentiel et tellement difficile que je ne peux pas entreprendre de le dire autrement que sous cette forme. « *Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus* » (Mt 22, 14), c'est le rapport des multiples et du peu. Voilà une phrase qui n'est pas johannique, elle vient des évangiles synoptiques. Elle a été prêchée évidemment dans la mouvance dominante de la peur pour dire : « Faites attention, il n'y en a pas beaucoup » or elle ne signifie absolument pas cela.

Les élus et les appelés sont les mêmes mais, s'ils sont multiples dans le moment de l'appel, en tant qu'élus, c'est-à-dire en tant que réunifiés, ils sont peu nombreux. C'est le rapport des multiples et du peu et, finalement, c'est le rapport des multiples et de l'Un christique. Comment expliquer que Jésus meure et que ça fasse quelque chose pour nous ? Quel est le rapport de cette multiplicité et de cette unité ? Voilà la question qui n'est jamais posée en ce sens-là. Bien sûr à la question « À quoi sert le Christ ? » on répond : « Il a mérité, il s'est offert en sacrifice » ! Tu parles, ce n'est pas cela. La compréhension du rapport entre le Christ et les hommes met en question le b-a-ba de notre façon de comprendre ce que c'est qu'un homme.

C'est la question : « Comment entendre l'unité de l'humanité dans le Christ ? » qui suscite comme son ombre portée la question : « Comment entendre la complicité des multiples dans la figure d'Adam de Gn 3 ? », autrement dit ce qu'on appelle le péché originel. Cette question-

là n'a de sens que comme ombre portée de la question de l'unité de la totalité de l'humanité dans le Christ.

3/ Joseph. Cette filière patriarcale se poursuit au chapitre 4 avec Joseph, le fils de Jacob : « *le puits que Jacob a donné à Joseph son fils* » que nous citions tout à l'heure dans le récit de la Samaritaine.

c) L'ouverture du ciel à la terre chez Jean, chapitres 1 et 3.

La question qui est intéressante pour nous puisque nous étudions le Prologue, c'est de voir comment tous les éléments du Baptême ou seulement certains, sont déployés dans le chapitre 1 dès le verset 19, même au-delà des deux épisodes que nous avons lus en détail, et ensuite jusqu'au donné résiduel ou ajouté qui se trouve dans les versets que nous lisons tout à l'heure à la fin du chapitre 3.

Nous venons de voir que Jacob est assumé dans la perspective d'une ouverture des cieux. Dans les Synoptiques les cieux s'ouvrent au Baptême, et il n'en est pas question chez saint Jean dans le passage qui parle explicitement du Baptême, mais en fait ça se trouve au chapitre 3. En effet la symbolique ciel-terre n'est apparemment pas développée dans le chapitre 1 bien qu'elle soit majeure dans le rapport de la voix du ciel et de la voix de la terre. Le mot « voix du ciel » n'est même pas prononcé, et pourtant cette symbolique du ciel et de la terre régit tout le chapitre 3. C'est d'abord annoncé avec l'échelle de Jacob à la fin du chapitre 1 : le ciel s'ouvre, et cette échelle se pose sur la terre dans le monter et le descendre, le venir et l'aller.

Vous avez cette réalité axiale qui est reprise dans l'élévation sur le bois du serpent d'airain au chapitre 3. Cela paraît bizarre et sans rapport. Pas du tout.

Que font les premiers chrétiens ? Ils recueillent des bribes d'Ancien Testament autour de thèmes symboliques, ce qu'on appelle des testimonia. Par exemple ils font des recueils autour du bois (à cause de la croix), autour de la pierre, autour de l'eau (là il y a des collections) et puis ils puisent là-dedans pour la méditation. Dans le recueil autour du bois se trouvent deux choses qui sont reprises par Jean :

– l'épisode du serpent à propos de l'élévation sur le bois : cet élément se trouve au chapitre 3 de Jean après le dialogue avec Nicodème⁸⁰.

– le thème de ce qui est en haut et de ce qui est en bas (par exemple le ciel et la terre) : c'est repris à la fin de ce chapitre 3.

Voyez comment nous avons ici une sorte de matériau traditionnel qui est retravaillé, qui est disséminé et dont il faut entendre les échos comme le non-dit de ce qui est dit dans notre passage. Vous avez là un champ symbolique de significations duquel il faut s'approcher pour entendre le texte à partir du champ d'où il parle.

Il convient de **percevoir les répondances multiples**, car c'est ce qui ressort de tout ce qui ainsi bruit ensemble, tout ce qui fait la texture sonore de cette parole, pour habiter le texte, habiter l'espace du texte. C'est autre chose que de l'interroger sur quelques concepts pour pouvoir en tirer une proposition dont je ferais bien éventuellement ma règle de vie. Mais l'Évangile n'est pas fait pour ça, il est fait pour qu'on habite la parole et qu'on y demeure.

⁸⁰ Cf. [Jn 3, 12-18. Jugement et salut La symbolique de la croix chez Jean](#).

II – VOICI L'AGNEAU DE DIEU...

1) Les témoignages du Baptiste et de la voix du ciel.

La question qui va nous occuper maintenant a trait au témoignage du Baptiste. En effet le témoignage du Baptiste se fait sous plusieurs formes :

- premièrement il témoigne de la lumière (Jn 1, 8);
- deuxièmement il témoigne de celui qui est « avant lui » à trois reprises (Jn 1, 15 et 26 ; 3, 30)
- et troisièmement il témoigne : « *Celui-là est le Fils de Dieu* » (Jn 1, 34) ;
- mais entre-temps s'est glissé le témoignage suivant : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » (v.29) qui sera repris : « *Voici l'agneau de Dieu* » (v. 36).

Qu'est-ce que c'est que ce dernier témoignage, d'où sort-il ? Est-ce que nous le trouvons dans les Synoptiques ? Non, c'est propre à Jean. Qu'est-ce qui permet à Jean de porter ce témoignage-là et que veut-il dire ?

Phônê (la voix), ce mot est prononcé deux fois lors du Baptême du Christ, une fois à propos du ciel, une fois à propos de la terre. Ciel et terre deviennent les témoins. Il faut deux témoins nous l'avons vu : c'est l'entrecroisement de la voix du ciel et de la terre qui constitue la vérité de l'avènement, du venir ou de l'événement qui est le Baptême du Christ. La voix du ciel dit « *Tu es mon Fils* », et la voix de la terre rend dit : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* ». Puisque le témoignage du ciel et le témoignage de la terre doivent être concordants, il faut qu'ils disent la même chose. Apparemment ce n'est pas le cas. Mais il se pourrait bien que si, et nous avons pour tâche de le montrer.

L'index du Baptiste.

Je vais d'abord vous faire remarquer une chose parce qu'elle est très représentative, c'est que dans la figure du Baptiste il y a naturellement ce que nous considérons comme une partie du corps, mais n'est pas le cas. C'est une posture qui est caractéristique de la figure, qu'on retrouve plus tard dans les peintures profanes de la Renaissance : un des traits du Baptiste c'est l'index. L'index indique. Qu'est-ce que l'index ? C'est le corps qui dit : « *Voi-ci* ». Il paraît que les Chinois disent que l'imbécile regarde le doigt quand le doigt montre la lune. Eh bien moi je dis que le sage regarde le doigt montrant la lune.

2) L'agneau et la levée du péché : quel lien ?

Le Baptiste dit : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* ». Que signifient les expressions « agneau de Dieu », « péché du monde » et « "lever" le péché du monde » ?

a) « L'agneau de Dieu ».

L'expression « l'agneau de Dieu » rassemble plusieurs références de l'Ancien Testament. On peut avec une certitude relative en commémorer deux.

- Bien que le mot agneau ne soit pas exactement le mot bélier, il y a trace ici de la figure sacrificielle substitutive d'Isaac⁸¹. Nous avons déjà vu cette figure d'Isaac à propos des

⁸¹ Le sacrifice d'Isaac est une figure typologique de la passion du Christ mais on lui associe deux scènes qui suivent l'épisode du sacrifice (qui en fait n'a pas lieu) : la première scène est celle du bélier qui se substitue à Isaac pour le sacrifice, bélier dont les cornes se prennent dans le bois du buisson qui est lui-même image de la croix ; la

expressions de "fils bien-aimé" et de "fils un" (*Monogénês*) qui tient la totalité de la descendance : ce sont des traits qui ont été retenus pour caractériser la signification du mot de Fils dans le Prologue.

– Et par ailleurs nous savons que l'expression « l'agneau de Dieu » chez Jean a une référence explicitement pascale, et que c'est un trait des testimonia que de rapprocher, de rassembler différents textes qui se rapportent à un symbole commun. L'agneau pascal a une signification très importante chez saint Jean puisque que, dans le moment même de la crucifixion, on trouve une citation qui concerne l'agneau pascal lors de la sortie d'Égypte avec cette recommandation : « *qu'aucun de ses os ne soit brisé* » (Jn 19), et c'est mis en rapport avec la non-fracture des jambes de Jésus. La Passion dans son ensemble est pascale, c'est-à-dire qu'elle est située dans la qualité de temps et d'heure qui est l'heure de la Pâque.

Donc dans ses multiples consonances et références le mot agneau fait signe vers quelque chose qui est de l'ordre du sacrificiel. Je sais que sacrificiel est un mot difficile, que c'est un mot qui n'est pas de notre usage, qui est suspect à bien des égards à cause des usages qu'on en a fait. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas le mettre au moins entre guillemets comme lieu référent – on pourrait trouver un meilleur mot – pour désigner quelque chose qui largement nous échappe et a une grande signification. Donc je continue à dire "sacrificiel".

Cet aspect du témoignage de Jean était déjà contenu dans le Prologue puisqu'on a vu « *Le Verbe fut chair* ». En effet nous avons dit que le mot de chair ne désignait pas l'incarnation, mais désignait la mort vivifiante, c'est-à-dire la mort sacrificielle de Jésus, la mort donnée.

b) « Le péché du monde ».

Le péché, dans le Nouveau Testament, n'est pas d'abord une infraction à un commandement, le péché c'est un des noms les plus propres d'un prince, le prince de ce monde. Ce n'est pas d'abord un acte humain. Le péché c'est un prince, saint Paul le dit clairement : « *Le péché a fait son entrée dans le monde, il a traversé et il a régné.* » (D'après Rm 5, 12-14)

Est-il question du péché dans le Prologue ? Oui, la ténèbre est un autre nom du péché c'est-à-dire du prince ou du principe de ce monde. Nous verrons que cette ténèbre a déjà été nommée sous une autre forme avant que le mot de ténèbre n'intervienne dans le Prologue. Cela se trouve dans les versets que nous lirons demain.

c) « La levée du péché ».

La levée du péché c'est le jugement du prince de ce monde. « *C'est maintenant le jugement de ce monde-ci, maintenant le prince de ce monde commence à être jeté dehors.* » (Jn 12, 31) Autrement dit le prince de la mort et du meurtre est, en son principe, débouté de sa puissance, il est annoncé vaincu par la résurrection qui est le dépassement de la mort et donc du meurtre, et donc l'ouverture du royaume qui est l'espace régi par la lumière ou par l'agapê. Ce sont des choses qu'il faut tenir ensemble. Le péché est levé, le prince de ce monde principiellement ne régit plus le monde. C'est la même chose que l'annonce de l'Évangile : « *Jésus est ressuscité* », c'est-à-dire que le dernier ennemi, la mort, est morte. Bien sûr cela ne s'entend pas du tout comme un fait historique où il y aurait un avant et un après.

deuxième est celle de l'immobilisation du bélier qui est substitué à Isaac et représente l'agneau pascal et le Christ lui-même. Ces épisodes se trouvent en Gn 22.

Cette annonce peut se dire sous la forme : « *La ténèbre est en train de passer et la lumière véridique (le jour) déjà luit* » (1 Jn 2, 8). C'est-à-dire que le *maintenant* où le prince de ce monde est jeté dehors a lieu à chaque fois : nous vivons le temps où la ténèbre est toujours en train de partir et la lumière est toujours susceptible de venir. C'est pourquoi l'Évangile n'est pas essentiellement un moment historique de l'histoire. L'Évangile est le moment eschatologique d'une eschatologie qui est toujours en train de se produire.

Et c'est l'agneau, à savoir la mort sacrificielle de Jésus et donc sa résurrection, qui est le maintenant, qui est le principe d'expulsion de celui qui tient en servitude l'humanité, puisque l'humanité est asservie à la mort et au meurtre.

► Est-ce que ceci n'est pas le moment où Jésus dit que la victime est innocente et que c'est parce qu'on ne lui prend pas sa vie mais qu'il la donne ?

J-M M : « La victime est innocente » je ne sais pas ce que ça veut dire.

► « La victime est innocente » c'est l'anéantissement du procédé du bouc émissaire, procédé violent et pervers de l'humanité entière, qui dans la croix de Jésus dit tout d'un coup : « la victime est innocente » et ensuite « on ne prend pas ma vie, je la donne. »

J-M M : Vous mêlez peut-être deux choses et après tout vous avez peut-être raison. Mais je crains que dans la première partie de l'exposé ce soit purement René Girard et que dans la deuxième ce soit moi.

► Tout à fait.

J-M M : Je ne suis pas sûr que ce soit exactement la même chose. Mais c'est bien, vous faites des tentatives de rapprochement. Pour l'instant j'en resterai à l'explication que nous en donnons. Je ne dis pas que c'est complètement faux ce que vous dites mais je n'habite pas ce chemin pour l'instant, et puis je n'ai pas envie d'y entrer car nous avons autre chose à faire. De toute façon ça reprend l'idée de ce qui invertit le sens de la mort, du fait que ce soit une mort acquiescée et non pas une mort rapinée.

Dans cette perspective, au lieu d'avoir fait une théorie prétendument universelle sur ce que veut dire le mot sacrifice, et d'être obligé de dire que le sacrifice ne se trouve pas dans le Nouveau Testament – pour une question de vocabulaire – je dis que le mot sacrifice est à penser à chaque fois dans une source déterminée car il n'y a pas de lieu surplombant à partir d'où on puisse prétendre savoir ce que c'est que le sacrifice en général. Et il faut attendre de savoir ce que veut dire le mot sacrifice qui est un mot inaliénable de notre Écriture, mais pour repenser ce qu'il veut dire. C'est un autre processus, si vous voulez, parce que je ne procède pas explicitement comme René Girard même s'il y a des choses chez moi qui se recourent avec ce qu'il dit ; mais je ne procède pas à partir d'une problématique de type socio-ethnologique. Ceci pour répondre à votre question.

Nous avons déjà dit un certain nombre de choses à propos de l'agneau et du péché qui sont dans un rapport de type sacrificiel, mais sacrificiel dans le sens que nous avons indiqué auparavant : j'ai bien pris soin de dire que le mot sacrifice était dans notre usage et dans notre oreille absolument suspect, et qu'il fallait y regarder à deux fois avant d'essayer de le prononcer, et de mettre des guillemets au coin de la bouche qui prononce ce mot-là.

3) Le rapport entre les paroles du ciel et la terre.

Je reviens maintenant à la question que j'avais suggérée auparavant et qui est celle-ci : comment la parole du ciel qui dit « *Tu es mon Fils* » et la parole de la terre qui dit « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » sont-elles des paroles qui se répondent, qui se

correspondent, qui disent le même témoignage, puisque la vérité se tient entre le témoignage de ces deux, le ciel et la terre ? Autrement dit : quel rapport y a-t-il entre l'expression « *Tu es mon Fils* » et l'expression « *Voici l'agneau de Dieu...* » ? Comment ces deux expressions disent-elles la même chose ?

Nous allons essayer de répondre. Mais pour rester sur les bords et avant d'entrer dans quelque chose qui aura l'air d'une petite démonstration, je vais vous dire une chose étonnante dont je ne tire aucune conséquence : j'ai trouvé étrange que le mot pardon se dise *versemung* en allemand et qu'il ait pour racine *sohn*, le fils. Comment la notion de fils et la notion de pardon (de levée du péché) sont-elles la même dans la langue germanique comme si le concept de pardon appartenait à la notion de père ? C'est bien ça la question. On ne peut pas en tirer des conséquences, mais je la cite comme quelque chose qui alerte.

a) 1 Jn 2, 12-14. « Lever les péchés » / « être fils ».

En fait pour répondre je vais me poser la question : est-ce que pour saint Jean il y a un rapport visible qui soit attesté quelque part entre l'idée de paternité-filiation d'une part et de levée du péché d'autre part ? C'est notre question. En voici une démonstration : je prends la première lettre de Jean, chapitre 2.

« ¹²*Je vous écris, petits-enfants, de ce que vos péchés vous sont levés à cause de son nom.*
¹³*Je vous écris, pères, de ce que vous l'avez connu dès l'arkhê. Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le mauvais.*

¹⁴*Je vous ai écrit, petits-enfants, de ce que vous avez connu le Père. Je vous ai écrit, pères, de ce que vous avez connu Celui qui est dès l'arkhê. Je vous ai écrit, jeunes gens, de ce que vous êtes forts, que la parole de Dieu demeure en vous et que vous avez vaincu le mauvais. »*

Nous avons la reprise dans des termes presque semblables d'une énumération ternaire qui a l'air de distribuer différents correspondants dans la communauté : il écrit aux enfants, aux jeunes-gens, aux pères.

Je fais d'abord une parenthèse. Je pense qu'il ne s'agit pas concrètement de trois catégories de personnages parmi la communauté mais qu'il s'agit de trois traits caractéristiques de toute foi, c'est-à-dire que : 1) toute foi est filiale, 2) toute foi est en référence au principe, au commencement de la foi, et les pères sont du côté du commencement, 3) toute foi est adulte et jeune et a pour tâche de vaincre le mal (le mauvais). Donc ce sont probablement plutôt des aspects qui appartiennent à chacun des correspondants. Mais ça n'a pas beaucoup d'importance pour la démonstration que je vais faire.

Et ce qui est remarquable dans ce texte, c'est que chaque catégorisation de personnage ou de la foi est assortie d'un déterminant qui lui correspond. Je ne sais pas si ici il faut traduire le *hoti* johannique par "que" ou par "parce que", en tout cas il ne signifie ni l'un ni l'autre.

Prenons ces trois catégories en prenant en compte les deux mentions qui sont faites de chacune d'entre elles. Commençons par la fin.

« *Je vous écris, jeunes gens, de ce que vous avez vaincu le mauvais.* » et « *Je vous ai écrit, jeunes gens, de ce que vous êtes forts, que la parole de Dieu demeure en vous et que vous avez vaincu le mauvais.* » Ce qui domine ici c'est l'idée de force et l'idée de victoire sur le mauvais,

et évidemment ceci explique la notion de jeunes gens : c'est le trait des jeunes gens que d'avoir la force et d'être apte au combat.

« *Je vous écris, pères de ce que vous l'avez connu dès l'arkhê.* » et « *Je vous ai écrit, pères, de ce que vous avez connu celui qui est dès l'arkhê.* » C'est deux fois la même chose. En effet le père va du côté de l'origine, du côté du principe, c'est logique.

Pour les petits-enfants on a d'un côté : « *Je vous ai écrit, petits-enfants, de ce que vous avez connu le Père* » ; en effet c'est connaître le père qui constitue l'enfant comme enfant, et on a de l'autre côté : « *Je vous écris, petits-enfants, de ce que vos péchés vous sont levés à cause de son nom.* » Là c'est la seule chose qui ne va pas puisqu'on ne voit pas le rapport entre les deux phrases. Eh bien ça va quand même : pour Jean être les petits-enfants du Père, ça signifie être pardonnés. Il faut en effet être logique : si ça marche dans les deux autres cas, ça doit marcher ici, même si je ne comprends pas le chemin. Donc pour Jean, que les péchés soient levés et que soit reconnu le Fils (le Fils un) et les enfants dans le Fils un, ça signifie la même chose.

b) Conséquence.

Finalement le Fils un, dont nous avons dit qu'il était en tant que "un" l'unité unifiante, indique de quelle unité il s'agit : il s'agit de l'unité de la réconciliation, donc du pardon, donc de la levée du meurtre et de la déchirure. Autrement dit être enfant est toujours déjà pensé comme être pardonné.

C'est intéressant parce que ce sont vraiment les chemins d'écriture propres à Jean auquel nous avons à être attentifs, parce que cela explique quelque chose qui nous paraissait étrange. En effet les deux voix qui doivent concorder pour être un témoignage véridique sur l'événement – celui-ci se tient entre le témoignage de deux – voici que ces deux voix en arrivent à dire la même chose, ce qu'elles ne faisaient apparemment pas en première écoute. Donc nous sommes parvenus à percevoir cela.

D'autre part il y a un profit considérable pour nous puisque cela confirme la lecture que nous faisons de « *Le logos fut chair* ». Par parenthèse il ne faut pas vous offusquer de ce que « le logos est *sarx* » dans l'assumption de la mort, c'est-à-dire de la vie mortelle. Autrement dit il y a une assumption de la vie humaine en ce qu'elle est souffrante, et en ce qu'elle est finalement mortelle. Donc « *Le logos fut chair* » dit bien toute l'humanité christique, pas dans la préoccupation de savoir si c'est la nature humaine, mais dans le registre de la vie mortelle comme mortelle. Il s'agit d'une mortalité, et donc d'une souffrance, qui se trouve invertie de sens par le mode dont elle est vécue, ce qui fait qu'elle contient en elle la gloire dont il est question au verset 14 : « *Et nous avons contemplé sa gloire.* » Ce que je veux dire par là, c'est que le mot d'incarnation n'est pas ultimement banni mais, s'il est prononcé, il doit être lui-même pensé à partir de la mort-résurrection du Christ et non à partir d'une théologie des natures ou que sais-je.

► Est-ce que vous pourriez nous en dire plus sur cet agneau sacrificiel ?

J-M M : Si on me demandait de tenter de penser ce que peut vouloir dire le mot sacrifice quand il s'agit non pas d'une idée vague et générale de sacrifice tel qu'il pourrait être chez les Bantous et chez d'autres – il n'y a pas d'idées communes – mais précisément dans l'Évangile à partir de la lecture de l'Évangile qui part du lieu de la résurrection, je dirais ceci : l'agneau est le Vivant qui est mis en quatre, c'est-à-dire qui est mis en quartiers, de telle sorte que, lorsqu'on

mange ses quartiers, les quartiers de la ville reconstituent ainsi à un niveau supérieur le Vivant qui a été dépecé. Vous avez bien aperçu que je joue sur quartiers et quartiers. Mais ce n'est pas un hasard puisque que le quatre a la même signification symbolique, aussi bien dans la division d'une ville que dans la division d'un animal : des quartiers.

D'autre part le sacrifice, et je pense que c'est vrai aussi bien dans le monde hellénistique que dans le monde biblique, est une cuisine⁸² ou plus exactement une boucherie sacrée. La boucherie sacrée consiste à avoir le couteau suffisamment aiguisé et la main suffisamment experte – l'apprenti-boucher se fait à lui-même son propre couteau et ne peut pas se servir du couteau d'un autre – pour savoir dis-cerner. En effet on a idée de l'extérieur qu'un animal c'est un bloc de viande, tu parles ! Il y a à tracer, il y a à discerner. Il y a à discerner ce qui est utilisable de telle façon : la graisse qui peut être brûlée pour la narine du dieu, la viande meilleure qui est à réserver pour le prêtre, naturellement, et puis ce qui est à répartir.

« Couper la viande » c'est l'expression qu'emploient les bouchers aujourd'hui. Au XVIII^e siècle on disait « trancher la viande ». Et en aucun des cas couper ou trancher ne signifie tailler dans le vif, ça signifie discerner. Je pense qu'il y a autant d'intelligence dans le couteau du boucher bien manié que dans l'analyste linguistique qui travaille sur le corpus d'une langue.

On dit que c'est le vieux Bachelard qui posait la question à un étudiant chinois : « Cher ami, quand vous allez chez votre boucher, est-ce que vous savez indiquer le morceau que vous voulez ? Est-ce que vous savez le choisir ? » – « Oh, maître, non, je ne m'occupe pas de ces choses. » – « Ah ! C'est le commencement de la philosophie, savoir discerner. »

Cela commente par ailleurs le mot énigmatique que j'ai dit hier⁸³ qui est un mot des Valentiniens : « Diviser l'indivis pour que le divisé retrouve son unité. » Et c'est une fonction du pneuma justement, puisque le pneuma s'écoule, va rejoindre l'indivision, pas du tout pour y rester, mais pour refaire le *tonos*, la tension et la présence de l'unité. C'est le sens de la diffusion, de la donation de l'Esprit.

Conclusion.

Pour ce qui est de la lecture proprement dite que j'avais prévue pour ce matin, on peut s'en tenir là. Qu'est-ce que nous avons fait ? Nous avons vu comment notre Prologue a un indéclinable contact avec un contexte plus vaste que lui. Ce trait était déjà indiqué de façon claire par la mention de Jean le Baptiste à deux reprises (v. 6-8 et 15) où il était à chaque fois dit quelque chose de lui. Ensuite au v. 19 le texte ne fait que continuer : « *Et c'est ceci le témoignage de Jean lorsque les Judéens envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites pour l'interroger* », la première question porte sur l'identité de Jean, et la deuxième porte sur l'identification de Jésus. Toute la thématique du Baptême qui est comme un récit à part dans les Synoptiques est reprise dans la bouche du Baptiste (v. 29-38). Avec en plus ce qui est dit au chapitre 3, nous avons retrouvé les thèmes essentiels du Baptême. Il resterait deux choses à voir si on voulait être un peu complet : le thème « baptiser dans l'Esprit Saint », que nous n'avons pas étudié, et enfin des problèmes anecdotiques qui se posent sur la différence entre le baptême donné par Jean et le baptême donné par Jésus.

⁸² Allusion au livre de Marcel Détienné et Jean-Pierre Vernant : *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris, Gallimard 1979).

⁸³ Ceci ne figure pas dans l'enregistrement.

Chapitre VI

Le baptême et le Baptiste ; autres figures

I – QUESTIONS AUTOUR DU BAPTÊME ET DU BAPTISTE

1) Le Baptême de Jésus et notre baptême.

a) Que désigne l'expression « le Baptême de Jésus » ?

Quand je dis l'expression « le Baptême de Jésus » il y a ambiguïté. En effet le Baptême de Jésus pourrait être le baptême que Jean donne à Jésus, alors qu'il s'agit du baptême que Jésus reçoit en recevant le Pneuma Sacré⁸⁴.

Les données anecdotiques sur la nature du baptême johannique sont intéressantes mais ce n'est pas cela en premier que nous disons quand nous parlons de la thématique du Baptême. La thématique du Baptême c'est la parole « *Tu es mon Fils* », c'est que le pneuma descende sur Jésus, l'oigne et demeure sur lui. C'est cela que nous visons et c'est ce qui constitue cet épisode comme théophanie.

Les deux choses peuvent être intéressantes et quelquefois on ne les démêle pas l'une de l'autre. Nous avons vu qu'ensuite elles continuent à régir le texte de Jean, que ce ne sont pas des thèmes seconds. Par exemple il y a beaucoup de textes apparemment historiques dans la première lettre de Jean qui prennent une réalité tout à fait concrète si on s'aperçoit que le vocabulaire fait allusion à la scénographie du Baptême. Dans l'écriture de Jean nous sommes souvent implicitement dans la scénographie du Baptême.

b) Notre baptême.

► Quand tu dis "baptême" il s'agit du Baptême de Jésus dans le Jourdain, mais est-ce aussi le baptême que nous recevons comme disciples de Jésus ?

J-M M : Oui, bien sûr.

► Jean ne fait pas tellement allusion à cela.

J-M M : En un sens, c'est vrai. Mais de notre baptême il est question aussi. En effet il y est fait allusion, disons de façon anecdotique, en ce sens que Jésus baptise. C'est un peu plus loin dans le texte. Il y a un débat et saint Jean dit : « *bien que Jésus ne baptisât pas lui-même mais ses disciples* » (Jn 4, 2) ; donc les disciples de Jésus baptisent d'un certain baptême.

Le baptême chrétien est une gestuelle tout à fait initiale comme en témoignent les Actes des apôtres. Ce baptême est pensé dès le début selon plusieurs voies :

– une voie qui reste assez dans la ritualité des ablutions soit juives, soit esséniennes, soit... C'est même assez fréquent dans la littérature du IIe siècle ;

⁸⁴ "Le baptême de Jésus" peut aussi désigner le baptême que donne Jésus, c'est le cas quand on le distingue du "baptême de Jean" (baptême donné par Jean-Baptiste). C'est de ce "baptême de Jésus" qu'il est question au b) puisque le baptême chrétien est à penser dans la ligne du Baptême de Jésus dans le Pneuma Sacré.

– bien avant cette littérature saint Paul avait ouvert une méditation sur le baptême comme participation à la plongée du Christ dans la mort : « *Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés.* » (Rm 6, 3).

Mais au cours du II^e siècle ce que dit saint Paul sera assez peu repris. C'est la thèse d'un certain Benoît de l'université de Strasbourg (vers 1960) : il y a une espèce d'étrécissement de la réflexion sur le baptême dans le cours du II^e siècle par rapport à ce qui était en promesse dans les premières expressions pauliniennes qui ne sont pas étrangères à Jean, comme je le dirai tout à l'heure si on veut poursuivre.

c) Importance des deux voix au Baptême de Jésus.

On peut penser que c'est l'importance même du baptême des chrétiens qui a donné son ampleur (importance) à ce petit épisode. Sûrement, au regard de l'historien, c'est un petit épisode que personne n'a vu : que Jésus soit allé rencontrer le Baptiste, et qu'il lui ait demandé le baptême ! Et soyez sûrs que personne, ou presque, n'a vu le Saint Esprit descendre sous la forme d'une colombe, et que peu nombreux sont ceux qui ont entendu la voix !

Par exemple il y a un autre lieu où une voix vient du ciel et s'entend, mais les gens entendent si peu qu'explicitement Jean dit : « *La foule qui se tenait là et avait entendu disait que c'était le tonnerre, et d'autres disaient : "Un ange lui a parlé".* » (12, 29).

N'oublions pas que la scénographie dont nous parlons ici est une scénographie dans la parole qui la tient. Cela ne se voit que si, d'abord, cela s'entend dans la parole. C'est une relecture, à partir de la résurrection, de l'épisode du Baptême pour en dégager les dimensions, le sens – le sens parce que parole lui est prêtée.

Que veut dire qu'une parole vienne du ciel et dise : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* » ? Pensez-vous que cela résonne aux oreilles ordinaires et charnelles ? Saint Jean lui-même dit que non à propos de l'autre parole qui se trouve au chapitre 12. Cette parole du ciel n'est entendue que de l'oreille intérieure de celui qui perçoit la dimension de ce qui se passe, dimension qui ne peut être dite qu'en parole. Et la parole du ciel elle-même a besoin d'être reprise dans la parole du Baptiste qui est une parole articulée.

d) La question des films sur la vie de Jésus.

C'est pour cette raison que je ne supporte pas les films sur la vie de Jésus. Il y a des choses intéressantes chez Pasolini, chez Zeffirelli aussi malgré des éléments plus faibles, et même chez Scorsèse malgré de nombreux points de vue agaçants. Et pourtant tout cela me paraît faux, comme si la vérité de ce qui est en question dans ce texte n'était pas susceptible d'être traduite au niveau de la représentation sensorielle à prétention anecdotique, c'est-à-dire qui a la prétention de restituer la chose.

Autrement dit la vérité de ce qui se passe là est recueillie chez nous dans la célébration, dans le recueil proclamant et célébrant, et non pas dans l'imaginaire représentant.

► Ici c'est Jean-Baptiste qui voit le Saint Esprit descendre sur Jésus et chez les autres ?

J-M M : Chez Marc c'est l'évangéliste lui-même qui raconte ce qui se passe.

e) Les baptêmes à l'époque de Jésus.

► Est-ce qu'il y avait plusieurs baptêmes du temps de Jésus ?

J-M M : Le baptême existe à plusieurs niveaux. Il y a plusieurs types de baptême, et par ailleurs il y a des pratiques rituelles d'immersion, des pratiques lustrales. Il y a des baptêmes destinés à l'introduction des prosélytes, puis il y a le mouvement baptiste et la figure de Jean-Baptiste parmi tout cela.

Je pense que la figure de Jean le Baptiste prend, indépendamment même de l'attention que lui porte le christianisme naissant, une consistance, en ce que c'est une figure par rapport à laquelle il faut déjà se poser, il faut savoir comment on se tient. Est-ce que c'est le christianisme qui a donné de l'importance au Baptiste comme tel ? De toute façon on sent bien que c'est un problème très important parce qu'il y a, pourrait-on dire, un traitement stéréotypé qu'on retrouve partout, des points de repère qui se répètent dans les Synoptiques, chez Jean, chez Paul, dans les Actes, ce qui révèle le souci d'avoir à prendre position. Mais pour moi ce n'est pas une question majeure.

► Pour moi il s'agit de comprendre comment des gens ont pu arriver en demandant à Jean : « Qui es-tu ? »

J-M M : Oui, je ne veux pas te dénier le droit d'insister sur cette question, néanmoins ce qui est intéressant, ce n'est pas pourquoi il y a des gens qui viennent vers Jean, c'est pourquoi Jean a écrit qu'il y a des gens qui viennent à Jean-Baptiste pour lui demander : « Qui es-tu ? »

f) Quel est le sens premier du baptême chrétien ?

Je voudrais revenir à l'explication du mot même de "baptême". Bien sûr on sait ce que c'est qu'un baptême, mais pour entendre les textes que nous lisons, il ne faut pas les entendre de la gestuelle du baptême telle qu'elle est dans notre esprit.

D'abord que le Christ baptise dans le pneuma ne signifie pas premièrement qu'il y ait un baptême chrétien qui soit autre. C'est tout à fait vrai, mais ce n'est pas ce qui est visé ici. En fait il s'agit d'être plongé dans le pneuma de résurrection et de vérité. Que cela donne lieu à gestuation particulière dans le baptême, c'est vrai, c'est le développement d'une symbolique fondamentale, mais il ne faut pas que le particulier nous permette d'éluder la grande dimension du baptiser.

g) Le baptême dans le Nom.

Et cela d'autant plus que le mot même de baptiser, au fond, il faut le penser à partir d'un mode d'appartenance : être baptisé c'est appartenir, et c'est ce qui est premier. Cela peut paraître simpliste, mais cela apparaît par exemple dans l'expression « baptiser dans le nom ». Saint Paul notamment se servira de l'analogie de la circoncision qui est une marque, un signe, et ce sera le même vocabulaire. Ce qui est premier c'est qu'on appartienne.

Il faut toujours penser à partir de la plus grande ampleur, quitte ensuite à préciser. Je veux dire par là : il est évident qu'il y a des modèles purement rituels, culturels qui existent quand l'évangile est écrit. Néanmoins il ne faut pas omettre de penser que même ces modèles éventuellement culturels sont ressaisis à partir du profond de la pensée. Du reste, ce qu'on appelle des rites, on ne les pense bien qu'à la mesure où on ne les pense pas comme rites.

2) La figure de Jean-Baptiste et de quelques autres.

a) Les places respectives de Jean-Baptiste et de Jésus.

► Quelle est l'importance de Jean-Baptiste dans l'évangile de Jean, et cette figure est-elle susceptible d'être interprétée dans un sens politique ?

J-M M : Il me semble avoir déjà dit quelque chose là-dessus. Je le répète rapidement.

Il est tout à fait loisible de conjecturer qu'un certain nombre des disciples des premières communautés johanniques dans la région du Jourdain, et peut-être de la Samarie, sont des disciples de Jean le Baptiste qui se rallient au Christ. Nous en avons un exemple puisque deux disciples du Baptiste voient passer Jésus, et, après la parole du Baptiste « *Voici l'agneau de Dieu...* », ils quittent le Baptiste et suivent Jésus.

Que cela ait introduit un débat sur la signification de la figure christique et de la figure du Baptiste, c'est tout à fait plausible. Le débat donne lieu à une négociation avec le souci – le mot souci étant ici pris dans un bon sens – avec le souci de déterminer, de trouver la place respective de l'un et de l'autre.

b) Les places respectives des disciples et de la famille de Jésus.

J'ai dit que le débat était possible. Par exemple il semble qu'il y ait eu un débat à propos de la question de l'héritage entre notamment le cousin de Jésus⁸⁵, premier évêque de Jérusalem, donc de l'Église de Jérusalem proprement dite, et d'autres apôtres, et singulièrement Paul. Il y a échange entre ces communautés naissantes, et il ressort de ces débats des mises en place.

c) Les places respectives de Pierre et de Jean.

De même, tout à la fin de l'évangile de Jean, la deuxième partie du chapitre 21 est occupée par le débat sur ce qu'il en est du destin et de la signification de la figure de Pierre comparée à celle de Jean. L'héritage johannique est d'un tout autre ordre que l'héritage pétrin. C'est caractéristique, ne serait-ce que par l'emploi des deux verbes : à propos de Pierre il y a le verbe suivre, c'est-à-dire que Pierre suit, et en plus il a une suite⁸⁶ ! À propos de Jean il y a le verbe demeurer : « *Si je veux qu'il demeure...* » C'est une phrase qui a été mal comprise par les premiers disciples, et Jésus répond « En quoi ça te concerne ? Si je veux qu'il demeure... » Qu'est-ce que c'est que cette fonction johannique du demeurer qui n'est pas du même ordre que la succession apostolique pétrine ? Voilà une jolie question.

Pierre a le primat, Jean est le disciple par excellence, « le disciple que Jésus aimait » et ce terme ne veut pas dire que Jésus avait une particulière affection pour Jean et encore moins une affection particulière, c'est qu'il est le disciple par excellence. L'évangile de Jean est l'évangile du disciple. Même Marie-Madeleine est la disciple : elle se laisse constituer comme disciple quand elle reconnaît le Ressuscité en lui disant « Rabbouni » (Jn 20, 16) qui est le corrélatif de disciple : en reconnaissant le maître elle se met disciple. Donc c'est le concept de disciple qui caractérise l'évangile de Jean, et qui est autre que le concept d'apôtre.

⁸⁵ Jacques, dit « frère de Jésus » ou « frère du Seigneur » (Mt 13, 55 ; Mc 6, 3) apparaît comme chef de l'Église de Jérusalem dans les Actes des Apôtres (Ac 12,17 ; 15, 13 ; 21, 18) et chez Paul (Ga 1,19 ; 2,9 ; 2,12 ; 1Co 15,7).

⁸⁶ « Il a une suite » : J-M Martin parle à ce propos d'un service de garde. Cf. [Les figures de Pierre et Jean. La question du maître intérieur.](#)

Le rapport de Pierre et de Jean est même un rapport rigoureusement compétitif, d'un compétitif qui pourrait être olympique, puisqu'ils courent ensemble et que l'un court plus vite que l'autre. Jean court plus vite que Pierre. Vous me direz : dans l'évangile de Jean, ce n'est pas étonnant ! Eh bien si, que Jean coure plus vite que Pierre a une signification essentielle : la rapidité de la course désigne la proximité du début et de la fin, de l'*arkhê* et de l'*eskhaton*. Jean est celui qui, d'un clin d'œil, perçoit la totalité, comme le dit le mot : « *Il vit, il crut* ». Seulement ce qui rend cela moins suspect c'est qu'il y a place pour Pierre puisque Jean court plus vite et que néanmoins il n'entre pas le premier. Autrement dit il y a une primauté de Pierre. Est-ce que c'est l'effet de négociations purement politiques ? Pas du tout. C'est le déchiffrement de la signification de figures diverses de la foi dans l'Église. C'est politique si on veut, mais ce n'est pas politique au petit sens, du moins rien ne permet de le conjecturer. C'est là que revient le mot de figure.

d) Les figures chez Jean.

Jean déploie différentes figures de la même foi. Ainsi tout le chapitre 20, qui est le chapitre des apparitions du Ressuscité, est construit sur la monstration de différentes figures de la foi : la figure johannique, la figure pétrine, la figure de Marie-Madeleine, de Thomas, des disciples ensemble. À chaque fois le processus de la foi, son contenu, sa rapidité, ses démarches, ce qu'elle dit... est différent. Il y a différents modes d'être à la même foi qui est la foi dans le Ressuscité.

Là encore le mot de figure prend un sens, et on ne peut pas penser que Pierre ne soit pas figure. Les traits décisifs de Pierre se trouvent sous la forme de traits de caractère, mais l'Évangile se fout complètement de la psychologie ou de la caractériologie. Si Pierre est le présomptueux, le généreux présomptueux, c'est qu'en cela il est une des figures de la foi. Et son caractère présomptueux, c'est-à-dire son caractère d'homme qui croit, qui renie, puis qui recroit – ce qui du reste n'est pas du tout johannique – c'est même probablement la raison qui le fait constituer dans sa primauté. La primauté de Pierre est fondée sur le reniement de Pierre, parce qu'elle est une primauté de service qui est fondée, non pas sur la capacité propre de Pierre ou de son successeur, mais sur la libre donation gratuite à celui précisément qui en a le moins la capacité. Vous me direz que ce n'est pas très glorieux pour le pape. C'est néanmoins essentiel à la figure pétrine. C'est même marqué explicitement, puisqu'au triple reniement correspond la triple question : « *M'aimes-tu ?* », puis « *Pais mes brebis* ». Cela corrige le reniement mais n'a de sens ni de lieu qu'en référence à ce reniement.

Les figures sont souvent traitées de façon comparatiste : Pierre et Jean d'une part, et Thomas d'autre part. Par ailleurs le chapitre 13 est construit sur le rapport de Pierre et de Judas, les deux pécheurs, mais le pécheur qui se repend et le pécheur qui censément ne se repend pas. En effet la question du chapitre 13 est largement la question : après le baptême y a-t-il dans l'Église de quoi se refaire, y a-t-il place pour une conversion ? Du moins, si ce n'est pas le thème de tout le chapitre, c'est le thème de la reprise sous forme de dialogue entre Pierre et le Christ.

Donc ce sont bien des figures, des figures de modes d'être dans l'Église et dans la foi.

e) La figure du Baptiste.

Voilà donc pour l'importance du Baptiste en Jean. Voyez comment je réponds : je ne dénie pas a priori qu'il y ait ici des échos de tentatives pour négocier, pour mettre en rapport

différentes figures d'être à la foi, différentes situations de la communauté native, mais cela n'épuise pas la signification du Baptême parce que, dans ce récit, se décèlent précisément différentes figures, différentes fonctions, différents charismes, et différents modes d'être à la foi dans l'Église.

► Pour moi Jean-Baptiste me paraît être comme une charnière entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament.

J-M M : Oui justement il y a peut-être là quelque chose de plus important que ne le serait simplement une transition entre ce qu'on est tenté de penser comme deux grandes réalités sociologiques ou religieuses qui se succèdent l'une à l'autre, parce que cette transition-là est probablement aussi dans le chiffre même de tout accès à Jésus. C'est-à-dire qu'il y a une fonction du Baptiste qui perdure. Il n'est pas fini, il est constamment en nous.

Or une façon johannique de dire la dimension propre, le propre de Jésus c'est de dire le "plus grand" : « *Tu verras des choses plus grandes* » (Jn 1, 50) et cela désigne toujours la dimension de résurrection. Le Baptiste est justement ce qui, en moi, n'a jamais atteint à cette dimension, qui d'une certaine manière se dénonce, c'est-à-dire diminue.

C'est en effet de cette façon-là que sont traités les premiers chapitres de Jean qui sont tous des chapitres de passage comme je l'ai déjà dit. C'est le passage de l'eau au pneuma, c'est-à-dire du plus petit au plus grand, c'est-à-dire du Baptiste à la résurrection, ou encore de mon intelligence de Jésus à une meilleure intelligence dans la lumière de la résurrection. En effet il s'agit toujours dans ces cas-là d'identifier Jésus, et de l'identifier dans sa dimension propre de résurrection. On pourrait énumérer tous ces passages de l'eau au pneuma pour marquer que c'est un souci de Jean⁸⁷. Et c'est une chose très importante pour marquer ce qui est en rapport à ce que dénonce Jésus : le passage est toujours à accomplir, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un moment où je suis totalement avant et un moment où je suis totalement après. Le chiffre de tout acte de foi est là, il est inscrit dans tout moment.

f) Le Baptiste comme source de parole et index.

À la fin du premier chapitre de l'évangile de Jean nous avons lu les versets qui racontent la rencontre de deux disciples de Jean-Baptiste avec Jésus, passage qui se termine par « *Ils allèrent et ils virent où il demeure ; et ils demeurèrent tout ce jour auprès de lui.* » (v. 39).

Le Baptiste c'est un puits, une source de parole comme le puits de la Samaritaine. Et il s'agit d'identifier correctement les paroles du Christ par rapport aux autres paroles, par rapport à la parole de la Samaritaine au chapitre 4, ou par rapport à la parole du Baptiste dans ce que nous avons lu. C'est le souci de Jean que cette question du passage, c'est-à-dire du fait qu'il y a un puits qu'ils quittent et un puits qui vient de s'ouvrir : l'un baptise dans l'eau et l'autre baptise dans le pneuma mais, comme dit saint Jean au chapitre 7, le pneuma c'est l'eau que les croyants vont recevoir.

⁸⁷ J-M Martin parle d'un partage des eaux : ch 1 distinction entre l'eau du Baptiste et le pneuma (mais c'est l'eau qui est pneuma) ; ch 2 distinction entre l'eau lustrale des Juifs dans la symbolique des six jarres à Cana et le vin eschatologique ; ch 3, distinction entre la naissance à partir « *de cette eau-là qui est pneuma* », et la naissance première qui est assimilée au surgissement de l'eau (entrer dans le ventre de sa mère, et sortir) ; ch 4 distinction entre l'eau du puits de la Samaritaine et « *¹⁴l'eau vive (l'eau de la vie) que je donnerai* » et qui n'est pas la même ; ch 5, distinction entre l'eau de la piscine de Bethesda qui guérit, mais guérit peu et mal, et cette autre eau qui est la parole de Jésus qui guérit...

Or ce nécessaire passage, il est sans doute vain de penser qu'il est établi une fois pour toutes, c'est-à-dire qu'il a eu lieu seulement pour les gens qui étaient disciples du Baptiste. La valeur du Baptiste est ici une valeur permanente. Je veux dire que le nouveau puits, le nouveau lieu où il faut adorer (pour reprendre le langage de la Samaritaine), ou le nouveau temple (« *Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai... Il parlait du temple de son corps* (du pneuma de résurrection), » (2,19-21), c'est le nouveau lieu identifiant, le lieu sourciel, le lieu axial ; et pour rester près de cela, on n'a qu'un "indice", on ne sait pas toujours ce que c'est, mais c'est là, cela se montre, cela s'indique. Alors il ne faudrait pas croire qu'on y est, car on n'y est jamais, c'est-à-dire qu'on y est de quitter le lieu où on est pour se mettre à suivre. Jamais on n'est au lieu.

De même, en un certain sens, ce lieu est désigné – et Dieu sait si nous essayons de le désigner – il est désigné par le mot pneuma, un mot qui justement ne dit rien, ce mot qui est indiciel, qui est désignant plus que signifiant. Ce pneuma reste toujours en même temps l'insu : « *Le pneuma tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* ». C'est l'indéfinissable. Mais ce n'est pas un insu par carence, carence de nous-mêmes parce que nous serions trop petits. Non, pas du tout, il est insu parce qu'il est de son essence d'être non-saisi. Pourquoi non-saisi ? Parce que ça se donne.

Ce qui est intéressant dans le processus de passage, c'est que le Baptiste ne cesse de diminuer, mais en même temps il ne cesse de montrer. Autrement dit c'est la structure même de l'acte de théologie négative : c'est la structure même de l'acte de recueil de la résurrection comme quelque chose qui ne cesse de se donner, et non pas comme quelque chose qui est acquis. On a là les deux dénominations de diminution et de monstration.

« Voici » – en iconographie c'est le doigt – et on sait l'importance de la monstration dans ce qu'on appelait parfois la désignation. Celle-ci est plus radicale que la signification de la foi puisque la signification aurait pour prétention de définitivement enclore, et donc de posséder, alors que la monstration a à voir avec la symbolique de l'ici et maintenant, c'est-à-dire avec la symbolique du lieu et du temps. Ceci nous reconduit à cette idée que le lieu et le temps ne donnent pas lieu à des propositions circonstanciées comme dans notre grammaire, mais que la question « Où ? » et l'heure sont vraiment ce qui est premier.

g) La fonction de monstration de la parole.

► Pourriez-vous préciser cette fonction de monstration de la parole du Baptiste ?

J-M M : Dans toute parole il y a une part de fonction plutôt monstrative, indicative, désignante, et puis une part signifiante. Quand je dis « Cela est » il y a désignation. Par exemple un nom propre est un mot hautement désignant et peu signifiant.

Je pense que le maître-mot est celui de résurrection : « Jésus est ressuscité », c'est le premier mot de la foi. Et il faut bien mesurer, quand le mot résurrection est prononcé, que sa fonction de désignation l'emporte de beaucoup sur sa capacité de signification, sur ce qui s'indique là.

Quand je dis "indice", c'est aussi en référence à montrer, puisque ce qui montre ce sont les pronoms démonstratifs ou bien l'index qui dit « Voici », et là on rejoint la fonction du Baptiste.

Or si on est attentif à cette fonction de la parole on a là une première chose fondamentale : la parole est d'abord un indice de présence, c'est l'ouverture d'un espace de relation. C'est tout cela avant la considération de ce qui est raconté ou de ce qui est dit. Malheureusement on ne pense pas la parole premièrement à ce niveau-là.

Dès que quelqu'un peut dire : « Je crois à la résurrection » sans trop savoir ce que c'est, et que ce soit effectivement juste pour lui de recueillir cette présence insue, cela ouvre espace à l'invocation, cela ouvre une dimension de la parole qui n'est pas captatrice, c'est-à-dire qui ne détient pas pleinement le sens, qui ne prétend pas avoir un contenu univoque mais qui donne place à l'appel, à l'invocation.

J'essaie de rassembler ici, de faire jouer ensemble des échos de choses diverses. Je ne sais pas si cela répond complètement à la question de la signification du Baptiste, en tout cas c'est une direction.

En parlant de façon ordinaire on pourrait dire que c'est, pour la première communauté chrétienne, la gestion d'une situation dans laquelle concrètement il y a un Baptiste et des gens qui le suivent ; il faut bien qu'ils mettent en place ces deux figures qui sont des figures importantes, donc il faut un point de vue historique. On peut poser la question comme cela. Seulement la façon dont cette situation est assumée et saisie touche aux choses que nous venons d'évoquer, et une réponse qui serait simplement au niveau de la gestion occasionnelle n'est pas de l'intention même de notre texte, n'épuise pas sa signification.

h) La mise en question du temps.

Nous sommes pré-occupés, c'est-à-dire occupés d'avance par une représentation qui est la reproduction de notre image de la succession temporelle. Jésus dit que « *Nul n'entre dans le royaume s'il ne naît d'eau qui est pneuma* » (Jn 3, 5). Cette naissance-là n'est pas quelque chose qui vient après coup, c'est au contraire la naissance de plus originaire, quand Dieu, avant la constitution du monde, me donne mon nom. Naître là, c'est la dénonciation de la suffisance de ce que je croyais être ma première naissance.

Il s'ensuit des conséquences considérables, pas seulement pour le contenu que nous visons, mais aussi pour la gestion des habitudes que nous avons spontanément, pour les questions que nous posons par rapport à un avant, à un après ; d'ailleurs la même question se poserait par rapport à la vie du Christ, avant et après la résurrection, ce que nous voyons toujours dans le schéma d'une succession sérielle, d'une succession ordinale. Cette remise en question du temps est quelque chose d'absolument décisif. Pourquoi n'est-ce pas accidentellement décisif ? Parce que c'est la mise en question du temps mortel, c'est la mise en question de la mort qui se révèle dans cette source de référence qui est la résurrection du Christ. Donc cela renouvelle, suscite, réinterroge, remet en question les modes sur lesquels spontanément je suis au temps.

II – Questions autour du péché et du pardon

a) Lever (enlever) le péché.

► Pourquoi est-ce que dans « *Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* », vous dites « enlever » et non pas pardonner ? Est-ce que ça évoque la notion d'évacuation... ?

J-M M : Vous savez le vocabulaire qui touche à ces choses-là est très difficile : purification, pardon, réconciliation, repentance, pénitence etc... C'est vraiment un vocabulaire difficile.

Je m'en tiens ici au calque le plus proche possible du mot employé dans notre texte : « celui qui lève (*ho airôn*) ». Le même verbe est utilisé par Marie-Madeleine quand elle parle au

jardinier : « *Dis-moi où tu l'as posé (le corps) et moi je le lèverai (arô).* » (Jn 20, 15). Le verbe lever peut avoir un sens négatif ou un sens positif : lever pour le prendre, lever pour écarter... Donc c'est un mot à dessein que je choisis de façon la moins déterminée possible. Je veux garder la possibilité de poser la question que tu poses, mais pas d'en décider par une traduction hâtive.

« Lever le péché » est intéressant à la mesure où l'autre mot c'est « laisser tomber (*aphiénai*) », c'est le mot qui est employé à propos des dettes dans le Notre Père : « *Donne-nous notre pain de ce jour, laisse tomber (aphés) nos dettes comme nous les laissons tomber à ceux qui nous doivent* » (6, 12). Voilà le texte de Matthieu : le mot péché n'est pas prononcé chez Matthieu, c'est le mot dette. Il faudrait voir en quelle mesure il y a une étude intéressante à faire de la notion de péché à partir de la dette.

La dette a un rapport avec le dû et donc avec le devoir comme le nom l'indique. Mais il faut bien voir que, dans le Nouveau Testament, il est question de la dette non pas pour qu'elle soit purgée mais pour qu'elle soit levée. Alors le mot lever me paraît intéressant ici par rapport au mot de dette car on lève une dette comme on lève une hypothèque. Donc c'est un mot que je n'emploie pas au hasard mais que je laisse à dessein le plus pauvre possible pour ne pas préjuger d'une méditation à son sujet.

b) Ne pas compter les fautes de celui qui croit.

► Est-ce que vous pourriez préciser la différence entre "lever" et "laisser tomber" ?

J-M M : Ces deux mots disent la même chose, non pas au sens hendiadyque dont je parlais l'autre jour, car ce sont deux vocables qui ne disent pas autre chose, mais qui déploient un aspect différent. Tantôt l'un est employé, tantôt l'autre. Ils ne sont jamais mis en concurrence, donc il n'est pas intéressant de débattre de leur différence. Chacun dit un aspect de la question : lever c'est enlever ; laisser tomber, au lieu d'aller par le haut, ça va par le bas, mais l'idée est la même.

Il faudrait examiner par ailleurs « ne pas compter » : décider que ça ne compte pas. C'est l'expression *logizesthai* qui est employée par Paul : « *Bienheureux l'homme à qui Dieu ne compte (logisetai) pas le péché* » (Rm 4.8). *Logizesthai* est de la même racine que *logos* mais vous savez que *logos* a des sens multiples : le sens de parole, mais aussi le sens de proportion, le sens de nombre, le sens de calcul. C'est un mot très vaste. On y reviendra demain puisque ce mot est de notre programme.

Que signifie ne pas compter ? Comment, de quelque chose qui est, peut-on dire que ça ne compte pas : je ferme les yeux et je décide que je ne le compte pas...

L'expression précédente se trouve dans le chapitre 4 de l'épître aux Romains à propos de la figure d'Abraham. Paul magnifie la foi d'Abraham qui le justifie (c'est-à-dire qui le rend juste), en vertu de laquelle Dieu ne compte pas ses fautes. C'est la thèse majeure de toute l'épître aux Romains : le salut par la foi et non pas par le compte des œuvres. Qui dit ça aujourd'hui ? Même plus les Luthériens, ce qui est terrible. Pour moi la différence de lecture de Paul entre Luther et le Concile de Trente était quelque chose de très précieux, car les uns et les autres gardaient quelque chose d'essentiel de Paul. Si maintenant les Luthériens se rendent à la doctrine du Concile de Trente, c'est dommage.

Par rapport à la question que je viens de poser (« Comment, de quelque chose qui est, peut-on dire que ça ne compte pas ? »), il y aurait un chemin de réponse dont le premier élément serait totalement scandaleux : si Dieu se permet de ne pas compter, c'est que ça ne compte pas, c'est-à-dire que c'est "rien", donc le meurtre c'est "rien". Ah ! Eh bien il faut d'abord habiter cette réponse, naturellement pour la récuser dans le sens premier qu'elle a à nos oreilles, et néanmoins retenir quelque chose, quelque chose qui va se justifier demain lorsque nous lirons « *Ce qui fut en lui était vie, hors de lui advint rien* », ce "rien" qui est le meurtre. En quel sens puis-je parler ainsi ? Cette question est digne d'être examinée, nous la verrons demain⁸⁸.

c) Le vocabulaire du pardon.

Il est vrai que, dans le vocabulaire du pardon, il y a tous les mots que j'ai évoqués et beaucoup d'autres. Il y a donc un vocabulaire qui a besoin d'être regardé de près, je ne suis pas très avancé là-dedans. En effet il faut trouver un vocabulaire à la fois fidèle à une symbolique qui puisse nous parler, mais qui ne soit pas compromis psychologiquement. Le mot pardon est un mot difficile à prononcer. Seulement, qu'il soit difficile à pratiquer c'est la moindre des choses, car il est encore plus difficile à penser.

Penser ce que veut dire pardon est une chose à la fois difficile, importante, décisive, essentielle. Ce n'était pas dans le projet de notre étude mais néanmoins je le souligne.

D'ailleurs c'est aussi difficile que le mot de péché. On confond très facilement le péché au sens proprement christique, évangélique, la transgression de la loi qui est autre chose, le sentiment de culpabilité qui est encore autre chose, la culpabilité au sens juridique qui est encore autre chose, et l'avoir à subir la conséquence (ou la punition) qui est encore autre chose. Un certain nombre de choses sont plus ou moins liées, mêlées. Tout le vocabulaire qui explicite la réflexion à partir du mot péché, comme "la levée du péché", est évidemment aussi complexe que le vocabulaire qui dit le péché. Et surtout, pour adoucir les textes, ne traduisez pas par "faute" à la place de "péché". Je sais bien que le mot "péché" est aussi imprononçable que le mot sacrifice, et pourtant si on lui substitue rapidement des mots qui relèvent de la maladresse comme le mot de *faute*, ou des mots qui relèvent de la psychologie comme le mot de *culpabilité*, on n'entend pas ce qui est en question dans son registre propre. Ce que ça signifie en propre dans le champ évangélique n'est ni éthique, ni psychologique, ni juridique.

d) Le rapport péché / ténèbre.

► J'ai entendu qu'il y a un rapprochement entre le péché et la ténèbre. Or dans le Prologue il est dit : « *La ténèbre ne le retint pas* », elle n'a pas pu s'y opposer. Et donc lever le péché, est-ce que ça n'a pas un rapport avec ça ?

J-M M : C'est ça pour le fond, oui. C'est même ce qui constitue la nouvelle, à savoir que la ténèbre qui est la mort n'a pas détenu la vie (c'est la lumière), qui est la résurrection du Christ. Et la façon de dire la levée du péché c'est « Jésus est ressuscité » et ceci ouvre notre espace de résurrection. Seulement ça ne résout pas tout !

Il faut en outre être attentif justement – c'est en ce sens-là que je parlais de rigueur l'autre jour – aux multiples approximations que nous faisons, en sachant qu'il faut toujours se poster en attente d'entendre le plus propre de l'Évangile, et ne pas se hâter de le recouvrir de mots qui

⁸⁸ C'est traité au début du chapitre VII, dans le commentaire du même verset, et aussi chapitre X, au III d) Versets 3b-4 : le rien et la Vie.

nous plaisent. Il ne faut pas traduire le mot "aggiornamento" par « mise au goût du jour », mais par « souci de faire venir au jour ce qu'il y a de plus profond et qui est encore recouvert par des approximations ». C'est cela la rigueur dont je parle. Ce n'est en aucune façon la volonté d'imposer quoi que ce soit, c'est même le contraire. C'est le souci de ne pas se laisser aller à des approximations trop définitives.

Alors très souvent nous ne pouvons faire beaucoup mieux que tenter de nous approcher, donc des approximations il en faut bien. De plus le côté positif des approximations, même mauvaises, est d'être le premier moyen que nous avons de nous approcher, ce qui est une autre façon de dire que le malentendu est la première façon que nous avons de néanmoins commencer à entendre.

III – Le Fils révèle le Père

1) Entendre le mot Fils dans le mot *eikôn*.

► Pour moi le malentendu concerne déjà l'entente des mots. Par exemple dans « *Faisons l'homme à notre image* », ou dans « *Il est l'image de l'invisible* », comment savoir dans quel registre parle ce mot "image" ?

J-M M : Le mot *eikôn* (image) justement est très intéressant parce qu'il est un indice ou un symptôme pour savoir si un texte de cette époque-là parle plutôt dans le registre grec ou plutôt dans le registre sémitique.

– Une image dans la sphère post-platonicienne est une réplique dégradée du modèle. Chez Platon le mot *eikôn* est pris au sens où le sensible est une image dégradée des grandes idéalités, des grandes visibilitées intelligibles. Les séquelles en sont considérables pour notre emploi du mot image : une image est une réplique sur un matériau autre que le modèle, souvent sur du papier, donc qui n'a pas la réalité du modèle.

– Une image au sens sémitique du terme est au contraire la venue à visibilité totale et à expression pleine de ce qui était en semence. « *Faisons l'homme à notre image* » ne veut pas dire « Faisons de l'homme un modèle dégradé de la divinité », ça signifie « Faisons le Christ comme accomplissement dans la visibilité pleine de ce qu'il en est de l'invisible. » L'image a ici la signification du mot fils. On trouve cela à plusieurs reprises dans la Genèse, par exemple : « *Adam vécut 130 ans, à sa ressemblance et selon son image il engendra un fils* » (Gn 5, 3). Donc le fils est "à l'image". Il faudrait même dire qu'il est l'image du père, non pas qu'il en soit une réplique dégradée, car le père désigne ici la semence qui reste invisible, et la visibilité du père se donne dans le fils comme fils.

Autrement dit le mot image, dans la pensée sémitique, a un sens plein et n'a pas le sens dégradé qu'il a dans le platonisme. Or notre Nouveau Testament oscille entre ces deux possibilités parce qu'il est dans un langage métissé. Il est l'héritier du sens grec des mots puisqu'il parle dans le grec et cependant il est aussi dans une pensée sémitique. Et du même coup il faut essayer de déterminer les lieux où c'est plutôt le sens sémitique qui parle et les lieux où c'est plutôt le sens grec.

Quand saint Paul dit : « *Il est l'eikôn (l'image) du Dieu invisible* » (Col 1, 15) c'est-à-dire qu'il est le visible de l'invisible, il emploie le sens sémitique plein. Mais par exemple en grec

une statue se dit aussi *eikôn*, et une statue est une réplique dans l'autre matériau, donc là on a le sens dégradé. On le trouve au début de l'épître aux Romains : « ²³et ils inversèrent la gloire du Dieu incorruptible en similitude d'une statue (*eikôn*) d'un homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles » où Paul fait allusion à l'idolâtrie égyptienne. Donc dans le Nouveau Testament les deux sens peuvent exister.

Il y a quelques mots semblables qui sont décisifs. Prenons l'exemple de *phobos* : dans le monde grec la peur c'est la pire passion, le pire pathos ; mais en monde biblique la crainte de Dieu est une vertu et ça ne désigne pas du tout la même chose. Or c'est le mot *phobos* qui traduit les deux.

2) Voir Jésus ?

► Je comprends que Jésus soit le visible de l'invisible, mais comment voir Jésus ? Par exemple, comment entendre la réponse de Jésus aux disciples : « Venez et voyez » (Jn 1, 39) ?

J-M M : « Venez et voyez » c'est un hendiadys : c'est venir qui est déjà voir. Nous trouvons ici deux mots absolument simples de Jean qui disent la même chose, c'est-à-dire l'être-à-l'insu, l'être à la résurrection.

Ceci par exemple nous aide à lire « *Je suis le chemin, la vérité* » : cela ne signifie pas que Jésus est le chemin qui conduit ensuite à la vérité. Mais c'est de le suivre en marchant qui est être à la vérité. Autrement dit le fait de voir est intérieur à la marche, même si d'emblée il ne se révèle pas de cette manière.

Or c'est aussi la structure porteuse des mots les plus usuels, les plus fondamentaux. Le « d'où il vient » (et le « où il va »), nous croyons souvent que nous en savons le nom parce que nous avons deux réponses : il vient de Dieu et il vient du ciel, c'est même parfois dans le texte. Mais disant cela, nous risquons précisément de ne rien dire et de manquer ce qui est dit, parce que le Père et le ciel désignent précisément l'insu, de façon généalogique et de façon topographique. Si nous disons "le Père" en sachant ce que c'est, nous nous trompons ; et si nous disons "le ciel" en sachant ce que c'est, nous nous trompons. Ce sont des dénominations de cet insu, de ce vers quoi nous sommes pour une part orientés. Mais notre orientation est vécue comme désorientation parce que « où ? » est une question de désorienté. Quand je demande « Où ? » dans la rue, c'est que j'ai un problème d'orientation, donc le repère manque.

C'est mon être vers cet insu profond qui est le cœur même de ce qui est en question dans ce qui se montre et s'identifie en Jésus, dans ce qui se donne à voir. Ce n'est pas quelque chose qui répond à cette monstration, mais cela même qui, dans sa réponse antérieure, est déjà impliqué. C'est très important quand nous disons « Notre Père qui es aux cieux ».

a) Habiter autrement les mots Fils, Père...

Je viens d'évoquer les deux mots fondamentaux les plus usuels, qui sont aussi les plus périlleux, les plus difficiles, les plus risqués. En effet que ce soit du point de vue de la psychologie pour la paternité, ou du point de vue de la représentation cosmologique pour le ciel, il y a ici des choses qui font grande difficulté. Ces mots n'ont pas de sens quand ils sont saisis ou portés par les lieux ou les supports dans lequel nativement nous les employons. Ils ont sens pour autant qu'ils expriment cette question porteuse, c'est-à-dire cet "être vers" : vers où.

Voilà ce qui est à tenir, ou plus exactement – parce qu'il est impossible de le tenir – voilà ce à quoi il importe constamment de revenir par effort, par méditation lorsque ce qu'il en est de ce lieu d'identification (et de mots comme Jésus, Fils, Père...) s'indique comme résurrection : c'est le lieu identifiant mais c'est essentiellement l'insu. Autrement dit ces mots sont beaucoup moins à expliquer qu'à habiter autrement. Ce n'est pas le contenu des mots qui, en premier, est susceptible d'éclairer, c'est le mode même de les prononcer.

b) Venir comme disciple / être tiré par le Père.

Que la présence soit précisément dans cette absence, que la réponse soit à l'intérieur de cette question, c'est ce qui est dit en saint Jean, par exemple au chapitre 6 quand Jésus dit : « ⁴⁴Nul ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire – c'est-à-dire si l'insu ne le tire – ⁴⁵... Tout homme qui entend d'auprès du Père – celui qui entend d'auprès de l'insu, c'est-à-dire qu'il n'entend rien – vient auprès de moi comme disciple » : il vient comme disciple, il vient vers le rabbi, car c'est l'appel des disciples, l'appel de l'écoute qui est en question.

Nous pouvons remarquer aussi que, dans le chapitre 20, tout tourne autour du concept de disciple : en effet le premier mot de Marie-Madeleine, quand elle identifie Jésus dans sa dimension véritable de ressuscité, c'est « Rabbouni », le même mot que Rabbi. Et c'est la parole de Jésus qui enclenche cela.

c) La parole du Baptiste nous met en chemin.

Nous avons vu que la parole du Baptiste nous met en chemin, et plus précisément la parole désignante du Baptiste. Mais cet "en chemin" est déjà "être tiré par le Père".

La voix du Baptiste est l'une des deux voix qui se croisent dans la scène du Baptême : la voix du ciel dit « *Tu es mon fils* », ce qui nous permet justement de dire « Notre Père » ; et la voix du Baptiste est la voix de la terre. C'est de ce double témoignage que résulte la vérité, comme nous l'avons vu. Le souci de Jean est de dire que tout est déjà dans l'écoute de Jean-Baptiste, le témoin, et ce témoignage a lieu précisément dans les versets 29-33. Jean-Baptiste a entendu et il est la voix mais la voix qui témoigne d'une autre voix, qui témoigne de la voix de l'insu. Il témoigne de la voix du Père qui dit « *Tu es mon fils* ».

Au fond je crois que toute didascalie consiste à entendre « *Tu es mon fils* », et donc à pouvoir dire « Père » ou « Notre Père » d'une façon qui ne soit pas compromise. Il s'agit d'entendre cette parole du Père, et surtout de ne pas entériner ce que l'on pourrait appeler une parole de père au sens usuel du terme.

3) Entendre le rapport Père / Fils.

a) Penser Dieu comme père ?

► Est-ce que le concept de Dieu comme Père peut quand même être éclairé par l'expérience de la paternité ?

J-M M : Gabriel Marcel, jadis, a écrit des pages sur ce sujet, mais moi je manifesterais quelques distinctions. Si vous posez cette question c'est que vous avez une petite idée sur ce sujet.

► Il y a peut-être pour certains l'expérience d'être père et les difficultés que ça peut poser. Il peut y avoir aussi pour chacun une relation avec son père qui souvent est différente suivant les

époques de la vie. Qu'est-ce que ça peut avoir comme influence sur la vision de Dieu comme père ? Je citerai cette réponse d'un enfant du catéchisme à qui on disait « Dieu c'est comme ton papa » et il répondait : « Lequel, j'en ai trois ? » Et puis il y a ceux qui n'ont pas de père bien sûr, mais aussi ceux qui ont eu des difficultés particulièrement brûlantes avec leur père.

J-M M : Exactement. C'est pour ces différentes raisons que, s'il y a quelques avantages que je n'ai pas mesurés à tenter de repenser la paternité de Dieu à l'aide d'une expérience de paternité ou de filiation, néanmoins les risques sont aussi considérables. La première question qui se pose est que paternité et filiation, dans notre langage, relèvent bien souvent de la psychologie, et même de la psychanalyse. Est-ce que le mot "père" dans l'Écriture se pense à partir de la psychologie, c'est-à-dire à partir de la relation psychologique du père et de fils ? C'est une question, d'autant plus que le mot de père est susceptible d'être prononcé dans beaucoup d'autres registres, même d'un point de vue profane. Le mot de père peut être prononcé dans un langage de structure familiale du point de vue notarial, du point de vue de l'héritage, du point de vue de la possession, autrement dit de la constitution d'une société, donc plutôt du point de vue sociologique que du point de vue psychologique. Ça ne domine plus chez nous, mais c'est quelque chose qui, du point de vue des états patriarcaux, l'a emporté sur l'aspect psychologique.

D'autre part il faut avoir pour principe que les choses de l'Écriture ne sont jamais à entendre à partir de notre expérience. Je ne dis pas qu'elles ne doivent pas rechercher éventuellement les échos qu'elles ont dans notre expérience, je dis qu'elles ne peuvent pas être données à partir de notre expérience, comme si notre expérience était le lieu explicatif et justifiant du discours.

Je prends un exemple, c'est un exemple familial également, il n'est pas dans le champ de la paternité mais dans le champ conjugal. Quand il y a un rapport mis par Paul entre d'une part le Christ et l'*Ekklesia* (l'humanité convoquée), et d'autre part l'époux et l'épouse, nous sommes tentés de comprendre qu'il s'agit d'une comparaison ; et parce que nous connaissons bien ce qu'il en est de l'époux et de l'épouse, nous pourrions partir de là pour avoir quelque idée sur ce qu'il en est du rapport du Christ et de l'humanité. Dieu merci, ce n'est pas cela ! Je dis « Dieu merci » parce que époux-épouse c'est gentil, mais pas toujours ! Or c'est l'inverse qu'il faut faire : c'est le plus insu, à savoir le rapport du Christ et de l'humanité, qui est proposé pour éclairer de façon rétrospective et invitante ce qu'il en est du rapport de l'homme et de la femme.

► Qu'en est-il alors des paraboles ?

J-M M : Ça rejoint une chose que j'ai énoncée déjà comme définition du symbole par opposition au signe : le signe monte du plus connu vers le moins connu alors que le symbole part du moins connu pour aller vers le plus connu et lui redonner un sens nouveau.

Or les paraboles ou les symboles ne sont surtout pas des exemples simplifiés qui nous permettraient de "monter vers". Les paraboles cachent, et c'est dit en toutes lettres : « Je leur parle en paraboles de peur qu'ils n'entendent ». Ce n'est pas tout à fait la bonne traduction⁸⁹, mais ça touche à ça, et ça a un sens.

⁸⁹ « C'est pourquoi je leur parle en paraboles, parce que voyant, ils ne voient pas et entendant, ils n'entendent ni ne comprennent. Et par eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe qui dit "En entendant vous entendrez et vous ne comprendrez point, et en voyant vous verrez et vous n'apercevrez point." » (Mt 13, 13-14).

La parabole est le recueil de quelque chose qui, n'étant pas possédé, est néanmoins susceptible d'être reconnu dans les effets ou les échos que cela reçoit de l'être-à-l'insu. Et cela, c'est capital.

Je sais bien qu'en disant cela je ne réponds pas à tous les aspects de votre question. C'est ce qui me fait réticent par rapport à une proposition de ce genre (entendre Dieu comme Père à partir de l'expérience de paternité) qui pourtant paraît intéressante.

b) La nécessité d'un double témoignage.

Le mot expérience ici rejoint d'ailleurs une chose à laquelle nous avons fait allusion à plusieurs reprises, qui est l'expression de "témoignage" parce que le témoignage est un mode de symbolisation.

Il y a une grande différence entre le témoignage au sens johannique et le témoignage dans notre usage. Pour nous, témoigner c'est témoigner de soi-même, c'est-à-dire que mon témoignage est recevable à la mesure où je parle sincèrement de ma propre expérience et j'en fais état, par exemple je témoigne de ma foi. C'est le langage devenu usuel, dans le monde chrétien en particulier. Il y a aussi un autre sens de témoignage qui est le sens judiciaire : le témoin judiciaire, lui, dit ce qu'il a vu. Ce sont les deux sens dominants du mot de témoignage, je crois, dans notre langage aujourd'hui, le premier étant surtout valable dans le champ chrétien : témoigner de ma foi. Seulement ce mot, "témoigner", est dans notre pensée un pis-aller. En effet avoir recours au témoignage d'autrui ne se produit que lorsque je n'ai pas d'autre ressource pour connaître la vérité : le modèle de la connaissance pour moi, ce sont toutes les sciences où je peux me passer du témoignage d'autrui, car le témoignage c'est un pis-aller.

Alors que chez saint Jean le témoignage est la constitution même de la vérité : « *Et dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai* » (Jn 8, 17). C'est une expression du Deutéronome : « *C'est seulement sur la déposition de deux ou de trois témoins qu'on le mettra à mort, les déclarations d'un seul témoin ne suffiront pas pour cela.* » (Dt 17,6), qui est repensée et méditée à propos de la vérité. On n'a pas encore dit grand-chose sur la vérité chez saint Jean, et pourtant il y aurait beaucoup à dire⁹⁰.

Je reviens maintenant à "témoigner de ma foi" : voilà justement pour saint Jean ce qui n'est pas recevable. Pour lui tout homme qui témoigne de lui-même est un faux témoin, et je ne suis authentique si je témoigne de ce que je ne suis pas. Et lorsqu'on accuse le Christ de témoigner de lui-même, il en est conduit à répondre : « *Je ne témoigne pas de moi-même, un autre témoigne pour moi* » (d'après Jn 5, 31), et l'autre c'est le Père. En effet le Père témoigne pour lui en le ressuscitant, ou en lui disant la parole qui s'adresse à lui : « *Tu es mon Fils* ». Se prétendre fils de Dieu est la pire profanation, et c'est pourquoi Jésus répond en substance : « *Ce n'est pas moi qui m'égale à Dieu, c'est Dieu qui m'égale à lui* », c'est toute la thématique du chapitre 5 de saint Jean.

Donc vous voyez que le mot témoignage manifeste ici également un mouvement inverse par rapport à l'usage que nous en avons.

Nous avons parlé de la présence des témoins lors de la Transfiguration. Nous retrouvons Moïse et Elie dans le Prologue puisque Moïse apparaît par la citation de la Genèse faite au

⁹⁰ J-M Martin en parle plus loin, chapitre X, aux II et III.

début et par son nom Moïse ensuite ; et Elie est sous la forme du Baptiste qui apparaît à deux reprises. Les témoins sont partie prenante de la vérité de l'événement, donc de la venue de celui que « nous avons reçu », donc duquel « nous avons contemplé la gloire ». Là je suis en train de restituer la scénographie totale de la scène.

c) La structure familiale dans le Nouveau Testament.

Je viens de dire beaucoup de choses dans des directions diverses, qui nous ont, chemin faisant, conduit à examiner la question : est-ce que notre expérience de la paternité nous aide à comprendre ce qu'il en est du père ? Je ne dis pas que j'épuise la question, je ne récuse pas qu'on cherche de ce côté, je dis que la chose qui me paraît la plus urgente c'est de ne pas partir de là.

Qu'est-ce que nous avons fait ce matin pour penser le rapport père-fils ? Très curieusement nous sommes partis d'une structure non familiale, la structure végétale, pour penser le rapport père / fils comme le rapport semence / fruit. Je pense que la plupart des difficultés psychologiques qui existent par rapport à l'usage du mot de père seraient levées si le mot de père était entendu véritablement dans un processus de ce genre, c'est-à-dire dans un processus de révélation, de dévoilement.

Donc souvent, au lieu de se hâter de rapporter à ce que nous connaissons bien, la première chose à faire serait de retrouver le caractère étranger de la parole que nous entendons au lieu de la supposer familière. Dans le cas présent il s'agit, en plus, du modèle familial, et le familial ne simplifie jamais les choses !

On pourrait justement se questionner : qu'en est-il alors de la famille dans le Nouveau Testament ? Ce n'est pas le discours de la famille chrétienne classique ou celui du pape. Il y a une critique radicale de la famille dans le Nouveau Testament. Ce n'est pas du tout dans le but de démolir la famille, mais parce que se dégager du familier est même la condition nécessaire pour pouvoir accéder à l'authentique "familial". Et le débat de savoir si l'héritier de Jésus c'est la famille ou si ce sont des disciples, ce débat est clair à deux reprises dans l'évangile de Jean : aux Noces de Cana, dans un contexte où est mis en question le lien familial, où est questionnée la famille sous le rapport conjugal ; au début du chapitre 7 où il y a un débat entre les frères de Jésus et ses disciples.

Et puis il y a tous les mots des Synoptiques : que veut dire « haïr son père et sa mère » ? Bien sûr il ne s'agit pas de se mettre à éprouver un sentiment de haine envers Madame ma mère, cependant c'est quelque chose qu'il faut méditer, ça a un sens. Ces paroles-là ne sont pas une fois par hasard dans l'Écriture, elles sont même structurantes de quelque chose d'essentiel de l'Écriture⁹¹.

⁹¹ Cf. [Homélie sur Lc 11, 27-28 : La relation de Jésus à sa mère, à la famille : Entendre et garder la parole.](#)

Chapitre VII

Versets 1-5 : Premières lectures

Nous en sommes au point où nous allons ouvrir ce témoin essentiel des cinq premiers versets de notre texte qui sont aussi les premiers versets de l'évangile de Jean. J'ai justifié de plusieurs façons le fait que nous nous ne sommes pas entrés dans le texte par ces premiers versets, mais notre démarche trouvera aujourd'hui sa justification du fait de leur difficulté même. Il était bon de surseoir, de ne pas commencer par là.

Je vous avouerai d'entrée que je suis incapable de proposer un chemin de pensée qui partirait d'un point déterminé pour conduire à la fin de l'itinéraire. Le point de départ quand il s'agit du commencement, non pas d'un commencement parmi d'autres commencements, mais du commencement absolu, est dans l'abrupt et pas du tout dans la continuité d'un chemin. Incapable de vous accompagner ou de tracer une route dans ce domaine, que puis-je faire ? Je vais me borner à proposer des fragments, des éclats, des éclairs, sur cette question du commencement. Ce sont des invitations à chaque fois à penser mais qui, encore une fois, ne constituent pas un chemin abouti. Ça tient sans doute pour une part à ma faiblesse personnelle, mais je suis quand même sournoisement persuadé que ça tient à la nature même de ce qui est en question, et que ceux qui prétendraient construire un cursus – un cours au sens strict du terme – sur ce sujet seraient soupçonnables.

I – DANS L'ARKHÊ ÉTAIT LE LOGOS

1) « *En arkhê ên ho logos* ».

« *Dans le commencement était le Logos* » : ça a lieu où et quand ? D'après la façon que nous avons eue de procéder jusqu'ici, il y a une réponse possible : ça a lieu dans la parole, et nulle part ailleurs, ça a lieu même dans une parole que nous avons d'emblée repérée comme étant le début de la Genèse. Il va sans dire que la réponse peut paraître décevante si nous gardons le sens usuel du mot de parole auquel nous sommes accoutumés, parce que la parole n'a pas la réputation d'être un lieu. Or précisément la parole dont il sera question ici, qui est à la fois ce qui est crypté dans la Genèse et ce qui en est lisible à partir de l'expérience de résurrection, c'est ce qui a le plus lieu, et en outre ce qui donne lieu à tout. C'est donc l'éminemment habitable.

Nous avons mis en rapport trois textes :

GENÈSE (Premiers versets)	JEAN 1	1 JEAN 1
Arkhê	Arkhê	Arkhê
Dieu dit	La Parole	La Parole
	vers	vers
	VIE	VIE
Lumière	Lumière	Lumière (v.6)

a) La parole est un lieu.

Que la parole soit un lieu, d'autres déjà l'ont pensé, peut-être même le lieu des lieux. Je pense en particulier à Heidegger puisque le texte que nous allons lire cette année sur ce sujet dans un autre groupe, c'est la méditation de la parole de Hölderlin : « L'homme habite en poète »⁹². La parole poétique est ce qui fonde toute habitation.

b) La parole comme fondement à divers niveaux.

Un jour j'avais donné une homélie lors d'un mariage de jeunes qui avaient choisi pour texte, comme il est très courant, le passage de saint Matthieu où il s'agit de la maison solidement construite sur le roc. Il est intéressant de remarquer que ce qui fait la solidité de la maison, c'est d'être construite sur la parole entendue, effectivement entendue : « celui qui entend cette parole est semblable à celui qui a construit sa maison sur le roc. »⁹³ Une parole est en effet le fondement, l'inauguration d'un couple. Il s'agit de cette maison au sens ancien du français qui appelait une famille "une maison". Autrement dit la fondation est verbale.

"La fondation est verbale" c'est une façon de traduire « *Au commencement était le Logos (le Verbe).* » C'est-à-dire que, fort de cette expérience qu'une parole de dialogue fonde l'espace de relation, les anciens entendaient qu'une parole de dialogue fonde le monde. Et quand on connaît le caractère vraiment très soluble de nos paroles, on comprend que le vœu d'indissolubilité ait cherché à s'abriter sous la parole, la parole constituante, la parole fondatrice de toutes choses, le Verbe.

C'est curieux, ce qui pour nous est le plus fluant, le plus labile, le plus éventuel, le plus maigre, la parole, c'est ce qui, pour les anciens est posé, paradoxalement, comme constituant la fondation de toutes choses.

2) Notre posture devant le texte.

Au départ nous avons bien posé la question dont nous avons dit qu'elle était essentielle, à savoir la question « Où ? » : « Où cela a-t-il lieu ? » Or s'il s'agit d'un "où" incirconscribable, indépréhensible. Cela explique que la question « Où ? » n'est pas une question qui vit (ou se renouvelle) par une réponse, mais une question qui vit d'être relancée comme question.

Du reste la question qui ne cesse d'être question c'est, pour saint Jean, la demande, qui met en rapport à la donation de ce qu'il y a (*es gibt*, ça donne). Le verbe avoir est ici suréminent par rapport au verbe être, contrairement à ce qui se raconte partout. La demande est la fine pointe de la prière, contrairement aussi à ce qui se dit. Et la demande (ou la prière) est probablement la fine pointe de la parole.

Nous avons ici l'indication d'un lieu qui demeure une question, et donc l'indication d'une posture, la posture de prière : de *zêtêsis* (de recherche), de question (*érotâô*) et enfin de *aîtêsis* (de prière)⁹⁴. Voilà comment il faut habiter l'espace qui s'ouvre ici.

⁹² Dans *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p.224.

⁹³ D'après Mt 7, 24.

⁹⁴ Ce chemin est médité par saint Jean. J-M Martin en a parlé dans une des rencontres sur le thème de la Prière : [4ème rencontre. Jn 14, 1- 14 : Le chemin qui va du trouble à la prière.](#)

Nous avons donc essayé de répondre à la question « Où cela a-t-il lieu ? ». Nous y avons répondu d'une manière étonnante ! En effet nous n'avons pas déterminé le lieu géographique ni le temps chronologique de ce qui est en question ici, puisque qu'aucune réponse géographique ni aucune réponse chronologique ne peut répondre à cette question. Nous avons déterminé cela comme la parole, une parole. Et précisément le texte parle de la parole et de cette parole-là, cette parole qui donne lieu, la parole qui donne qu'il y ait lieu.

Lorsqu'au début de notre recherche, en lisant le Prologue, nous avons trouvé la figure de la Transfiguration, nous avons déterminé cette parole comme appartenant au témoignage, en tant qu'elle est parole de l'Écriture. L'Écriture est appelée en témoignage, témoignage d'une venue, de l'événement que nous avons rencontré notamment dans le verset 14. Il est important d'avoir reconnu ce site de la parole qui est là, plutôt que de rêver l'imaginaire des pseudo-éternités, qui n'est ni moins ni plus débile que l'imaginaire de la pseudo-temporalité.

Le mot *arkhê* (commencement) nous invite à penser le temps en rapport à l'éternité, et c'est l'œuvre la plus difficile qui se puisse entreprendre.

C'était donc pour le site et notre posture devant le texte.

3) *Arkhe* et les dénominations du Christ.

Nous allons voir que le mot *arkhê*, en tant qu'il est puisé au livre de la Genèse, en tant qu'il est repris dans notre texte, est repris comme une dénomination du Christ : il est *arkhê*. Nous verrons que *arkhê* n'est pas un mot circonstanciel de commencement. De même *logos* est puisé au livre de la Genèse, et il est une des dénominations du Christ, il ne dit pas le propre et l'ultime. Le mot "Dieu" lui-même est pris dans un double sens à la mesure où le *logos* est vers Dieu, mais aussi où il est Dieu : donc Dieu est aussi une dénomination de cela. De même vie, lumière... Voilà des mots qu'il faudrait examiner. Qu'est-ce que nous pouvons dire de leur statut ?

Tous ces mots sont des aspects de cela que nous ne pouvons dire. Autrement dit ces mots sont des seuils, ils sont pour nous des entrées, des pas de porte de là où nous visons.

En fait ce qui est en question, c'est le Je christique, mais nous ne savons pas ce qu'il est, puisque ce n'est surtout pas "je" au sens psychologique et usuel du terme.

Ce sont les « Je suis » : « *Je suis la porte* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la vie* », « *Je suis la lumière* »... Ce sont des dénominations, donc des entrées vers, des pas de porte. Et justement il y a « *Je suis la porte* ».

Je ne dis rien de plus là-dessus pour préparer à la fois notre geste d'y aller, notre posture et notre allure, et ce qu'on peut dire de là où nous allons.

► On met une majuscule à Verbe (Parole) en français et ça influence notre lecture, mais en grec ça n'existe pas. Est-ce important ?

J-M M : Bien sûr que non. La question peut être répondue par vous. Vous pouvez répondre à : « Qu'est-ce que je fais quand je mets une majuscule ? » Réponse : Je retire un mot de son sens usuel pour lui attribuer une autre fonction, mais quelle fonction ? La fonction d'être un mot susceptible d'être pris comme seuil pour dire cela que nous disons.

► Donc on peut mettre aussi une minuscule ?

J-M M : Ça va de soi, évidemment.

4) *Arkhô* et ses traductions.

Le premier mot de la Genèse est *bereshit* en hébreu, et c'est le mot qui est en général traduit par "*en arkhêi*"⁹⁵ en grec. Nous allons voir successivement : la signification de *bereshit*, puis la signification même de *arkhê*, ensuite les traductions latines parce que tous ces mots-là essaient de garder quelque chose des aspects de *bereshit*.

a) À partir de l'hébreu *bereshit* : בְּרֵאשִׁית

L'expression "*en arkhêi*" est donc ce qui traduit ici le mot hébreu *bereshit*⁹⁶. Ce mot *bereshit* donne lieu dans la littérature rabbinique à des méditations indéfinies. Il est ce sur quoi se fixe la méditation, il est le lieu de la méditation. Et ce n'est pas simplement le mot *bereshit*, mais même déjà la première lettre bet (ב) ⁹⁷ qui désigne la maison, c'est pourquoi je peux dire que c'est le lieu de méditation. Et ce n'est pas seulement la lettre *bet*, mais, même le point diacritique que les massorètes ont introduit dans le *bet* pour l'écriture, est un lieu de méditations indéfinies. Nous verrons que ce mot-là est aussi une des sources de méditation majeure de saint Paul et de saint Jean.

- *Be* (ב) désigne la proposition "dans" qui convient très bien pour dire l'habitation ;
- *reshit* signifie commencement, mais la racine de ce mot est *rosh* qui signifie tête.

Nous avons une sorte d'équivalent de cela dans la langue française : on retrouve le mot commencement par exemple dans « en tête de la procession venait la bannière » ; mais le mot tête existe aussi dans une autre expression française : « être à la tête de » c'est-à-dire régir, diriger. Ce double sens est implicitement dans le mot *bereshit*, il sera développé dans le mot grec *arkhê*, nous allons le voir, et il y a trace de cela dans le mot français tête.

Je ne sais pas si vous connaissez le titre qu'André Chouraqui donne pour la Genèse : « Entête »⁹⁸. Comme à la mode hébraïque il intitule les différents livres de la Bible par le premier mot. En latin on fait ça pour les encycliques également. Donc "en tête" peut s'écrire en deux mots ou en un seul mot parce que c'est précisément l'entête.

⁹⁵ Si on suit la nouvelle translittération du grec, on écrit "en arkhêi" car il y a un iota souscrit puisque *arkhê* est au datif.

⁹⁶ La Septante est la traduction en grec faite au IIe siècle avant JC. Voici le début de la Genèse : « *En arkhêi epoïesen ho theos ton ouranon kai tèn gèn* : au commencement Dieu créa le ciel et la terre)

⁹⁷ En hébreu on lit de droite à gauche et les voyelles sont écrites dessous ou dessus. Un exemple de commentaire rabbinique à propos de cette lettre *beth* est celui-ci que cite parfois J-M Martin. Question : Pourquoi le monde fut-il créé avec la lettre "Beth" ? Réponse : « Pour t'apprendre qu'il y a deux mondes : ce monde-ci et le monde à venir » En effet, en tant que deuxième lettre de l'alphabet, le "Beth" est signe de dualité.

⁹⁸ « Un traducteur juif du deuxième siècle de notre ère, Aquila, a fait une traduction littéraliste de la Bible hébraïque, ce qui fait que l'on peut reconstituer son modèle hébreu par rétroversion. Or, ici, sa traduction est très intéressante. Il commence par *en kephalaiôdi*, c'est-à-dire " en somme ", mais aussi " en principe ", avec un rapport entre le substantif *kephalaion* et le nom grec de la tête, *kephalê*, comme il y a un rapport en hébreu entre *reshit* et *rosh*.» (Gilles Dorival, https://dafip.ac-aix-marseille.fr/actes_colloque/actes_2004_06.htm)

Irénée vit à la fin du IIe siècle, et dans un opuscule qu'il a écrit mais que nous ne possédons qu'en arménien, nous trouvons ceci : « Certains disent que le mot *bereshit* signifie commencement, tête et fils. »

Comment faut-il comprendre ce mot fils ? Est-ce parce que *bara* (qu'on traduit par créer) en syriaque est l'équivalent de *ben* qui signifie fils, ou est-ce pour une autre raison ? Est-ce parce qu'implicitement le commencement est ce qui vient en tête, puisque lors de la naissance c'est la tête qui vient normalement la première, les naissances par le siège sont plus difficiles ? Est-ce qu'il y a l'idée de fils dans l'idée de premier-né ? En effet les anciens ne font pas de distinction entre faire et engendrer, donc les *prôtoktistês* (les premiers créés) sont plus ou moins considérées comme les premiers engendrés, et le mot fils viendrait de là. Je ne peux pas en dire plus⁹⁹.

b) À partir du grec *arkhê* : ἀρχή

Le grec *arkhê* est un mot qui n'a pas d'équivalent dans notre langue, et il faut juxtaposer au moins deux mots pour pouvoir faire entendre ce que serait l'unité de ces deux mots.

Tertullien, un auteur du début du IIIe siècle, dans son commentaire sur ce texte, dit : « pour dire *initium* (commencement) – il a écrit en latin mais il connaît le grec, seulement ses traités grecs sont perdus – les Grecs ont le mot *arkhê* qui dit à la fois commencement et commandement. » Nous trouvons ici le premier sens, commencement (l'en tête), et le deuxième sens : « être à la tête de ».

Nous pouvons éprouver dans notre langue même cette double signification du mot *arkhê* (*archê*)¹⁰⁰ en cherchant les mots français issus directement du grec, à la racine desquels il se trouve. Il y a deux catégories de mots : la première catégorie, qui garde l'idée de commencement, se trouve dans le mot *archéologie* ; dans l'autre série se trouvent des mots comme *monarchie*, *hiérarchie*, *archevêque*, *archiprêtre* où *arkhê* garde l'idée de commandement ou de ce qui est à la tête, de ce qui régit. Le mot *arkhê* a indissolublement ces deux sens-là.

Je pourrais citer aussi un mot grec, fabriqué sur *arkhê*, le mot *aparkhê* qui signifie prémices¹⁰¹. Les prémices ont pour signification d'être les premiers fruits de la récolte ou les premiers-nés du troupeau, mais leur consécration ou leur sacrifice a pour effet de jaillir en bénédiction sur toute la récolte, toute la masse, tout le troupeau. Il y a ici l'idée que le premier n'est pas simplement un parmi d'autres qui se trouve par hasard être le premier, mais qu'il a la signification ou la charge ou la direction ou la régie pour l'ensemble ; c'est un premier qualifié et non pas simplement un premier numéral. Il ne s'agit pas simplement d'une priorité mais d'une primauté.

⁹⁹ Un des témoins de cette lecture est Irénée (mort en 201) comme le dit Antonio Orbe, dans *Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles* Cerf 2012. p. 180 : « Irénée se référait à la lecture de Gn 1, 1 en hébreu. Il l'interprétait ainsi : “Au commencement Dieu créa [= fit] un Fils et ensuite le ciel et la terre” (Démonstration 43, SC 406, p. 145-147). »

¹⁰⁰ Le mot grec ἀρχή a pour transcription classique *archê*, mais en transcription phonétique il s'écrit *arkhê*.

¹⁰¹ C'est quelque chose qui existe déjà en hébreu : à la fin de Bereshit Rabba 1,4 il est dit : « Par "commencement" l'on entend premiers fruits, selon les mots : “Prémices (reshit) des premiers fruits de la terre ” (Ex 23, 19) » (édition Verdier p.38).

c) À partir du latin.

En latin il y a le mot *initium*, mais il se laisse plutôt traduire par "le début". Tertullien, dans son recensement, le rejette en premier.

Le mot que retient la Vulgate et sur lequel nous allons méditer c'est *principium*, car "*en arkhê*" est traduit par *in principio*¹⁰². Nous avons dans l'histoire du mot *principium* un beau lieu pour examiner l'éclatement en sens divers de ce qui est tenu en unité dans ce mot originel. Le mot *principium* garde la signification de commencement, mais il a deux autres usages :

- il a à voir avec le prince, c'est-à-dire avec ce qui régit.
- il a à voir en outre avec ce qui fonde, et ceci dans deux directions : il est ce qui fonde dans le sens de ce qui est la cause, ceci dans le domaine de la physique (dans le sens ancien du terme *phusis*) ; et il est ce qui fonde un raisonnement, à savoir les principes premiers du raisonnement, ceci dans le domaine de la logique ; c'est donc un principe au sens logique du terme.

d) Apparition de l'idée de cause.

On vient de voir que le mot principe pouvait aller du côté de la cause. Le mot *arkhê* lui-même va aller de ce côté. Cette confusion entre l'idée de commencement et l'idée de cause a déjà lieu dans le grec. Aristote est le premier qui dise : « *arkhê estin aitia* (*arkhê* c'est-à-dire cause). » Or *arkhê* signifie tout autre chose que cause originellement, mais son sens commence à être réduit dans cette direction.

Autrement dit, le mot *arkhê* commence à prendre deux sens : le sens de commencement et celui de cause. Il faut penser d'ailleurs que, dès l'origine, le passage est assez facile. En effet *aitia*, qui signifie cause chez Aristote, va devenir ce que nous appelons banalement une cause, mais à l'origine *aitia* signifie « ce qui répond de quelque chose, ce qui est responsable de quelque chose ». Le mot cause a d'ailleurs un sens juridique en latin : « répondre de ». Il est vrai d'ailleurs que l'*arkhê*, la prémice répond de la totalité.

- ▶ Dans le mot fonder est-ce qu'il n'y a pas la notion de s'appuyer ?

J-M M : Vous avez raison, mais on pourrait le dire d'autres mots : origine, ce qui surgit... et quand les Allemands disent *grund* soit pour dire la cause soit pour dire le principe logique, il s'agit du fondement. Donc il y a des choses de ce genre qui s'appartiennent.

e) Reprise générale du mot *arkhê*.

Si je fais ce catalogue ce n'est pas simplement pour que nous en restions à une énumération historique qui peut être considérée comme de la pure information, mais c'est pour nous faire percevoir que *arkhê* ne peut pas signifier simplement le début au sens temporel du terme. Le mot en question, aussi bien en hébreu qu'en grec et en latin, et même en français où il ne fait que décalquer le latin, conserve une sorte de double sens essentiel qui se trouve être rapidement disjoint, à savoir le sens temporel et le sens de ce qui régit, parce que d'une certaine façon la cause régit, "elle répond de" et "elle régit".

¹⁰² La traduction de la Vulgate est celle que fait Jérôme vers 400 : « *in principio creavit deus caelum et terram* » (à noter que le latin ne possède pas d'article). « *In principio erat Sermo* » (Vetus Latina et Érasme).

Je vais en retirer, comme étant l'essentiel, l'écartement qui se fait entre un usage temporel et un usage dans le champ de la causalité, du règne, de l'intelligibilité. Cette distinction-là est faite sous la pression de la distinction platonicienne du sensible et de l'intelligible : la temporalité est mise au rang des choses mutables, aperçues par les sens purement sensibles, alors que le principe de raison, la cause sont de l'ordre de l'intelligible. Cela donne une rupture tout à fait caractéristique.

Ce qu'il faut donc, pour entendre *arkhê* ici, c'est, pour autant qu'il est possible, régresser en amont de tous ces sens pour essayer d'entendre quelque chose qui n'a pas encore distingué le sensible et l'intelligible, et quelque chose qui dit simultanément l'ouverture et le règne.

De façon tout à fait pratique, et c'est sans doute ce qu'il vous faudra retenir, la différence entre, d'une part ce que nous appelons le commencement (ou le début) et, d'autre part le mot *arkhê* est celle-ci : le début ouvre quelque chose puis disparaît, après ce n'est plus le début ; alors que l'*arkhê* ouvre quelque chose et continue à régir, fut-ce secrètement, ce qui est ainsi ouvert.

Donc l'*arkhê* ouvre et tient, fût-ce secrètement, et maintient ce qui a été ainsi ouvert. L'*arkhê* ne disparaît pas, le début disparaît. Pour autant qu'on puisse essayer de l'énoncer puisqu'il s'agit de recourir à un concept qui est absent de notre pensée, l'essence de la différence se tient ici.

Par parenthèse le choix du mot de règne (ou de régir) est très important parce que nous n'oublions pas que la question majeure de l'Évangile c'est « Qui règne ? »

C'était un fragment d'information, à vous d'en faire un lieu de méditation.

5) Le mot *arkhê* dans Colossiens 1, 15-19.

Nous allons voir le genre de méditation que saint Paul fait, lorsque lui, à sa façon, médite les premiers versets de la Genèse. Prenons, parmi d'autres textes, un passage de l'épître aux Colossiens, chapitre 1.

a) Col 1, 15-18.

« ¹⁵*Lui (le Christ) est l'eikôn du Dieu invisible...* » Nous avons déjà fait allusion à cela en disant qu'il était le visible de l'invisible, la venue à présence, l'*eikôn* au sens fort du terme. Ici ce n'est pas le mot *arkhê* mais le mot *eikôn* qui correspond au mot hébreu *tsèlèm* qui se trouve au verset 26 de la Genèse : « *Faisons l'homme à notre image (tsèlèm).* »

Je vous signale que tout se passe comme si les deux versets « *Dans l'arkhê Dieu fit ciel et terre* » (v.1) et « *En image mâle et femelle il les fit* » (v. 27) se recouvraient exactement : il y a un rapport de sens entre *arkhê* et *eikôn*, il y a un rapport de sens entre mâle et ciel, et aussi entre femelle et terre ; c'est archi-classique, je pense que vous le savez. Pour moi c'est évident depuis la naissance, mais il y a des gens qui me disent : « Ah bon et pourquoi ? » Et je trouve ça étonnant.

Ces mots-là sont très importants, je ne sais pas si vous voyez comment ils portent tout le discours de Paul, tout son discours sur l'homme et la femme en particulier. Ce qui rend cela possible c'est que, dans la phrase « *Dans l'arkhê Dieu fit ciel et terre* », est entendu éminemment et premièrement : « en *arkhê* Dieu fit l'homme, mâle et femelle. » Il n'y a pas d'un côté le monde des choses et de l'autre côté l'homme, ça se lit dedans. Tout devient simple dans

la lecture de Paul si on présuppose cela, et je dis pour cette raison : « tout se passe comme si ». C'est le présupposé qui donne la cohérence et l'intelligibilité du discours de Paul, il faut le détecter. En effet ce qui est important ce n'est pas tellement ce qu'on dit, mais c'est ce à partir de quoi on le dit. Quand quelqu'un dit quelque chose, ce qu'il faut entendre c'est ce à partir de quoi il parle. C'est entre le non-dit du parlant et le non-dit de l'écouter que la communication se fait. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse aujourd'hui.

« **Premier-né de toute création** (*prôtotokos pasês ktiséôs*) – chez Paul *ktisis* c'est toute l'humanité – ¹⁶**car en lui la totalité a été créée dans les cieux et sur la terre...** » La totalité a été créée en lui, il est le lieu porteur, le lieu-tenant, il est le main-tenant dans les deux sens du terme, il est le maintenant du monde. La totalité désigne ce qui habite ciel et terre, ici on a un décalque de « *Dans l'arkhê il créa ciel et terre* ».

La totalité, c'est à dire « **les visibles et les invisibles, à savoir les Trônes, les Seigneuries, les Arkhaï (les Principautés) et les Puissances, la totalité par lui et vers lui a été créée, ¹⁷et il est avant toute chose, et la totalité consiste (ou subsiste) en lui...** » Elle a sa consistance d'être en lui et vers lui. Le mot "consiste" (*sunestêken*) appartient au discours stoïcien. Il indique le principe cohésif de la totalité, le principe de tenance, de contenance qui, chez les stoïciens, s'appelle logos : donc il est avant et il maintient, ce sont les deux sens du mot *arkhê*.

« ¹⁸**Et lui est la tête (képhalê) du corps [qui est] l'Ekklésia** – Paul ne prend pas du tout l'idée de tête sur une planche anatomique, fût-elle archaïque et ancienne ; quand il utilise le mot de tête pour dire le Christ tête de l'Ekklésia (de l'humanité convoquée), il le prend dans la lecture de *bereshit* (en tête) – **lui qui est arkhê** – voilà, *arkhê* est un des noms du Christos – **premier-né (prôtotokos) d'entre les morts en sorte qu'il soit prééminent en toute chose.** »

Vous avez ici une lecture de la Genèse, ce qui se manifeste par la mention du terme *ktisis* (création), puis par le choix du vocabulaire : le Christ est *arkhê*, *képhalê*, *prôtotokos*... Au début il est dit être *prôtotokos* de la création (il ne s'agit pas de la création au sens de fabrication), c'est repris à la fin : il est *prôtotokos* de la résurrection. Autrement dit, le fait qu'il soit *prôtotokos* de la création signifie qu'il est séminalement ce qui se manifeste comme *prôtotokos* de la résurrection.

Le rapport création-résurrection, nous l'avons suffisamment dit, n'est pas le rapport d'une chose naturelle à une chose surnaturelle qui serait la résurrection, c'est le rapport du caché au manifesté. Mais ce qui est contenu dans la Genèse, je ne le sais qu'à partir de la manifestation, donc à partir de la résurrection. C'est la raison qui explique le processus que nous avons suivi.

Ce texte est donc une méditation sur la résurrection du Christ à partir des premiers versets de la Genèse. Nous verrons la méditation de Jean que fait des premiers versets de la Genèse quand nous reviendrons à notre texte.

Les articulations fondamentales de Paul sont donc le rapport *arkhê / panta* (la totalité), et c'est la même chose que le rapport *képhalê / sôma*, car *sôma* et *panta* disent la même chose. L'Ekklésia désigne les hommes (les dispersés au sens johannique) convoqués à être un sous la régie de la *képhalê*. Que le Christ soit *kurios* (seigneur), qu'il règne (*basileueîn*), tout cela est de l'ordre de ce qui régit, contient, garde : il a dans la main la totalité, il régit (conduit) le corps.

b) Différents sens du mot corps.

Par parenthèse voici que nous trouvons un troisième sens au mot corps ; c'est le troisième que nous commémorons depuis que nous sommes ici. Je dis ceci pour illustrer un principe général de lecture, c'est qu'un mot comme le mot corps est insensé tout seul. Chacun des mots (le mot corps par exemple) prend sens du rapport (et de la qualité du rapport) qu'il noue avec un autre mot.

Une des premières choses que je vous ai dites, je crois bien, c'est que si je pose une tache de couleur à un endroit d'un tableau, ça ne constitue nullement de la peinture, mais dès l'instant où je pose une tache d'une autre couleur à côté, s'ouvre le principe même de ce que peut devenir le tableau, c'est-à-dire s'ouvre une possibilité de dialogue : « le bleu ne devient bleu qu'on fonction de la tuile dont ils se carmine », je veux dire que le bleu vu à partir du rouge du toit, n'est pas le bleu qui est vu sans le rouge du toit. Autrement dit les mots ne commencent que dans un dialogue, fût-ce un dialogue entre eux, c'est même sans doute le plus grand dialogue : les mots causent bien plus entre eux que nous ne causons entre nous.

Je disais cela pour illustrer un nouveau sens du mot *sôma* (corps). Les trois sens du mot *sôma* proviennent de ce que ce même mot apparemment est en rapport avec trois mots différents :

- nous avons *psukhê* / *sôma* (âme / corps) : ici le mot corps prend un sens, et un sens relativement dégradé par rapport à âme ;
- nous avons le rapport semence / corps (ou semence / fruit) c'est-à-dire semence / accomplissement : ici le mot corps n'est pas dégradé, il est au contraire l'accomplissement, la venue à présence de ce qui était secrètement en semence ;
- et maintenant nous avons un autre rapport qui est le rapport tête / corps, c'est le rapport de ce qui régit et de ce qui est régi, de ce qui porte et de ce qui est porté. D'habitude c'est le corps qui porte la tête ? Pas du tout, c'est justement la tête qui porte le corps. Nous sommes dans la même énigme qu'avec l'eau et le vase de l'autre jour¹⁰³. À vous de continuer à méditer.

Dans la même famille nous avons le mot *aparkhê* dont nous avons dit que ce sont les prémices. Ce mot n'est pas dans notre texte des Colossiens, Paul emploie le mot *phurama*¹⁰⁴ c'est-à-dire la masse, ce qui correspond si vous voulez à l'idée de levain : le levain est comme une prémice qui fait lever la totalité, qui régit et conduit à son accomplissement la masse (*phurama*) c'est-à-dire la totalité.

Si vous n'avez rien appris d'autre, vous aurez appris que, pour entendre le mot que dit quelqu'un, il faut entendre le site dans lequel ce mot est prononcé, en relation implicite avec quel autre mot, ce qui éviterait beaucoup de discussions.

Par exemple dès que je prononce un mot un peu insolite on me dit : « Pour moi ça veut dire autre chose. » Mais je m'en fous, je suis en train de dire quelque chose et ce qui importe c'est ce que ça veut dire pour moi, pour l'instant. La première chose ce n'est pas de réagir sur un mot – c'est enfantin – la première chose c'est d'essayer d'entendre le mot à partir de là où il parle, ce qui est un autre principe qui correspond à la question : « À partir d'où ça parle ? »

¹⁰³ Cf. l'énigme proposée chapitre V, au I, juste avant le 5) c).

¹⁰⁴ En Rm 11, 16 ; 1 Cor 5,6 et 7 ; Gal 5, 9.

c) Col 1, 19. *Sôma* (corps) et *pneuma*.

J'ajoute la suite de la lecture du texte.

« ¹⁹*Car il (lui) a plu de faire habiter en lui tout le plérôme (la plénitude).* » Le mot de plénitude (plérôme) est le même que celui de totalité, de corps, de masse.

Vous remarquez que « la plénitude habite ». Habiter est un nom du *pneuma*, nous l'avons dit, donc il s'agit qu'en lui (dans le Christ) habite la plénitude c'est-à-dire la plénitude du *pneuma*. Le mot *pneuma* vient donc dans la deuxième colonne du tableau ouvert par *arkhê / panta*. Que *pneuma* signifie la même chose que *sôma* (corps) ne doit pas vous étonner, c'est ce que nous disions l'autre jour.

Dans le langage du Nouveau Testament, le *pneuma* est l'unifiant des dispersés (en tant qu'ils sont dispersés) : le *pneuma* en tant qu'il est *sôma* (corps) se répand en *pneumata*, il se divise pour rejoindre les dispersés (les divisés), et donc pour les unifier, les faire rentrer dans la bonne tension réciproque (dans le bon *tonos*). Le *sôma* unifié désigne alors l'*Ekklêsia*. Le *pneuma* et l'*Ekklêsia* c'est la même chose, ou, plus précisément, le *pneuma* est l'*Ekklêsia* unifiante, et l'*Ekklêsia* est l'*Ekklêsia* unifiée.

L'énumération ternaire en Ep 4, 1-6.

Je viens de dire que le *pneuma* c'est le *sôma*. Vous vous rappelez dans quel contexte j'énonçais cela ? C'était dans l'énumération ternaire qu'on trouve chez saint Paul : le *pneuma* ; le *Kurios* ; le Dieu et Père en Ep 4, 1-6. C'est une des rares énumérations ternaires où il y a, dans cet ordre, donc à l'envers de ce que nous disons d'habitude, Père / Fils / Esprit. Chacun de ces mots-là était assorti de mots caractéristiques : dans le texte de Paul vous avez une énumération hétéroclite.

« *Un seul sôma, un seul pneuma, un seul kurios, une seule foi, un seul baptême* »... Cette énumération est dans un certain ordre et elle permet la proximité.

En effet la proximité est l'une des articulations, c'est peut-être même l'articulation majeure. Je veux dire que la parataxe (le fait d'être à côté) est aussi importante que ce que nous appelons la syntaxe qui est une proximité articulée intelligiblement. La parataxe fait la force du poème : le poème peut poser des mots les uns à côté des autres, à la limite sans les articuler de façon syntaxique. Les mots prennent sens de par leur proximité les uns d'avec les autres.

La proximité est un des noms du lieu : le lieu se définit par les deux directions, donc l'orientation, mais aussi par le près et le loin. C'est la définition du lieu en tant qu'anthropologiquement saisi, car nous n'avons pas d'autre prise que l'entre-prise, que de s'entre-prendre aux choses.

Il y a poème quand un mot a plus d'une raison d'être à côté d'un autre mot, c'est-à-dire quand la proximité n'est pas régie par la syntaxe. En effet dans le langage régi par la syntaxe comme dans la science, pour qu'un mot soit là "il faut et il suffit".

Pourquoi j'insiste sur la proximité ? Parce que la question du lieu (la question « Où ? ») est la question essentielle de notre Écriture, d'où il s'ensuit que tout l'Évangile est l'Évangile de la proximité, c'est-à-dire l'Évangile du proche, donc l'Évangile du prochain (*plêsion*). « Aimer le prochain ». On est dans le langage de la parataxe, on n'est pas dans le langage syntaxique, on est dans la symbolique du lieu (du loin et du près), et "prochain" est le mot majeur pour dire la nouveauté de ma relation à autrui, autrui qui n'est pas défini premièrement comme autrui mais comme proche. Arrêtez de causer de "l'autre" tout le temps. Le propre de l'Évangile c'est l'indication du proche. Mais le proche ne veut pas dire « celui qui est dans la promiscuité »,

car la proximité implique de l'altérité : il y a une façon meurtrière d'être dans l'altérité et une façon agapétique.

Croyez bien que tout se tient dans l'Évangile d'une façon prodigieuse si on le regarde dans ses symboles porteurs, dans ses symboles fondamentaux.

J'étais dans l'énumération de la proximité, car une énumération est par excellence un lieu de parataxe.

– « *Un seul pneuma, un seul sôma* » ça va ensemble ;

– « *un seul kurios, une seule pistis (foi), un seul baptême* » *Kurios* (seigneur) correspond à *pistis* (foi) car la foi c'est la reconnaissance du Seigneur puisque dire « Jésus est ressuscité » ou dire « Jésus est seigneur » c'est la même chose. En effet nous avons dit que Fils, seigneur ou ressuscité, c'était la même chose. Et enfin le baptême est le sacrement de la foi, donc ça va ensemble.

– « *Un seul Dieu et Père qui est en tous et pour tous* ».

Donc la première énumération trinitaire ne juxtapose pas trois petits bonshommes qui se regardent en face ou qui se regarderaient éventuellement les uns les autres – c'est une chose qui se discute dans l'iconographie¹⁰⁵ – mais à chaque fois il y a une affinité. On ne pourrait pas prendre un des mots (par exemple *sôma*) et le mettre dans une des deux autres énumérations : *sôma* et *pneuma* s'entre-appartiennent.

Conclusion.

J'ai dit quelque chose sur *arkhê*, j'ai ouvert des possibilités de réflexion, je n'ai pas entrepris pour l'instant un chemin de lecture. Nous allons maintenant entreprendre une première lecture suivie de ces cinq versets. Tout ce que nous avons dit ici peut servir, mais vous en faites ce que vous voulez.

Ce que je viens de faire pour le mot *arkhê* j'aurais voulu le faire pour le mot *logos*, je pense avoir le temps de faire cela demain.

Si j'avais dit toutes ces choses le premier jour...

► ... on serait partis tout de suite !

J-M M : Ou bien j'aurais dû partir moi-même ! Je suis bien conscient que ce n'est pas un discours immédiatement habitable ni paisible pour quiconque. Néanmoins je pense que vous apercevez quelque chose, et si vous ne l'apercevez pas encore, ça viendra.

Il resterait à voir le rapport de *arkhê* avec les notions de temps et d'éternité.

J'ai dit que depuis hier je n'arrêtais pas de vous faire le discours de ce matin, silencieusement. Je l'ai fait trois ou quatre fois, et ce n'était pas celui que j'ai fait ce matin. En effet il y a tout un aspect, très important, que nous n'avons pas abordé et que probablement nous n'aborderons pas, c'est le rapport du mot *arkhê* avec l'idée de temps et donc avec l'idée d'éternité. Or temps et éternité sont des choses tout à fait essentielles. Je pensais que c'était l'essentiel de ce que j'avais à vous dire, et puis nous avons suivi un autre chemin. Mais cela reste à faire un jour ou l'autre.

Je ne veux pas reprendre une procédure comme celle que nous avons suivie jusqu'ici qui était une information sur un mot, le mot *arkhê*, pour voir les implications temporelles de ce mot et donc la signification du mot *aiônios* (éternité).

¹⁰⁵ Allusion au tableau de Roublev.

Par parenthèse, le grand conflit est précisément le conflit de ce monde-ci qui est régi par la mort, avec la vie qu'on appelle *aiônios*, éternelle, mais pas au sens banal de notre éternité, en un sens qui reste totalement à découvrir.

Le lieu frictionnel de notre texte est la différence qui existe entre les versets 13 et 14, les deux sens du mot de chair, c'est-à-dire d'un côté le temps mortel qui régit ce monde et donc la mort, et par ailleurs la bienheureuse mort christique qui est ouverture à la vie *aiônios*. Il n'y a pas de plus grande ambiguïté que dans le mot de mort, entre la mort au sens usuel du terme qui est très difficile à penser, et la mort christique qui est la vie, qui donne de vivre. Voilà le lieu crucial au sens strict du terme, voilà la croix. Et ça se joue entre les deux sens du mot de chair.

J'ai dit que je n'en parlais pas parce que c'est un monde, et peut-être que je saurai mieux le dire une autre fois, mais il faut ouvrir des espaces dans lesquels on n'est pas forcément capable de marcher, mais qu'on aperçoit.

Nous n'allons pas entreprendre cela, mais nous allons entreprendre la lecture, ou plutôt nous allons nous reprendre à plusieurs fois pour parcourir ces cinq versets dans leur tenant, dans leur ensemble.

II – LECTURE CHRISTOLOGIQUE

Ce que j'ai fait jusque-là était fragmentaire, et, fort de ces fragments, je vais donc tenter une lecture continue de ces quelques versets, c'est-à-dire essayer de les tenir ensemble et voir, parmi les significations possibles, celles qui se précisent et se déterminent par la marche même du texte.

« *Dans l'arkhê était le logos* » "être dans" chez saint Jean est généralement l'équivalent de notre verbe être. Donc le premier titre c'est *arkhê* ; ce n'est pas une proposition circonstancielle. *L'arkhê* c'est ce qui règne du plus originaire. Ici originaire a une signification temporelle, ce n'est pas l'origine au sens du début...

Par exemple il y a un problème qui vient à la mode au XVIIIe siècle : « de l'origine des langues, de l'origine de l'inégalité, de l'origine de la musique... », c'est Rousseau... ; ensuite au XIXe siècle on a « de l'origine des espèces ». C'est le récit du "surgissement" et du "comment" du développement de quelque chose. Origine, pour nous ici, ce n'est pas cela, origine n'est pas le début nous l'avons dit. Ce que je dis est négatif par rapport à la question du temps, mais écarter des méprises c'est déjà faire un pas.

Donc ce qui règne, ce qui tient et maintient la totalité a le trait de la parole, c'est de toujours un logos. Et nous verrons que le logos est déjà *dialogos*. En effet « *le logos était vers Dieu* ».

« **Vers Dieu** » L'essence de la parole n'est pas de raconter des choses mais de "se tourner vers" et d'instaurer une plus grande unité que ce que nous considérons comme solité (ou solitude). On peut aussi traduire « le logos était auprès de Dieu ». Auprès est un mot magnifique qui dit la proximité. Ici on a *pros* avec l'accusatif, ce qui indique un aspect directionnel, une adresse. L'essentiel de la parole c'est de s'adresser, c'est de se tourner vers. L'essentiel de la parole c'est d'ouvrir la bouche : « Il ouvrit la bouche et dit »¹⁰⁶, un peu comme

¹⁰⁶ On a ce genre de chose, par exemple Mt 5, 2 ou Ac 8, 35. Mais les traducteurs ne le traduisent pas toujours littéralement.

lorsque je dis « je prends la plume et je vous écris ». D'ailleurs la lettre aleph en hébreu n'est rien d'autre que l'ouverture de la bouche¹⁰⁷.

C'est le moment de l'adresse, car être auprès c'est toujours venir. Le leitmotiv du Christ tout au long de l'évangile de Jean c'est « Je vais vers le Père ». Ce n'est pas une chose qu'il fait de temps en temps ou qu'il ne fait qu'une fois, c'est son être même.

« Vers **Dieu** » : Dieu c'est un nom comme un autre, c'est un nom qui a, parce que précisément il n'est pas entendu, une capacité de dire l'insu et le silence.

L'essence de la parole est le silence. Autrement dit c'est l'écoute. Ce qui empêche l'écoute c'est d'être plein. L'écoute est un vide, c'est l'acte de se vider. Nous n'écoutons jamais. Nous évitons d'écouter car écouter vraiment c'est mortel, ou alors c'est pascal, c'est-à-dire que c'est la mort christique.

► Écouter vraiment, c'est la bonne mort ou c'est la mauvaise mort ?

J-M M : C'est la bonne mort bien sûr. Mais comme nous ne distinguons pas la bonne mort et la mauvaise mort, nous évitons d'écouter.

« *Et le logos était Dieu.* » Cela signifie qu'on entend à partir d'où l'on parle et que seul Dieu parle à Dieu. Seul le silence est parole pour la parole essentielle. C'est-à-dire que nous n'avons quelque chance de parler à Dieu que pour autant que notre parole n'est pas notre parole, mais la parole du *logos* en nous. Le Christ est le substantiel Notre-Père (la prière du Notre-Père). Ce qui le constitue c'est d'être parole qui dit : « Père ». Il est cela. C'est en lui que nous pouvons parler à Dieu.

« ²*Celui-ci était dans l'arkhê auprès de Dieu.* »

« ³*La totalité fut par lui* » la totalité c'est le pneuma (l'Esprit Saint) qui sera appelé par Jean *plêrôma*. Ici je peux m'appuyer sur des Pères de l'Église, sur Origène par exemple. Il se pose la question : « Comment se fait-il que dans les premières pages de Jean il est question du *logos* et de Dieu et qu'il n'y ait rien au sujet de l'Esprit ? » Comme réponse il dit : « la totalité c'est l'Esprit. » Dans « *fut par lui* » on a *dia* plus le génitif : la totalité est "par" lui ou "à travers" lui.

« *Et en dehors de lui fut rien.* » Arrive ici pour la première fois une distinction comme celle du dedans et du dehors.

Il n'y a que le pneuma (l'Esprit) et le rien. Mais ce *rien* n'est pas le "rien" du "tout ontologique", et il n'est pas non plus le rien de quelque chose. Il est le "rien" de la totalité, au sens de "le rien du pneuma". C'est le rien de l'*agapê*, c'est-à-dire que c'est la violence et le meurtre, c'est la puissance de négation, de décréation.

Ce rien va être appelé tout à l'heure d'un autre nom : « ténèbre ». Les deux traits de ce rien c'est d'être en dehors et d'être ténèbre. Voilà l'expression des Synoptiques – « les ténèbres extérieures » – qui ne se trouve pas chez saint Jean sous cette forme. "Ténèbres" / "extérieures", c'est dire deux fois la même chose.

« ⁴*Ce qui est définitivement advenu en lui était vie* » : l'intériorité c'est la vie. Mais le mot intériorité nous ne le comprenons pas non plus, ce n'est pas l'intériorité de l'intestin.

¹⁰⁷ Cette lettre א, aleph, qui est la première lettre, ne donne pas lieu à un son.

"Vie", quel mot étrange. Tout le monde est pour la vie. C'est le mot le plus difficile à penser. Comment est-ce que de quelqu'un je peux dire « Il est la vie » ? La vie de qui d'abord : la sienne, la nôtre ? Le propre de la vie est justement de ne pas appartenir. Il est la vie, la vie se donne.

Sa vie est pneuma (qui est un autre nom de la totalité), elle est l'ouverture de l'espace du don où retenir empêche le don, où donner est la condition d'avoir la place pour recevoir. La vie est essentiellement pendante, dé-pendante. Nous imaginons la vie comme un principe interne d'organisation. Mais l'essentiel de la vie est d'être en dehors, c'est-à-dire qu'elle est dans le souffle : la vie est respiration. Elle est donation du souffle qui fait la place pour la réception du souffle. C'est une des symboliques du pneuma de la vie.

Ultimement j'anticipe en disant cela : nous ne respirons que de ce que le Christos expire. La mort bienheureuse, c'est la donation du souffle.

« *Et la vie était la lumière des hommes.* » La vie des hommes aussi ? Bien sûr. Il est la vie des hommes, il est la vie et la lumière. La lumière indique l'ouverture d'espace de vie.

La lumière désigne chez saint Jean – on peut le montrer en détail – l'espace dans lequel on se reconnaît¹⁰⁸. Et la ténèbre désigne l'espace dans lequel on s'affronte au sens négatif du terme, on s'affronte de façon hasardeuse, on se heurte, on s'ignore, on se met à mort. La ténèbre est l'espace de la mort. La ténèbre a déjà été appelée « le rien ».

« *⁵La lumière luit dans la ténèbre* » : le propre de la lumière est de luire, son venir est de luire. La ténèbre est la force de mort. La lumière de la Genèse est l'archétype de toute venue christique, et singulièrement de la venue christique que nous avons commémorée. La venue christique ne peut être que venue à la mort : « *Elle était dans le monde... et le monde ne l'a pas connue.* » (v.10). La lumière vient à la mort c'est-à-dire à la volonté de la saisir, de la prendre, de la réduire : c'est la mort ; « *mais la ténèbre ne l'a pas détenue* » : c'est la résurrection.

Au verset 5 mort et résurrection du Christ sont lues à l'intérieur du rapport lumière / ténèbre des premiers versets de la Genèse où a lieu la venue théophanique, épiphanique. C'est la lumière dont il est question dans la Genèse qui suscite de la part de la ténèbre la volonté de la prendre, de la retenir, de la détenir dans son esclavage, et cette volonté de prise est une méprise. La ténèbre est déboutée de sa prétention à détenir. Et c'est la résurrection qui est la proclamation même de la nouvelle que ce livre a à dire, car l'Évangile n'a rien d'autre à dire. À tous les mots et à toutes les pages, il dit cela : « Jésus est ressuscité. »

Quelques-uns traduisent : « *la ténèbre ne l'a pas comprise* » et c'est la même chose. Toute volonté de comprendre, qui est vécue sur notre mode implicitement comme une volonté de prendre, est une volonté de détenir. Mais la lumière échappe à la volonté de prise.

Voilà une lecture glosée, une façon de marcher au long de ce texte. Nous pouvons en faire d'autres, elles ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais elles accentueront différemment les possibilités de lecture. La lecture que nous venons de faire est une lecture qu'on peut appeler christologique.

¹⁰⁸ Voir Jn 11, 9-10.

III – LECTURE EN TERMES D'AVÈNEMENT DE LA CONNAISSANCE

J'aurais voulu tenter une autre lecture, mais je vais n'en faire que l'ébauche. Ce texte a une fonction archétypique d'avènement de la théophanie, c'est-à-dire de la manifestation de Dieu lumière dans sa venue affrontée à la ténèbre. Il a aussi une certaine fonction archétypique d'anthropologie, analogiquement, c'est-à-dire d'avènement de la connaissance (le mot connaissance étant pris de façon plus large que la connaissance d'ordre théophanique), autrement dit une fonction de gnoséologie.

En effet toute connaissance est concrètement sur la base d'une ténèbre. Nous l'avons dit, nous ne connaissons rien qu'à partir de notre première expérience qui est mal-entendu, et d'une certaine manière aveuglement, ça va ensemble.

a) L'homme naît aveugle.

Ceci est traité dans le chapitre 9 de saint Jean lorsqu'il s'agit de l'aveugle de naissance. En effet, de notre naissance physique et culturelle, nous naissons aveugles. L'homme naît aveugle, c'est-à-dire qu'il naît inachevé, et c'est pourquoi il a un parcours à accomplir. Or son achèvement est ce qui a été produit le premier dans l'*arkhê* (pas dans la ligne de la plus grande ancienneté) mais qui est retenu. L'homme concret est cheminement vers son accomplissement qui est préparé, retenu, qui est sa "destination".

C'est un thème important. Il se trouve chez les Grecs sous la forme : l'âme est une idée refroidie (il s'agit d'une *idéa* au grand sens du terme, à savoir une visibilité, une vision) : la psyché est une idée refroidie, c'est-à-dire que nous l'éprouvons en premier dans son état froid. Ici il y a un jeu de mots en grec sur *psukhê-psukhros* : *psukhros* signifie froid. Cela indique que nous nous rencontrons nous-mêmes premièrement dans un état d'inachèvement.

C'est pourquoi, dans la guérison de l'aveugle-né, le Christ fait de la boue. Il refait l'œuvre, l'œuvre étant « *Faisons l'homme à notre image* ». Il enduit l'œil de cette boue pour que s'avoue et s'atteste le caractère opaque et enténébré de l'être humain, et qu'il puisse se laver pour enfin recevoir la lumière. Il y a là la reprise de l'œuvre génésiaque initiale qui est portée à son comble¹⁰⁹ puisque « Je suis venu pour faire la volonté du Père, qui est d'accomplir son œuvre » dit Jésus. Son œuvre est l'accomplissement de l'homme, l'accomplissement de l'humanité¹¹⁰.

b) Prendre en compte l'état négatif initial.

D'ailleurs les grandes pensées ne commencent pas par une position idéale des choses, mais par la prise en compte de l'état négatif qui ouvre à une in-itiation, c'est-à-dire à un chemin, un cheminement. Même dans le mythe de Parménide, il y a un parcours initiatique, une entrée pour sortir de la *doxa* (de l'opinion courante) qui est ténèbre, et aller vers la lumière de la vérité : il y a le char qui conduit, les portes de fer...

¹⁰⁹ « Le miracle de Jésus (la guérison de l'aveugle né) manifeste devant tous la continuité de l'œuvre caractéristique de Dieu, qui n'est pas la création pure et simple du ciel et de la terre ni le fait de remplir les cieux d'anges, mais le modelage progressif, tout au long de l'histoire humaine, de l'humble corps de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, afin de le rendre apte à la vie du créateur par la *Salus carnis* » (Antonio Orbe, *Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles* Cerf 2012, p.1089.

¹¹⁰ Cf. [Jn 9, 1-41 : Guérison de l'aveugle-né suivie d'une enquête à son sujet.](#)

Une pensée authentique ne court-circuite pas le chemin de la pensée. Elle ne pose pas en premier un surplomb quelconque – ce que nous faisons quand nous osons parler de Dieu comme si nous étions au-dessus de lui pour le poser, le mettre à sa place – et c'est un chemin qui part de l'ignorance. Toute pensée authentique est, en un sens large, in-itiatique.

c) Entendre la parole qui dit « *Lumière soit* ».

Donc tout commence dans la ténèbre. La Genèse commence dans la ténèbre : « *Dans l'arkhê Dieu fit ciel et terre. La terre était déserte et vide (tohu-bohu) et la ténèbre était sur la face du sans fond (l'abîme) et le pneuma de Dieu était sur l'aquatique.* » (Gn 1). Voilà le chaos, le chaotique. C'est sur la confession, l'aveu, la reconnaissance de cet état d'ignorance que peut se recevoir et s'entendre la parole qui dit « *Lumière soit.* » Et quelle est la tâche de la parole qui dit cela ? Elle est de répartir la lumière et la ténèbre, le haut et le bas, tout ce qui fait du chaos un cosmos, une mise en place. Et cela récite l'expérience de l'avènement de toute connaissance. Toute connaissance est selon ce pro-cès, cette pro-cédure.

d) Rapport entre gnoséologie et christologie.

Saint Justin, dans les années 150 dit ceci que je cite approximativement : « Nous nous assemblons le jour du soleil (*sunday*, dimanche), tous de la ville et de la campagne, en un même lieu, parce que c'est le premier jour où Jésus a traversé la mort pour la vie, c'est le premier jour aussi où le monde est passé de la ténèbre à la lumière, ou du chaos au cosmos. »¹¹¹ Un rapport immédiat constant est fait entre un sens anthropologique (avec notamment le caractère gnoséologique, c'est-à-dire le caractère de connaissance, d'avènement du connaître) et un sens profondément christologique qui est celui que nous disions tout à l'heure.

On a toute chance d'être dans la signification la plus originelle et la plus profonde, même historiquement, du texte de la Genèse, quand on est dans ces eaux-là. Et non pas quand on imagine que ce texte répond d'une façon sottement poétique, à la question : comment ce monde-ci a-t-il commencé et comment cela s'est-il produit ? Ce texte ne répond pas à cette question qui, pour moi, est tout à fait seconde alors qu'elle vient en premier à nos esprits. Ce n'est pas un récit d'origine, c'est encore autre chose.

De toute façon ce que les historiens des religions appellent des récits d'origine ne sont jamais une réponse naïve à la question scientifique, ils répondent à une autre question, et une question autrement importante.

IV – RETOUR SUR QUELQUES POINTS

Ce que nous avons dit suscite-t-il quelques réflexions avant que demain nous revenions au texte d'une autre façon ?

1) Le rapport à l'histoire.

► Est-ce que ce que vous venez de dire pouvait être pensé avant que le fait historique concernant Jésus ne se réalise ?

¹¹¹ Cf. [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#).

J-M M : L'expression « fait historique » est impropre. On pourrait reformuler la question de la façon suivante : est-ce qu'un Juif d'avant Jésus-Christ lisant la Genèse peut lire ce que j'ai lu ? Autrement dit : est-ce que, antécédemment à l'expérience christique de résurrection, cela peut être lu ainsi ?

Bien sûr le détail de la formulation n'aurait pas été celui que j'ai proposé puisque je lis à partir de la résurrection. Néanmoins un certain nombre d'approches dans leur différence même, donc qui ne se ressemblent pas, peuvent revenir au même, parce que tout ce que la résurrection a à dire est enclos, inclus dans les mots de la Genèse. La résurrection est ce qui rend possible la lecture que je viens d'en faire, mais la résurrection n'est pas liée au moment chronologique de la résurrection du Christ. La résurrection est une dimension de vie christique dont des lueurs, des fragments, sinon la totalité, est dans ce que vous appelez le moment historique de la résurrection.

Le Christ n'est jamais considéré du point de vue historique comme le commencement du salut : la venue christique éclaire l'après-christique mais aussi l'avant-christique. Il n'y a pas un salut particulier pour ceux qui sont avant Jésus-Christ. Jésus sauve ceux qui sont avant lui. Il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ. Autrement dit, ce qui importe dans la résurrection ce n'est pas le moment historique de la résurrection.

Et donc toute théophanie authentique est une participation à ce que nous célébrons comme théophanie plénière de la résurrection. Il serait pathétique de penser qu'il y a un salut naturel (c'est-à-dire sans la venue surnaturelle du Christ) pour certains, qui serait un salut autre. Il n'y a qu'un salut pour ceux qui ont connu explicitement le Christ, et pour ceux qui ne l'ont pas connu... Le mot Christ dépasse la totalité du salut du Christ, et non pas ce qu'un historien peut en apercevoir comme émergeant à un certain moment et initiant une certaine forme de société, société sur laquelle du reste on croit des choses qui ne sont pas.

Quant à la question de savoir s'il y a un salut naturel ! Le mot salut au sens naturel du terme est aberrant, il est lié à l'idée occidentale de nature qui serait quelque chose de pareil partout, qui définirait l'homme, et ça c'est nul. En revanche on pourrait se demander : est-ce qu'il y a un salut pour l'islam authentique, un salut pour l'hindouisme des védas, un salut pour... En fait il n'y a pas de saluts différents, il y a qu'un salut qui est christique. Mais le salut christique ne consiste pas dans l'apparition aux yeux de l'historien du christianisme sociologiquement perceptible¹¹².

On a pensé longtemps – c'est la question du salut des hommes – on a pensé longtemps que tous les hommes pouvaient être sauvés par Jésus-Christ "en dépit de" leur mauvaise religion éventuelle. La réponse était oui. Mais la question qui se pose plutôt aujourd'hui c'est : est-ce que les hommes non-christiques de proclamation ou d'appartenance sociologique peuvent être sauvés précisément par la source de leur religion ? La réponse est oui et non : non parce que le Christ dit « *Je suis le chemin* » ; et donc tout ce qui sauve est christique ; oui : si au cœur d'une autre tradition spirituelle se trouve "le même" que le christique : alors on peut dire oui. Mais faites bien attention : « le même que le christique » n'est pas « le pareil ».

¹¹² Cf. les messages du blog sur la christité (tag [christité](#)), en particulier [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

Je ne veux pas dire qu'ils seraient sauvés parce qu'il y aurait dans leur religion des affirmations partiellement semblables à celles de l'Évangile, pas du tout. Mais je dis ceci : au point sourciel, est-ce que les altérités perceptibles d'une source religieuse à une autre source religieuse sont suffisamment mêmes pour se parler entre elles, c'est-à-dire pour qu'il y ait dialogue de sources ?

L'œcuménisme éventuel, au sens du rapport entre les grandes traditions religieuses, dont je ne sais s'il a une issue sur le plan de l'histoire, mais dont il m'importe de me questionner sur la signification eschatologique, c'est-à-dire ultime, cet œcuménisme n'est pas un œcuménisme de débats, de négociations, de mélanges de doctrines, d'ajustements, de syncrétisme ; la question est de savoir comment au plus profond de chacune des sources il y a la résonance du même dans un discours et des structures institutionnelles qui ne sont pas pareils.

2) Le *logos*, la parole.

a) Qu'est-ce que cette parole ?

► Est-ce qu'on peut dire que le début de la Genèse et le Prologue ne sont pas pareils mais qu'ils sont le même ? Par exemple je ne vois pas la volonté de Dieu en premier dans le Prologue, alors que dans le début de la Genèse lorsqu'il y a : « Dieu dit », je trouve qu'il manifeste sa volonté.

J-M M : Qu'est-ce que c'est que le *logos* (la parole), sinon « Dieu dit ».

► Mais Dieu est silence.

J-M M : Vous avez le dialogue de Jésus vers le silence, mais justement c'est cette parole entendue du Père qui est la parole tournée, à travers laquelle la totalité advient et devient la vie et la lumière des hommes. Le mot parole n'est pas fait pour désigner simplement un dialogue rêvé avant la création du monde, entre du silence et une parole : tout cela est toujours déjà pris dans la parole qui donne.

Une des grandes naïvetés de la théologie d'Occident consiste à traiter séparément de la Trinité éternelle et de la Trinité économique (c'est-à-dire la Trinité en tant qu'elle fait œuvre par rapport au monde en le créant ou en le sauvant). Il y a là une fausse compréhension du rapport du temps et de l'éternité. L'Écriture ne parle jamais de la Trinité quant à soi et en soi, ça n'a aucun sens. Alors « ça veut dire qu'elle commence avec la création ? » Mais non.

Notre première difficulté, que nous avons tenté par tous les moyens de dissoudre, c'est de penser qu'il existe un "avant la création du monde" qui correspond à « *Dans le commencement était la parole* » : le Père, le Fils et l'Esprit étaient là tous les trois, ils causaient, et puis un beau jour le Père décide de créer, et la création est alors exprimée par « *Tout fut par lui* » ; enfin, comme ça tourne mal, il décide d'envoyer son Fils.

Non, tout se pense à partir de ce qui est dernier, c'est-à-dire à partir de Jésus mort et ressuscité, c'est la plus haute nécessité. Il ne vit que pour mourir, et il ne meurt que pour ressusciter, il n'a pas de sens sans cela.

Qu'est-ce que fait la théologie avec une autre répartition ? Elle veut disserter sur la nature de Dieu et sur les natures du Christ, et puis, quand les théologiens ont une réponse à ce sujet, ils se demandent ce que peuvent bien faire Dieu et le Christ : ils viennent, ils font du salut, et ce sont

les actes du Christ, sa mort, etc. C'est donc l'autre absurdité qui est pensée sur la distinction occidentale de l'être et de l'*operari* (la distinction entre être et agir) : il faut traiter de la nature de Dieu, et après on regarde ce qu'il fait. Tu parles ! Il est ce qu'il fait et nous n'avons d'autres accès à ce qu'il est que dans la donation de ce qu'il fait.

Je ne dis pas que la théologie classique est insignifiante, je ne dis pas non plus qu'il y a des choses qui seraient bonnes et des choses qui ne seraient pas bonnes. Je dis que tout est une série de réponses aux questions que nous posons. Nous importunons l'Évangile par nos questions, alors que la tâche de cette parole-là est de poser les questions et pas de répondre aux nôtres. Bien sûr nous ne pouvons pas ne pas interroger l'Évangile. Et pourtant il faut savoir que l'essentiel de la pensée n'est pas dans la réponse, mais dans la question. Or, si je structure tout l'Évangile sur ma question, je structure une pensée occidentale. Je dois attendre d'entendre la question porteuse et articulante qui régit l'Évangile.

Vous ne savez pas à quel point vous ne causez qu'Occident quand vous prétendez parler Évangile, parce que, plus important que les mots, il y a les structures porteuses, toutes les répartitions du discours : sujet / objet ; singulier / pluriel ; masculin / féminin ; singulier / collectif ; intelligible / sensible ; être / agir ; comprendre / vouloir... Vous vivez sur des structures d'Occident, vous êtes les petits-enfants d'Aristote et moi aussi. Pourquoi petits-enfants d'Aristote ? Non pas parce qu'Aristote vous aurait engendrés, mais parce qu'il est le sage qui a nommé la donation du verbe être qui régit la pensée de l'Occident.

Ceci pour nous inviter à questionner nos questions avant d'essayer de les résoudre. La bonne façon de résoudre nos questions le plus souvent c'est d'arriver à les dissoudre.

b) La parole précède l'homme.

► Je n'ai pas bien compris quand vous avez dit que le site du texte était la parole.

J-M M : Quand je dis que le site de ce texte est la parole, vous pouvez l'entendre de façon légère, parce que si quelque chose n'a pas d'autre lieu que la parole que je profère, vous pouvez penser que ce n'est pas un site très fiable ni très solide. Or la parole dont je parle ici précède l'homme.

Que la parole précède l'homme, c'est un point, c'est quelque chose qui me touche beaucoup dans le dernier Heidegger. D'un point de vue qui n'est nullement christique, c'est un thème qu'il défend avec beaucoup de pertinence, d'une façon remarquable.

Nous recueillons cela ici, parce que « dans *l'arkhê* est premièrement la parole », et « cette parole est la vie ou la lumière des hommes ». Donc l'homme vient ensuite, car ce qui donne à l'homme de paraître en tant qu'homme, de surgir ou de naître en tant qu'homme, c'est la parole. L'homme est lui-même le recueil de la parole.

Sur ce thème du rapport entre homme et parole, il y aurait beaucoup à méditer parce que c'est vrai pour le meilleur et pour le pire, c'est-à-dire que l'homme croit naïvement qu'il parle : c'est vrai "pour le pire", car l'homme est en fait, le plus souvent, parlé. Il n'y a qu'à lire, par exemple, ce joli petit texte autobiographique de Sartre qui s'appelle "Les Mots", c'est ce thème-là. En revanche, c'est vrai "pour le meilleur", car lorsque ce qui est proféré vient de son insu propre, oui, l'homme est divinement parlé. Je n'assimile pas une chose à l'autre. Nous avons une analogie de cela, c'est que la langue nous précède, et nous venons au monde par la langue, par l'oreille.

c) « *Le Logos était vers Dieu* »¹¹³.

Nous, nous considérons que la parole vient après l'homme, c'est-à-dire que l'homme est un être qui, ensuite, éventuellement parle. Or au cœur de notre révélation, ce qui fait fond, ce n'est pas une substance, ce n'est pas un sujet comme ce qui fait fond dans nos propositions en grammaire, mais c'est un « être tourné vers ».

Là aussi nous avons à choisir : est-ce qu'il s'agit ici de la parole, c'est-à-dire du *logos* créateur, ou bien de la parole c'est-à-dire des enseignements que le Christ a communiqués ? Ou bien... ou bien... ? Et si c'était nous qui introduisions dans le texte une différence, si notre précompréhension occidentale et moderne de la parole nous empêchait d'entendre justement ce que veut dire parole ? Si le fait même de poser cette question : « Est-ce le *logos* créateur ou est-ce la doctrine ? » était l'aveu de notre incapacité à comprendre ce que veut dire parole dans le Nouveau Testament ?

Nous distinguons couramment la création et la révélation. Chez nous :

– d'une part la création est pensée à partir du verbe faire et même à partir de l'emploi du verbe usiner au sens où technologiquement on usine quelque chose, même si nous reconnaissons que ce faire s'exprime dans la Genèse sous la métaphore du dire. Mais alors le dire ne devient plus qu'une métaphore, et on l'a déjà réduit à notre compréhension du faire.

– d'autre part la révélation est entendue d'après notre préconception de la parole, c'est-à-dire comme dissertant sur ce qui est déjà fait, parce que nous concevons la parole comme premièrement dissertante et non pas structurée, c'est-à-dire simultanément constructive et instructive.

Mais pour apercevoir quelque chose de ce que dit Jean, il faut entendre que le *logos* est ce parler qui fait venir au jour, ce parler qui met à la lumière, qui constitue la présence et ainsi accomplit la résurrection. Ce n'est pas une autre parole que celle qui dit « Mariam » au jardin (chapitre 20)¹¹⁴. C'est une parole d'éveil. C'est la parole qui éveille, et qui ainsi accomplit l'éveil de Jésus : *égeistein* veut dire éveiller, et c'est le même verbe qui est traduit par ressusciter.

Cette parole parle à partir d'une compréhension de la parole qui n'est pas spontanément la nôtre et pas simplement parce que ce serait une autre culture reculée dans l'histoire ; elle est étrangère à bien d'autres titres, elle nous est étrangère parce qu'elle est parole de Dieu, et que la parole de Dieu ne se pense pas à partir de notre parole.

1/ La parole dit l'espace de dialogue. C'est la réalité consistante à la lisière de laquelle il y a le parlant et l'entendant. C'est l'unité première qui tient ensemble en les disjoignant pour les joindre "l'entendant et le parlant". Voilà ce que j'appelle espace. La parole est un mot qui dit espace.

Tout cela est très important, en particulier pour ce qu'il en est d'entendre les paroles du Christ. Les paroles ne sont pas des choses comme ça. Les paroles ne sont que lorsqu'elles sont entendues. Autrement dit les entendants, les entours du Christ ont une importance capitale : la figure du Baptiste qui témoigne, les apôtres qui recueillent, les premières communautés

¹¹³ La plus grande partie de ce paragraphe c) ne provient pas de la session mais du cours fait par J-M Martin à l'Institut Catholique de Paris en 1979-80.

¹¹⁴ Cf. [Jn 20, 11-18 : Apparition du ressuscité à Marie-Madeleine. Première lecture](#) ; [Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.](#)

chrétiennes, tout cela est à prendre en compte pour parler du Christ : il s'agit de la création de l'espace initial de paroles échangées.

Dans notre texte il s'agit de l'espace du dialogue originel : la parole tournée vers, le parler parlant à. « Au commencement était le parler et le parler parlait à Dieu¹¹⁵.. »

L'« être tourné vers » de ce qui est un parler, c'est le "s'adresser", c'est le Fils lui-même qui est la prière substantielle. Quand, au chapitre 17 de l'évangile, Jésus dit : « Père », se joue là ce qui est en question dans le premier verset du Prologue. C'est le retour au Père, c'est la présence au Père. « *Levant les yeux vers le ciel Jésus dit : "Père, l'heure est venue, présentifie-moi de cette présence que j'ai auprès de toi avant que le monde soit."* » (D'après Jn 17, 1)¹¹⁶.

2/ Nous avons là tout le dialogue fondamental : « *Tu es mon fils* » – « *Père, je viens* ». "Venir vers" comme "être né de", c'est la structure même de l'évangile de Jean. À partir de là on a ensuite tout l'Évangile.

Cela remet en cause notre sensibilité de l'espace et notre concept de l'être. Le mot "être" en usage banal désigne une chose autonome, persistante, pouvant être posée dans un espace homogène, à côté d'autres choses autonomes ou à leur place. Or tout "être" est "être à". Être signifie présence (prés-ence). De surcroît parler n'est pas une activité du déjà présent. Parler constitue la présence. Parler est un mode de présence, d'être à. Être c'est constamment naître, c'est-à-dire venir à : venir au monde, au jour.

3/ J'invite ici à réflexion. Dans quelle mesure ce qui est dit là est-il suscité par la lecture du premier verset de Jean, dans quelle mesure cela est-il réveillé par des études philosophiques de type heideggerien, dans quelle mesure, à un autre niveau, cela ne consonne-t-il pas avec le langage du psychologue ? Autant de choses à ne pas confondre. Je pense qu'à un certain niveau il y a déjà dans les recherches psychologiques aujourd'hui quelque chose qui met en cause une certaine conception fortement banalisée du verbe être. À un certain niveau.

Naguère préparant un baptême, je réfléchissais au mot "émerger" qui est un mot important de la symbolique baptismale. Émerger hors de l'eau pour un espace respirable : l'Esprit, le pneuma de Dieu... Il est vrai que le psychologue est très attentif, même à un niveau divulgué, à ce que, à la naissance, l'enfant émerge "hors de" et "à", mais qu'il a ensuite à émerger à l'espace de la liberté de mouvement, de la marche ; et puis il a à émerger à l'espace de la parole, et puis il émergera à un espace de rencontres diverses, d'être avec. Et à chaque fois c'est la reprise d'être et d'être à. Je viens de faire un simple signe, quelque chose d'important. Je crois qu'il peut être utile de le méditer.

d) La parole est dans le "cœur" de celui qui l'entend.

► Jean-Marie, la parole qui est en question, c'est quelque chose qui est écrit ou qui est dit ?

J-M M : Ce que tu dis me donne une idée très importante que voici : – *Où ça a lieu ?* – Dans la parole – *Oui, mais la parole elle est où ?* – La parole est dans le cœur de celui qui l'entend et nulle part ailleurs, sinon dans des ailleurs mythiques rêvés, qui peuvent être alors des nominations symboliques de la parole du cœur.

¹¹⁵ Cf. aussi : [Repenser les "Je suis..." à partir de l'infinitif ; "la présence" à partir de "se présenter"](#).

¹¹⁶ Cf. dans les rencontres sur la prière : [3ème rencontre. Jn 17, 1-5 : la prière de Jésus](#).

Où je prends ça ? Chez saint Paul. En effet c'est la parole *Fiat lux* qui est en question ici puisque nous sommes dans l'*arkhê*, qui est le premier mot de la Genèse, et Paul dit : « *Le Dieu qui dit "De la ténèbre luise la lumière", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs pour l'illumination de la connaissance de la gloire de Dieu dans le visage du Christ* » (2 Cor 4, 6)¹¹⁷.

Alors le rapport du dire et de l'entendre : le dire est quand il est entendu, autrement il n'est que semence, or la semence qui ne vient pas à fruit n'est rien. La parole vient à fruit dans notre cœur, et quand je dis le cœur, je parle, premièrement, à partir d'un sens plutôt hébraïque que d'un sens grec. Il s'agit de l'intimité ultime de l'homme, c'est-à-dire aussi bien l'intellect que l'affect. Chez nous, le cœur c'est plutôt l'affectif. Non, pas en ce sens-là. C'est le cœur unifiant, le lieu unifiant, le point unifiant, l'intériorité unifiante de l'homme, l'*arkhê* de l'homme.

¹¹⁷ Cf. [2 Cor 4, 5-7](#). Notre proclamation (v. 5) ; notre cœur lieu de la Genèse (v. 6).

Chapitre VIII

Posture christique et posture adamique

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

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

1) La prière est la posture christique.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Autrement dit sa mort est la condition de sa présence. Ceci commente la phrase : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais le pneuma (c'est-à-dire ma dimension spirituelle) ne viendra pas.* » (D'après Jn 16, 7). L'effacement de Jésus comme un parmi d'autres conditionne la venue de Jésus comme unité de la totalité dans sa dimension de résurrection¹¹⁸.

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

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

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

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

Chez saint Jean cela dit l'homme debout, c'est-à-dire l'homme ressuscité, et simultanément la croix qui est l'axe. Être élevé ou sur-élevé est une expression qui en premier a désigné la

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

résurrection. Et c'est une expression que Jean utilise également pour dire la croix, je crois qu'il est le premier à le faire : « *Quand j'aurai été élevé de la terre, je les tirerai tous à moi. Il disait cela signifiant de quelle mort il devait mourir (sur la croix).* » (Jn 12, 32-33).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette distinction des deux Adam est esquissée trois siècles avant saint Paul dans la traduction des Septantes dont se sert Philon d'Alexandrie, un Juif contemporain de Jésus qui a fait des commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse. Comme Philon, Paul distingue deux Adam : Adam de Gn 1 qu'il appelle le premier Adam, et Adam de Gn 2-3 qu'il appelle le second Adam¹²⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Donc nous avons ici une pensée qui ne procède pas par "nature". Elle nous a permis de dire que le Christ n'est pas un homme selon la posture adamique¹²¹, celle-ci étant constituée par la volonté de prise, c'est-à-dire le meurtre qui inclut avec lui la mort, mais qu'il est selon la posture antithétique, celle-ci étant constituée par la déprise qui conditionne la venue du don comme don, et donc de la vie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Espace du don.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Espace de jugement.

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

la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. ²⁰*Tout homme qui pratique des choses honteuses hait la lumière et ne vient pas à la lumière.* » Autrement dit il n'y a pas un jugement entre les bons et les méchants, car le méchant est toujours déjà dans le jugement, et le bon est dans un espace qui n'est pas espace de jugement mais espace de don¹²².

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

6) La qualité d'espace.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je vais vous servir des restes, des compléments.

1) Histoire des lectures du début de la Genèse.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Distinguer théologie et philosophie.

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

J-M M : Oui, en un sens, tout à fait.

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

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

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

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

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

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

Ce que je voulais dire, c'est que ce concile prétend trouver dans saint Paul la preuve de ce dogme, et là je dis que c'est une fautive lecture. Vous vous rappelez les principes que je vous ai donnés, qui sont les principes mêmes de la dogmatique romaine, à savoir que, dans un dogme, la proposition principale est définie¹²³ mais que les raisons apportées et les textes allégués ne sont pas définis. Je veux dire par là que je ne suis pas hérétique en disant : « la citation sur laquelle s'appuie Vatican 1 n'est pas pertinente pour attester cela. » A priori on devrait le savoir pour la bonne raison que le concept de nature et, à plus forte raison, de raison naturelle, est un concept qui n'a pas cours dans l'écriture du Nouveau Testament, ni explicitement ni sous une autre forme.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Qu'est-ce que nous avons vu à partir de ce texte de l'épître aux Romains¹²⁴ ?

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

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

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

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

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

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

Chapitre IX

Le mot *logos*

Je vais dire un mot sur le terme de *logos*, un peu comme je l'ai fait hier pour le terme *arkhê*.

1) Logos en tant que dénomination du Je christique.

J'ai parlé hier des dénominations du Je christique qui se trouvent dans le Prologue : *arkhê*, *Logos*, Dieu, vie, lumière... Pourquoi vie et lumière ? Entre autres parce que Jésus dira : « *Je suis la résurrection et la vie* » (Jn 11, 25) et « *Je suis la lumière* » (Jn 9, 5).

Je dirai tout d'abord que le mot Logos n'est pas une dénomination qui aurait à tous égards une priorité ou une primauté sur les autres dénominations, et ceci parce que le mot *logos* n'est pas premier dans le texte de Jean ; c'est *arkhê* qui est la première dénomination. En effet *arkhê* n'est pas simplement un mot qui dit le début : l'*Arkhê* est quelqu'un, il est *Arkhê*. Logos est donc une deuxième dénomination et elle n'est pas dominante. Elle est posée puis oubliée au bénéfice d'une autre qui est beaucoup plus importante.

Logos est prononcé trois fois puis disparaît, puis réapparaît une fois au verset 14 : « *Le Logos fut chair.* » Il n'existe pas entre-temps dans le texte, mais parfois il est mis dans les traductions du verset 9 : « Le Verbe était la véritable lumière ». Or ce n'est pas dans le texte qui dit simplement : « *Était la véritable lumière* », le mot lumière (qui est une dénomination du Je christique) étant à entendre comme sujet.

La dénomination du même qui apparaît après Logos, c'est la vie, et tout de suite après c'est la lumière : « *En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes* » (v. 4), Le mot lumière, en tout, apparaît sept fois dans le Prologue. Donc lumière est un mot dominant qui l'emporte sur le mot *logos*, et *Logos* est une dénomination du même parmi d'autres dénominations, elle n'a en soi pas de priorité ni surtout de primauté.

2) L'origine du mot *logos* tel qu'employé par Jean.

D'où vient le mot *logos* tel qu'employé par Jean ?

a) Le mot *logos* vient du « *Fiat lux* ».

Quand nous avons regardé le verset 1 nous avons mis en rapport trois textes, et déjà nous avons suggéré que le mot *logos* venait de la Genèse, à savoir qu'il était la mise en substantif de l'activité indiquée dans « *Dieu dit : "Lumière soit".* ». On comprend pourquoi le terme qui vient après et qui sera développé dans la suite du Prologue est celui de lumière.

Voici cette mise en rapport des trois textes :

GENÈSE (Premiers versets)	JEAN 1	1 JEAN (1ers versets)
<i>Arkhê</i>	<i>Arkhê</i>	<i>Arkhê</i>
<i>Dieu dit</i>	<i>La Parole</i>	<i>La Parole</i>
	<i>vers</i>	<i>vers</i>
	<i>VIE</i>	<i>VIE</i>
<i>Lumière</i>	<i>Lumière</i>	<i>Lumière (v.6)</i>

De plus, le lieu de méditation des premières choses dans le judaïsme c'est, de façon préférentielle, la Genèse, mais c'est aussi son interprétation sapientielle avec la figure de la Sagesse (Sophia) dont il est question au livre des Proverbes, la Sagesse qui préexiste à la création du monde. Et la figure de la Sophia va nous aider à comprendre le terme *logos*.

b) Les mots hébreux et araméens pour la parole.

Le mot *logos* est donc une mise en substantif de l'activité de Dieu. Est-il possible de lui faire correspondre un mot hébreu ?

En hébreu le mot le plus usuel pour dire "parole" est *davar*¹²⁵. Seulement il y a de grandes chances que ce mot ne soit pas à la source de notre mot *logos* (parole) dans le cas où l'on considère que ce mot est puisé à la Genèse.

En effet « Et Dieu dit », en hébreu c'est « *Vayyomer (et dit) Elohim* », le substantif correspondant au verbe employé étant *ma'amar*. Cependant il semble probable que la source de *logos* soit le mot araméen *memra* (parole), qu'on trouve dans certains targum¹²⁶ dont on peut penser qu'ils existaient à l'époque de Jésus. Ainsi dans le Targum palestinien, et dès le verset 3, là où il y avait dans le texte hébreu : « *Et il dit, Elohim...* », le Targum remplace le mot *Elohim* (Dieu) par l'araméen "*memra de YHWH*". Au lieu de : « *Et il dit, Dieu : "Soit lumière !"* » nous avons donc dans le Targum : « *Et elle dit, la Parole de YHWH : "Soit lumière !"* »

Effectivement il semble qu'il y ait une méditation juive antérieure au discours chrétien sur ce terme *memra*, comme il y a clairement dans la Bible une méditation du même genre sur le terme *hokhma* (sagesse), en particulier dans le livre des Proverbes.

c) La méditation juive sur la *hokhma* (la sagesse).

Qu'est-ce que cette sagesse ? Dans son discours du chapitre 8, au livre des Proverbes, elle se présente : « *Dieu m'a créée, arkhê de ses voies vers ses œuvres* » (v. 22), donc principe (*arkhê*). Elle est auprès de lui tandis qu'il cosmise le monde, qu'il établit les limites, qu'il tend les cieus, qu'il affermit la terre ; elle rit, s'amuse, se réjouit (v.27-30).

¹²⁵ Le mot hébreu *davar*, désigne la parole active qui fait événement. Pour les gens du Proche-Orient ancien, la parole n'est pas la simple expression verbale d'une pensée ou d'une volonté, mais la réalité elle-même qu'elle désigne. Dans la Bible *davar* signifie parole, chose, objet, événement, révélation, commandement. Ce que nous appelons les "dix commandements" est en réalité "les dix paroles". Le livre des Chroniques s'appelle en hébreu Divré Hayamîm (= *Parole des jours*). À noter que *davar* est la transcription phonétique de *dabar* où la lettre beth qui correspond à notre "b" ne contient pas de point diacritique, et donc se prononce "v".

¹²⁶ Un targum est une traduction araméenne d'une partie de l'Ancien Testament, pouvant comporter d'importantes amplifications. Ces traductions se font après la captivité babylonienne au VIe siècle avant J-C, lorsque l'araméen remplace l'hébreu comme langue généralement parlée.

Alors les exégètes se posent gravement la question à propos de cette Sagesse : est-ce un sujet différent de Dieu, c'est-à-dire une hypostase, ou bien est-ce une façon de dire un aspect de Dieu c'est-à-dire un attribut ? Réponse : ni l'un ni l'autre. Cependant on peut se poser la question : y a-t-il pour les Juifs de ce temps-là une "personne" auprès de Dieu ?

Conclusion.

*Memra*¹²⁷ est pensé un peu sur le mode de la Sagesse, c'est-à-dire de cette assistance de Dieu, de cette assistante de Dieu. Il s'agit d'une manifestation de Dieu, d'une parole agissante. C'est donc en ce sens qu'il faut entendre le mot *logos* de notre texte.

Seulement, dire que « dans l'*arkhê* était la parole constitutive » suppose tout un renversement pour nous chez qui la parole n'est jamais constitutive, mais disserte sur quelque chose de constitué, ou bien sort de quelqu'un qui est constitué. Donc je ne peux dénommer le *logos* comme parole constitutive de toutes choses conformément à la Genèse que si j'entrevois une signification de la parole tout à fait différente de celle à laquelle nous sommes habitués.

3) Le mot *logos* et la méditation juive du premier siècle.

a) Le mot *logos* dans le monde juif du premier siècle.

Venons-en à l'usage du mot *logos* dans le monde juif contemporain de Jésus. On ne sait pas exactement de quel mot *logos* est la traduction, et par ailleurs nous n'en savons pas exactement le sens. En outre, le mot *logos* a un champ sémantique absolument considérable.

Le mot est à la mode à cette époque. Tout le monde parle de *logos* : les médio-stoïciens en parlent ; les médio-platoniciens en parlent ; Philon d'Alexandrie, un Juif qui parle grec et qui commente la Bible, parle du *Logos*. Et naturellement un mot très répandu est un mot qui a une indéfinité de sens. Plus un mot est répandu, plus il est le lieu de confusions, de contre-sens...

b) La méditation sur Le Nom (*HaShem*) et sur la fragmentation du Nom.

Pour cette raison, on pourrait aller voir un autre lieu de la méditation juive de l'époque, et se demander – ce serait moins bien par rapport à la référence à la Genèse – si le mot *logos* ne correspondrait pas à un autre mot qui est celui de *shem* : le "nom".

En effet dans la tradition judaïque, Dieu pose un certain nombre de grandes premières choses avant la constitution du monde : en particulier il pose le Messie, la Torah, le Nom. Le Nom de Dieu c'est Dieu lui-même puisque le nom est l'indication de ce qui identifie. Le nom, dans les cultures archaïques, mais aussi explicitement dans le monde hébraïque, dit quelque chose comme l'essence, la provenance essentielle de ce que nous appelons une personne. Et d'ailleurs le mot *HaShem* (Le Nom) est utilisé par les Juifs pour désigner Dieu dans les conversations.

Le Nom de Dieu est YHWH, le tétragramme qui est indicible, imprononçable. Lors de la lecture biblique, on substitue un mot à YHWH, c'est en général le mot *Adonai* (Seigneur).

¹²⁶ Le *Memra* (la Parole) est utilisé par le Targum pour désigner Dieu, ou sa présence créatrice ou libératrice : le mot Dieu est remplacé par "memra de Dieu". On peut citer par exemple le passage du targum Néofiti que Joseph Pierron citait souvent : « *Quatre nuits ont été inscrites au Livre des Mémoires. La première nuit (fut) celle où YHVH se manifesta sur le monde pour le créer : le monde était désert et vide et la ténèbre était répandue sur la surface de l'abîme (Gn 1, 2). La parole (memra) de YHVH était la lumière et illuminait. Et il l'appela nuit première.* » (Roger Le Déaut, *La Nuit Pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Institut Biblique Pontifical, Rome, 1963).

Et dans la tradition judaïque on parle aussi du morcellement ou de la fragmentation du Nom : le Nom de Dieu se fragmente en de multiples dénominations. C'est la différence entre le *kurion onoma* (le nom seigneurial, le nom propre) et les multiples dénominations. Or c'est ce qui se passe de fait dans notre Prologue où nous avons déjà trouvé plusieurs dénominations, en particulier la vie, la lumière, la gloire, la grâce, la vérité, qui sont pour nous des entrées, des portes, des seuils, vers ce qui est in-nommable en son plus propre.

Dans les dénominations du Je christique nous n'avons pas encore parlé du nom de Jésus. Un petit texte du IIe siècle dit par exemple : « Le nom exprimable du Sauveur, c'est-à-dire *Iesoûs* (Jésus), est de six lettres, mais son nom inexprimable est de vingt-quatre lettres. » (Irénee Contre les Hérésies I, 15, 1 citant Marc le Mage). Donc même le nom propre de Jésus qui nous paraît être la plus propre des dénominations, encore que ce soit un nom de sa fonction puisqu'il signifie sauveur, ce n'est pas son nom. Et je vous signale en passant, une question qu'on est en droit de se poser alors : si on n'est sauvé que dans le nom de Jésus, cela concerne-t-il le nom exprimable ou le nom inexprimable ? Vous voyez l'enjeu ?

4) Histoire du mot *logos*.

a) *Logos* : parole ou raison.

Il faudrait resituer maintenant le mot *logos* dans son histoire. *Logos* est un mot privilégié de très bonne heure parce qu'il entre dans la désignation de l'homme qui nous vient d'Aristote : « *homo est animal rationale* », où *animal rationale* traduit le grec : « *zôon logon ekhon* (l'animal qui a la parole) ». Le mot *ekhon* (avoir) est intéressant car il désigne pour l'homme son "être à". Cette désignation de l'homme signifie donc originellement que la posture de l'homme, son être à, c'est de parler. Cela deviendra ensuite une définition par genres ou par différences spécifiques : à la question « qu'est-ce que ? » on répond par la définition, par le "ce que c'est". À la question « qu'est-ce que l'homme ? » on répond d'abord par : il est vivant et non pas inerte ; ensuite on précise qu'il est le vivant qui a la caractéristique de la sensibilité donc qu'il est animal et non pas plante ; ensuite il est l'animal qui est pourvu de raison et non pas une bête. Mais très tôt, dans cette expression *homo est animal rationale*, le mot *logos* n'est pas traduit par le mot "parole" mais par le mot "raison" : « l'homme est un animal doué de raison ».

Le verbe *legeîn* (dire) qui correspond à *logos* signifie originellement en grec : recueillir, cueillir, faire la récolte, choisir, sélectionner, mettre en réserve et poser dans la réserve. D'où l'idée de choix qui existe par exemple dans le mot "élection" qui appartient à la même racine. On peut se demander pourquoi "dire" est pensé à partir d'une gestuelle relativement difficile. Il y a sans doute l'idée que la parole est ce par quoi "se recueille" la multiplicité de la chose dans une vision. Notre mot "parole" ne vient pas du tout de là, il vient du mot *parabolê*.

Le mot "dire" serait presque plus intéressant pour traduire *logos* : « *Dans l'Arkê était le dire* » mais nous n'entendons pas ce qui est intéressant dans le mot dire. En effet dire, *dicere* en latin, vient du grec *deiknumi* qui signifie montrer. La parole est la monstration de ce qui vient.

b) Le dire de Dieu et ses déploiements au début de la Genèse.

Pour entendre ce mot "dire" et le mot parole nous pourrions regarder du côté de Gn 1 où on a d'abord « Dieu **dit** », et où ensuite plusieurs verbes déploient ce dire de Dieu :

– « *Et il vit (vayyar)* ». Entendre, donc ce qui est de l'ordre de la parole, donne de voir. C'est d'abord une parole donnante.

– « *Il sépara (vayyavdel) la lumière de la ténèbre* » : le dire de Dieu trie, il **sépare**. La distinction, la *krisis*, le discernement est une fonction majeure du voir. La parole articule un visible indistinct dans ce qui serait à voir dans sa distinction, dans sa différence. Ainsi la tâche du parler se déploie en distinctions, en discernements, en mise en ordre de quelque chose qui était confus, entre autres la distinction de la ténèbre et de la lumière. Et nous lisons dans l'épître aux Hébreux : « *La parole (logos) de Dieu, est vivante (zôn), énergique et plus tranchante (tomôteros) qu'aucun glaive à double tranchant (distomon), et pénétrant (diiknoumenos) jusqu'à la séparation (merismou) de la psychê et du pneuma, des articulations et des moelles, et discernant les mouvements et les pensées du cœur. Il n'est pas de créature qui échappe à sa vue ; tout est nu à ses yeux, tout est subjugué par son regard. Et c'est à elle que nous devons rendre compte.* » (He 4, 12-13) Il y a là quelque chose de judiciaire, mais judiciaire dans le grand sens du terme parce que le judiciaire est considéré dans ce cas-là comme le sauveur, c'est-à-dire comme ce qui sauve la chose de la confusion. On pourrait dire que le récit de la Genèse est un récit de jugement, de jugement qui est salut.

– ensuite : « *Il appela (vayyikra) la lumière "jour" et la ténèbre "nuit"*. » Dieu appelle, il **nomme**, seulement c'est un mot curieux qui est employé puisque dans la traduction il semble que Dieu dise simplement le nom, or le mot employé c'est *yikra* qui signifie qu'il "crie".

c) La lecture de Justin au IIe siècle.

Il est intéressant de voir comment l'entendent ensuite les premiers écrivains du IIe siècle. Il faut savoir que ces mots-là entrent primitivement dans des énumérations de dénominations de Dieu qui pour nous sont étranges.

Par exemple Justin dit ceci : « **Comme principe (arkhê) avant toutes les créatures, Dieu a, de lui-même, engendré une certaine 'puissance verbale' (dunamin logikên) que l'Esprit Saint – c'est-à-dire l'Écriture – appelle également gloire du Seigneur, et aussi Fils, ou sagesse, ou ange, ou Dieu, ou Seigneur ou Verbe, et cette dunamis elle-même s'est appelée archi-stratège (chef d'armée) lorsqu'elle parut sous la forme d'homme à Josué. Elle peut recevoir tous ces noms, parce qu'elle exécute le vouloir du Père et qu'elle est née du Père par volonté** » (Dialogue avec Tryphon 61,1).

Dans ce texte vous voyez que le même est nommé gloire, Fils, sagesse, ange, Dieu, Verbe... Pour nous cette énumération est insoutenable parce qu'elle mêle ce que nous appelons les trois personnes avec une série indéfinie d'attributs, et tout ça sur le même plan. Et progressivement on va distinguer des dénominations qui sont les dénominations d'hypostases différentes (Père, Fils, Esprit), et les dénominations qui sont des attributs. Il y a de nombreuses méditations sur la polyonymie, sur le caractère polyonime du divin, à savoir qu'il supporte une multiplicité de noms. Notre distinction claire entre Trinité et attributs d'une seule substance divine n'est pas développée alors, elle se développera au long du IIe siècle.

Le texte que nous avons lu montre aussi que, pour Justin, il n'y a pas seulement des mots de l'Ancien Testament qui sont perçus comme désignant le *Logos*, il y a aussi des personnages, et même des épiphanies de Dieu comme les visiteurs d'Abraham, qui sont considérées comme des présences partielles du *Logos*. En particulier la désignation des différents *pneumata* (esprits de

force, esprit de sagesse...) qui caractérisent tel ou tel prophète est considérée par Justin comme la venue de certaines parties du *Logos*, et que lors du baptême de Jésus, la totalité de ces *pneumata* se ramasse, repose et demeure sur Jésus. C'est pour cela que la prophétie vétéro-testamentaire cesse, et qu'elle est tout entière contenue et saisie dans la réalité christique.

Chez Justin il y a aussi cette fameuse idée de *logos spermatikos* (logos séminal), très difficile à interpréter, mais selon laquelle, chez les non-juifs aussi, Dieu, par son *Logos*, s'est donné à connaître partiellement. Et même parfois Justin donne l'impression de privilégier ces théophanies partielles dans le monde des païens, en prétendant que les Juifs ont eu besoin de théophanies plus explicites simplement parce qu'ils avaient la tête plus dure. C'est une attitude assez courante de Justin et du IIe siècle dans la polémique contre le judaïsme de l'époque. Et Justin se réfère surtout à l'endroit où le mot *logos* a été prononcé : Héraclite, Socrate, Platon etc. D'après lui, ceux-ci ont reçu des révélations partielles de ce *logos* qui culmine dans le *Logos* qui est Jésus.

Je pense quant à moi qu'il faut rapprocher ce *logos séminal* de ce que je disais des *pneumata* dispersés dans l'Ancien Testament, et que cela fournit une certaine unité à la pensée de Justin. En effet, pour un certain nombre de théologiens un peu hâtifs, le *logos* c'est la raison naturelle qui, par ses propres ressources, trouve Dieu, mais on retombe alors dans une conception de la philosophie qui n'a aucun sens à cette époque. C'était d'ailleurs la problématique de Vatican 1 dont je vous ai parlé hier. Cependant je pense que la prise en compte d'une doctrine comme celle de Justin, bien sûr sans concordisme, serait une source importante d'émulation pour inviter aujourd'hui les chrétiens à lire et à reconnaître les parutions du *Logos* (les parutions authentiques du Christ) dans des lieux assez inattendus, qu'il s'agisse des grandes formes traditionnelles de l'humanité, ou éventuellement de certains grands mouvements de l'histoire. Je pense qu'il y a plus à apprendre dans une bonne lecture de ces théologiens ou de ces pères archaïques que dans les théologies bien accomplies et bien ficelées des théologiens postérieurs.

d) Traduction de *logos* en latin au IIe siècle : *ratio*, *sermo*, *jussio*.

Voyons comment le mot *logos* est traduit en latin. Tertullien (160-220) est le premier écrivain chrétien à parler latin, car il est en Afrique, à Carthage, alors qu'à Rome on parle grec au IIe siècle. En latin le mot parole se dit *verbum*, mais pour traduire le mot *logos* attribué à Dieu, Tertullien se sert de trois dénominations : *ratio*, *sermo* et dans une moindre mesure, *jussio*.

– Pour *ratio*, nous comprenons, puisque dans la définition de l'homme, nous avons vu que *logos* correspondait à *rationale*.

– *Sermo* dit la parole prononcée, la parole discursive. Théophile, évêque d'Antioche, vers 180 donc avant Tertullien, s'était servi d'une distinction¹²⁸ qui venait de Platon et du stoïcisme : il y a le *logos* intérieur (*logos endiathétos*) et le *logos* proféré (*logos prophorikos*) qui est le *sermo*. Le *logos endiathétos* correspond au *verbum mentale*, c'est le discours interne ; et quand il est proféré il s'appelle *sermo*.

¹²⁸ « [...] Le Verbe existe toujours immanent (*Logos endiathétos*) dans le cœur de Dieu. Avant que rien ne fût, il tenait conseil avec lui qui est son intelligence (*nous*) et sa sagesse. Et quand Dieu décida de faire tout ce qu'il avait délibéré, il engendra ce Verbe au-dehors (*Logos prophorikos*), Premier-né de toute créature (Col. 1,15), sans être privé lui-même de Verbe, mais ayant engendré le Verbe et s'entretenant toujours avec son Verbe » (Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolytus*, II, 22 ; SC 20, p. 155 ; cf. II, 10, p. 123).

– *Jussio* est un mot que Tertullien emploie pour indiquer l'aspect effectif de la parole prononcée, c'est ce qui correspond à l'acte d'ordonner. C'est une des caractéristiques du *logos* que d'être un impératif suivi d'effet : « “*Que la lumière soit*”... *Et la lumière est.* »

Mais tout ceci se passe dans un contexte de sophiologie (de méditation sur la sagesse) et souvent Tertullien considère le mot de *sophia*. Pour lui le *Logos* correspond à la *Sophia* de l'Ancien Testament, mais certains mettent cette *Sophia* de l'Ancien Testament (Pv 8 en particulier) au compte de l'Esprit Saint. C'est le cas de Théophile, évêque d'Antioche. Tertullien, lui, le met donc au compte du *Logos* (du Fils).

Seulement Tertullien ajoute les noms (*sermo, ratio, sophia*) les uns aux autres : de toujours Dieu a en lui sa *sophia* (sa sagesse, sa connaissance), mais lorsqu'il commence à l'agiter, c'est-à-dire lorsqu'il se met à co-giter, elle s'appelle *ratio* ; et quand la cogitation intérieure est prononcée à l'extérieur, elle s'appelle *sermo*. *Sermo* désigne en premier le : “*Fiat lux*”. Et le moment où Dieu profère le “*Fiat lux*” est aussi le moment de la naissance du *Logos* (du Verbe) : « “*Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut*”, c'est-à-dire le Verbe » (Adversus Praxeas XII). Celui-ci ne naît pas de rien, il naît de la *Sophia* et de la *ratio*, donc il participe à la divinité, et le titre de Fils lui appartient dans le moment où il est proféré comme *sermo*, donc dans le « *Fiat lux* ». Dieu est donc considéré ici comme Père.

Nous avons donc Dieu, qui a toujours en lui sa *sophia* (sa connaissance), celle-ci se co-agite en vue de la création du monde et, tout en restant à l'intérieur de lui-même, elle peut s'appeler *ratio*. Cela est proféré à l'extérieur comme *sermo*. Enfin par le *sermo* il y a production du cosmos. Vous avez ici une espèce de narration, d'histoire à l'intérieur de Dieu, une sorte de théogonie pourrait-on dire. Dans cette considération il y a : d'un côté, le Dieu immobile dans son éternité ; de l'autre : *sophia, ratio, sermo, cosmos* constituent un tout qui s'appelle "économie", au sens originel de gestion de la maison : l'Éternel se fait une maison. Donc il y a Dieu qui est le Père seulement ; et cela qui est en Dieu et qui commence à bouger puis à être proféré à l'extérieur comme *sermo*, ce qu'on appelle l'économie.

Le même Tertullien est par ailleurs l'instigateur de la distinction du créé et de l'incréd. La césure, au lieu d'être mise entre le Père et le reste, est mise entre l'incréd (Dieu qui n'est pas seulement le Père) et le créé qui prend la place de l'économie. On a alors : Dieu et le cosmos.

Tertullien tient les deux de façon tout à fait incohérente. Il est l'initiateur de ce qui va devenir dominant : il y a un Dieu éternel trinitaire (Dieu éternel n'est pas seulement Dieu Père) et ensuite, il y a ce qui advient à partir de la création, le cosmos. Voici la distinction qui va régner et qui règne toujours. Elle rendra possible la question du début du IV^e siècle : le *Logos* est-il une grande première créature ou est-il incréd ? C'est la question d'Arius à laquelle le concile de Nicée en 325 répond : « Il est Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière.... engendré non pas créé, de même nature que le Père... »

On est tenté de considérer en général que ce sont là des tâtonnements confus alors que c'est une sophiologie. En effet les mots qui dominent dans toute cette spéculation ce sont les mots de *Sophia* et aussi de *Logos*. La méditation sur Dieu n'utilise presque pas, au cours du II^e siècle, le nom de Fils. Elle le connaît certes. Mais la raison en est qu'il est très difficile de faire entendre aux Grecs que Dieu a un Fils, sinon dans un langage qui serait purement mythologique. Mais nous savons que le premier christianisme a choisi de réfuter la mythologie pour se confier complètement à la philosophie grecque. Or pour celle-ci, que Dieu ait un Fils paraît aberrant,

en revanche que Dieu soit Logos convient parfaitement. C'est donc la raison apologétique, la raison d'adaptation qui a prévalu.

C'est pourquoi adapter l'Évangile est la chose inévitable et c'est la chose mortelle. Je veux dire par là que, si on adapte, il faut le faire avec infiniment de précautions. Il s'agit de savoir à partir d'où on parle. Si je parle à partir d'une foi complète du Nouveau Testament et que je prononce le mot de *logos*, cela n'a pas d'importance car le mot *logos*, je le pense à partir du Fils. Mais mon auditeur, avant qu'il n'ait la foi, entend *logos* dans la région de la philosophie. Le risque est qu'il n'entende pas ce à partir de quoi cela est dit et qui est l'essentiel. C'est la raison pour laquelle l'Église tient de multiples discours au cours des siècles, mais elle tient aussi dans la main le Livre. Il faut entendre la parole de l'Église, mais elle nous dit elle-même qu'il faut recourir à l'Écriture originelle. C'est ce que nous essayons de faire.

5) Variations sur le mot *logos* et sur les autres dénominations.

À propos de ce mot *logos* j'insiste sur le fait que c'est une dénomination parmi d'autres qui n'est pas prioritaire et qu'elle ne bénéficie d'aucune primauté. En effet ce mot est prononcé quatre fois dans le Prologue et il n'est pas récurrent dans la suite de l'évangile, alors que les mots de vie, de lumière, sont très employés tout au long. Par exemple Jésus dit : « *Je suis la vie* », « *Je suis la lumière* » et il n'y a pas de lieu où il dise « *Je suis le logos*. » Ceci pour vous inviter à décriper la question du *logos*. Ce mot a eu ensuite beaucoup de succès parce qu'il se trouve quand même dans les débuts de Jean, mais surtout je l'ai dit, parce qu'il était un terrain de débat avec un vocabulaire connu par la philosophie de l'époque. C'est la raison pour laquelle hier je ne me suis pas étendu sur le mot *logos*.

Le mot *arkhê* me paraît infiniment plus important que *logos*. D'ailleurs Jésus dit presque « *Je suis arkhê* » en Jn 8, 25 : « *Ils lui dirent donc : "Toi, qui es-tu ?" Jésus leur dit : "L'arkhê (c'est à l'accusatif), ce que je vous dis aussi"* (Elégon oun autô su tis ei ; eipen autois o iêsous : tèn arkhên o ti kai lalô umin) »

De toute façon tout commence par la parole en un sens. Et par ailleurs, ce qui fait qu'il est nommé *Logos* répond à un autre souci de Jean, à savoir que c'est la parole qui donne de voir, rappelez-vous le déploiement du verbe "dire" en Gn 1.

► En fait j'ai le mot "verbe" et non pas le mot "parole" dans ma Bible pour la traduction de *logos*. Le mot *verbum* c'est saint Jérôme qui l'a introduit ?

J-M M : Oui, mais *verbum* en latin signifie parole, et en vieux français, verbe signifie parole. Aujourd'hui on a l'habitude de répartir, et d'entendre le mot "verbe" au sens grammatical du terme, mais la grammaire n'est pas le meilleur mode d'habiter la langue. De plus il faut bien entendre que le mot *logos* ici est bien plus large que ce qui signifie notre mot "parole".

a) Transformer les substantifs en infinitifs.

► Ce que nous avons dit hier sur le fait que ça parle en nous m'a beaucoup intéressé. Est-ce que pour éviter de personnifier cette parole, on pourrait considérer l'acte de parler ou même l'acte d'entendre ?

J-M M : C'est cela, tout à fait. Cela rejoint des choses que je dis souvent, à savoir que les substantifs qui sont plus ou moins abstraits comme parole ou vie, la bonne façon de les entendre pour pénétrer dans le texte c'est de les transformer en infinitifs. Et cela parce que,

comme son nom l'indique dans notre grammaire, c'est l'infinitif qui a le moins de détermination. Nous souffrons certainement de penser par priorité le substantif, il faudrait étudier pourquoi. Mais ces substantifs-là, qu'on les considère comme des substantifs abstraits c'est-à-dire comme des concepts, ou comme des hypostases (ou des personnes), il faudrait voir ce que cela veut dire. Par exemple le mot hypostase est du côté de la substance. Or il y a une certaine précompréhension des choses sous le mode prioritaire de la substance qui interdit l'intelligence de ce qui est en question dans le texte parce que la substance, en un certain sens, est ce qui subsiste en soi et non pas en autre chose.

b) Chez Jean les substantifs sont mis en gestes.

C'est la définition de la substantiation et la fermeture en soi qui est mise en péril par l'anthropologie sous-jacente au texte. Or si nous ne substantifions pas dans notre sens les substantifs qui sont ici, nous les comprenons sans doute comme saint Jean les comprend. Pourquoi ? Parce que ces mots-là, il ne fait pas que les prononcer, il les met en gestes. J'ai déjà dit que la lumière s'entend à partir du chapitre 9 de saint Jean qui concerne la guérison de l'aveugle-né auquel Jésus dit « *Je suis la lumière* ». Et c'est dans l'acte même de faire venir au jour (ou à jour ou à lumière), c'est-à-dire du plus originaire, que ça parle : il y a du parler à partir du plus indistinct. Et il est bon de commencer par là.

C'est pour dire que les choses que nous apercevons ici à travers quelques substantifs comme parole, vie, lumière, il faut progressivement apprendre à les entendre dans la mise en œuvre active de ces mots, sous forme de verbes et de récits, c'est-à-dire de verbes activement gestués.

Le problème est de ne pas se fier à nos répartitions. Nous sommes peut-être bien loin du compte mais ceci est aussi un moyen de nous éviter une substantification trop hâtive, une attribution trop hâtive, ce que nous faisons, par exemple, quand nous disons que le *Logos* est une personne. Je pense que rien n'est pire que de dire : c'est une personne. Et quand la théologie classique dit que le *Logos* est la deuxième personne de la Trinité, c'est juste en son lieu, mais son lieu n'est pas celui du texte. Donc si nous nous servons de cela pour lire le texte, je crois que nous le manquons. Naturellement nous attendons du texte qu'il nous dise quelque chose de neuf sur l'homme. Or si nous savons ce que c'est que l'homme et ce que c'est qu'une personne, et si pour nous Dieu est une autre personne que l'homme, nous n'apprenons rien. Nous attendons de ce texte qu'il ne fasse pas qu'entériner nos prises, mais qu'il nous ouvre un espace nouveau.

c) Pour nommer Dieu il faut qu'il y ait homme.

Par exemple l'ordre dans lequel le mot Dieu arrive est intéressant : « La **Parole** était tournée vers **Dieu** ». Que Dieu ne soit pas le premier nommé est aussi important peut-être que, pour un kabbaliste, que la première lettre de la Bible soit *beth* et non *aleph*¹²⁹. Pourquoi ? Parce que pour que Dieu soit nommé, il faut qu'il y ait un qui nomme. Je pense que ces deux choses vont ensemble.

Apprendre des choses nouvelles sur Dieu sans que cela mette en péril ce que nous croyons être nous-mêmes, c'est tout à fait vain. Et prétendre s'avancer sur l'homme dans la région de ce qui est énoncé ici sans que bouge l'emprise de Dieu, c'est également vain. Cela va ensemble, cela se fait ensemble et ça se dévoile ici précisément dans un *logos*.

¹²⁹ *Aleph* est la première lettre de l'alphabet hébraïque et *beth* est la deuxième.

d) La Parole désigne l'espace d'ouverture, l'espace d'écoute.

Le premier trait de la Parole dans le Prologue c'est d'être **auprès** : « *Et la Parole était auprès de Dieu (ou tournée vers Dieu)* » et c'est une parole adressée : il pourrait se faire qu'avant d'être signifiante, elle soit désignante. Du reste nous savons l'importance de la désignation parce que cette parole elle-même a besoin que l'on témoigne à son sujet, et le premier témoin, qui est nommé après, c'est le Baptiste, et vous savez qu'en iconographie un des attributs du Baptiste c'est de lever l'index : il indique, il désigne, il montre.

Une signification de la Parole ici est de **désigner** l'espace d'ouverture, l'espace mutuel.

Par ailleurs vous avez parlé d'**entendre** à propos de la parole. Or l'écoute est comprise dans la parole : la parole n'est accomplie que dans l'écoute, mais entendre c'est parler. C'est cet ensemble-là qui premièrement est en question ici, et là je pense au mot de Heidegger : « Nous imaginons que nous entendons parce que nous avons des oreilles, alors que nous avons des oreilles parce que nous entendons. » C'est une belle provocation que cela. C'est une phrase qui n'est audible que pour autant que l'on déplace ce que vise l'usage ordinaire du mot entendre, et c'est cela qui est intéressant. Cela veut dire qu'entendre n'est pas considéré comme une activité éventuelle de quelqu'un qui est déjà constitué et qui a déjà l'organe pour cela. Ce qui est visé par là c'est l'être même de l'homme en tant qu'entendre est une façon, et une façon première, de dénommer l'être à, la relation constitutive. Être, c'est toujours être à, être près.

6) Proposition de lecture pour la rencontre suivante.

Nous avons parlé plusieurs fois des dénominations du Je christique et, si vous en êtes d'accord, j'aimerais vous donner une petite information sur la façon dont les premiers lecteurs de l'évangile de Jean que sont les Valentiniens lisent le Prologue. En particulier j'aimerais vous donner la constitution de leur table des dénominations, et si on avait le temps on pourrait la comparer avec la table séphirothique des dénominations de Dieu faite par les Juifs.

Les Valentiniens mettent en œuvre des dénominations mais aussi du récit. Ces dénominations, qui sont aussi appelées des éons, appartiennent à ce qu'ils appellent le Plérôme qui est un ensemble d'"entités", dit-on, puisqu'on ne sait pas ce que c'est. Seulement il ne faut pas lire cela comme une chose curieuse, étrangère. Les mots d'éon et de plérôme sont en toutes lettres chez Jean, seulement en général nous n'en savons rien.

Par ailleurs nous allons retrouver ce dont nous avons parlé au début car les éléments du Plérôme sont appelés entre autres : des dénominations (fragments du Nom), des Éons (*Aïônes*, fragments de l'*Aïôn* qui vient), mais aussi des *logoï* (fragments du Logos).

Les Valentiniens sont des gnostiques mais dans cette lecture du Prologue ils ne sont pas hérétiques encore. Ils sont même, du point de vue des structures de pensée, ceux qui sont les plus proches de l'Écriture. En effet ils n'ont pas le souci de la mission, c'est-à-dire le souci d'adapter leur langage à leurs contemporains. Mais le problème est que, si on les entend d'une oreille occidentale, ce qu'ils disent devient aberrant et devient faux. Et pourtant ce sont eux qui sont les plus avancés pour l'intelligence du discours néotestamentaire en tant que tel.

Chapitre X

Lecture valentinienne des versets 1-5

J'en viens à ma proposition, la lecture valentinienne, c'est-à-dire la constitution de la table des dénominations. On m'a demandé de la faire précéder d'une présentation de ces gnostiques.

I – INTRODUCTION

1) Présentation des gnostiques.

Je ne parlerai pas des gnostiques en général, c'est une question beaucoup trop débattue. Je vais parler de ceux que je fréquente comme gnostiques. Ce sont des chrétiens qui sont premièrement dans le sein de l'Église, qui y fonctionnent pendant quelques décennies. Mais leur pensée donne rapidement lieu à une certaine corruption, pour eux-mêmes et pour ceux qui les écoutent ; et c'est probablement la raison pour laquelle ils sont les premiers à être déclarés hérétiques, c'est-à-dire qu'ils sont jetés hors de la grande Église, l'Église dominante, et on comprend très bien pourquoi. Cependant il y a tout un temps où ils sont, de façon tout à fait pertinente, à l'intérieur de cette grande Église. Et il y a un moment de corruption de leur pensée qui justifie l'attitude de la grande Église, surtout d'un point de vue missionnaire.

Ce qui m'intéresse c'est le tout premier gnosticisme. Les traces en sont par exemple dans les Odes de Salomon, un magnifique texte que nous possédons en syriaque, que j'ai contribué un peu à éditer avec une de mes anciennes élèves qui a été professeur de syriaque pendant une douzaine d'années à l'École Biblique de Jérusalem. Personne n'est capable de dire si ces Odes de Salomon sont de l'Église authentique ou déjà un peu gnostique. C'est très intéressant.

D'autre part, ces textes sont très proches d'un évangile qui a été trouvé à Nag Hammadi, qui est l'Évangile de la Vérité, un texte magnifique. Il est probablement déjà dans le discours gnostique, et néanmoins il n'y a rien en lui qui ne soit orthodoxe. Donc je parle de ce premier gnosticisme en tant que un des témoins.

Et comme ces gnostiques ont à cœur d'écrire, de développer, ce sont les premiers commentaires que nous ayons de l'évangile de Jean. Il y a plusieurs commentaires de Jean ; bien sûr nous n'en avons que des fragments, tous gnostiques. À ce titre-là ils sont très intéressants.

Bien sûr ils ne constituent pour moi en aucune façon une autorité, ce n'est pas au titre d'un ouvrage qui aurait une autorité semblable aux ouvrages canoniques que je les fréquente, c'est au titre de l'indication d'une première écoute qui reste proche des structures d'écriture du Nouveau Testament. Ensuite ce qu'ils disent est à vérifier par la lecture même du Nouveau Testament.

On nomme parmi ces gnostiques : Valentin, Théodote, Ptolémée, Héracléon. Par exemple Valentin enseigne dans les années 130¹³⁰. Il y a un commentaire explicite du Prologue par Valentin que nous possédons. Il y a un commentaire de l'évangile de Jean par Héracléon que nous ne possédons pas, mais le grand commentaire d'Origène sur l'évangile de Jean, au début du IIIe siècle, est un débat, parfois réfutation parfois acquiescement, avec le commentaire d'Héracléon dont il cite des fragments.

2) Table d'écoute.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de relever comment les dénominations christiques sont répertoriées, classées, d'une certaine manière, ce qui fait une sorte de table topographique – au sens littéraire du mot *topos*. En effet les Valentinieniens mettent en œuvre du récit et aussi ce que nous appelons des dénominations, des noms.

Vous savez, toute lecture se fait à partir d'une table préétablie qui dit nos capacités d'écoute. Cette table préétablie est largement inconsciente en général, en ce sens qu'entendre c'est rapporter à un espace d'écoute qui est en nous.

Votre table d'écoute, c'est-à-dire votre capacité d'accueil, je vous le dis tout de suite, ce sont les catégories d'Aristote. Vous n'en savez rien mais c'est ainsi. C'est ce que vous avez appris dans la grammaire, ce sont les procédures d'écoute qui se font selon des répartitions qui sont implicites, qu'on n'examine pas puisqu'elles fonctionnent.

On peut considérer la lecture que je vais faire maintenant comme une table d'écoute consciente. Cela me fait penser à ce que représente à certains égards la table d'écoute appelée "table des Séphirot", c'est-à-dire table des mesures divines, pour un certain judaïsme talmudique déjà, mais clairement dans la kabbale. Ce sont des tables d'écoute tout à fait conscientes. Je pense qu'une table d'écoute, il vaut mieux qu'elle soit consciente plutôt qu'inconsciente.

En disant "table d'écoute", je fais une certaine approche de la question. Mais nous verrons que ce que je présente comme une table est aussi le lieu d'un récit. Ce n'est pas simplement une répartition géographique, il s'y passe quelque chose.

Une table d'écoute se conforme généralement à des schémas fondamentaux qui sont une répartition : conformément au corps humain, ou par exemple à l'arbre pour les Séphirot. Et c'est peut-être analogiquement quelque chose comme ce qu'ailleurs on appelle mandala. Qu'il y ait des correspondances entre l'arboréité et les parties du corps, donc une symbolique du corps humain, c'est ce qui permet dans une lecture de rapporter les textes à leur lieu propre et de les méditer ; c'est se posturer et se configurer soi-même. Il y a là probablement quelque chose qui nous est assez étranger.

Il ne faut pas oublier par exemple que le tableau explicite des catégories d'Aristote a été mis en topographie par Porphyre qui est un néoplatonicien assez tardif. Cette topographie, on l'appelle l'arbre de Porphyre.

► Que l'arbre soit une image du corps humain, tout à fait.

J-M M : Oui, mais répartir : c'est d'abord un lieu d'accueil pour le mot qui vient.

¹³⁰ Il faut voir qu'on date l'évangile de Jean des années 100.

► Il y a des apprentissages de la lecture qui se font de cette manière. On approche chaque lettre à partir du corps. Avec les enfants je crois qu'on utilise beaucoup ce que tu dis là.

J-M M : On pourrait d'ailleurs prendre pour exemple le fait que le dessin de la maison chez l'enfant est toujours une figuration du corps propre : les fenêtres sont les yeux, la porte est la bouche, l'allée qui est devant a souvent des boutons, etc. C'est la première prise de compréhension du haut, du bas, etc.

3) Généalogies.

Les autres évangiles commencent par la scène du Baptême, et par des généalogies chez Luc et Matthieu. Nous avons vu que l'évangile de Jean lui aussi commence par l'ouverture des cieux à la terre, par la théophanie du Baptême. Nous allons voir que dans l'évangile de Jean, les cieux s'ouvrent aussi par la généalogie, non pas la généalogie à la mode de Luc et de Matthieu, mais la généalogie des dénominations de l'*Arkhe*. Nous en avons déjà repéré certaines : Monogénès, Logos, Vie, Grâce, Vérité. Et en même temps ces mots s'engendrent mutuellement, ils disent le même en s'engendrant conformément à la façon dont les anciens considèrent le rapport du père et du fils où le fils est considéré comme la manifestation du père, le fils étant ce que le père est en caché. Nous allons voir que là ce sont des dénominations qui s'engendrent. Chez Matthieu et Luc, ce sont des bonshommes apparemment, mais je vous assure que leurs généalogies de Jésus sont aussi des généalogies de dénominations, parce que les noms qu'ils citent ne sont pas simplement les noms des ancêtres, mais ce sont des qualités spirituelles qui s'héritent dans une lignée. La différence est beaucoup moins grande que vous ne le pensez entre Matthieu (ou Luc) et Jean, parce que Abraham, Isaac et Jacob, pour un lecteur juif, ne sont pas des bonshommes, mais ce sont des modalités de Dieu d'abord.

II – LE PLÉRÔME DES DÉNOMINATIONS ET LES AVENTURES DE SOPHIA

1) Le Plérôme des dénominations.

Les dénominations que nous allons regarder sont en majorité puisées au Prologue. La question maintenant est de les recenser et de voir leurs places respectives. Ce qui va contenir les dénominations¹³¹ est ce qui est appelé le Plérôme, c'est-à-dire la plénitude : « *de ce Plérôme, nous avons tout reçu* » (Jn 1, 16). [Jean-Marie dessine un cercle]. Ce cercle, du reste, n'est pas tracé d'entrée, il va se tracer en cours de route.

a) Abîme et Silence¹³² (ou Grâce).

Au-dessus du Plérôme il y a *Théos*, le Père, que les Valentiniens appellent l'Abîme (*Buthos*) et sa compagne s'appelle *Sigê* (Silence). Nous avons ici esquissé une syzygie, c'est-à-dire une conjugalité qui va se rejouer à tous les autres niveaux. Sa compagne s'appelle Silence mais elle s'appelle aussi Grâce (*Charis*) : « *plein de grâce* »

¹³¹ Ces dénominations sont appelées des Éons. Pour faciliter la compréhension, J-M Martin garde le terme de dénomination. Cf. l'arbre généalogique tout à la fin : le cercle dont parle ensuite J-M Martin est le début du tracé.

¹³² « La compagne de l'Abîme, c'est le Silence et ceci précède l'apparition du *Logos*, mais le vrai *Logos* garde le silence en lui, car la parole n'exclut pas le silence : le silence et la parole ne sont pas des contraires, la parole authentique est gorgée de son silence propre. »

Il y a une expression valentinienne extraordinaire : le Père est le Père de l'infranchissable et de la douceur (*glukotêtos*). *Glukos* est le mot que les médecins ont pris pour dire le sucre. C'est-à-dire que l'Abîme est quelque chose qui ne se franchit pas, mais comme nous avons ici une sorte d'hendiadys (infranchissable et douceur sont la même chose), c'est un infranchissable non pas par refus ou dureté, mais au contraire par l'absence de limite, ce en quoi on s'enfonce au risque de se perdre. C'est ce qui va arriver à Sophia (la sagesse). Cette expression n'est pas chez Jean mais elle est abondamment chez Paul, et nous avons vu qu'elle a une grande importance dans le développement de la logologie (du discours sur le *Logos*).

Nous allons entrer dans un récit. Au fond, il s'agit d'une description statique de l'arbre, du bas et du haut et des différentes dénominations, mais en même temps il s'agit d'un dévoilement progressif qui se fait dans un récit : les noms vont venir dans un récit.

Irénée qui ne comprend rien aux gnostiques, mais qui est précieux parce qu'il raconte quand même ce qu'ils disent¹³³, se moque : « Ils disent : "Dans les hauteurs il y a l'abîme" ». Justement dans les hauteurs il y a l'abîme en ce sens que la répartition du haut et du bas n'est pas encore advenue, comme n'est pas advenue encore la répartition du dedans et du dehors. Quel est le moment d'émergence du dedans / dehors, du haut / bas, etc. ?

Donc nous avons une genèse, une gonie des choses essentielles.

b) L'aspect masculin / féminin et l'aspect générationnel.

Tous les noms du Plérôme sont couplés c'est-à-dire qu'à un mâle correspond une femelle. Nous avons trouvé dans le Prologue de Jean des mots mâles et des mots femelles. Ainsi Logos est masculin et Vie est féminin. Un couple constitue une certaine unité, mais une unité qui a sa distinction masculin / féminin. C'est une façon d'indiquer que c'est le même, parce que ceci accomplit la parole : « *De deux qu'ils étaient, ils sont un* » (Gn 2, 24). J'ai traduit longtemps : « De deux qu'ils étaient, qu'ils soient un » mais pas du tout, « ils demeurent deux et ils sont un », parce que le "un" en question (l'unité des deux) n'est pas ce qui efface l'altérité, mais au contraire ce qui promeut la bonne altérité. C'est pourquoi par exemple le Logos peut dire « *Je suis la Vie* ». Et ceci ramasse un certain nombre de choses qui traînent dans les épîtres de Paul : le rapport homme / femme, le rapport *Christos* / *Pneuma*...

Ceci est une répartition qui est de toute première importance dans la symbolique fondamentale. Nous ne le pensons pas, mais je vous assure que le rapport père / fils ou le rapport époux / épouse n'est pas moins intelligent que les rapports qui sont censés être proprement conceptuels comme cause et effet, comme moyen et fin, qui sont les quatre causes d'Aristote. Ces concepts qui fonctionnent dans la philosophie, ne sont pas plus intelligents que la répartition homme et femme, ou père et fils. Mais ces répartitions-là sont des structures fondamentales pleinement suggestives, et les poètes le savent.

« Voie lactée ô sœur lumineuse
Des blancs ruisseaux de Chanaan
Et des corps blancs des amoureuses
Nageurs morts suivrons-nous d'ahan
Ton cours vers d'autres nébuleuses »

¹³³ On trouve beaucoup de choses concernant la table des dénominations dans *Adversus Haereses* (Contre les hérésies) d'Irénée (120-202),

– « Voie lactée ô sœur lumineuse » c'est une façon de dire : la Voie lactée est en haut quelque chose de semblable, d'analogue, donc qui a une proximité avec « les blancs ruisseaux » qui sont des voies aussi.

– « les blancs ruisseaux de Chanaan », c'est la terre où coulent le lait et le miel, d'où "Voie lactée". Cela se répond, c'est du cousinage.

– « Sœur lumineuse » : voilà un emploi de la fratrie – ce n'est pas ici le couple – qui est aussi intelligent et infiniment plus parlant que les mots que nous servent pour dire "comme" ou "de même que".

Dans le poème la syntaxe en prend un coup, elle oblige à être elliptique : « nageurs morts suivrons-nous... ton cours » ne veut rien dire ; mais ça veut dire : « comme des nageurs, quand nous serons morts, suivrons-nous ton cours ? »

(C'est le début du poème de Guillaume Apollinaire : La Chanson du Mal-aimé).

Il s'agissait là simplement d'illustrer afin qu'on ne prenne pas comme une chose sotte le fait d'avoir des dénominations mâles et des dénominations femelles.

Nous venons de voir l'aspect masculin / féminin, étant entendu d'ailleurs que ce n'est pas seulement époux et épouse, mais aussi bien frère et sœur. Il y a aussi l'aspect que j'appelle générationnel ou descendant, mais c'est plutôt une émanation qu'un engendrement, le Fils désignant la manifestation du Père. La distinction de la génération est l'archétype du temps ; et le couple est l'origine de l'espace, c'est-à-dire de l'unité simultanée, de la *simplicité unie* – c'est une belle expression (en traduction malheureusement), de Heidegger, *simplicité unie*, parce que c'est presque un oxymoron. Nous ne pensons pas en général *simplicité unie*, nous pensons la simplicité élémentaire ; par exemple les quatre éléments sont simples, mais entre eux, ils ne sont pas unis. La simplicité élémentaire n'est pas la simplicité unie, par exemple elle n'est pas l'unité du deux ou du pluriel, qui se maintiennent comme deux et comme pluriel. Ce n'est pas une composition, ni un mélange, ni une fusion ou une confusion. La plus haute unité est une unité d'union, donc la simplicité unie par opposition à la simplicité élémentaire, comme celle des quatre éléments par exemple.

c) Les trois premiers couples à l'intérieur du Plérôme.

Le Plérôme est donc cette plénitude des dénominations qui sont prises dans le texte de Jean et qui sont articulées sous deux aspects : l'aspect généalogique et l'aspect masculin / féminin.

– Du couple Abîme/Grâce émane le Monogénès. Celui-ci est donc la tête du Plérôme et il s'appelle aussi Arkhê. Et l'aspect féminin de Monogénès-Arkhê est Vérité.

– Du couple Monogénès / Vérité émane le Logos dont l'aspect féminin est la Vie : « *En l'Arkhê était le Logos [...] et ce qui advint en lui était Vie* ».

– Du couple Logos / Vie émane l'Homme (l'homme à l'image) dont l'aspect féminin est l'Ekklesia. Le mot Ekklesia n'est pas explicitement dans le Prologue mais on a : « *La vie était la lumière des hommes* », or dans "des hommes" il y a le mot "homme" au pluriel, c'est-à-dire l'Ekklesia, l'humanité convoquée. Le mot *Ekklesia* est chez Paul, pas chez Jean, chez Jean c'est "la *koïnônia*".

Nous venons de voir que le mot Ekklesia est dans le pluriel "les hommes". En effet les éléments féminins sont toujours des éléments à la fois emplissant et diffusifs.

Description topographique du couple Abîme/Silence et du Plérôme

		Symbolique nuptiale	
		Mâle	Femelle
Symbolique générationnelle	Abîme	Silence	
	Monogène (ou Arkhê)	Vérité (Aléthéia)	
	Logos	Vie (Zoê)	→ 10 éons
	Anthropos (Homme)	Ekklêsia	→ 12 éons

Adversus Haereses I, 1, 1. « Il existait, disent-ils, dans les hauteurs invisibles et innommables, un Éon parfait antérieur à tout. Cet Éon ils l'appellent Pro-Principe, Pro-Père et **Abîme** (*Buthos*). Incompréhensible, invisible, éternel, inengendré il [cet éon] fut en profond repos et tranquillité durant une infinité de siècles. Avec lui coexistait la Pensée qu'ils appellent encore **Grâce** (*Charis*) et **Silence** (*Sigê*). Or un jour cet Abîme eut la pensée d'émettre, à partir de lui-même un principe (*arkhê*) de toutes choses. Cette émission dont il avait eu la pensée, il la déposa, à la manière d'une semence, au sein de sa compagne Sigê (Silence). Au reçu de cette semence, celle-ci devint enceinte et enfanta Intellect – c'est un autre nom du Monogène – semblable et égal à celui qui l'avait émis, seul capable aussi de comprendre la grandeur du Père. Cet Intellect, ils l'appellent encore **Monogène... Principe** (*Arkhê*) ... Avec lui (l'Intellect) fut émise **Vérité**... Or ce Monogène, ayant pris conscience de ce en vue de quoi il avait été émis, émit à son tour **Logos et Vie**, Père de tous ceux qui viendraient après lui, Principe et Formation de tout le Plérôme. De Logos et Vie furent émis à leur tour, selon la syzygie, **Homme et Église**. Et voilà la fondamentale Ogdoade... »

d) Les trente éons.

Ces trois couples engendrent dix dénominations (ou éons) – elles sont sans importance – et Homme et Ekklêsia en engendrent douze. Au total cela fait 30 : c'est-à-dire 10 et 12 plus les 8 que nous avons commémorés. Il y a beaucoup de noms qui n'ont pas d'importance.

2) Les aventures de Sophia et ses retombées.

a) La méprise de Sophia.

Le 12^{ème} éon issu de Homme et Ekklêsia s'appelle Sophia, la Sagesse. C'est donc le 30^{ème} éon. Or Sophie a un époux aussi, mais ce n'est pas la peine de le nommer parce que précisément elle entreprend de faire quelque chose sans lui. Étant le petit dernier des éons, Sophia (la sagesse) entreprend de vouloir connaître le Père, le pénétrer par ses propres ressources, sans l'aide même de son conjoint, et ça rate ! Nous trouvons ici la notion de base, tout à fait chrétienne, de la volonté de prise comme méprise nécessaire.

Ceci jette le trouble dans l'ensemble des dénominations : une dénomination manquée porte le trouble sur l'intelligibilité, l'intelligence des autres notions. Mais cette Sophia ne s'appelle pas par hasard Sophia, elle correspond à la sagesse des nations, à la philosophia, car celle-ci, pourtant issue de Dieu, est néanmoins une Sophia qui a manqué sa recherche du fait de sa volonté de prise, de sa volonté de pénétrer le Père.

b) Le couple Christos / Pneuma.

S'impose à ce moment-là une rectification de ce malheur grâce à un autre couple qui est issu de Monogènes et Vérité : c'est le couple Christos / Pneuma. Pneuma est l'aspect féminin¹³⁴, c'est-à-dire diffusé du Christos qui est oint en plénitude du Pneuma : dans l'évangile de Jean, Christos et Pneuma sont des mots qui s'entre-appartiennent, comme Logos et Vie.

Quelle est la fonction du couple Christos / Pneuma ? Elle est triple :

– **il enseigne** les dénominations (les éons) ;

– et sa fonction consiste à les **égaliser**, c'est-à-dire à montrer que si chacune d'entre elles est entendue jusqu'au profond d'elle-même et non pas dans sa différence, elles sont toutes égales et semblables (*isos kai homiois*). Pour cela il leur apprend qu'elles sont dans la méprise quand, dans leurs différences, elles se prennent séparément, elles se séparent. Ceci correspond à la lecture des dénominations qu'on trouve dans l'évangile de Jean : " Je suis la parole", "Je suis la vie", "Je suis la lumière". Elles ne sont vraiment comprises que lorsqu'elles disent la même chose et non pas des choses différentes, quand elles disent l'indicible, quand elles disent la résurrection.

– et ensuite **il leur apprend à eucharistier**. Le manque fondamental avait été la volonté de prise : les éons sont rectifiés en apprenant à rendre grâce, c'est-à-dire à avoir le sens du don, le sens de *Kharis* (de la grâce).

Nous avons là les motivations essentielles de l'Évangile le plus pur.

Il faut bien savoir que c'est au terme de cela que se constitue le Plérôme c'est-à-dire que se constitue un dedans. S'il y a un dedans, il y a un dehors. Nous allons trouver l'autre dehors, le dehors du bas dans lequel une partie de Sophia est jetée.

En effet Sophia est pour une part rectifiée avec les autres éons, mais une partie d'elle-même est jetée dehors. Il s'agit d'une manifestation d'elle-même, sa fille qui s'appelle Achamot. Celle-ci a un nom hébreu parce que la Sophia, c'est la Sophie des nations, et Achamot c'est la *Hochma*, la Sophie juive. Tout ce développement a l'air intemporel, en fait c'est une lecture de l'histoire de l'avènement de la pensée dans l'humanité¹³⁵.

c) L'expulsion de la deuxième Sophie hors du Plérôme.

Je passe sur un certain nombre d'épisodes parce que c'est une table répartitrice dans laquelle le récit n'est pas exclu. Ceci est très important parce que dans la philosophie, il n'y a que des concepts, la philosophie ne se récite pas. Le récit pour nous c'est ou l'histoire, ou le mythe, ou le roman, que sais-je. Or ici il n'y a pas de distinction entre la nomination de ce qu'on peut

¹³⁴ Pneuma est un mot neutre en grec, mais il traduit le mot *rouah* qui est féminin en hébreu, et donc il est considéré comme féminin.

¹³⁵ Ce qui est dit ici est plus développé dans plusieurs messages du blog : [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angélogologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#) ; [Les malheurs de Sophie la Sagesse. Extraits de la Grande Notice d'Irénée.](#)

prendre pour un concept, et la venue de ce concept : le venir, je le disais, est un nom de Dieu aussi important que être, et de même rang. D'ailleurs le mot « il vient, il est venu » structure la deuxième partie de notre Prologue.

Cette deuxième Sophie (Ahamot) est donc tombée dans des lieux qui naturellement sont caractérisés, dans la plus pure tradition paulinienne, comme des lieux de l'ombre, du vide et de la folie. En effet les trois caractéristiques de cette deuxième Sagesse correspondent aux trois façons de dire la déficience que nous avons lues en Rm 1, 21-22 : elle tombe dans les espaces du vide (par opposition à la plénitude), de la ténèbre (par opposition à la lumière) et de la folie (par opposition à la sophie, la sagesse), car elle s'appelle Sophie mais elle devient une sorte de prétendue sagesse. De la Sophie déchue il est dit par exemple : « elle bouillonna dans les lieux de l'ombre et du vide ; c'était inévitable puisqu'elle était exclue de la lumière et de la plénitude ». (Irénée, *Adversus Haereses* 4,1).

Donc ce n'est pas un mythe qui est inventé de l'extérieur, c'est une lecture pertinente de Paul et de Jean. Ce qui est en question dans ce mythe, c'est l'avènement du manque dans l'unité. Les pères de l'Église vont se gausser du fait que c'est la Sagesse qui n'est pas sage. Mais justement, la Sagesse est le lieu de la possible non-sagesse, et c'est précisément pour cela qu'elle s'appelle Sagesse, parce qu'elle a rapport avec l'insensé.

d) L'émission de Jésus ou Lumière.

Lorsqu'elles ont été rectifiées par Christos / Pneuma, les dénominations font une assemblée, tous les noms se rassemblent. Et la concordance absolue fait que dans cette assemblée ils eucharistient, et le produit de cette eucharistie c'est Jésus ou la Lumière. Le mot Lumière intervient ici comme un nom du Monogénês comme totalité accomplie. Voyez la grande primauté qui est donnée au nom de lumière.

Donc cette intériorité (ce Plérôme) est fortifiée désormais, et "consiste", ce qui l'opposera et la distinguera du vide inconsistant. Elle est tout entière la lumière par opposition au lieu de l'ombre et de la ténèbre.

e) Le sort de la deuxième Sophie.

Ahamot est donc dans les lieux de l'ignorance. C'est de cette ignorance (*agnoia*) que sont suscitées les "passions" (au sens de *pathos*) : de l'ignorance sort la peur. Sophia (la 1^{ère}) est constituée de pneuma (d'Esprit), mais la Sophie jetée dehors est constituée par la peur, par la tristesse et par la crispation (*ekplêxis*) – en effet les anciens distinguent la peur qui fait fuir et la peur qui gèle, qui inhibe – et enfin cette Sophie est constituée par la conversion, c'est-à-dire par le désir de remonter vers la plénitude (vers le Plérôme).

Nous avons ici la genèse de la connaissance, parce que la *gnôsis* (la connaissance) précède l'homme, ce que nous appelons l'homme, l'être homme. Sa connaissance réservée est tenue en Dieu, c'est vers elle que l'homme chemine. L'homme est pro-jeté inaccompli¹³⁶, et son cheminement le fait venir vers sa propre plénitude. C'est un trait qui se trouve constamment dans la structure de pensée du Nouveau Testament.

¹³⁶ Dans le récit valentinien l'homme est issu de la semence de la Sophie jetée dehors, mais cette Sophie est en exil à l'extérieur du Plérôme, car elle est issue du Plérôme.

3) Précisions.

a) Les Valentiniens lisent saint Jean et aussi saint Paul.

Ce qui précède est la lecture par Valentin, ou son disciple Ptolémée, du Prologue de Jean. Mais l'auteur utilise également Paul puisque nous avons vu la Sophie dont il est question dans le texte, et c'est pour cela que je vous avais lu le texte de Paul racontant la genèse du péché avec l'introduction de la région de l'ombre, du vide et de la folie, avec la non-eucharistie comme principe de cette "éjection hors de".

L'accomplissement de l'homme, il est là et il est en réserve, parce que l'homme n'entend pas d'emblée toutes ces dénominations dont la connaissance est son essence secrète ; il chemine vers, il va à rejoindre ce qui est son essence, car l'essence de l'être-homme c'est connaître.

b) L'homme n'est pas le lieu premier du désordre.

Nous pouvons remarquer que le déploiement des dénominations donne lieu aussi à un certain démembrement antérieur à l'humanité, dans la mesure où il y a une sorte de falsification des noms qui précède l'homme.

► Le déploiement du Nom s'accompagne d'une falsification, tu peux expliquer ?

J-M M : Dès avant qu'un homme singulier, un homme particulier, accède au Nom, il hérite d'une situation dans laquelle les noms ne sont pas pensés à partir de leur essence. C'est *Sophia* qui introduit dans le Plérôme un désordre. Autrement dit l'homme n'est pas le lieu premier du désordre.

c) Le symbolisme des chiffres du Plérôme.

► Quelles sont les dénominations qui correspondent à la somme 10 + 12 + 8 ?

J-M M : Leur énumération n'est pas du tout intéressante. Il faut voir quels sont les motifs de cela, il faut voir la genèse des chiffres 10 et 12 (qui sont très importants en eux-mêmes) par rapport à l'Ogdoade c'est-à-dire au 8. L'Ogdoade correspond à l'octave qui est le "jour un", jour qui correspond au dimanche, donc le 8 est le chiffre par excellence. Il faut que cela fasse le mois, c'est-à-dire qu'il faut arriver au chiffre 30.

Le motif des chiffres est une lecture qui est rapportée après coup sur cette généalogie. Mais peu importe le rembourrage des 10 éons ou les noms des 12 éons suivants, c'est une autre perspective qui s'introduit en supplément dans la constitution du Plérôme. Donc les noms des 10 ou des 12 n'importent pas, d'ailleurs ils ne jouent aucun rôle à part *Sophia*. C'est du remplissage pour un autre souci qui est de faire venir des chiffres fondamentaux : le 8, le 10, le 12, et le 30 qui correspond au mois.

Si on ajoute les deux que sont Christos et Pneuma et qui ne sont pas comptés dans les 30, cela fait même 32. Or 32 a un sens très particulier dans le judaïsme, il désigne les 32 sentiers de la sagesse c'est-à-dire les 22 lettres, plus les 10 séphiroth de la table. Il faut prendre les choses dans leur lieu de signification, dans leur visée de signification.

Je parlais l'autre jour du 801 de la colombe, mais il faut voir ça dans la visée de ceux qui le font. Je ne vous invite pas à compter la valeur d'un mot à partir des chiffres qui correspondent aux lettres, ce n'est pas pertinent pour nous de ce point de vue, et pour eux non plus.

III – NOUVELLE LECTURE DES VERSETS 1-5 ET 14-16

Voici¹³⁷ une deuxième entrée dans le Plérôme des dénominations à partir d'une lecture suivie.

a) Versets 1-3a : Arkhê, Dieu-Père, Logos, totalité.

« ¹ *Dans l'Arkhê était le Logos* – Arkhê ne dit pas simplement le début, mais c'est un des noms de Jésus, de même que Logos.

« *Et le Logos était vers (auprès de) Dieu* » La même phrase est reprise au début de la première lettre de Jean, et c'est le mot de Père qui est employé : « *Ce qui était dès l'Arkhê, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux. [...] la Vie éonique qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous...* » Alors, Dieu ou le Père ? Le mot Dieu se dit sans doute d'une façon prioritaire du Père, mais peut-être pas exclusivement. Donc il faut lire « le Logos était vers le Père ». Le premier rapport est le rapport fondamental Père/Fils.

« *Et le Logos était Dieu.* » Seul Dieu est près de Dieu, c'est-à-dire qu'il faut être Dieu pour être près de Dieu ; ou bien être près de Dieu, c'est être Dieu. L'unité est la proximité. Voilà un point que je ne fais qu'énoncer.

« ² *Il était dans l'Arkhê auprès de Dieu* – "être dans" c'est "être" chez Jean, donc « il est arkhê ».

« ³ *Tout fut par lui (panta di autou égénéto)* ». Ceci répond à arkhê : il est le principe et aussi le prince de la totalité de l'humanité. Dans le mot *panta*, en effet, il ne faut pas lire ici la création et il ne faut surtout pas traduire "*Tout fut par lui*" par "tout fut fait par lui". Je ne dis pas qu'il n'y a pas de création, je dis qu'il n'en est pas question ici.

Ce qui est désigné ici, c'est l'advenance de la totalité séminale, ou la totalité de christité qu'il y a dans l'humanité, ça peut même être le nom de l'Esprit Saint lui-même qui est l'aspect répandu en *chrismata*, en chrismation dans la totalité de l'humanité. Je fais allusion à la fin du chapitre 2 de la première lettre de Jean.

b) L'identité du Fils Un (*Monogènes*) et de l'Arkhê.

Le nom de **Fils** qui nomme le rapport au Père (à Dieu) est donc celui qui doit être posé, pas forcément au début, mais au premier rang. À ce point de vue, il a pour équivalent le mot de *Arkhê*. En effet le premier nom auquel fasse écho le mot de *Monogènes* (au verset 14), comme disant la même chose, c'est *Arkhê*.

Disant cela je me réfère à la caractéristique essentielle du Christ, caractéristique qui se retrouve à toutes les pages de l'évangile de Jean, à savoir qu'il est constitué par une double relation : relation au Père, relation à la totalité de l'humanité.

Par exemple au début du chapitre 17 : « *Père, glorifie ton Fils, ce qui est que ton Fils te glorifie, selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité.* », et au début du chapitre 13 : « *Sachant que l'heure est venue qu'il aille de ce monde vers son Père,*

¹³⁷ Cette lecture a été faite à Saint-Bernard de Montparnasse en 2010.

ayant aimé les siens qui sont dans le monde, il les aima jusqu'au bout ». Il n'est jamais question du Christ comme d'un individu singulier.

D'ailleurs, j'emploie ici le mot de Christ qui n'est pas un mot majeur dans la lecture que nous faisons, même s'il s'y trouve. Nous savons que tout cela désigne le même, mais il n'est pas du tout inintéressant – il est même tout à fait nécessaire – d'entendre ce que les différents noms qui le désignent signifient à chaque fois, ici ou là, car c'est cela qui déploie l'intelligibilité de celui qui est ainsi désigné.

c) Le rapport Arkhê / Plérôme.

Le mot *Arkhê* dit précisément le rapport à la totalité, le rapport à tout. Et, par totalité, il faut entendre la totalité de la semence, c'est-à-dire des hommes en tant que semences du Père : *ta panta*, la totalité.

Il est donc *Arkhê* par rapport à tout ce qui émane de lui et qui sera appelé la plénitude (le Plérôme). Le mot plénitude se trouve d'abord sous la forme adjectivale : « ¹⁴*plein de grâce et vérité* ». Et grâce et vérité viennent par Jésus Christos parce que « ¹⁶*de son Plérôme* (de sa plénitude) *nous avons tous reçu, grâce sur grâce* ».

d) Versets 3b-4 : le rien et la Vie.

« **Tout fut par lui ; hors de lui fut rien ; et ce qui fut ⁴en lui était vie** », c'est comme cela, à mon avis, qu'il faut ponctuer. Les manuscrits ne ponctuent pas, donc il y a de grandes indécisions puisqu'il y a plusieurs façons de ponctuer cette phrase. Mais nous avons trois termes : être par lui, être hors de lui, être en lui. "*Tout est par lui*" : ici, le monde même peut être entendu d'une certaine manière, car *tout fut par lui* c'est-à-dire le dedans et le dehors, c'est-à-dire la totalité en un sens strict. Et le rien : "*hors de lui fut rien*" ; ce rien est ce qui va être appelé ensuite la ténèbre, c'est-à-dire le principe d'extériorité, en entendant l'extériorité comme principe d'exclusion et de meurtre, car la ténèbre, chez Jean, signifie le meurtre.

« *Ce qui fut en lui... hors de lui...* » : apparaissent ici le dedans et le dehors. Il n'y a pas de dedans et de dehors, comme il n'y a pas de haut et de bas, avant l'apparition du Logos. Il n'y a pas de distinction de ténèbre et de lumière. De toute façon ténèbre et lumière, dedans et dehors, c'est la même chose ici : c'est la notion des "ténèbres extérieures". « *Et en Dieu tout est lumière, il n'y a pas de ténèbre en lui* » (1 Jn 1, 5), la ténèbre est dehors. Ici il s'agit de la mauvaise ténèbre qui s'appelle espace de vacuité, espace de vide. En effet c'est le contraire du Plérôme, de la plénitude de l'accomplissement : il y a du vide qui s'introduit dans le Plérôme même.

« *Ce qui fut en lui (le Logos) était vie.* » La vie, c'est *Hawwâh* (Eve), et ici nous ne sommes plus dans la relation de paternité, mais nous sommes dans la relation de couple qui est le deuxième *deux*. Logos et Vie est le deuxième couple du Plérôme.

« *Ce qui fut en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes* ». Voilà un hendiadys. La vie qui s'oppose au meurtre, la lumière qui s'oppose chez nous à l'ignorance, ne parlent pas l'une sans l'autre : vie et lumière.

e) La dénomination Homme.

« *Et la vie était la lumière des hommes* ». Ici sont nommés à la fois l'homme et donc implicitement la manifestation de l'Homme, c'est-à-dire le Fils de l'Homme qui est un autre titre de Jésus ; et le pluriel "les hommes". Fils de l'Homme c'est la manifestation de l'homme essentiel. Dans les dénominations que nous voyons ici : Jésus n'est pas *un homme*, il est l'Homme ; comme il n'est pas une vie, il est la Vie, et comme il n'est pas une parole parmi d'autres, il est la Parole, etc.

« *⁵La lumière luit dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas détenue.* » Nous savons que la ténèbre est la puissance de mort, d'extériorité, d'exclusion. Jésus viendra s'affronter à la ténèbre qui règne sur ce monde. Mais la ténèbre ne le détiendra pas, c'est la Résurrection qui est indiquée ici dans le langage des premiers versets de la Genèse. Voyez ce genre d'interprétation : Lumière sera un des noms qui dira l'accomplissement total de la plénitude, du Plérôme, donc c'est un nom qui aura un statut particulier.

« *¹⁴Le Logos fut chair* » : ce n'est pas l'incarnation au sens additionnel d'une nature humaine et d'une nature divine qui est envisagée ici, c'est la manifestation de ce qui, à nos yeux, est faiblesse mais qui, étant faiblesse acquiescée, change le sens de la faiblesse. Le mot *sarx* (chair) est toujours commenté chez Paul par *asthénéia*, la faiblesse, c'est-à-dire le fait d'être mortel et meurtrier, dans un état d'assujettissement à la mort et au meurtre ; mais dans ce verset "chair" n'a pas ce sens paulinien. Ce qui fait la différence c'est que le Christ vient bien au meurtre et à la mort, mais il n'est assujetti ni à être meurtrier ni à être mortel : il y vient librement – "entrant librement ..." – ce qui renverse le sens du mot de chair dans l'usage qui peut en être fait à propos du Christ ; autrement dit ce qui est pour nous servitude (la servitude d'avoir à mourir et d'être assujetti à être meurtrier de quelque manière), cela n'est pas, pour le Christ, son mode d'être à la chair ; il est à la chair librement et c'est un point capital.

La plupart des points que je souligne ici, pourront donner lieu à des déviations au cours du second siècle, mais auparavant ils sont dans une vérité plus profonde que celle que nous professons. Donc il faut à la fois les entendre là et éviter les déviations.

« *Et il a habité en nous, et nous avons contemplé sa gloire* – c'est-à-dire sa dimension de Résurrection – *gloire* où il se manifeste *comme Monogénês* (Fils un et unifiant) *d'auprès du Père, plein de grâce et vérité* ».

Le mot vérité ici est d'une richesse de sens incroyable. Vérité est la parèdre de l'*Arkê* qui est aussi le *Monogénês* (Fils un), comme la Grâce est la parèdre de l'Abîme (du Père). Grâce et Vérité sont les correspondants féminins des deux premiers noms Père et Fils. "Grâce et Vérité", il faut entendre ceci comme un hendiadys (c'en est un). Grâce correspond au Père, Vérité au Fils, mais en même temps Jésus dit "Je" au sujet de tout.

« *¹⁶Et de ce Plérôma (de cette plénitude), nous avons tous reçu* ». Ici, "*nous avons tous reçu*", c'est lorsque nous ne sommes plus dans le champ des deux *deux* ; nous sommes désormais dans le champ du rapport de l'un et des multiples, des dispersés, donc des multiples semences.

IV – LA LECTURE VALENTINIENNE ET NOTRE PROPRE LECTURE

a) Lire les gnostiques.

Je vous signale que vous pouvez essayer de lire les gnostiques¹³⁸, jamais vous ne trouverez ce que je dis. Personne ne sait lire les gnostiques. C'est très difficile d'accès, j'y ai passé ma vie, ce qui me permet de dire des choses. Il y a des gens plus savants que moi d'un point de vue érudit sur ce sujet, mais les érudits ne se soucient pas d'entrer dans l'intelligibilité, ils racontent ce qu'ils lisent comme des choses curieuses, un point c'est tout. Mais moi je vis de cela.

Or, si nous voulons pénétrer dans l'écriture gnostique, nous avons à faire un travail considérable car tout ce qui est dit dans le gnosticisme n'a pas son lieu d'accueil en nous tels que nous sommes préfigurés par notre culture. Il y a là une véritable expérience qui est nécessaire, car il ne s'agit plus de se documenter sur les gnostiques ou d'argumenter historico-critiquement sur eux ; il s'agit d'expérimenter dans quelle mesure une pensée aussi étrange et étrangère est susceptible de nous atteindre, pour autant que nous soyons capables de faire l'*épokhê* (*marquer un temps d'arrêt*), de mettre entre parenthèses les choses qui parlent apparemment en nous, et sont souvent pour nous les plus évidentes pour la pensée. Je me fais comprendre ? Parce que ce point-là est capital.

► Vous dites que c'est une approche très différente, est-ce que vous pourriez en dire plus ?

J-M M : Si vous voulez. Voici un exemple à propos d'autre chose. Je lisais un petit bouquin intitulé *Les trois Upanisads*. Je ne suis pas du tout spécialiste de cela. Il s'agit, pour moi, d'une information historique. Mais je me suis aperçu que les commentateurs, qui sont pourtant des gens apparemment pertinents, expliquent qu'il faut entendre ceci de façon subjective et non pas objective. C'est absolument invraisemblable qu'on puisse dire cela. La distinction subjectif / objectif, telle que nous la connaissons et telle qu'elle fonctionne, date du XIV^e - XV^e siècle. Autrement dit, voilà une structure d'accueil tout à fait inappropriée pour accueillir une pensée totalement étrangère à notre moment de culture.

Pour vous donner un exemple de cette structure de pensée, voici un extrait de la grande Notice valentinienne de Ptolémée rapportée dans les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie.

« **Lorsque Sagesse...** – il s'agit de la deuxième sagesse qui a été jetée hors du Plérôme. Elle est ici plus ou moins assimilée au pneuma fluctuant sur les eaux de la Genèse, et représente donc encore un état d'incertitude du pneuma avant l'apparition de la lumière. – **lorsque Sagesse l'a aperçut, semblable à la lumière (*phôs*) qui l'avait abandonnée, elle le reconnut, courut vers lui, fut remplie d'allégresse et l'adora. [...] Aussitôt le Sauveur lui conféra la formation (*morphôsis*) selon la *gnôsis* (la connaissance) – *morphôsis* est un terme qui vaut en soi à la fois dans le langage cosmologique et dans le langage anthropologique, se former et être formé – **et la guérison de ses passions (ses *pathôn*, ses errements), lui montrant à partir du Père inengendré les êtres qui constituent la plénitude (le Plérôme).** » (C, 44, 1, Sources chrétiennes 23, p.155). On trouve dans ce texte la parution de la lumière qui**

¹³⁸ Par exemple on trouve sur internet *Adversus Haereses* d'Irénee où Irénee cite à sa façon ce que racontent les gnostiques : <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/fr/index.htm>.

explicitement guérit sagesse, la guérit de ses passions, de son désordre, de ses errances, de ses erreurs, et la constitue achevée et parfaite.

C'est l'expérience spirituelle qui est décrite ici, l'expérience du gnostique, et elle est décrite précisément dans le contexte d'un commentaire des premiers versets de la Genèse comme décrivant l'expérience mystique.

b) L'égalisation des éons ; conséquence pour notre propre lecture.

Toutes les dénominations sont d'abord considérées fragmentairement : elles sont considérées sans leur conjoint, ce qui veut dire en même temps sans le rapport à la totalité. Au fond ces dénominations sont des fragments du nom de Dieu. Or ces dénominations fragmentaires restent fragmentaires sauf lorsqu'elles sont instruites par le Christos et le Pneuma. Lorsque chaque dénomination, c'est-à-dire chaque éon, est avec sa compagne, il arrive à la plénitude de sa signification, et quand chacun est à la plénitude de sa signification, ils s'égalisent : c'est l'égalisation des éons (des dénominations).

Cela veut dire que les dénominations chez Jean peuvent être prises au départ de façon fragmentaire. Quand Jésus dit : « *Je suis la lumière* » c'est dans un contexte d'aveuglement ; quand il dit « *Je suis le pain* » c'est dans un épisode de nutrition... Ces multiples dénominations sont fragmentaires, elles sont des entrées partielles. Mais si j'allais à l'intelligence pleine de l'une des entrées, j'aurais tout et non pas simplement le partiel, c'est-à-dire que chacune de ces entrées est le chemin plein vers l'indicible, vers la totalité.

Ce sont les Valentiniens qui m'ont donné la chose que j'enseigne le plus couramment aux catéchètes, parce qu'ils ont indiqués pour moi quelque chose qui était à lire dans l'Évangile.

J'ai participé jadis à l'élaboration d'un parcours de catéchèse de 6^{ème}- 5^{ème} à partir de l'évangile de Jean. Il s'appelait : « Avec saint Jean, dans sa route », et il avait fallu choisir des épisodes. La question était : est-ce qu'on a bien tout ou est-ce qu'on ne manque pas quelque chose, est-ce qu'on a une totalité suffisante ? Mais oui la totalité de l'Évangile est dans chacun des épisodes s'il est mené au plus profond de lui-même ; ça c'est l'égalisation des dénominations.

Jean est construit ainsi : il y a des aspects christiques (des dénominations du Christ) et à chaque dénomination correspond un verbe d'accueil. À la dénomination « *Je suis le pain* » correspond le verbe "manger" : « *Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement* » ; à la dénomination de la lumière correspond le verbe "voir" et le verbe "marcher dans la lumière" ; à la dénomination de vie correspond "se relever", "vivre" et le mot de vie (*zoê*) chez Jean signifie toujours résurrection. Donc nous avons une dénomination à quoi correspond un verbe de recueil, et le verbe de recueil est mis en épisodes dans la multiplication des pains, dans la guérison de l'aveugle-né, dans la résurrection de Lazare. Et c'est dans la résurrection de Lazare que vous avez : « *Je suis la vie et la résurrection* » ; c'est dans le récit qui suit la multiplication des pains que vous avez : « *Je suis le pain de la vie* » et c'est dans l'aveugle-né au chapitre 9 que vous avez : « *Je suis la lumière du monde* ». Autrement dit la bonne façon d'aborder un épisode évangélique c'est de vouloir entendre le tout de l'Évangile dans cet épisode, donc c'est de lire l'épisode dans sa grande dimension, dans sa grandeur, dans sa plénitude : la totalité se dit là. Alors le souci : « Est-ce qu'on a bien tout dit ? », n'a pas lieu d'être.

Voilà un petit exemple des conséquences pratiques qui résultent de l'observation d'un rapport entre le « Je suis », le verbe correspondant, et la mise en œuvre du verbe dans un épisode. C'est une certaine lecture des Valentiniens qui m'a tourné le regard vers cela.

c) Conséquence pour l'anthropologie et la christologie.

► Ça ressemble à la discussion que nous avons eue dans notre groupe sur « Comment décrire la réalité ? » car on n'en voit qu'un aspect...

J-M M : Il y a de cela, et puis surtout, pour nous, la réalité nous la posons préférentiellement dans le sujet consistant à qui il arrive des choses. C'est notre lieu, le sujet. Ici ce sont les dénominations comme lieu de vérité. C'est d'ailleurs ce qui fait notre difficulté quand Jésus dit : « *Je suis la porte* », « *Je suis le berger* » – encore que le berger, ça va, mais la porte ?

Et « *Je suis le pain* » justement, c'est très intéressant parce que le pain n'est justement pas du pain, de même que s'il y a un seul commandement, le commandement n'est pas formellement un commandement, n'est pas à prendre sur le mode d'un commandement parmi les commandements. C'est très important et c'est plus concret et plus vrai que ce que nous réputons habituellement être concret et réel.

La table des dénominations est donc une tentative de nous approprier les dénominations que nous rencontrons en leur reconnaissant leur lieu de signification qui est, "en petit", cette table. Justement dans le petit il faut lire le grand, et c'est à faire pour chaque épisode de Jean.

Dans le Baptême de Jésus se trouve la totalité de l'Évangile comme résurrection et comme déclaration (« *Tu es mon Fils* ») et ça c'est le grand. Donc voir le grand dans le petit.

Quel est le lieu du récit du Prologue ? C'est le Baptême. Et le Baptême est une anecdote qui n'est plus une anecdote en tant que la totalité est dans ce lieu.

Encore une fois, cette table des dénominations est la tentative de rendre conscientes et d'articuler les capacités d'accueil de ce qui vient, au lieu de laisser venir une parole de façon sauvage dans nos capacités d'accueil. Toute lecture présuppose une table d'accueil. Il y a les lectures qui le savent et les lectures qui ne le savent pas.

La constitution des sephiroth dans la lecture kabbalistique se réfère à quelque chose de semblable. Elle est différente, elle est dans une articulation autre. Elle a des ressources qui lui sont propres, mais c'est aussi la tentative de proposer une topographie de la réception, de se constituer en topographie d'écoute. J'aurais aimé parler des sephiroth mais nous n'avons pas le temps car tout est à recommencer.

d) Le Logos est « plein de Grâce et Vérité ».

► Vous avez dit que Grâce et Vérité étaient deux dénominations, est-ce que ça peut éclairer la phrase du Prologue où le Logos est dit « plein de grâce et vérité » ?

J-M M : Grâce et Vérité peuvent être prises ici comme le résumé d'un certain nombre de dénominations que nous avons rencontrées et qui sont dites de ce Logos. Il s'ensuit que le Logos serait plein de ces dénominations. En effet nous avons vu que les éléments féminins sont toujours des éléments emplissant et diffusifs. C'est pour cela que Jean choisit des éléments féminins pour désigner ce dont est plein le Monogène, et il choisit les deux premiers, ceux qui

sont en tête selon les Valentiniens, à savoir grâce et vérité ; mais c'est le résumé de la totalité des dénominations en tant qu'elles sont partageables, en tant qu'elles sont diffusives.

Sur le terme de plénitude (« plein de ») il faudrait dire beaucoup de choses car la plénitude et le Baptême sont très liés. Mais je n'en dis pas plus.

Donc le Christ est plein de ces dénominations et par ailleurs, au fond, plein de tous les dons, puisque les dénominations du Christ sont ce par quoi nous accédons à lui, ce par quoi il se donne à atteindre.

Or apparemment il y a une petite difficulté, intéressante parce que c'est en fait une richesse. Il est plein des dénominations et il est Fils un (*Monogénês*). Donc on pourrait dire qu'il est « un et plein » et penser à la grande thématique de l'unité et des multiples qui est reprise par saint Paul, qui a aussi des conséquences de type stoïcien : l'unité et la multiplicité (ou la totalité), totalité qui est le Plérôme, la plénitude.

Ici il semble y avoir une difficulté puisque nous avons dit qu'il était "un" non pas par rapport aux dénominations mais par rapport aux multiples enfants dispersés que nous sommes. Et vous pourriez me dire qu'il faut choisir entre les deux. Je crois que tout l'intérêt est de ne pas choisir, et d'apprendre progressivement que les dénominations ne sont pas tellement autres choses que les hommes mêmes qui accèdent à proférer ces dénominations. Nous aurons fait un grand pas le jour où nous aurons aperçu que c'est la même réponse, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de dénomination qui ne soit dans une bouche (donc dite par un homme), et que par suite l'histoire des dénominations c'est déjà l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire que c'est déjà l'être-à-Dieu qui est en question.

e) Les Valentiniens, des hérétiques ?

► Cette lecture que font les gnostiques est-elle hérétique ?

J-M M : Ce que j'ai décrit n'est pas hérétique mais il y a plusieurs aspects de ce qu'ils disent qui sont devenus hérétiques par la suite. Je vais vous donner un exemple.

De très bonne heure ces gens distinguent ce qui est d'essence pneumatique, ce qui est d'essence hylique c'est-à-dire matériel, et ce qui est d'essence psychique qui est intermédiaire entre le matériel et le pneumatique, et ils considèrent qu'il n'y a pas de passage du matériel au pneumatique. Or c'est aussi la lecture de Jean : vous ne lisez pas Jean si vous ne lisez pas que ce qui est pneumatique est de toujours pneumatique et restera pneumatique, et que ce qui est matériel est de toujours matériel et le restera. C'est la structure d'écriture. Seulement les Valentiniens, de très bonne heure, en lisant mal « ceux qui... et ceux qui... » se mettent à dire qu'il y a trois catégories d'hommes : il y a des hommes qui sont à jamais sauvés quoi qu'ils fassent parce qu'ils sont pneumatiques, des hommes à jamais perdus quoi qu'ils fassent puisqu'ils sont d'origine hylique (matérielle), et puis d'autres qui sont psychiques qui peuvent à la rigueur se tourner du côté du pneumatique etc.. Cette répartition est quelque chose que l'Église ne peut pas reconnaître.

Nous avons dit que c'était la structure d'écriture de Jean, seulement, nous avons dit aussi qu'il faut lire Jean attentivement. Parce que pour Jean ou par exemple pour l'Évangile de la vérité, il n'y a que deux catégories. La mention de la troisième (le psychique) est comme une sorte de concession qui a été tentée par nos gnostiques pour se réconcilier avec l'Église, très probablement. Il y a deux catégories irréductiblement (on ne passe pas de l'une à l'autre), mais

« ceux qui... » et « ceux qui... » nous l'avons dit, ne répartit pas des individus ; il faut entendre « cela de pneumatique à quoi tout individu participe, c'est-à-dire la christité qui est en tout individu », et « cela de meurtrier et de mortel qui est aussi en tout individu ». Le discernement ultime, le jugement dernier, ne se fait pas entre toi et moi, mais entre moi et moi.

Il faut continuer à lire Jean à partir de cela, car il a un discours dans lequel on ne passe pas de l'hylique au pneumatique, ce que les gnostiques reconnaissent et c'est leur mérite, mais ils l'entendent mal parce qu'ils commencent à avoir la conception occidentale de l'individu comme clos, comme *atomos*, et du même coup ils ont une oreille occidentale : ils continuent à dire la formule qui a sens dans la perspective johannique, mais ils commencent à la tordre, à la comprendre de façon tordue. Donc leur éjection était inévitable.

C'est un exemple pour répondre à la question que vous posiez de pourquoi ils sont hérétiques, et il y aurait d'autres choses. Mais leur mode de lecture est le plus proche de celui qui s'impose à l'approche de l'évangile de Jean. C'est à ce titre-là que je les considère comme très profitables.

Ce que disent les Valentiniens est un ensemble dont les articulations dernières, mythiques, ont été plus ou moins récusées au cours du II^e siècle. Seulement les hérésies ont un double défaut et éventuellement une qualité. Elles ont un double défaut, parce que, bien sûr, elles sont des erreurs, mais surtout parce que la condamnation faite par la dogmatique ne reconduit pas à la vérité de ce qui était en question. Autrement dit, le plus grave danger d'une erreur est de boucher quelque chose qui demandait à vivre, qui était susceptible de développement. Et d'autre part la qualité des hérésies est d'indiquer un point qui est à méditer. Chaque hérésie est l'indice de quelque chose qui a été manqué, à la fois par l'hérétique, et par la dogmatique qui corrige l'hérésie. Non pas *au même titre* mais *à la fois*.

f) Lien avec les contes.

► J'ai pris un conte d'Andersen hier soir et il raconte la même chose que votre Sophie jetée dans les ténèbres qui a un désir de conversion vers le Plérôme. Il s'agit d'une jeune fille qui utilise du pain pour marcher dessus afin de ne pas se salir en marchant dans un marécage. Elle s'enfonce, elle est tirée en bas...

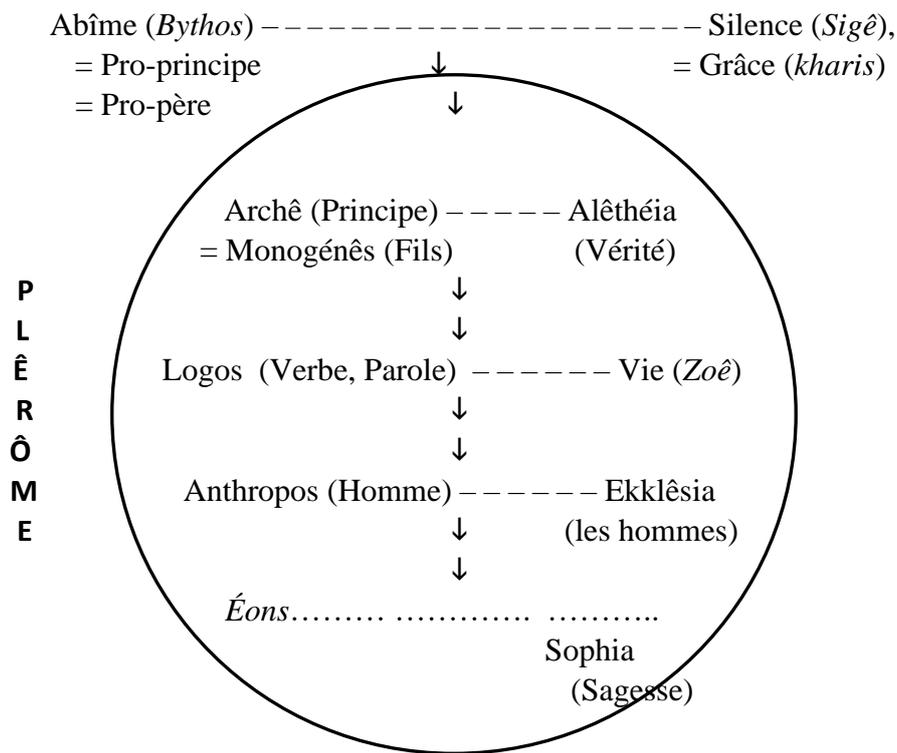
J-M M : Vous savez que les contes sont généralement un travail pour une part savante, et aussi pour une part populaire, à partir de grands motifs symboliques fondamentaux. Les contes n'ont pas la valeur des grands mythes parce qu'on y met plus de liberté et plus d'inventions, de trouvailles, mais ils dérivent des grands mythes fondamentaux bien sûr.

En guise de conclusion.

J'ai voulu ici indiquer un espace. Cette lecture peut nous apparaître pour une part mythique, mais à vrai dire le *muthos* (*mythe*) est justement cela : le silence qui rend possible la parole. *Muthos* a la même racine que muet. Ceci est une indication du mode sur lequel nous pouvons nous mettre à la lecture de Jean. À ce titre, seule la lecture des gnostiques me l'a appris.

Je termine là l'indication vers cet espace fréquenté par les premiers gnostiques.

Arbre généalogique dans la Gnose chrétienne



Légende (les mots "avant, après", etc. ne sont pas à entendre au sens de notre chronologie):

- 1°) A gauche les noms masculins, à droite les noms féminins (Silence est un nom féminin). Dans chaque couple (syzygie) ils sont "un", par exemple le Logos peut dire "je suis la Vie".
- 2°) De chaque couple émane le couple suivant. L'émanation de Christos / Pneuma survient après, c'est pourquoi il est mis en dessous.
- 3°) Abîme devient (en quelque sorte) le Père quand paraît le Monogène (le Fils). Abîme est appelé Pro-Père ou Pro-Principe ; saint Jean l'appelle Dieu (*Théos*), il correspond à *l'insu*.
- 4°) Le grand cercle correspond au Plérôme qui est la plénitude des dénominations :
- 5°) Dans l'Ancien Testament Dieu (*Théos*) a de nombreux noms : *Hashem* (le Nom), *Hamaqom* (*Topos*, le Lieu)... Et ici le Fils a de nombreux noms : Archê, Monogène, le Nom, le Logos, l'*Anthropos* (l'Homme), l'Intellect (*Noûs*), l'*Angélos* (l'Ange), *Topos* (le Lieu)... Il correspond au Monde qui vient (*Olam Hazeh* ou l'*Aiôn* qui vient) contre-distingué de ce monde-ci (*Olam habah* ou cet *Aiôn* dans lequel nous sommes). Le mot de Père convient aussi au Fils puisqu'il contient la totalité des Éons.
- 6°) Les éléments du Plérôme sont appelés : dénominations, noms (fragments du Nom), Éons (*Aiônes*, fragments de l'*Aiôn* qui vient), *logoi* (fragments du Logos) ; *angeloï* (fragments de l'*Angelos*) ; *topoi* (fragments du *Topos*)
- 7°) Le Plérôme contient 30 Éons, Sophia (la Sagesse, *Hochma* en hébreu) étant le dernier. Elle aura une fille, Sophie II, qui sera appelée *Achamoth*.
- 8°) Ce schéma n'est pas toujours constant, il y a des variantes possibles.

N B Cette page vise à servir de repère mais ne prétend pas à l'exactitude ! Ici c'est une version de juin 2014 faite par Christiane Marmèche et Colette Netzer.