

## 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'*Arkhe* est quelqu'un, il est *Arkhe*. *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*<sup>125</sup>. 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 targum<sup>126</sup> 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 cieux, qu'il affermit la terre ; elle rit, s'amuse, se réjouit (v.27-30).

<sup>125</sup> 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".

<sup>126</sup> 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 VI<sup>e</sup> 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*<sup>127</sup> 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'*arkhé* 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).

<sup>126</sup> 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 originairement 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'Arkhê 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 est, 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 *rationalité*.

– *Sermo* dit la parole prononcée, la parole discursive. Théophile, évêque d'Antioche, vers 180 donc avant Tertullien, s'était servi d'une distinction<sup>128</sup> 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*.

<sup>128</sup> « [...] 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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*<sup>129</sup>. 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

<sup>129</sup> *Aleph* est la première lettre de l'alphabet hébraïque et *beth* est la deuxième.

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*.

#### **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 (*Aiônes*, fragments de l'*Aiôn* 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.