

Chapitre IV

Rm 7, 7-25 : l'entrée du péché dans le monde ;

le "je" qui veut et le "je" qui fait

Nous allons lire le passage de l'épître aux Romains où se trouve des versets sur les deux "je" : « *Ce que je veux (ho thélô), c'est cela que je ne pratique pas (ou prassô), et ce que je hais (ho misô), c'est cela que je fais (poiô).* » (Rm 7, 15).

• Altérités. Le même et l'autre.

Il y aurait donc une altérité dans ce que j'appelle "je". Bien sûr cette altérité n'est pas à penser comme l'altérité de "je" à "tu" qui est entre le Christ et le Père, et pas non plus comme l'altérité de "je" à "tu" qui est dans notre usage à nous.

Le poète aussi dit "tu" parfois, il pense à lui-même à distance. Ça a une signification, mais bien sûr ce n'est pas le même rapport que le rapport de "je" à "tu" au sens usuel du rapport de toi à moi.

Ce qui est intéressant c'est qu'autrui et le temps sont tous les deux des éléments d'altérité. Mais le mot altérité, aujourd'hui où on parle constamment de l'autre, est un mot qui n'est pas suffisamment médité. En effet lorsqu'il y a "autre" il y a toujours "même". Le même est constitutif de l'autre, et vice versa.

Et puis il y a même et autre à bien des niveaux et à bien des degrés. Il y a déjà même et autre dans ce qu'on pourrait appeler l'ipséité : moi-même, toi-même. Je dirai aussi qu'il faut prendre conscience de ce que nous sommes nativement – au sens usuel du mot natif – dans un inachèvement. Il ne s'agit pas seulement de l'inachèvement du bébé qui a besoin de s'achever en adulte, mais de l'homme adulte qui est lui-même en inachèvement par rapport à son avoir-à-être. La différence est ici entre *parfait* et *inaccompli*, mais en entendant toujours que l'inaccompli est séminalement la totalité de son avoir-à-être, comme la semence est en promesse le fruit.

C'est pour approcher cela que nous allons essayer de voir comment cette question des deux "je" est traitée par Paul. Ce qu'il dit présente une très grande difficulté pour notre mode de langage.

• Le texte de Rm 7, 7-25.

Le texte de Paul que nous allons lire, je vous préviens, à première écoute, ou bien il est inaudible, ou bien ce qu'on en entend nous répugne ! Tout, dans ce texte de Rm 7, 7-25, est là pour qu'on s'y méprenne. Aucun des mots qui s'y trouve n'a dans ce texte le sens qu'il a chez nous : le péché, la mort, la loi, le vouloir, le faire, le "je"... Donc du point de vue du vocabulaire il y a des risques de méprise. Et du point de vue de l'articulation des mots ou des procédures d'écriture, c'est la même chose. Ce texte met en œuvre au moins deux procédures

de développement : l'une, rabbinique, et l'autre, stoïcienne, et aucune des deux ne nous est familière.

Il met en œuvre deux procédures :

– Une procédure rabbinique car Paul dit dès le début : « ¹*Ignorez-vous* – autrement dit : vous n'ignorez pas – *car je parle à des gens qui connaissent la loi.* » Or la façon dont il interprète la loi obéit à des procédures rabbiniques. Nous verrons qu'à partir du verset 7, ce qui est mis en œuvre c'est une exégèse d'un passage de la Genèse. Nous essaierons de voir de quel lieu il s'agit, c'est à peine reconnaissable pour nous, mais c'est patent, et c'est ce qui fait la trame du texte.

– Une procédure stoïcienne car le texte est sous-tendu par le vocabulaire biblique mais aussi par un vocabulaire (la volonté...) qui vient du stoïcisme contemporain de Paul.

Je vous préviens aussi que ce texte, apparemment opaque et même écœurant, devient, quand on y accède, limpide et savoureux.

I – Rm 7, 7–13 : l'entrée du péché dans le monde

« ⁷Que dirons-nous : la loi est péché ? Pas du tout. Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Je n'eusse pas connu la convoitise si la loi n'avait pas dit : tu ne convoiteras pas. ⁸Le péché, prenant élan par le précepte, a mis en œuvre en moi la totalité de la convoitise. Car, sans la loi, le péché est mort. ⁹Moi, je vivais sans la loi, jadis. Survenant le précepte, le péché se mit à vivre ¹⁰mais moi, je mourus, et le précepte qui était pour la vie, s'est trouvé, pour moi, être pour la mort. ¹¹Car le péché, prenant élan par le précepte, m'a trompé et, par lui, m'a tué. ¹²De sorte que la loi est sacrée et le précepte est sacré et juste (bien ajusté) et bon. ¹³Donc ce qui est bon est devenu pour moi mort ? Pas du tout. Mais le péché, pour qu'il parût comme péché, par ce qui est bon a mis en œuvre en moi la mort, afin que le péché devînt pécheur hyperboliquement par le précepte. »

Dans tout ce passage, Paul dit "je" : « *je vivais sans la loi... je mourus...* » Qu'est-ce que ce "je" ? Si on ne voit pas ça on ne peut comprendre l'organisation du passage.

1) Le texte est écrit en référence à Gn 3.

Paul est en train de méditer un épisode de l'Écriture, lequel ?

► Le Décalogue ?

J-M M : Explicitement est cité un mot du Décalogue qui est « *tu ne convoiteras pas* », et cependant ce n'est pas le Décalogue que Paul est en train de méditer.

► Adam numéro 2⁵⁸ ?

J-M M : C'est Adam du chapitre 3 de la Genèse. Le péché ici ne désigne pas ce que nous appelons le péché, mais c'est un nom propre du serpent. Le précepte : « *tu ne convoiteras pas* »

⁵⁸ Il y a plusieurs Adam à distinguer. En général on distingue deux Adam, celui de Gn 1 (l'homme à l'image) et celui de Gn 3 (Adam qui prend le fruit) qu'on assimile parfois à celui de Gn 2. Cf. [Les deux Adam : Christ de Gn 1 / Adam de Gn 2-3 ; Relecture de Image et ressemblance de Gn 1, 26 d'après Ph 2, 1Cor 15, Rm 5.](#)

est mis ici pour : « *tu ne mangeras pas du fruit.* » Paul ne garde pas cette forme de la Genèse pour dire la même chose, parce qu'il emploie le langage stoïcien du désir et de l'accomplissement du désir dont nous allons parler.

On sait en général que Paul est critique à l'égard de la loi, à savoir que l'homme n'est pas ajusté (justifié) par l'accomplissement des préceptes de la loi, mais par la parole de foi. On est sauvé « *à partir de la foi pour que ce soit selon la grâce (ek pisteôs hina kata kharin).* » (Rm 4, 16), c'est-à-dire qu'on est sauvé gratuitement et non pas par le mérite des œuvres. C'est la thèse fondamentale de Paul.

Nous avons ici un récit de l'entrée du péché dans le monde. Il s'agit du moment où le péché usurpe quelque chose et prend possession du monde : je suis, soit "pris violemment", soit "acheté" par le péché – le mot acheté (acquis) se trouve plus loin dans le texte.

Le péché entre – « *le péché est entré (eisêlthen) dans le monde* » (Rm 5, 12) –, le péché règne – « *Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel (dans le cours de votre vie mortelle) en sorte que vous obéissiez à ses convoitises* » (Rm 6, 12) –, il est le prince de ce monde. Péché est donc un nom propre.

Un petit trait atteste encore que la référence est Gn 3 puisque, comme Ève, Paul dit : « *le péché* – autrement dit le serpent – *m'a trompé (exêpatêsen me)* » (v.11), c'est le même verbe qu'en Gn 3, 11 : « *le serpent m'a trompée (êpatêsen me)* » (version de la Septante). Il y a donc dans cette entrée du péché une falsification, c'est-à-dire que la parole de la Torah est une parole bonne, mais elle a été falsifiée en ce qu'elle est donnée à entendre comme parole de loi, comme parole d'obligation. Or la loi ne sauve pas du péché. La loi révèle et réveille le péché. Nous avons là un thème fondamental.

2) Lecture suivie.

a) Verset 7b.

« ⁷*Que dirons-nous : la loi est péché ? Pas du tout. Mais je n'ai connu le péché que par la loi.* » Alors on pourrait penser que le concept de péché, que nous entendons comme infraction, suppose une législation, c'est-à-dire qu'il y a une entre-appartenance de la législation et de l'infraction. Or, ce n'est pas seulement cela qui est en question ici. Car dans « *je n'ai connu* », le verbe connaître chez Paul ne signifie pas avoir des informations sur quelque chose, connaître c'est éprouver quelque chose. Par exemple si on dit : « *Moi, Monsieur, j'ai connu la misère* », ça ne signifie pas « *J'ai été informé sur la misère* », ça signifie « *Je l'ai éprouvée, je l'ai vécue* ». C'est en ce sens-là qu'il faut entendre le verbe connaître. Autrement dit, il y a une effectivité du péché qui intervient par la loi : la loi révèle, réveille le péché.

La même idée est reprise à propos du mot que je traduis par convoitise : « *Je n'eusse pas connu la convoitise si la loi ne m'avait pas dit : "Tu ne convoiteras pas".* » Le terme que je traduis ici par convoitise c'est *êpithumia* qui désigne le désir, mais le désir pris en mauvaise part. Dans notre Nouveau Testament, il y a deux mots, désir et volonté (*êpithumia* et *boulê*), qui disent la même chose, mais en mauvaise part ou en bonne part. Autrement dit le désir n'est pas distingué de la volonté comme si l'un était de l'ordre du sensible et l'autre

de l'ordre de l'intelligible, distinction classique chez nous. Les deux mots disent la même chose, mais on choisit plutôt le mot *épathumia* pour marquer le désir pris en mauvaise part, et la traduction de "convoitise" est une traduction opportune. Il faut cependant avoir à l'esprit que *épathumia*, c'est le mot "désir" parce que c'est le terme stoïcien.

• **Le mouvement qui va de la semence au fruit.**

Les mots "désir" et "volonté" disent le moment séminal d'un être. J'insiste à nouveau sur ce point, parce que c'est une structure fondamentale qui nous est très étrangère...

- Le désir produit **la semence**.
- Pour aller de la semence à l'accomplissement il y a une progression qui s'appelle **élan** (*hormê*) chez les stoïciens. Ici nous avons le verbe correspondant : « *le péché, prenant élan (aphormên)* » (v. 11) ; on traduit en général par « *le péché saisissant l'occasion* » mais alors on ne garde pas la référence stoïcienne du passage. Nous sommes donc dans ce mouvement qui va de la semence (*sperma*) aux membres ;
- et cela va finalement au **corps**. Le mot *corps* ici désigne la totalité de l'être et non une partie de l'homme.

Dans ce mouvement qui va de la semence au corps nous ne sommes pas dans la distinction verticale de la *psychê* et du *sôma*, mais dans le développement horizontal qui va de la semence au fruit si je suis dans un langage végétal, ou du séminal au corps (le corps étant l'accomplissement de l'être) si je suis dans la génération animale ou humaine. Ceci correspond à la distinction du caché (*mustêrion*) et de l'accomplissement manifesté (*apokalupsis*, dévoilement). C'est aussi ce qui conduit ou bien du désir au corps accompli, ou bien de la volonté à l'œuvre. C'est la même figure d'un mouvement qui va d'un point séminal à un point d'accomplissement⁵⁹.

Cela structure tout l'évangile de Paul de façon explicite, mais aussi l'évangile de Jean. Par exemple dans le passage du semeur au moissonneur (ou de la semaille à la moisson) il s'agit de cela. C'est donc une structure de base. Et quand nous lisons le mot de volonté, il faudra entendre le rapport de volonté (du vouloir) à l'accomplir (ou au faire) dans cette perspective, et non pas dans la perspective qui serait la perspective post-platonicienne de la fabrication. Dans celle-ci une idée existe préalablement dans l'esprit du démiurge, et en second lieu il fabrique, il réalise. Chez Paul comme chez Jean, ce n'est pas de l'idée à la réalisation, mais de la semence au fruit. Cela change tout.

Cette symbolique du fruit appartient largement au monde biblique, elle appartient aussi à la même époque aux médio-stoïciens contemporains de l'Évangile, tel Philon d'Alexandrie. Et d'ailleurs chez Philon c'est mêlé de médio-platonisme, ce qui donne un curieux mélange. Dans le monde hellénistique de l'époque ce n'est pas un moment de grande création de pensée philosophique. C'est avant le néo-platonisme, et il n'y aura pas de néo-stoïcisme proprement dit. Il y aura un retour du stoïcisme au XVIe siècle à la Renaissance, mais c'est bien postérieur.

Ne perdons pas de vue que les mots de *volonté* (*vouloir*) et de *faire*, qui seront importants dans la suite, ne sont pas à entendre comme deux activités différentes d'un individu.

⁵⁹ Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

b) Verset 8.

« ⁸*Prenant élan par le moyen du précepte, le péché mit en œuvre en moi la totalité de l'épithumia (de son désir, de sa convoitise).* » En quel sens le précepte donne-t-il élan ? Nous allons le voir. Pour l'instant, nous prenons acte du fait que quelque chose qui, comme nous le verrons, est en sommeil, se réveille ou, comme dit le texte : quelque chose qui est mort se met à vivre. Il faut donc un élan. Le précepte est ce qui donne cet élan. N'oublions pas que le péché ici est le prince qui fait son entrée.

Or, on ne fait jamais que la volonté de son père, ce qui est à entendre au sens suivant : on ne produit jamais que le fruit de la semence dont on est. Si l'on prend cela psychologiquement, c'est aberrant. Par exemple Jésus dit aux pharisiens : « *Vous êtes semence du diabolos (vous avez pour père le diabolos) et vous voulez faire les désirs (epithumias) de votre père – vous ne pouvez pas faire autrement – or votre père était meurtrier depuis l'origine (depuis l'arkhê) – c'est pourquoi vous voulez ma mort* » (Jn 8, 44). Et Jésus dit constamment : je ne fais rien d'autre que ce qui vient du Père (« *Je suis descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé* » Jn 6, 38). Cela sonne à notre oreille comme du conformisme.

Donc tout est selon sa semence, qui est la volonté du père ou le désir du père. Dans notre verset 8 le père est le *diabolos* et son désir est essentiellement convoitise, donc met en œuvre la convoitise, pas simplement en lui, mais dans la totalité. Nous verrons en quoi consiste essentiellement ce désir.

« *Car sans la loi le péché est mort.* » Ceci est de première importance. Le péché est le prince du rien, le prince de la néantisation. En lui-même il n'est rien, à savoir ce rien de l'absolue négation, du refus. Il est mort et c'est le précepte qui le réveille, car le précepte lui donne le nom. C'est la falsification qui s'opère ici. En effet les traits caractéristiques de ce qu'on appelle le péché sont au nombre de trois constamment rappelés : la falsification, le meurtre et l'idolâtrie (appelée parfois adultère). Vous les trouvez en Jn 8, 42-44.

En quoi consiste cette falsification que Paul évoque au verset 11 par ces mots : « *le péché... m'a trompé* » ? En ceci qu'une parole de donation est donnée à entendre par le serpent comme une parole de loi. Apparemment, il n'y a pas grande différence entre la parole que dit Dieu et la parole que reprend le serpent⁶⁰. Or, la parole que dit Dieu : « *De tout arbre du jardin tu mangeras sûrement. De l'arbre à connaître bon et mauvais, tu n'en mangeras pas, car du jour où tu en mangeras, de mort tu mourras* » (Gn 2, 16-17) est une parole donatrice qui manifeste le rapport qu'il y a entre le péché et la mort. Nous entendons la mort comme une punition, c'est-à-dire comme une conséquence causale punitive, mais ce n'est pas dans le texte.

⁶⁰ «YHWH Dieu commande à l'homme, disant: "De tout arbre du jardin tu mangeras. De l'arbre à connaître le bon et le mauvais, tu n'en mangeras pas, car du jour où tu en mangeras, tu mourras" » (Gn 2, 16-17).

« Il (le serpent) dit à la femme : "Ainsi Dieu l'a dit : "Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin" ».

La femme dit au serpent: "Nous mangerons le fruit des arbres du jardin. Du fruit de l'arbre au centre du jardin, Dieu a dit : "Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, (de peur) que vous ne mourriez." »

Le serpent dit à la femme : "Non, vous ne mourrez pas de mort. Car Dieu connaît : du jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu connaissant bon et mauvais." » (Gn 3, 2-5).

Une autre différence est introduite lorsque le serpent traduit la parole divine : d'après le serpent Dieu a dit cela parce qu'il sait que « *le jour où vous en mangerez... vous serez comme des dieux* », autrement dit Dieu veut se garder la divinité pour lui. Le serpent en fait une parole jalouse, dans le but de garder pour soi. C'est l'écoute du précepte comme parole non donnante. En effet la parole donnante, quand elle dit « *tu ne mangeras pas* », elle donne que je ne mange pas, c'est-à-dire que je ne goûte pas à la mort. C'est donc cette parole qui est falsifiée par le serpent : « *Il m'a trompé* ».

c) Versets 9-12.

« *Moi, jadis, je vivais sans la loi.* » Or Paul n'a jamais vécu sans la loi. Il est né sous la loi, c'était un bon juif, un bon pharisien. Donc son "je" ici n'est pas son *je* biographique. Quand il dit "je", ce n'est pas lui mais c'est le "je adamique", le "je" d'Adam de Gn 3. Il est en train de lire la Genèse, non pas sur le mode de "il", mais sur le mode de "je". Autrement dit la Genèse déchiffre ce qu'il en est de tout "je".

La même entrée du péché est dite au chapitre 5 des Romains sur le mode de "il" : « ¹²*De même que le péché est entré dans le monde par un seul, et par le péché la mort, de même...* » Au chapitre 1^{er} des Romains Paul récite la même chose dans le langage du *ils*, au pluriel, pour désigner toute l'humanité ; et là il dit en quoi consiste le premier avènement du péché sous la forme : « ²¹*Ils n'eucharistèrent pas* ». Et puisqu'eucharistier c'est rendre grâces, cela veut dire qu'ils n'eurent pas le sens du don : la prise empêche le don alors que la demande (ou l'attestation du manque) ou l'action de grâces rendent possible le don. Voilà ce qui est en jeu ici.

Il faudrait aller voir le texte de Philippiens 2 : « *lui n'a pas voulu revendiquer comme une proie d'être pareil à Dieu – il a jugé non prenable d'être égal à Dieu – ⁷Mais lui-même s'est vidé...* » ⁶¹

« ⁹*Survenant le précepte, le péché se mit à vivre* – il était mort, il se met à vivre : c'est l'éveil du péché – ¹⁰*mais moi je mourus* – chose extraordinaire que ce "*je mourus*" – *et le précepte qui était pour la vie s'est trouvé pour moi être pour la mort.* »

Au fond, Paul régit ici une affaire qui nous est tout à fait étrangère à un autre titre encore. Le véritable scandale pour Paul est qu'il puisse y avoir une parole de Dieu qui n'ait pas son effet. La parole de Dieu est opérative, et il devrait nous paraître scandaleux que Dieu parle et que cela n'ait pas d'effet. Nous ne l'entendons pas ainsi parce que nous savons bien que nous sommes libres, que Dieu nous veut libres : comme si la liberté consistait en cela ! Nous avons une idée de la liberté totalement débile, de telle sorte qu'il n'est pas scandaleux pour nous que Dieu parle et que cela n'ait pas d'effet. Alors que c'est profondément scandaleux !!! Et puisque la parole de Dieu n'a pas d'effet, cela présuppose qu'elle arrive aux oreilles de l'homme après avoir été falsifiée.

Entendre un texte est toujours aller plus profond dans ce qui le rend possible : c'est faire apparaître ses conditions d'intelligibilité. La même chose vaut pour l'écoute d'une personne : l'entendre c'est découvrir les conditions d'intelligibilité de ce qu'elle est en train de dire, même si ce qu'elle est en train de dire paraît aberrant.

⁶¹ Cf. [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#).

« ¹¹ *Car le péché, prenant élan par le précepte, m'a trompé et, par lui, m'a tué,* ¹² *de sorte que la loi est sacrée et le précepte est sacré et juste (bien ajusté) et bon.* » Le mot "loi" ici désigne la Torah.

● Différents sens du mot "loi" chez Paul.

Je vous invite à ne pas lire la traduction de ce passage (et de saint Paul en général) faite par Chouraqui. Il est parfois excellent, mais là c'est catastrophique, car il traduit les différents sens donnés par Paul au mot de "loi" par le seul mot de Torah. Or chez Paul le mot "loi" n'a pas toujours la signification désignative du mot Torah.

1/ Premier sens. Paul parle de la loi au sens de "**avoir la loi sur quelqu'un**", et ça ne veut pas dire "avoir la Torah sur quelqu'un" ! Il y a donc **un sens fonctionnel** du mot loi chez Paul.

Plusieurs psychologues m'ont avancé que Paul était aberrant, puisque la loi c'est la loi du père, or Paul ajoute la loi des membres, la loi de l'Esprit... Mais justement dans ces expressions le mot "loi" n'est pas à entendre au sens que nous donnons spontanément à ce mot, c'est à entendre au sens de : *avoir la loi sur*. Ainsi quand Paul parle du rapport de l'homme à la femme : « *une femme sous mari (hupandros) est adonnée à son mari vivant comme à la loi* » (Rm 7, 2) il ne s'agit pas d'une nouvelle loi ! Il s'agit de l'expression fonctionnelle : avoir la loi sur.

► Comment entendre ce "avoir la loi sur" ? Est-ce que ça désigne une forme d'autorité ?

J-M M : Ça signifie pour Paul : être lié à. Et c'est très important parce que, pour Paul, on est toujours lié : être homme, c'est *être à, être par rapport à*, ce n'est pas *être un individu en soi*. Et même être homme, c'est *être sous (hupo)*.

► Ainsi lorsqu'il dit que la femme doit être "sous le mari" ?

J-M M : Tout à fait. C'est le fameux thème de la prétendue soumission. Alors que ce n'est pas un thème du vocabulaire de la morale, mais un thème de la grammaire fondamentale de Paul. Ça se dit *hypotaxis* : « *Soyez subordonnés (hupotassoménoi) les uns aux autres dans la crainte du Christ. Les femmes à leurs propres maris...* » (Ep 5, 21-22). La syntaxe chez Paul est une hypotaxe. C'est-à-dire que *être sous* peut signifier très positivement ne pas être délaissé ou abandonné par. Cela n'a pas nécessairement une signification inférieure : "être dessous" ne signifie pas nécessairement "inférieur". C'est très important !

De telle sorte que, par exemple, être libéré d'une pendance (d'une dépendance) est déjà être dans une autre pendance. Dans le langage de Paul c'est dit aussi sous la forme : mourir à quelque chose est vivre à autre chose. Nous n'avons pas du tout l'expression : *mourir à* ou *vivre à*. Dans notre langage, on meurt. Mais c'est consubstantiel au langage de Paul ce fait que, parce que l'homme est *être à* (être par rapport à, et dans un rapport à), il est toujours relationnel. Si l'un des termes de la relation se perd, l'homme meurt, il n'a plus de relation, il n'a pas sa constitution. Vous trouverez exactement la même chose chez Jean.

Ce qui est en question ici est justement la conception sournoise qui traverse le ego-sujet-individu, et là ce sont trois termes différents mais qui s'additionnent. *Individuum* c'est un indivisible : l'homme est un isolat en soi. C'est aussi le mot *atomos*. Chez les Grecs ce mot désigne le ceci-que-voici comme un bloc. Curieuse façon de penser le plus propre et

l'identité de l'être-homme. Et cependant cela persiste par la grammaire tout au long de l'histoire complexe du mot de personne et de l'usage des pronoms personnels, je, tu, etc. Il est du reste remarquable que la philosophie, dans ses phases classiques, ne s'est pas intéressée à "je" et à "tu".

2/ Deuxième sens. Le mot "loi" de notre verset a **un sens désignatif**, puisqu'il désigne **la Torah entendue dans le bon sens du terme**, à savoir que c'est une parole donatrice, disposante et ouvrante, et non pas une parole qui dit : « Tu dois ». C'est une parole qui *dit en donnant que je fasse*. Autrement, je ne l'entends pas pour ce qu'elle est.

3/ Et lorsque le mot Torah est falsifié il est entendu au sens de **loi-législation**.

d) Verset 13. Péché, mort, rien.

« ¹³**Donc, ce qui est bon est devenu pour moi mort ?** » c'est-à-dire que la loi est devenue la mort. Et dire que la loi est devenue la mort c'est dire que la loi est devenue le péché. En effet le péché et la mort sont deux noms du même puisque, d'après ce qu'on a dit précédemment, on ne peut pas penser le péché à partir d'une transgression (d'un acte) de l'homme tel que la mort serait la conséquence punitive dont le péché serait la cause. Nous avons une sphère, un ensemble, dont le nom est aussi bien *péché* que *mort*. Simplement, le péché apparaît en premier et dissimule la puissance de mort qui est en lui, celle-ci n'apparaît qu'à la fin. Dire que ça apparaît à la fin, ça ne veut pas dire que ça apparaît comme conséquence, mais que c'est le dévoilement de ce qui était tenu secrètement.

Le péché, avons-nous dit, lorsqu'il est mort, n'est *rien*. C'est son essence d'être le *rien*, que Jean appelle, dans le Prologue la ténèbre ou le *rien*. Donc il ne vit que d'emprunter ou de prendre élan sur quelque chose qu'il n'est pas, qui l'éveille et le suscite. C'est son essence dernière que d'être *rien*, mais ce n'est pas rien au sens banal du terme, on ne peut pas dire que les atrocités c'est "rien" : c'est *rien* au sens où cela n'a pas de vérité ultime, de vérité foncière.

C'est même pour cela que le pardon du péché a un sens. Dieu pardonne gratuitement le péché. Mais comment Dieu pourrait-il, si le péché était quelque chose, déclarer que ce quelque chose n'est pas ? Pas le moins du monde ! Il peut déclarer que le péché n'est pas parce qu'il est, de son essence, *n'être rien*, même s'il est beaucoup pour nous. Il est, proprement, *rien*, du rien négatif, c'est-à-dire qu'il est le principe d'exclusion, et il est à sa place quand il est exclu. L'exclusion est à sa place quand elle est exclue : « *Car c'est ceci le jugement : que le prince de ce monde est jeté dehors* » (Jn 12, 31). C'est le principe d'un dehors indéfini et négatif.

« *En lui (Dieu) il n'y a pas de ténèbre* » (1 Jn 1, 5). Dans le Prologue, Jean dit du Verbe qu'il est la lumière et que la ténèbre est hors de lui : « *Hors de lui fut rien – et ce rien est ensuite nommé la ténèbre –* ⁴*Ce qui fut en lui était vie et la vie était la lumière des hommes.* ⁵*La lumière brille dans la ténèbre – elle vient s'affronter à la mort, à la puissance de négation – mais la ténèbre ne l'a pas détenue* » (Jn 1) : c'est la résurrection, au verset 5 du Prologue.

« **Mais le péché, pour qu'il parût comme péché, par ce qui est bon, a mis en œuvre en moi la mort, afin que le péché devînt pécheur hyperboliquement par le précepte.** » Hyperboliquement traduit le mot *kath'huperbolên* qui est un mot en *bolê*, mot qui signifie le

jet ; et l'hyperbole est à la fois un terme du vocabulaire et un mode de la pensée de Paul, de ce qu'il médite. Il médite le surabondant.

Le vocabulaire des épîtres de Paul présente les thèmes du découlement, de l'abondance et de la surabondance. La fonction de l'abondance est de rendre intelligible la surabondance. Et la surabondance est la grâce. La grâce se définit non pas comme ce qui est ajusté selon notre mode, mais comme ce qui excède, ce qui est gratuit. Or on ne peut surabonder que par rapport à ce qui abonde. C'est ce qui explique le découlement abondant du péché. C'est un thème paulinien très important, à tel point qu'on se méprend sur son compte lorsqu'on entend que « *Dieu a fait abonder le péché pour que la grâce surabonde* » (d'après Rm 5, 20). Cela médite la gratuité, cela médite le don comme apportant un supplément, une distance, un excédent, par rapport à ce que nous estimons être le dû. C'est une révélation essentielle de l'Évangile. Il fallait ce parcours pour en entendre la signification et revenir à notre thème.

II – Rm 7, 14-25 : le "je" qui veut et le "je" qui fait

Dans les versets 7-14 Paul nous donnait à entendre que la parole de Dieu est rendue inopérante dès l'instant qu'elle est entendue comme loi. Nous avons vu que la référence de ces versets était Gn 3, référence bien connue quand il s'agit de dire quelque chose sur la condition de l'humanité dans la pensée chrétienne. Nous prenons maintenant les versets suivants.

1) Verset 14 : l'opposition chair/pneuma, les deux postures.

« ¹⁴*Nous savons en effet que la loi est spirituelle (pneumatique), mais moi je suis charnel, acquis par le péché.* » C'est-à-dire que le péché est mon propriétaire, ce qui règne sur moi et fait que je suis charnel. N'oublions pas que, chez Paul, l'opposition de *pneuma* (Esprit) et de *chair* ne désigne rien de semblable à ce que cela suggère à nos oreilles, comme si l'homme était l'harmonieux composé d'un esprit et d'une chair. Le mot *pneuma* désigne une posture et le mot *chair* une autre posture. Il n'y a pas de moyen terme pour relier ces postures sur la base d'une nature humaine qui serait commune.

La posture dit l'être. Si bien qu'il y a deux postures :

- la posture adamique de Gn 1 : « *Faisons l'homme comme notre image* » ;
- la posture préhensive d'Adam de Gn 3 qui saisit le fruit, c'est-à-dire l'égalité à Dieu : « *Le jour où vous en mangerez... vous serez comme des dieux* » (v.5).

Philon d'Alexandrie, par exemple, lorsqu'il fait le commentaire de la Genèse et qu'il en vient au chapitre 2, dit : « Ici, il s'agit d'un autre ».

Nous l'avons vu au verset 9, Paul dit "je" de celui qui est Adam de Gn 2-3, et qui en effet obéit au péché. Je rappelle que le mot "péché" ne désigne pas des transgressions, mais désigne en propre le prince (ou le principe), je disais tout à l'heure le propriétaire. Nous l'avons lu dans la figure du serpent. Cela est très élémentaire si on veut approcher la lecture de Paul, mais il faut constamment le rappeler. Paul dit des choses extraordinaires si on est fidèle aux structures porteuses de son discours, alors que si nous le lisons tel qu'il sonne

spontanément à notre oreille, c'est-à-dire selon nos propres structures d'accueil, il est d'une banalité et peut-être même, pour un psychologue, d'une sottise évidente.

2) Verset 15 : les deux "je".

« ¹⁵ *Car, ce que je mets en œuvre (ce que j'accomplis) je ne le reconnais pas – il y a "je" et "je" : "je mets en œuvre" ; "je ne le reconnais pas" – ce que je veux (ho thélô), c'est cela que je ne pratique pas (ou prassô), et ce que je hais (ho misô), c'est cela que je fais (poiô).* »

Pour bien peser le poids de cette phrase, il faut que nous nous arrêtions sur ce que veulent dire vouloir et faire. Chez nous, vouloir et faire sont deux activités distinctes d'un même sujet. Que nous ne fassions pas toujours ce que nous voulons, c'est pour nous de la plus grande banalité. Or, ici, il s'agit de percevoir que le "je qui veut" (qui est aussi ici le "je qui hait") et le "je qui fait" (qui est aussi le "je qui ne pratique pas") sont autres. Il ne faut pas que nous gardions notre idée de "je" pour entendre cette structure. Il y a deux "je" : « *ce que je veux, c'est cela que je ne pratique pas, et ce que je hais, c'est cela que je fais.* »

• Développement sur le rapport vouloir/faire (Ph 2, 13 ; 1 Cor 15, 37-39).

Pour comprendre cela, il faut nous référer à quelque chose de plus fondamental encore dans la structure de notre Écriture, qui est le rapport du vouloir et du faire, entendus comme le rapport de la semence et du fruit. Le plus souvent ce rapport du vouloir et du faire nous en parlons sous la forme du rapport de la volonté et de l'œuvre, la volonté correspondant à la semence, et l'œuvre correspondant au fruit.

Or dans le chapitre 2 de la lettre aux Philippiens, après le grand récit-hymne (v. 6 à 12) : « *Lui qui étant image de Dieu....* », vient l'affirmation suivante, tout à fait paulinienne : « *car c'est Dieu qui donne le vouloir et le faire* » (v. 13). Il y a donc deux moments, celui du vouloir et celui du faire. Le moment du "vouloir" est le moment de la déposition de la semence, et le moment du "faire" est le moment de la croissance : faire, ici, n'est pas à mettre du côté de la pratique, car faire c'est "laisser advenir à fruit".

On trouve ça chez Paul au chapitre 15 de la première lettre aux Corinthiens. La question posée au début du chapitre est de savoir quel sera le corps de ceux qui ressusciteront d'entre les morts. Paul répond (v. 37-38) : « *Tu sèmes une semence, par exemple de blé ou de quelque autre chose, et le Dieu lui donne un corps selon qu'il a voulu.* » Le mot de corps, ici, n'a pas le sens qu'il a chez nous. *Donner le corps*, c'est faire croître, faire venir à accomplissement et à présence, à visibilité. Et ce corps est *selon* la semence. La semence est dite ici : "*selon qu'il l'a voulu*". Le moment du vouloir est celui de la déposition de la semence. Ne vous fiez donc pas à ceux qui n'ont pas perçu cette structure de base de l'Écriture et qui traduisent : « *Dieu lui donne un corps comme il lui plaît* », d'abord le verbe est au passé simple et non au présent, et c'est "selon". Autrement dit je ne suis pas dans la dépendance de Dieu simplement dans le fait d'avoir été posé, puisque le fait d'être tenu dans la vie et de croître dans la vie jusqu'à l'accomplissement, c'est aussi un don de Dieu⁶². Et ceci est un thème majeur chez Paul.

⁶² Cf. [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#).

• La distinction de deux œuvres de Dieu en Gn 1 d'après Jn 5, 17.

Il ne faut pas oublier, pour resituer tout ça dans le contexte non-dit à chaque fois de l'Évangile, qu'il y a deux opérations de Dieu : il y a le Dieu qui pose la semence, et il y a le Dieu qui fait croître la semence jusqu'à l'accomplissement.

Cette distinction des deux œuvres de Dieu, nous en avons un exemple dans l'analyse faite au chapitre 5 de saint Jean. On accuse Jésus d'avoir fait un miracle le jour du shabbat, c'est la guérison du paralytique à la piscine de Béthesda, et ensuite il y a un discours de Jésus sur deux thèmes.

À l'accusation qui lui a été faite de guérir le jour du shabbat, Jésus répond : « *Mon Père œuvre jusqu'à maintenant et moi aussi j'œuvre* » (v. 17). Il faut donc comprendre que le jour du shabbat (le 7^{ème} jour) est précisément le jour de la guérison, donc le jour de l'œuvre de la croissance. Saint Jean parle en se référant à Gn 1 selon une lecture qui distingue deux œuvres de Dieu : les six premiers jours sont les jours où Dieu œuvre en déposant les semences, et le septième jour cette œuvre-là cesse – *anapausis* qu'on traduit par "se reposer" est donc la cessation et pas simplement le repos après la fatigue – et commence l'œuvre du septième jour qui est celle de la croissance des semences.

Et quand Jésus parle du "dernier jour", il s'agit du jour dans lequel nous sommes. Autrement dit nous sommes dans le septième jour qui est le moment de la croissance des semences. L'œuvre de la croissance est la fonction qui est remise au Christ pour qu'il soit honoré comme le Père.

• Les deux semences.

Le principe qui joue ensuite pour la semence c'est qu'un bon arbre produit de bons fruits, et un mauvais arbre, de mauvais fruits. Autrement dit, le fruit est selon la semence qui dit l'essence de l'arbre (comme on dit en langage forestier). Donc si quelque chose est en moi séminalement, et que l'accomplissement n'est pas selon cette semence, c'est qu'il y a deux semences.

Nous retrouvons la parabole des Synoptiques (Mt 13, 24-30 et parallèles) : le père de famille sème du bon grain dans son champ et va dormir. Le grain pousse de son propre mouvement. L'ennemi survient et sème de l'ivraie par-dessus. Après un temps, l'un et l'autre lèvent et les serviteurs viennent dire : qu'est-ce que cette ivraie ? Alors le maître répond : c'est l'ennemi qui l'a semé.

• Le "je qui veut" et le "je qui fait" chez Paul.

Ceci nous invite à nous penser équivoquement, puisqu'il ne s'agit pas du même *je*, il ne s'agit pas de la même semence quand Paul considère "ce qu'il fait" et quand il considère "ce qu'il veut". Dans notre texte il est donc question de deux "je" :

- le "je qui veut", c'est celui qui est posé séminalement par Dieu en tout homme, c'est l'étincelle de christité qui est en tout homme : ce "je", il "veut" c'est-à-dire qu'il est conforme à la volonté de Dieu, le mot volonté étant à entendre au sens de

semence⁶³. Mais, comme nous l'avons vu, la croissance à partir de la semence n'est pas donnée avec la semence, c'est pourquoi ce "je qui veut" n'est pas le "je qui fait".

- Le "je qui fait" du texte correspond à la croissance de l'autre semence, celle qui vient du *diabolos*.

Voilà pourquoi certaines phrases sont impossibles à entendre chez Jean si on ne présuppose pas cela. En ce moment nous essayons de mettre en évidence le non-dit porteur de ce qui est dit. En effet une parole s'articule à partir d'un non-dit, et si on l'entend à partir d'un autre non-dit, elle devient ou inaudible, ou banale, ou perverse éventuellement.

Ainsi, par exemple, la phrase de Jean: « *Tout homme qui est né de Dieu ne fait pas le péché puisque la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pas pécher puisqu'il est engendré de Dieu.* » (1 Jn 3, 9). Naturellement du fait que ce qui pousse est selon la semence, il ne peut pas pécher puisqu'il est né de Dieu, de cette naissance plus originelle dont je parlais tout à l'heure. Voilà une phrase de Jean qui a fait question : comment comprendre cette merveilleuse impeccabilité du chrétien qui est peu conforme à la réalité ? Oui, mais dans la réalité le "je de la semence" et le "je de l'accomplissement" ne sont pas les mêmes comme le dit notre texte.

- **La semence posée par Dieu comme "avoir à être".**

► Tu dis qu'il y a une cohérence entre la semence et le corps. Donc à ce moment-là l'arbitraire (il fait selon qu'il l'a voulu) va se situer au moment de la semence.

J-M M : Peut-être que pour l'instant nous n'entendons pas le mot semence au sens où il faut l'entendre. En effet, la semence pneumatique qui est posée par Dieu, c'est quelque chose que nous ne méditons pas assez. Je l'exprime habituellement sous la forme de *l'avoir-à-être*, mon *avoir-à-être*, ce que j'ai à être. Et d'ailleurs, pour méditer le temps, il faut tenter de penser *l'avoir-à-être* en référence à *l'avoir-été*.

L'avoir-à-être c'est aussi ce que nous entendons dans une autre expression qui est *l'insu*. En effet la semence ne se voit pas non seulement parce que c'est petit par rapport à la moisson, mais aussi parce que la semence se cache, s'enfouit, pour fructifier.

Ne prenez pas cela pour des raisons, cela ne prouve rien, mais cela nous aide à détecter une structure de pensée. Ici nous avons le rapport semence-fruit, mais il y a aussi le rapport semence-corps qui concerne la venue à corps accompli, et dans ces deux cas, il s'agit de la semence (*sperma*). Ce processus, si on l'entend à partir de l'insu, c'est ce qui conduit du caché (*to mustêrion*) à son dévoilement accomplissant (*apocalupsis*). Le rapport de *mustêrion* et d'*apocalupsis* est une structure de base. Tout cela se dénomme de plusieurs façons⁶⁴ : le mot de volonté, le mot d'*épithumia* ou désir, qui s'accomplit et qui arrive à

⁶³ « Nous pensons la naissance du Fils sur le mode de la naissance naturelle, mais à quoi peut bien correspondre une idée génétique de la naissance du Fils à partir du Père ? Et c'est pourquoi les premiers Pères de l'Église disent qu'il a engendré le Fils par volonté, alors que, dans la théologie classique, c'est par nature et non pas par volonté. Ce choix de la théologie classique s'explique parce que le mot volonté chez nous évoque l'occasionnel, l'accidentel, le choix, la liberté, et non pas la nécessité de nature. » (J-M Martin, Saint-Bernard de Montparnasse, 15 novembre 2006).

⁶⁴ Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre.....](#)

œuvre. L'œuvre (ou le corps) est l'accomplissement de ce qui est en semence, en désir, en vouloir, ou dans l'insu, toutes choses qui constituent mon *avoir-à-être*.

N'oublions pas que, pour saint Jean, entendre la parole de Dieu c'est naître, naître de la volonté de Dieu. Nous connaissons la phrase que je glose de cette façon, sans justifier encore une fois les raisons de cette glose, mais que vous reconnaîtrez allusivement : « Naître de cette eau-là qui est le pneuma de résurrection, c'est la même chose qu'entrer dans le royaume de Dieu, dans cet espace régi par Dieu et non pas sous la propriété de l'adversaire. »

Or, naître de la volonté de Dieu nous fait naître de plus originaire que ce que nous appelons couramment notre naissance. Et c'est le plus originaire qui se manifeste après, selon un autre principe de Jean : « *Celui qui vient derrière moi est devant moi* – c'est le Baptiste qui le dit de Jésus – *parce qu'il était premier par rapport à moi.* » (Jn 1, 15).

Et Paul, dans le chapitre 15 de la première lettre aux Corinthiens, parle des deux Adam : il y a un Adam pneumatique et il y a un Adam psychique. Or, ce qui paraît le premier, c'est l'Adam psychique de Gn 2, c'est à dire notre humanité psychique. L'autre Adam, celui de Gn 1 qui est Adam pneumatique apparaît ensuite, et on l'appelle le second Adam⁶⁵.

Autrement dit, tout se passe comme si notre accomplissement était retenu, comme si nous précédions l'accomplissement de notre *avoir-à-être*.

Du reste, notre mode premier de connaître est d'être connu. Notre mode premier de vouloir est d'être voulu, radicalement ! Et notre accomplissement, c'est quand nous connaissons comme nous sommes connus, pour prendre l'expression de Jean au chapitre 3 de sa première lettre.

3) Versets 16-25.

« ¹⁶*Si je fais ce que je ne veux pas, je confirme de la loi qu'elle est bonne.* » Le "je" qui confirme est celui que j'ai appelé le "je qui veut" (ici c'est celui qui ne veut pas), c'est-à-dire le "je pneumatique", et non pas le "je charnel" qui est le "je qui fait".

Cela signifie que Dieu donne à tout homme, radicalement, une sorte d'accord de ce qu'il veut et de ce que l'homme veut. Ne pensez pas ici au vouloir psychologique en tant qu'opposé à une activité. Ce moment séminal, autrement dit infime, ce point, ce grain, ce micron est au cœur de tout homme. Dieu le donne à tout homme, car Dieu veut le salut de tout homme. Mais la phase de la croissance est rendue éventuellement inopérante, parce que je n'entends plus la parole de *Dieu qui veut* comme une parole donnante, mais que je l'entends comme une parole de loi, nous avons vu cela en lisant les versets 9-10.

Certains versets de Paul font débat dans un monde où, parmi les Romains, il y a des juifs et des chrétiens. En effet Paul a l'air de dire que la loi est inopérante ou qu'elle est la cause de ma perdition : c'est l'horreur pour un juif. Or, pas du tout, dit Paul, qui éprouve ici le souci de dire qu'elle est selon mon profond vouloir. Du fait que je la veux, je la confirme *comme Torah*, c'est-à-dire comme parole donnante. C'est lorsque je l'entends *comme nomos* (comme

⁶⁵ Cf. Chapitre III, 1) b) 1 Cor 15, 45 ou le message [Les deux Adam : Christ de Gn 1 / Adam de Gn 2-3 ; Relecture de Image et ressemblance de Gn 1, 26 d'après Ph 2, 1Cor 15, Rm 5.](#)

loi) que je rends inopérante la parole créatrice, que je la désactive, et le Nouveau Testament me révèle que cela a lieu à cause d'une méprise.

« ¹⁷**Mais, maintenant** – c'est-à-dire de ce point de vue – **ce n'est pas moi qui le mets en œuvre, mais c'est le péché habitant en moi.** » N'entendez pas cela au sens d'une banale esquivé : « Ce n'est pas moi, Monsieur » ! Paul dit ce que n'est pas le "moi qui veut" (le "je pneumatique") qui met en œuvre, mais ce qu'il a appelé auparavant *moi*, c'est-à-dire le moi charnel, le moi acquis par le péché, et que c'est donc le péché. La mise en œuvre n'est pas loisible au "je qui veut" (qui est le "je pneumatique"). Et la grande révélation c'est que la mise en œuvre de ce que *je veux* n'est pas à ma portée, pour que me soit révélé que cela est à nouveau un don : « *Car Dieu donne et le vouloir et le faire* » (Ph 2, 13).

Ces phrases ont été très utilisées ensuite dans tous les débats sur les rapports de l'initiative divine et de la liberté humaine, et ceci depuis Augustin, ensuite Pélage, etc. Mais le contexte a conduit à des apories⁶⁶, parce que ces mots, en tant que reçus dans l'oreille occidentale (déjà par saint Augustin), sont défigurés. La figure des rapports entre les mots étant défaite, les mots ne disent plus la même chose.

« ¹⁸**Car je sais que n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair, le bon (agathon).** » "Ma chair" est une façon de dire *moi tout entier*, mais selon un mode, un aspect, l'aspect de faiblesse. Le bon (ou le bien) n'habite donc pas en ce moi faible.

Je vous signale qu'il ne faudrait pas réduire cela à des questions de bien et de mal au sens simple de l'éthique. En effet, quand il a justifié la loi comme Torah au verset 12, donc en l'entendant de bonne manière, il l'a dite sacrée : « *De sorte que la loi est sacrée et le précepte est sacré et juste (bien ajusté) et bon* » Le mot *bon*, qui survient ici, n'est qu'une façon de dire tout ce qui a été dit sous la dénomination du sacré, du bien ajusté, etc. Certains exégètes veulent à toute force trouver des endroits où Paul parle du point de vue de la donation surnaturelle, et d'autres endroits où il parle du point de vue de l'éthique naturelle, mais c'est tout à fait contraire à sa pensée. La notion même d'une éthique naturelle est absente de la pensée de Paul.

« **Car le vouloir m'est loisible (parakeitai)** – il est à ma disposition de vouloir le bon (agathon) – **mais mettre en œuvre le bien (kalon), non.** ¹⁹**Car le bon que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, c'est cela que je pratique.** – On a l'impression de redites. Chez Jean les mouvements sont très perceptibles, tandis que chez Paul on a l'impression de quelque chose qui est dicté, c'est le cas sans doute, car il y a des reprises qu'on ne peut pas nécessairement justifier dans une parfaite intelligibilité. Paul s'y reprend peut-être à deux fois comme il l'a fait du verset 8 au verset 10, par souci de réanimer le mouvement de sa pensée –. ²⁰**Si je fais cela que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui le mets en œuvre, mais le péché habitant en moi.** ²¹**Je trouve donc la loi, pour moi qui veux faire le bien ; pour moi le mal est loisible.** » Voici un emploi du mot *nomos* (loi) qui désigne ce qui régit, ce qui a puissance sur. Nous avons vu en effet que *nomos* a parfois chez Paul la signification désignative de la Torah, et parfois la signification fonctionnelle de ce qui a "pouvoir sur", comme on dit dans l'expression : avoir la loi sur.

⁶⁶ Dubitation, mise en doute

« ²²**Donc je suis d'accord avec la loi de Dieu selon l'homme intérieur.** » Ici le mot "loi" est pris au sens désignatif de Torah. Nous entrons dans un vocabulaire qui précise le premier *je*, le "je qui veut" et qui est appelé ici : l'homme intérieur, intérieur au sens de caché, au sens de ce qui est au cœur. En effet nous aurons l'opposition de l'homme intérieur, non avec l'homme extérieur, mais avec les membres, c'est-à-dire entre le vouloir séminal et les mises en œuvre (les activités). Par exemple chez nous la main peut désigner autre chose qu'un organe, puisqu'elle peut désigner la façon d'écrire : une belle main c'est une belle façon d'écrire.

Il est question de l'homme intérieur mais il ne faut pas se méprendre sur l'intériorité. Ce dont il est question ici ne correspond en rien à ce que nous appelons notre vie intérieure, le fait de se retirer en soi psychologiquement. Pour Paul, les profondeurs du psychisme relèvent de la plus haute extériorité. L'homme intérieur n'est pas non plus l'homme isolé de toute relation, replié sur son ego. Par exemple l'homme intérieur c'est l'homme en paix avec lui-même et avec les autres, et l'homme extérieur c'est l'homme qui est déchiré en lui-même et dans ses relations avec autrui. On pourrait se méprendre, parce que, même dans le langage le plus classique de la spiritualité, la vie intérieure a pris un sens qui n'est pas celui de Paul⁶⁷.

« ²³**Mais je vois une autre loi dans mes membres qui combat la loi de mon cœur** – je traduis le mot "*noûs*" grec par le mot cœur, il ne faut surtout pas le traduire ici par "raison". C'est la tentative par Paul de dire d'une façon grecque ce qui, en hébreu, serait *lev* (le cœur), et ce n'est pas le cœur opposé à la raison, mais le cœur entendu comme le centre de l'être, donc ça revient à l'homme intérieur – **et qui me détient prisonnier dans la loi du péché qui est dans mes membres.** » Voilà une phrase où apparaît l'opposition de l'homme intérieur et des membres. Ne pensez pas que le péché soit dans vos membres au sens où vous entendez ce mot, car les membres désignent ici des mises en œuvre, des activités, qui aboutissent au corps, à la totalité.

La structure dont je parle est attestée dans nos Écritures comme nous l'avons vu. Elle est portée par la grande symbolique végétale de la semence et du fruit, de la semaille et de la moisson, autant de choses qui sont familières à nos Écritures et qui nous sont étrangères. Cette structure a une existence reconnue par les philosophes, dans le moment contemporain de notre Écriture, dans le stoïcisme, j'en ai déjà parlé lors de notre lecture du verset 7. On connaît surtout le stoïcisme pour son éthique, mais ce qui est intéressant est beaucoup plus sa physique ou sa métaphysique, si on peut parler ainsi, et même sa grammatologie qui n'a pas eu de suite dans notre Occident.

Or selon le langage stoïcien, pour ce qui naît de l'*épithumia* (du désir) ou de la semence, il faut un élan (*hormê*) et il faut ensuite une croissance : ceci va à la fois dans l'idée d'une amplification et d'une consolidation, puisque la semence peut être liquide, et le désir, fluant ; ensuite cela se met en œuvre, ce sont les œuvres des membres ; et enfin cela constitue le corps accompli.

Ce processus est très intéressant pour réfléchir sur l'emploi du mot "corps" dans notre Écriture. Voyez comment il faut toujours penser un mot dans une relation avec un autre mot.

⁶⁷ Voici deux messages sur l'homme intérieur : [L'homme intérieur chez saint Paul, Rm 7, 18-24, Ep 3, 14-19](#) et [Homme intérieur \(ou homme nouveau\) chez Paul. Lecture de 8 textes dans Rm 6-7, Ep 2-4, 2 Cor 4, Col 3.](#)

De même qu'en peinture un bleu n'est rien : un bleu est le bleu qu'il faut quand il est en rapport avec les autres couleurs. Les couleurs disent, c'est-à-dire montrent quelque chose d'elles lorsqu'elles sont sollicitées dans un rapport.

Or, la plupart du temps, nous employons le mot "corps" dans une perspective néo-platonicienne, qui distingue l'âme et le corps, et dans ce cas *le corps* dit ce qui n'est pas *l'âme*. Mais lorsque *corps* est mis en rapport, non pas avec *âme*, mais avec *semence*, nous avons une relation où *corps* ne dit plus une partie du composé humain, mais au contraire la totalité accomplie de ce qui était l'avoir-à-être ou la semence de cet être-là. De plus, *corps* et *chair*, ce n'est pas la même chose, bien qu'il y ait des interférences. Ces mots-là ont été l'objet des pires méprises au cours de l'histoire de la pensée chrétienne.

Je reprends ce verset. « *Je vois une autre loi dans mes membres* – évidemment il ne s'agit pas d'une Torah, mais de quelque chose qui fait la loi, qui a une emprise sur mes modes d'activité – *qui combat contre la loi de mon cœur et qui me tient en servitude dans la loi du péché qui est dans mes membres.* » Le mot qui a été dit tout à l'heure, au verset 14, était : avoir été acquis, donc être la propriété de... Nous sommes la propriété de la mort et du meurtre. Cette maîtrise indue nous rend esclave.

« ²⁴**Malheureux homme je suis** – mon ego est malheureux. C'est l'ego prisonnier, captif. – **Qui m'arrachera de ce corps de mort ?** », c'est-à-dire qui m'arrachera à mes activités qui font ce corps et qui appartiennent au péché, ou à la mort (qui est un autre nom du péché et non une conséquence). Pour le dire autrement : qui me délivrera de cet accomplissement du "je pécheur" en moi : celui-ci s'est membré dans des opérations et a pris corps, a pris son accomplissement. Cela ne signifie donc pas : puissé-je mourir !

Et il y a ce qui m'arrache à cela : « ²⁵**Grâce (charis) à Dieu par Jésus Christ Notre Seigneur** », lui qui m'arrache à toutes ces ligatures, à toutes ces législatures, qu'il s'agisse de la Torah entendue comme loi, qu'il s'agisse de ces multiples prises qui sont appelées loi des membres, loi de la servitude, loi de la mort, loi du péché, loi du *diabolos*, etc.

Ce qui me délivre, ce qui me délie de ces ligatures c'est la donation. Nous trouvons donc ici le sens de : « *Dieu qui donne le vouloir et le faire* ». C'est la donation du faire, c'est la donation que je fasse. La loi, qui est ce qui m'empêche d'entendre la parole donatrice, devient ce qui pour moi est cause de mort.

4) Questions.

► Finalement c'est quoi le "je qui veut" ?

J-M M : Le "je qui veut", au fond, ici c'est la semence de mon avoir-à-être, insue, inapparente. Cette semence est au cœur de tout homme, mais elle n'a pas occasion, éventuellement pendant longtemps, de croître, c'est-à-dire de venir à fruit, parce que cette parole donnante est empêchée dans son don du fait d'être entendue comme une législation. Nous sommes très loin ici des multiples tentatives d'appropriation par notre discours, qu'il s'agisse du discours classique, qu'il s'agisse a fortiori des justifications de la loi qu'on trouve en psychologie. Je comprends très bien que la loi soit structurante en termes de psychologie, mais ça n'a rien à voir avec ce discours-ci.

► Tu nous as dit que la semence et le fruit c'était le même, mais quand tu nous avais commenté la parabole du grain de blé⁶⁸, tu as dit qu'il y avait une différence entre la semence et le fruit.

J-M M : J'ai dit tout à l'heure que le "je séminal" et le "je accompli" étaient le même (je parle ici du "je pneumatique"). Ils sont d'une certaine façon le même, et cependant ils ne sont pas le même pour autant que le "je séminal" en tant qu'il n'est que séminal, est un "je" qui peut être lu comme appartenant à ce que j'ai caractérisé comme le rien. Autrement dit, il a un double sens : d'une part il est dans le rien et il n'apparaît pas en dehors de ce rien ; et d'autre part il n'apparaît que pour autant qu'il lui est donné de s'accomplir et d'apparaître.

Ici intervient la question qui a préoccupé l'Occident, à savoir qu'à ce moment-là c'est Dieu qui donne, et qu'on n'a rien à faire. Quel est donc le rapport de la liberté humaine et de la donation divine (de la grâce) ? En fait cette difficulté est précieuse. Le fait que notre écoute ne s'ajuste pas à ce que nous venons d'entendre sur la donation divine est très précieux. En effet la résolution de cette différence, c'est le chemin qui nous rend capables d'entendre dans le mot Dieu autre chose que ce que jusqu'ici nous entendions. De fait spontanément Dieu est toujours pensé comme un autre par rapport à moi-même sur le mode sur lequel je pense mon altérité de toi à moi (c'est une rivalité, comme c'est analysé dans la figure de Caïn) ; or Dieu est effectivement autre, mais pas sur le mode sur lequel nous sommes autres nativement. Dans notre altérité à nous c'est « ou bien toi, ou bien moi » ; mais quand il s'agit du rapport de l'homme et de Dieu, « c'est d'autant plus l'homme que c'est plus Dieu, et c'est d'autant moins l'homme que c'est moins Dieu ». En effet c'est de donner qui me donne de recevoir, ce n'est pas « ou bien je donne, ou bien je reçois ». Donner et recevoir c'est radicalement la même chose.

Vous me donnez l'occasion de remettre ensemble un certain nombre de choses qui ont été touchées ici ou là, et dont il importe de montrer la cohésion. Cette cohésion-là met en pièce la suffisance de notre questionnement. C'est quelque chose qui peut, pour une part, être douloureux et difficile, car il est difficile de se déprendre de ses usages. Il est particulièrement difficile de se déprendre des usages hérités dont nous croyons qu'ils ne sont pas des usages, mais qu'ils sont de la nature même des choses. Donc ça peut paraître douloureux, mais la liberté qui s'ouvre par là est infiniment plus haute que le fait de se prêter à cette destruction.

► Tu nous as parlé de deux semences, mais est-ce qu'elles ont le même statut ?

J-M M : Pour garder la référence de ce que tu dis, c'est cette autre parole de l'Écriture qui dit : « *L'herbe sèche, la fleur se fane, mais la parole de Dieu demeure à jamais* » (Is 40, 8).

On trouve aussi cela sous une autre forme dans les Synoptiques : le blé est fait pour être posé dans le grenier, et la paille est faite pour être brûlée⁶⁹. C'est donc ce rien qui retourne au rien dont je parlais, il est simplement porteur provisoire du fruit. C'est-à-dire que, pour

⁶⁸ Cf. La parabole est lue au Chapitre II, 2) c). Le participant qui pose la question se réfère peut-être aussi à un autre moment de la lecture de Jn 12 qui a lieu Chapitre II 2) et Chapitre III.

⁶⁹ « *Il amassera son blé dans le grenier, mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point* » annonce Jean-Baptiste (Mt 3, 12).

nous, ce rien est ce qui fait passer de la semence christique à l'accomplissement : c'est porteur de cela, mais en soi c'est du rien.

● Ouverture sur Rm 5.

Nous avons vu comment le Nouveau Testament lit, dans la différence des deux figures d'Adam de Gn 1 et Gn 2-3, deux postures constitutives. Paul développe aussi les figures des deux Adam en Rm 5. À propos de ce texte, tout le monde parle de péché originel, mais personne ne sait ce que c'est. C'est développé par Paul dans une autre direction que celle que nous avons vue, et c'est très intéressant.

En effet ce que Paul met en avant dans Rm 5 c'est la posture d'Adam de Gn 1 qui est Monogènes, et cela concerne le Christ, mais le Christ plein de la totalité de l'humanité. Et, en quoi consiste la grâce ? La grâce ce n'est pas des coups de pouce pour que je fasse le bien, la grâce c'est que ce soit le Christ lui-même qui soit en activité de cette croissance pour l'accomplissement de la totalité de l'humanité. Ce sera donc le rapport du "un" et des déchirés (des *dieskorpisména*), autre aspect qui touche à notre projet de l'année. Mais c'est trop vite dit, tout ça⁷⁰.

⁷⁰ Cf. [Rm 5,12-21](#) : texte qui parle de l'entrée du péché dans le monde révélée par la Résurrection, et ne dit rien du péché originel et [Aspects positifs et négatifs de la doctrine du péché originel ; La lecture que saint Paul fait de Gn 3 en Rm 5](#).

Chapitre V

La fragmentation du Nom selon les gnostiques valentiniens

L'unité des multiples déchirés selon saint Jean

Le projet d'année.

Il se pourrait que notre chemin de cette année paraisse mal dessiné, comportant des méandres. C'est pourquoi je voudrais redonner le cap. Nous étions partis dans l'intention d'élucider ce que signifie "je" dans l'évangile de Jean. Cela peut paraître bizarre parce que le "je" est ce que nous pensons connaître le mieux. Or, certains usages de ce pronom dans l'évangile de Jean donnent lieu à des constructions qui ne nous sont pas familières : « *Je suis la vérité* », par exemple.

Dans un premier temps, nous avons examiné "je" et "tu" dans la relation du Christ au Père⁷¹ : "Je" et "tu" disent ce qui est, à certains égards, le même. Je dis "à certains égards", parce que c'est une question débattue dès les origines. Vous avez une réponse toute prête : vous pouvez dire que c'est une seule nature et deux personnes. Or, les mots de nature et personne ne sont pas des mots adéquats pour répondre à cette question, même s'ils ont servi de repère par rapport à des questions d'une époque révolue⁷².

Sans vouloir énumérer toutes les questions évoquées précédemment, je rappelle celle, à l'extrême opposé, qui était d'examiner la façon complexe dont "je" est prononcé, en conduisant dans une sorte de mise en question de l'unité prétendue du "je humain". "Je est un autre" est le mot bien connu de Rimbaud, très difficile à interpréter dans le contexte rapide et mystérieux de la *Saison en Enfer*, que j'utilise seulement pour illustrer cela. C'est à ce titre que, dans nos deux dernières rencontres, nous avons lu le double "je" du chapitre 7 de la lettre aux Romains de Paul : le "je qui veut", le "je qui fait". Ils ne sont pas le même, c'est-à-dire qu'ils relèvent de deux semences différentes et éventuellement antagonistes.

On constate qu'il y a du débat dans l'homme entre, comme on le dit parfois, ses passions et son sens du devoir. Ceci est banal en Occident. Mais ce n'est pas cela que nous avons rencontré. Nous n'avons pas dit qu'il y avait du débat entre des parties composantes diverses de l'humanité. Dans tout cela, nous sommes contraints de donner congé, au moins provisoirement, à ce que veut dire "je" spontanément pour nous, que nous l'entendions dans le champ de l'histoire du sujet, de l'individu, de la personne, ou que nous l'entendions dans le champ de la psychologie. En tout cas, dans la sphère du *psy*, on en parle abondamment, mais à partir de points de vue qui ne sont pas ceux que nous avons envisagés pour entendre le propre de ce qui est dit ici.

⁷¹ Ceci ne figure pas encore. La relation Je/ Tu est abordée à la fin du Chapitre V et au début du Chapitre VI. Elle a aussi été examinée l'année suivante où le thème était La prière (Cf. tag [LA PRIÈRE](#)).

⁷² J-M Martin parle du bon usage des dogmes : ceux-ci ont été formulés en réponse à une question d'époque, ils tombent quand cette question ne se pose plus. Cf. [Du bon usage des dogmes](#). Sur les notions de nature et personne voir [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#) et [La notion de "personne" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#).

I – Le "Je" du Plérôme des valentiniens

Je voudrais maintenant suggérer une troisième possibilité, autre que la distinction "je" et "tu" disant le Père et le Fils, et autre aussi que celle que je viens de commémorer ici qui est la distinction fondamentale, radicale dans l'homme, de "je" et "je" qui n'est pas du tout notre langage usuel. Entre ces deux approches, j'en vois une autre qui serait susceptible d'être examinée et dont je voudrais aujourd'hui dire quelques mots pour en indiquer l'espace.

1) Introduction au Plérôme des valentiniens.⁷³

a) Les "je suis" avec attributs de l'évangile de Jean.

Cet espace s'articule à l'énigme que présentent les expressions : « *Je suis la vie* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la porte* », « *Je suis le berger* », « *Je suis la vérité* », « *je suis la résurrection* », etc. Qu'est-ce que ce "Je" ?

Surtout ne pensez pas qu'il s'agit ici d'un individu entre autres qui se permet de dire des choses de ce genre. Ce qui est mystérieux dans ces expressions est ce que signifient la vie, la vérité, etc., mais plus mystérieux encore est ce que veut dire "Je" dans ces expressions. Éclaircir cela pulvérisera d'une certaine façon cet isolat bien certain que nous appelons couramment "je". Il y a là tout un espace que les Anciens ont fréquenté et qui nous est étranger. Il me paraît nécessaire de l'examiner.

b) L'espace propre de l'Aïôn.

Ce "Je" dessine un espace qui est l'espace propre de la résurrection, c'est-à-dire l'espace de la vie éternelle (*zôê aiônios*), l'espace propre de l'Aïôn que le "Je christique" ouvre et tient ouvert. Ce "Je" appartient à ce qu'on pourrait appeler la région de la parole, car l'Aïôn est un espace dont un des traits premiers est d'être parole. Autrement dit, cela précède ce que nous appelons le monde, et cependant ce n'est pas la singularité du "Je christique" s'adressant à son Père. Cette région est *Arkhê*, c'est-à-dire principe ouvrant et régissant. Elle ouvre un espace qui est plein, qui est Plêrôma, une plénitude dans laquelle le Monos (l'Un) se déploie en points de vue, ou dans lequel le nom propre se démembré en dénominations.

c) Les valentiniens, premiers lecteurs de l'évangile de Jean.

Ce thème se trouve chez les premiers lecteurs de l'évangile de Jean mais aussi dans d'autres sources archaïques : que l'espace de la parole précède le monde, vous avez cela dans l'hindouisme, dans la kabbale juive, et c'est tout à fait présumé dans le Prologue de Jean : « *Au commencement était la parole (en arkhêi ên ho logos)* ». Nous prononçons ces mots, mais la plupart du temps cela ne donne pas lieu à quoi que ce soit, cela reste pour nous une façon de parler... Or, pas du tout !

⁷³ Une première introduction a eu lieu Chapitre III 2), elle était centrée sur les aventures de Sophia (la Sagesse, le dernier Éon, c'est repris ici au 2) b).

Le premier commentaire explicite de l'évangile de Jean que nous connaissions est fait par les valentiniens, des chrétiens qui sont d'abord dans le sein de l'Église dominante. Mais leur pensée donne lieu ensuite à une certaine corruption, pour eux-mêmes et pour ceux qui les écoutent, et ils sont jetés hors de l'Église. Leurs commentaires nous sont d'ailleurs parvenus par les Pères de l'Église qui les réfutent, en particulier par saint Irénée pour le Prologue. Nous allons voir comment ils classent les dénominations christiques. Ils mettent en œuvre du récit et aussi des dénominations (des noms),

J'ai dit en effet que c'était un déploiement de l'*Aiôn*, et c'est pourquoi les valentiniens ont appelé ces dénominations des *Aiônes* (des *Éons*). Ne vous laissez pas déconcerter par ce vocabulaire technique. Des tentatives de substitution ont vu le jour. Je pense à certaines angéologies qui posent aussi, de façon antécédente à la parution du monde, des "entités" ; entité est le terme employé par la théologie, dans l'Occident, pour désigner ce qu'on ne sait pas caractériser. Et ces entités ont été appelées des anges. La question de savoir s'ils ont été créés ou non est bien postérieure. La façon dont ils sont représentés est encore bien postérieure. Ce fut un lieu de substitution à quelque chose de plus originel, quelque chose qui est attesté dès les premières écoutes de l'Évangile.

2) Le déploiement du Nom et le "Je inentendu".

Ces dénominations de l'*Aiôn* sont pour nous des entrées vers ce qui est in-nommable en son plus propre. L'*ekphonêsis tou onomatos* (l'énonciation du Nom) est en même temps la multiplication en éléments de l'unité du Nom indicible. Les différentes dénominations du Je christique sont des lieux de cette *ekphonêsis tou onomatos*.

Tous les commentateurs des textes valentiniens s'interrogent gravement : est-ce que ces dénominations sont des attributs de Dieu ou des personnes ? Ni l'un, ni l'autre. C'est plus originel que cela. En effet le nom, dans les cultures archaïques, mais aussi explicitement dans le monde hébraïque, dit quelque chose comme l'essence, la provenance séminale, la provenance essentielle de ce que nous appelons une personne⁷⁴. Le nom dit le plus propre et tous les Anciens distinguent très bien le *kurion onoma* (le nom propre) et les *appellations*.

Nous avons évoqué les multiples "Je suis" : « *Je suis la vie* », « *Je suis le pain* »... Ces dénominations (vie, vérité...) ou les titres (Logos, Fils Monogène...) sont des appellations du Nom indicible, on peut même dire des éclats de ce Nom.

a) Le Plérôme en tant que référé au Prologue de Jean.

J'ai dit simplement que je faisais signe vers cet espace. Nous n'allons pas le déployer pleinement. Je voudrais simplement préciser que, si cela a donné lieu assez rapidement à des spéculations qui ont été écartées par la grande Église, néanmoins, dans son origine, ce n'est que le commentaire pur et simple du Prologue de Jean.

« ¹Dans l'*Arkhe* était le Logos (la parole). » *Arkhe* est la toute première dénomination, et comme je l'ai dit, elle ouvre l'espace de l'*Aiôn*, elle en est le principe ouvrant et régissant.

⁷⁴ Dans la transcription de *La Prière en saint Jean*, à partir de la 12^{ème} rencontre il y a des réflexions sur le nom (tag [LA PRIÈRE](#)).

Le recueil de ce qui est annoncé se trouve au verset 14 : « ¹⁴nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du **Monogène** d'auprès du Père, **plein de grâce et vérité**... ¹⁶Et de sa plénitude (de ce **Plérôma**) nous avons tous reçu, grâce sur grâce » : celui qui est *Arkhê* est aussi *Monogénês* c'est-à-dire Fils un et plein ; il est plein de Grâce et Vérité, deux dénominations représentatives de l'ensemble des dénominations, Autrement dit, le *Monogène* est le Fils un qui est plein des dénominations, celles-ci étant des dénominations fragmentaires. Il s'agit de la **fragmentation du Nom**, pour employer un langage hébraïque.

Il y a donc en premier le Monogénês, qui est le même que l'*Arkhê*, et qui est probablement le même que le Nom. Mais le *Nom* n'est justement pas un nom. Le *Nom* c'est l'essence de toute dénomination, de toute possibilité de dénomination. Le *Nom* désigne le propre. Le *Nom* n'est pas *un* nom, comme nous disons souvent que le *pain* véritable n'est pas *du* pain ou *un* pain.

Ensuite, nous avons le fractionnement du Nom, les dénominations, avec des rapports entre les différents noms qui sont, soit des rapports verticaux d'émanation, un peu comme dans une généalogie, soit des rapports horizontaux de masculin, c'est-à-dire pas seulement époux et épouse mais aussi bien frère et sœur. En effet il y a un lieu où l'importance de la différence du masculin-féminin est antérieure à la distinction du couple et de la fratrie.

Après *Arkhê* (qui est aussi *Monogénês*) on a donc les dénominations de **Logos (parole) et de Vie** : « *Dans l'Arkhê était le Logos et le Logos était vie... Ce qui advint en lui était vie* »... Nous n'avons pas d'approche logico-grammaticale pour dire ce que c'est que "vie". C'est un substantif abstrait. Un vivant, encore on sait ce que c'est, mais qu'il soit vie et vie de qui ? La sienne ou la nôtre ? Et les valentiniens posent Logos et Vie dans un rapport de masculin-féminin, pour indiquer que c'est le même, parce que ceci accomplit la parole « *L'homme quittera son père et sa mère [...]* et de deux qu'ils étaient, *ils seront un* (dans la visée de l'un) » (Gn 2, 24)⁷⁵.

J'ai dit qu'il y avait un aspect quasi généalogique ou descendant. Au rang suivant sont **Homme et Ekklêsia**, parce que, Homme ici ne désigne évidemment pas Adam de Gn 3, mais très précisément Adam de Gn 1 qui est une des dénominations du Christ. Quand saint Jean dit « *Et le Verbe fut chair* », c'est-à-dire fut homme, est dite ici la faiblesse paradoxale de l'Homme primordial. Il est couplé avec Ekklêsia et ceci rejoue le couple masculin-féminin, Dieu-Israël ou Christ-Ekklêsia. Le mot *ekklêsia* ne se trouve pas dans le Prologue de Jean, mais les anciens sont assez habiles pour le lire dans l'expression "*les hommes*" qu'on a dans « *et la vie était la lumière des hommes* ». En effet *Ekklêsia* désigne l'humanité convoquée c'est-à-dire tous les hommes.

Il faut trouver aussi la place de Grâce et de Vérité :

- **Vérité** fait couple avec le **Monogénês**. C'est un rang éminent.
- au-dessus du *Monogénês* (Fils un), il y a le Père, que les valentiniens appellent l'**Abîme** (*Buthos*) et sa compagne s'appelle **Sigê (Silence)**, mais elle s'appelle aussi **Grâce (Charis)**.

⁷⁵ « "Car ils seront les deux pour (ou vers) une même chair" (Ep 5, 31). Ce n'est pas "ils seront un seul, de deux qu'ils étaient" mais : ils restent deux, et ils peuvent précisément être un parce qu'ils sont deux. En effet l'unité dans le Nouveau Testament n'est pas la solité mais l'intimité ou la proximité. Autrement dit l'unité suppose une dualité. » (J-M Martin).

enduit, oint de la plénitude du Pneuma. C'est là que se joue en premier l'accomplissement de cette plénitude. C'est là que se joue le premier pluriel. En effet le duel n'est pas un pluriel chez les Anciens⁷⁶. C'est là que se joue le premier démembrement.

c) La fonction du couple Christos-Pneuma.

Quelle est la fonction de Christos / Pneuma ? C'est plusieurs choses :

– le Christ **enseigne** les Éons c'est-à-dire les dénominations : il leur enseigne la nature du couple, c'est-à-dire que l'un n'est rien sans l'autre, que les deux dénominations doivent aller ensemble, s'entre-pénétrer. Il enseigne aussi que le Père est imprenable, inconnaissable par tout être fragmentaire.

– le Pneuma **égalise** les Éons. Les Éons disent des choses différentes de la Plénitude de la divinité qui est dans le Christ : Logos dit une chose, Vie dit une autre chose, Vérité une chose... Ils sont fragmentaires. Mais ils ne sont fragmentaires que pour autant qu'ils ne sont pas perçus dans leur plénitude. Quand ils sont perçus dans leur plénitude, c'est-à-dire comme Plérôme, ils ne disent qu'une seule et même chose, et c'est ce que signifie le petit mot : « il les égalise ». Autrement dit, il ouvre le regard sur le trait caractéristique de ces noms : au lieu d'être pris comme disant quelque chose à part, chacun dit ultimement le même et la totalité, c'est-à-dire l'indicible. Et ceci, qui paraît une spéculation très curieuse, est une recette élémentaire pour lire saint Jean.

– le Pneuma apprend aux dénominations à **eucharistier**. Le manque fondamental avait été la volonté de prise : ils sont rectifiés en apprenant à rendre grâce. Que la pluralité déchirée procède de la jalousie initiale, de la volonté de saisir pour soi, c'est le thème de l'*harpagmon* que nous trouvons chez Paul en Ph 2, 6. La prise violente est le contraire de ce que révèle essentiellement l'Évangile, à savoir le don. Et *eucharistier*, c'est prendre conscience du don, c'est rendre grâce pour la grâce, rendre grâce pour le don.

Parenthèse : 1 Cor 13, 13.

C'est justement par la lecture des valentiniens que j'ai commencé à comprendre quelque chose chez saint Jean. Et c'est incroyable comme c'est fidèle à ce que dit saint Paul !

L'égalisation des Éons est un thème qui se trouve aussi chez saint Paul d'une façon très étrange lorsqu'il dit : « *Il y a maintenant trois, la foi, l'espérance et la charité* – qui sont d'ailleurs des noms des Éons, ils font partie des douze Éons émis par Homme et Ekklésia – *mais plus grande que les trois, la charité (agapê)* » (1 Co 13, 13). On traduit "la plus grande est la charité", mais pas du tout, ce n'est pas un superlatif, c'est un comparatif. Donc le mot *agapê* a deux sens, il a un sens mineur où l'*agapê* se contre-distingue des autres, où il ne comprend pas en lui ce que comprennent la foi et l'espérance. Mais plus grand que le petit sens du mot de charité, c'est la charité au grand sens du terme, "plus grand que". C'est une facilité de traduire "*elles sont trois mais la plus grande des trois est la charité*". Non ! « *Elles sont trois, mais plus grande que les trois est la charité* ». Elle a déjà été nommée ? Mais non, le mot "la charité" a deux sens. Ou bien elle désigne la totalité ou bien elle désigne quelque chose en tant que contre-distingué des autres.

⁷⁶ Le pluriel commence à partir de 3 car en présence de 2, on parle de "duel". Par exemple en hébreu il s'utilise pour les choses qui vont par deux comme les yeux et les oreilles.

Et lorsque chacun des Éons est entendu à son point de plénitude, le point où ils sont tous égaux, il dit la totalité. Chacun de ces éons est susceptible de dire fragmentairement et il est susceptible de dire la totalité.

d) En saint Jean, tout entendre à partir du "Je inentendu".

Ceci nous fournit un principe de lecture prodigieux pour l'évangile de Jean. En effet nous y trouvons des dénominations sur le mode des multiples "*Je suis*" : « *Je suis la vie* », « *Je suis le pain* »... Et, à l'expression « *Je suis le pain* » (Jn 6, 35 ; 40 ; 48) correspond un verbe d'accueil qui est le verbe *manger*, et ce verbe d'accueil est mis en récit dans le chapitre 6 de la multiplication des pains, là où se trouve l'expression « *Je suis le pain* ». À l'expression « *Je suis la lumière* » (Jn 9, 5) correspond le verbe de réception qui est le verbe *voir*, un verbe majeur chez Jean, éventuellement *marcher dans la lumière* ; ce verbe d'accueil est mis en récit dans la guérison de l'aveugle-né où l'on a « *Je suis la lumière du monde* ». À la dénomination de « *Je suis la vie* » (Jn 11, 25) correspond le verbe d'accueil *se relever*, il est mis en récit dans la résurrection de Lazare où l'on trouve « *Je suis la vie* ». Et on pourrait donner d'autres exemples.

Cela signifie que **tout est construit selon des aspects christiques**, des noms, des dénominations **qui peuvent être pris de façon fragmentaire**. Mais ce qui est important, c'est que **si j'arrive**, dans la méditation du chapitre 11 sur la résurrection de Lazare, **à entendre le mot de "vie" en plénitude, j'ai la totalité, j'ai le Plérôme**, il n'y a pas besoin d'aller lire un autre chapitre. Si je me mets en rapport avec l'expression « *Je suis la lumière* », et si j'entends le mot *lumière* non pas comme désignant un aspect fragmentaire, mais si je l'entends à partir du "Je inentendu", car "Je" est justement l'inentendu à partir d'où tout le reste s'entend, c'est alors la plénitude et le silence de tous les mots, de toutes les dénominations.

On aperçoit alors que l'Évangile n'est pas un catéchisme qui aurait une première, une deuxième, une troisième partie, un premier, un deuxième et un troisième dogmes, et il ne faudrait surtout pas en oublier un ! Tout est dans le moindre fragment si ce fragment est envisagé dans la direction de ce qui l'emplit, de ce qui l'accomplit. Cette lecture peut nous apparaître pour une part mythique, mais à vrai dire le *muthos* est justement cela, c'est le silence qui rend possible la parole. *Muthos* a la même racine que muet. Ceci nous indique ce qu'il faut faire quand nous nous mettons à la lecture de Jean. Et cela, personne d'autre que ces gnostiques ne me l'a appris !

Alors, vous pouvez, les uns ou les autres, être quelque peu aidés si vous avez lu quelque chose sur la parole dans l'hindouisme, ou si vous avez lu quelque chose sur la fragmentation du Nom dans la mystique cabalistique ou autres. Mais ceci est suffisamment archaïque pour qu'à l'origine de notre Occident lui-même, donc à l'origine pré-philosophique – mais ici *pré* signifie quelque chose de plus grand que la philosophie – dans la pensée qui apparaît chez ceux qu'on appelle les pré-socratiques, mais qui ont une autre raison que d'être avant Socrate, vous trouviez aussi ces mêmes principes de lecture. Il y a là quelque chose de profondément radical qui est attesté dans notre Écriture et pas seulement chez Jean, même si c'est chez Jean que nous l'avons surtout vu développé. C'est cela qui permet une lecture cohérente de Jean, cette recherche des conditions de co-intelligibilité des différentes

affirmations de son texte, alors même qu'elles sont apparemment contradictoires. Voilà ce que c'est qu'entendre un texte !

Et entendre une personne, ce n'est pas poser une formule de cette personne dans ma propre structure d'écoute, mais c'est essayer de percevoir quelle configuration intérieure de mots, qui n'est sans doute pas la même que la mienne, donne sens à la parole qui m'est dite.

e) Suite des aventures de Sophia.

Le récit ne s'arrête pas là. Sophia a, dans son mouvement, produit une conception, mais une conception informe. Celle-ci peut être appelée sa fille puisque, dans cette symbolique, la manifestation de quelque chose est le fils ou la fille de cette chose, de même que le fils est la manifestation de ce qui est en secret séminalement dans le père. Cette fille est appelée Achamoth, mais peut aussi être appelée Sophie (ou Sagesse)⁷⁷.

Cette Sophie tombe dans des lieux qui naturellement sont caractérisés dans la plus pure tradition paulinienne comme des lieux de l'ombre et du vide. C'est-à-dire que la Sophie, et même la philosophie, précèdent l'homme.

Occasion de dire que, dans cette perspective, la parole (ou la sagesse) n'est pas du tout pensée comme une éventuelle activité humaine où l'individu prend l'initiative de parler, c'est-à-dire où il a une pensée, puis la code dans un langage et la transmet à l'interlocuteur, ensuite l'interlocuteur décode etc. Ici, la région de la parole précède la région de ce que nous appelons le monde.

C'est après l'éjection de Sophie, donc dans un troisième temps, que le monde est constitué⁷⁸.

3) Remarques complémentaires.

a) Regard sur les hérésies.

Voilà un ensemble dont les articulations dernières, mythiques, ont été plus ou moins récusées au cours du II^e siècle. Cependant il y a une chose très importante dans l'histoire de la pensée chrétienne, c'est que les hérésies ont un double défaut et éventuellement une qualité :

– elles ont un double défaut. D'une part, bien sûr, elles ont le défaut d'être des errances, des erreurs ; mais, d'autre part, un autre défaut apparaît avec elles, car la correction de l'errance ne reconduit pas à ce dont elle est la correction. Et finalement le plus grave danger

⁷⁷ « Achamot est un nom hébreu parce que la Sophia, c'est la Sophie des nations et Achamoth c'est la *Hokhma*, la Sophie juive. Il pourrait se faire que la Sophie qui est dans le Plérôme concerne une sorte de sagesse primordiale mais à vocation universelle et que les vicissitudes de la deuxième sagesse soient précisément celles de la sagesse biblique de l'Ancien Testament qui subit à la fois ces vicissitudes et son achèvement. Si bien que, d'une certaine manière, la Sophia du Plérôme, la plus essentielle, pourrait être en même temps la Sophia des philo-sophies de l'humanité car la Sophia de Dieu est répandue parmi les hommes, elle habite avec eux (Cf. le livre des Proverbes et le livre de la Sagesse en particulier). Si bien qu'il faudrait arriver à penser que la Sophia est à la fois l'Éon dont nous avons parlé et, de façon tout à fait concrète, l'histoire de la philosophie dans le monde. Tout ça a l'air d'être intemporel, en fait c'est une lecture de l'avènement de la pensée dans l'humanité. » (J-M Martin)

⁷⁸ Cf. Chapitre III 2) b), et plus largement [Les malheurs de Sophie la Sagesse. Extraits de la Grande Notice d'Irénée.](#)

d'une erreur corrigée par la grande Église est de boucher quelque chose qui demandait à vivre, qui était susceptible de développement.

– elles ont une qualité. L'intérêt des hérésies, pour l'historien de la pensée chrétienne, est en effet 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. Il faut évidemment beaucoup d'attention pour suivre cela.

Mais ici je parle des toutes premières lectures qui se font à l'intérieur même de la grande Église, avant que la séparation ne soit faite, légitimement, plus tard. Ce sont des indices de lecture très importants pour nous. Je vous avoue, pour ma part, que je ne connais pas de meilleur commentaire du Prologue de Jean que le texte de Ptolémée, disciple de Valentin.

b) La volonté d'un texte, son avoir-à-dire.

J'ai voulu ici indiquer un espace. J'ai essayé de le rendre quelque peu plausible, parce qu'il faut bien vous avouer qu'aujourd'hui, lorsqu'on ouvre le texte de Ptolémée, et on le fait très peu, on sait d'avance que c'est ridicule, et souvent effectivement, pour nous, ce sont des choses insensées. Mais ici nous essayons d'entendre le texte de saint Jean non pas à partir de nos propres présupposés, aussi évidents soient-ils – et l'évidence est le pire ennemi –, mais nous essayons de l'entendre à partir de ce qui fait sa cohérence. Or, les expressions de Jean comme celles de Paul n'ont pas leur cohérence, leur intelligibilité, quand elles sont entendues sans égard, de façon immédiate par notre oreille. En effet notre discours procède d'un non-dit, c'est-à-dire d'un silence, qui n'est pas le silence de l'Évangile.

La chose la plus importante à entendre dans une parole, c'est son silence, son silence propre. Toute parole procède d'un avoir-à-dire qui, en tant que tel, n'est pas dit pour autant qu'il demeure un avoir-à-dire. Nous avons remarqué souvent des constantes de ce non-dit, qui sont nécessaires pour lire tel ou tel passage, comme par exemple la distinction entre la semence et le fruit. C'est une distinction majeure, une des toutes premières ! Elle sera défigurée quand on lui substituera la distinction du possible et de l'effectif, du prévu et du réalisé. Elle est plus riche.

De la même manière, la distinction fondamentale du mâle et de la femelle est infiniment plus riche que, par exemple, une différence qui nous est familière comme celle de l'actif et du passif. Et d'ailleurs ce n'est pas sans rapport puisque le passif dont nous parlons est éminent, il n'est pas inférieur à l'actif, chose que notre oreille entend mal. Mais l'articulation actif-passif n'est même pas une articulation fondamentale de nos langues. La première distinction est celle de ce que nous appelons aujourd'hui l'actif et le "moyen"⁷⁹, c'est la plus archaïque dans le grec, par exemple.

Donc, il faut entendre le texte à partir de son silence propre, de son avoir-à-dire, de sa semence, de sa volonté. Ce thème de la semence (*sperma*) est constamment employé par

⁷⁹ En grammaire grecque la voix est une catégorie qui désigne le rôle du sujet grammatical d'une proposition en relation avec l'action : voix active quand le sujet fait l'action ; voix passive quand le sujet subit l'action ; voix moyenne quand le sujet est lui-même l'objet de l'action, l'action étant donc considérée dans l'intérêt du sujet. Par exemple à la voix active *bouleueîn* signifie délibérer, tenir conseil, et à la voix moyenne *bouleuesthai* signifie délibérer en soi-même, méditer. Dans le grec moderne le moyen et le passif ont la même forme. D'après Benveniste le "moyen" serait antérieur au "passif" dans les diverses langues.

saint Jean. Le *sperma* est déterminant, il est donc destinant. Par exemple une semence de telle plante a sa destination, sa pré-destination, son avoir-à-être, et elle ne peut pas ne pas faire ce qui est dans sa semence. Chez les Anciens la semence est appelée parfois le désir ou la volonté, choses que nous avons déjà vues. Le mot de volonté qui se trouve dans l'Écriture ne parle que dans cette constellation de mots. La "volonté du texte" est donc ici autre chose que la volonté de l'écrivain du texte.

c) Complément : sophia (sagesse) chez Paul.

► Tu as parlé à deux reprises au moins de la Sophia, je n'ai pas trouvé ça chez saint Jean.

J-M M : Ce n'est pas chez Jean. Sophia (sagesse) est un mot de Paul à plusieurs titres :

– d'abord pour décrier la sophia, donc la philosophie (« *Prétendant être sages (sophoi), ils sont devenus fous* » (Rm 1, 22).

– Et lorsque Paul étudie le statut de la parole évangélique, il la distingue à la fois de la persuasion et de la sophia, c'est-à-dire de la rhétorique et de la logique de la philosophie qui sont les deux traits de la parole dégagés par les Grecs : « ¹*Je ne suis point venu vous annonçant le mystère de Dieu avec une supériorité d'éloquence de parole ou de sagesse...⁴ Mon discours et mon annonce, ce n'est pas dans les discours persuasifs de la sophie (de la philosophie) mais dans une monstration du "pneuma et dunamis" – (du pneuma qui est dunamis), ce que Paul appelle ailleurs la puissance de la croix* » (1 Cor 2).

– Ensuite il y a la distinction entre sophia et Sophia, car Sophia est aussi un nom du Christ : « *nous proclamons un Christ crucifié, d'une part scandale pour les juifs, d'autre part folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés... (ce que nous annonçons c'est le) Christ comme dunamis de Dieu et sophia (sagesse) de Dieu, car la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que celle des hommes.* » (1 Cor 1, 23-25).

II – Le thème de l'Un et des multiples déchirés

Après une incursion dans cet espace des valentiniens, il nous reste beaucoup de choses à faire. Mais je ne vais au bout d'aucune d'abord, parce qu'il faut que ces différentes choses montent ensemble. Il faut dire quelque chose de chacun de ces aspects et ils se confortent ensuite mutuellement et prennent un sens plus solide⁸⁰, ils sont plus praticables à la mesure où nous les fréquentons par approches progressives.

Je voudrais donc que, laissant ce point en sommeil, nous revenions à ce que nous avons ouvert dans l'examen de la différence dans le "je". Essayons de l'entendre mieux. Dans un premier temps, ce sont des choses proposées de l'extérieur, et cela a sens lorsque nous sommes susceptibles d'en parler librement déjà. Il ne s'agit pas de répéter les choses dites, mais d'être dans cet espace.

⁸⁰ J-M Martin fait allusion ici à l'émulsion : la mayonnaise prend forme petit à petit.

1) Introduction au thème de l'Un et des multiples.

Je rappelle quelques traits de ce qui oriente nos lectures, nos questions.

● Les deux références de base du projet d'année.

Nous avons de bonne heure pensé que "je" devait avoir un sens autre que le sens usuel quand Jésus dit « Je suis la lumière » etc.

Nous avons commémoré la tournure première dans laquelle Jésus dit "tu" à celui qu'il appelle son Père. Nous n'oublions pas que l'Évangile s'ouvre par un "tu" : « *Tu es mon fils* » ce qui permet de dire "je". Et nous savons que "je" ne peut se penser sans la relation constitutive d'un "tu".

● L'étude de Rm 7 : les deux "je" en tout homme.

Entre-temps nous avons vu que notre "je" spontané se trouve comme pulvérisé par Paul dans quelque chose qui est la distinction du "je qui veut" et du "je qui fait". C'était le chapitre 7 des Romains⁸¹. Je rappelle que cette phrase n'est pas simplement une allusion à des mouvements successifs d'un psychisme qui a conscience de ce qu'il voudrait bien faire mais qui ne fait pas ; il en va en effet tout autrement puisqu'en Rm 7 le "je qui veut" désigne le "je secret", le "je caché", le "je insu".

De façon courante nous ne savons pas "je" puisqu'il n'est pas achevé : je ne sais pas qui je suis. Mais plus radicalement il m'est révélé au titre de l'Évangile que ce "je empirique" est en moi une semence mêlée à une autre semence qui n'est pas à son fruit. C'est ce que Jean dit à sa façon : « *Le pneuma* – c'est-à-dire l'Esprit de celui qui ressuscite Jésus d'entre les morts – *tu ne sais d'où il vient ni où il va* – ce qui veut dire que le pneuma tu ne l'identifies pas. – ... *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* » (Jn 3), autrement dit ce n'est pas simplement une conception sur le Saint Esprit, ça concerne tout ce qui est né de cette naissance plus originaire qui vient après la venue au monde culturel : j'ai semence plus originaire.

● Le thème de Je et Tu et le thème de l'Un et des multiples.

Il y a donc cette distinction entre "je" et "je", et il y a un point que nous n'avons pas encore développé mais qui est peut-être le plus important, celui vers lequel nous nous dirigeons, c'est l'équivoque qui n'existe pas simplement entre "je" et "je" mais aussi entre "je" et "tu". Ceci est vrai du point de vue des multiples, des hommes, mais pas du point de vue du Père et du Fils, c'est-à-dire pas du duel mais du pluriel. C'est un thème fréquent chez Jean, qui est le thème des dispersés ou plus exactement des déchirés (*dieskorpisména*) qui sont aussi les enfants de Dieu.

Par ailleurs il faut bien voir qu'il y a de l'altérité dans "je" à titres multiples, parce qu'il n'y a pas de "je" sans "tu", mais aussi parce qu'il n'y a pas "je" sans "je jadis" et "je demain" : autrui et le temps mettent de l'altérité dans "je". Altérité est ici un mot faible.

En quoi consiste cette différence, cette distance entre "je" et "tu" ?

⁸¹ Cf. chapitre IV.

– Ce peut être la rivalité native selon laquelle c'est "ou bien toi ou bien moi", ou "c'est d'autant plus toi que c'est moins moi" et "d'autant plus moi que c'est moins toi". C'est la rivalité caïnite originelle qui peut être meurtrière, elle l'a été entre Caïn et Abel.

– Ce peut être aussi quelque chose qui est de l'ordre non pas de la prise pour soi et de la crispation, mais de l'ordre d'une certaine évacuation de soi qui est donation. Là nous reconnaissons des choses qui sont dites du Christ lui-même, étant entendu que, si cela a sens pour nous, ça a un sens moindre, car encore une fois l'erreur serait de prendre le Christ comme un exemple parmi d'autres, même l'exemple le plus grand.

C'est là que s'ouvre justement la signification de ce que le Christ qui fut l'un d'entre nous s'est effacé comme tel pour pouvoir être l'unité de nous. Cela veut dire que tous les termes abstraits comme la vérité désigneraient la résurrection et que l'humanité n'est pas simplement un concept spécifique commun, n'est pas simplement une collection additionnelle (l'ensemble des hommes), mais que l'humanité est un "un" plein d'altérités, le Je christique, c'est-à-dire le cep par rapport aux sarments.

Ici il s'agit d'étudier le pluriel à un niveau qui n'est pas simplement le pluriel intérieur à la Plénitude dont nous parlions tout à l'heure, mais qui est la pluralité dispersée et déchirée des hommes.

Quel rapport peut-il y avoir entre l'Homme en sa hauteur singulière et la multiplicité des hommes ? Cette question est traitée de façon claire, explicite, répétitive, constante, chez Jean, c'est la question du Monogénês (du Fils Un) et des *tekna* (des enfants). C'est le rapport d'un pain et des fragments qu'il faut rassembler en 12 corbeilles (Jn 6), le rapport de la vigne (du cep un) et des sarments (Jn 15), le rapport des brebis du troupeau dispersées ou déchirées (*dieskorpisména*) et du beau berger (du beau troupeau accompli) en Jn 10, c'est un thème johannique qui, sous des formes diverses, est récurrent.

Les multiples sont multiples de dispersion ou de déchirement. Le déchirement ici est intéressant, car il y a une co-appartenance entre l'unité inaccomplie du "je" singulier et la déchirure de la relation entre "je" et "tu". Tout cela nous inviterait à n'être pas aussi solidement appuyés que nous pensons quand nous disons "je" qui est censé être ce sur quoi tout s'appuie alors que ce "je" ici fait question, fait défaut.

Ce que nous avons aperçu chez Paul c'est la déchirure entre "je" et "je", mais cette déchirure est la source même de la déchirure entre "je" et "tu", c'est-à-dire de la déchirure des multiples. La notion de personne neutre, qui ne serait ni bien ni mal, mais qui serait ontologiquement déterminée comme une personne antécédemment à cela, cette notion n'existe pas. Le pluriel insignifiant n'existe pas. Le pluriel chez Jean est soit un pluriel de déchirure soit un pluriel de rassemblement, de réunification. C'est la prise en compte de ce que nous sommes nativement dans la déchirure, soit à l'intérieur de nous-mêmes, soit les uns par rapport aux autres. C'est notre premier mode de connaître l'altérité.

Quand nous posons la question : "est-ce un autre" ou "est-ce lui", ça va encore si on est dans le langage courant, mais pour le Père et le Fils ? Est-ce que nous allons introduire notre altérité négative pour décider si c'est un ou plusieurs ? Il nous revient d'être un « *comme le Père et moi nous sommes un* » (d'après Jn 17, 21) comme dit Jean, mais il y a du chemin à faire !

► Quand c'est le Christ qui s'adresse à son Père l'altérité n'est pas la même que l'altérité native entre les hommes. Comment penser la différence entre ces deux altérités ?

J-M M : J'en ai esquissé la signification tout à l'heure en faisant la distinction entre l'espace de donation et l'espace natif caïnite. Le premier espace est ce que Jean appelle la lumière comme espace dans lequel on se rencontre, on se reconnaît, et l'autre espace est ce qu'il appelle la ténèbre, c'est la même chose que le meurtre ou l'exclusion ou l'indifférence, tout ce qui fait que "je" et "tu" sont sur mode déchiré et non pas sur mode d'accueil.

Le mot de "déchirés" (*dieskorpismena*) se trouve dans plusieurs textes. Je vais parler du lieu le plus important mais la prochaine fois il faudra aller ensuite à plusieurs autres lieux de Jean que nous avons convoqués pour l'éclaircir.

2) Le thème de l'Un et des multiples en saint Jean et saint Marc.

a) Jn 11, 49-52 : Rassembler les déchirés.

Le lieu majeur se trouve à la fin du chapitre 11. Après la résurrection de Lazare les Juifs se rassemblent pour tenir conseil et délibérer de la façon dont il faut se comporter à l'égard de Jésus.

Caïphe donne le conseil « ⁵⁰*Ne calculez-vous pas qu'il vous est bon qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne soit pas détruite* » le risque étant que les Romains ne viennent et ne détruisent la ville et le temple.

Puis saint Jean commente : « ⁵¹*Il 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 il les rassemble pour être un.* » Ici on a un double sens qui est familier à Jean et qui régit les chapitres 18 et 19 de la mort du Christ, d'ailleurs le mot de Caïphe est rappelé au chapitre 19. Bien sûr c'est un mot de calcul politique : on supprime le gêneur pour éviter l'embrasement et tout ira bien. Cependant Jean entend dans ce mot un tout autre sens : bien sûr Caïphe est inconscient de cette signification-là. De même Pilate dit « *Voici l'homme (Ecce homo)* » (Jn 19, 5), bien sûr ça peut vouloir dire « voici l'individu en question », mais « *Voici l'homme* » c'est la monstration de ce qu'il en est de l'humanité.

D'ailleurs il y a beaucoup de choses qui se font involontairement dans ce domaine. Ainsi quand Pilate demande à ce qu'on écrive "Roi des juifs" : – « Non, il ne faut pas écrire » – « C'est écrit ». Quelle est cette force qui fait que la parole parle dans le moment où précisément Jésus est réduit au silence ? Toute la Passion est construite sur cela : on essaie de mettre à mort celui qui vit de la vie de résurrection, et on essaie de faire taire la parole qui ne cesse de courir tout au long de ces chapitres jusqu'à ce qu'elle soit annoncée à l'univers dans la bonne nouvelle qu'est l'Évangile

Le second sens du mot de Caïphe est expliqué par Jean : « *il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation* – c'est la nation au sens juif du terme – ⁵²*mais non pour la nation seulement, mais en sorte que les enfants de Dieu dispersés (dieskorpisména, déchirés) il les rassemble (sunagagê)* – ce verbe est de la même racine que le mot synagogue et il signifie "reconduire ensemble" – *pour être un.* »

On peut traduire le mot *ta diaskorpisména* par "les dispersés", et ceci conviendrait plutôt au mot diaspora, ce qui pourrait faire signe vers les Juifs qui ne sont pas en Palestine ou les Hellènes qui sont en rapport avec le judaïsme, mais ce n'est pas cela puisque Jean précise que ce sont les enfants de Dieu (*ta tekna tou Théou*). Il s'agit donc ici de la totalité de l'humanité qui est sur un mode déchiré.

b) La référence vétéro-testamentaire de Zacharie 13, 7 citée par Marc.

Le principe du déchirement ou de la dispersion est un thème qui se trouve dans les synoptiques : « *Jésus leur dit : "Tous, vous serez scandalisés à cause de moi dans cette nuit. Il est écrit : "Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront dispersées (diaskorpisthêsontai)" (d'après Zacharie 13, 7)"* » (Mc 14, 27). C'est-à-dire que le troupeau est déchiré dans son unité et éventuellement chacune des brebis aussi.

Ce mot est repris par Jean au chapitre 10, chapitre du bon berger, où le loup vient et *harpazeï* (saisit) et *skorpizeï* (déchire) le troupeau⁸². C'est donc un thème qui a à voir avec le rapport de l'un et des multiples.

c) Le thème de l'unité chez saint Jean.

Le thème des enfants de Dieu déchirés se trouve à plusieurs endroits chez saint Jean. C'est Jn 10 qui est le lieu central, et pour avoir l'intelligence de ce passage il nous faudra faire appel à d'autres lieux.

Par exemple il y a le thème du rapport du pluriel et de la main : « *Le Père aime le Fils et il lui a donné la totalité dans sa main* » (Jn 3, 35), la main qui est la même chose que l'*arkhê* finalement, c'est ce qui tient la totalité.

• De quelle unité s'agit-il ?

Quand nous disons "humanité" dans notre langue, nous disons, ou bien l'essence d'homme, ce qui fait qu'un homme est un homme, ou bien la totalité des hommes additionnés. Nous connaissons les modes d'addition : l'attraction mutuelle, le contrat, l'unité culturelle, etc. De quelle unité s'agit-il ici ? Quand il s'agit de l'homme, dans quelle mesure est-il d'autant plus pluriel que singulier et d'autant plus singulier que pluriel ? Qu'est-ce que c'est que le rapport du singulier et du pluriel qui a à voir avec le rapport du Christ et de l'humanité ?

Et ceci est tout à fait essentiel parce que nous avons entendu tout à l'heure : « *Il est bon qu'un seul meure pour le pluriel* ». Le problème c'est que personne ne peut mourir pour un autre, personne ne peut prendre ma place pour mourir. Ma mort est mon plus propre. À la rigueur quelqu'un peut s'interposer si on me tire une balle dans la tête, mais de toute façon ce n'est pas ça qui m'empêche de mourir parce que je mourrai après. Que veut dire : *mourir pour* ? Tout le cœur de l'Évangile est dans cette question. Il y va de tout à la fois : du rapport du "je" et du "nous", et de l'humanité tout entière ; du "je" et de ce que peut signifier Dieu. Voilà un espace que nous pourrions ouvrir dans les rencontres à venir.

⁸² Cf. chapitre VIII.

Chapitre VI

La question du Je christique et la parabole de la vigne (Jn 15, 1-8)

I – La question du Je christique

a) Les trois points de référence concernant le "Je christique".

Nous sommes parvenus à distinguer trois points qui, de l'extérieur, peuvent paraître étranges et non justifiés, mais qui sont le produit de nos premières lectures.

1. Le rapport du Fils au Père.

Nous étions partis de l'étonnement que procure une expression comme « *Je suis la lumière* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la vigne* » : le "Je" christique doit probablement n'être pas le *je* que nous assimilons à ce que nous sommes nous-mêmes, notre mode usuel de dire *je*.

Ce Je christique est d'une certaine façon médian, parce qu'il est toujours dans la relation à quelque chose d'antérieur auquel il s'adresse et qu'il invoque.

Le grand chapitre 17 est une prière où Jésus et "cela" sont dans un rapport de "tu" et de "je". "Cela" s'appelle *Père*, "cela" s'appelle *ciel*, mais ces mots, nous le savons, ne sont pas à entendre au sens selon lequel spontanément ils résonnent chez nous⁸³.

Même le mot de Dieu qui, dans notre langue, signifie le jour est un mot magnifique : *dies*, jour, est de même racine que *deus* ; et *dios* en grec est le génitif de Zeus. "Il y a dieu", "il fait jour". Bien sûr, ce mot est aussi la traduction d'un mot hébreu qui a une autre histoire, une autre racine. Je me demande pourquoi nous trouvons le sens de ce mot si évident. C'est si peu évident que c'est le mot réservé pour désigner l'Insu : « *tu ne sais* ».

Or "cela" – et c'est à dessein que j'emploie ce neutre – *cela*, le Je christique l'invoque. Et, probablement, le Christ ne peut dire "Je" que parce qu'il a entendu qu'on lui disait "Tu". "Je" n'est nullement une chose qui va de soi, il est toujours dans une relation, dans un ensemble.

Ce "je" et ce "tu" provoquent des réflexions qui ont de fortes chances d'être intéressantes parce que "tu" et "je" c'est quand même quelque chose d'essentiel dans notre parole. Cela signifierait que l'écoute et l'invocation sont ce qu'il y a de premier dans la parole. La parole n'est pas d'abord un discours qui disserte sur quelque chose ou qui énonce des opinions ou des sentiments. Si la parole était dans son fond prière, nous comprendrions qu'il y a là quelque chose qui sans doute, dans notre usage de la parole, fait défaut.

⁸³ La prière de Jn 17 constitue le Chapitre IX. Sur les mentions de Père, ciel, on peut lire ce qui en est dit dans les premiers chapitres de la série de rencontres sur le Notre Père (tag [NOTRE PÈRE](#)).

2. La dispersion du Je christique en dénominations multiples.

Nous avons vu également que ce "Je", indicible lui-même, se disperse en dénominations multiples, puisque le "Je de Résurrection" dit : « *Je suis la parole* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la lumière* ». Comment entendre ces mots ? Quel rapport ont-ils avec l'unique *Je* en question ? Comment ce "Je" est-il rassemblant par lui-même de cette multitude de dénominations qui ne peuvent être entendues authentiquement que si elles sont référées à l'insu de ce "Je" ?

3. Le Je christique comme unité des déchirés.

Et enfin, la troisième zone de notre recherche nous reconduit à notre propre "je" : nos "je" multiples sont d'emblée, dans cette perspective, considérés comme déchirés, dispersés, et le Je christique a, par rapport à eux, une fonction de rassemblement. C'est la distinction johannique entre le Monogénès (le Fils Un) et les enfants de Dieu (les déchirés, les dispersés que nous sommes).

Remarque.

Ce sont donc des repères sur lesquels nous sommes revenus souvent, ils ne sont pas le fait de notre invention. Ils sont chacun le terme de lectures que nous avons déjà esquissées. Et nous savons que nous avancerons dans l'intelligence d'une de ces trois zones à la mesure où nous avancerons dans l'autre. Nous sommes donc constamment dans une attitude circulante, attendant par exemple qu'une intelligence de ce que veut dire « *Je suis la parole* » dise quelque chose sur ce qu'il en est de mon "je" natif, usuel, et vice versa.

b) Le texte de Jn 15, 1-17 et la question du Je christique.

Nous prenons aujourd'hui un texte de Jean au chapitre 15 et nous nous interrogerons ensuite sur la pertinence de ce choix par rapport à notre quête de l'année.

« ¹Je suis la vigne, la vraie, et mon Père est le vigneron. ²Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'enlève, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il porte plus de fruit. ³Déjà vous êtes émondés à cause de la parole que je vous ai dite. ⁴Demeurez en moi et moi en vous. Comme le sarment ne peut porter fruit de lui-même s'il ne demeure pas dans la vigne, ainsi vous si vous ne demeurez pas en moi. ⁵Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit, puisqu'en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire. ⁶Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme les sarments et il se dessèche. Et on les rassemble pour les jeter au feu et ils brûlent. ⁷Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, ce que vous voulez vous le demandez et cela sera pour vous. ⁸En ceci a été glorifié mon Père, que vous portiez beaucoup de fruit et deveniez pour moi des disciples.

⁹Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon agapê. ¹⁰Si vous gardez mes dispositions, vous demeurerez dans mon agapê, comme moi j'ai gardé les dispositions de mon Père et je demeure dans son agapê. ¹¹Je vous ai dit ces choses afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit pleinement accomplie. ¹²C'est ceci ma disposition, que vous ayez agapê les uns pour les autres selon que je vous ai aimés. ¹³Personne n'a plus grande agapê que poser sa vie pour ses amis. ¹⁴Vous êtes

mes amis si vous faites ce pour quoi je vous ai disposés. ¹⁵Je ne vous appelle plus serviteurs, puisque le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai entendu auprès du Père, je vous l'ai fait connaître. ¹⁶Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et je vous ai placés pour que vous alliez et portiez du fruit et que votre fruit demeure en sorte que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera. ¹⁷Ce que j'ai disposé pour vous, c'est de vous aimer les uns les autres. »

Quel rapport y a-t-il entre ce texte et la question du Je christique qui nous occupe depuis le début de l'année ?

- d'abord il y a « *Je suis la vigne* » qui est un des multiples « Je suis » ;
- ensuite il y a la vigne et les sarments, donc le thème de l'un et les multiples ;
- et enfin il y a « le Père et moi ».

Pourquoi est-ce que j'énumère ces trois choses qui sont toutes dans le texte ? C'est parce que nous avons pris soin de commencer à mettre un certain ordre dans notre étude de Je en distinguant :

- le Je christique dans son rapport **au Tu qui est le Père** ;
- la zone du Je christique en tant qu'il se dénomme dans de **multiples dénominations**. C'est le premier surgissement d'un multiple qui ne soit pas simplement un duel (un deux)⁸⁴. Ce sont les multiples dénominations des « Je suis » qui disent le "Je de résurrection". Ils disent sans doute le discours vivant qui constitue l'être christique ;
- enfin le Je christique par rapport **aux multiples** qui sont cette fois les hommes, les enfants de Dieu, les dispersés. Il y a trois lieux référentiels : les fragments de pain (Jn 6), les brebis dispersées (Jn 10), les sarments (Jn 15)⁸⁵. Il est important que nous gardions ces lieux à l'esprit parce que dans chaque texte quelque chose se dit du Je christique, et quelque chose de tel que si j'habite progressivement ce texte et tout le texte de Jean, je suis incité à ne pas simplement dire qu'on n'est pas dans l'opposition d'un "je sujet" et d'un objet, mais à entrer positivement dans des dimensions de "Je", donc à éprouver une expérience dans l'écoute de ce texte.

II – Jn 15, 1-8, parabole de la vigne (1^{re} approche)

Ce texte, nous venons de l'entendre et peut-être nous a-t-il dit des choses diverses. Nous gardons donc un temps de lecture d'humeur avant d'essayer de mettre de l'ordre dans tout cela. Qu'est-ce que ce texte vous a chanté à l'oreille ?

⁸⁴ En hébreu comme en grec ancien on distingue le duel et le pluriel. La question des multiples dénominations est traitée au I du Chapitre V. Elle est traitée d'une autre manière dans [Les "Je suis" chez saint Jean : le "Je suis" comme Nom de Dieu \(Jn 18, 5\); les "Je suis" avec attributs \(vie, lumière...\)](#).

⁸⁵ Jn 6 est médité dans la session *Pain et parole* (tag [JEAN 6](#)) ; Jn 10, 11-18 est commenté au chapitre VIII.

1) Relevé de constantes johanniques.

• La relation du Fils au Père et la relation des hommes à Jésus.

► Ce qui me plaît c'est « si vous demeurez dans mon amour il vous arrivera la même chose que moi avec le Père », il y a une sorte de miroir.

J-M M : C'est cela. Et ce n'est pas la seule attestation où il est dit que le rapport des multiples à Jésus et le rapport de Jésus à son Père ont quelque chose en commun. Ceci culmine dans le chapitre 17 : « *Soyez un comme le Père et moi nous sommes un* ». Pour bien percevoir l'étrange de cette formule, il faut probablement que nous ayons déjà commencé par distinguer les trois moments que j'énumérais tout à l'heure, où les différences sont plutôt accusées : les différences sont d'abord reconnues, et ensuite il y a ce mot énigmatique qui a l'air de ressaisir la totalité dans quelque chose.

• "Être jeté dehors" ou bien "demeurer dans".

► Ce qui m'a frappé c'est le sort des sarments qui ne portent pas de fruit : on les brûle, c'est le même sort que celui de l'ivraie. C'est la semence du mal.

J-M M : Vous avez sans doute remarqué en passant aussi qu'ils sont « jetés dehors » par opposition à « demeurer dans ». Il y a beaucoup plus de choses à dire sur ce sujet, j'y reviendrai.

Là nous repérons des constantes johanniques, mais s'il y a quelque chose qui vous inquiète dans le texte où, au contraire qui vous plaît, vous pouvez en faire état.

2) Le côté répulsif du texte.

► J'ai encore du mal à entendre ce texte, car j'ai l'impression d'entendre un tyran qui dit : « si vous vous recommandez de moi, tout ira bien, mais si vous bougez un petit doigt et si vous allez voir ailleurs... » Je sais que ce n'est pas ça, mais j'ai encore un peu de mal.

J-M M : Ça se comprend, et il faut que ceci s'énonce, fût-ce à soi-même. En effet si on ne l'énonçait pas ce serait quelque chose qui continuerait à sourdement agir en nous. C'est pourquoi il importe de ne pas dire simplement : « je sais que je n'entends pas totalement », en plus il faudrait voir pourquoi.

► Pour moi ça fait écho au texte « si le grain ne meurt », mais dans celui-là on a l'impression que le "je" peut choisir de mourir pour porter du fruit⁸⁶, alors que dans notre texte, ça semble se faire de l'extérieur : on est émondé si on ne porte pas beaucoup de fruit. Ça me pose question par rapport à la liberté.

J-M M : Autrement dit, on n'entend pas cette problématique de la liberté ou de la destination dans le grain de blé alors qu'on l'entend ici. Il est important d'énoncer cela aussi, parce que ce n'est pas la question du texte mais c'est une question que nous injectons facilement dans le texte.

⁸⁶ Cf. Jn12, 24 au 2) du chapitre II.

3) Le thème du "demeurer dans".

► Il y a un aspect du texte qui me frappe, c'est qu'il y a comme une incantation ou une obsession : « Ne vous séparez pas de moi, demeurez avec moi », c'est dit presque à chaque verset sous différentes formes.

J-M M : Tu aurais même pu dire que le verbe demeurer, et même "demeurer dans", est un verbe majeur de notre texte, il est employé dix fois. Or quand il y a un gisement de vocabulaire déterminé dans un passage de Jean cela est significatif. Il serait donc intéressant de voir comment ce verbe vient successivement. C'est sans doute une des premières choses à dire par rapport à un texte comme celui-ci.

► Quelle est la différence entre « *demeurez en moi* » et « *moi en vous* » ?

J-M M : Je vous donne une indication par rapport à cela. Il y a un double vocabulaire dans tout l'évangile, à savoir que nous demeurons en Christ ou bien que le Christ demeure en nous. Nous trouvons la même chose chez saint Paul. Et ces expressions ne sont pas du tout hasardeuses, tantôt ici ou tantôt là, elles sont affirmées ensemble, dans le même mouvement.

Ceci est la meilleure incitation pour mettre en question ce que veut dire "être dans" car, à la différence de notre imaginaire, c'est réversible, par conséquent l'image de l'emboîtement que nous avons à propos de la proposition "dans" est une image à récuser puisqu'elle vaut dans les deux sens. Autrement dit : que veut dire "dans" ? Voilà donc une motivation pour penser un petit mot, et nous savons que les petits mots sont toujours très importants.

Ceci nous pousse également à remettre en question la signification du demeurer à propos de laquelle il nous faut dire qu'elle conserve à la fois, comme toujours chez saint Jean, le sens temporel (demeurer au sens de persister) et le sens spatial (demeurer au sens d'habiter).

Comment penser cette habitation qui ne soit pas emboîtement ? C'est très important puisqu'une des premières choses qui est dite dans l'évangile c'est « *il a habité en nous* » (Jn 1, 14) avec un autre mot que le verbe courant qui dit habiter.

Par exemple les deux sens spatial et temporel du verbe demeurer sont conjoints dans le chapitre 8 où Jésus commence par dire : « *Si vous demeurez dans ma parole, véritablement vous serez mes disciples³² et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera* ». Ensuite il fait la distinction du libre et de l'esclave : d'une part le libre c'est le fils par opposition à l'esclave, et d'autre part « ³⁵*l'esclave ne demeure pas dans la maison pour toujours, le fils demeure pour toujours* ». Il y a un rapport entre la maison (la maisonnée et l'habitation) et la durée : la vie de l'aïôn (ce qu'on traduit par vie éternelle), donc la durée, appartient à la filiation qui demeure dans la maison, alors que la précarité qui est marquée par la mort et le meurtre appartient à l'esclavage. Ces choses-là font un complexe de sens. Et ce qui est intéressant c'est qu'on le trouve en Jn 8 mais aussi en Rm 8.

4) Repères importants concernant les paraboles de l'évangile.

► Ce qui me semble important c'est que le sarment tout seul ne peut pas porter du fruit, il faut qu'il vive de cette présence de la sève pour porter du fruit. Cette histoire de relation me paraît très importante.

J-M M : Un point est souligné ici qui ouvre plusieurs questions. Tout se passe pour nous comme s'il y avait une espèce de morale précédée d'une fable : la morale c'est ce que tu viens de dire, « *Soyons un* », et la fable ou l'image c'est celle de la vigne avec les sarments.

Si je vous demande pourquoi il faut que nous restions un et que vous répondez : « parce que si on coupe un sarment de la vigne il ne vit plus » nous sommes à côté de ce qui est en question dans le texte.

Ceci pose la question de la nature même de tout ce passage. Autrement dit : nous avons ici ce qu'on pourrait appeler une parabole, mais qu'est-ce qu'une parabole ? Je me suis servi d'une parabole tout à l'heure pour répondre à la question « Pourquoi ? », mais cet exemple n'est pas une réponse à la question « Pourquoi ? ». Donc : à quoi sert une parabole ? pourquoi cette parabole ?

• Qu'est-ce qu'une parabole évangélique ?

J'ouvre donc sur une chose qui n'a pas été indiquée directement mais qui est très importante. Nous nous leurrerons sur la signification d'une parabole si nous pensons par exemple qu'une parabole est une image pour faire comprendre à des gens un peu simples une vérité parce qu'on n'accède pas au concept aisément. Là nous sommes totalement dans l'erreur.

La parabole en effet n'est pas une simplification imagée d'une théorie, ou un récit qui illustrerait par avance pour faire comprendre la morale de la fable. D'abord la parabole n'est pas faite pour ça : elle n'est pas faite pour révéler, elle est faite pour cacher ! Ce n'est pas pour enseigner aux simples mais c'est pour cacher. Et que signifie cacher ? C'est pour garder, abriter une énigme, la garder dans sa forme d'énigme. Et néanmoins cette garde révèle.

Ceci n'est pas l'essentiel de notre recherche mais ça nous aide à nous mettre dans la lecture de l'évangile. Il faudrait lire par exemple ce que dit saint Jean.

« ³⁷Après tant de signes faits devant eux ils ne croyaient pas en lui, ³⁸Ainsi s'accomplit la parole d'Isaïe le prophète, quand il dit : "Seigneur, qui a cru à ce qui a été entendu de nous ? et le bras du Seigneur, à qui s'est-il révélé ? " ³⁹C'est pourquoi ils ne pouvaient croire, car Isaïe dit de nouveau : ⁴⁰"Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur, **afin qu'ils ne voient pas de leurs yeux, qu'ils ne réalisent pas de leur cœur, qu'ils ne se convertissent pas, et que je ne les guérisse pas !**" ⁴¹Cela Isaïe le dit parce qu'il a vu sa gloire : il parle de lui. » (Jn 12).

Là c'est une allusion johannique mais elle se trouve dans une clarté étonnante chez Matthieu et chez Marc où nous avons la même citation d'Isaïe que chez Jean.

« ¹⁰Les disciples s'approchant lui dirent : "Pourquoi leur parles-tu en paraboles ?" ¹¹Il répondit et leur dit : "Parce qu'à vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux, mais à eux cela n'a pas été donné. ¹²Car à celui qui a, on lui donnera et il sera dans l'abondance, mais à celui qui n'a pas, même ce qu'il a lui sera enlevé. ¹³C'est pourquoi je leur parle en paraboles, parce que voyant ils ne voient pas et entendant ils n'entendent pas ni n'intelligent. ¹⁴Ainsi s'accomplit pour eux la prophétie d'Isaïe qui dit : "Pour entendre, vous entendrez et ne comprendrez pas ; pour regarder, vous regarderez et ne verrez pas ¹⁵car le cœur de ce peuple s'est épaissi : d'oreilles dures ils ont entendu, leurs yeux ils ont bouché, **de**

peur qu'ils voient de leurs yeux, qu'ils entendent de leurs oreilles, qu'ils pensent de leur cœur, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisses." " » (Mt 13)

« À vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles, ¹²**pour que** regardant ils regardent et ne voient pas, entendant ils entendent et ne comprennent pas, **de peur qu'ils** ne se convertissent et qu'il ne leur soit fait rémission. » (Mc 4)

Parler en paraboles a donc pour effet qu'on n'entend pas. Et vous voyez que je n'ai pas essayé d'adoucir la chose par exemple en remplaçant le "afin que" par "de telle sorte que", ce qui serait de façon consécutive, donc un peu moins dur que de façon finale. En effet il faut que nous éprouvions la dureté de cela pour repenser ce qu'il en est d'entendre. Ce qui se donne à entendre est une énigme, et entendre même est une énigme ! Entendre est la chose la plus énigmatique, et ceci est très important parce qu'entendre, ou s'entendre mutuellement, traite de la même question que celle qui est évoquée dans notre chapitre, à savoir : quel est l'être un des pluriels ?

En effet, autre expression johannique : on entend (où on parle) à partir d'où l'on est⁸⁷. Cela veut dire que je n'entends ce que un tel me dit que si je suis là où il est. Entendre n'est pas fait pour communiquer des opinions pareilles, mais pour dévoiler un être-ensemble secret. Le rapport d'être et d'entendre est ici très différent de celui que nous mettons couramment en œuvre.

Donc la parabole est dévoilement pour qui l'entend, exclusion pour qui ne l'entend pas, et cette exclusion a en même temps la fonction de garder la parabole en ce qu'elle est, c'est-à-dire quelque chose qui n'est jamais possédé même par celui qui entend, pas plus que par celui qui n'entend pas.

● « Celui qui... celui qui... »

Vous vous rendez bien compte que je viens de dire « celui qui... celui qui... » comme le texte le dit. Nous n'oublions pas qu'il ne s'agit pas d'une part d'individus qui auraient pour destin d'être à jamais en dehors et d'autre part d'individus qui auraient pour destin d'être à jamais en dedans⁸⁸. Les textes de Jean pas plus que ceux de Paul ne sont répartiteurs entre des individus. C'est en quiconque qu'il y a du christique et du mortel.

Ceci est très important et nous oblige à faire attention au récit même de notre parabole parce que nous avons vite fait de penser qu'il y a des gens qui sont des sarments morts et des gens qui sont des sarments vifs. Ceci est à l'origine de la plupart de nos difficultés d'écoute de ce texte.

● L'accomplissement du texte.

C'est pour cela qu'entrer dans l'intelligence du texte c'est d'une certaine façon accomplir le texte. Autrement dit apprendre à entendre c'est accomplir l'unité qui est en question dans le

⁸⁷ Par exemple : « *Celui qui est de la terre est de la terre et parle à partir de la terre.* » (Jn 3, 31) ; « *Celui qui est de Dieu entend les paroles de Dieu* » (Jn 8, 47).

⁸⁸ « Pour entendre l'Évangile, il faut cesser d'avoir un concept de sujet autonome, autosuffisant, totalement un, alors qu'il y a homme dans l'homme. L'homme spirituel est en exil dans l'homme mondain. » (J-M Martin)

texte. Ce n'est pas seulement un texte qui "cause" sur l'unité, c'est un texte qui "révèle" une unité pour autant que j'entende⁸⁹.

Il y aurait beaucoup plus que cela à dire dans ce domaine.

● **L'oreille occidentale.**

► Ce que tu dis sur la répartition des uns et des autres à l'intérieur de chacun est capital mais ces textes, apparemment, ont été entendus couramment dans l'Église comme une répartition entre les gens et ça pèse beaucoup.

J-M M : Ça n'a pas toujours été entendu ainsi. Et pourquoi ça pèse ? Parce qu'on entend d'une oreille occidentale ce texte. Mais nous ne sommes pas sauvés occidentaux. Je peux le dire aujourd'hui car il y a des gens qui s'offusquent quand je dis que Jésus n'est pas ressuscité juif. De la même façon je dis que nous ne ressuscitons pas occidentaux puisque dans la résurrection il n'y a "ni juif ni grec".

► Il y a l'homme.

J-M M : Oui, mais qu'est-ce que c'est que l'homme ? Justement ça touche à notre question : qu'en est-il de l'humanité, ce fait étonnant que nous soyons plusieurs ? Tout le monde trouve ça naturel, moi c'est la chose qui m'étonne le plus. Je n'arrive pas à comprendre pourquoi nous sommes multiples, pourquoi il y a plusieurs hommes. Ça paraît évident mais il faudrait que ça commence à ne plus être évident pour que ça ait du sens. Il faudrait que cela soit questionné et c'est justement ce que notre texte questionne.

● **La fonction du troupeau chez Jean.**

► Quand tu dis cela, est-ce que tu opposes le fait d'être plusieurs hommes bien distincts ou bien le fait d'être un troupeau de moutons ?

J-M M : Il n'y a pas de différence et je vais dire pourquoi. Bien sûr on peut jouer sur la langue, surtout si on hérite d'une littérature qui connaît Panurge et qu'on me dise : « Moi Monsieur je ne suis pas un troupeau », et c'est tout à fait légitime de dire ça ! Mais cette réflexion qui peut guérir des acouphènes c'est-à-dire des mauvaises écoutes, en même temps si je la garde comme décisive et comme parlant dans le texte, elle me bouche le texte.

Je prends un exemple pour vous expliquer pourquoi elle nous bouche le texte. Vous connaissez la distinction du besoin et du désir qui est archi-classique chez les psychologues. Elle est légitime en son lieu mais si je lis l'Écriture avec elle je me barre toute la symbolique de la faim et du même coup toute la symbolique végétale, animale...

Le troupeau n'est pas pris ici pour désigner quelque chose qui fonctionnerait de façon panurgique, le troupeau est fait pour mettre en question l'unité même du genre humain.

⁸⁹ « Entendre n'est pas quelque chose qui arrive à quelqu'un qui est déjà constitué, mais entendre est la grande signification de la parole, c'est ce qui nous constitue. Et la més-entente ou le mal, c'est très précisément la situation dans laquelle nativement nous sommes, c'est ce qui est lu par nos textes. La grande difficulté c'est que si nous ne sommes pas attentifs à cette situation fondamentale du langage et à la différence d'avec notre propre situation, quand nous lisons ces textes, nous les ramenons tout de suite au domaine éthique qui ne touche pas à la constitution de l'homme : nous savons ce que c'est qu'un homme, on va simplement nous dire comment il faut qu'il soit bien. Or justement, avant toute chose, il s'agit de ne pas savoir ce qu'il en est de l'homme, et d'attendre de cette parole qu'elle nous le dise. » (J-M Martin)

Ce qui est à la base de cela c'est qu'il n'y a que **deux troupeaux** :

- il y a le troupeau du meurtre c'est-à-dire de la dispersion, donc de la déchirure intime et de la déchirure des uns avec les autres (les *dieskorpisména*),
- et puis le troupeau de l'agapê qui n'est pas nécessairement bêlant !

Nous avons raison de nous prémunir contre des pré-écoutes qui sont liées à notre culture, et il faut éviter de les injecter comme étant la question du texte.

5) Symbolique végétale et références vétéro-testamentaires.

Une chose qui n'a pas encore été dite c'est que nous sommes ici dans une symbolique végétale, et ce serait une des premières choses à noter. Nous sommes par ailleurs dans un type de langage que nous avons caractérisé comme parabole, mais qui n'est pas à entendre au sens des exégètes.

Voici quelques points à propos de la symbolique végétale mise en jeu dans le texte :

- Nous trouvons l'expression « **porter du fruit** » avec des variantes dans plusieurs occurrences. Il s'agit du rapport de la plante et du fruit, c'est-à-dire du rapport semence/fruit, et du fait qu'au fruit qu'on reconnaît la semence. Mais dans « porter plus de fruit » ce n'est pas simplement ce rapport.
- Il est question du fruit donc de **l'arbre**, mais ce n'est pas la signification de l'arbre comme haut et bas, droite et gauche, et cependant nous sommes particulièrement invités à une conception arborescente de l'humanité. Je reviendrai là-dessus.
- Par ailleurs la vigne ouvre comme telle à un champ symbolique propre à l'intérieur de la symbolique végétale. Par exemple la symbolique de la vigne ouvre un champ du côté du **vin** mais ce n'est pas ce qui est développé ici.

Il faut bien percevoir les champs symboliques que nous n'inventons pas. Et ce qui est dit dans ce texte est tout à fait fidèle à des textes majeurs de ce que nous appelons l'Ancien Testament.

Les références de ce texte seraient intéressantes à noter. Par exemple on trouve des expressions qui relèvent de façon explicite du chapitre 5 d'Isaïe, chapitre qui commence par le chant du bien-aimé pour sa vigne. Il dit ceci à la fin : « *La vigne du Seigneur sabaot, c'est la maison d'Israël, et l'homme de Juda est mon nouveau plant (néophuton) bien-aimé* » (v. 7). Le mot plant est *néophutos*, et en Rm 6, 5 saint Paul emploie un vocable de même racine à propos du baptême : « *nous sommes devenus un même plant (sumphutoï)* »⁹⁰. Dans la phrase d'Isaïe il y a toujours ce balancement entre Israël et Juda, c'est-à-dire les deux royaumes.

Mais dans le texte de Jean la vigne pose un problème qu'il faut regarder de près. L'autre jour nous avons regardé de près ce qui était dit du grain de blé : « *Si le grain de blé ne*

⁹⁰ Le concept de néophyte, la thématique de la plantation du Seigneur, et de son jardin sont des thèmes qui appartiennent à la mystique baptismale orientale, celle qui est allée ensuite dans notre Iraq actuel mais il y a beaucoup de traces dans la littérature grecque ou latine de cela. Vous trouvez cela dans les Odes de Salomon avec des thèmes anciens comme la couronne baptismale c'est-à-dire le rapport de l'arbre, de sa cime, de ses branches qui correspond à l'extension des bras. » (J-M Martin, Saint-Bernard-de-Montparnasse)

meurt... » (Jn 12, 24) et nous nous sommes fait la réflexion qu'en fait il ne meurt pas, et cela nous a obligé à regarder de plus près.

Pour nous une vigne c'est un champ, or apparemment ici la vigne c'est une vigne arborescente. Qu'est-ce que c'est que cette arborescence propre ?

Et quel est le rapport de la vigne et des sarments ? ce ne sont pas deux choses puisque la vigne inclut les sarments. Il n'y a donc pas d'un côté la vigne, c'est-à-dire Jésus, et puis de l'autre les sarments. Et puisque le "je" de « *Je suis la vigne* » est le "Je" de la résurrection : cela signifie que nous sommes toujours déjà inclus dans le Je christique. C'est un thème majeur qu'on retrouve ailleurs.