

Chapitre I

Débroussaillage

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

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

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

1) Premiers mots : parole et commencement.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Dyades : les mots en couples.

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

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

► Grâce et vérité.

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

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

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

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

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

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

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

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

Donc ce sont différentes façons d'être deux.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) Structure du texte et distinctions implicites.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Oui.

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

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

► Il faudrait distinguer le primaire du secondaire.

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

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

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

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

5) Jean-Baptiste et Jésus.

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

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

► J'ai la même question. En effet il est dit : « ⁸*Il n'était pas la lumière mais il était pour témoigner de la lumière* » : est-ce qu'il n'y a pas eu tout de suite après le Christ des tendances qui voulaient donner une grande importance à Jean-Baptiste par rapport au Christ ? J'ai lu des choses là-dessus, et je suis surpris qu'il puisse y avoir dans un texte culturellement classé, comme vous le dites, des choses qui paraissent comme une mise au point, je ne dirais pas politique, mais presque : on replace Jean-Baptiste où il doit être, et le Christ où il dit être.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6) Les négations du texte.

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

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

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

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

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

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

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

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

7) Dénominations de Jésus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Liturgie et Prologue.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Grâce et vérité.

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

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

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

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

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

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

c) Exemple d'hendiadys : eau et pneuma.

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

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

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

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

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

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

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

d) Naître de Dieu (v. 13).

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

e) La mêmeté n'est pas la pareilleté.

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

► ► Au moins là on sait !

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

g) Retour à grâce et vérité.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

i) Les deux origines du mot "vérité".

► Vous avez développé la vérité mais pas la grâce.

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

► Mais la grâce ?

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

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

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

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

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

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

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

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

j) Notre texte est une monstration de Dieu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► C'est de la provocation ?

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

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

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

b) Les verbes venir et demeurer pour dire Dieu.

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

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

► C'est impensable.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Vous êtes pessimiste.

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

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

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

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

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

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

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

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

► Vous tuez le narcissisme.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Quid de l'incarnation ?

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

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

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

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

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

d) Quid de la création ?

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion.

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

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

Ouverture de l'évangile de Jean

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Il était dans le monde¹³,

Et le monde fut par Lui, et le monde ne l'a pas connu.

¹¹Il vint vers les siens et les siens ne l'ont pas accueilli.

¹²Mais à tous ceux qui l'ont reçu,
À eux il a donné l'accomplissement d'être enfants de Dieu,
À ceux qui croient en son nom,

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

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

¹⁵Jean témoigne de lui.

Et il s'est écrié, disant : "Celui-là est celui dont j'ai dit :
Celui qui vient derrière moi est devant moi, car il était avant moi."

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

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

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

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