

Chapitre III

Le verset 14, lieu central du Prologue

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

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

La mise en espace.

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

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

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

Notre programme.

Nous allons lire le verset 14.

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

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

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

I – LA GLOIRE, LA PRÉSENCE ET LA GRÂCE

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

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

a) Le mot de gloire.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Détour par le Sanctus de la liturgie.

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

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

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

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

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

c) La gloire c'est la présence.

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

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

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

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

2) « Il a habité parmi nous. »

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

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

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

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

3) « Plein de grâce et vérité. »

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

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

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

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

a) Le pneuma est la diffusion du Christos.

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

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

b) Le verbe emplir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) « Plein de grâce et vérité ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Avoir la foi ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II – LE MONOGÉNÈS

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

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

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

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

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

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

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

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

Voilà une phrase étrange :

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

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

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

Dans le Prologue le mot "enfants" apparaît au verset 12 : « *Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné l'accomplissement de devenir **enfants de Dieu**, à ceux qui croient en son nom, [...] qui sont **nés** de Dieu.* »

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

2) La référence à Isaac.

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

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

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

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

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

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

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

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

3) L'Un et les multiples.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Il y a des cicatrices quand même.

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

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

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

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

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

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

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

III – LES VERBES DE RÉCEPTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Nouvelle façon de structurer le Prologue.

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

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

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

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

Vous avez donc ici à nouveau un principe de lecture.

Corps usuel et corps de résurrection⁴².

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

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

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

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

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

IV – « LE LOGOS FUT CHAIR »

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

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

Il faut bien mesurer ces différences.

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

1) Le mot de chair.

a) Chez nous.

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

b) Dans l'usage culturel de type sémitique.

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

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

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

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

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

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

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

2) Le mot de chair dans le verset 14.

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

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

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

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

3) Le passage du verset 13 au verset 14.

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

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

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

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

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

4) Et l'incarnation alors ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5) Transformation pascale des verbes.

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

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

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

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

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

Sur quoi se fonder : voir, toucher, entendre ?

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

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

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

Résumé du parcours fait.

Vous avez vu que ce simple mot de contempler nous a ouvert beaucoup de réflexions. Je résume simplement. Dans un premier temps nous avons examiné le vocabulaire de l'accueil, puis le vocabulaire assez complexe du voir. Nous avons situé le verbe contempler dans le

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

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

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

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

Chapitre IV

Versets 9-13

I – VERSETS 12-13

« ¹²À tous ceux qui l'ont reçu, à ceux-là il a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, ¹³ceux qui ne sont pas nés des sangs, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir du mâle, mais qui sont nés de Dieu. »

1) Verset 13.

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

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

a) « Ceux qui... ceux qui... »

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

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

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

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

⁴⁷ Voir chapitre III, le IV, 2).

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

b) Les deux naissances.

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

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

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

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

c) « Les sangs ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Le vocabulaire de la semence et du fruit.

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

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

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

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

Reprenons certains des couples que je viens d'énoncer.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Comment pouvons-nous prendre conscience de cela ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Verset 12.

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

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

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

a) « À ceux qui l'ont reçu »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) « À ceux qui croient en son nom. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A ¹²Mais à tous ceux qui l'ont reçu

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

C à ceux qui croient en son nom,

D ¹³ceux qui ne sont pas nés [...] du vouloir de la chair

D' ¹⁴Le Logos fut chair

C' nous avons contemplé sa gloire

B' gloire comme le Monogénès

A' *plein de grâce et vérité.*

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

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

II – VERSETS 9-12

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

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

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

¹¹*Il vint vers les siens (vers ses propres) et les siens ne l'ont pas accueilli.*

¹²*Mais à tous ceux qui l'ont reçu il leur a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu... »*

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

► Qu'est-ce qui permet de choisir ?

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

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

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

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

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

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

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

1) L'interprétation classique des trois venues.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- venir vers le monde, c'est venir à la mort ;
- venir vers les siens (ses propres), c'est venir aux disciples qui d'abord ne le recueillent pas dans sa dimension de résurrection, ne le recueillent pas pour ce qu'il est ;
- le troisième venir, c'est venir comme chair et gloire dans sa dimension de résurrection, c'est donc venir à la Résurrection.

Autrement dit tout est mort et résurrection, et dans les trois cas c'est un même venir qui en un sens est beaucoup plus ponctuel : je ne lis pas un venir étalé sur l'histoire du monde. N'ayez pas peur, ça ne compromet en rien les sentiments heureux qu'on pouvait avoir dans cette vaste lecture antérieure, c'est même mieux, nous le verrons. J'ai dit que c'était plus ponctuel en ce sens qu'il s'agit ici de mort / résurrection. D'abord il s'agit du Christ dans sa venue, et sa venue proprement dite est accomplie dans l'accueil de la résurrection, mais cette même venue implique à la fois de la méprise et du refus. La question chez Jean c'est que la venue vers le Christ est une approche, donc c'est approximatif, donc il y a une sorte de progression. Entendre n'est pas du tout la chose qui va de soi, le mal-entendu est notre premier mode d'entendre. Ce sont des choses que j'ai déjà indiquées et que vous avez entendues à plusieurs reprises, mais que nous allons développer un peu plus ensuite.

Reprenons cela en détail.

a) « Le monde fut par lui et le monde ne l'a pas connu ».

« *Il vient vers le monde* ». Il faut savoir que le sens du mot de "monde" chez saint Jean est aussi différent de notre usage du mot de monde que le sens du mot de "chair" chez saint Paul est différent de notre usage du mot de chair. Le mot de monde chez Jean désigne prioritairement la région régie par le meurtre. Ça ne veut pas dire que Jean pense ce que nous appelons le monde comme étant régi par le meurtre, ça veut dire qu'il appelle "monde" ce qui est régi par le meurtre. Et il faut voir que c'est plus large que le règne du meurtre et de la mort, mais pour autant ce n'est pas "autre chose" de plus large, c'est "la même chose", car c'est toute l'ampleur du prince de monde dont les trois caractéristiques sont développées au chapitre 8 à partir du verset 45 : le prince de ce monde est le prince du meurtre, il est le prince du mensonge c'est-à-dire de la falsification, et enfin il est le prince de l'adultère, adultère étant à entendre dans un sens biblique qui est un peu autre chose que l'adultère bourgeoise.

Que le Christ soit "dans le monde", on le trouve dans l'évangile de Jean et à chaque fois qu'on le trouve, ça dit quelque chose de la présence du Christ qui n'est pas encore monté vers le Père. Ainsi au chapitre 17 il dit « ¹⁰ *je ne suis plus dans le monde* » lorsqu'il anticipe par la prière sa résurrection, et il précise: "car je vais vers le Père", mais ses disciples « *eux sont dans le monde* ». Il n'y a pas d'autre attestation de l'être-dans-le-monde du Christ que celle-là, de façon explicite dans l'évangile de Jean.

Et « *le monde ne l'a pas connu* » : il ne l'a pas connu parce qu'il ne peut pas le connaître. Cela est dit au chapitre 14 à propos du pneuma : « le monde ne le connaît pas et ne peut pas le connaître » (d'après le v.17). C'est-à-dire que le monde ne désigne pas quelqu'un qui le refuse et qui pourrait faire autrement, mais ça désigne le refus comme refus, le meurtre comme meurtre, dans son sens fort.

Le monde ici c'est d'une certaine façon ce que les gens de cette époque appellent "ce monde-ci". C'est le monde régi par le prince de ce monde, dont l'Évangile annonce la déroute, la défaite, par la venue du royaume de Dieu. Je rappelle que la question porteuse du Nouveau Testament est la question : « Qui règne ? » Il ne faut jamais oublier ça.

► Quelle est la signification de ce « ne peut pas » ?

J-M M : Dire que le monde ne peut pas le connaître nous oblige à penser le monde non pas comme un ensemble d'êtres qui auraient une liberté éventuelle, mais comme la mort même. C'est une espèce d'*en tant que* (le monde *en tant que* régi par le prince de la mort et du meurtre). Je sais bien que le « en tant que » n'est pas absolument biblique mais néanmoins ça permet de s'approcher. On peut sauver quelqu'un qui est *dans* le monde, on ne peut pas sauver quelqu'un qui est *du* monde. Toutefois, il ne faut pas oublier que, pour une part, nous sommes tous "du monde" et, pour une part, nous sommes tous, "dans le monde", tout en étant "les siens", puisqu'il vient « *illuminer tout homme* ».

Cela signifie que le jugement concerne le prince de ce monde, c'est le rejet du prince de ce monde hors de sa régie du monde : « *C'est maintenant le jugement (la krisis) de ce monde-ci, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors.* » (Jn 12, 31).

Il y a en tout homme des dépendances, des appartenances complexes à la fois aux choses de ce monde-ci et aussi aux choses du monde qui vient. Le *monde qui vient*, saint Jean ne l'appelle

jamais monde mais, en hébreu, c'est le même mot *olam* : *olam hazeh* c'est ce monde-ci qui s'en va, et *olam habah* c'est le monde qui vient⁵⁶.

Le monde chez Jean a presque toujours une connotation négative, mais notre texte nous indiquerait qu'il faut probablement voir cela de plus près puisque Jean dit aussi que « **le monde fut par lui** » (v. 10).

► On a aussi « sauveur du monde ».

J-M M : Oui cette expression se trouve à la fin du récit de la Samaritaine au chapitre 4. On verra tout à l'heure comment entendre le mot "monde" dans ce contexte.

b) « Il est venu vers les siens et les siens ne l'ont pas reçu. »

« **Il est venu vers les siens** » : les siens (*ta idia* ou *oï idioï*) ce sont ses propres et ça correspond aux "miens" (*ta éma*) et aux "tiens" comme le dit Jésus dans sa grande prière du chapitre 17 : « *ceux que tu m'as donnés... sont tiens* ¹⁰ *Tous ceux qui sont miens sont tiens et les tiens sont les miens.* » Il est question des "siens" (de ses propres) dans le chapitre 10 qui est le chapitre du berger : le berger connaît ses propres et ses propres le connaissent

Donc il n'est pas possible que ce soient les Juifs car jamais les Juifs ne sont appelés "les miens" ou "mes propres" par Jésus dans l'évangile de Jean. Ce n'est pas une distinction entre le monde qui serait celui des *Goïm* (les nations) et les Juifs. Je vous défie de trouver un lieu de l'évangile où les Juifs sont appelés les siens. N'ayez pas peur, ce n'est pas méchant pour les Juifs, ça n'a rien à voir.

Le rapport aux Juifs chez Paul et chez Jean.

Dans l'évangile de Jean le mot *judaïoï* est un mot aussi péjoratif que le mot *cosmos* (monde). Il désigne le plus souvent les Judéens proprement dit, c'est-à-dire ceux-là qui mettent les prophètes à mort. C'est avec les *judaïoï* que Jésus a les altercations les plus vives dans l'ensemble de l'évangile de Jean. Et là il faut se rappeler ce que nous avons dit : le vrai jugement n'est pas entre celui-ci et celui-là mais à l'intérieur de chacun. Les *judaïoï* jouent le jeu du meurtre dans l'évangile de Jean, c'est indiscutable. Mais il ne faut pas oublier que ce n'est pas le même problème de lire ce qu'il en est du judaïsme dans l'évangile de Jean et de répondre à la question : « Qu'en est-il de mes rapports avec le judaïsme post-chrétien de ceux que je rencontre aujourd'hui. »

D'autre part la question du rapport aux Juifs dans l'évangile de Jean mais aussi chez saint Paul est une question qui est complexe. En effet tout l'Évangile est "selon" l'Écriture juive qui est la Torah. Seulement le mot Torah est ambigu puisqu'il peut être traduit par Graphê (Écriture), encore que Graphê soit plus large que la simple Torah, et il peut être traduit par Nomos c'est-à-dire la loi au sens grec du terme. Or la lecture de la Torah comme *nomos* au sens juridique du terme (mais juridique dans le grand sens, c'est-à-dire juridico-éthique) est dénoncée par Paul.

Sans compter qu'il y a un jeu d'une infinie souplesse dans la mise au travail de nos évangiles par rapport à la lecture de l'Écriture.

Par exemple, à propos de l'Exode Paul dit ceci : « ¹Frères, je ne voudrais pas vous laisser ignorer ce qui s'est passé lors de la sortie d'Égypte. Nos ancêtres... ³tous, ils ont mangé la

⁵⁶ Cf "[Ce monde-ci](#)" / "[le monde qui vient](#)" : [espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

même nourriture, qui était spirituelle ;⁴ tous, ils ont bu à la même source, qui était spirituelle ; ils buvaient à un rocher qui les accompagnait, et ce rocher, c'était déjà le Christ. » (1 Cor 10). Mais Jean au chapitre 6 dit : «⁴⁹ Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils moururent. ⁵⁰ Tel est le pain descendu du ciel que si quelqu'un en mange il ne meurt pas », donc pour Jean la manne n'était pas le pain du ciel. On voit donc que par rapport à un même texte il peut y avoir deux lectures différentes.

De toute façon rien n'est plus complexe et plus passionnant que le rapport au judaïsme. Et de toute façon le judaïsme naît de la dissension créée par l'Évangile ; auparavant c'est le monde biblique. C'est alors que se constitue cette chose merveilleuse qui est la Mishna mais ce n'est pas le problème de Jean.

Dans le Prologue, qui sont "les siens" ou "ses propres" ? Ce sont ceux qui ont la capacité de le recevoir, ce sont ceux qui entendent. Cependant il est dit que « **les siens ne l'accueillent pas** », et il faut comprendre « **les siens ne l'accueillent pas d'abord** », c'est-à-dire qu'il vient d'abord à la méprise. Quand il vient, il y a le temps de la méprise, le temps du mal-entendu qui est celui de l'approche :

– D'une part nous avons un thème johannique constant dans l'Évangile qui est de dire : « *Ses disciples ne comprirent pas d'abord* » (Jn 12, 16). En ce sens d'ailleurs on peut dire que les évangiles sont surtout la mémoire de ce que les apôtres n'ont pas vécu : c'est une relecture à partir d'une dimension de résurrection.

– D'autre part l'évangile de Jean relate les phases successives, nécessaires, d'inévitables méprises. La Samaritaine est le récit de la méprise la plus haute qui se réduit progressivement dans la reconnaissance mutuelle.

« **Les siens ne l'accueillent pas (parélabon)** » Les siens ne le reconnaissent pas d'abord dans sa dimension authentique qui est révélée dans la résurrection. La phase prépascale dans l'évangile est le moment de la méprise : Jésus n'est pas reconnu, recueilli dans sa dimension véritable, dans son nom propre, dans sa gloire, dans sa présence, sinon dans la résurrection.

c) « Nous avons contemplé sa gloire. »

Enfin, verset 14, « **Le Verbe fut chair** » ne désigne pas une sorte de troisième alliance. Il vient à ceux qui le reconnaissent : « **nous avons contemplé sa gloire** ». C'est-à-dire qu'à ce moment-là, il est reconnu par *les siens*, mais *les siens* sur mode accompli et non *les siens* dans le temps de la méprise.

d) Les trois venues comme trois aspects de l'unique venue christique.

Ce qui se déploie ici c'est le caractère unitaire de l'unique venue christique qui est "venue à la mort", "venue à la méprise" et "venue à l'accueil". Il faut bien voir que « ceux qui..., ceux qui..., ceux qui... » ne désigne pas un partage entre des individus et des individus : le monde au sens négatif du terme c'est moi ; les siens qui ne l'ont pas reçu, c'est moi ; et enfin « *à ceux qui l'ont reçu il a été donné de devenir enfants de Dieu* », c'est moi aussi. Telle est l'écriture proprement johannique.

Ce qui se passe pour Jésus dans l'activité essentielle de son mystère pascal se donne à jouer chez nous dans le mode même de le recueillir. La dé-prise de Jésus dans sa mort c'est aussi notre dé-prise dans ce qu'il en est de le rencontrer.

e) Les trois venues dans les écrits des premiers siècles.

► D'où vient cette lecture des trois venues ?

J-M M : Cette lecture des trois venues est attestée dans des écrits des premiers siècles.

Il existe un manuscrit qu'on appelle le papyrus de Berlin et qui contient un texte qui s'appelle *Apocryphon Johannis*, c'est-à-dire "Livre secret (ou livre des secrets) de Jean". C'est un texte gnostique. On en connaissait déjà des éléments avant de le découvrir, puisqu'il y a tout un chapitre du premier livre *Adversus Haereses* d'Irénée qui le résume. Comme toujours, le résumé est littéralement fidèle, mais Irénée ne comprend rien à ce qu'il résume. On peut voir, maintenant qu'on a le texte, qu'on pouvait se fier aux indices qui se trouvent là.

De plus, à Nag Hammadi, dans la bibliothèque copte qui a été découverte il y a une cinquantaine d'années, nous avons trois exemplaires de cet *Apocryphon Johannis*, ce qui montre que c'était un livre répandu. Là il y a de légères différences, et l'un des exemplaires se termine par un hymne qui rappelle de beaucoup le Prologue de Jean. Certains ont conclu que Jean se serait inspiré de l'*Apocryphon* ou des textes antérieurs à lui. C'est peu probable. Ce qui est probable, c'est plutôt le contraire.

Or, il y a dans ce texte trois descentes du Sauveur, comme il y a dans le Prologue de Jean : il est venu vers le monde, il est venu vers les siens qui ne l'ont pas reconnu, et il est venu vers nous qui avons contemplé sa gloire.

À Nag Hammadi, on a aussi trouvé un texte : la *Pensée à la triple forme* (Protennia trimorphe) qui est du même copiste que l'*Apocryphon de Jean* dans sa recension longue. Ce texte correspond un peu à l'hymne final de l'*Apocryphon* et il a lui aussi trois descentes du Sauveur. La troisième descente se fait parmi nos "tentes". Or dans le Prologue de Jean nous trouvons aussi cette thématique de la tente à la signification très riche (v. 14) : « *Le Verbe fut chair et il a demeuré parmi nous (eskênôsen, il a planté sa tente en nous)* » où *skênê* c'est la tente. Il y a donc une certaine affinité entre ces différents textes. La tente, ici, désigne le corps.

Voici un extrait de la *Protennia Trimorphe* :

« 36. Moi, je suis [descendue au] milieu de l'Ament[é], ⁵[j]'ai resplend[i sur les] ténèbres.

40. Mais maintenant, moi, je suis descendue ³⁰et j'ai atteint le Chaos.

42. ¹⁷Or je suis venue pour la deuxième fois sous l'aspect d'une femme ¹⁸et je leur ai parlé.

47. ¹¹La deuxième fois, je suis venue dans la [voix] de mon son, ¹²j'ai donné image à ceux qui ont re[çu i]mage jusqu'à leur achèvement.

¹³La trois[iè]me fois, je me suis manifesté à eux [d]ans ¹⁵leurs tentes, étant Verbe. »

(Traduction de Paul-Hubert Poirier⁵⁷).

3) Deux verbes majeurs chez Jean.

a) Venir.

J'ai dit que, depuis le verset 9, tout est conduit par le verbe venir qui est un verbe majeur chez saint Jean et je voudrais parler de ce verbe. "Venir" est dit du Christ : « il vient » mais c'est dit

⁵⁷ Cet extrait vient de <http://www.naghammadi.org/traductions/textes/protennoia.asp>, il n'a pas été donné par J-M Martin.

aussi de nous : « venir vers lui ». Il ne faudrait surtout pas penser qu'il y a là une alternative entre un venir qui serait d'initiative divine et puis l'autre qui serait d'initiative humaine parce que « *Nul ne peut venir vers moi si le Père ne le tire* » (Jn 6, 44) mais ce n'est pas sur ce point que je voudrais insister maintenant.

Ce sur quoi je veux insister c'est le fait que le verbe venir est un verbe de mouvement. Or dans notre langage nous avons coutume d'opposer le statique et le dynamique. Dans nos grammaires nous avons coutume de distinguer des verbes d'état et des verbes d'action, et ceci nous conduirait à lire le Prologue en considérant que, de toute éternité, « le Logos est Dieu », et que le verbe "être" lui convient très bien. Or le verbe être est celui qui a été élu par la métaphysique occidentale pour dire le plus étant des étants. Par suite, étant donné qu'il "est", pourquoi n'aurait-il pas l'idée de venir ? Mais alors ce serait second. Or pas du tout ! Le verbe être et le verbe venir sont deux mots d'égale nécessité pour dire la chose de Dieu, et penser cela décale la localisation mentale que nous nous faisons de Dieu dans cette espèce de stabilité qu'indique si bien le verbe être. Dans notre Occident toute activité émane de quelque chose d'antérieur qui est l'être, et ça a son sens en son lieu, mais ce n'est pas pertinent pour pénétrer dans notre texte. D'une certaine manière, pour entendre ce qu'il en est de Dieu, le verbe venir est beaucoup plus important que le verbe être. La plupart des noms que nous accordons spontanément à Dieu, la transcendance (au sens où nous l'entendons), l'absolu, l'éternité, tous ces mots sont des mots de la métaphysique, ce ne sont pas des mots de nos Écritures, et ça devrait donner à penser.

Nous épuisons notre pensée à représenter, nous sommes dans une pensée de la représentation. Et nous nous représentons la chose de Dieu dans un endroit qui se tient au-delà : trans. En réalité trans-cendance devrait indiquer « ce qui passe », et au lieu de représenter le trans-cendant, il serait intéressant de vivre le passage, c'est-à-dire la Pâque, ce qui est au cœur de ce discours que nous essayons d'entendre là maintenant.

Nous aurons la tâche plus tard de mettre en rapport les premiers versets du Prologue et ce venir qui apparaît ici maintenant dans le texte. Mais nous n'en sommes pas là.

b) Recevoir : *lambaneïn*.

« *À ceux qui l'ont reçu, à ceux-là il a été donné de devenir enfants de Dieu* » (v. 12) : cette façon d'écrire est conforme à l'écriture sémitique.

L'Évangile c'est simple : ça vient, et celui qui vient se reçoit. J'ai dit « celui qui vient », mais en fait si on se demande qui vient, c'est "venir" : « venir vient ».

Ici nous avons le mot recevoir (*lambaneïn*) qui est le mot le plus basique de la réception. Recevoir se dit chez Jean par de nombreux verbes. Entendre est le mot le plus proche du mot le plus classique pour dire la réception du Christ dans sa véritable dimension, qui est croire. Mais entendre, voir, toucher, marcher, manger, venir vers, entrer, sortir, tous ces mots fondamentaux et simples qui se trouvent chez saint Jean et qui sont tous des mots du corps sont assumés pour dire ce recevoir qui est ici indiqué.

Le verbe *lambaneïn* se trouve déjà deux fois avant le verset 12 mais on le trouve ensuite avec des préverbes, donc avec des connotations infléchies :

– « *La lumière luit dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas détenue* – ou *ne l'a pas comprise (katélaben)*. » Ici on a le verbe *katalambaneïn* qu'on peut traduire par détenir, accaparer, comprendre, et c'est la même chose car il s'agit d'une volonté de prise complète, de prise totale.

Le substantif qui correspond à ce verbe est *katalepsis* qui est un mot technique pour dire un certain mode de connaissance, chez les stoïciens en particulier : la connaissance cataleptique est la connaissance qui est exhaustive, qui embrasse et pénètre la totalité. *Kata* peut signifier aussi en-bas puisque les prépositions en préfixe ou préverbe ont des sens qui ne se laissent pas réduire à un sens univoque, mais ici *kata* signifie ce que j'ai indiqué. Alors ici la volonté de prise de la part de la ténèbre est déjouée totalement.

– « *Il vient vers les siens et les siens ne l'ont pas accueilli. (parélabon)* » On peut penser qu'avec *paralambaneïn* (prendre auprès de soi), dont le sens est très proche de *lambaneïn*, il s'agit d'une authentique proximité. Mais, chez Jean, les mots les plus simples, ceux qui sont privés de préverbe, sont ceux qui disent toujours le plus haut.

4) Remarque concernant la lecture faite.

Dans la lecture des versets 9 à 14 j'ai voulu dire beaucoup de choses pour avoir la chance que l'une ou l'autre de ces choses fasse écho à vos oreilles. Il ne faut pas tout vouloir retenir. Nous reviendrons ensuite sur l'une ou l'autre de ces choses. Il est très important pour moi, dans la lecture de l'Écriture, d'être intransigeant sur les structures, même celles qui ont l'air d'être excluantes, rigoureuses. C'est cela et ce n'est pas autre chose. Mais dans cela il y a concrètement ouverte toute la possibilité d'un chemin qui est un chemin de méprise, un chemin qui s'étrécit. Le rapport de la rigueur et de la miséricorde dans l'annonce de la Parole doit être soigneusement pensé. La miséricorde n'est pas au détriment de la rigueur. Il y a une rigueur évangélique, et il ne faut pas diluer l'Évangile dans autre chose. Et cependant je ne rencontre partout et en moi-même que l'Évangile dilué dans le temps de la méprise, du mal-entendu.

Il est très important de bien savoir que le mal-entendu est notre premier mode d'entendre. Entendre n'est pas la chose normale. Nous sommes nativement nés dans et pour le mal-entendu.

Ce qui est étrange ce n'est pas qu'il arrive quelquefois que nous n'entendions pas ce qui nous est dit, mais que, en dépit de cet état natif, il nous arrive parfois de parvenir à entendre. Entendre c'est la merveille. Entendre est au terme d'un chemin. De même que la perfection chrétienne n'est pas l'impeccabilité mais le péché pardonné, de même la vérité chrétienne n'est pas l'absence d'erreur, la vérité chrétienne est le mal-entendu dépassé, surmonté. Il y a là quelque chose de très important pour dénoncer les fausses puretés.

III – APPROFONDISSEMENTS

1) Parole et livre ; semence-fruit⁵⁸.

a) Écrit et oral, parole et livre.

► D'une part Jésus est appelé parole (logos), et d'autre part nous avons un texte. Alors je me demande quelle est la différence entre la parole et l'écrit ?

⁵⁸ J-M Martin part de la question qui est énoncée ici mais il va faire un grand développement pour répondre à d'autres questions qui lui ont été posées auparavant. Par exemple il va répondre à la demande d'approfondir le rapport semence-fruit dont il a parlé à propos du mot vouloir (ou volonté) au verset 13.

J-M M : On pourrait spéculer sur la différence de l'oral et de l'écrit de façon tout à fait générale indépendamment des paroles orales et écrites dans le christianisme. C'est déjà une question qui en soi est très intéressante, mais il faut aller plus avant puisque, dans votre question, le mot parole fait allusion, moins au discours que nous avons lu, qu'au titre de Logos qui est un titre du Christ. Si on essaie de répondre à cette question, par exemple dans le champ de ce qui est issu de l'Évangile, pour le comparer à ce qui est issu de la Torah, nous pourrions dire des choses différentes, je veux dire que le statut de la parole écrite n'est pas exactement le même dans le monde judaïque et dans l'Évangile. Je traite tout cela d'un mot.

De façon générale faisons abstraction de la position structurante ou structurelle de parole et de livre dans des formes religieuses déterminées, donc tout à fait en général. Pour méditer sur parole et écriture je pense qu'il faut percevoir d'abord ce qu'il y a de commun, à savoir que le rapport à la parole orale et à l'écrit sont deux modes d'entendre, car lire est un mode d'entendre. Donc c'est entendre qui est en question fondamentalement dans les deux cas. Il faudrait ensuite chercher ce qui les diversifie.

J'ai une formule qui fait la différence entre la parole orale et l'écrit : « La parole se donne à entendre et l'écrit se donne à relire » ; vous vous attendiez sans doute ce que je dise que « l'écrit se donne à lire ». Il s'ensuit que le discours, la pérégrination dans un espace de texte n'est pas le même s'il s'agit d'une texture orale ou d'une texture écrite.

Il y a possibilité d'aller et venir, de retour sur le texte ; c'est pour cela que nous pouvons lire d'abord le début de notre Prologue, et tout d'un coup nous centrer plutôt du côté de la fin, en attendant qu'elle éclaire à nouveau une relecture, c'est-à-dire une reprise du début, ce qui n'est pas de l'ordre de l'oralité, sauf exception.

Quelle est la façon dont joue la mémoire, c'est-à-dire quel est le principe d'unité qui régit la dispersion de la sonorité et la dispersion des caractères écrits – car c'est ça la question : « qu'est-ce qui fait qu'un texte est "un" » ? Il y a un exemple majeur qui est de prendre la musique. Le thème est vraiment : qu'est-ce qui fait l'unité d'un mouvement sonate ? Moi je ne suis pas musicien, j'ai passé des heures et des heures sur des partitions de Beethoven avec disque à l'appui pour essayer de résoudre cette question. Donc c'est une indication de chemin pour réfléchir à cela.

J'ai même écrit un poème qui s'appelle *Lire* et qui se termine de la façon suivante : « et des secrets à désécrire » c'est-à-dire que lire c'est désécrire. En effet l'écriture crypte, rend les choses secrètes. Mais par ailleurs l'oral qui est sans rapport à l'écrit est un bruit de lavoir, c'est-à-dire du bavardage. Et lire c'est avoir un rapport à l'écrit, mais l'écrit n'est rendu effectivement entendu que pour autant qu'il est oralisé, qu'il est lu.

Le statut du livre dans le monde judaïque et dans l'Évangile.

Pour ce qui est du statut du livre et de l'oral, il faut en parler à chaque fois dans les différentes structures religieuses, là où il y en a, car leur place n'est pas nécessairement la même. Je vais prendre l'exemple du monde judaïque.

Dans le monde judaïque le livre a une place qui n'est pas seulement d'être la consignation d'un oral. Il y a une écriture sacrée dans une langue sacrée, précisément parce que même la forme des lettres, c'est-à-dire la graphie comme telle, le traitement du rapport des lettres indépendamment de leur signification dans les mots, qui sont des pratiques pour une part

rabbiniques anciennes et d'autre part cabalistiques, sont des choses qui appartiennent au livre tel que dans le judaïsme. En ce sens-là l'Évangile n'a pas de langue sacrée.

L'Évangile est une chose étrange, j'ai eu occasion de le dire :

– L'Évangile n'a pas de langue sacrée, le trait de l'Évangile n'est pas une langue sacrée.

– L'Évangile n'a pas d'histoire sacrée, l'histoire de l'Église n'est pas une historiographie sacrée alors que l'histoire d'Israël est une historiographie sacrée.

– L'Évangile n'a pas de géographie sacrée, n'a pas de ville sacrée (Rome n'est pas une ville sacrée au sens où Jérusalem est pour Israël ville sacrée), il n'y a pas de terre sainte qui appartienne à la géographie de ce monde.

– L'Évangile n'a pas d'art sacré c'est-à-dire que ce qui fait la splendeur d'une église romane ou même d'une icône n'est pas dans l'Évangile. C'est un produit de l'Occident (ou de l'Orient le cas échéant) en écoute de l'Évangile, mais ça ne fait pas que ce soit une œuvre sacrée au sens strict du terme.

– L'Évangile n'a pas de temple sacré car « Où faut-il adorer ? » demande la Samaritaine, et Jésus répond « Ni ici ni là. » (cf Jn 4, 20-21) : le lieu de l'Évangile c'est le pneuma de résurrection, c'est le Ressuscité.

Donc on ne peut pas faire un mixte. Par exemple l'expression "judéo-chrétien" n'a aucun sens, sinon un sens très particulier dans certaines Églises du début du christianisme qui ne connaissent pas l'hellénisation et qui continuent à vivre chrétiennement dans des structures de type judaïque ; mais cela n'est pas constitutif.

Dans l'Évangile.

Le statut du livre et de la parole dans l'Évangile, quel est-il ?

L'Évangile est un livre sacré. J'ai dit qu'il n'y a pas de langue sacrée, mais l'Évangile lui-même est un livre sacré, vous faites la différence. L'Évangile est un livre sacré qui est soumis à transmission.

On a mal géré la question des rapports entre l'Écriture et la tradition, comme si la tradition était une autre source à part, à côté ou en plus. Cela pose la question : quelle est la situation structurelle de la parole dans l'Évangile ? La situation structurelle de la parole dans l'Évangile est d'être consignée d'une façon close à la mort du dernier des apôtres, et d'être comme telle transmise de main en main. Mais simultanément cette transmission s'accompagne d'un discours. Autrement dit il y a un statut de la parole ecclésiale qui n'est pas la simple lecture de l'Évangile. Ce discours n'a pas une autre source, ce discours c'est la libre lecture qu'un croyant fait de l'Évangile.

Lorsque cette libre lecture prend une dimension publique, lorsqu'elle se communique, l'Église possède un service de vigilance pour arbitrer ce qui est conforme et ce qui n'est pas conforme à l'Écriture. Ce service de vigilance, qu'on appelle Magistère, est une des fonctions du Régime, qui n'est pas constitutive de l'Église mais qui est la garde de l'Église constituée par l'Écriture : ça n'a rien de sacré. Cette fonction de garde qui est une fonction pétrine, qu'il faudrait d'ailleurs comparer à la fonction johannique, saint Jean lui-même le fait dans son texte, cette fonction de garde s'est concrètement exprimée dans un langage juridique, autrement dit en déterminant des dogmes. Il faudrait étudier de très près l'idée de dogme, et l'histoire même du mot dogme. En aucune façon la proclamation d'un dogme n'est la révélation d'autre chose que ce qui est dans l'Écriture. C'est la confirmation que certaines choses qui sont entendues dans l'Écriture sont bien dans l'Écriture, ou au contraire c'est la dénégation de ce que cela soit conforme à l'Écriture.

Ceux qui sont fondés à assumer ce service de garde sont, d'une part les évêques réunis en concile, et ultimement le pape seul. Ce service de garde s'est exprimé sous cette forme-là concrètement et historiquement, il n'est pas écrit qu'il doive toujours s'exprimer sous cette forme-là, d'autant plus que cela relève d'une conception de la vérité qui est totalement occidentale, à savoir la vérité au sens où nous la définissons l'autre jour, comme exactitude d'une proposition.

Il faut voir que ce service de garde ne tire pas sa vigueur ou sa valeur de la qualité de la personne qui en est chargée. La proclamation du service de garde, c'est-à-dire de la dogmatique ou du Magistère, n'est pas parole de Dieu, elle est parole d'un service de garde. Lorsque le pape célèbre la messe ou lorsque moi je la célèbre, c'est la même messe, il n'y a pas de différence. Mais ce n'est jamais ni lui ni nous qui ultimement célébrons la messe, nous sommes les ministres du Christ.

Quand le pape définit la façon de célébrer la messe, ce n'est pas le Christ qui parle donc la structure n'est pas la même.

Les questions que je traite ici sont très méconnues, il faudrait les situer dans l'impression floue de l'autorité dans l'Église. Je vous assure que ce que réclame ce service de garde en rigueur dans son histoire n'a pas grand-chose à voir avec quelque pâpaulâtrie ou quelque doublage de Dieu par le Vatican tel qu'il est vécu très souvent par les fidèles, soit parce qu'ils en ont besoin et en sont heureux, c'est une sécurité, soit parce que ça les énerve profondément. Dans les deux cas c'est la même chose, c'est à côté de ce qui est requis et de ce qui est en question.

Il faudrait étudier même de très près en quoi consiste l'infailibilité de la définition d'un dogme : très rigoureusement ce n'est que dans une proposition, et cela sans que les propositions adjacentes autres que la proposition principale soient "définies"⁵⁹, sans que les raisons apportées, soit que ce soient des allégations tirées de l'Écriture, soit que ce soient des raisonnements, soient "définis". Par exemple, dans le texte qui accompagne la définition d'un dogme, la façon dont le pape se sert du premier chapitre des Romains pour dire qu'on peut prouver l'existence de Dieu par la raison naturelle est aberrante, et j'ai tout à fait le droit de le dire⁶⁰.

Donc c'est un arbitrage très réduit. Et en tout cela le service de garde n'est en aucune façon un service moteur. Qu'est-ce qui est moteur dans la pensée de l'Église ? Ce sont les chrétiens, ce n'est pas le Magistère. Et historiquement c'est ainsi que ça se passe.

Le Magistère a simplement un service de surveillance. Si on ne pense pas mieux dans l'Église, il ne faut pas dire que c'est la faute du pape, c'est peut-être parce que nous n'avons pas de saint Grégoire de Nysse aujourd'hui, pas de Thomas d'Aquin ni quelqu'un susceptible de faire quelque chose du même ordre, peut-être même pas de Bossuet...

La foi suscite naturellement à l'écoute un discours, puisque entendre c'est parler, on ne peut pas entendre sans dire. Alors ce discours, s'il devient public, engage l'Église, et l'Église est pourvue de ce service de garde. C'est modeste, et en plus ça s'est construit sur une conception étriquée de la vérité qui correspond assez peu à ce que vérité veut dire dans le Nouveau Testament.

⁵⁹ Le mot "défini" ici est un mot technique. Ce qui est dit ici est plus développé dans plusieurs messages du blog : [Du bon usage des dogmes](#) ; [Statut des paroles dans l'Église, légitimité des dogmes, légitimité du Magistère](#).

⁶⁰ Voir le texte sur lequel s'appuie Vatican I : [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#).

b) Quelques titres de Jésus.

Vous avez dit dans votre question que le mot "Parole" était attribué à Jésus. Il faut savoir que *Logos* (Parole) est un titre de Jésus, mais que par exemple un autre titre de Jésus dans le tout premier christianisme a été *Nomos*, un mot grec qui traduit mal le mot Torah. Ça voulait dire : « Jésus est la Torah » à condition qu'on ne prenne pas Torah au sens grec de loi mais au sens de Graphê (Écriture).

Jésus lui-même est un titre, une dénomination.

En Occident aujourd'hui nous voulons un sujet, et avoir des titres qui soient susceptibles de lui être attribués. Qui est le sujet de tous ces titres ? Est-ce Dieu ? Est-ce Jésus ? Comment entendez-vous le mot de Jésus ? Très curieusement l'habitude s'est prise de très bonne heure de réserver le nom de Jésus au Verbe en tant précisément qu'incarné⁶¹ c'est-à-dire en tant qu'homme dans l'histoire. Or Jésus (Yeshoua en hébreu) signifie Sauveur⁶², c'est aussi un titre éternel.

Distinguer le nom propre et les dénominations.

Nous considérons en général que c'est un préexistant qui vient et qui prend une nouvelle identité lorsqu'il s'incarne. Or ce n'est pas du tout la structure essentielle. Ce qui est très important en revanche c'est de distinguer – et ça se fait dès le début du christianisme – le nom propre (*ta onoma*) et les appellations (*prosrêsis*) à savoir les dénominations, les titres, les attributs. Jésus est le nom propre de tout le Christ, Dieu et homme.

Tous les véritables titres sont référés à la résurrection.

Par exemple au début de l'épître aux Romains Paul se présente comme « *serviteur du Christ Jésus... (qui est) ³ issu de la descendance de David selon la chair, ⁴ et déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration.* » : l'expression « *issu de la descendance de David selon la chair* » ne signifie pas que l'humanité du Christ est issue de David, car « selon la chair » chez Paul signifie « à vue humaine », c'est-à-dire dans une détermination qui ne l'identifie pas à partir d'où il doit être identifié.

En d'autres passages de saint Paul "fils de David" peut être pris comme un titre, mais pas ici, et quand il est pris comme un titre, c'est "au titre de la résurrection" car tous les véritables titres du Christ sont "au titre de la résurrection". En effet il est « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » : c'est par la résurrection d'entre les morts que se détermine la signification de Fils de Dieu, de Christos, de Kurios (Seigneur), de Fils de l'homme.

c) Les deux Adam.

En effet Fils de l'homme ne signifie pas "incarné", et s'il fallait distinguer la divinité et l'humanité de Jésus de cette façon-là, Fils de l'homme dirait plutôt la divinité de Jésus. Fils de l'homme signifie : manifestation de l'homme primordial, car fils signifie « manifestation de ce qui est en secret dans le père ». Et pour "Fils de l'homme", l'homme en question c'est l'homme de la Genèse chapitre premier, car pour la première littérature chrétienne comme pour un bon nombre de témoins du judaïsme, Adam de Gn 1 n'est pas Adam de Gn 2 et encore moins Adam

⁶¹ Sur l'incarnation cf [Résurrection et Incarnation](#).

⁶² Yeshoua, en hébreu, provient de la racine trilittère du verbe « sauver ».

de Gn 3. Adam de Gn 1 c'est « *Faisons l'adam*⁶³ *comme notre image* (comme notre visible) » c'est-à-dire « Faisons le Christ ressuscité. » Le Christ est en cela Fils de l'homme essentiel.

Ceci se trouve chez Philon d'Alexandrie, un juif qui vivait un siècle avant J-C, et ça se trouve chez Paul dans la considération sur les deux Adam : le Christ est le "second Adam dans l'apparition", mais justement il est le "premier Adam", celui de Gn 1. Et « *Faisons Adam comme notre image... Mâle et femelle il les fit* », c'est-à-dire Christ et Ekklesia, là c'est le thème paulinien : le Christ est époux et l'Ekklesia est épouse, à savoir l'Ekklesia comme humanité convoquée séminalement, et le Christ comme unité de cette humanité convoquée.

Ce n'est pas évident, mais tout le discours de Paul est pendu à cela.

► J'ai l'impression qu'il y a un doublon : Adam et le Christ.

J-M M : Le Christ c'est la même chose que Adam de Gn 1, et en revanche Adam de Gn 2 c'est « un autre » comme dit Philon d'Alexandrie. Et quand saint Paul dit que « le Christ est Adam pneumatique (spirituel) » (d'après 1 Cor 45-46), il pense à Adam de « *Faisons l'homme à notre image* » qui est une délibération et qui est la position du Christ en semence. Alors que l'autre Adam, celui de Gn 2 est boueux, terrestre, il est *psukikos* et non pas *pneumatikos*⁶⁴.

Nous, en général, nous faisons une autre lecture : il y a d'abord Adam, et puis ça ne marche pas, donc Dieu va corriger, et puis il va envoyer son Fils pour que ce soit mieux. Mais rien ne se passe comme ça dans nos Écritures.

Donc ceci c'était à propos de l'expression "Fils de l'homme".

d) Retour au tableau semence-fruit.

Il faut bien voir que « *Faisons l'homme à notre image* » est une délibération qui concerne le moment de la semence comme nous venons de le voir. En fait on la désigne par le mot grec *boulê*, c'est-à-dire "conseil délibérant". Situons-là par rapport au tableau que nous avons fait en début de séance⁶⁵.

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

Cette délibération correspond à la colonne de gauche de notre tableau, c'est la position de ce qui doit advenir, c'est en semence, c'est le moment de la volonté, d'où le mot délibération : la volonté, c'est la déposition des semences, elle est dans le caché de la délibération initiale. Et cela nous le savons par ce qui apparaît dans le dévoilement, dans la manifestation du Christos

⁶³ Dans « *Faisons l'homme à notre image* » "l'homme" c'est *ha'a-dam* en hébreu c'est-à-dire "l'adam".

⁶⁴ Cf le commentaire du texte de Paul : [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#).

⁶⁵ Voir le 1) e) du I du chapitre III : "le vocabulaire de la semence et du fruit".

en tant que ressuscité, comme apparition de l'homme primordial, de la semence initiale de Dieu, et comme contenant la totalité de l'humanité qui l'accomplit.

Voilà donc la mise à œuvre de ce qui était de la volonté séminale. C'est la venue à corps, c'est-à-dire à effectivité visible, de ce qui était en semence. C'est l'eschatologie, c'est le fruit, c'est la moisson par rapport à la semence.

Je sais que ces choses-là peuvent paraître étranges. Elles sont tout à fait familières aux lecteurs des trois premiers siècles car c'est ainsi qu'on lit l'Écriture. Mais nous avons lu l'Écriture suivant d'autres maîtres ensuite, et avec d'autres exigences extérieures malheureusement.

e) Retour aux titres de Jésus.

La première christologie n'est pas une christologie pensée sur le mode de l'incarnation au sens de l'addition de deux natures. Comment en est-on venu à penser la christologie comme l'addition d'une nature divine et d'une nature humaine dans une seule personne ? Parce qu'on s'est servi du modèle qui sert à l'Occident pour définir l'homme comme l'addition d'une âme et d'un corps : ça sert de modèle, de module. Alors, de même que l'homme est l'addition d'une âme et d'un corps, de même le Christ est l'addition d'une nature divine et d'une nature humaine. Or comme cette conception de l'homme n'existe pas dans le Nouveau Testament, bien sûr cette conception de l'incarnation n'existe pas non plus.

On s'est interrogé à partir du concept de nature, et le dogme a eu raison de répondre comme il l'a fait. Mais le mieux serait de ne pas interroger à partir de ce concept de nature qui est un concept étranger : il structure notre Occident mais ne structure pas notre texte. La christologie du Nouveau Testament n'est pas une christologie d'addition ou d'union, c'est une christologie de dévoilement. Tout ce qui est de Jésus-Christ est séminalement dans « *Faisons l'homme à notre image* », et cela devient visible et apparaît dans la dimension ressuscitée de Jésus. C'est une tout autre christologie.

C'est en ce sens-là que je vous dis que cette structure du rapport du caché au dévoilé, de la semence au fruit, régit tout le discours néotestamentaire et ne régit en aucune façon notre mode de pensée. D'où pour nous une difficulté.

Lecture du début de l'épître aux Éphésiens.

► Vous avez dit que c'est une christologie du dévoilement, mais dévoilement de quoi ?

J-M M : C'est le dévoilement de ce qui est tenu en semence c'est-à-dire en invisible dans l'*arkhê*, mais justement c'est un mot que nous aurons à expliquer.

Prenons le début de l'épître aux Éphésiens « ³ *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christos qui nous a bénis en pleine bénédiction pneumatique dans les lieux célestes, dans le Christ* ⁴ *selon qu'il nous a choisis en lui avant le lancement du monde pour que nous soyons consacrés et sans tache devant lui dans l'agapê ;* ⁵ *nous ayant prédéterminés pour être fils par Jésus Christ* (pour une filiation à travers lui) *vers lui, selon l'eudokia (la complaisance) de (qu'est) sa volonté (sa semence).* » Là nous sommes totalement dans le moment de la bénédiction « *Tu es mon Fils* » qui est tout entière selon la prédétermination qui a lieu avant la constitution du monde : « *Faisons l'homme à notre image.* » Par parenthèse vous trouvez ici tout le vocabulaire du baptême : que nous soyons des fils, dans l'*agapê* (« *Tu es mon fils bien-aimé (agapéméno)* »), l'*eudokia* (« *Tu es le Fils de mon eudokia (le Fils en*

qui je me complais) »). Donc c'est le vocabulaire baptismal qui est repris ici, et cela est marqué dans la suite du texte comme étant le *mustêrion*, c'est-à-dire le moment caché qui est venu à dévoilement dans la résurrection de Jésus. La volonté c'est cette détermination cachée, c'est la semence de l'humanité, et cette volonté se dévoile en Jésus Christ lorsque Dieu dit « *Tu es mon Fils bien-aimé* », ou lorsqu'il le ressuscite, puisque c'est la même chose.

Or ce sont les mêmes termes qui sont dits du Christ et qui sont dits de nous-mêmes : tous les mots en "pré". Par exemple « *il nous a prédéterminés à être fils* » (v.5) (on peut traduire par "prédestinés" mais pas avec la connotation négative que ce mot a chez nous), or Jésus lui-même est « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » (Rm 1, 3). Nous avons été prédéterminés, c'est-à-dire sélectionnés comme des graines, déposés comme des semences. Et c'est cela qui n'est pas simplement un dessein extérieur, mais la position séminale de ce qui est à venir dans le Christ, c'est cela qui se révèle dans la dimension ressuscitée de Jésus dans laquelle nous sommes inclus.

Il est intéressant de voir que même le mot de création se subordonne à cela, car nous sommes créés, mais que veut dire créer ? Créer veut dire que nous sommes de toute origine voulue séminalement, et non pas que nous sommes fabriqués. Et le mot *ktisis* (la création) ne désigne pas ce que nous appelons aujourd'hui la création, mais désigne l'humanité dans son entièreté.

2) Le malentendu natif, « *Le monde fut par lui* ».

► Vous avez dit que le Christ est venu à la méprise, au malentendu, et que ça nous concernait. C'est dur de découvrir que nous sommes nativement dans le malentendu.

J-M M : Si vous croyez que j'entends tout à fait le sens de votre question et que vous allez tout à fait entendre la réponse que je vais donner, il est évident que c'est hors de question !

Simplement cette question du malentendu, au lieu d'être considérée comme un malheur qui arrive quelquefois, doit être considérée comme relevant de notre situation native. Puisque nous sommes à nous-mêmes d'une façon crispée sur nous-mêmes, il est clair que nous ne sommes pas pleinement ouverts à la parole d'autrui.

a) Le monde de la méprise et de la falsification.

Pourquoi est-ce ainsi (il ne s'agit pas ici d'un pourquoi causatif mais d'un pourquoi qui donne le sens) ? Comme nous l'avons dit cela se réfère au fait que le monde est régi par le meurtre. Et, par ailleurs, avant d'être meurtrier, le prince de ce monde a pour première caractéristique d'être falsificateur. Il s'ensuit que nous sommes dans le monde de la méprise et de la falsification.

Il y a même un très joli mythe chez les gnostiques des premiers siècles, où l'ange mauvais s'arrange dès le début pour décoller les noms attribués à chaque chose et les poser sur d'autres choses, afin que tout soit dans le malentendu. C'est un mythe magnifique.

Cela ne fait que dire de façon mythique à quel point il est difficile de s'entendre, dans tous les sens du terme d'ailleurs : le mot "s'entendre" est très intéressant puisqu'il emploie le verbe entendre pour dire la concorde, à savoir s'entendre mutuellement.

Ce que je voulais simplement dire, c'est qu'au lieu de s'insurger contre les émergences assez fréquentes des cas de malentendus, il faudrait les reconnaître comme une attestation de notre situation native. Bien sûr c'est à corriger. Et il faudrait apprendre à entendre "entendre" comme incessante correction du malentendu, et non pas comme rêve de l'entendre idéal.

b) La falsification de la parole en Gn 3.

Cela se joue particulièrement à propos de l'Écriture elle-même. Le falsificateur commence sa falsification par falsifier la première parole de Dieu. En effet Dieu dit à Adam : « *De tout arbre du jardin, tu mangeras, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, oui, du jour où tu en mangeras, tu mourras* » (Gn 2, 16-17). Voilà une parole. Cette parole est reprise presque dans les mêmes termes par le falsificateur lorsqu'il s'adresse à Ève : « *Dieu a dit : "De tout arbre du jardin vous ne mangerez pas."* » (Gn 3, 1), et pourtant la tonalité en est totalement faussée. C'est-à-dire que cette parole, qui est une parole de donation, est entendue comme une parole de loi (comme le dit saint Paul qui travaille contre la loi entendue en ce sens), c'est-à-dire comme une parole qui crée une obligation assortie d'une sanction (« *Du jour où tu en mangeras tu mourras* »).

Mais cette parole n'est-elle pas plutôt à entendre comme le dévoilement de l'entre-appartenance entre la volonté de manger ce qui n'est pas mangeable, et le fait de mourir ? Dévoiler qu'il y a du non-mangeable, c'est un grand soin, ce n'est pas une parole de loi ! En effet le non-mangeable est non-susceptible d'être pris et ingurgité par violence : le non-mangeable est donc "autrui". Autrement dit la révélation qu'il y a du non-mangeable, c'est la révélation d'un autrui, donc c'est une chose très positive.

Cependant c'est interprété comme loi, et en plus comme loi dictée par la jalousie : « parce qu'il veut se le réserver pour lui » puisqu'au lieu de répéter ce que Dieu a dit « *Du jour où tu en mangeras tu mourras* », le serpent dit au contraire « *Du jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux* » (v. 5), ce qui explique la jalousie. Donc la parole est modifiée en devenant une parole de loi, une parole de loi expression de la jalousie, donc de la volonté de non-donation.

Vous remarquerez que les théologiens et les exégètes, en général, ne font pas la différence entre les deux paroles, celle de Dieu et celle du serpent. Ils justifient la loi et l'interdit à partir de la parole de Dieu qui est, en fait, la lecture qu'en fait le serpent !

Vous avez là un travail de Paul sur ce mot qui rentre dans sa critique de la loi, l'opposition entre la loi et la donation (la loi et la grâce), qui est de toute première importance. C'est au chapitre 7 des Romains, mais qui lit ça aujourd'hui ? C'est vrai qu'il faut savoir le lire et ce n'est pas forcément évident à première lecture.

Donc nous avons là une première falsification du falsificateur.

c) La question de la culpabilité.

► C'est rassurant : si on est dans le mal entendu, c'est qu'il y a un falsificateur, donc on n'est pas en cause.

J-M M : Voilà une question un petit peu différente, qui est la question de la culpabilité. C'est une question immense.

Est-ce que le péché d'Adam nous délivre de l'insupportable culpabilité ? Peut-être pas. Ce qui nous délivre de l'insupportable culpabilité, c'est le Christ, ce n'est pas parce que nous sommes complices sans le savoir.

La notion de péché n'est pas du tout la notion des moralistes. Il ne faut pas confondre la transgression du moraliste, la culpabilité du psychologue, et le concept proprement théologique ou scripturaire de péché, c'est une tout autre chose⁶⁶.

Que veut dire culpabilité ? Le mot culpabilité dépasse de beaucoup, à la fois la notion d'infraction, et la notion de pur sentiment. En effet je peux avoir un pur sentiment de culpabilité pour quelque chose dont je ne suis pas responsable. Donc la responsabilité morale ou juridique, et l'ampleur du sentiment de culpabilité, ne se mesurent pas nécessairement l'une à l'autre, et pourtant ce sont des choses qui ont, d'une certaine façon, partie liée. Et ces choses-là appartiennent au natif de l'homme.

On parle toujours de la culpabilisation de ce fameux judéo-christianisme. Si on me disait qu'il y a quelque part une culture innocente, je voudrais bien qu'on me la montre. Bien sûr que non. Alors chaque source spirituelle gère la culpabilité. Nous verrons que la gestion de la culpabilité authentique, pas simplement du sentiment de culpabilité, est quelque chose d'essentiel dans l'Évangile. Nous allons le voir demain quand, dans notre travail sur le Baptême, nous entendrons quelle est la voix de la terre. Quel est le témoignage du Baptiste ? C'est essentiellement « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde.* » Qu'est-ce que cela veut dire ?

L'être sous le regard.

► Est-ce que la culpabilité dont tu parlais ne se trouve pas dans le thème de l'être sous le regard ?

J-M M : Oui. On trouve ça par exemple dans le Phèdre de Racine : « Dieu ! que ne suis-je assise à l'ombre des forêts ! / Quand pourrai-je, au travers d'une noble poussière, / Suivre de l'œil le char fuyant dans la clairière ? » C'est une analyse extraordinaire de la culpabilité dans l'aspect de l'être sous le regard.

Phèdre est sous le soleil implacable : l'ombre, se cacher. Il ne faut pas oublier que le soleil c'est ici le père : « Soleil, toi dont ma mère osait se vanter d'être fille, » et nous sommes dans une généalogie, donc c'est le regard du père. Et il ne faut pas oublier que nous sommes dans une famille où les ancêtres sont les juges des enfers : Minos, le juge, donc c'est le regard du juge.

Il y a donc la honte qui nous crispe sur de fausses intériorités, sur des fuites. C'est quelque chose de très essentiel. Alors pourquoi ce besoin de « sortir de cette implacable lumière » ? Parce que l'homme est "être sous le regard", et que nous interprétons spontanément, nativement le regard comme le regard qui nous juge. Autrement dit nous sommes sous le jugement, le jugement d'autrui que, d'autre part, nous intériorisons : elle dialogue avec Ènone qui est sa conscience d'une certaine manière.

Un des équivalents du mot péché chez saint Paul c'est *aïskhunê*, la honte ; autrement dit, c'est le fait d'être sous un regard qui juge. Si bien qu'être sauvé, ce n'est pas être sauvé le jour du jugement, c'est plutôt ne pas venir en jugement. En effet rester dans l'espace de jugement c'est être toujours dans la honte. Cependant ce qui est très important, c'est que, si *aïskhunê* est un nom du péché, *aïskhunê* ne doit pas être réduit au sentiment psychologique de honte.

⁶⁶ Cf les messages du blog dans le tag [péché pardon](#), en particulier [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

d) Le parcours de la Samaritaine : de la méprise à l'accueil⁶⁷.

► Comment peut-on penser positivement notre malentendu natif ?

J-M M : Je disais qu'entre mort et résurrection se situait la venue à la méprise. Ceci est confirmé comme étant un souci majeur de Jean, puisque Jean à plusieurs reprises traite avec beaucoup d'attention et de soin ce qui conduit du plus grand éloignement entre Jésus et l'humanité à la plus intime proximité. Si cela n'avait pas été confirmé par le fait que c'est un souci majeur de Jean, peut-être que nous n'aurions pas pensé à cette lecture de la venue vers les siens (ses propres) comme étant venue à la méprise des siens.

Le récit qui se donne pour tâche de montrer cela explicitement, c'est le récit de la Samaritaine au chapitre 4. C'est un processus d'identification : cette Samaritaine doit progressivement identifier celui qui la rencontre, ce qui passe d'ailleurs par une réidentification d'elle-même. Au départ elle le prend pour un Judéen, et visiblement il est un homme mâle. Elle, elle est femme et Samaritaine. Il n'y a pas de fréquentation entre les Judéens et les Samaritains, c'est elle-même qui le dit. Il est homme et elle est femme, de quel droit ose-t-il lui adresser la parole, car la parole d'un homme qui s'adresse à une femme seule est compromettante.

Et elle défend sa double identité. Il ne faut pas oublier que nous sommes au puits et le puits peut donner lieu à de beaux développements sur l'eau vive comme ceux que le Christ donnera, mais c'est aussi le lieu de rencontre des fiancés. En effet les patriarches rencontrent leur fiancée au puits. Ceci donne un caractère nuptial à l'ensemble de ce récit. Autrement dit le thème par ailleurs paulinien du Christ époux de l'humanité se trouve joué ici.

Les étapes et la collectivité (le rassemblement) sont des traits du féminin chez Jean. On trouve cela aussi dans un autre passage, celui de l'apparition à Marie-Madeleine à la résurrection. De même que la Samaritaine s'en ira courir pour appeler toute la ville, de même il est dit à Marie-Madeleine : « *Va dire aux frères* » (20, 17). Ce qui est intéressant dans le cas de la Samaritaine, c'est qu'elle est missionnaire avant même de croire dans une dimension tout à fait authentique, puisque c'est ce qui est réservé pour la fin du récit.

C'est pourquoi le thème sur le mari (« ¹⁶*Va chercher ton mari* » dit Jésus) ne vient là par hasard. Il s'agit de l'identifier également par son nom. Cette parole de Jésus est identifiante à la mesure où elle constitue chez elle une conversion : « ¹⁷*Je n'ai pas de mari* ». Cette parole est entendue comme une parole qui la libère de ne pas dire, elle la libère des faux-semblants. C'est une parole qui parle à la réalité du cœur, mais pas de façon qui accuse. Car la question est toujours : comment identifier la parole christique ? Le mot *logos* est en question dès le début de notre Prologue, et même si ce n'est pas seulement avec le sens actuel du mot parole, néanmoins ça comporte des sens par rapport à ce que nous appelons la parole.

Or la méprise majeure c'est de prendre la parole du Christ comme une parole de loi, c'est-à-dire comme une parole qui fait la morale. En effet c'est une parole qui permet de lire ses déficiences en soi-même sans dépit et sans dégât. C'est comme cela qu'il faut l'entendre, et c'est déjà le sens qu'elle a quand nous lirons : « *Et le logos était...* » (v.1) donc dès le début ; et cela, il nous faudra le montrer. J'ai déjà dit de façon négative que ce n'était pas de la métaphysique et

⁶⁷ Le texte de la Samaritaine est médité longuement dans [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base](#)

que ce n'était pas de l'histoire. Alors comment entendre positivement cette parole ? C'est quelque chose qui, pour nous, reste à faire.

L'histoire de la Samaritaine c'est l'histoire du malentendu qui est un mode de présence. Le Christ ne cesse de l'entretenir, il est dans la proximité même si elle, elle ne l'est pas. Ils s'entre-tiennent tout au long. Et quand je dis tout au long, c'est d'une très grande longueur, parce que la Samaritaine est peut-être une dame de Samarie, mais c'est plus sûrement la communauté johannique pour laquelle Jean écrit ; c'est encore beaucoup plus, puisque c'est l'histoire de l'humanité tout entière. Quand Jean écrit ce dont il parle, c'est l'histoire de l'humanité depuis ses débuts jusqu'à l'accomplissement, et c'est le texte lui-même qui me permet de dire cela. Le dialogue avec les disciples pendant l'absence momentanée de la femme porte sur la semaille et la moisson. Or la moisson est eschatologique et la semaille est *arkhê*. Autrement dit c'est tout ce déploiement.

C'est une chose émouvante de penser que Jean est en train de nous dire que, des origines de l'humanité jusqu'à l'accomplissement, Dieu est en dialogue avec l'humanité, une humanité qui l'entend mal. Mais entendre mal est le premier mode d'entendre. Ça c'est johannique et c'est beaucoup plus important que de décréter qu'il y a une alliance faite à l'humanité totale.

Donc de la semaille à la moisson. Et finalement la femme revient, mais elle revient avec la ville c'est-à-dire avec sa moisson. Et les gens disent : « *Ce n'est pas à cause de ton discours que nous croyons mais parce que nous-mêmes nous avons entendu* » (4, 42), ce qui est un autre thème johannique très important, à savoir que la foi n'est pas une parole qui va du missionnaire à celui qui l'entend, mais qui va de Dieu à chacun. Ce thème est repris sous d'autres formes chez saint Jean. Ce sont toujours des textes étonnants, on se demande pourquoi ils sont là, et ils ont leur unité si on les rassemble dans cette préoccupation : « *Nous vous l'annonçons pour que vous ayez koïnônia avec nous et notre koïnônia est avec Dieu et avec son Fils Jésus le Christos.* » (1 Jn 1, 3).

Dans ce récit, nous avons la construction de la communauté eschatologique où Jésus peut effectivement être caractérisé comme « sauveur du monde ». Le mot monde ici signifie la totalité des hommes, parce que c'est la problématique du chapitre.

e) Quel est le sens de « *Le monde fut par lui* » (Jn 1, 10) ?

Ceci nous permet de revenir sur cette parole « *Le monde fut par lui* » (v. 10). Là j'ai malheureusement trois ou quatre réponses concernant la signification du mot monde chez Jean et c'est trop, il n'en faudrait qu'une. Je ne sais pas trop comment m'y prendre.

1/ En tout cas il ne suffit pas de dire : chez saint Jean le monde est tantôt... tantôt... parce que, s'il est dit dans le même verset « *le monde fut par lui* » et « *le monde l'a mis à mort* », le mot monde a quand même le même sens sinon ça pose un problème. Nous avons l'exemple de l'autre mot négatif qui est le mot *sarx* où il y a cette jointure explicite entre la fin du verset 13 et le verset 14 : « *ceux qui ne sont pas nés de la chair...¹⁴ Et le Verbe fut chair* » et cependant je ne pense pas que ce soit la réponse ici, même si c'est une des possibilités.

2/ Il y a une deuxième possibilité, et là c'est une distinction proprement johannique, c'est la distinction entre ceux qui sont *du* monde et ceux qui sont *dans* le monde mais sans être *du* monde. Et cependant je ne crois pas que soit la réponse suffisante ici. C'est peut-être une

réponse pour le chapitre 4 que nous venons de lire, à propos de l'expression « sauveur du monde » où là, c'est très possible.

3/ Mais il y a peut-être autre chose qui se joue dans notre verset 10, et qui n'est pas ce qui se joue au chapitre 4 (sauveur du monde). Ce n'est pas non plus une volonté explicite de faire jouer à l'intérieur de la *sarx* la différence fondamentale entre la chair faible d'être prise et reprise, et la chair faible d'être volontairement donnée, ce qui est le cas entre les deux sens du mot *sarx* aux versets 13 et 14. Donc c'est peut-être autre chose qui aurait un antécédent dans notre chapitre et que je vais vous suggérer.

Voyez, quand je ne suis pas sûr, je dis les différentes possibilités mais j'ai en général une préférence. Celle-ci peut-être vous paraîtra plus difficile et étrange.

Tout d'abord nous lisons bien : « *le monde fut par lui* », nous n'avons surtout pas dit « le monde fut fait par lui » ; il n'y a pas la moindre idée de création ici. En tout cas le verbe faire ne s'y trouve pas, pas plus qu'il ne se trouve dans « *et le Verbe fut chair* » ; chaque fois c'est le verbe *égénéto* (fut).

La réponse que je vais indiquer maintenant ne sera pleinement validée (si ça vous chante) que quand nous aurons étudié les premiers versets, mais je l'indique néanmoins.

« *Panta égénéto* » c'est la même expression que « *cosmos égénéto* », à savoir « *la totalité fut par lui* » (v. 3) et « *le monde fut par lui* » (v. 10). Ça ne veut pas dire que c'est la même chose parce que la totalité dont il est question dans le premier verset c'est l'Esprit Saint, ce n'est donc pas le monde. *Panta* c'est la même chose que *plêrôma* que nous avons dans « *plein (plêrés) de grâce et vérité* » (v. 14) et « *de son plêrôma nous avons tout reçu* » (v. 16). Origène du reste dit déjà que c'est l'Esprit Saint, mais on peut le montrer. Donc entre ces deux expressions il ne s'agit pas de la même chose et cependant il s'agit d'une situation analogue.

« *La totalité fut par lui* » signifie que ce qui est par lui est : pour une part, ce qui est en lui ; et pour une part, ce qui est hors de lui. C'est ce que précise la suite du texte : « *Hors de lui rien ; ce qui fut en lui était vie...* » (v. 3-4). Il s'agit du rien qui n'est pas rien, c'est le rien de la négation. Le rien est le premier nom qui est donné à la ténèbre car « *la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans la ténèbre* » (v. 4-5) ; la ténèbre a déjà été nommée comme le rien, et le rien c'est l'extériorité, une extériorité meurtrière, extériorisante, qui ne joue pas dans notre sens psychologique du dedans et du dehors. Il faut voir de quelle limite et de quelle extériorité il s'agit. Mais quand je dis que le trait caractéristique du rien c'est d'être hors de lui, et que ce rien s'appelle la ténèbre, je ne fais que retrouver ici le mot des Synoptiques qui disent « les ténèbres extérieures ». Ténèbres extérieures est un pléonasma, ça dit deux fois la même chose. Nous reviendrons plus tard sur ces cinq premiers versets, pour l'instant nous en restons là.

Il faut voir que la notion même d'accueil n'a pas de sens sans la notion de refus. La notion de lumière n'a pas de sens sans la notion de ténèbre. Nous ne dirions jamais « il fait jour » s'il n'y avait pas de nuit. Et c'est la même chose qui peut être dite du bien et du mal : jamais nous n'aurions l'occasion de dire « Je me sens bien » s'il ne nous arrivait pas de nous sentir mal. Je veux dire que ces mots-là s'appellent l'un l'autre. Ceci ne nous permet pas de poser du mal en Dieu puisque Jean dit explicitement : « *ce qui advint en lui était vie et la vie était la lumière des hommes* » (v. 3-4), et dans sa première lettre il dit « *en lui il n'y a pas de ténèbre* » (1, 5).

Bien sûr qu'il n'y a pas de ténèbre en lui, bien sûr que la ténèbre est hors de lui puisqu'en lui est la lumière. Nous vivons sur des couples de ce genre de façon quotidienne et nous voulons penser l'un des termes sans l'autre, et nous l'érigeons en idéal, en idole, et nous nous faisons un Dieu avec ce que nous avons choisi parmi les choses qui flattent notre humanité pour en faire le Dieu. Ce n'est pas à la question. La question c'est que, du simple fait qu'il y a les deux termes, nous avons là un combat terrible. Nous ne pouvons pas dire vie sans qu'aussitôt ce soit une affaire de vie et de mort, c'est-à-dire que ce qui est au cœur de l'Évangile, mort et résurrection, se manifeste immédiatement en toute occasion.

Nous verrons que les versets 1 à 5 lisent les versets de la Genèse comme archétype de toute théophanie. Le logos c'est la parole qui dit « *Lumière soit* », et ensuite « *il sépara la lumière de la ténèbre* ». Or ceci, même à un niveau très concret, c'est l'expérience du passage : nous passons d'un état chaotique à un état plus mondé, plus cosmisé (dans le sens non-johannique du terme cosmos). Nous ne cessons de passer de lumière à ténèbre, c'est de cette expérience qu'il s'agit. C'est donc d'une expérience pascale que parlent les premiers versets de notre texte. Toute parole qui ne met pas en œuvre ce mouvement de passage est une parole purement représentative d'idées, et qui donc cause sur ce qu'elle ignore. Il n'y a de ces premières choses prétendument éternelles qui sont ici que dans le répondant d'une expérience qui s'approche d'elles : les poser indépendamment de cette expérience est illusoire. Ça ne veut pas dire que c'est l'expérience humaine qui les fabrique parce que, advenant de cette façon, l'expérience humaine rencontre ce qui était déjà là à l'attendre, et ce déjà là à attendre n'a de sens que pour celui qui y accède et non pas comme une représentation de choses éternelles ou d'idées.

► Est-ce que vous pourriez nous expliquer pourquoi vous n'utilisez pas le verbe devenir pour traduire *égénéto* ? « *Le monde devint par lui* » ou « *le monde fut par lui* » ?

J-M M : Comme je l'ai déjà dit, j'ai soigneusement évité le verbe "devenir" pour traduire *égénéto*⁶⁸ parce que la distinction de l'être et du devenir est une distinction qui structure fondamentalement l'Occident. La toute première métaphysique gère ces questions de l'être et du devenir. On se plaît même à dire que, chez les présocratiques, Héraclite est l'homme du devenir et Parménide l'homme de l'être, et que ces deux personnes pensent le contraire l'une de l'autre. Et ensuite la question de l'être et du devenir a été le problème d'Aristote. En disant cela on ne raconte pas seulement une histoire de vieux, car ce sont des vieux qui structurent par héritage notre pensée occidentale. Mais je ne sache pas que l'Écriture soit structurée par la distinction de l'être et du devenir. Ceci est même très important, j'y ai fait allusion en disant que l'approche par le verbe venir (ou l'événement ou l'avènement) est une approche co-originale avec l'approche par le verbe être : « Je suis la lumière » et « La lumière vient » c'est la même chose. Alors être et devenir ne sont pas organisés l'un par rapport à l'autre comme dans notre pensée, donc je veux éviter cela.

Mais il y a une autre raison, c'est que pour dire "être" au passé simple, les Grecs n'ont pas d'autre ressource que de dire *égénéto*. Ce mot est emprunté à une autre racine pour dire « il fut ». De la même manière, en français, vous le savez, le verbe être, verbe majeur, fait appel au moins à trois racines différentes pour se conjuguer, en particulier "il fut", justement, qui vient de *phueïn* (croître).

⁶⁸ Voir au III de ce chapitre, le paragraphe 2) "Le malentendu natif".

f) Une bonne compréhension du verbe être.

► J'avais cru pourtant comprendre que vous nous disiez de barrer "être" et de garder seulement "venir".

J-M M : Il ne faut rien barrer ou alors tout barrer. Il y avait peut-être de ma part une petite provocation parce que nous n'avons pas exploité cette réflexion qui reste à mon sens pertinente, à savoir que ce serait un très bel exercice de penser Dieu à partir du verbe venir. Cela dit « *Égô eimi (Je suis)* » est un mot majeur chez saint Jean :

– il y a d'abord le « *Je suis* » sans attribut qui est la revendication par le Christ du titre même du « *Ehyeh asher ehyeh* » (Je suis qui je suis) du Sinaï⁶⁹ ;

– et ensuite il y a les multiples « *Je suis* » avec attribut : « *Je suis la lumière* », « *Je suis la résurrection et la vie* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la porte* »...

Donc le verbe être est difficile à rayer. Ce qui est à rayer c'est notre compréhension du verbe être, et ça effectivement c'est une chose extrêmement importante.

Dans un autre groupe où on lit un texte de Heidegger, on en était venu à parler de la signification de l'expression « Dieu est amour ». Et la première chose à faire c'est de penser que « *Dieu est amour* » (1 Jn 4, 8) n'est pas une proposition de la pensée représentative qui dit quelque chose sur quelque chose, comme dans notre proposition : « Ceci est un homme » ou « L'homme est un animal raisonnable », qui sont les deux moments majeurs du verbe être par rapport à la proposition, le premier étant apodictique, le second donnant lieu au concept, à la définition. Ça c'est de notre structure. Mais « *Dieu est amour* » dit un événement, le verbe être dit la même chose que l'événement, cela signifie « Nous sommes aimés. » Et comme on ne peut aimer que d'être aimé, « *Aimons-nous les uns les autres* » et « *Nous sommes aimés* », c'est une seule et même parole. Donc c'est une proclamation, c'est une annonce et c'est la même chose que « *Jésus est ressuscité* ». Pour montrer que « *Dieu est amour* » et « *Jésus est ressuscité* » disent exactement la même chose, il faut lire le chapitre 3 de la première lettre de Jean : « ¹¹*Car c'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès l'arkhê, que nous ayons agapé les uns pour les autres.* » Or la première annonce est « *Jésus est ressuscité* », et c'est donc la même chose que « *Nous avons agapé les uns pour les autres* », tout le contexte le montre.

g) Paroles et gestes.

Et pour parler dans un sens plus général, au fond, de quoi est faite la pensée sur le Christ qui se trouve dans l'Écriture ? Elle est de deux types :

– on dit « le Christ est ressuscité » qui est sur le mode narratif ;

– on dit « le Christ est Fils de Dieu » qui est sur le mode de l'intitulation : ça donne un titre.

Donc il y a des gestes et des titres. Or les gestes et les titres disent la même chose. J'ai déjà montré que « Jésus est Fils de Dieu » c'est la même chose que « Jésus est ressuscité » à propos de « *Tu es mon Fils* » qui est une parole du Baptême. Pour cela j'avais cité le discours de Paul à Antioche de Pisidie « *Dieu a pleinement accompli sa promesse faite aux pères, pour nous les enfants quand il a ressuscité Jésus comme il est écrit dans le psaume 2 : " Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre. "* » (Ac 13, 32-33).

⁶⁹ À Moïse qui lui demande de lui donner son nom, Dieu répond : « *Ehyeh asher ehyeh* » (cf Ex 3, 13-17). Souvent traduit par : « Je suis qui je suis. » Les 4 lettres de YHWH sont issues de la racine (HYH) du verbe « être ».

Pour nous un titre donne lieu à dissertation et un fait donne lieu à narration, c'est-à-dire que d'un côté nous avons la métaphysique et de l'autre côté l'histoire. Il y a deux sortes de vérités : les vérités de raison et les vérités de fait, c'est cela qui nous structure. Or justement il ne faut pas que nous lisions selon ces répartitions qui sont les nôtres mais qui ne sont pas la répartition de l'Écriture. On n'entend les verbes être et venir de l'Écriture que si on ne fait justement pas la distinction entre l'être et l'événement.