

Jean-Marie Martin lit saint Jean et saint Paul

à l'aide des premiers lecteurs de saint Jean devenus ensuite gnostiques

Le "Je" christique

Saint-Bernard de Montparnasse

Octobre 2001 – juin 2002

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| PRÉSENTATION..... | 1 |
| Chapitre I : Le "Je christique" et le "je empirique"..... | 3 |
| 1) Première approche de la question..... | 3 |
| 2) Quelques suggestions. | 4 |
| 3) Questionnement à partir de « Je suis la vie ». | 8 |
| a) Examen de « <i>Je suis la vie</i> ». | 8 |
| b) Énumération de quelques thèmes..... | 9 |
| c) La Samaritaine (Jn 4). Précisions à partir du texte..... | 15 |
| 4) Résumé du questionnement..... | 17 |
| 5) <i>Je</i> insu de résurrection et <i>je</i> empirique de tout homme..... | 18 |
| Chapitre II : Exister christique / exister humain (pneuma/psychê) ; Jn 12, 20-27 .. | 23 |
| 1) Quel rapport entre l'exister christique et la <i>psychê</i> de l'évangile ?..... | 23 |
| a) Position du problème. | 23 |
| b) Le projet : entendre le mot <i>psychê</i> en Jn 12, 25..... | 24 |
| 2) Lire Jn 12, 20-27 comme préalable d'une 1 ^{ère} approche du v. 25..... | 24 |
| a) Le texte..... | 24 |
| b) Qui est concerné par le verset 25 (aimer/haïr sa <i>psychê</i>) ?..... | 25 |
| c) La parabole du grain de blé (v. 24) : mort et résurrection..... | 25 |
| d) Le Christ Monogénês ; sa position singulière par rapport à l'humanité..... | 26 |
| e) Le verset 25. Aimer ou haïr sa <i>psychê</i> en ce monde..... | 27 |
| f) Le verset 26. | 30 |
| g) Reprise de l'ensemble. | 31 |
| Chapitre III : <i>Psychê</i> dans le N T et la gnose valentinienne ; usage en Jn 12, 25..... | 33 |
| 1) <i>Psychê</i> dans le discours évangélique..... | 33 |
| a) Exemples de topiques..... | 34 |
| b) <i>Psychê</i> et <i>pneuma</i> | 35 |
| 2) La lecture de la gnose valentinienne. | 38 |
| a) Le Plérôme des dénominations. | 38 |
| b) La chute de Sophia et l'intervention du <i>pneuma</i> | 38 |
| c) La honte comme trait premier de la <i>psychê</i> | 39 |
| d) La table des passions premières..... | 40 |
| e) Conséquences..... | 40 |
| 3) Le double usage du mot <i>psychê</i> en Jn 12, 25 et ailleurs..... | 41 |
| a) Le double traitement du mot <i>psychê</i> (dans le N T et ailleurs)..... | 41 |

| | |
|--|-----------|
| b) Exemple de Jn 12, 25 avec des précisions. | 42 |
| c) Nouvelle lecture des deux <i>psychê</i> (verset 25). | 44 |
| Chapitre IV : Rm 7, 7-25 : l'entrée du péché ; le "je" qui veut et le "je" qui fait ... | 45 |
| I – Rm 7, 7–13 : l'entrée du péché dans le monde | 46 |
| 1) Le texte est écrit en référence à Gn 3. | 46 |
| 2) Lecture suivie. | 47 |
| a) Verset 7b. | 47 |
| b) Verset 8. | 49 |
| c) Versets 9-12. | 50 |
| d) Verset 13. Péché, mort, rien. | 52 |
| II – Rm 7, 14-25 : le "je" qui veut et le "je" qui fait | 53 |
| 1) Verset 14 : l'opposition chair/pneuma, les deux postures. | 53 |
| 2) Verset 15 : les deux "je". | 54 |
| 3) Versets 16-25. | 57 |
| 4) Questions. | 60 |
| Chapitre V : Fragmentation du Nom (valentiniens); unité des dispersés (Jn) | 63 |
| I – Le "Je" du Plérôme des valentiniens | 64 |
| 1) Introduction au Plérôme des valentiniens. | 64 |
| a) Les "je suis" avec attributs de l'évangile de Jean. | 64 |
| b) L'espace propre de l'Aïôn. | 64 |
| c) Les valentiniens, premiers lecteurs de l'évangile de Jean. | 64 |
| 2) Le déploiement du Nom et le "Je inentendu". | 65 |
| a) Le Plérôme en tant que référé au Prologue de Jean. | 65 |
| b) Les aventures de Sophia (la Sagesse). | 67 |
| c) La fonction du couple Christos-Pneuma. | 68 |
| d) En saint Jean, tout entendre à partir du "Je inentendu". | 69 |
| e) Suite des aventures de Sophia. | 70 |
| 3) Remarques complémentaires. | 70 |
| a) Regard sur les hérésies. | 70 |
| b) La volonté d'un texte, son avoir-à-dire. | 71 |
| c) Complément : sophia (sagesse) chez Paul. | 72 |
| II – Le thème de l'Un et des multiples déchirés | 72 |
| 1) Introduction au thème de l'Un et des multiples. | 73 |
| 2) Le thème de l'Un et des multiples en saint Jean et saint Marc. | 75 |
| a) Jn 11, 49-52 : Rassembler les déchirés. | 75 |
| b) La référence vétéro-testamentaire de Zacharie 13, 7 citée par Marc. | 76 |
| c) Le thème de l'unité chez saint Jean. | 76 |

| | |
|--|-----|
| Chapitre VI : Le Je christique et la parabole de la vigne (Jn 15, 1-8) | 77 |
| I – La question du Je christique | 77 |
| a) Les trois points de référence concernant le "Je christique" | 77 |
| b) Le texte de Jn 15, 1-17 et la question du Je christique. | 78 |
| II – Jn 15, 1-8, parabole de la vigne (1^{re} approche) | 79 |
| 1) Relevé de constantes johanniques. | 80 |
| 2) Le côté répulsif du texte. | 80 |
| 3) Le thème du "demeurer dans". | 81 |
| 4) Repères importants concernant les paraboles de l'évangile. | 81 |
| 5) Symbolique végétale et références vétéro-testamentaires. | 85 |
| Chapitre VII : Lecture suivie de Jn 15, 1-17 | 87 |
| I – Jn 15, 1-8 : parabole de la vigne | 87 |
| 1) Verset 1. « Je suis la vigne... » | 87 |
| 2) Verset 2. Les sarments..... | 90 |
| 3) Verset 3. La parole qui purifie..... | 92 |
| 4) Versets 4-6. "Demeurer dans" ou "être jeté dehors" | 92 |
| 5) Verset 7. Le thème de la prière exaucée..... | 94 |
| 6) Verset 8. La gloire du Père : l'homme accompli. | 95 |
| II – Jn 15, 9-17 : discours de Jésus | 97 |
| 1) Versets 9-10. Le développement du thème de l'agapê. | 97 |
| a) Lecture des versets..... | 97 |
| b) Détour par le quadruple thème de Jn 14, 15-16..... | 98 |
| c) Le thème de l'agapê..... | 99 |
| d) Le quadruple thème dans Jn 15, 7-10 et 26. | 100 |
| e) Dévoilement en Christ et dévoilement dans les multiples. | 100 |
| 2) Verset 11. Le thème de la joie..... | 102 |
| 3) Verset 12-14. L'agapê. Est-ce un commandement ? | 102 |
| 4) Versets 16-17. Le passage de serviteur à ami. | 103 |
| 5) Le thème du pneuma (Jn 15, 26sq)..... | 104 |
| Chapitre VIII : Le Je christique et les dispersés ; Jn 10 : bon berger et brebis | 105 |
| I – Le thème des dispersés-démembrés en saint Jean | 105 |
| a) Jn 16, 32-33. Le thème de l'un et des multiples dispersés..... | 105 |
| b) Penser l'unité de l'humanité à partir du Je christique, Fils de l'Homme..... | 106 |
| c) Retour à Jn 16, 32. | 108 |
| II – Extraits de Jn 10, le chapitre du bon berger | 108 |
| 1) Grandes lignes des versets 1-18. | 108 |

| | |
|---|------------|
| 2) Versets 11-18 : lecture commentée de ce deuxième moment..... | 109 |
| 3) Versets 27-30 : lecture commentée du troisième moment..... | 114 |
| Le mot de la fin. | 115 |
| Chapitre IX : Jn 17, 1-12 : Le "Je" de la prière du Christ adressée au Père | 117 |
| 1) Jn 17, 1-5 La relation du Christ avec le Père et avec l'humanité. | 118 |
| a) Lecture de Jn 17, 1-5. | 118 |
| b) Nouvel aperçu sur la fragmentation du Nom. | 119 |
| c) Le verbe donner..... | 121 |
| 2) Jn 17, 6-12. | 121 |
| En guise de conclusion. | 126 |
| Épilogue | 127 |

PRÉSENTATION

Jean-Marie Martin, prêtre et théologien, professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris, regroupe autour de lui un cercle assidu et passionné d'auditeurs avec lesquels il partage sa lecture de saint Jean et de saint Paul. C'est ainsi que, d'octobre 2001 à juin 2002, il a développé le thème du « Je christique » au cours de soirées à Saint-Bernard de Montparnasse.

Pour transcrire nous avons suivi la démarche de Jean-Marie Martin qui dit en fin d'année : « J'ai souvenir d'avoir, en début d'année, énoncé des aspects de la question qui m'avaient l'air d'appartenir à une même préoccupation, une même recherche, et qui n'étaient pas nécessairement dans l'ordre. C'est progressivement que cela s'est mis en plus clair dans mon esprit. »

La transcription qui figure ici a d'abord été faite sous forme de cahier pour les proches de J-M Martin. Elle a été modifiée pour diffusion sur le blog La Christité (www.lachristite.eu), surtout au niveau des notes (le blog étant dédié à J-M Martin). Plusieurs extraits figurent déjà sur le blog.

Cette transcription comporte neuf chapitres qui ne correspondent pas nécessairement à des rencontres précises. Chaque chapitre s'appuie sur un texte principal pris chez saint Jean ou saint Paul pour éclairer ou tenter d'éclairer ce qu'il en est du petit mot « Je » quand il s'agit du Christ. Chemin faisant, cela permet de découvrir ou d'approfondir différents aspects ou différents points du texte sur lesquels nous ne nous serions pas arrêtés. De plus Jean-Marie Martin propose une méthode de lecture exigeante qui fait appel à plusieurs reprises aux grands lecteurs des évangiles que furent les premiers valentiniens.

Malgré un certain entraînement à la transcription acquis au long des années, nous renouvelons nos mises en garde : le passage de l'oral à l'écrit entraîne d'inévitables modifications. En particulier le jaillissement de la phrase peut avoir besoin d'être discipliné. Les titres et les paragraphes sont ajoutés pour la clarté de la lecture. Des notes de bas de page viennent parfois enrichir ou éclairer le texte principal. Elles sont de nous pour la plupart. Sinon, nous indiquons leur origine ou leur auteur. Les termes grecs sont transcrits selon les règles actuelles sauf pour le mot *psukhê* pour lequel nous avons privilégié la transcription *psychê* en raison de sa proximité avec le mot français qu'elle évoque.

Quoiqu'il en soit, il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont Jean-Marie Martin n'est évidemment pas responsable.

Il nous reste à vous souhaiter de découvrir avec plaisir et profit le riche contenu de ces soirées à Saint Bernard connues sous le nom des « soirées de l'Arbre ».

Christiane Marmèche

Colette Netzer

Chapitre I

Le "Je christique" et le "je empirique"¹

1) Première approche de la question.

Pendant trois ans nous sommes restés autour d'un thème qui est résumé dans une expression à première écoute très difficile : vie éternelle. Chemin faisant nous avons touché des thèmes de façon latérale comme le thème du "je".

– Nous l'avons d'abord touché à propos de ce que nous appelons les pronoms personnels (je, tu, il, nous...).

– Nous avons aussi distingué un "Je de résurrection" dont use le Christ quand il dit « *Je suis la lumière* » ou « *Je suis la vie* »². Comment une phrase de ce genre peut-elle prendre une place rigoureuse dans le mode de parler ? Et qu'en est-il de ce "Je" par rapport à nos "je" empiriques, ce que nous appelons couramment "je" ?

– Il faudrait voir de quel droit et en quel site je peux me permettre de parler de deux "je", et en quel sens. Et si c'est quelque chose qui est explicitement dans notre Écriture, il faudrait voir aussi comment cela risque de provoquer de mauvais échos dans tel ou tel lieu de notre écoute, et qu'est-ce que ça dit dans ce lieu-là. Je sais que c'est une question capitale. Par exemple il faudra voir que, ultimement, le rapport de "je" à "Je" est probablement moins un rapport de dénonciation de l'un par rapport à l'autre qu'un rapport de pardon. C'est le haut point de cette question. Je ne crois pas que ce soit tellement compliqué, mais cela nous est très peu familier. De plus c'est glissant, c'est-à-dire qu'il est très facile d'entendre ces choses autrement que je ne les dis quand je parle, d'où mon inquiétude.

– Ceci nous obligerait à nous interroger sur la validité de notre "je empirique" par rapport auquel nous avons conscience d'avoir des certitudes, mais peut-être aussi des soupçons. Il y a tout un ensemble qui a à voir avec l'anthropologie chrétienne, pour le dire d'un mot.

– Et à nouveau cela nous fait frôler une autre question que nous avons frôlée depuis tant de temps dans l'évangile de Jean sans jamais l'aborder de face, c'est la question de la fonction singulière, unique, du Christ par rapport à la multitude des hommes, les différents "nous" qui constituent l'humanité, des "nous" avec des cercles concentriques divers. Le thème de l'Un et des multiples est un thème johannique très important, nous en avons déjà indiqué plusieurs lieux. C'est aussi le thème paulinien de un et tous.

Cette question du "je" est donc quelque chose qui pourrait nous requérir : c'est-à-dire qu'on l'empoigne et qu'on se pose bien de face par rapport à elle. Nous ne l'avons jamais que frôlée de biais en apercevant qu'elle devait être essentielle, peut-être même capitale.

¹ Ce chapitre est composé d'extrait de trois séances des années 2000-2001 et 2001-2002.

² Ces "Je suis" sont abordés dans un autre message où figure en photo la liste des occurrences chez saint Jean (Les "Je suis" sont utilisés 7 fois avec complément et 7 fois de façon absolue, si on compte les répétitions on obtient 21 fois donc 3×7 : [Les "Je suis" chez saint Jean : le "Je suis" comme Nom de Dieu \(Jn 18, 5\); les "Je suis" avec attributs \(vie, lumière...\)](#)).

La question du "je" et du "Je" il faudra l'avancer et regarder des lieux fondamentaux chez Paul et chez Jean qui seraient à étudier de façon très précise : par exemple en Rm 7, la question du "je qui veut" et du "je qui fait"³ et, en Jn 12, le « se haïr soi-même » qui n'est pensable que dans un rapport de "je" à "Je"⁴. Le plus difficile c'est qu'il faut lire ces textes et les entendre en évacuant l'écoute qui s'impose premièrement à nouveau dans le champ psychologique. Ceci est un point très important. Or nous n'imaginons pas qu'on puisse parler de "je" dans un champ autre que psychologique parce que c'est notre lieu natif. Notre culture nous pose psychologiquement au monde – ce qui n'est pas vrai partout, c'est dans notre culture – d'où une difficulté toute particulière et un certain nombre de risques.

2) Quelques suggestions.

Un certain nombre de suggestions ont déjà été faites. Il est encore temps de s'exprimer.

Yvon : Moi ce qui m'intéresserait c'est de savoir ce que c'est que d'être sujet dans l'évangile de Jean. En effet il y a des débats actuellement au niveau de l'interreligieux. Par exemple il y a pas mal de gens qui disent que dans le bouddhisme il n'y a pas de sujet⁵, ou même que, s'il y en a un, il faut le détruire⁶.

J-M M : C'est effectivement une question très importante. Je dis simplement que c'est un des points sur lesquels je crois avoir médité récemment, et avoir avancé un certain nombre de choses. Nous gardons cette perspective.

► On a parlé de la vie éternelle pendant trois ans et je me demande s'il faut pratiquer un jeûne par rapport aux représentations de la vie éternelle qui nous habitent.

J-M M : Plutôt qu'un jeûne il faudrait faire l'apprentissage du goût à une autre nourriture. Nous avons besoin de représentations soit pour les retenir soit pour les récuser, à la mesure où nous n'entrons pas dans la pensée proprement symbolique. La représentation au sens usuel du terme est la séquelle de la conceptualisation de la parole, à la mesure ou conceptualiser le discours évangélique dans une dogmatique aboutit à la mort du symbole proprement dit. Or cette conceptualisation était une démarche normale puisque l'Évangile

³ Rm 7, 7-25. Voir chapitre IV.

⁴ Jn 12, 20-27. Voir chapitre II et III.

⁵ Dom Pierre Marsein en parle dans sa Postface au livre de Buddhadasa, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes* : « L'enseignement de Buddhadasa... : "Pas de Soi, en Soi, pour Soi", répète-t-il sans cesse. Ce qu'il veut exorciser ainsi, c'est la tentation de s'appuyer sur une réalité autonome, principe d'auto-suffisance... alors que la loi de l'amour est l'hétéronomie. La personne est justement le principe de communion qui fait exister un sujet comme ouvert aux autres, et lui permet de transcender les limites de son individualité comme de surmonter ses tentations d'autonomie et de fermeture. La notion bouddhique d'anatta (non-soi) ne serait-elle pas plus proche de la notion de personne que la notion d'atman ? Lorsqu'un bouddhiste entend cette parole du Seigneur : 'Qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera', son cœur vibre à l'unisson du nôtre ; n'aurions-nous pas là une expression chrétienne de l'anatta ? »

⁶ Il n'y a pas que dans le bouddhisme qu'on parle de la mort de l'ego. Par exemple Arnaud Desjardins : « la mort de l'ego est la véritable naissance, la découverte de ce qui est au fond de nous » qui suggère d'ailleurs de passer du "je" au "il" ou au "elle" : « Ouvrez-vous avec espérance à ce que vous pouvez entendre concernant cette mort à soi-même, ce qui peut nous arriver de plus beau, de plus libérateur: que le vieil homme meure ou que l'égocentrisme meure. Mais c'est plus que cela, c'est vraiment « je suis mort ». On comprend que tant de sages aient parlé d'eux à la troisième personne, parce qu'il devient absurde de parler à la première personne. » J-M Martin travaille aussi ce rapport de "je" et de "il" : "Il est ressuscité" dit ce qu'il en est de moi (Cf. 3^o b).

était annoncé au peuple qui a inventé la différence entre le concept et la sensorialité, culture qui se trouve être la nôtre.

Si nous envisagions la question d'Yvon de tout à l'heure, ce serait encore plus difficile pour nous de mettre en question ce que veut dire "je". Parce que la difficulté, c'est que ce que veut dire "je" chez nous ne pose pas de question : c'est évident. Ou plus exactement, on se pose beaucoup de questions au sujet de "je", mais la question qu'on ne se pose pas c'est : d'où vient-il qu'il y a quelque chose comme du "je"⁷ ? On pense qu'on n'a pas besoin de répondre à cette question. Mais justement, les questions réputées être les plus évidentes sont souvent les plus urgentes à visiter. Il y a là un travail assez considérable mais je pense que ça vaut la peine de le tenter. Nous pouvons le faire non pas simplement en proposant nos propres préférences, mais en suivant d'assez près des indications qui se trouvent à ce sujet dans nos Écritures, chez Jean et chez Paul.

► Tout à l'heure avec Maurice Bellet⁸ on a parlé du contenu de la foi, de la prière. Et j'ai une question, mais c'est un peu indiscret : comment est-ce que tu pries ?

J-M M : Je vais répondre à l'avouable de la question. Prier c'est quoi ? Dans la perspective chrétienne prier c'est toujours une réponse car prier c'est s'adresser, s'adresser à quelque chose qui est perçu comme une parole qui m'est adressée. Autrement dit, le premier moment de la prière c'est d'entendre. Et ce que nous essayons de mettre en œuvre en ouvrant un texte de l'Évangile, c'est 'entendre', je pense qu'on peut dire ça.

Je sais bien qu'à la fin de la retraite que je viens d'animer, une participante m'a dit : « J'ai écouté une très belle session, mais ce n'était pas une retraite ». Bienheureuse personne – c'est une antiphrase – qui sait la différence, éternelle comme chacun sait, entre une session et une retraite. Une session aurait de la rigueur mais ne serait pas une tentative d'écoute ; une retraite aurait du sentiment ou de la piété mais ne réclamerait aucune rigueur dans le champ de l'écoute. C'est vrai qu'on peut accentuer diversement, mais ce sont des choses indissociables. La piété de l'écoute est le premier moment de la prière. Et je ne peux m'adresser que pour autant que je suis hélé, que je suis, d'une certaine manière, appelé.

Si on va assez profondément dans cette direction, on peut apercevoir des choses tout à fait essentielles en référence à la question du "je" parce que la prière c'est vraiment quelque chose de "je" et de "tu" : c'est le moment où "je" et "tu" peuvent suffire comme discours.

Or justement, peut-être que nous ne pensons pas "je" ainsi. Peut-être que méditer sur le fait que c'est entendre "tu" qui me donne de pouvoir dire "je", ça mettrait à l'envers notre rapport au "je" dans la pensée occidentale.

Autrement dit, découvrir la dimension de prière qui est dans tout dialogue, penser que la prière est peut-être le cœur de la parole sans quoi la parole est vaine, ce serait quelque chose à méditer dans la direction de la question que tu poses.

Savoir ensuite si je prie plutôt avec des psaumes ou en disant Notre Père, si je prie une heure ou un quart d'heure, c'est mon affaire, et ce n'était pas le sens de ta question bien sûr.

⁷ J-M Martin suggère de passer des questions de définitions aux questions en "Où ?" conformément à ce que dit Jean, Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

⁸ Les soirées à Saint-Bernard commençaient par une heure où Maurice Bellet parlait en présence de Jean-Marie, et après une pause de 15 mn, c'était au tour de J-M Martin de parler en présence de M. Bellet.

On pose souvent la question de l'authenticité de la prière ; authenticité : *autos* (soi-même). À nouveau, qu'est-ce que c'est que le moi-même ? Est-ce que je récite un discours, est-ce que j'entends une parole, est-ce que je suis atteint par cette parole ?

► Nous avons vu que l'expression « *Je suis la lumière* » pose problème, mais des expressions comme « ma chair » me posent aussi problème.

J-M M : Dans le monde biblique l'expression « ma chair » est une façon de dire "je". La Vierge dit « *Mon âme exalte le seigneur, mon esprit exulte en Dieu Sauveur* » dans le Magnificat : "mon âme" et "mon pneuma" sont deux façons de dire "je". Et "ma chair" est une autre façon de dire "je", de même que "mes os"⁹.

Cette question de l'identification pose la question du rapport entre d'une part les mots qui sont réputés par nous être désignables, déictiques, les mots de monstration comme les pronoms personnels et les adverbes de lieu, et puis d'autre part les mots qui ont un sens, qui disent quelque chose, qui ont un contenu. La question culmine lorsque le Christ dit « *Je suis la lumière* ». Voilà une phrase qui n'a aucun sens en français. Quelqu'un peut dire « je suis lumineux », mais que quelque chose comme la lumière soit dite d'un "je" n'a pas de sens, sauf à penser que c'est une façon amplificatrice, une façon métaphorique de parler.

J'ai souvent dit que je n'écrivais pas parce que je n'avais pas trouvé la première phrase. Mais actuellement j'aimerais examiner comment le fait de ne pouvoir entendre une expression comme « *Je suis la lumière* » ou « *Je suis la vie* » dans sa rigueur nous interdit d'entendre l'Évangile. C'est-à-dire que nos configurations d'écoute, pour nous tels que nous sommes aujourd'hui, désignent là un lieu duquel il serait bon de partir pour revisiter, réexaminer notre capacité d'écoute de l'essentiel dans l'Évangile. C'est un point sur lequel j'ai un peu avancé, et je sais que ce serait un très bon lieu.

Ceci rejoint quelque chose qu'Yvon a parfois suggéré : « On dit souvent que Dieu est amour, est-ce qu'on peut l'inverser en disant que l'amour est Dieu ? Comment un sujet peut-il être l'amour ? Il est aimant mais il n'est pas l'amour ! » Cela rejoint la difficulté que je viens de signaler.

De fait, comment quelque chose qui est réputé être un sujet peut-il avoir pour attribut un concept abstrait ? Poétiquement je peux dire « la neige est blancheur », mais je dis plutôt « la neige est blanche ». Si je dis poétiquement « la neige est blancheur » et que cela parle, ça veut dire peut-être que les poètes sont ceux qui ont su dans l'Occident résister aux injonctions de la grammaire. Que signifie cette résistance ? Les grammairiens s'en tirent en disant que c'est une figure de style. Mais pour le poète il n'y a pas de figure de style.

Je reconduis donc la question, ce n'est surtout pas une question à laquelle il faut se hâter de répondre. Il faut d'abord ressentir la difficulté, apercevoir qu'il y a une difficulté, endurer cette difficulté, vivre avec. Moi ça fait des années que j'ai indiqué la difficulté de « *Je suis la lumière* ». Je crois avoir aperçu un chemin de réflexion qui passe par une critique très rigoureuse de nos présupposés apparemment évidents. C'est une critique qu'il faut opérer si je veux entendre une parole qui ne parle pas selon ma pré-écoute. La réponse ne réside pas dans une formule qu'il suffirait d'apprendre et d'appliquer. C'est un chemin.

⁹ Voir : [Différents sens du mot chair chez Paul et chez Jean ; Jn 3, 6 ; Rm 1, 1-4 ; Jn 1, 13-14](#) et [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

► Le chemin c'est le "je", mais qu'est-ce que c'est que ce "je" ? On entend un Christ, mais qu'est-ce que ça veut dire le Christ ?

J-M M : Parce qu'en plus, le Christ c'est "il" pour nous ! En effet, « *en lui était la vie* » ça signifie : « il est la vie ». La vie de qui ? La sienne ou la nôtre ? Que signifient ces mots de Paul que « *notre vie est cachée en lui* » ? Il faut apercevoir que ces choses-là sont inaudibles pour nos oreilles, sinon d'être habitués à les ronronner !

M B : Ce qui est sûr c'est que dans les différentes gammes que nous pouvons avoir dans notre culture pour entendre ce que veut dire le mot "je", rien n'est compatible avec les déclarations dont il est question ici. « Je suis la vérité » : c'est un paranoïaque, c'est un fou !

J-M M : Exactement. Combien de fois je vous ai dit : si vous rencontrez quelqu'un dans la rue qui vous dit « je suis la lumière, passez plutôt sur l'autre trottoir !

M B : Donc ça parle à partir d'ailleurs. J'ai une autre remarque à propos de « Dieu est amour » et « l'amour est Dieu ». Au XIXe siècle Feuerbach a dit : « les chrétiens ont dit "Dieu est amour" et ils ont eu raison mais dans l'illusion. Nous allons nous débarrasser de l'illusion et garder la vérité, à savoir que l'amour est Dieu. » Et si l'amour humain est Dieu, alors on n'a plus besoin de Dieu. Cette conception-là a beaucoup plus d'influence qu'on ne le croie, y compris chez les chrétiens. Et elle est sous-jacente à cette affaire. Mais on est bien en deçà de ce que tu dis.

J-M M : Il y a très longtemps qu'on tourne autour de tout ça. Il y a beaucoup de choses qui viennent à ce qu'on avance dans l'intelligence du texte johannique, beaucoup de choses qui tiennent à ce que cela soit quelque peu élucidé.

► Vous avez dit que le Christ unifie les *tekna*, les enfants dispersés que nous sommes. De quel "nous" s'agit-il ? Pour beaucoup de chrétiens la prière va de moi à Dieu, et chacun d'entre nous est dans sa petite sphère...

J-M M : Ce qui est en question ici dépasse de beaucoup la simple critique de l'égoïsme priant. C'est dans la structure même de l'évangile de Jean que d'avoir un rapport entre le *Monogênês* (le Fils un) et les *tekna* (les enfants). Ce rapport se dit de façon diverse, il y a cinq ou six types d'expressions qui ont la même structure fondamentale.

La question qui est évoquée ici a à voir avec les pronoms personnels, mais d'une autre manière. Il serait intéressant de voir comment le texte de saint Jean parle en "il", et à quel moment du texte surgit de façon explicite le "nous", et parfois de façon implicite, non dite. Il y a donc des choses à voir par rapport à l'écriture johannique proprement dite.

Conclusion provisoire.

Se dessinent ici plusieurs centres intérêts dont le point de départ est l'examen de « *Je suis la lumière* » par exemple. Ceci nous conduit à bien des directions et concerne le mode d'écrire de Jean, mais surtout touche au cœur même de l'Évangile. Si on continue d'entendre dans les structures préformées de notre oreille occidentale les phrases qui sont écrites dans une autre structure, on ressasse des choses qui sont toujours insignifiantes, qui sont toujours insatisfaisantes en tout cas, qu'on ne peut répéter que parce qu'on les a apprises, dans lesquelles on ne pénètre pas comme chemin. Il y a quelque chose qu'il faut nécessairement

casser de notre propre posture d'écoute, qu'il faut briser pour entrer dans le mode de dire et donc le mode d'entendre propre à l'Évangile. Je crois que c'est quelque chose que nous aurons l'occasion de faire, mais ce n'est pas une chose qui se fait en une fois. C'est une chose qui, premièrement, demande à être bien repérée dans ses enjeux, et quand je l'ai repérée dans ses enjeux, je n'ai pas pour autant accompli le travail. Il y faut une capacité de regard critique sur les présupposés qui meuvent notre pensée commune d'occidentaux, la mienne singulièrement. On parle de dialogue œcuménique ou interreligieux, mais le dialogue c'est un combat. Le dialogue qui prétend se résoudre immédiatement en synthèse n'a pas lieu : si les interlocuteurs croient qu'ils vont arriver à une sorte de motion commune en peu de temps, leur dialogue ne prend pas en compte ce qui est le plus essentiel, le plus profond en chacun. Prendre la peine d'écouter c'est mortel pour ma suffisance, pour ce sur quoi je crois être assis... c'est mortel, c'est-à-dire que c'est la condition même de la résurrection.

Il y a donc un enjeu considérable à poursuivre. Cheminer vers quelque chose d'essentiel quand on l'a détecté fait que tout le reste bouge, donc les autres questions seront touchées.

3) Questionnement à partir de « Je suis la vie ».

On a un projet, une direction. J'ai choisi aujourd'hui d'énumérer des points qui vont être touchés par la question du Je christique. Nous n'entrerons pas véritablement dans l'examen de la question, qui n'est pas suffisamment posée. Mais, pour l'instant, je voudrais en faire sentir les tenants et aboutissants.

a) Examen de « Je suis la vie ».

Je commencerais volontiers par une étude rigoureusement critique d'une expression par laquelle Jésus s'identifie quand il dit : « *Je suis la vie* ». Voilà une phrase qui est totalement insignifiante, et même pratiquement impossible selon les articulations de notre pensée. Dirait-il : « Je suis vivant », ou même : « Je suis le vivant par excellence », nous pourrions à la rigueur comprendre sinon acquiescer. Mais que veut dire : « *Je suis la vie* » ? Tout fait problème dans une telle phrase.

• Les attributs : vie, lumière... ?

D'abord : la vie. Et d'ailleurs la vie, entre autres, parce que nous étudions aussi : « *Je suis la lumière* », « *je suis le pain* », « *je suis la porte* », « *je suis le berger* », etc., sans compter le : "*Je suis*" tout court, mais pour l'instant, c'est l'attribut qui nous fait problème. Cela mérite d'être regardé.

Quelle fonction a ce substantif abstrait comme attribut de quelqu'un qui a sans doute un "je" qui devrait probablement être une personne ? Là, je parle le langage de notre grammaire. Nous verrons que tant nous restons dans notre grammaire nous sommes fermés à l'intelligence possible d'une telle phrase.

Ce sera d'ailleurs une occasion d'examiner déjà un pluriel, qui n'est pas encore le pluriel des hommes, mais le pluriel des dénominations du "*je suis*", celles que je viens d'énumérer de façon provisoire et hasardeuse en quelques mots. Comment ce pluriel-là se tient-il par rapport à ce qui identifie Jésus ?

• Être, demeurer, venir, donner : des verbes qui disent Dieu

Voyons ensuite le : "*Je suis*". Le verbe *être* fait véritablement problème, parce que nous héritons du verbe être de l'Occident, et même plus exactement d'une des phases d'emploi du mot *être* dans notre Occident. Nous avons remarqué que, pour dire Dieu, des mots étaient plus importants que le verbe être. Toute la théologie classique a considéré que Dieu était l'Étant suprême : celui qui *est* suprêmement. Mais cela est à examiner : Dieu ne serait-il pas plus grand qu'être ? Ma phrase paraît absurde puisque j'emploie déjà le mot être pour dire quelque chose de plus grand qu'*être*.

Par ailleurs, nous avons remarqué d'autres verbes tels que *demeurer*, *venir*, qui disaient Dieu de la façon la plus fréquente et sans doute aussi la plus signifiante chez Jean. *Demeurer*, si nous l'entendions au sens d'une espèce d'éternité vague qui demeure, nous acquiescerions. Mais nous avons dit que *venir* était un verbe qui disait Dieu à l'égal du verbe *demeurer*. À propos de la question de savoir ce qui faisait l'unité entre *venir* et *demeurer*, j'avais indiqué une réponse qui était une direction pour chercher, c'était un autre verbe johannique, susceptible de faire cette unité : le verbe *donner*.

S'il y a un verbe qui n'est pas médité, qui n'est pas examiné, c'est bien le verbe donner. On a médité sur l'être, sur les étants, mais non sur le verbe donner, ou du moins pas de façon exigeante. D'autant plus que c'est un verbe qui a sournoisement rapport plutôt avec le verbe *avoir* qu'avec le verbe *être*.

Le verbe *avoir* a connu aussi un très grand succès dans l'histoire de l'Occident, puisque c'est lui qui signifiait le participe chez les grammairiens. Dieu sait si la différence éventuelle entre l'être et le participe *étant* est quelque chose d'important dans nos grammaires ! Le verbe *être* désigne aussi *l'exis* : la posture par rapport à, l'être à. Le verbe *donner* lui-même mérite une très longue méditation. Je l'aborderai en fin de rencontre, car cela fait partie de ce qui est impliqué par notre recherche.

• Quel est le "Je" de "Je suis la vie" ?

Donc *zoê* (la vie) fait problème dans sa forme même, dans sa structure, puis le verbe *être*, et enfin *égô* (*je*). Nous avons souvent dit et je le répète : si le "je" ici désigne ce que nous appelons couramment "je", c'est-à-dire notre "je empirique", un homme, et si Jésus dit de ce "je" entre autres « *Je suis la lumière* », il est alors l'homme le plus suspect du monde. Dans la phrase « *Je suis la vie* », la vie dit quelque chose de mystérieux, mais ce que veut dire "je" est encore plus mystérieux. D'où l'essai que nous avons fait de parler d'un "Je de Résurrection" qui est le "Je" identifiant pleinement Jésus. Mais pour l'instant c'est un repère, un mot.

Pour l'instant, je fais un décompte des choses qui seraient à examiner, d'autant qu'elles s'entretiennent les unes les autres. Il est donc intéressant d'en avoir une vue d'ensemble.

b) Énumération de quelques thèmes.

Si l'on veut avancer dans cette affaire, il faut mettre à mal ce que nos grammaires appellent les pronoms personnels. Il faut les examiner critiquement. Cela peut paraître un jeu pour intellectuel, mais il y va en fait de notre identité.

• La question de Je et Tu, celle du Père et du Fils.

Pour être élucidé, ce "je" posera d'abord la question des pronoms personnels en général et en premier celle de "je" et "tu". Jésus dit *tu* au Père. Quel est le rapport de "je" et "tu" ? Une réponse pourrait être : ce sont là deux personnes qui sont en position de se rencontrer et par suite de se dire "je" et "tu". Mais il n'en est rien ! Notre façon de penser la personne en Occident est tout à fait inapte à nous faire entendre ce que veulent dire *je, tu, il, nous, vous, ils*, dans le Nouveau Testament.

« *Le Père et moi - ici c'est lui et moi – nous sommes un* ». Tout le monde sait qu'il y a une réponse dogmatique : deux personnes, une seule nature. Mais cela, c'est la catastrophe ! C'est la réponse à la question que pose l'Occident, mais cela ne nous fait pas entrer dans les structures qui portent ces mots-là dans notre Écriture. Et en aucune façon notre écoute première ne doit passer par là. Cela a une signification dans l'histoire de la pensée chrétienne, positive à certains égards, mais qui comporte aussi le risque d'être ce qui enténébre et offusque un nouveau rapport à la signification de "je" et "tu". Il faudrait aussi analyser ce que nous appelons une personne, une nature. Il serait quand même assez étonnant que ce soient des mots pertinents pour dire ce que dit l'Évangile, étant donné que ni le mot de *personne*, ni le mot de *nature* ne s'y trouvent une seule fois. Or ils sont structurants de la pensée d'Occident¹⁰.

Vous me direz qu'il y a des pronoms personnels. Mais ce sont les grammairiens occidentaux qui appellent cela des pronoms personnels. Je ne dis pas que ce n'est pas totalement impertinent à tous égards. Mais il nous faudrait revenir à cela de façon plus exigeante et là, nous avons des choses à dire.

• Le deux, le trois et le pluriel.

D'autre part, il est très intéressant d'observer que les anciens, je veux dire par là des langues aussi diverses que l'hébreu et le grec, considéraient que *deux* n'était pas un pluriel mais un duel. Ces langues possédaient un singulier, un duel et un pluriel. Le pluriel commence avec trois ? Peut-être avec quatre. Et là justement se trouve l'autre question qui est celle du rapport entre le *monos* et les nombreux (*polla*), les multiples.

Pour l'instant, j'ai donc une dyade et ensuite du singulier et du pluriel. Ce n'est pas conforme non plus à la distinction entre la Trinité et la multitude créée, au point où nous en sommes. Et justement dans notre Écriture nous trouvons le Pneuma (l'Esprit), Pneuma qui est un troisième : comme souffle il est principe d'extension, comme liquide (eau...) il est principe de ce qui se répand. Avec lui nous avons la symbolique de la largeur, alors que le rapport *je-tu* était un rapport vertical. Voilà une méditation des plus essentielles sur le signe de la croix. C'est une façon de penser qui est explicite chez des auteurs du II^e siècle.

• Le thème de l'un et des multiples chez Jean et chez Paul.

Ce thème était celui que vous aviez demandé. Fréquent chez Jean, il l'est également chez Paul et dans les synoptiques. Chez Jean, on le trouve à plusieurs endroits :

¹⁰ Cf. [La notion de "personne" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#) et [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#).

– C'est le rapport du *Monogénês* et des *tekna* qui sont les *dieskorpisména* (les démembrés). Tout se passe comme s'il y avait une unité telle que la multitude des hommes soit le démembrement d'une unité, l'émiettement d'un pain.

– C'est ce même thème qui se retrouve dans la différence entre *artos* (le pain) et *klasmata* (les fragments), ces fragments qu'il faut récolter à la fin de la multiplication des pains.

– Une autre désignation de cela, c'est la distinction de *l'ampélos* (la vigne) et des *klêmata* (les sarments) en Jn 15. Ce sont là, pense-t-on, de belles images de l'unité. Mais ce ne sont pas de belles images ! C'est quelque chose qui demande à être médité pour que nous voyions comment cette parole se comporte par rapport à notre mode de percevoir le *monos* et le pluriel, autrement dit l'identification du Christ par rapport à la multitude des hommes. Nous avons là des surprises qui nous attendent.

– C'est la même chose en Jn 10, 17 : un seul troupeau (*poimnê*) et les brebis (*probata*)¹¹. Les multiples sont toujours des neutres au pluriel.

– On trouve même chez Jean la distance entre le *Christos* et les *chrismata* : « *Vous avez un chrisma* » (1 Jn 2, 20).

Il faudrait voir aussi, chez Paul, toute la méditation sur *l'arkhê* et *ta panta* : le principe régnant et la totalité, qui s'appellent aussi la *tête* et le *corps* (*sôma*), corps qui est l'*Ekklêsia*, c'est-à-dire l'humanité convoquée, la multitude des hommes en tant que convoquée, appelée, dans le grand sens du terme. Il nous faudrait examiner ce rapport en ce qu'il a de pensable, en ce qu'il a d'audible, à quel prix cela est audible. On a donc le rapport de "je" et de "ils".

• Divers pronoms et leurs rapports...

Chose très étrange, il y a une apparente identité entre l'unité de "je" et "tu", et l'unité de ces "ils" (la multitude des hommes en tant que convoquée). On lit en effet chez Jean une chose inouïe : « *Qu'ils soient un comme toi et moi – "je" et "tu" – sommes un* ». Cette identité apparente sera donc à méditer.

On pourrait regarder aussi les lieux où chez Jean surgit le *nous* :

– En Jn 3, au milieu d'un dialogue entre "je" et "tu", surgit un "nous"¹². Qu'est-ce que ce *nous* ? D'où vient-il ?

– Dans sa première lettre, Jean dit : « *Je vous écris pour que notre joie soit pleinement accomplie* » (1 Jn 1, 4), et bravement, tout le monde corrige : il serait plus généreux de dire "votre joie", ce serait plus logique. Mais pas du tout ! Parce que le "nous" désormais inclut ce qui était "vous" tout à l'heure avant d'entendre, puisque c'est *entendre* qui est le mot décisif.

• Le je pré-pascal du Christ et le Je de Résurrection.

Ceci poserait la question de "je" et "Je". Dans le Christ y a-t-il deux "je" ? La dogmatique dit qu'il y a une seule personne, mais le concept de personne et ce que veut dire "je" chez Jean ce n'est pas la même chose.

Il y a toute la question de la mort christique, et probablement devons-nous essayer de penser le "je pré-pascal" et le "Je de Résurrection" : dans quelle mesure sont-ils différents ?

¹¹ Voir chapitre VIII.

¹² Cf. [Le "nous" christique](#).

Et aux yeux de qui ? Le sont-ils uniquement pour ceux qui s'y méprennent, comme c'est le cas des disciples d'après leur propre attestation : « *Ils ne comprirent pas alors...* » (Jn 12, 16). En effet la véritable identité de Jésus se fait dans la résurrection : « *...déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » (Rm 1, 4) comme le dit Paul.

Cette mort est-elle le point critique, le point christique tout à fait essentiel ? Qu'est-ce que ce passage d'un "je" à l'autre ? Il y a cette phrase : « *Il vous est bon que je m'en aille – la bienheureuse-mort-de-Notre-Seigneur-Jésus-Christ – car si je ne m'en vais, le pneuma ne viendra pas* », c'est-à-dire : « *Je ne viendrai pas dans ma dimension de pneuma.* » (D'après Jn 16, 7). Voilà que je me permets ici de dire "je", là où Jésus a dit "il".

Nous avons posé la question du rapport entre "je" et "tu", entre le Père et le Fils, mais quel rapport y a-t-il, d'altérité ou de mêmeté, entre le Christos et le Pneuma ? Jean répond à ces questions-là. On ne les entend pas parce que ce ne sont pas les questions que l'on a posées à l'évangile de Jean. Or ce sont les questions que pose Jean en leur apportant réponse ! Plus important que d'importuner un texte avec nos questions serait de déterminer à quelles questions répondent ces affirmations de Jean.

• **Parenthèse : la question essentielle de l'Évangile.**

En effet tout énoncé est là comme le terme d'une quête, d'une recherche, donc d'une question. Tout énoncé est réponse à une question, dite ou non dite. C'est parfois l'énoncé qui nous permet de déterminer qu'elle était la question porteuse. Et il est très important de voir qu'il ne s'agit pas de récupérer une réponse. Nous avons dit quelquefois qu'il vaut beaucoup mieux une question sans réponse qu'une réponse sans question. Une réponse sans question est insignifiante car on peut lui faire dire ce que l'on veut. Par exemple : « *Dieu a créé le ciel et la terre* », ça veut probablement dire à l'époque où cela a été écrit : le ciel et la terre ne sont pas des dieux. Aujourd'hui cela signifie qu'il y a une cause efficiente qui a fabriqué le monde que nous connaissons par la physique. Ce n'est pas la même chose, et pourtant c'est la même phrase ! Il faut donc s'habituer à entendre dans le tenant de la question. Quelle est la question qui porte tout l'Évangile ? Quel est le mot essentiel de l'Évangile ?

La parole, ce qui est dit, est fait d'articulé, mais aussi de l'inarticulé qui rend possible et qui porte l'articulé. Et entendre c'est toucher à l'inarticulé de la parole de l'interlocuteur. Ce thème est développé par Paul quand il parle des gémissements inarticulés du Pneuma : c'est le porteur en nous de toute prière¹³.

• « *Il est ressuscité* » dit ce qu'il en est de moi !

On se questionne sur le moment décisif de la mort christique, sur le rapport de la mort du Christ et de sa résurrection... Mais parler de résurrection pour Jésus c'est parler simultanément de résurrection pour l'humanité. En effet dans ces questions il s'agit du rapport de l'un et des multiples qui est récurrent parce que la Bonne Nouvelle c'est : « *Il est ressuscité* ». *Il* : la belle affaire pour moi ! Or justement, cette phrase-là est entendue comme adressée à moi et me disant l'essentiel de ce qu'il en est de moi.

• **Notre "je empirique" et notre "je insu".**

¹³ « *Le pneuma co-pourvoit à notre faiblesse car nous ne savons pas prier comme il faut. Mais le pneuma lui-même sur-intervient par des gémissements inarticulés.* » (Rm 8, 26).

Nous avons dit quelques mots du double "je" dans le Christ. Mais nous, est-ce que nous avons quelque chose de ce double "je" ? Notre "je empirique" s'est pensé différemment au cours des siècles. Il se pense surtout psychologiquement. Il serait intéressant d'examiner comment il est analysé dans les pensées contemporaines de l'avènement de l'Évangile.

Nous pourrions penser qu'il y a probablement un "je authentique" que nous n'avons pas. Nous vivons quotidiennement dans un "je inauthentique". En tout cas nous vivons dans un "je inachevé", et ce que veut dire "je" n'est pas égalé par ce que nous savons de nous-mêmes, Dieu merci ! Tout d'abord parce que ce n'est pas fini tant que nous sommes susceptibles de poser la question, et ensuite, qu'est-ce que ce "je" que nous avons appelé le "je insu" ?

Insu est un mot que nous avons puisé chez Jean : « *Le pneuma (l'Esprit), tu ne sais d'où il vient, ni où il va* » (Jn 3, 8). Or *d'où je suis* et *où je vais* c'est ce qui identifie chez Jean, c'est la même question que : de qui suis-je né ? Ce n'est pas la nôtre ! Notre question, c'est : qu'est-ce que l'homme ? Et quand nous avons répondu à cette question, nous pouvons dire : « je sais qui je suis ». Eh bien non, cela ne se pose pas ainsi !

Alors : « *tu ne sais* ». Nous pensons qu'il s'agit seulement de l'Esprit. Mais Jean ajoute : « *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». C'est-à-dire qu'il en est ainsi de chacun de nous. Quelle est cette réalité insue qui est notre plus propre et comment cet insu-là se comporte-t-il par rapport à l'Insu de Dieu ? Notre affaire avec Dieu ne se passe pas comme une négociation entre ce que je sais et ce qu'il sait, comme si nous disputions d'un certain nombre de choses. C'est un rapport d'insu à Insu.

Je tiens beaucoup au terme d'insu¹⁴ pour qu'on ne croie pas que ce dont je parle est l'inconscient dont parlent les analystes car l'inconscient appartient à la même question que le conscient : il n'y a d'inconscient que parce qu'il y a du conscient. Or connaître ne se réduit pas à ce que nous appelons conscience.

Pourquoi est-ce qu'on peut parler d'un double "je" ? Parce qu'il y a deux naissances. La foi c'est entendre. Entendre me donne de naître : « Si quelqu'un ne naît pas du Pneuma de résurrection, il n'entre pas dans le Royaume ». Accéder à la région de Dieu, c'est naître. Mais je suis déjà né ! Vous me direz alors : c'est renaître. Non : c'est naître, émerger de plus originaire, émerger du vouloir de Dieu ou de ma semence insue – semence est un terme qui court tout au long de l'évangile de Jean –, et c'est le lieu de mon identité authentique. Alors, est-ce que nous allons nous contenter de dire : il y a donc ce "je" dont nous parlons habituellement, mais ce qui est essentiel c'est le "je insu"... Mais avant de résoudre la question, il faut la penser, et pour la penser il faut qu'elle soit largement méditée. Et pour moi ce sont les questions qu'il importe de méditer pour entendre ce dont il s'agit ici.

Parenthèse : nature et sur-nature.

Ceci modifie un certain nombre de choses, par exemple la notion structurante en théologie classique qui est la distinction entre nature et surnature. La surnature est ce qui, dans l'homme, est au-dessus des ressources qui lui viennent de sa nature. Comment cette question

¹⁴ Cf. [Commentaires multiples sur l'insu : Dieu comme insu ; l'insu de nous-mêmes, de Judas, du texte... et Jésus dans tout ça.](#)

se pose-t-elle ? Les théologiens ont une idée de ce que l'Évangile dit de l'homme avant le XIII^e siècle. Mais voilà qu'on redécouvre Aristote et son concept de nature humaine qui répond à la question : qu'est-ce que l'homme ? La nature ou l'essence répondent à la question : qu'est-ce que, dans le langage médiéval.

Seulement chez Aristote, l'homme n'est pas voué à voir Dieu. Ce n'est pas selon sa nature. Et puisque, dans l'Évangile, l'homme est voué à voir Dieu, on va distinguer, dans l'homme que nous connaissons, une part naturelle et une part surnaturelle. C'est-à-dire que Dieu, en plus de la nature, nous donne une vocation sur-naturelle qui dépasse les limites, les possibilités ou les exigences de notre nature¹⁵. Le concept de nature humaine fait florès au XIII^e siècle, il est inévitable. Tout le mérite de l'Église est alors de dire que cette notion-là ne remplit pas pleinement ce que dit l'Évangile. Le malheur est que ce qui va devenir le plus essentiel est ce que nous appelons la nature, et le surnaturel deviendra un surplus. Alors que la naissance dont je parle est une naissance de plus originaire, ce qui est conforme au concept johannique de temps : le plus originaire vient après. Le Baptiste dit : « *Celui-ci vient après moi parce que avant moi il était* » (Jn 1, 30). Plutôt que de parler de surnaturel, il faudrait donc nous habituer, pour être dans la ligne de l'Écriture, à parler de *pré-natif*, de notre *être pré-natif*. En prononçant ce mot-là, nous sommes dans l'esprit de Jean par rapport à ce qu'il dit de la naissance.

Parmi les nombreux points liés à ces questions, nous verrons les pages de Paul concernant les deux "je" en l'homme : le "je qui veut" et le "je qui fait" (Rm 7, 7-25). Et ce n'est surtout pas notre banale distinction entre « je voudrais bien, mais je ne peux pas » !

Sans compter, dans l'évangile de Jean, les phrases en "il" sous la forme de *celui qui...* et *celui qui... ne pas*. Dans notre langage il s'agit de deux individus. Dans celui de Jean, il s'agit de deux *quelque chose* en chaque homme. Le jugement dernier opère le tri en chaque homme entre *ce qui* et *ce qui*¹⁶.

Vous voyez l'enjeu. Pour le moment ce n'est pas fondé, ce n'est pas développé. Mais vous reconnaissez des choses que nous avons un jour ou l'autre rencontrées, sans jamais accepter de les regarder ensemble et en face.

● La structure porteuse de la semence et du fruit.

Il nous faudra alors, je dis cela pour mémoire, revoir les structures porteuses fondamentales que sont la distinction de la semence et du fruit, du caché et du manifesté. Nous sommes dans le champ d'une pensée du *manifester* et non pas du *faire* ou du *fabriquer*. La différence est considérable car, dans notre structure, on ne peut pas être et avoir été, expression banale. Dans la structure évangélique, on ne peut être que si l'on a de toujours été. De même : on ne peut *faire* que ce qui n'est pas, on ne peut *accomplir* que ce qui est. D'où l'importance de cette notion de semence (*sperma*). On ne peut pas lire Jean si on ne se met pas dans cette structure de pensée. Vous êtes semence de Dieu. C'est le moment séminal, le moment du vouloir divin qui est le lieu de notre identité dans l'Insu¹⁷.

● La question du lieu.

¹⁵ Cf. [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)

¹⁶ Cf. [Les deux parts en chaque homme : part de ténèbre et part de lumière. Comment entendre "celui qui" chez saint Jean ?](#)

¹⁷ Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

L'autre lieu que nous avons commémoré c'est « qui se ressemble s'assemble » : c'est la façon vulgaire de dire l'identité de ce que nous distinguons en similitude et en proximité, avec le thème de la proximité de "l'être avec", de "l'être proche". "Proximité" est un mot majeur justement parce qu'il n'a pas de place dans notre pensée occidentale. La proximité ne se médite pas en philosophie classique car c'est un lieu articulé par les conjonctions *parce que*, *afin que*... qui relèvent de la logique. Mais *près de* ou *auprès de* qui relèvent de l'espace et du temps et qui sont des choses purement circonstancielles sont des mots essentiels dans l'Évangile. De même la question *où*, qui est une question circonstancielle, est la question porteuse de l'évangile de Jean¹⁸. Du même coup la proximité est une question essentielle. Et la proximité, c'est la chose du prochain. Mais que signifie alors *prochain* ? En général on le pense comme une nouvelle façon de regarder autrui sans toucher à son intégrité ou comme une façon de s'approcher localement : ce sont les modes selon lesquels notre Occident nous permet d'entendre quelque chose. Mais c'est très peu de choses de ce que signifie le prochain et la proximité.

c) La Samaritaine (Jn 4). Précisions à partir du texte.

Ceci nous conduirait du reste au verbe *donner*, mot que nous aurons l'occasion, je l'espère, d'aborder en fin d'année¹⁹. J'en dis quelques mots parce que j'ai été amené à conduire deux méditations de retraite sur le même chapitre 4 de Jean, sur la Samaritaine. Quand il a fallu donner un titre, j'ai orienté la première sur : « *Si tu savais le don de Dieu* » que l'on trouve au début de l'épisode de la Samaritaine, et l'autre sur « *Adorer en esprit et vérité* », qui se trouve dans la troisième question que pose la Samaritaine. Lire un texte, c'est aborder sa question forte, mais il n'est pas interdit de l'aborder sous l'éclairage que peut lui donner tel ou tel de ces mots qui se trouvent dans le texte. Or la dernière retraite que j'ai conduite m'a tout appris, jusqu'à la prochaine ... sur ce chapitre 4 !

• Le cheminement de la Samaritaine.

Il s'agissait de méditer la question : où faut-il adorer ? Comment surgit cette question, la question *où*, structurante chez Jean ? La Samaritaine ne se pose pas la question : qu'est-ce qu'adorer ? ou : comment adorer ? Ce qui l'intéresse est la question *où* ? En effet, un débat s'est ouvert en elle entre la revendication de son identité de Samaritaine et le soupçon que cet homme rencontré n'est peut-être pas seulement un Judéen, mais qu'il est peut-être un prophète ou le Messie qu'attendent les Judéens. Elle est dans un état de doute. Et ce doute est très important, très profitable dans le cheminement par rapport à la méprise initiale.

Elle pose sa question naturellement, et nous posons souvent nos questions comme cela : ou bien, ou bien. Est-ce sur le mont Garizim, le mont de nos pères, ou est-ce à Jérusalem où vous, Judéens, dites qu'il faut adorer ? La réponse est : ni ceci ni cela ; c'est-à-dire qu'à la fois le Christ recueille sa question, il va lui dire le lieu où il faut adorer, mais ce lieu n'est pas un des deux lieux qu'elle suggère et n'est pas non plus un troisième lieu au sens d'une troisième ville. Où faut-il donc adorer ? Dans le pneuma, dans l'Esprit de Résurrection.

¹⁸ Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

¹⁹ Le verbe donner se trouve 17 fois dans le chapitre 17 qui est un peu abordé au chapitre IX.

Or le mot *adorer* n'est pas bon dans notre texte. Il vient du latin : *adorare*. Dans le grec c'est *proskunêsis*, avec la symbolique du genou, et dans l'hébreu sous-jacent la racine sémitique est : *shachah*, qui signifie la prosternation.

Se prosterner – devant le Père, sans doute – *dans le pneuma*, signifie “dans la donation”. Pourquoi ? Tout est conduit par : « *donne-moi à boire* ». Réponse : « *Si tu savais le don de Dieu...* » Qu'est-ce que c'est ? C'est l'eau vivante. Et l'eau vivante, c'est le pneuma. Jean dit explicitement quand il parle de l'eau qu'il s'agit du pneuma. Et qu'est-ce que le pneuma ? C'est le pneuma de résurrection, c'est-à-dire de naissance nouvelle.

● **Anéantissement du Je ?**

Ceci nous induit alors à repenser même la prosternation comme tout autre chose que la prostration. Et ceci donne un sens à de nombreux versets qui ont l'air de nous conduire vers l'anéantissement du "je".

Le modèle premier, si j'en crois Paul, est Jésus lui-même, « *qui, étant l'image – le visible – de Dieu, n'a pas estimé saisissable – prenable, susceptible d'être gardé – d'être égal à Dieu, mais s'est vidé...* » (Ph 2, 6-7). Apparaît la notion de vide. Qu'est-ce que cette annihilation, cette mortification, cette crucifixion ? Cela n'a sens que dans le don, et le don de la résurrection, qui est inscrite au cœur même de cette prostration.

Autrement dit, ne continuez pas à distinguer des prières d'adoration et de prosternation devant l'immense grandeur de Dieu et des prières d'action de grâces pour son don. Car la grandeur de Dieu est de donner et rien d'autre. Donner c'est recevoir et recevoir c'est restituer, et recevoir c'est verser.

Nous avons ici un vide qui n'est pas de l'affliction, mais qui est de la constitution de l'éternelle respiration entre le Père et le Fils. Le verbe *donner* nous conduit au plus intime de ce que veut dire Dieu par la méditation de la Trinité et nous donne le sens même de la mort christique qui n'a pas d'autre sens que cette donation. Ceci nous aide à lire des passages très litigieux pour notre oreille de psychologue lorsqu'il s'agit de la situation de l'homme devant Dieu. L'enjeu est considérable.

● **Invitation à faire un chemin.**

J'ai fait état ici d'une dernière expérience dans deux lectures successives de la Samaritaine. Il y faut du temps. Je lis la Samaritaine depuis quarante ans dans des groupes divers. Ce que je vous dis ce n'est pas des théories qu'il faudrait ajouter les unes aux autres, mais c'est l'invitation à faire un chemin, un chemin de lecture, c'est-à-dire un dis-cursus, une course, un chemin dans l'écoute, un chemin dans le texte et un chemin dans notre propre vie.

Aujourd'hui, en fonction de la question posée, mais cela revient ainsi à chaque fois que nous nous rencontrons, nous sommes invités à crucifier notre langage. Tout notre vocabulaire est inapte à dire la nouveauté christique. Mais nous n'en avons pas d'autre. C'est au cœur de cette crucifixion, pas seulement du vocabulaire, mais des structures porteuses de ce qui nous constitue, de nos certitudes les moins examinées puisqu'elles sont prétendument évidentes, que se trouve la résurrection de l'écoute, la Résurrection.

C'est d'ailleurs vrai pour toute écoute. Tant que j'entends votre discours dans mes présupposés, je ne vous entends pas. Si je veux vous entendre, il y a quelque chose de mortel. Mais pas mortel au sens négatif. Pour entendre, il faut au moins que je laisse en retrait, à défaut de prétendre mettre à mort, mes propres structures d'écoute, pour que s'ouvre quelque chose qui touche aux vôtres. La mort-résurrection, qui est le cœur de l'Évangile que nous apprenons ici, est précisément la mort-résurrection de notre discours, de nos capacités d'entendre. Sans cela, rien ne se passe.

Si, à nos certitudes, nous ajoutons simplement quelques doctrines supplémentaires qui seraient révélées par Dieu, donc en plus de ce que nous connaissons naturellement, nous sommes hors champ. En effet la révélation, le dévoilement en question, est l'accession à un espace de pensée qui met en pièce la suffisance de notre espace quotidien de pensée.

4) Résumé du questionnement.

Dans notre rencontre j'ai énuméré un certain nombre d'expressions, de mots repères que nous avons trouvés au cours de nos lectures déjà anciennes de saint Jean.

Les réflexions portaient pour beaucoup sur des pronoms personnels :

- Jésus dit « *Je suis la vie* », « *Je suis la lumière* », « *Je suis le pain* » et d'autres. Qu'est-ce que c'est que cette **unité du "Je" et des multiples dénominations** ?
- Ensuite il y a le rapport de **Je à Tu** qui est un rapport christique. Jésus dit « *le Père et moi nous sommes un* » et il s'adresse à lui à la deuxième personne dans la grande prière du chapitre 17 sur laquelle nécessairement nous serons obligés de venir.
- Mais il y a par ailleurs le thème de **l'Un et des multiples** qui est un thème johannique dont j'ai énuméré les lieux d'occurrences dans l'évangile de Jean.

J'aurais pu ajouter que les pronoms personnels se doublent de pronoms ou adjectifs possessifs : **les miens, les tiens**. « *Ils étaient tiens et tu me les as donnés* » (Jn 17, 6). Le possessif a rapport au verbe avoir, et je pense de plus en plus que le verbe *avoir* est au cœur d'un verbe *être* bien compris. Il ne faut pas que nous en restions à l'opposition classique de l'être et de l'avoir telle qu'elle fonctionne chez nous.

Par ailleurs on connaît les rapports qui existent entre les pronoms personnels et les **adverbes de lieu** : ici, là, là-bas c'est je, tu, il. Nos langues sont formulées ainsi, et on connaît l'importance de la question "où ?" chez Jean, question essentielle et non pas proposition circonstancielle de lieu. C'est d'ailleurs toute la question de la proximité, et donc d'une certaine manière la question du **prochain**.

Il y a aussi **je et ils**, on trouve ce rapport dans la grande prière de Jésus au chapitre 17.

Nous disions également qu'il y a un problème de **"je" à "je"**. En effet "je" dans l'Évangile n'est pas simple :

- déjà en Jésus car d'une part il dit : « *Le Père et moi nous sommes un* », mais d'autre part dans le même chapitre il dit « *Je vais vers le Père car le Père est plus grand que moi* ». Et on se méprend facilement quand on entend Jésus comme un homme de jadis dont parlent les évangélistes que l'on prend comme des témoins

historiques, suspectables. De plus y a-t-il en Jésus un "Je de résurrection" qui est une autre longueur de jet de "je" ?

- et puis il y a sans doute "je" et "je" dans tout homme.

Toutes ces questions que je viens d'évoquer ne peuvent que se développer ensemble et non pas l'une à part des autres si l'on veut entrer dans le site, le lieu d'où parle la Parole. Donc ce n'est pas étonnant que le plus important à considérer ici ce soit les plus petits mots. Il y aurait ailleurs d'autres petits mots à voir comme les prépositions *auprès, dans, sous, être de*, qui sont des propositions essentielles, des propositions qui dissimulent autant qu'elles révèlent. Notre projet sera d'essayer d'entendre ce qu'il en est des "je" éparpillés que nous sommes, du "Je christique" qui n'est peut-être pas dans sa dimension de résurrection un "je" en plus mais le "Je" unifiant les éparpillés.

Parler du pronom personnel ne nous laisse pas dans un champ qui serait simplement psychologique, en tout cas pour ce qui concerne le "je individuel".

Par ailleurs on a toujours la collectivité de son "je" et le "je" de sa collectivité. Autrement dit du même coup l'être ensemble est impliqué : si je touche à l'un, je touche à l'autre

J'ai évoqué cela simplement pour remettre en mémoire les choses que j'ai dites, c'est une simple énumération pour l'instant. Chacun de ces mots néanmoins nous les avons trouvés au terme d'une lecture, au terme d'un chemin mais alors ils étaient pour nous comme la limite repère dont nous disions : il faudrait réexaminer ça pour soi-même. Mais nous ne pouvons pas réexaminer chacun de ces mots pour lui-même si nous n'entrons pas dans un examen de tout l'ensemble.

5) *Je* insu de résurrection et *je* empirique de tout homme.

- **Le "je de résurrection" ou "je insu" en tout homme.**

Nous allons nous concentrer sur le "je de résurrection".

Il y a en tout homme un "je de résurrection" qui est nommé par exemple "semence" chez saint Jean : il y a semence de résurrection dans l'homme. Ce "je" n'est visiblement pas notre "je empirique" usuel. D'une certaine manière nous n'y avons pas immédiatement accès sur le mode sur lequel nous avons accès à notre *je* usuel. Et cela est dit en toutes lettres chez saint Jean : « *Le pneuma (Jésus ressuscité) tu ne sais d'où il vient ni où il va* » (Jn 3, 8). Comme la question "où ?" est la question identifiante, cela veut dire que tu ne sais rien, c'est pour cela que je parle de Dieu comme l'insu. Et comme il y a l'insu dans l'homme, et ce qui est intéressant c'est le rapport de l'insu de Dieu à l'insu de l'homme.

Qu'il y ait un insu de l'homme, c'est Jean qui l'ajoute dans le même passage : « *ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* » donc les multiples enfants. Ceci nous incite à entendre qu'il y a dans l'évangile de Jean une indication dans la direction de quelque chose de l'homme qui dépasse ce que nous appelons couramment "je".

- **Deux "je" dans l'homme.**

Nous allons même retenir de façon provisoire cela comme une formulation. **Il y a en tout homme deux "je" : le "je insu de résurrection" et le "je empirique".**

Cette question serait à vérifier chez Jean et aussi chez Paul. C'est Paul qui parle explicitement de deux "je" dans l'homme, en Rm 7 en particulier²⁰. Ce discours ne nous est pas familier, il est même à rebours de ce que nous pensons à propos de "je".

Par exemple si nous réduisons "je" à "la conscience de je", l'affirmation de l'inconscient ne nous reconduit pas à ce que je vise quand je parle de l'insu : l'inconscient appartient à la même sphère que la conscience par rapport à ce que j'évoque ici.

La question est posée, elle est sommaire, grossière, simpliste. Si nous admettons ces deux "je", une question se pose ensuite : quel rapport y a-t-il entre ces deux "je" ? Cette simple question est susceptible de remettre en question la première formulation qui nous est cependant nécessaire pour partir.

Il y a autre chose que je voudrais dire. Ce serait dangereux de rester longuement à spéculer pour notre propre compte sur cette question comme une question théorique. Il faut que notre chemin de réflexion nous reconduise rapidement au texte de Jean. Dès la prochaine fois nous serons amenés à réentendre des textes fondamentaux, à les réentendre en fonction de notre préoccupation que nous déterminons aujourd'hui.

● Qu'est-ce que le "je empirique" ?

Aujourd'hui j'aimerais bien que nous échangeons sur : qu'est-ce que vous entendez quand je dis le "je empirique", le "je d'usage", le "je dont nous nous servons" ?

Est-ce que nous sommes héritiers d'une parole qui nous dit déjà quelque chose avant même que nous ouvrons la bouche pour dire "je" ? On peut penser que cela relève de la façon contemporaine de dire "je" car toutes les cultures et tous les moments d'une même culture ne disent probablement pas "je" de la même manière.

► Est-ce que "tu" n'est pas aussi étrange que "je" pour toi ? Parce que si je dis "je" c'est qu'on m'a dit "tu".

J-M M : Tout à fait. Seulement, même cela, il est possible que ce ne soit pas le premier degré d'expression que j'ai. D'où vient que nous disions "je" comme si "je" était finalement le fondement ultime de ce que veut dire penser et même de ce que veut dire être ?

Par ailleurs l'enfant ne dit pas d'abord "je", il dit "il", ou plus exactement moi je disais : « Jeannot, il veut pas... »

On pourrait justement penser que la distinction première est celle du moi et du non-moi mais en tout cas dans nos "moi" il y a "il" qui n'est ni "je" ni "tu".

► Si on dit "je" c'est sans doute parce qu'il y a une certaine permanence. Mais en fait on change tout le temps.

J-M M : Tout à fait. Cette idée de permanence est même tout à fait décisive dans la définition la plus archaïque du "je" dans l'Occident qui est le "je" comme substance (*hupostasis*). C'est ce qui, sous les changements, les accidents, perdure, et reste d'une certaine manière immuable.

²⁰ Cf. [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

Cette analyse a été largement contestée par les phénoménologies de type heideggérien par exemple, où, au contraire, c'est la permanence de l'outil-sous-la-main qui est la première chose à quoi l'homme a à faire, qui est transférée dans l'être même de l'homme pour qu'il dise "je" de cette manière. C'est un peu simpliste ce que je raconte, mais il y a un soupçon de ce genre à l'égard de la notion de sujet.

La notion de sujet est une notion qui, d'entrée, n'était pas vouée à dire l'être de l'homme, d'entrée elle est le sous-jacent de toutes choses. En grammaire le sujet se dit pour toute forme grammaticale qui n'est pas simplement liée au "je" : Paul est sujet mais la table aussi est sujet de quelque chose. Et il y a le moment où le sujet désigne l'homme, ça n'épuise pas la signification de "je" mais néanmoins ça continue à l'occuper.

On pourrait aussi faire allusion à des lieux où on se préoccupe du moi, et qui sont autres que ceux que nous évoquons maintenant, et néanmoins je persiste à dire que ces lieux qui surgissent aujourd'hui n'évacuent pas les strates historiques anciennes. La notion de substance, de sujet persiste dans l'appréhension du "je" même lorsqu'on n'en fait pas du tout état, et même quand on s'élève contre lui.

► Mais la notion de substance est postérieure à l'Évangile.

J-M M : Elle n'est pas postérieure, elle est étrangère puisque la notion même d'*hupokéiménon* est une notion aristotélicienne de premier plan. Elle a son histoire mais elle n'est pas liée à l'affirmation du "je". Le moment où le "je" concerne proprement l'homme c'est lorsqu'apparaît l'opposition du sujet et de l'objet car ce sont deux notions corrélatives, elles viennent ensemble.

► Il y a une chose contre laquelle je me bats lorsque je lis l'Évangile c'est le fait que « celui qui... celui qui... » ne désigne pas deux personnes.

J-M M : C'est cela. Nous avons là quelque chose qui est souvent pensé comme partitif : « ceux-là... ceux-là... » : comment comprendre que c'est cela et cela de chacun ?

► Une fois j'ai questionné ma mère sur pourquoi je suis "je" et pas quelqu'un d'autre. Et je me souviens que je n'ai pas eu la réponse que je souhaitais, ce que j'ai obtenu c'est quelque chose de l'ordre : chacun est différent de l'autre. J'ai répondu : je sais bien que je ne suis pas comme ma sœur, mais pourquoi y en a-t-il une qui est "je" et l'autre "toi" ?

J-M M : Mais c'est la question par excellence. La réponse c'est de poser cette question !

Notez qu'ici intervient une autre chose, c'est que dans la philosophie la plus classique "je" n'est pas quelque chose qui est considéré, pas plus que "ici", ou que "maintenant". Ce qui est considéré c'est la nature humaine, et quelqu'un est identifié d'abord comme ayant l'essence d'homme. Les essences rentrent dans des catégories, mais elles sont individuées c'est-à-dire que, dans l'essence d'homme, il y a une multitude d'individus. Et ce qui individue l'essence c'est la matière, mais entendez par là le principe de multiplication et d'inintelligibilité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'intelligibilité (ou de nécessité) dans le fait que nous soyons 2000 ou 3 ou 4. Les choses individuées sont réputées appartenir à la sphère de ce qui n'est pas digne d'être pensé, ce sont les essences qui se pensent. Or nous gardons quelque chose de ceci : quand nous disons "je" nous nous hâtons de dire que nous appartenons à l'espèce humaine.

Et le "nous" ici est très caractéristique, c'est le nous qui additionne des individus dans une même essence.

• Qu'en est-il dans le monde hébraïque ?

C'est ainsi que nous fonctionnons depuis les origines d'Occident, mais il n'en va pas ainsi partout. Le mode d'identifier dans le monde hébraïque est tout autre. Ce qui vient en premier c'est la notion de **nom**. Ce qui dit l'essence c'est le nom propre. Bien sûr ça ne se déploie pas par rapport à notre question « qu'est-ce que ? » mais ça identifie par rapport à la question « qui ? ». Si vous dites : « Jean-Marie » vous ne tenez pas quelque chose qui est très définissable, et néanmoins, du point de vue de la vision de mon plus propre, c'est tout à fait efficace parce que je réponds. Je veux dire par là que ça vous permet d'atteindre mon plus propre, mais mon plus propre va avec mon plus proche, c'est la signification même du nom en hébreu. En effet le nom dit la chose ou l'être, et en même temps lui donne d'être, car on ne se crée pas un nom, on le reçoit, et un nom est ce par quoi j'appelle, donc ce par quoi je me tourne vers, ou je m'approche.

Tout à l'heure je parlais des propres (*ta idia*) : les miens, les tiens... Être la propriété de quelqu'un c'est quelque chose qui souvent révolte, mais c'est sans doute la chose la plus essentielle. Bien sûr, dire cela suppose que le mot "propriété" a été soigneusement travaillé, et du même coup le verbe "avoir" aussi.

Là nous entrons dans la problématique de Paul. Chez Paul être c'est "être à", c'est même "être sous", *hypotaxis*, placé dessous. C'est-à-dire que l'homme est essentiellement dépendant ce qui est à rebours de la façon de concevoir la personne de nos jours. Mais Paul sait très bien qu'il y a une profonde ambiguïté dans cette pendance, c'est-à-dire qu'il analyse par là la situation qui est celle-ci : je suis tellement essentiellement pendant que, si je cesse d'être dépendant du mauvais maître qui est la mort, c'est-à-dire si je cesse d'être sous le régime du prince de la mort, du même coup, dit Paul, je deviens esclave de Dieu. Je ne peux pas ne pas être dépendant. Seulement toute la différence vient de ce qu'être esclave (ou dépendant) change radicalement de sens.

Nous avons étudié ça de très près : dans un certain sens le mot d'esclavage peut désigner la région de la mort et du meurtre et donc, par corrélation, l'autre lieu est le lieu de la liberté. En effet le mot liberté est à prendre au sens biblique du terme où être libre c'est être fils²¹, et être dépendant c'est être esclave : être libéré de l'esclavage de la mort et du meurtre c'est être fils c'est-à-dire ressuscité.

Être c'est toujours "être à", et c'est une chose indéclinable²². Considérer que être c'est d'abord être clos en soi ou autosuffisant, c'est l'utopie absolue, c'est une folie douce dans la plupart des cas, et c'est le mode natif d'être au monde. C'est en ce sens que je dis souvent que notre mode usuel de dire "je" est crispation. Je ne dis pas "un être crispé", mais "crispation".

Le "je empirique" dont nous parlons ici appartient essentiellement à l'illusion. Là j'essaie de choisir un mot qui est peu recevable d'entrée pour poser la question. Ce qui est important

²¹ Cf. [Jean 8, 31-36 : Être disciple \(ou fils\) et être libre.](#)

²² Cf. [Les verbes être et avoir dans la Bible, en hébreu, grec et français.](#)

c'est que ce "je" appartient à la région du pseudos, c'est-à-dire de la falsification, de l'illusion, du mensonge, de l'erreur, toutes choses qui s'opposent à la vérité évangélique.

- **La question à se poser.**

C'est la raison pour laquelle je dis que la question que nous posons initialement sous la forme d'un "je de résurrection", qui s'oppose à un "je illusoire", est une question qui méritera beaucoup de rigueur. Mais je la pose parce qu'elle évacue la hâte avec laquelle on se presse en Occident de dire que le plus propre dans le christianisme c'est le concept de personne et que le je-agrégats²³ des bouddhistes par exemple est ce qui s'oppose le plus au christianisme. Je suis bien sûr que ce sont deux choses différentes, mais je ne suis pas sûr que la différence soit là où on la pose.

► Finalement le "je empirique" dont vous parlez semble analogue au "je psychologique".

J-M M : Si j'ai pris soin de dire "empirique" c'était premièrement pour ne pas répondre à cette question hâtivement, d'autant plus que le mot que nous trouverions pour dire le "je empirique" dans l'Écriture c'est *psukhikos* (psychique), mais ce mot ne dit pas exactement la même chose que ce que dit le psychique ou le psychologique aujourd'hui.

La question qui serait intéressante c'est : à quoi s'oppose le "je de résurrection" : à la *psyché* de l'Écriture ou au sens actuel du mot psychologie ?

► Vous avez une façon particulière de poser le problème : vous partez du "je de résurrection", là je ne vous suis pas.

J-M M : Si vous partez à partir d'ailleurs, vous n'arriverez jamais au "je de résurrection". Le psychologique ne définit pas la totalité de notre être.

M B : Le problème quand on parle de psychologie c'est qu'on met une énorme accolade sur des réalités extrêmement différentes. Par exemple la psychanalyse met très sérieusement en cause l'image du "je empirique".

J-M M : L'image du "je psychologique" est mise en cause par la psychanalyse, et elle est mise aussi en cause par la phénoménologie de l'exister humain et, pour moi, c'est le plus important, mais chacun a son lieu. Et la suffisance du "je empirique" est mise en cause probablement par la résurrection.

Ce qui nous intéresse ici c'est le "je insu", le "je séminal", le "je d'éveil" au sens de *égeireïn* c'est-à-dire ressusciter.

Je voulais aussi vous dire qu'une simple façon de lire le mot *psukhikos* chez les anciens et chez les premiers commentateurs de Jean en particulier, nous dirait beaucoup de choses audibles sur l'homme, pour entendre ce qu'il en est de l'homme mais pas à partir de notre questionnement psychologique.

²³ « Le soi n'est qu'une composition de cinq composants, agrégés (on parle de cinq "agrégats"), arbitrairement conçus comme un tout, indépendant et permanent, rien d'autre qu'une étiquette apposée par convention... Quand on recherche le Soi au-delà des cinq agrégats qui le composent, il disparaît avec la décomposition des cinq agrégats - de même qu'un oignon n'est que la somme de ses pelures. » (Dominique Trotignon, IEB). Les 5 agrégats (skanda) sont : la forme corporelle (rūpa), la sensation (vedanā), la perception (saṃjñā), la formation mentale (saṃskāra) et la conscience (vijñāna).

Chapitre II

Exister christique et exister humain (pneuma et psychê)

Lecture commentée de Jn 12, 20-27

1) Quel rapport entre l'exister christique et la *psychê* de l'évangile ?

a) Position du problème.

Il me semble nécessaire de préciser maintenant un certain nombre de choses au sujet de, disons sommairement : *l'exister humain*. Nous attendons de savoir quelque chose de *l'existence christique*, et ce quelque chose rencontre nécessairement de par notre culture ce que nous éprouvons spontanément, ce que nous analysons éventuellement comme étant l'exister humain, l'existence humaine. Je précise que, **quand je parle d'existence christique, j'entends l'existence christique en tout homme selon l'Évangile.**

Il y a ici deux questions qu'il ne faut pas confondre.

- L'exister humain, tel que nous en parlons dans le monde d'aujourd'hui, se détermine sous la dénomination de "psychisme". Cette dénomination est relativement vague, en tant qu'elle met en jeu des instances diverses pour caractériser le champ de ceux qui s'en occupent.
- Mais, dans un autre sens, l'exister christique se détermine déjà, du temps de l'Évangile, dans une distinction d'avec un autre mode d'exister humain. Ce mode courant d'exister humain est souvent désigné par les Écritures comme *psychê*, en distinction, par exemple, de *pneuma* : il y a le pneuma et la psychê.

Il ne faudrait pas inférer de là que l'Évangile parle de notre conception actuelle de la vie psychique. Car le mot *psychê*, dans nos Écritures, a une signification qui entretient un rapport avec l'exister christique, alors qu'aujourd'hui le sens usuel du mot *psychique* est sans rapport, ni de distinction, ni d'équivalence, ni d'opposition, avec l'exister christique.

- Il y a donc une première question, pour déterminer les mots dont nous usons, qui est en synchronie : qu'en est-il de *l'exister christique* par rapport à *ce que l'évangile appelle psychê* ?
- Et il y a une deuxième question, différente : qu'en est-il de *l'exister christique* par rapport à ce que nous, aujourd'hui, nous appelons *psychê* ou psychisme ?

Il est d'autant plus nécessaire de distinguer ces deux questions que, ce mot de *psychê*, nous en héritons à partir d'une histoire de grande dimension. Ainsi, Erwin Rohde, un ami de Nietzsche, a écrit un énorme ouvrage qui s'intitule *Psyché*, c'est une tentative d'histoire sur les significations de ce mot dans les différentes sources qui nous sont accessibles. Et cela ne dit rien encore du mode sur lequel nous héritons de cette histoire-là.

Il n'est pas possible de traiter de ces deux questions simultanément, nous tenons à les distinguer. Et dans un premier temps, il nous intéresserait de voir quelle est la différence entre l'existence christique et l'existence psychique au sens du Nouveau Testament.

J'ai beaucoup réfléchi à cela pendant les derniers jours. Bien sûr c'est quelque chose qui m'est très familier, mais quand il s'agit de le montrer, de prétendre l'expliquer, c'est un travail très difficile. J'ai jeté des choses sur un papier, mais je ne vais pas passer mon temps à vous en parler. En revanche nous allons choisir un texte qui soit susceptible de nous éclairer sur la question que nous posons ici à propos du mot *psychê*. Nous aurons ensuite à entendre des échos de la signification pour nous de ce mot avec des précisions nécessaires.

b) Le projet : entendre le mot psychê en Jn 12, 25.

Pour aujourd'hui nous allons trouver ce mot dans un texte. Et justement ce texte est l'un des plus répugnants à notre oreille de psychologues, du moins à première écoute, si on le prend comme il sonne dans notre propre champ. Il se trouve au chapitre 12 de saint Jean. Je prends le verset 25.

« *Celui qui aime sa psychê la perd et celui qui hait sa psychê en ce monde la garde pour la vie éternelle.* » Le mot *psychê* est celui du texte grec.

► Votre traduction est différente de celle dont j'ai l'habitude : « *Celui qui s'aime lui-même...* »

J-M M : Traduire *psychê* par "soi-même" n'est pas faux²⁴.

« *Celui qui s'aime lui-même se perd et celui qui se hait lui-même en ce monde se garde pour la vie éternelle.* »

2) Lire Jn 12, 20-27 comme préalable d'une 1^{ère} approche du v. 25.

Ce texte du verset 25 parle évidemment dans un contexte immédiat, dans une situation, il est même la réponse à une question. Il est très important pour entendre un texte de savoir à quelle question il répond. Une phrase n'a sens qu'en référence à la question qui l'a suscitée.

Comme il nous faudra tenir compte du contexte pour l'intelligence de cette phrase, je lis à partir du verset 20. Et vous comprenez que je ne vais pas chercher à adoucir la difficulté, notre travail n'est pas fait pour ça !

a) Le texte.

« ²⁰*Étaient des Hellènes, parmi ceux qui étaient montés se prosterner à la fête. – Peut-être n'est-il pas inintéressant que ce soient des Hellènes convertis au judaïsme et non pas des Juifs proprement dit –* ²¹*Ceux-ci s'approchent de Philippe qui est de Bethsaïde de Galilée –* La Galilée est ce qui n'est pas proprement juif, c'est la Galilée des nations, des peuples

²⁴ Voici la traduction de la TOB : « *Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle.* » On peut traduire *psychê* par soi-même, mais c'est soi-même considéré sous un aspect de faiblesse (voir § e). Traduire par vie c'est possible mais il faut le distinguer du mot vie (*zoê*) qu'emploie saint Jean pour désigner la vie éternelle.

mêlés. Et Bethsaïde est justement au nord de la Galilée – *Et ils lui demandent : Seigneur, nous voulons voir Jésus.* » Voilà une question à quoi justement la phrase que nous avons lue tout à l'heure sera la réponse. Dans cette demande, tout est fort : *voir* est en grec le mot que Jean emploie pour désigner le *voir* qui identifie Jésus dans son propre et non pas simplement constater, apercevoir. Et il ne faut pas oublier : "*nous voulons*".

« ²²*Alla donc Philippe et il dit à André. Viennent André et Philippe et ils disent à Jésus. ²³Et Jésus leur répondit en disant : "L'heure est venue que soit glorifié le Fils de l'homme."* » En quoi cela répond-il à la question ? En tout point ! *L'heure*, chez Jean, désigne le moment où quelque chose ou quelqu'un arrive à son accomplissement et à sa visibilité propre. *Glorifié* signifie présentifié, donc qu'il soit donné à voir dans sa présence la plus propre.

Et Jésus ajoute : « 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. ²⁵Celui qui chérit sa psychê la perd et celui qui hait sa psychê en ce monde la garde en vie éternelle. ²⁶Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi mon serviteur sera. Si quelqu'un me sert, le Père l'honorera.*

Et il ajoute aussitôt – ²⁷*Maintenant ma psychê entre en turbulence (en trouble, en ébranlement).* »

Nous allons nous en tenir là.

b) Qui est concerné par le verset 25 (aimer/haïr sa psychê) ?

Nous voyons que la phrase du verset 25 est censée répondre à la question : « *Nous voulons voir Jésus* ». Cette phrase concerne donc en premier Jésus lui-même. Je dis *en premier*, parce que, néanmoins, on voit poindre un rapport avec tout homme, par le troisième verset de la réponse : « ²⁶*Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur* ». Ceci est donc à entendre premièrement comme concernant le Christ lui-même, et cependant ayant sens pour quiconque suit le Christ. Ce n'est pas une sentence éternelle, posée en aucun lieu, elle entre dans ce mouvement, et c'est là qu'il nous faut l'entendre.

D'autre part, elle est précédée d'un verset qui n'a pas l'apparence d'une sentence, mais d'une courte parabole : « *Si le grain de blé ne tombe en terre et n'y meurt, il reste seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit* » (verset 24).

L'expression : « *mon heure est venue* », la mention de la mort qui permet de porter beaucoup de fruit, la mention de périr ou au contraire de se garder pour la vie éternelle, et enfin l'indication que cela a trait premièrement au Christ et secondement à l'ensemble de l'humanité, cela constitue un tout. Donc ces versets sont susceptibles de s'éclairer mutuellement.

c) La parabole du grain de blé (v. 24) : mort et résurrection.

Commençons par la parabole. J'ai dit un mot à propos de **l'heure**. Nous avons étudié ces choses l'année dernière à propos du temps chez Jean. L'heure, c'est la saison, la bonne saison, c'est-à-dire la moisson. Dans la notion même d'heure, le concept de moisson qui

vient après est entendu par Jean. Ce lieu que nous avons déjà médité sur la semaille et les moissons se trouve à la fin du chapitre 4 sur la Samaritaine²⁵. Cela entre dans un champ symbolique déterminé, qui a ses règles d'interprétation.

- Ce qui est dit du grain de blé est qu'il convient qu'il tombe en terre et qu'il **meure**. Ces expressions sont déjà traitées en rapport avec la perspective de l'ensevelissement du Christ : tomber en terre.
- Et en revanche : "*porter beaucoup de fruit*" signifie la **résurrection**. Ceci n'est pas nouveau. Cette expression se retrouve très fréquemment chez Jean.

On m'a dit parfois que, pour qu'il fructifie, le grain de blé ne meurt pas. En effet, mais ici il meurt à sa solitude, c'est-à-dire à sa crispation, à sa suffisance. Car il est dit que, s'il ne tombe pas en terre et ne meurt, il demeure seul (*monos*). En revanche, s'il meurt à sa solitude, il vit à l'ouverture, à dimension multiple, il vit et il est principe de semaille.

d) Le Christ Monogénês ; sa position singulière par rapport à l'humanité.

• Les deux façons d'entendre l'un (*monos*) et les multiples.

Ce point est très important et c'est l'occasion pour nous d'examiner une opposition fréquente et tout à fait structurante chez Jean : l'opposition du *monos* et des multiples.

Ici, cette opposition est à l'inverse du sens où nous l'entendons habituellement. Car il y a deux façons d'entendre *monos* et du même coup deux façons d'entendre le pluriel :

- On trouve le *monos*, un et plein de la totalité : le Monogénês par opposition aux multiples qui sont les dispersés, les disséminés, les déchirés, qu'il faut rassembler. *Monos* est positif et *multiples* est négatif dans ce cas.
- En revanche ici (verset 24) nous avons le *monos* de celui qui est seul dans un sens de privation. La solitude, dans ce cas, n'est pas la bonne solitude dont il était question dans le premier cas, mais c'est la mauvaise solitude. En revanche, les multiples désignent la fructification, l'aspect de communication de la vie, qui constitue justement le Christ, dans l'unité pleine de son "Je de Résurrection".

Le thème du rapport de l'un et des multiples est central chez Jean et chez Paul, dans des langages, des vocabulaires, des lieux référentiels différents. Ils ne disent pas pareil, mais ils disent le même.

• La position singulière du Christ.

Donc nous avons ici mention faite d'un rapport de la mort et de la vie qui est propre à la christité. C'est-à-dire que la mort a une signification infiniment plus négative dans l'Évangile que dans notre usage courant. Ce n'est pas peu dire. La mort est d'ailleurs un nom propre du disperseur (du *diabolos*), de l'adversité absolue. Et en regard de cela, il y a la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus-Christ, bienheureuse en ce que cela qui est du lot de l'humanité, il l'assume sur un mode qui en inverse le sens. À tel point que, par exemple, dans certaines expressions, ce que nous appelons couramment la vie, l'Évangile

²⁵ Cf. [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base](#).

l'appelle la mort, c'est-à-dire la vie mortelle, la vie aliénée par la mort, promise à la mort. Et la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ est la mort porteuse de vie.

Nous percevons dès maintenant que le rapport entre la mort et la vie christiques telles qu'en Jésus-Christ, et le rapport entre la mort et la vie telles qu'en nous, en tant que nous sommes du Christ, ne disent pas exactement la même chose. En effet il ne nous est pas enjoint ni proposé de vouloir faire la même chose. Le Christ n'est pas simplement un modèle tel que chacun serait à nouveau un petit Christ. C'est tout le problème du rapport de l'un et des multiples, de la position singulière du Christ dans l'Évangile, position qui ne se retrouve pas ailleurs. Le Christ n'est pas simplement un enseignant qui dit comment il faut se sauver ni un modèle qu'il faut imiter pour qu'on se sauve, il est celui qui, au cœur de l'humanité, sauve. Bien sûr, il nous revient, sur notre mode, de prendre notre part à cela. Mais l'œuvre de notre salut, c'est le Christ qui l'opère. C'est une grande différence avec les structures religieuses qui sont construites sur la présentation d'un modèle ou d'un prophète qui enseigne.

Cette position singulière du Christ a toujours posé question, même quand on n'est pas tombé dans l'interprétation réductrice d'un Christ modèle ou enseignant. L'interprétation a toujours été débile ! Il a fallu passer par des expressions telles que : il paye pour nous, il mérite pour nous, dans le champ de la *satisfactio*, c'est à dire de la compensation vicariale (à la place de), ce qui n'est d'aucune intelligibilité²⁶. Or, justement, penser l'unité de l'humanité à partir de ce lieu-là est la tâche qui revient à tout lecteur de l'Évangile, tâche qui n'a jamais encore été même abordée. Répondre d'un point de vue évangélique à la question toute première : « Qu'en est-il de l'homme ? » est quelque chose qui n'a jamais été abordé.

e) Le verset 25. Aimer ou haïr sa psychê en ce monde.

Vient ensuite le verset 25 avec « celui qui... celui qui... ». Nous avons appris chez saint Jean à lire les phrases apparemment conditionnelles comme : « si quelqu'un fait ceci... alors... » en les mettant à l'infinitif pour éviter d'attribuer quelque chose à "celui qui"²⁷. Par exemple « si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma il n'entre pas dans le Royaume de Dieu », nous le traduisons par « naître d'eau et pneuma c'est entrer dans le royaume de Dieu ». Et ici, pour nous approcher de notre texte, il faudrait traduire : « **Aimer sa psychê, c'est la perdre, haïr sa psychê en ce monde, c'est la garder pour la vie éternelle** ».

Dans cette phrase tous les mots font difficulté.

● Les mots aimer et haïr.

Vous avez tout d'abord l'opposition entre **aimer et haïr**. Aimer et haïr ne signifient pas des sentiments et en particulier pas des sentiments spécifiques. L'opposition aimer-haïr est l'opposition *agapan-miseïn*. Chez Jean la haine et l'*agapê* ne désignent des sentiments. *Agapê* ne désigne pas une vertu, et la haine n'est pas un vice. L'*agapê* n'est pas un commandement, et la haine n'est pas un interdit. Nous faisons entrer la haine dans un générique d'opposition dans lequel il y aurait par exemple l'indifférence, l'animosité, la

²⁶ Cf. [Le Christ donne sa vie "pour nous". Y a-t-il quelque chose à payer ?](#).

²⁷ C'est quelque chose que J-M Martin propos aussi ailleurs : [Repenser les "Je suis..." à partir de l'infinitif ; "la présence" à partir de "se présenter"](#).

répulsion, la rébellion, l'exclusion, toute une série de mots qui ont chacun leur sens spécifique. Or la haine ici n'est pas un de ces mots-là. La haine désigne le fait générique de récuser, de refuser.

Nous sommes dans un langage bien connu des anciens. Pour Empédocle, le monde est constitué de quatre éléments et de deux mouvements : l'amitié (la *philia*) et la haine. Il indique par là le mouvement de s'attacher à quelque chose et le mouvement de se détacher de quelque chose. La cosmogonie de ce présocratique est construite comme l'union et la dispersion des différents éléments entre eux, par haine ou attraction, etc.

Notez bien que, quand vous parlez de l'attraction universelle, vous avez l'impression de dire un mot savant, mais attraction pourrait être aussi un attrait ! Donc, très important, il ne s'agira pas ici d'éprouver un sentiment de haine envers soi. Ce point est décisif et attestable.

J'ai parlé de l'opposition de l'*agapê* et de la haine, et ici ce n'est pas le mot *agapê* qui est employé mais celui de *philia*. Je pense que chez Jean ces deux mots disent à peu près la même chose, en tout cas je n'arrive pas à voir en quoi ils se distinguent. Ainsi : « *Je ne vous appelle pas mes serviteurs, mais mes amis (philoï)* » (Jn 15, 15), et cette amitié n'est pas le sentiment d'amitié. Nous ne sommes pas dans un langage d'états d'âme, de sentiments. Pratiquement, il faudrait traduire « *celui qui aime sa psychê* » en première approche par « celui qui s'attache... ». C'est insuffisant mais c'est un moindre mal.

• **Ma psychê ?**²⁸

Alors, haïr ou aimer quoi ou qui ? C'est là qu'intervient le mot de *psychê*. Traduire "sa psychê" par "soi-même" n'est pas fondamentalement erroné. En effet, la psychê, le pneuma, la chair, le sang, le cœur, les reins, la bouche, accompagnés du pronom possessif, sont, en hébreu, différentes façons de dire moi-même. Ce ne sont pas des parties composantes d'un tout, et surtout pas sur le mode de l'âme et du corps, mais des aspects, des modes de dénomination diversement accentués de celui qui parle²⁹.

Nous en avons un exemple classique dans le Magnificat : « mon *âme* exalte le Seigneur, mon *esprit* exulte en Dieu Sauveur » : ces deux vers disent deux fois la même chose, terme à terme. Ce sont des dénominations aspectuelles. Quand Adam voit Ève, il dit : « *Voici la chair de ma chair et l'os de mes os* », parce qu'une façon de dire moi-même c'est de dire *ma chair*, une façon de désigner quelqu'un, c'est de dire *son os*, avec cette nuance que *ma chair* me désigne sous mon aspect faible, alors que *mon os* me désigne dans ma force. *Mon cœur* est une façon de me désigner dans mon intériorité.

Parfois ces dénominations se font par couple, ainsi : *la chair et le sang*. Paul dit par exemple : « *La chair et le sang n'hériteront pas le royaume* ». *La chair et le sang* sont une façon de redoubler l'aspect de faiblesse. Dans l'expression de Paul « *la chair est faible* » le mot faiblesse (*asthénéia*) est synonyme de chair, il désigne l'homme en tant qu'il est soumis à la mort et éventuellement qu'il est meurtrier. *La chair et le sang* marquent en particulier la

²⁸ Le mot *psychê* est de nouveau étudié au 3) du chapitre III suivant : une remarque sur deux significations différentes possibles du mot *psychê* en saint Jean est faite, puis appliquée au verset 25.

²⁹ Cf. [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

divisibilité, donc la mort, dans la mesure où ce qui est vivant, c'est le sang contenu dans son vase propre, son lieu propre.

● **Haïr sa psychê en ce monde et la garder.**

Dans « *celui qui hait sa psychê en ce monde* » : il faut la haïr en tant que faible, en tant que dans ce monde. Il s'agit donc de se détacher de soi-même sous un aspect de soi-même, et l'aspect de soi-même sous lequel il faut se détacher, c'est précisément son appartenance, son assujettissement à ce monde. Ici à nouveau le mot *monde*, dans le Nouveau Testament et singulièrement chez Jean, ne signifie jamais ce que nous appelons le monde. Il désigne ce monde-ci, la région régie par la mort, par opposition à l'âge qui vient. Il désigne cet âge-ci où nous sommes assujettis à la mortalité, par opposition à l'aïôn qui vient où a lieu l'avènement de la vie. C'est la structure de base.

Et l'expression : « *Celui qui hait sa psychê en ce monde la garde en vie éternelle* » ne signifie pas qu'il faut maintenant se haïr pour que, plus tard, on vive de vie éternelle. La vie éternelle n'est pas plus tard. Elle est dès maintenant. Elle est une dimension intérieure de l'être homme. Nous sommes appelés maintenant fils, nous vivons de la vie de Dieu. Il n'est pas encore apparu ce que nous serons. Mais séminalement, et pour autant que nous entendons la parole qui donne de vivre, nous sommes en vie éternelle.

Tous les termes ici sont radicalement piégés. Il faut un effort prodigieux pour entendre la simplicité de ce verset. Il est pour nous difficile parce qu'aucun des mots de notre langage n'a la même signification.

● **Aimer sa psychê, c'est la perdre.**

Revenons à « *Aimer sa psychê, c'est la perdre* ». Il faut entendre par là que « *aimer sa psychê* », c'est se crispier dans sa solitude. En effet si je me sers de la parabole dont d'une certaine manière ce verset 25 est le sens secret, je vois que *demeurer monos*, c'est être tourné sur soi. Or le propre de l'homme est très précisément, et cela est vrai même à un simple niveau phénoménologique, qu'il accède à être ce qu'il est, pour autant qu'il est hors de soi, qu'il sort de soi. Son propre est d'être *ouvert à*. Il assure son in-stance pour autant qu'il est dans une *ex-tanse*. C'est pourquoi aucune pensée, en principe, ne devrait commencer par "je".

Je ne sais pas si le "je" et une chaussure c'est la même chose, mais on ne pense à une chaussure que si elle fait mal, autrement on marche tout simplement ! C'est pourquoi l'intériorité véritable n'est peut-être pas ce que nous imaginons comme intériorité. C'est le propre de l'homme de s'accomplir dans l'ouverture. Donc ici c'est le terme de *monos* qui éclaire le *philein* : c'est-à-dire que s'aimer soi-même, c'est la même chose que se perdre. Et c'est très rigoureux : puisque mon propre est d'être ouvert à autrui, si je me garde moi-même, je perds mon propre.

Saint Jean dit cela d'une autre manière dans sa 1^{re} lettre : « *Nous savons qu'aucun homicide n'a la vie en lui* » (1 Jn 3, 15). Si l'être à autrui est essentiel à la constitution de la vie et que je coupe cela en mettant l'autre à mort, je me mets à mort. Le meurtrier ne vit pas de vie.

Donc, « *celui qui ne s'attache pas à sa psychê en ce monde* – en tant qu'il n'est pas assujéti à ce monde, régi par ce monde, c'est-à-dire par la mort et le meurtre – *il la garde dans l'aïôn qui vient* ».

● **Ce monde-ci régi par mort et haine / l'aïôn qui vient régi par vie et agapê.**

Et nous savons que telle est l'annonce simple de l'Évangile. La question de l'Évangile est : qui règne ? sous quel règne sommes-nous ? "ce monde-ci" ou "le monde qui vient" ?³⁰

Ce monde-ci est sous le règne de la mort, c'est-à-dire de l'avoir à mourir. La mort et le meurtre sont pensés simultanément dans notre Nouveau Testament. Cependant, ils ont été vus par la suite non pas comme deux noms de la même chose, mais comme deux choses dont l'une est la conséquence de l'autre : la mort étant alors la conséquence punitive du péché de meurtre. Or, il n'y a rien de cela dans notre Écriture où meurtre et mort sont pensés solidairement parce que pensés à partir de la première mort, car on ne pense pas par définition (qu'est-ce que c'est ?) mais par méditation de l'archétype. Or la première mort est un meurtre, c'est le fratricide d'Abel par Caïn³¹.

Ceci est très important, corrélativement, parce que cela nous permet d'entendre que la mort christique est la traversée de la mort, mais aussi la traversée de la haine. Donc, dire qu'il y a espace d'*agapê*, c'est la même chose que de dire : « *Jésus est ressuscité* », c'est-à-dire qu'il a traversé la mort. Et c'est la même chose parce que mort et meurtre sont pensés simultanément. Ces choses-là résument, retiennent en elles le cœur même de l'annonce évangélique puisque la foi ne dit qu'une chose : Jésus est mort et ressuscité : rien avant, rien après, tout l'Évangile est là. Si Jésus n'est pas ressuscité, la foi est vide, dit saint Paul.

Le mot foi, dans l'Évangile, signifie recueillir la résurrection, laisser que la résurrection dont j'entends l'annonce, m'envahisse, m'habite. Et l'existence humaine est considérée comme ce maintenant où la puissance de mort, c'est-à-dire la ténèbre, est en train de passer, et où la puissance christique de résurrection est en train de venir. C'est le chiffre de chaque maintenant, de chaque instant³².

Donc le mot *christique* qui dit la christité de résurrection ne fait pas signe directement vers un individu de jadis qui a parlé et dont on a raconté l'histoire. La christité est le nom de toute puissance de vie qui est à l'œuvre. Ceci est référencé à Jésus le Christ, précisément en tant qu'il meurt, en tant qu'il s'efface, qu'il s'efface comme un en plus : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le pneuma* – c'est-à-dire ma dimension de résurrection – *ne viendra pas* » (d'après Jn 16, 7). Et la dimension de résurrection du Christ est au cœur de l'humanité. C'est le sens premier de l'Évangile.

f) Le verset 26.

Alors : « *Si quelqu'un me sert, qu'il m'accompagne* – *akolouteïn* (marcher avec) est un terme qui dit l'activité du disciple. Le disciple entend et marche avec. C'est ce que nous essayons de faire quand nous marchons au long d'un texte, comme d'une parole qui nous est

³⁰ Cf. "[Ce monde-ci](#)" / "[le monde qui vient](#)" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.

³¹ Cf. [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

³² « *Et c'est ceci l'annonce, que la ténèbre est en train de partir et que déjà la lumière luit* » (1 Jn 2, 8).

adressée – *et là où je suis, là sera aussi mon serviteur* ». Cette proximité est le thème majeur. C'est l'accomplissement du proche et du prochain. Il ne faut pas croire que nous soyons prochains : nous sommes infiniment éloignés. Devenir prochain est quelque chose à accomplir.

En plus nous héritons nativement d'un Dieu infiniment lointain, alors que nous avons à découvrir son extrême proximité. Notre regard est toujours trop loin. Ne croyons pas que nous ne voyons pas Dieu parce qu'il est trop loin. Non, c'est parce que nous regardons trop loin. L'espace entre nous est dans le mauvais éloignement. L'éloignement est de l'essence de la proximité. Sans éloignement, il n'y a pas d'approche possible, il y a alors promiscuité, mélange, fusion et confusion éventuelle. La distance est la condition même pour que Dieu soit notre prochain et que, mutuellement, les uns des autres nous puissions être prochains.

« *Si quelqu'un me sert, le Père l'honorera* ». Être honoré par le Père n'indique rien d'autre que cette relation d'attestation que constitue la résurrection. Le Père atteste, ou honore le Christ par la résurrection.

Les mots *être avec, marcher avec, suivre*, disent la même chose que le verbe *voir*. Tout cela implique la relation avec Jésus, et c'est en ce sens que ce verset répond, et de façon paradoxale, à la question initiale « *nous voulons voir Jésus* ».

Ce que nous pouvons noter, c'est qu'il y a le même statut du recueil et du recueilli : ce qui est recueilli c'est la résurrection, et le recueil c'est l'attitude humaine diversement nommée comme voir, être avec, marcher, suivre, etc.

g) Reprise de l'ensemble.

En quoi ce mode d'être ensemble, cet avoir à mourir, cet avoir à vivre, nous concernent-ils ? Nullement en ce que nous faisons ce que fait le Christ car c'est fait, mais en ce que nous le laissons venir en nous, à notre mesure ; et ici, la mesure qui est en question est la mesure du désir. N'oublions pas le tout premier mot : « *Nous voulons voir Jésus* », nous désirons voir Jésus. Or ce désir-là est un désir qui en nous doit d'une certaine manière mourir pour vivre, c'est-à-dire ne pas demeurer dans la crispation mais dans l'ouverture. C'est précisément le désir qui doit changer de qualité. Et le désir désigne le point séminal en l'homme, il n'est pas un sentiment ou l'équivalent de cette coulée que l'Occident appelle d'abord volonté, volonté de puissance, libido, suivant les lieux où cela parle. Le désir est le moment séminal de notre être.

Se crisper sur le désir, c'est se perdre ; accepter, acquiescer à la transformation intelligente du désir, c'est précisément se trouver³³. Voilà en quoi cette petite phrase du verset 25 dit beaucoup de choses infiniment précieuses si elle est regardée dans son lieu, dans son mouvement, tel que nous avons essayé de le faire ici, bien sûr de façon trop sommaire.

³³ « La Parole qui est en question est une parole qui parle au-delà du désir comme nous le dit Paul « *À celui qui peut faire au-dessus de tout, au-delà de ce que nous demandons ou pensons* » (Ep 3, 20). Notre texte nous fait apercevoir que c'est l'inconnu du désir qui est honoré à la mesure où le connu du désir est dénoncé comme le dit Jean : « *Je suis venu pour ... que les aveugles voient et que les voyants deviennent aveugles* » (Jn 9, 39) » (J-M Martin, ICP 1982-83)

Nous prenons maintenant conscience de ce que notre première écoute était sans égard pour la différence immense qui sépare le lieu d'où ce texte parle et le lieu d'où nous entendons spontanément. Le souci que nous devons avoir est donc de prendre bien connaissance de la relative validité en son lieu de notre propre discours psychique sur l'être humain, et de la distance de celui-ci à un double niveau :

– Notre discours est d'abord situé dans la culture d'un moment donné. Ainsi, il ne faut pas croire que la psychanalyse soit une espèce de chose qui parle de l'homme universel. Elle naît en même temps que naît un certain mode d'être moi. Donc il convient de constater une distance entre les cultures.

– En plus, il faut constater une distance par rapport à toute culture, y compris la culture dans laquelle ce texte parle. Il s'agit en effet de dévoiler une dimension de l'homme qui n'appartient nativement à aucune culture, puisque c'est la nouveauté christique qui est en question. J'entends ou je n'entends pas, aujourd'hui ou demain. L'Évangile porte cette prétention, cette demande, cette exigence, pour être entendu comme il est.

Chapitre III

Le mot psychê dans le N T et dans la gnose valentinienne

Le double usage de *psychê* en Jn 12, 25

Nous avons passé une heure sur le verset 25 du chapitre 12 de Jean : « *Si quelqu'un s'attache à sa psychê il la perd, s'il se détache de sa psychê en ce monde, il la garde en vie éternelle.* » Il n'y a pas de traduction qui soit satisfaisante. Nous avons vu que cette phrase n'est pas une sentence posée nulle part, elle vient dans un mouvement, un récit, d'où nous avons tiré qu'elle parlait, en premier, du Christ lui-même, n'excluant pas que cette phrase ait un rapport avec ce qu'il en est de l'homme, des hommes. Ensuite nous avons regardé les verbes *aimer* et *haïr* qui sont dans les traductions les plus immédiates, et nous avons dit qu'il fallait les corriger, puisque haïr, par exemple, ne désigne pas une animosité quelconque, mais une distance prise pour ne pas coïncider totalement avec sa *psychê*, pour s'en détacher³⁴.

Par ailleurs, *psychê* est un mot qui réclame de l'attention. On peut le considérer comme une façon de dire *moi-même* mais sous un aspect, celui de faiblesse qui a été considéré ici comme un aspect de servitude à la mort et au meurtre. Il est caractérisé par l'expression *en ce monde* au sens johannique du terme, c'est-à-dire sous la régie de celui qui aliène. Donc le mot *psychê* se trouve déjà décalé par rapport à ce que nous entendons spontanément.

Je pense que le travail que nous avons fait était suffisant pour lever la répulsion que provoque spontanément une première écoute, écoute inattentive, de ce mot *psychê*, si nous le plaçons dans notre oreille d'aujourd'hui. Mais ce n'est que le début du travail, puisque le but de lire n'est pas simplement d'éviter les méprises. Il est d'entendre quelque chose de nouveau car quelque chose se dit là. Cela nous ne l'avons pas encore bien développé.

1) *Psychê* dans le discours évangélique.

Le mot qui va nous retenir aujourd'hui sera précisément ce mot de *psychê*, non pas pour en faire l'histoire, mais parce que c'est un mot qu'il faut apprendre à entendre dans le contexte de l'Évangile, en prenant conscience de ce que veut dire *psychê* dans notre propre psychisme, dans notre propre contexte, pour ne pas confondre l'un et l'autre.

Le mot de *psychê*, comme tous les mots, est en assemblée avec un certain nombre d'autres mots. Ainsi, dans le Nouveau Testament, il faut regarder le mot *psychê* avec les mots qui l'entourent, avant même une texture. C'est une pré-texture qui réside dans les capacités de significations de ce mot, capacités qui sont indéfinies mais qui se trouvent restreintes de par

³⁴ « “Celui qui hait sa *psychê* en ce monde” : il faut haïr sa *psychê* en tant que faible, en tant que dans ce monde. Il s'agit donc de se détacher de soi-même sous un aspect de soi-même, et l'aspect de soi-même sous lequel il faut se détacher, c'est précisément son appartenance, son assujettissement à ce monde.» (J-M Martin dans la reprise du verset 25b au chapitre II)

les mots qui l'entourent, soit par mode de synonyme, soit par mode d'antonyme (de contraire), soit par mode de paronyme, c'est-à-dire de mots qui disent quelque chose de voisin. Un mot est toujours à considérer dans son assemblée, et celle-ci change selon qu'on le prend dans telle époque ou telle autre. Ici, je me restreindrai à deux époques et de façon sommaire, parce que j'engage un travail qui ne peut qu'être hâtif, en une heure de temps, même après la courte préparation de la séance précédente.

a) Exemples de topiques.

Les mots se trouvent volontiers dans ce qu'on peut appeler une topique, une organisation de mots, un ensemble. Les bonnes topiques sont aussi des typiques. Par exemple, une **topique** est une table, une répartition dans un lieu (*topos*). Un mot a sa place dans un lieu. Une **typique**, si on prend le mot au sens biblique, ça indique une grande première figure qui est en geste, ou une série de figures, ou une généalogie de figures, quelque chose qui pour nous a l'air d'une histoire, d'un récit. Par exemple, les mots majeurs qui disent le Fils Monogène : la Vérité, le Logos, la Vie, la Grâce, sont rassemblés dans le Prologue de Jean, comme dans une table (une topique), et cependant ils sont dans un récit.

Les topiques-typiques exemplaires sont par exemple :

– le Plérôme, qui est la plénitude des dénominations et son avènement, ce qui se passe dans cette généalogie des noms qui s'engendrent. Nous allons en dire un mot tout à l'heure parce que le mot de *psyché* va venir, et précisément il va venir en dehors du Plérôme, il va sortir du Plérôme.

– et aussi l'arbre séphirothique dans la kabbale qui est typiquement une table et aussi une typique dans la mesure où cela fait référence aux mots de la Bible juive, avec cette idée que j'entends les mots dans le passage que je lis à la mesure où je les place de bonne manière dans le tableau, dans la topique.

Ceci correspond à ce fait que, quand nous entendons, nous le faisons en plaçant la parole entendue dans une capacité d'écoute qui est une région à l'intérieur de nous-mêmes, région qui a sa distribution, son organisation. Si nous avons la maîtrise totale de cette région nous n'entendrions jamais quelqu'un d'autre. Cependant, nous ne la connaissons pas bien. Autrement dit elle est susceptible de se réformer, ce qui fait que nous pouvons effectivement entendre. On ne peut s'entendre qu'à la mesure, justement, où l'on bénéficie de quelque chose de commun comme topique, comme lieu où ça parle. On n'entend qu'à partir d'où l'on est. C'est un mot majeur de Jean, c'est en toutes lettres.

Mais on a également des topiques qui ne sont pas des typiques. Notre Occident vit sur une topique qui est la table des catégories d'Aristote³⁵, répartition des choses du monde. Elle se développe par exemple dans les épistémologies, c'est-à-dire les points de vue, les points de regard, l'organisation des sciences. Nous entendons toujours quelque chose dans un registre qui est ainsi pré-déterminé. Or cette topique d'Aristote s'est développée dans le refus des typiques grecques initiales, dans la mesure où la philosophie, d'une certaine manière,

³⁵ Cf. le I 1) d) de [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)

s'avance dans le monde grec en refus des mythologies. La mythologie grecque était véritablement une belle topique-typique.

On pourrait se poser la question à propos d'un discours comme celui de la psychanalyse. Je ne connais rien à la psychanalyse, mais de nos jours les non-croyants n'ont aucune difficulté à dire quel est le sens authentique du christianisme du point de vue de l'histoire des religions. Je vais en faire autant : je ne connais rien à la psychanalyse mais je vais en causer quand même. J'ai été attentif au discours analytique, pas à la pratique analytique. Or le mot topique est un mot employé par Freud, justement. Il se trouve que sa topique est d'une certaine manière une typique à la mesure où les mots qui la décrivent ne viennent pas d'ailleurs que de la lecture et de l'interprétation d'une grande figure mythologique. On pourrait ajouter aussi que c'est une typique qui évolue en prenant des cas typiques en rapport avec cet archétype premier. D'une part je sais bien que c'est un regard étranger sur la chose, et d'autre part ça ne me permettrait pas tout de suite d'affirmer que cela doit se placer de façon satisfaisante en compétition avec les topiques-typiques dont j'ai parlé auparavant. J'aurais beaucoup de réserves à ce sujet, mais ce n'est pas le lieu d'en faire état.

Tout ceci pour vous dire que ce mot de *psychê*, il faut se demander comment il advient dans le discours évangélique et quelle place il y tient : comment il naît et quelle place il occupe.

b) Psychê et pneuma.

Psychê est un mot qui occupe une place généralement subordonnée à un autre mot qui est celui de "pneuma".

• 1 Cor 15, 45. Les deux Adam.

Une des différences majeures, par exemple, se trouve indiquée par Paul en 1 Cor 15, 45 :

« *C'est ainsi qu'il est écrit* (Gn 2, 7) : *le premier homme, Adam* – le premier à paraître et non pas véritablement le premier – *fut fait une âme (psychê) vivante*³⁶ – et il ajoute, pour expliquer ce mot de la Septante qui est une traduction du texte hébraïque – *le dernier Adam pour [être] pneuma vivificateur (pneuma donnant la vie).*»

Il distingue : la *psychê* qui est vivante, recevante et le *pneuma* qui est donateur de vie (*zôopoïoun*)³⁷. Nous reviendrons sur ce point.

| | |
|---|--|
| Adam de Gn 2,7 <i>Le premier Adam à paraître</i> | Adam de Gn 1, 26 (le Christ) <i>Le dernier à paraître, mais c'est lui l'Adam 1^{er}</i> |
| psychique | pneumatique |
| la <i>psychê</i> est vivante, recevante | le <i>pneuma</i> est donateur de vie |

³⁶ Dans le texte grec de la Septante : « *Et Dieu façonna l'homme, poussière prise à la terre, et il souffla sur sa face un souffle de vie (pnoên zôês) et l'homme fut pour [être] une psychê vivante (eis psychên zôsan).* » (Gn 2,7)..

³⁷ Cette distinction entre le souffle faible (*pnoê*) et le souffle fort (*pneuma*) est déjà chez Philon d'Alexandrie qui pose la même question : alors qu'il a dit que le *pneuma* était porté sur les eaux (Gn 1, 2), pourquoi ne dit-il pas en Gn 2 que l'homme est insufflé de *pneuma* mais qu'il est insufflé de *pnoê* (Gn 2, 7) ? Réponse : parce qu'il s'agit ici d'un souffle faible, le souffle animateur de vie animale (pas animale au sens de bestiale, mais au sens de vie animée, y compris ce que nous appelons la vie humaine).

• **Jn 3, 8. Le "je insu", le "je majeur".**

On s'aperçoit donc que, de toute façon, le statut du mot *psychê* est d'être voué à ne pas dire le tout, et notamment pas l'essentiel de ce qu'est l'homme. Autrement dit, la christité³⁸ n'est pas psychique, elle est participation au pneuma.

Cet aspect des choses s'entend dans la parole qui, disant « *Tu es mon fils* », me fait revisiter ma naissance. En effet, je ne suis pas épuisé dans mon "je natif" tel que je l'éprouve. Et cette dimension-là est ce que nous avons appelé quelquefois le "je majeur", quelquefois le "je insu". Pourquoi insu ? Parce que justement « *le pneuma tu ne sais d'où il y vient, ni où il va* » (Jn 3, 8), et ne pas le savoir est bénédiction, car prétendre le savoir c'est nécessairement n'en savoir rien du tout. Ceci parce qu'il est de l'essence de la donation, et que, si je veux prendre ce qui a pour essence d'être donné, je ne peux que le manquer : si je veux comprendre cela, je le manque. C'est une bienheureuse nescience. Le sommet du savoir, c'est de savoir comment cela ne se sait pas. C'est-à-dire que ce que veut dire savoir est toujours trop petit pour ce qui a pour essence d'être donné.

Donc, cela se dit du pneuma lui-même, mais Jean ajoute aussitôt : « *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». Or les enfants de Dieu répandus, dispersés, sont précisément ce qui est né du pneuma. Donc notre Évangile nous provoque à revisiter ce que veut dire "je", en indiquant :

– que je dis "je", d'une certaine façon, nativement, c'est-à-dire dans les indications que me fournit ma culture de naissance ; car je dis "je", de toute façon, déjà dans une parole.

– et qu'accéder à la région du réveil, de la résurrection, c'est me ré-identifier dans cette direction pour laquelle je n'ai pas de prise mais pour laquelle j'ai écoute : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient, ni où il va, tu entends sa voix* ».

Et cet entendre donne perspective de vie, c'est-à-dire liberté, ouverture, une perspective dont je sais négativement que ce que veut dire "je" n'est pas contenu dans ce que mon expérience me fait comprendre comme usuel, vraisemblable, courant : il y a là une nouveauté radicale qui n'est que dans l'écoute et nulle part ailleurs.

• **À l'écoute d'une parole articulée ou non.**

Cela signifie que ceux qui entendent la parole : « *Tu es mon fils* », accèdent à cette nouveauté. Cependant, il faut bien entendre que cette parole ne consiste pas radicalement dans une parole articulée. Il n'y a pas deux phases successives : une phase où premièrement, je prendrais conscience d'avoir entendu cela ; puis une deuxième phase où je dirais "donc je suis enfant de Dieu". Pas du tout.

Saint Jean ne déploie jamais des états d'âme successifs, il déploie les implications structurelles de la foi. Ceci est très important pour lire des récits, comme celui de Marie-Madeleine au tombeau (Jn 20) : Jean n'est pas à côté d'elle, il n'a pas vu ses émois successifs. La description qu'il en fait est une description de la structure même de foi, que

³⁸ Sur la christité voir les messages du tag [christité](#).

du reste il a déployée auparavant, indépendamment de cette scène, au chapitre 16, à propos d'autres personnes³⁹.

Donc, me reconnaître fils de Dieu, ou dire « *Jésus est ressuscité* », ou dire que *le Père me tire*, c'est la même chose, c'est entendre. Jésus dit en effet « *Nul ne vient à moi si le Père ne le tire* » (Jn 6, 44) mais ça ne veut pas dire que le Père me tire d'abord pour que je vienne ensuite. Il ne faut pas d'abord avoir conscience d'être tiré par le Père pour, ensuite, se mettre en route pour venir vers le Christ comme disciple, mais être tiré par le Père et venir comme disciple sont deux dénominations de la même réalité qui est donnée ou non donnée.

D'autre part, il est très important de garder cette référence lorsqu'on l'a entendue, parce que je n'ai aucune raison autre, moi, d'affirmer quelque chose de ce genre-là que de l'avoir entendu. Mais probablement parce que cette parole ne consiste pas dans une articulation de mots, fût-elle minimale, beaucoup peuvent l'*entendre* sans précisément avoir eu occasion d'acquiescer à la parole qui dit « *Tu es mon fils* » ou « *Jésus est ressuscité* », puisque les deux disent radicalement la même chose, c'est-à-dire l'essentiel de la foi.

En ce qui me concerne pour tout ceci, il s'atteste que je n'annonce cela que pour l'avoir entendu dans ce texte et pas ailleurs, mais je n'exclus pas du tout, et je suis même secrètement souhaitant et intimement persuadé, que cette parole, comme parole non articulée mais effective, résonne dans une multitude. Je considère que celui qui l'a entendu dans la parole écrite doit témoigner de ce qu'il a entendu. Donc, je ne témoigne pas de mon expérience, je ne témoigne pas de moi-même, mais je témoigne d'avoir entendu cette parole. C'est ce qui fait la différence entre le concept de témoignage chez Jean et celui de notre discours chrétien courant où l'on témoigne de son vécu. Chez Jean, le témoignage n'est vrai que si je témoigne d'un autre et à partir d'un autre, ou que si un autre témoigne de moi.

► J'ai du mal avec ce que tu dis parce que pour moi entendre c'est quelque chose qui advient, donc quelque chose de mon vécu.

J-M M : Oui, mais ça ne peut pas advenir comme une voix entendue. Ceci est très important. Par exemple « Dieu existe, je l'ai rencontré » ça ne marche pas. En effet que Dieu existe ou qu'il n'existe pas est une problématique dans laquelle l'authentique rencontre n'a pas validité de témoignage pour quelqu'un d'autre. C'est un subterfuge que de dire cela. Cet usage de la notion de parole est par exemple mis en œuvre de façon banale et très critiquable dans l'expression « la voix de la conscience », le mot conscience étant pris au sens moral.

Heidegger, lui, fait constamment usage de la notion d'appel⁴⁰ pour déterminer ce à partir de quoi une posture se prend, ceci dans un champ qui n'est ni celui de la banalité de la voix de la conscience, ni celui dont il est question chez saint Jean.

³⁹ Cf. [Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.](#)

⁴⁰ Par exemple Heidegger parle d'« ... une correspondance qui porte au langage l'appel de l'être de l'étant. » Donc, il y a un appel de l'Être. L'Être a besoin de l'homme pour être. La notion d'appel : chez nous, normalement, il y a un appelant qui appelle, mais ici, l'appelant qui appelle n'est précisément pas un étant. Alors, pour entendre cela, il faudrait percevoir que, pour Heidegger, la parole précède l'homme et l'homme n'est que le lieu-tenant de l'Être : l'Être requiert pour être qu'il soit reçu dans cette lieutenance. Autrement dit, l'homme est « le berger » ou « le gardien de l'Être » - autre expression de Heidegger. Cela est pour nous, pour notre langage, très difficilement accessible. Il a l'air, dirions-nous, de personnaliser quelque chose qui n'est pas du tout une personne. Ça, c'est une problématique, et elle est constante.

2) La lecture de la gnose valentinienne⁴¹.

a) Le Plérôme des dénominations.

Revenons au Plérôme (la Plénitude) des dénominations qui est la première topique dont j'ai parlée. Il correspond à la lecture du Prologue de Jean faite par les premiers gnostiques valentiniens dans l'Église au IIe siècle. Tout ce que je vais de dire n'est en rien suspect. Mais cela le deviendra dans la façon de l'entendre et nous en évoquerons les circonstances et les raisons.

Par exemple Jean au verset 14 parle du « *Fils Monogénès plein de grâce et vérité* » : de ce fait Grâce et Vérité sont deux dénominations qui résument les dénominations comme Lumière et Vie, dénominations qui se déploient dans les multiples « *Je suis* »⁴².

Voyons comment dans cet ensemble se tient le terme de *psychê* par rapport au terme de pneuma. Il se tient d'abord en dehors, c'est-à-dire qu'il n'entre pas dans la plénitude des dénominations. Le mot psychê ne s'y trouve pas.

Or, dans la méditation des auteurs qui constituent la table plérômatisée, nous lisons l'avènement d'une topique, d'une topographie des dénominations, qui se fait dans une généalogie, c'est-à-dire que les dénominations apparaissent dans un certain ordre. Mais le Plérôme (la Plénitude) qui contient trente noms comporte une faille car Sophia, le dernier des noms faillit, nous allons voir en quoi.

b) La chute de Sophia et l'intervention du pneuma.

Ce nom, *Sophia*, est celui de la philo-sophie, de la recherche humaine dans sa volonté de prise. Or Sophia s'élançait dans la volonté de pénétrer le Père, ce qui est une chose *aprakton*, impraticable, impossible. Sa volonté de prise est une méprise qui introduit un trouble dans la Plénitude (le Plérôme). Les multiples dénominations se mettent à trembler.

Dans sa tentative, Sophia elle-même s'étend indéfiniment et « elle se serait complètement diluée dans l'infinité de la douceur du Père si elle n'avait pas d'abord été fixée et arrêtée »⁴³. Ce premier rôle de fixation c'est-à-dire d'arrêt de la tendance indéfinie, est la croix. Or les deux fonctions de la croix sont de fixer (de solidifier, de sauver) et de séparer⁴⁴.

Sophia est ainsi restituée de son erreur par la fixation de la croix, mais il y a aussi une séparation : la fille de Sophia, c'est-à-dire sa manifestation, va être jetée hors de la Plénitude (hors du Plérôme).

J'espère que vous avez compris que la toute première partie de ce *mythos* correspond très exactement à la critique que Paul fait de la geste adamique de vouloir prendre l'égalité à

⁴¹ Ce qui est rapidement dit ici est plus développé dans les messages du tag [gnose valentinienne](#).

⁴² « *Je suis la lumière du monde* » (Jn 8, 12), « *Je suis la résurrection et la vie* » (Jn 11, 25) etc.

⁴³ D'après saint Irénée, *Contre les Hérésies*, I, 2, 2.

⁴⁴ Voir à la fin du chapitre le § "Exclure un état faible en passant à un état accompli".

Dieu (Ph 2)⁴⁵. On ne peut pas trouver d'indication plus parfaite de la méprise la plus radicale, qui est de vouloir prendre l'imprenable.

Ensuite les autres dénominations reçoivent le Pneuma. Et le Pneuma les enseigne et leur apprend à eucharistier, c'est-à-dire à entrer dans l'espace du don comme don. Cela ne fait que commenter ce que dit Paul au chapitre 1^r de la lettre aux Romains. Quelle est la première erreur par quoi le péché entre dans le monde ? « *Ils n'eucharistièrent pas* » (Rm 1, 21)⁴⁶. Les hommes sont dans le monde sur le mode de ce qui est à saisir, à prendre, et non pas sur le mode de ce qui se reçoit.

Cela veut dire que tous les noms que nous lisons dans les « Je suis » de l'évangile de Jean (la *vie*, la *lumière*, le *pain*, la *porte*, etc.) n'ont pas sens pour autant que nous prétendrions en définir le sens, mais pour autant que nous les accueillons comme disant l'indicible, comme disant ce qui n'est pas prenable, c'est-à-dire finalement comme disant la dimension de résurrection. C'est là l'accomplissement de *cette* « *plénitude dont nous avons tous reçu, et don sur don* » (Jn 1, 16).

c) La honte comme trait premier de la psychê.

Poursuivons : la fille de Sophia⁴⁷ s'appelle Achamoth, elle correspond à la sagesse hébraïque puisqu'en hébreu *hochma* c'est la sagesse, et *hacham* c'est le sage. Elle est constituée par un pathos. C'est un pâtir qui a sa source dans l'**ignorance**.

Elle a son trait premier dans la **honte** pour le geste de méprise que Sophia a accompli, la honte d'avoir manqué son pro-jet. La volonté déçue de vouloir saisir le Père suscite la honte constitutive d'elle-même.

Nous avons ici une table de la psychê : la psychê est issue d'ignorance (*agnoia*), donc de la *non-gnôsis* (non-connaissance), et aussi de la non-présence à la Plénitude (au Plérôme), c'est-à-dire de l'être jeté dehors. Et cela se dénomme comme honte.

Aiskhunê (la honte) est le mot de Paul en Rm 1, 27 où c'est un des noms du péché. Ceci ne veut pas dire que le "sentiment de honte" est le péché au sens biblique. En effet, pour nous, la honte est un sentiment, mais dans le récit ce n'est pas un sentiment, c'est le statut ontologique de la honte, c'est la condition de possibilité de ce que s'éprouve la honte.

La honte est très importante comme dénomination de la *psychê*, parce qu'elle met en évidence le fait qu'un de nos modes fondamentaux d'être au monde est d'être sous le regard. Être au monde et être sous le regard ne sont pas deux choses différentes.

Nous sommes nativement sous des regards contrastés : des regards qui aiment, des regards qui tuent, qui excluent, etc. peut-être même que toute la tâche de l'Évangile est de révéler que l'humanité est, ultimement, non pas sous un regard de loi, de jugement, mais sous un regard d'*agapê*. Peut-être n'y a-t-il rien d'autre à dire. Si nous le savions, tout changerait.

⁴⁵ Voir [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#).

⁴⁶ Cf. [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#).

⁴⁷ La fille de Sophia est en fait sa manifestation. Dans le livre *Contre les hérésies* d'Irénée paru dans la collection Sources chrétiennes, une note dit que *enthumêsis*, le mot grec utilisé, peut être entendu dans le sens où Sophia dépose son désir malencontreux (de pénétrer le Père) en se séparant de lui, un peu comme on le ferait d'un vêtement : du coup ce désir devient une réalité autonome.

Malheureusement, nous l'avons entendu et nous y acquiesçons plus ou moins, mais cela ne signifie pas que nous l'avons véritablement entendu. Or l'Évangile n'a rien d'autre à dire que : « *Tu es mon fils agapêtos (mon fils que j'aime)* » (Lc 3, 22). Et cela est adressé à l'humanité. Le mot *agapê* désigne la première salutation que Dieu fait à l'humanité. Nous sommes accueillis, et accueillis précisément comme fils. C'est le geste patriarcal de la bénédiction, le dire-bien patriarcal qui nous constitue fils et héritiers, comme dit Paul. Tout l'Évangile est compris dans ce simple petit mot. Il n'y a rien d'autre à ajouter et tout ce qui est dit en dehors peut s'y rapporter.

d) La table des passions premières.

Nous avons commencé à énumérer les caractérisations de cet être au monde, qui est d'abord un être jeté en dehors du Plérôme, qui est un être dans la honte comme être sous le regard. Ceci suscite les passions premières, énumérées dans une table⁴⁸ :

- le *phobos*, la **peur qui fait courir**, à quoi correspondra l'élément **eau** ;
- l'*ekplêxis*, la **peur qui stupéfie**, à quoi correspond l'élément **terre ou roc**.
- *lupê*, la **tristesse**, nommée en troisième, est appelée quelquefois *aporia*. La tristesse correspond à l'**air**.
- et l'*épithumia*, le **désir**, qui est double : à la mesure où il est susceptible d'être assumé comme désir de retour hors de l'exil, et à la mesure où lui est conférée une mémoire, car il a nativement dans sa peur une mémoire oublieuse. Et le désir correspond au **feu**.⁴⁹

J'aurais d'ailleurs pu dire que la honte comporte en elle cet aspect de mémoire oublieuse. L'être psychique est probablement essentiellement mémoire, et sans doute mémoire oublieuse. Le mot oubli peut être pris ici dans les catégories de ce qu'on appellera plus tard le refoulement, par exemple.

Vous avez là une table étonnante. Les éléments apparaissent à ce moment-là, mais ils sont encore dans une fluidité et dans un moment non construit. En effet tout cela précède de quelque manière ce que nous appellerions la constitution du monde : la connaissance de Dieu est posée d'abord, et l'homme est ensuite toujours plus ou moins pensé comme ce qui a à rejoindre cette pensée.

e) Conséquences.

Nous avons également ici la considération que l'homme (même celui que nous considérons comme adulte) est un être nativement inachevé car il lui manque ce qui est susceptible de le constituer en son plus propre et qui ne peut venir qu'à la fin : la connaissance (*gnôsis*). Celle-ci vient à la fin parce qu'elle est préparée avant, nous connaissons ce principe.

⁴⁸ Voici un des récits : « Ne pouvant donc franchir Limite, parce qu'elle était mêlée de *pathos* (passion), et se voyant abandonnée, seule, au dehors, elle fut accablée sous tous les éléments de cette passion qui était multiple et diverse : elle éprouva de la **tristesse**, pour n'avoir pas saisi la Lumière ; de la **Crainte**, à la perspective de voir la vie lui échapper de la même manière que la Lumière ; de l'**angoisse** par-dessus tout cela, et le tout, dans l'**ignorance** » (Irénee, *Contre les hérésies*, I, 4, 1)

⁴⁹ Nous avons ainsi les 4 éléments d'Empédocle : eau, terre, air, feu.

Autrement dit, nous avons ici une analyse de la situation dans laquelle nativement nous sommes en recherche. Nous sommes constitués dans une peur native, éventuellement dans une tristesse, dans un désir, et rien de cela ne nous conduit comme tel à ce qui nous est "destiné".

Le mot de destination – et même de pré-destination à condition qu'on ne l'entende pas au sens banal du terme –, est un mot très important dans notre Nouveau Testament : c'est ce qui confère la liberté. La pré-destination c'est ce qui nous donne une perspective d'avoir-à-être, une possibilité d'être. Cela bien sûr ne peut survenir à notre psychê qu'à partir du Plérôme, du fait d'avoir entendu la plénitude des dénominations, ce qui constitue la christité en nous.

Vous avez là des aspects du monde dans lequel je vis depuis quarante ans. Et je vous assure que je n'ai jamais trouvé une lecture plus pertinente, plus pointue, plus exigeante de l'essentiel même de l'Évangile. Et le mode sur lequel je lis l'évangile, je le tiens pour une bonne part de cette lecture-là.

Il faut savoir que les valentiniens sont les tout premiers commentateurs de Jean, il n'y en a pas d'autres avant⁵⁰.

3) Le double usage du mot *psychê* en Jn 12, 25 et ailleurs.

Un certain nombre de questions se pose pour préciser la détermination de ce qu'il en est de cette *psychê*. Car si on regarde les textes, tant du Nouveau Testament que de ces premiers commentateurs de Jean, on s'aperçoit qu'il y a une certaine ambiguïté, il y a comme deux façons de traiter le mot de *psychê*. Cela m'a retenu très longtemps. Je pense que vous voyez bien l'enjeu de ces choses, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que de savoir qui je suis.

a) Le double traitement du mot *psychê* (dans le N T et ailleurs).

Voici en quoi consiste ce double traitement du mot *psychê* :

1/ Dans certains textes *pneuma* et *psychê* sont deux choses différentes ; chez les valentiniens ils correspondent même éventuellement à deux natures différentes. Or, on ne peut agir que selon la volonté de son principe, de son père. Cela est en toutes lettres chez Jean : « *Vous avez pour père le diabolos et vous ne pouvez rien faire d'autre que de vouloir me tuer, puisque c'est l'essence même de votre père que d'être meurtrier principalement (ap' arkhês)* » (d'après Jn 8, 44). Ce qui est psychique ne peut devenir pneumatique, ce qui est pneumatique ne peut devenir psychique⁵¹.

Nous pensons qu'à l'origine les valentiniens entendaient bien Jean pour lequel psychique et pneumatique ne répartissent pas des individus ; mais ce qu'ils appellent des *natures* est le commencement d'une corruption à l'intérieur même de leur lecture⁵². Ce point sera

⁵⁰ Pour une plus longue présentation du Plérôme et des aventures de Sophie voir le tag [gnose valentinienne](#).

⁵¹ « *L'homme psychique ne reçoit pas les choses du pneuma de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est spirituellement qu'on en juge.* » (1 Cor 2, 14)

⁵² Les valentiniens de l'époque achevée distinguent trois natures : spirituelle (pneumatique), psychique, et matérielle (ou hylique), cependant la matière (*hulê*) n'a pas le même sens qu'aujourd'hui. Et parce qu'ils commencent à avoir la conception occidentale de l'individu comme clos, comme *atomos*, du même coup ils ont une oreille occidentale, et ils tendent à penser que certains hommes (les pneumatiques) sont à jamais sauvés quoi qu'ils fassent, et que d'autres (les hyliques) sont à jamais perdus quoi qu'ils fassent. Il faudrait en fait considérer que pneumatique et hylique (ou psychique) ne répartit pas des individus mais désigne d'une part

légitimement critiqué ensuite par la grande Église, mais le principe de lecture lui-même est valable.

2/ Dans d'autres textes, *psychê* et *pneuma* sont deux aspects d'une même chose : *psychê* est l'aspect faible de quelque chose qui a pour vocation d'être grand :

- Cela correspond à un usage attesté chez les stoïciens contemporains, où l'on trouve par exemple que la *psychê* est un *pneuma* ou une idée *refroidie*, donc un état différent. Cela m'enchant : la finité de la personne est d'être une *idée refroidie*, que vienne la chaleur de l'*agapê* et cela se modifiera ! Les textes sur ce sujet sont magnifiques.
- Il y a encore une autre façon de dire cela qui est plus proche de la façon évangélique, c'est de dire que la *psychê* est un *pneuma* endormi. D'où le concept d'éveil, mot qui correspond le mieux à *égeireîn*, un des deux mots qu'on traduit couramment par *ressusciter* : la dimension de résurrection est l'éveil de ce qui est en semence.

Vous voyez que nous avons deux usages, qui ont l'air contradictoires, parfois chez le même auteur et parfois chez Jean lui-même.

b) Exemple de Jn 12, 25 avec des précisions.

C'est ce qui fait la difficulté du texte de notre dernière rencontre : « *Celui qui aime sa psychê la perd* – la *psychê* est susceptible d'être perdue, elle n'appartient donc pas à l'ordre du *Pneuma*, qui ne peut qu'être vie puisqu'il est donateur de vie⁵³. – *Mais celui qui se détache de sa psychê en ce monde la garde en vie éternelle* » : voilà qu'elle est le nom de ce qui est gardé en vie éternelle, comme si on passait d'un état de la *psychê* en ce monde à un état de la *psychê* en vie éternelle.

• Précisions sur le passage état faible à état accompli (traitement n° 2 du a)).

Ceci est très important. On ne prend pas garde à ce genre de chose. Mais ce qui fait l'essence de la pensée, le fait de discerner deux choses, se vit dans l'expérience de la fabrication du fromage, dans l'expérience du barattage du beurre, dans l'expérience de la vinaigrette. Ainsi tous les anciens philosophes se sont intéressés au mélange.

Par exemple, qu'est-ce qu'un mélange qui n'est pas stable ? C'est le cas de la vinaigrette : il lui faut une sorte de violence pour qu'elle soit vinaigrette, et quand, par suite d'un temps un peu long elle se repose, il faut à nouveau l'agiter. Empédocle médite sur ces choses, sur le rapport de l'huile et de l'eau, précisément pour dire des choses essentielles à la pensée. Vous croyez que vous pensez les choses très différemment. Pas du tout. Seulement il faut penser à partir d'où l'on pense, et précisément penser c'est mettre en œuvre ces choses-là.

Or nous avons justement ici l'exemple d'une contradiction qui apparaissait en première lecture, et qui, au contraire, est une sorte d'identité. En effet c'est le même geste qui, à partir du lait, fait le fromage et qui exclut le petit-lait, le rejette. Vous avez des textes sur ce sujet. Par exemple, cela est dit de la croix : la croix confirme et sépare, du même geste. C'est-à-

« cela de pneumatique à quoi tout individu participe, c'est-à-dire la christité qui est en tout individu », et d'autre part « cela de meurtrier et de mortel qui est aussi en tout individu ».

⁵³ Cf. 1 Cor 15, 45 au 1) b).

dire que ce qui fait passer d'un état faible à un état fort (un état accompli) exclut en même temps l'état faible.

Alors la question qui se posera pour nous sera : est-ce que "je" et "je" sont comme deux états ou comme deux choses ? C'est très important pour constituer notre anthropologie. Cela peut paraître trivial, mais dans le domaine des choses essentielles, c'est le plus trivial apparemment qui est susceptible de porter le plus élevé. Parce que justement nous avons aujourd'hui, pour parler de la connaissance de ces choses, des vocabulaires spécialisés qui n'ont plus de rapport avec ces principes constitutifs, ces fondamentaux du pâtre dont on a vu une table, et aussi les fondamentaux sensoriels que nous avons déjà médités chez Jean.

Le mot de *psychê* peut donc désigner à la fois cela de pneumatique qui est en état faible, mais il est en état faible du fait de n'être pas accompli, de ne pas paraître, c'est-à-dire précisément d'être mélangé.

Vous avez les beaux mélanges, qui sont stables – l'idée du cosmos est une pensée du mélange ordonné⁵⁴ –, et puis vous avez des pensées dans lesquelles le mélange est la situation qu'il faut gérer par le discernement, c'est-à-dire que tout se repose quand chaque chose est à sa place et non pas mélangée aux autres. C'est le concept de jugement dernier : qu'est-ce qui se trie ? Justement c'est là qu'il est très important de percevoir s'il s'agit des individus ou s'il s'agit de ces états fondamentaux dont nous venons de parler. C'est lié à notre question sur le jugement dernier.

• Les deux usages de *psychê* en Jn 12, 25

Nous avons donc deux mentions de la *psychê* au verset 25 :

- d'abord la *psychê* qui se perd, qui va au rien dont elle est venue, le rien dont parle Jean : « *hors de lui, rien* » (Jn 1, 3).
- ensuite la *psychê*, qui étant en elle-même semence ne demande qu'à croître, et qui sera accomplie en plénitude.

Il y a donc le double mouvement de séparer ce qui est faible (ce dont nous avons dit qu'il retournait au rien), et d'accomplir en plénitude ce qui est faible (ce dont nous avons dit qu'il était une semence), pour que "ce qui était le petit devienne le grand"⁵⁵.

Ainsi, nous avons l'impression d'avoir lu le verset 25 mais nous ne savions pas poser le mot de *psychê*, nous n'avions pas décidé de son sens véritable.

Le contexte a l'air de porter, dans la même phrase, deux possibilités de sens :

- la possibilité que ce soit deux choses (*il perd sa psychê*) ;
- la possibilité que ce soit la même chose, puisqu'*il garde sa psychê pour la vie éternelle*.

⁵⁴ Le mot grec *kosmos* signifiait d'abord simplement l'ordre.

⁵⁵ Les valentiniens considèrent trois natures (voir note 29). D'après *Adversus Haereses I, 6, 1* : "le psychique" tenant le milieu entre le pneumatique et l'hylique, ira du côté où il aura penché" soit vers le pneumatique soit vers le hylique. Dans ce cas *psychê* et *pneuma* sont deux aspects d'une même chose : *psychê* en est l'aspect faible qui a vocation à être grand. » (J-M Martin, Forum 104 en 2007).

Nous essaierons de méditer en quoi ces deux choses sont compatibles pour commencer à nous avancer vers la signification de ce verset. Vous pardonnerez cet excursus. Pour moi, c'est important.

c) Nouvelle lecture des deux *psyché* (verset 25⁵⁶).

► J'applique le verset 25 à nous et non pas au Christ, et je me demande si la première *psyché*, celle qu'on va perdre, est-ce ce n'est pas parce qu'on a voulu l'accaparer, tandis que l'autre, on a entendu qu'elle était donnée ?

J-M M : Dans ce que tu dis la dernière chose est tout à fait essentielle : la *psyché* qui est gardée dans l'ouvert de vie éternelle c'est la *psyché* qui émerge à l'espace du don. Nous ne sommes pas nativement dans l'espace du don, notre mode de dire "je" est crispation.

Alors pour en revenir au premier élément de ton intervention, je dirai plutôt que « notre "je natif" est crispé » parce que ça n'en fait qu'un : un "je" sur mode crispé, un "je" sur mode décrispé. Et justement, pour ce qui est crispé, lorsque vient l'ouverture, la crispation s'en va ! Du point de vue des structures de pensée ceci est très important.

À propos de notre verset j'ai dit la même chose mais pas dans ces termes-là. Et d'ailleurs je le redirai une autre fois dans d'autres termes sans doute⁵⁷. Lorsqu'on s'habitue à être à la vérité de la chose, on a la liberté de n'être pas tenu par une terminologie. Le langage n'est pas terminologique, il a la capacité de se dire à l'aide de ce que suggère tel ou tel contexte.

J'avais indiqué qu'il y avait deux façons d'être deux :

– la façon du mélange de deux contraires où il y a la nécessité de discerner ou d'exclure. Il y a l'exemple de la lumière et de la ténèbre puisque quand vient la lumière, la ténèbre s'en va ; il y a aussi le modèle du jugement dernier qui est un mélange qu'il faut démêler ;

– en revanche si je parle d'un état faible par rapport à un état fort, je parle comme s'il y avait un point commun persistant et que des modalités de ce point (la faiblesse d'abord, la force ensuite) viennent successivement.

En fait ces deux structures se joignent constamment l'une à l'autre. C'est à ce sujet que j'avais abordé la fabrication du fromage comme incluant à la fois la formation du fromage et aussi l'autre élément de structure puisqu'il y a exclusion du petit lait.

Personnellement je ne peux pas penser sans m'interroger sur la méditation de deux. On pense qu'être deux c'est tout simple, mais il y a une indéfinité de façons d'être deux. Et si on n'est pas présent aux premières émergences de deux, aux structures élémentaires qu'ouvre le deux, on cause approximativement sur des choses, on ne les médite pas dans leur profond.

⁵⁶ Cette réflexion vient de la séance suivante.

⁵⁷ J-M Martin en a parlé aussi de cette façon en commentant Jn 12, 25 : « la Mort/Résurrection a une double caractéristique : 1/ elle sépare et exclut : ici elle exclut la solitude du grain de blé (ou l'infécondité du grain de blé s'il ne se défait pas) ; 2/ elle est quelque chose qui accomplit, qui confirme ce qui était en semence. »

Chapitre IV

Rm 7, 7-25 : l'entrée du péché dans le monde ; le "je" qui veut et le "je" qui fait

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

• Altérités. Le même et l'autre.

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

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

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

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

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

• Le texte de Rm 7, 7-25.

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

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

Il met en œuvre deux procédures :

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

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

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

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

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

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

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

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

► Le Décalogue ?

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

► Adam numéro 2⁵⁸ ?

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

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

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

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

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

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

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

2) Lecture suivie.

a) Verset 7b.

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

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

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

• Le mouvement qui va de la semence au fruit.

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

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

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

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

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

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

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

b) Verset 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Versets 9-12.

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

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

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

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

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

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

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

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

● **Différents sens du mot "loi" chez Paul.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Verset 13. Péché, mort, rien.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Verset 15 : les deux "je".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• Les deux semences.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Versets 16-25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁶ Dubitation, mise en doute

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) Questions.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• Ouverture sur Rm 5.

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

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

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

Chapitre V

La fragmentation du Nom selon les gnostiques valentiniens

L'unité des multiples déchirés selon saint Jean

Le projet d'année.

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

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

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

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

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

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

I – Le "Je" du Plérôme des valentiniens

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

1) Introduction au Plérôme des valentiniens.⁷³

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

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

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

b) L'espace propre de l'Aïôn.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

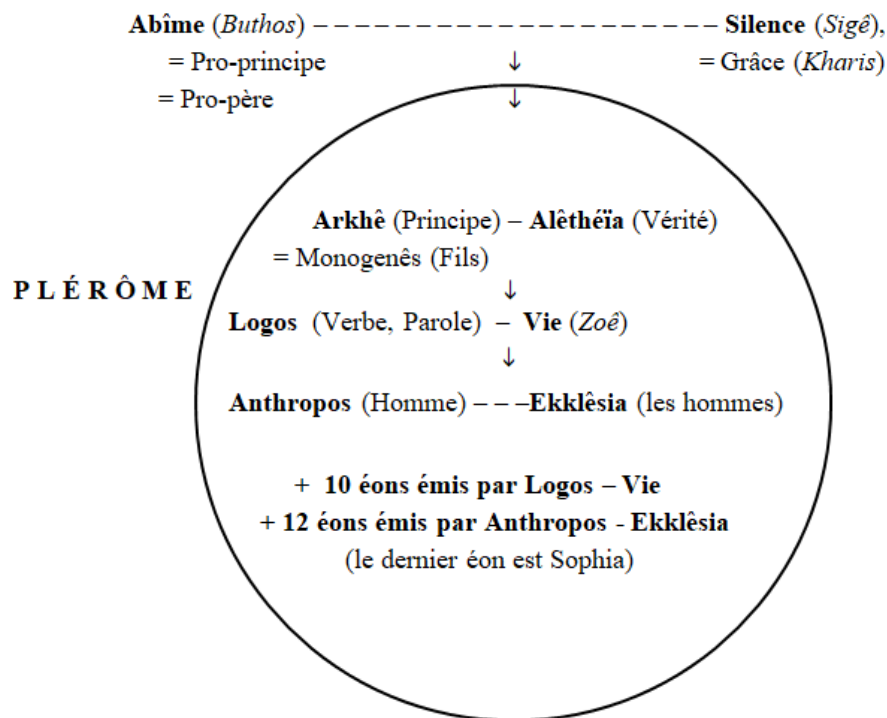
- **Vérité** fait couple avec le **Monogénês**. C'est un rang éminent.
- au-dessus du *Monogénês* (Fils un), il y a le Père, que les valentiniens appellent l'**Abîme** (*Buthos*) et sa compagne s'appelle **Sigê (Silence)**, mais elle s'appelle aussi **Grâce (Charis)**.

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

Le Père (l'Abîme) est au-dessus du *Monogénês*, celui-ci étant aussi *Arkhe* du Plérôme, l'Abîme est donc au-dessus du Plérôme.

Il y a une expression valentinienne extraordinaire : le Père est le Père de l'infranchissable et de la douceur (*glukotêtos*). *Glukos* est le mot que les médecins ont pris pour dire le sucre. C'est-à-dire que l'Abîme est quelque chose qui ne se franchit pas, mais comme nous avons ici une sorte d'hendiadys (infranchissable et douceur sont la même chose), c'est un infranchissable non pas par refus ou dureté, mais au contraire par l'absence de limite, ce en quoi on s'enfonce au risque de se perdre.

Nous sommes en présence de quatre couples qui dérivent les uns des autres par émanation, le Plérôme lui-même comprenant trente éons, dix étant issus de Logos-Vie et douze de Homme-Ekklesia (mais Abîme et Silence sont au-dessus du Plérôme) :



b) Les aventures de Sophia (la Sagesse).

Le Plérôme est une plénitude à certains égards, mais le démembrement du Nom en plusieurs appellations va introduire de la pluralité et du vide d'une certaine manière.

Sophia est le dernier des trente Éons du Plérôme, étant la douzième dénomination issue de Homme-Ekklesia. Elle veut saisir le Père, connaître le Père, pénétrer le Père. C'est, dit le texte, quelque chose d'*aprakton*, d'impossible, d'impraticable. Sa déception, sa méprise, sa non-prise, va constituer l'ouverture du manque à l'intérieur même du Plérôme.

Apparaît alors un autre couple pour restituer le Plérôme dans sa plénitude (ou son accomplissement, c'est le même mot : *plêroustai*). Il est issu de Monogénês et Vérité : c'est le couple Christos / Pneuma. En effet Pneuma est neutre en grec, mais traduit le mot *rouah* qui est féminin en hébreu ; il dit la même chose que le Christos en tant que le Christos est

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

c) La fonction du couple Christos-Pneuma.

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

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

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

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

Parenthèse : 1 Cor 13, 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Suite des aventures de Sophia.

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

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

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

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

3) Remarques complémentaires.

a) Regard sur les hérésies.

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

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

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

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

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

– elles ont une qualité. L'intérêt des hérésies, pour l'historien de la pensée chrétienne, est en effet d'indiquer un point qui est à méditer. Chaque hérésie est l'indice de quelque chose qui a été manqué, à la fois par l'hérétique, et par la dogmatique qui corrige l'hérésie. Non pas au même titre, mais à la fois. Il faut évidemment beaucoup d'attention pour suivre cela.

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Complément : sophia (sagesse) chez Paul.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸¹ Cf. chapitre IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Puis saint Jean commente : « ⁵¹*Il dit cela non pas de lui-même, mais étant grand prêtre de cette année-là il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation,* ⁵²*mais non pour la nation seulement, mais en sorte que les enfants de Dieu dispersés il les rassemble pour être un.* » Ici on a un double sens qui est familier à Jean et qui régit les chapitres 18 et 19 de la mort du Christ, d'ailleurs le mot de Caïphe est rappelé au chapitre 19. Bien sûr c'est un mot de calcul politique : on supprime le gêneur pour éviter l'embrasement et tout ira bien. Cependant Jean entend dans ce mot un tout autre sens : bien sûr Caïphe est inconscient de cette signification-là. De même Pilate dit « *Voici l'homme (Ecce homo)* » (Jn 19, 5), bien sûr ça peut vouloir dire « voici l'individu en question », mais « Voici l'homme » c'est la monstration de ce qu'il en est de l'humanité.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• De quelle unité s'agit-il ?

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

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

⁸² Cf. chapitre VIII.

Chapitre VI

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

I – La question du Je christique

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

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

1. Le rapport du Fils au Père.

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

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

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

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

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

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

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

2. La dispersion du Je christique en dénominations multiples.

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

3. Le Je christique comme unité des déchirés.

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

Remarque.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) Relevé de constantes johanniques.

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

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

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

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

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

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

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

2) Le côté répulsif du texte.

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

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

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

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

⁸⁶ Cf. Jn12, 24 au 2) du chapitre II.

3) Le thème du "demeurer dans".

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

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

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

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

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

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

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

Par exemple les deux sens spatial et temporel du verbe demeurer sont conjoints dans le chapitre 8 où Jésus commence par dire : « *Si vous demeurez dans ma parole, véritablement vous serez mes disciples* ³² *et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera* ». Ensuite il fait la distinction du libre et de l'esclave : d'une part le libre c'est le fils par opposition à l'esclave, et d'autre part « ³⁵ *l'esclave ne demeure pas dans la maison pour toujours, le fils demeure pour toujours* ». Il y a un rapport entre la maison (la maisonnée et l'habitation) et la durée : la vie de l'aïôn (ce qu'on traduit par vie éternelle), donc la durée, appartient à la filiation qui demeure dans la maison, alors que la précarité qui est marquée par la mort et le meurtre appartient à l'esclavage. Ces choses-là font un complexe de sens. Et ce qui est intéressant c'est qu'on le trouve en Jn 8 mais aussi en Rm 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● « Celui qui... celui qui... »

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

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

● L'accomplissement du texte.

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

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

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

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

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

● **L'oreille occidentale.**

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

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

► Il y a l'homme.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5) Symbolique végétale et références vétéro-testamentaires.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre VII

Lecture suivie de Jn 15, 1-17

La dernière fois nous avons fait une lecture d'humeur, nous prenons maintenant ce texte dans une lecture suivie.

I – Jn 15, 1-8 : parabole de la vigne

1) Verset 1. « Je suis la vigne... »

« ¹*Je suis la vigne, la vraie, et mon Père est le vigneron* ». Nous avons là justement un exemple des *Je suis*.

● La relation vigne-vigneron.

La relation au Père est énoncée. Rien n'en est dit de particulier dans cette première phrase. On pourrait même être gêné dans notre imaginaire puisque ceux-là que nous avons l'habitude d'appeler deux personnes de la Sainte Trinité, voilà que l'un a la figure du vigneron et l'autre la figure d'une vigne. Et quand notre imaginaire n'est pas heureux, c'est intéressant, parce qu'il y a quelque chose à entendre. Nous ne pouvons pas nous contenter ici d'une sorte de comparaison, qui ne ferait que flatter et encourager ce que nous savons déjà.

La distance qui va se révéler finalement sera la distance du soignant et du soigné : le vigneron soigne sa vigne. La notion de soin est première dans l'Évangile, et quand nous aurons appris que le soin se dit agapê, nous aurons compris comment Jésus peut dire dans le cours de ce chapitre : « le Père m'aime et j'aime le Père ».

● Le symbolisme biblique de la vigne.

Nous avons dit des choses au sujet de la vigne en nous invitant à resituer ce terme dans un symbolisme qui est un des plus archaïques, le symbolisme végétal dont on connaît bien des occurrences sous des formes diverses dans nos Écritures. Ce qui sera développé ici sera quelque chose comme l'arborescence, c'est-à-dire quelque chose qui nous amènera à parler, précisément, du rapport d'une unité et des multiples.

Il ne faudrait pas oublier que la vigne, dans l'Ancien Testament, désigne le peuple d'Israël. Ainsi Isaïe : « *la vigne de YHWH Sabaot c'est la maison d'Israël* » (Is 5, 7). Jésus dit ici quelque chose comme : « je suis le peuple d'Israël ». Ce "Je" est l'unité même d'Israël. Il ne faudrait pas penser par exemple que Jésus serait une partie, ou le cep pris à part. Il est l'arborescence tout entière.

● Le Je christique comme l'Israël de Dieu au sens de la totalité de l'humanité.

Par comparaison, ceci peut nous aider à entendre « *Tu es mon fils* », le "tu" initial qui ouvre l'Évangile lors du Baptême de Jésus, le "tu" qui donne que Jésus pourra dire "je". Le

fils de Dieu, dans le monde vétéro-testamentaire, c'est le peuple d'Israël. Les premiers chrétiens ne s'y sont pas trompés et ils ont compris que cette parole était une salutation adressée, à partir de l'insu, à la totalité de l'humanité.

Le "Je" christique n'est pas un "je" en plus des autres. Il est l'un et la totalité, il est l'unité unifiante de la totalité. Sans doute Jésus, dans le recensement, fut un homme en plus des autres. C'est d'ailleurs curieux qu'il naisse dans un recensement, c'est-à-dire qu'on le compte. Mais Jésus ne ressuscite pas comme *un en plus*. Sa résurrection, c'est la même chose que sa mort : mourant, il n'est plus *un en plus* ; et ressuscitant il ne ressuscite pas comme *un en plus*, mais comme l'unité unifiante.

Je dis quelquefois mais cela ne plaît pas toujours, que Jésus n'est pas ressuscité juif – c'est pourtant le b.a.ba de Paul – mais j'ajoute : il est ressuscité comme l'Israël de Dieu, et Israël ici est à entendre de la nouvelle dimension où Israël ne désigne plus un peuple mais la totalité de l'humanité. J'ai employé tout à l'heure le mot Israël : il fallait l'entendre au sens où Paul dit que nous sommes « *l'Israël de Dieu* » (d'après Galates 6, 16).

J'ai dit que le Je christique était celui de l'Israël de Dieu au sens où Paul emploie cette expression. Les sociologues ont repéré des choses de ce genre dans certaines cultures. Ils emploient le terme de *personnalité collective*. Cela pourrait être intéressant d'utiliser ce terme, mais à condition de mesurer combien cela met en pièces et notre idée de personne, et notre idée de collectif ou de totalité, sinon, cette expression risque d'être prononcée pour désigner une façon de penser étrange, qui est de toute façon intenable, révolue, qui relève d'une mentalité primitive.

Un autre mot est parfois employé dans ce sens, c'est *éponyme*⁹¹ : un nom éponyme désigne à la fois un prince et le peuple : par exemple *Israël* est le deuxième nom de Jacob, et c'est aussi le nom d'un peuple.

Cependant, il est vrai que, dans la tâche que nous avons d'entendre « *Je suis la vigne* », nous sommes provoqués à remettre en question, d'une part, notre idée d'indivisible-individu, c'est le même mot, et d'autre part, notre idée de collectivité par mode additionnel.

Nous sommes donc reconduits à notre question mais nous avons trouvé des mots pour dire notre chemin. En effet il n'y a pas de mot dans le vocabulaire usuel pour dire cela véritablement et immédiatement, sans recul et sans effort de pensée. L'Évangile est tel qu'une goutte d'Évangile tombant sur notre culture ne peut que créer en elle le pire désordre. Tout se défait, se défait pour se refaire.

• La "vraie" vigne.

« *Je suis la vigne, la vraie.* » Jean emploie les deux adjectifs *alêthês* et parfois *alêthinos*, et je n'ai jamais pu discerner la différence. Cet adjectif est un mot qui dit le caractère vrai. Vrai doit s'entendre par opposition à quelque chose.

Il se pourrait, parce qu'il y a des traces de cela dans l'évangile, que le vrai dise quelque chose comme le réel par opposition à l'ombre, et que la vigne de l'Ancien Testament soit

⁹¹ L'adjectif *éponyme* est emprunté du grec *epônumos* (qui donne son nom).

l'ombre de la vérité nouvelle en Christ c'est-à-dire l'ombre des choses à venir. Cet usage est fréquent dans la lecture que le Nouveau Testament fait de l'Ancien.

Mais ceci n'est peut-être pas suffisant et je pense aussi que chez Jean *alêthês* est le plus souvent opposé à *pseudos*, à la falsification. Nous savons que pour Jean nous sommes dans une falsification native et que nous ne résidons pas, nous ne demeurons pas dans la vérité. Le mot de vérité prend donc, chez lui, le sens d'une désignation du royaume, c'est-à-dire de l'âge qui vient, de l'âge et de l'espace christique qui vient, dans lequel nous sommes invités à demeurer.

• Les deux régions et l'appartenance aux deux.

Nous disons souvent que *pneuma*, vérité, royaume, désignent la même chose, c'est-à-dire l'aïôn, l'espace-temps, l'âge qui est en train de venir, alors que ce qu'il appelle le *monde*, au sens de l'espace régi par le meurtre, la falsification, est en train de partir. C'est aussi ce qu'il appelle le rapport de la lumière et de la ténèbre. On est enfant de lumière ou enfant de ténèbre. On appartient à l'une ou à l'autre région⁹².

Je répète une bonne fois pour toutes : *on appartient* ne signifie pas que certains appartiennent exclusivement à une région et certains exclusivement à une autre région. La vie humaine, telle que nous la vivons, est justement ce rapport conflictuel de la lumière et de la ténèbre en quiconque. Ce sont là les deux semences – le terme semence qui se réfère à la symbolique végétale est très important – qui disent la qualité d'espace, puisque le fruit est selon la semence. Nous allons retrouver le rapport de l'arbre dans son espèce (dans son *génos* propre) au fruit qu'il porte. Par ailleurs c'est au fruit qu'on connaît l'arbre, autre thème qui se trouve chez Jean.

• Retour au Je christique. Jésus "vrai" homme ?

Jésus emploie souvent dans ses "*Je suis*" le mot de vérité, ici : "*la vigne vraie*". Il dit par exemple « *Je suis le pain vrai* » et ceci est à rebours de notre mode d'entendre. En effet le vrai, le propre, s'oppose chez nous au métaphorique, et dans notre langage il faudrait dire que Jésus est vigne dans un sens métaphorique. Là c'est l'inverse ! Les conditions d'intelligibilité pour qu'il y ait quelque chose comme du pain en notre sens c'est "Je", le Je christique.

La question est alors de savoir si Jésus était "véritablement un homme". Le mot *véritablement* fait le lien ici et le mot nouveau que j'apporte est le mot *homme*. *Homme* est une des dénominations de Jésus puisque, parlant de lui, il dit : "*le Fils de l'homme*". Le Fils de l'homme ne désigne pas, comme nous le croyons faussement, la part humaine dans l'incarnation humaine d'une divinité, selon l'opinion classique, Fils de l'homme désigne la divinité de Jésus.

Fils de signifie la manifestation, la venue à fruit de ce qui est en semence. Et l'homme en question ici, c'est Adam du chapitre premier de la Genèse⁹³ : « *Faisons Adam comme notre*

⁹² Cf. "[Ce monde-ci](#)" / "[le monde qui vient](#)" : [espace régi par mort et meurtre](#) / [espace régi par vie et agapé](#).

⁹³ Il y a deux Adam, celui de Gn 1 et celui de Gn 2-3. On trouve cela par exemple dans la lecture de 1 Cor 15, 45 (ch III, 1 b). Voir aussi [Les deux Adam : Christ de Gn 1 / Adam de Gn 2-3 ; Relecture de Image et ressemblance de Gn 1, 26 d'après Ph 2, 1Cor 15, Rm 5](#).

image », comme notre fils. Donc, le sens vrai, authentique, de *humanité*, est d'être une dénomination de Dieu, déjà. Or ce n'est pas la question que l'Occident a posée à l'Évangile. Il n'est jamais entré dans cette perspective, même pas au second siècle, puisque l'une des premières questions a été de savoir non pas si Jésus était Dieu, mais si Jésus était véritablement homme, c'est-à-dire s'il n'était pas un semblant d'homme comme l'affirmaient certains. Cette hérésie, le docétisme, a été récusée en affirmant que Jésus était véritablement un homme.

Seulement, quand on dit que Jésus est véritablement un homme, on dit quelque chose de juste, de correct par rapport à la question posée, mais on n'est pas dans la question de l'Évangile. Car l'Évangile n'a pas du tout pour but de nous dire que Jésus est un homme comme nous. Il est justement l'homme que nous ne sommes pas, c'est-à-dire l'homme vrai. Tout le problème est dû au fait que chez nous, depuis Aristote, la vérité dit l'adéquation entre une proposition et la réalité.

Plus tard, la question se posera de savoir s'il était Dieu, mais pas avant la fin du IIIe, début du IVe siècle. On lit dans le Prologue de Jean : « *Dans l'arkhê était le logos et le logos était tourné vers Dieu et le logos était Dieu* ». Cela ne fait de difficulté à personne ! Et pourquoi tout d'un coup, au IVe siècle, se pose-t-on la question : le Logos est-il Dieu ? Quelque chose s'est passé entre-temps pour que la question devienne nécessaire dans le développement de la pensée occidentale chrétienne.

Il s'est passé que toute la pensée est désormais régie par l'opposition de l'incrée et du créé, chose qui n'est pas du tout régnante dans le Nouveau Testament. La question est donc : Ce Logos est-il incréé – mais il ne peut pas y avoir deux incréés – ou bien est-il la première grande créature qui s'est incarnée dans l'homme Jésus ? C'est Arius, contre qui le concile de Nicée a procédé pour dire qu'il est véritablement Dieu : « *Vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré non pas créé, de même nature que le Père (consubstantiel au Père)* ». Les traces du concile de Nicée sont, nous le savons, dans le symbole qu'on appelle de *Nicée-Constantinople*⁹⁴, qui est chanté ou récité parfois dans les offices.

Ce préalable était nécessaire pour bien situer le premier verset de notre texte.

2) Verset 2. Les sarments.

« *²Tout sarment (klêma) en moi qui ne porte pas fruit, il l'enlève et tout ce qui porte fruit, il l'émonde pour qu'il porte plus de fruit.* »

• Le thème de l'un et des multiples.

Nous avons ici le thème des *klêmata* (des sarments) par rapport à la vigne. Cette symbolique d'une unité et d'un pluriel se trouve chez Jean sous une forme constante qui mérite d'être repérée. Il y a par exemple

- « *Jésus devait mourir pour la nation, ⁵²mais non pour la nation seulement, mais en sorte que les enfants de Dieu dispersés (déchirés) il les rassemble pour être un* »

⁹⁴ Il s'agit du Credo, il a été étudié dans la session sur Credo et joie (tag [CREDO](#)). J-M Martin propose une autre approche : [Penser la Trinité](#).

(Jn 11, 51-52) : le Monogénês et les enfants déchirés ((*tekna ta dieskorpisména*) où *tekna* est un neutre pluriel.

- C'est aussi la différence entre le pain du « *Je suis le pain* » et les *klasmata* (les fragments) qui restent qu'il faut ramasser (Jn 6).
- c'est encore l'unité du troupeau (ou du pasteur) et des *probata* (des brebis) qui est aussi un neutre pluriel (Jn 10) : c'est là que nous trouvons le thème de la dispersion et de la déchirure.

Dans notre texte, nous avons le thème de la vigne (*ampélos*) et des sarments (*klêmata*). Nous ne perdons pas de vue ce que nous avons dit, à savoir que les sarments ne sont pas nécessairement quelque chose en plus de la vigne mais c'est quelque chose de la vigne, quelque chose du Je christique. Jésus va nous dire : « **Je suis la vigne, vous êtes les klêmata (les sarments)** ». Ceci pose la question de l'intelligence de ce "Je" et de ce "vous", dont pour l'instant nous ne déterminons pas l'ampleur, mais nous pouvons penser que cela désigne l'humanité dans son ensemble.

• Les deux types de sarments et le risque de perversion d'interprétation.

Or il y a deux situations par rapport à ces *klêmata* : il y a ceux qui ne portent pas de fruit et ceux qui portent du fruit.

1. Ceux qui ne portent pas de fruit sont retranchés, mais dans la lecture d'une parabole, le sens intérieur régit la lecture des éléments du discours : ne pas porter de fruit en étant dans le Christ signifie qu'on est "apparemment" dans le Christ, et ces *klêmata* sont retranchés, sont enlevés, parce qu'en fait ils n'ont jamais été véritablement dans le Christ. Ce sont des semblants de *klêmata*. Ceci est imposé par la lecture des deux semences.

2. « *Et tout klêma qui porte du fruit, il l'émonde pour qu'il porte plus de fruit.* » Il s'agit ici de l'émondage du Je christique. Cet émondage c'est la passion et la mort du Christ.

Donc en aucune façon n'abordez ce texte en disant : il y a des gens qui sont du bois mort et il y en a d'autres qui ont besoin de souffrir pour porter du fruit. Ce n'est pas le sens ! Il faut entendre qu'**en chacun il y a ce qui est pour le fruit ultime et il y a de l'irrécupérable**.

► Ce que je trouve de plus mystérieux ce n'est pas la distinction des deux types de sarments, mais ce qui arrive à celui qui porte du fruit : on l'émonde pour qu'il y ait plus.

J-M M : Un sarment qui est christique porte du fruit mais le propre du christique, le propre de l'âge messianique – et *christos* signifie messie – c'est l'abondance et la surabondance. C'est surtout chez Paul qu'on trouve cela et ça le rend parfois verbeux parce que son discours abonde de même que le thème de son discours est l'abondance même.

Cette abondance signifie que le rapport à Dieu n'est pas un rapport ric-rac, un rapport juste. La justice de Dieu, c'est qu'il y en ait plus. Autrement dit c'est le dévoilement de ce que la véritable justice n'est pas l'exactitude, mais qu'elle est de l'ordre de la donation, de la donation gratuite : *kharis* (la grâce) chez Paul, ou le verbe *donner* chez Jean. C'est le présupposé fondamental de l'annonce évangélique.

L'abondance a ce sens-là, vous en trouverez de nombreux exemples. Ainsi à Cana il y a une abondance invraisemblable de vin. C'est dans la tradition apocalyptique que de décrire

la donation gratuite comme abondance. Paul emploie même l'expression de *surabondance* et aussi d'*abondance hyperbolique*.

3) Verset 3. La parole qui purifie.

« ³*Déjà vous êtes émondés à cause de la parole que je vous ai dite* ».

Le mot "émondé" (*katharos*) se trouve chez Jean au chapitre 13 où en général on le traduit par "purifié". Il est traduit ici par *émondé* parce qu'il est en rapport avec le thème de l'arbre dont on coupe des branches, des sarments. Le contexte du chapitre 13 où on le traduit par *purifié* (ou *pur*) est celui du lavement des pieds : « *celui qui a reçu le bain n'a pas besoin d'être lavé, sinon les pieds, mais il est pur (katharos) tout entier et vous, vous êtes purs (katharoi)...* » (v. 10).

Ici on a : « *vous êtes émondés à cause de la parole que je vous ai dite* ». En effet, ce qui constitue la christité, le "Je" christique, le *Je* du « *Je suis la vigne* », est sa mort-résurrection. Ce qui fait que je suis *dans* le Christ, c'est d'entendre la parole qui dit « Jésus est mort et ressuscité ». Tout rapport à Jésus a son premier moment dans l'écoute de cette annonce.

4) Versets 4-6. "Demeurer dans" ou "être jeté dehors".

« ⁴*Demeurez en moi et moi en vous.* » Le verbe *demeurer* apparaît ici. *Demeurer dans* est un verbe majeur chez Jean : c'est un des noms de la proximité. Les verbes *connaître*, *aimer*, *demeurer*, sont des modalités pour dire la proximité.

La proximité constitue l'unité qui est à penser comme une unité qui ne réduit pas de façon inerte ce qui est ainsi unifié. La véritable unité creuse le *deux*, mais d'une façon telle qu'il ne soit pas un *deux* qui, à un certain niveau, fasse nombre. C'est-à-dire que, dans la mêmeté, il y a de l'autre, il y a de l'altérité. Le problème n'est pas entre la mêmeté et l'altérité, mais c'est celui de la mauvaise altérité et de la bonne altérité. Il y a une bonne façon d'être deux et une mauvaise façon d'être deux, il y a même une infinité de façons d'être deux.

Ce verbe *demeurer* comme nous l'avons vu, va être dix fois dans ces six versets. Il surgit ici et il va rester le verbe dominant qui donne la note pour les six versets qui viennent.

« *Demeurez en moi et moi en vous* » : cette proximité est mutuelle. *L'être dans* n'est pas à comprendre comme un emboîtement, car celui-ci n'est pas réversible. C'est une des façons de dire la plus haute proximité.

On pourrait s'interroger sur la qualité de parole de l'impératif : « *demeurez en moi* ». C'est un impératif non impérieux.... je veux dire : ce n'est pas un impératif de législation. N'oublions jamais cela. Cette parole est une parole donnante, mais elle est donnante au moment où elle donne c'est-à-dire quand il est donné de l'entendre.

« *Demeurez en moi et moi en vous* », s'explique d'abord ainsi : « *de même que le sarment ne peut porter fruit de par lui-même* – de par son identité particulière ou singulière – *s'il ne demeure pas dans la vigne* – le fruit qui est en question ici ne peut être porté à partir de son "je" singulier, il ne peut porter fruit que s'il demeure dans la vigne – *ainsi vous non plus si vous ne demeurez en moi.* »

Ici c'est une invitation à ne pas penser l'homme comme autosuffisant mais comme étant toujours déjà posé dans une unité unifiante. Très souvent on dit que le christianisme du XIXe siècle était un christianisme plutôt individuel avec le souci de l'âme personnelle, et que contre cela il y a eu l'avènement d'un christianisme social. Mais le débat n'est pas entre les deux. Ce n'est pas ou bien singulier ou bien social, mais c'est d'autant plus l'un que l'autre, ou bien d'autant moins l'un que l'autre. En plus ce n'est jamais singulier au sens psychologique et ce n'est jamais social au sens courant du terme social. Par exemple ce n'est pas une critique de l'égoïsme par opposition à l'altruisme mais c'est une critique de l'égoïté, c'est-à-dire de la compréhension ontologique ce que veut dire "je". L'Évangile ouvre une dimension insoupçonnée à l'homme, c'est la révélation de ce que nous ne savons pas de nous-mêmes.

« ⁵*Je suis la vigne, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-ci porte beaucoup de fruit, puisqu'en dehors de moi vous ne pouvez rien faire.* » Le *faire* qui est essentiel, celui qui a sens et dont il est question ici, est de porter du fruit – nous ne savons rien encore de ce fruit, le texte va nous le dire – ce faire ne peut être le produit d'une identité singulière. C'est Jésus qui porte le fruit à travers ses sarments, à travers nous.

► Comment ceux qui ne sont pas chrétiens peuvent-ils entendre cette phrase : « en dehors de moi vous ne pouvez rien faire » ?

J-M M : Il faut bien voir que le nom n'est pas l'énonciation verbale. Les Anciens distinguent très bien le visible et l'invisible du Nom. Ceci pour éclairer une difficulté concernant la nécessité de professer la foi. On passe par le nom de Jésus, mais pas le nom articulé⁹⁵.

« ⁶*Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors.* » Jeter dehors (*balleïn exô*) est l'expression utilisée pour désigner le jugement, cette *krisis*, ce discernement ultime dont Jésus dit : « *C'est maintenant le jugement (krisis) de ce monde, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors* » (Jn 12, 31). La *krisis* réside en ceci que la semence du meurtre et de la falsification est jetée dehors. Le diabolos (le disperseur) est jeté dehors.

Il est jeté *dehors*. Au début de l'évangile de Jean : « *Hors de lui, rien – le rien, c'est la ténèbre – Ce qui fut ⁴en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes, ⁵la lumière luit dans la ténèbre* ». C'est cette ténèbre extérieure, cette façon redoublée de dire une extériorité négative qui est un autre nom du meurtre, c'est cela qui est jeté dehors. C'est même essentiellement cette semence qui est jetée dehors.

« *Et le sarment se dessèche ; et on les rassemble et on les jette dans le feu, et ils brûlent.* » Il est très intéressant de voir le mot "*on les rassemble*". En effet c'est le même verbe, *sunageïn*, que dans le verset 52 du chapitre 11, mais il est pris dans un sens inverse : en Jn 11, 52 c'est pour que « *les enfants de Dieu soient rassemblés pour être un* », mais ici ils sont rassemblés dans l'extériorité, le *n'être pas*. Le feu est un autre nom de ce qui était la ténèbre ou le rien dont nous avons déjà parlé.

► Est-ce qu'il y a un rapport entre ce qui est dit ici et la mort-résurrection du Christ dont vous avez dit que d'en entendre l'annonce nous transformait ?

⁹⁵ Cf. dans la série de rencontres sur *la Prière en saint Jean* la [15ème rencontre : L'appartenance essentielle : Le Nom de Jésus : le visible et l'invisible du Nom](#).

J-M M : Le chiffre de toutes nos destinées humaines est d'être à la fois semence de diabolos (du prince de la mort) et semence de christité, inégalement bien sûr, et ça correspond ici aux deux types de sarments. Le conflit, car il y a en fait un conflit, c'est le conflit en quiconque du christique et du mortel. Ceci est très lié à la question porteuse de l'Évangile qui est la question "qui règne ?" c'est-à-dire : sous le régime de quoi je suis, quelle est la qualité de l'espace dans lequel je vis ? Je suis dans un espace de servitude (être asservi à mourir et à donner la mort, à exclure), ou bien je vis dans un espace de lumière et de vie. D'où l'importance de comprendre que le conflit n'est pas entre ceux qui sont exclus et ceux qui portent du fruit, mais qu'il est entre le prince de la vie et le prince de la mort. Ce combat a eu lieu et le prince de la mort a été jeté dehors, l'exclusion a été exclue, la mort est morte. La victoire est acquise dans son principe et cependant toute la vie continue à être un combat. En effet cette situation-là est celle de toute l'histoire humaine, elle n'a pas eu lieu un beau jour à partir duquel tout commencerait, c'est le chiffre de chaque instant.

Et c'est pour cela qu'indirectement cela parle de moi quand je dis : « Jésus est mort et ressuscité ». Les questions les plus urgentes dans la foi, on a l'air de les dire dans un langage de "il" : il est arrivé quelque chose à quelqu'un un jour. Mais le "il" de « il est mort et ressuscité » est plus intime à moi-même que les "je" que je prononce toute la journée.

5) Verset 7. Le thème de la prière exaucée.

« ⁷*Si vous demeurez en moi et que mes paroles (rhêmata) demeurent en vous* – Il est le Logos, et il dit des paroles. Demeurer en lui c'est garder ses paroles, et nous verrons au verset 9 le verbe aimer avec la précision « *Demeurez dans mon agapê* » Les verbes *demeurer*, *garder*, et *aimer* ne disent pas des choses différentes, ce sont des dénominations de la proximité. Le mot proximité est un mot important pour résumer ces verbes – ainsi qu'un autre mot de Jean, recevoir – car il est à la base de l'intelligence de ce que veut dire le prochain, le proche. Dieu est notre plus proche prochain.

Ce qui est dit ici sera repris ensuite dans les versets 9 et suivants. Nous voyons poindre un ensemble qui n'est pas dit de façon hasardeuse puisqu'il est répété à plusieurs reprises sous cette forme. Donc nous avons une structure de lecture qu'il faut retenir.

...*Ce que vous voulez, vous le demandez et cela sera pour vous* ». Voilà une chose étrange. Qu'est-ce que ce *théléin* (ce vouloir) vient faire ici ? Le *thélêma* est le nom de la semence, nous l'avons vu en Rm 7 et en Ep 1, et également chez saint Jean. Et nous savons que nous avons deux *thélêmata*, deux semences, nous avons vu cela en particulier en Rm 7 (le "je qui veut" et le "je qui fait")⁹⁶. Nous allons voir un autre mot, celui de "disposition". Or si votre semence propre (votre disposition fondamentale constitutive) est selon la disposition du Dieu, vous demanderez et vous recevrez. Cela signifie que la prière est quelque chose du côté de la fructification.

Il y a plusieurs choses qui s'enchâssent les unes dans les autres, enchâssements qui ne nous sont pas du tout familiers et dont il faut s'approcher de l'extérieur. Voyons d'abord le rapport

⁹⁶ Voir le II du chapitre IV.

du vouloir et du demander : le vouloir est la semence et le demander est le commencement de la croissance.

Il est intéressant justement de regarder comment intervient la question de la demande chez Jean. On a un processus qui est constant lorsqu'on entend la parole⁹⁷ :

- La parole est énigmatique, et la première chose qu'elle suscite c'est le trouble.
- La deuxième chose, c'est la *zêtêsis* (la recherche) : se mettre en mouvement de recherche.
- La troisième, c'est la recherche qui se formule : *érôtaô* (je demande).
- Enfin la question posée est accomplie quand elle se tourne en prière, car elle est une attestation de ce qu'elle est exaucée, à la mesure où demander c'est attester que je suis dans l'espace du don. Et je n'ai rien d'autre à demander que d'être dans l'espace du don. C'est pour cela que rendre grâce ou demander, c'est tout un ! L'un n'est pas au-dessus de l'autre. C'est dans les deux cas prendre conscience que ce que je suis relève du don. Il s'agit ici de demander comme il faut, et Paul nous dit que nous ne savons pas prier comme il faut (Rm 8, 26), mais c'est autre chose.

6) Verset 8. La gloire du Père : l'homme accompli.

« ⁸*En ceci a été glorifié mon Père, que vous portiez beaucoup de fruit et deveniez mes disciples.* » Porter beaucoup de fruit c'est glorifier le Père c'est-à-dire constituer la gloire du Père. Cette gloire n'est rien d'autre que l'homme fructifiant, l'homme accompli. En effet le fruit consiste en l'accomplissement de mon avoir-à-être, et porter du fruit c'est m'accomplir, c'est accomplir ce qui est disposé pour moi, ce pour quoi je suis libre, je suis libéré. "Être libre pour" c'est le sens authentique de la liberté chez Jean.

Ceci constitue la gloire c'est-à-dire la présence. Ce mot désigne la résurrection, c'est un mot repère du Nouveau Testament. La gloire dit le visible, le venir et le *donner à voir* du Père invisible, de l'insu. La gloire, c'est l'humanité dans son unité christique.

• Le thème de la glorification en Jn 17, 1.

Ce thème de glorifier se trouve au début du chapitre 17, où nous avons affaire d'abord à la relation de "tu" et de "je" dans une prière. Car l'invocation dit « *Tu...* » : « *Levant les yeux vers le ciel il dit : "Père glorifie ton Fils – c'est la demande de résurrection – ce qui est que le Fils te glorifie"* » (Jn 17, 1). La résurrection est que le Père soit glorifié dans le Fils. Cela veut dire que révéler le Fils comme Fils, c'est révéler ce qui est révétable du Père.

Il n'y a pas de Fils sans Père, mais le Père ne montre pas autre chose, il est tout entier dans l'accomplissement du Fils. Il n'est pas autre chose au plan du nom qui nomme ou de la figure qui se voit : « *Philippe, qui me voit, voit le Père* » (Jn 14, 9). Le Père est cependant autre, sous le rapport pour nous de la vocation, de la portée, c'est-à-dire que nous sommes *portés, tirés* : « *Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire* » (Jn 6, 44). Le Père a pour fonction de *tirer* vers le Fils. Et cette portée est l'essence de la prière qui

⁹⁷ Cf. [Le processus johannique : trouble, recherche, question, prière en Jn 14, 1-14 ; Jn 16, 16-30 ; Jn 20, 11-18.](#)

est toujours prière à l'insu. Père signifie insu, cieux signifient insu : « *Notre Père qui es aux cieux...* »,

- **L'accomplissement de l'humanité : porter beaucoup de fruit.**

« *Père glorifie ton Fils ce qui est que le Fils te glorifie selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* ». Pâques, ce n'est pas la satisfaction que nous éprouvons de la résurrection singulière de Jésus. Pâques, c'est que semence de résurrection soit en nous. Donc la demande de glorification est la demande que l'humanité s'accomplisse, et s'accomplisse en portant du fruit, car « ⁸*En ceci a été glorifié mon Père...* ».

Nous avons là un thème qui se dit de deux ou trois manières qui nous intéressent, puisqu'elles visent cette même réalité qui est l'unique "Je" de résurrection en quoi « *nous sommes tenus* », autre expression pour dire « *tu lui as donné la totalité dans les mains* ».

Et nous retrouvons ce que nous avons développé à bien des reprises : il n'est jamais question de Jésus singulièrement, mais dans un double rapport : rapport au Père et rapport à la totalité de l'humanité. Penser Jésus comme un individu en plus, parmi d'autres, c'est ne pas le penser dans sa dimension de résurrection, c'est-à-dire dans le mode sur lequel il se donne à voir à l'œil de la foi et qui donne sens au mot Dieu.

- **Le thème du nom.**

Nous avons une prière équivalente au « *glorifie ton Fils* » (Jn 17, 1), qui est : « *Père glorifie ton nom* » (Jn 12, 28). Le nom, c'est le Fils.

Je relisais, dans un petit texte du début du II^e siècle, *l'Évangile de la vérité* qui n'est pas un évangile canonique, un long développement sur le nom⁹⁸.

Nous savons déjà que le nom, en hébreu, ne désigne pas ce qu'il désigne dans nos langues. Il dit quelque chose comme l'identité essentielle de l'être. Très curieusement, il dit le plus propre car les Anciens distinguent le *kyrion onoma* (le nom propre) et les *appellations*. Autrement dit il y a le Nom, qui est un nom insu en son profond, et les appellations, qui sont justement les « *je suis* ». Nous avons vu cette situation importante dans la fragmentation du Nom, autre mode sur lequel est pensé le rapport de l'un et des multiples.

- **Le Plérôme des dénominations⁹⁹. La région de la parole.**

Ce qui se joue ici ce n'est plus simplement le rapport du "Je" christique au "Tu", tel que nous l'avons vu dans la prière, il ne suffit plus simplement de penser Jésus en direction du Père. Le "*Je suis*" désigne la région de la résurrection qui est l'Aïôn, qui est la plénitude, mot du pneuma, qui est le pneuma dans sa totalité, le pneuma qui descend, qui "demeure sur" et dont la fonction est d'oindre, d'imprégner. Christos signifie *imprégné de pneuma*. Et ce nom donne lieu au fractionnement que sont les multiples "*je suis*" dont l'ensemble constitue le Plérôme : la plénitude du pneuma.

Ainsi quand Jean dit : « *Dans l'arkhê était la parole* », la Parole (le Logos) est une des premières dénominations qui indiquent le lieu foncier et premier. Et la parole ici dit

⁹⁸ Cf. [La symbolique du nom et la gnose. Lecture d'un passage de l'Évangile de la vérité.](#)

⁹⁹ Pour le Plérôme des dénominations voir le I du chapitre V.

l'essence intime des choses et des êtres. Il n'y a pas une opposition entre la parole et le réel au sens où nous l'employons. Cette région de la parole est la région du plus réel. Du reste, être enduit d'Esprit, c'est aussi être enduit de connaissance, inondé de connaissance.

Les différents fragments du Nom qui sont les différentes dénominations (l'Arkê, le Logos, la Vérité, la Vie...) constituent l'apparition d'un premier multiple dont la totalité est appelée Aïôn. Rappelez-vous que, lors de notre étude du temps, nous avons distingué le cosmos au sens de ce monde-ci, et le monde qui vient (l'aïôn, l'âge qui vient). Ces fragmentations du Nom sont appelées au II^e siècle des *aiônés* (des *éons*). Ils sont aussi ce que Jésus appelle des *logoï* (des paroles), ou des *rhêmata* : « *les paroles que je vous ai dites* », ou des *entolai* (des dispositions) traduites à tort par "commandements", des dispositions dévoilées de notre être.

Nous pouvons maintenant reprendre le verset 7 : « *Si vous demeurez en moi et que mes paroles (rhêmata) demeurent en vous...* » : notre être le plus profond consiste donc à être gardien d'une parole qui nous constitue.

• Le thème du disciple.

Reprenons la fin du verset 8 : « *...et que vous deveniez mes disciples* ». Ce mot de *disciple*, qui n'est prononcé qu'une seule fois dans ce chapitre, est au cœur du débat et c'est quasiment le mot essentiel. Nous savons déjà que le nouveau mode d'être c'est entendre au sens fort du terme, or le disciple c'est essentiellement celui entend. Dans les versets 12-17 le rapport du maître et du disciple sera précisé sans que ces mots soient prononcés. Donc ce mot de disciple émerge ici comme un mot en creux qui ne va pas être répété, mais c'est lui néanmoins qui dans son silence nourrit la suite du texte.

On est d'ailleurs fondé à souligner le terme de *disciple* chez Jean dans la mesure où une des grandes figures est celle du "*disciple que Jésus aimait*". Cela ne signifie pas qu'il y ait une particulière amitié entre deux individus, mais ça signifie que c'est le disciple par excellence, c'est-à-dire l'écouter par excellence, et le quatrième évangile est *l'évangile du disciple*.

II – Jn 15, 9-17 : discours de Jésus

1) Versets 9-10. Le développement du thème de l'agapê.

a) Lecture des versets.

Les deux versets qui arrivent maintenant sont vraiment extraordinaires. « *⁹Selon que le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon agapê. ¹⁰Si vous gardez mes dispositions, vous demeurez dans mon agapê* – voilà que surgit le mot agapê, mot qui n'a pas encore été prononcé mais qui vient ici dans un ensemble : demeurer dans l'agapê, c'est garder les dispositions. Ce thème a été énoncé dès le chapitre 14 et il sera repris et médité constamment : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre paraclet* » (Jn 14, 15-16).

...Comme moi j'ai gardé les dispositions du Père et je demeure dans son agapê.» Autrement dit le rapport de nous à Jésus et le rapport de Jésus à son Père est le même. Deux choses sont précisées qui concernent la mort-résurrection :

- « *J'ai gardé les dispositions du Père* » : c'est la mort christique, l'heureuse mort christique.
- « *Et je demeure dans son agapê* » : on peut mettre ceci en rapport avec « *Tu es mon Fils bien-aimé* », c'est la résurrection.

b) Détour par le quadruple thème de Jn 14, 15-16.

Le verset 14 comporte les thèmes de la garde des dispositions et de l'agapê. C'est l'occasion pour nous d'évoquer le quadruple thème énoncé dès le chapitre 14.

Ce quadruple thème est tel que les quatre éléments disent la même chose de façon diverse. Par ailleurs le développement des chapitres 15 et 16 est constitué de variations sur ce quadruple thème : comme il arrive dans des variations musicales, ce peut être un des quatre éléments qui donne lieu à un développement, mais les autres sont aussi notés sans être développés. Ils ne se quittent pas les uns les autres, même quand l'un d'eux seulement est développé. J'attire votre attention sur ce point car il faut se demander comment sont écrits ces textes : Jean a une curieuse écriture qui n'est pas structurée selon notre logique.

On trouve donc pour la première fois ce quadruple thème en Jn 14, 15-16 :

- « *Si vous m'aimez* » : premier thème.
- « *Vous garderez mes dispositions* » : deuxième thème.
- « *Et je prierai le Père* » : troisième thème.
- « *Il vous enverra un autre paraclét (le pneuma)* » : quatrième thème.

Regardons ces quatre thèmes apparemment disparates, mais qui ne le sont pas. Je ne reviendrai pas sur la lecture critique faite à plusieurs reprises, qui nous invite à ne pas entendre ceci sur le mode du calcul stratégique le conditionnel (si... alors...).

Comme le texte n'est pas du grec classique, mais un décalque d'une écriture de type hébraïque, il faut entendre que ce quadruple thème n'est pas articulé selon notre mode, ce qui donne : avoir agapê (aimer) c'est la même chose que garder la disposition enjointe, c'est la même chose que la prière, et c'est la même chose que recevoir le pneuma (l'Esprit).

Cet énoncé des versets 15-16 est précédé par du trouble. En effet, le chapitre 14 commence par : « ¹*Que votre cœur ne se trouble pas.* » ce trouble étant provoqué par l'annonce d'une absence : « *Je m'en vais, et là où je vais vous ne pouvez venir* » (d'après Jn 13, 33). Et la réponse de Jésus se concentre dans l'énoncé de ce quadruple thème. La question qui se posait aux disciples était : quoi de l'absence et de la présence ? La réponse est : c'est l'absence qui est la présence même. Les modalités, les noms de cette présence authentique et non plus de la courte présence que les disciples avaient avec Jésus, c'est : l'agapê, l'écoute de la parole (la garde de la parole), la prière, le don de l'Esprit.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ceci est plus développé dans [Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17](#) .

c) Le thème de l'agapê.

• L'agapê et la mort-résurrection.

Nous avons dit bien souvent que, si le mot le plus central de l'Évangile est le mot *résurrection*, il est central comme un point aveugle à partir de quoi tout le reste prend place et sens. Or le mot agapê peut se substituer au mot *résurrection*. Nous l'avions évoqué à partir de la première lettre de Jean, chapitre 3 : « *Car c'est ceci, l'annonce (angélion) que vous avez entendue dès l'arkhê – comme principe même – que vous ayez agapê les uns pour les autres* ». Tout le monde sait que l'Évangile dit : « *Aimez-vous les uns les autres* », tout le monde sait que Jésus est mort et ressuscité. Seulement ces paroles ne sont comprises que dans la mesure où *résurrection* et *agapê* disent la même chose.

Puisque *résurrection* et *agapê* disent le même, ce qui est visé par le mot de *résurrection* est quelque chose qui est la transgression de la limite qui est la mort, et simultanément le dépassement de la limite qui est le meurtre. Le mot meurtre ici n'est pas l'indication, entre autres, d'un manquement à l'égard de l'agapê. Par exemple le mot *haine* est un autre mot chez Jean pour dire la même chose que le meurtre, cependant le mot de meurtre est très important parce qu'il ouvre à la symbolique du sang. Ceci est une autre question, celle de la différence entre le sang versé qui est la vie prise aux autres, et le sang donné : « *Ceci est mon sang versé pour...* » La différence de la prise et de la donation joue radicalement.

Nous avons vu cela à propos du mode de mourir : mourir d'une mort subie ou d'une vie donnée. Encore une fois nous pouvons percevoir l'enjeu considérable de mourir en donnant sa vie, mais nous ne pouvons pas nous targuer d'y être. Il ne faudrait peut-être même pas viser de le faire, car ceci n'est pas de notre propre, ceci est précisément du "Je" christique. Et il ne le fait pas à notre place, comme un individu à la place d'un autre individu. Il accomplit cette christité unifiante dans le tréfonds de l'humanité, d'où l'importance du rapport entre l'un et les multiples.

• L'agapê comme événement.

Ce mot, *agapê*, demande donc à être dévoilé, explicité d'où la nécessité que la même chose soit nommée par les trois autres abords, qui se trouvent dans le quadruple thème.

Nous l'avons déjà dit : l'agapê n'est pas un sentiment ou un commandement au sens strict ou une vertu. L'agapê est un événement : Dieu nous aime. L'agapê ne consiste pas en ce que nous aimerions Dieu, mais comme dit Jean « *nous aimons de ce que lui le premier nous a aimés* » (1 Jn 4, 19).

Autrement dit, il n'y a pas d'un côté un récit anecdotique qui parlerait de la mort du Christ et un récit de type éthique qui parlerait de l'amour et des différents vices. C'est radicalement la même chose.

Et cela ne nous étonne pas que ce soit un avènement depuis que nous avons bien mis en évidence que *venir* est un mot qui dit Dieu lui-même en lui-même ! Venir, advenir, avènement ou événement, tout cela se tient. Tout notre usage habituel des mots a besoin d'être remué.

• Développement de l'agapê dans le quadruple thème.

Nous avons vu¹⁰¹ que le quadruple thème énoncé en Jn 14, 15-16 s'énonce ainsi : avoir agapê (aimer) c'est la même chose que garder les dispositions, c'est la même chose que prier le Père, et c'est la même chose que recevoir le don du pneuma (de l'Esprit). Reprenons cela.

Premièrement avoir agapê (aimer) c'est la même chose que garder des dispositions. Cette garde, c'est celle de la parole, des noms, des dénominations, la garde de ce qui révèle notre identité profonde, la garde de notre chemin ouvert, de ce à quoi nous sommes appelés, *klêsis* (appel) chez Paul, cela appartient au même moment. **Avoir agapê** c'est donc de **garder la parole** – le Christ est Logos – et garder les paroles qu'il dit qui sont le déploiement de la Parole qu'il est.

Deuxièmement, **ceci est la même chose que prier** : « *et je prierai le Père* ». Les paroles du Christ sont ne sont pas entendues seulement dans une connotation affective mais dans un espace de vexion, de portée qui est celui de la prière. C'est-à-dire que ces paroles ne sont entendues que si elles le sont comme donation de moi-même à moi-même, donc comme demande qui est recevoir : « *vous demandez et ce sera* ».

- Le premier développement de l'agapê, c'est donc **entendre la Parole** : il s'agit du Christ.
- il s'agit d'*entendre la Parole* mais on n'entend qu'à la mesure où l'on est tiré par le Père, où **l'on est dans** cette vexion qui est **la vexion de prière** : on prie le Père, un point c'est tout.
- enfin *prier le Père* est la même chose que **recevoir le don du pneuma** (de l'Esprit).

Nous avons là : Père, Fils, Esprit, qui sont trois désignations de l'indicible agapê, comme de l'indicible résurrection.

Ce sont là des repères. J'ai déjà dit des choses à ce sujet et je vous promets de les redire, parce qu'à chaque fois il faut que nous nous laissions réintroduire dans cela qui ne sera jamais de notre possession pleinement acquise.

d) Le quadruple thème dans Jn 15, 7-10 et 26.

Nous retrouvons cette même structure dans le chapitre 15.

« ⁷*Si vous demeurez en moi et que **mes paroles demeurent en vous** – thème de la garde de la parole – ce que vous voulez **vous le demandez**, et cela sera pour vous – thème de la prière – En ceci sera glorifié... » L'agapê vient un verset plus loin : « ⁹*Selon que mon Père **m'a aimé**... » Mais le pneuma, lui, reste en suspens jusqu'à ce qu'il revienne au verset 26 : « *Quand **viendra le paraclet** (le pneuma) ... » », et il prendra le devant du verset 26 au verset 11 du chapitre 16 où les autres thèmes seront rappelés, mais c'est le quatrième thème (le don du pneuma) qui sera le conducteur du passage.***

e) Dévoilement en Christ et dévoilement dans les multiples.

Les versets 9 et 10 du chapitre 15 présentent un autre aspect remarquable et très étonnant sur lequel nous demanderons des précisions au chapitre 17. Il y a une relation entre d'une part le rapport du Christ au Père qui consiste en l'agapê ou en le recueil de la disposition du

¹⁰¹ Au b).

Père pour le Fils, et d'autre part notre agapê et notre garde de la disposition : *de même que... ainsi.*

Je relis le verset 9 : « *De même que le Père m'a aimé moi aussi je vous ai aimé, demeurez dans mon agapê – et ensuite, l'équivalent – Si vous gardez mes dispositions, vous demeurez dans mon agapê – cela nous le savons ; mais ensuite – de même que moi j'ai gardé les dispositions du Père – c'est-à-dire : j'ai accompli l'œuvre pour laquelle j'ai été envoyé – et je demeure dans son agapê.* »

Je précise que ce n'est pas : « je l'ai fait, faites-le », ce serait rester dans le champ du commandement ou de la loi, alors qu'il s'agit du dévoilement plénier en Christ de ce qui est dévoilement multiple dans les multiples. Entre les deux se trouvent à la fois de la distance et de l'identité.

● **Montée du Christ vers le Père, descente du Pneuma.**

C'est la question de la temporalité, et on peut se référer ici à ce que Jésus dit à Marie-Madeleine : « *Je ne suis pas encore monté vers le Père* » (Jn 20, 17). Or :

– Monter vers le Père est la même chose que prier le Père (« *Levant les yeux vers le ciel il dit "Père"* »), c'est cette question de vocation : « *Je vais vers le Père* »

– Et aller vers le Père, c'est venir vers nous : « *Il vous est bon que je m'en aille, sinon le pneuma ne vient pas* » (d'après Jn 16, 7), c'est-à-dire je ne viens pas dans ma dimension de Ressuscité, de pneuma. Autrement dit, qu'il s'en aille vers le Père instaure le mouvement par lequel le Père vient vers nous par le pneuma. Monter et descendre, c'est la même chose.

Ceci est ouvert de façon très énigmatique à la fin du chapitre 1^{er} où est évoquée l'échelle de Jacob, cette dimension verticale du ciel à la terre, échelle de Jacob qui est assimilée à Jésus, le Fils de l'homme, c'est-à-dire l'homme manifesté en plénitude, sur lequel les anges montent et descendent. Les anges (les messagers), ce sont les *logoï*, ce sont les dénominations, les noms, les messages et les messagers. Ils montent et descendent, ils montent d'autant plus qu'ils descendent et descendent d'autant plus qu'ils montent. Ce n'est pas tantôt et tantôt. On n'a pas en français de mot pour dire le mouvement vertical sans préciser si c'est monter ou descendre, il y a ça en allemand où c'est le même verbe avec un préverbe différent suivant qu'on monte ou qu'on descend.

C'est ici une question de point de vue, c'est-à-dire de point d'où voir, du point à partir de quoi on voit. Du point de vue de la plénitude tout est recueilli dans une certaine simultanéité, mais du point de vue de ce qui n'est pas cette unité, c'est-à-dire du point de vue des multiples, cela se fractionne, et aussi se fractionne selon le temps. Or il y a des points du multiple qui se tempèrent, par exemple les crépuscules du matin et du soir sont des points où le jour et la nuit se tempèrent, et il y a des points du multiple qui ne peuvent se tempérer et qui sont nécessairement successifs.

« Ce qui ne peut se tempérer l'éternité le tempore. »

Autrement dit, ça ouvre une nouvelle dimension d'espace qui est l'espace de la mémoire. Et qu'est-ce qui tient ensemble des contraires non compatibles simultanément ? C'est la mémoire. Et la mémoire est dans une matière infiniment plus fine et plus ténue que ce que nous appelons couramment matière.

La mémoire n'est du reste pas égale pour tous. Il y a un petit texte que Heidegger cite à la fin du *Principe de raison*, c'est une lettre de Mozart assez longue. Mozart raconte que quand il a écrit une symphonie, il peut en entendre simultanément par la mémoire tout le détail¹⁰², chose impossible puisque les sons s'effacent et se remplacent.

● Pleinement ressuscité et pas encore.

Ce que je cherchais à dire c'est que Jésus est pleinement ressuscité, et que cependant, aussitôt après la résurrection, il dit : « *Je ne suis pas encore monté vers le Père* – c'est-à-dire que, d'un certain point de vue, la résurrection n'est pas accomplie pleinement tant que toute l'humanité n'est pas re-suscitée – *mais va vers mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père* – c'est la vocation dont nous parlions tout à l'heure – *qui est désormais votre Père, mon Dieu, qui est désormais votre Dieu* » (Jn 20, 17). D'une certaine façon, la dimension de résurrection, elle est de toujours.

Des gnostiques du II^e siècle disaient : « Ceux qui disent que le Seigneur est mort d'abord puis qu'il est ressuscité sont dans l'erreur, car il est ressuscité d'abord, et il est mort. Si quelqu'un n'acquiert pas d'abord la résurrection il ne mourra pas » (Évangile de Philippe, sentence 21).

En effet, la dimension essentielle du Christ, c'est son mode de mourir dans la dimension de résurrection, c'est sa dimension de Fils de l'homme, c'est-à-dire la manifestation de « *Faisons l'homme à notre image* » qui signifie « Faisons le Christ ressuscité ». C'est Adam de Gn 1, pas de Gn 2-3.

2) Verset 11. Le thème de la joie.

« ¹¹*Je vous ai dit ces choses pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit pleinement accomplie.* » On a ici le thème de la joie.

En Jn 14, 15-16 nous avons déterminé quatre thèmes fondamentaux qui régissent les chapitres 14-16, et le thème de la joie est plutôt la tonalité affective qui accompagne l'ensemble.

La joie gère le trouble initial dont parle Jésus : « *Que votre cœur ne se trouble pas* » (Jn 14, 1), elle est mentionnée à la fin du chapitre 14, elle est dite ici en passant, et elle sera traitée en Jn 16,16-22.

3) Verset 12-14. L'agapê. Est-ce un commandement ?

« ¹²*C'est ceci ma disposition, que vous ayez agapê les uns pour les autres selon que je vous ai aimés.* L'agapê est donc une disposition (*entolê*) et il faut refuser de parler de commandement. La parole de Dieu n'est pas une parole qui dit : « tu dois », c'est une parole qui donne que je fasse. Le don est l'essence de l'espace de l'Évangile, espace qui n'est ni un

¹⁰² « Même s'il s'agit d'un long morceau [...] je l'embrasse tout entier d'un seul coup d'œil dans mon esprit, pas comme cela vient quand c'est joué, [c'est-à-dire] dans l'ordre de la succession. Au contraire j'entends pour ainsi dire à égalité tout ensemble en imagination. » (Mozart cité par Heidegger dans le *Principe de raison*)

espace de prise violente, ni un espace de droit et de devoir¹⁰³. Or le mot de commandement s'entend chez nous dans un espace de droit ou de devoir. Le mot disposition est à entendre comme la donation de notre avoir-à-être, comme ce qui détermine notre être. L'agapê est donc la détermination fondamentale de l'avoir-à-être de l'homme.

Lors de la lecture des versets 9-10 j'ai déjà précisé que ce n'est pas : « je l'ai fait, faites-le », ce qui serait rester dans le champ du commandement ou de la loi, alors que le dévoilement plénier en Christ est tout simplement le dévoilement multiple dans les multiples avec une certaine distance.

Le « *selon que je vous ai aimés* » est commenté : « ***13 Personne n'a plus grande agapê que de poser sa psychê pour ses amis.*** » L'agapê c'est se déposer, verbe qui remplace souvent le verbe "donner" chez Jean.

« *Pour ses amis* » : ici nous passons du thème du disciple au thème de l'ami. Jésus parle de façon identique d'agapê et d'amis (*philoî*) deux mots de racines différentes, c'est pourquoi je ne crois pas qu'il y ait de différence décisive de sens entre *phileîn* et *agapân*.

« ***14 Vous êtes mes amis si vous faites ce pour quoi je vous ai disposés.*** » Un verset comme celui-ci nous interdit d'employer le mot de précepte ou de commandement pour le mot *entolê* que je traduis toujours par disposition. Car la question ici est de « *faire les choses que j'ai disposées pour vous* ». Ce n'est pas : « tu dois faire », mais : « il t'est donné d'avoir à faire et en plus il t'est donné de faire ». En effet le don ne fait pas qu'ouvrir un possible, mais il est le don de l'effectivement faire qui est la seule liberté et qui n'a rien à voir avec notre idée de liberté. Ce que nous avons dans l'esprit à propos de liberté ne tient pas une seconde à l'examen, puisqu'on est d'autant plus libre que cela est donné, qu'il nous est donné de faire. « *Le Dieu donne le vouloir et le faire* » (Ph 2, 13).

4) Versets 16-17. Le passage de serviteur à ami.

J'ai dit tout à l'heure qu'on verrait le thème du disciple sans que le mot soit prononcé, mais en étant prononcé d'une autre manière.

« ***15 Je ne vous appelle plus serviteurs*** – en effet, il est de la tâche traditionnelle du disciple, donc du talmid par rapport au rabbi, d'être à son service. Le disciple est traditionnellement celui qui écoute, qui accompagne et aussi celui qui sert le maître. Or : "*Je ne vous appelle plus serviteurs...*", voici que quelque chose de la notion même de disciple se précise – ***puisque le serviteur ne sait pas ce que fait son maître*** ». La différence entre le serviteur et l'ami est que le maître donne ordre au serviteur de faire et il fait, tandis qu'à l'ami, on donne disposition.

« ***Je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai entendu auprès du Père, je vous l'ai fait connaître*** ». La donation des dispositions (des paroles) est la donation de lui-même, puisqu'il est l'accomplissement même de la disposition dans sa totalité. Donner, dans l'Évangile, c'est ultimement se donner.

¹⁰³ Le fait que c'est le don et pas la violence, la loi ou le devoir est traité au II 1 du chapitre VIII à propos de Jean10. Voir aussi [Comment entendre le mot "commandement" dans le NT ? Exemples chez saint Jean.](#)

Ne rêvons pas : se donner est proprement christique, au sens où il l'explique : « *J'ai capacité de poser ma psychê et capacité de la recevoir en retour* » (d'après Jn 10, 18). C'est une donation de l'ordre de la respiration, c'est une perte qui est de l'ordre de ce qui procure la capacité même de recevoir, car si j'étais plein je ne pourrais pas recevoir à nouveau. Ce n'est donc pas le romantisme du don ! Pas du tout !

Donner est, dans son essence, se donner. Se donner, c'est se recevoir. Et je ne peux me garder qu'à la mesure où je me perds, où je me donne, autre thème évangélique.

L'intérêt de ce que nous faisons ici est que des mots assez bizarres, étranges, incroyables, dispersés, se rassemblent tout d'un coup dans une unité d'une extrême simplicité. Nous apercevons cette dimension, progressivement !

« ¹⁶*Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis* – je dis souvent que le premier mode de connaître, c'est d'être connu et de n'en savoir rien, la même chose étant vraie à propos du verbe aimer, et c'est ce qui est dit ici à propos du verbe choisir – *et je vous ai placés pour que vous alliez et portiez du fruit et que votre fruit demeure* – l'expression "porter du fruit" nous ramène à la parabole de la vigne, il faut voir les accrochages – *en sorte que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera*. – Voilà à nouveau un petit rappel de la prière parce que nous ne pouvons rien faire que cela ne nous soit donné ; et si c'est donné, ça se demande – ¹⁷*Ce que j'ai disposé pour vous, c'est de vous aimer les uns les autres*. »

5) Le thème du pneuma (Jn 15, 26sq).

Laissons de côté le passage suivant (v. 18-25) qui traite de la situation de persécution dans laquelle se trouvent les disciples quand ce texte est écrit, persécution mise en rapport avec la persécution que le Christ a subie. Prenons le verset 26.

« ²⁶*Quand viendra le paraclét que je vous enverrai d'auprès du Père, le pneuma de la vérité qui procède du Père...* » Donc le quatrième thème, celui du pneuma, intervient deux fois dans le chapitre 14, une seule fois ici dans le chapitre 15, et deux fois à nouveau dans le chapitre 16.

Nous avons quelque peu avancé dans l'intelligence de la question du *Je*.

Chapitre VIII

Le Je christique et les dispersés

Illustration en Jn 10 : le bon berger et les brebis

I – Le thème des dispersés-démembrés en saint Jean

a) Jn 16, 32-33. Le thème de l'un et des multiples dispersés.

J'avais annoncé qu'un thème que nous avons souvent effleuré serait pris aujourd'hui comme point de départ de nos lectures et de nos réflexions : le thème des enfants de Dieu dispersés ou démembrés ou déchirés (les *dieskorpisména*). C'est le troisième des thèmes que nous avons retenus¹⁰⁴ pour méditer cette question de *je, tu, il, ils, nous* des évangélistes.

• Jn 16, 32-33.

En lisant le chapitre 15 la dernière fois, nous avons dit que les chapitres 14 à 16 constituaient un tout du discours de Jésus avant son arrestation, avant sa mort. Je vais retenir ici ce qui en fait la fin pour en faire le début de notre recherche.

« Voici que vient l'heure, et elle est définitivement venue, que vous serez dispersés chacun vers votre propre et vous me laisserez seul. Et je ne suis pas seul puisque le Père est avec moi. Je vous ai dit ces choses pour que, en moi, vous ayez la paix » (Jn 16, 32-33).

Le mot qui me pousse à lire ce verset est le mot *skorpisthété* : « *vous serez dispersés (démembrés) chacun vers son propre, et vous me laisserez seul* ».

- Il faut dire d'abord que le "propre" ici est le mauvais propre. En général, *to idion* (le propre) chez Jean, dit quelque chose de positif.
- Et le *monos*, ici : « *vous me laisserez seul* », est le mauvais *monos*, c'est-à-dire : vous m'abandonnez à la solitude. Ce n'est pas le *monos* du *Monogénès*. Il faut nous habituer à entendre les mots fondamentaux chez Jean à chaque fois dans leur bon registre. Nous avons déjà remarqué un usage négatif du mot *monos* : « *Si le grain tombé en terre ne meurt, il reste seul (à sa solitude)* » (Jn 12, 24).

Le mauvais pluriel, ici la multiplicité des propres, est la même chose que le déchirement. Je n'ai pas encore trouvé le bon mot pour dire ce *dieskorpisména*, parce qu'en français dispersion qui vient de *dispergere* (répandre ça et là) n'est pas négatif, c'est même un mot qui vaudrait pour un autre mot très positif qui est diaspora. Le verbe *skorpizein* employé ici a même racine que notre mot *scorpion* et *skorpio* désignait, pense-t-on, un instrument de torture qui démembrait, déchirait les chairs ; c'est du moins ce qu'on peut lire dans le Chantaine, le dictionnaire étymologique du grec.

¹⁰⁴ J-M Martin se réfère ici à ce qu'il a dit au I a) du chapitre VI.

Comme nous sommes ici dans une problématique où il est question à la fois de l'unité et du multiple, le démembrement dont parle saint Jean est à penser par exemple comme le démembrement d'un troupeau de brebis où le démembrement de l'unité du troupeau serait en même temps le déchirement de chacune des brebis, car cela va ensemble.

b) Penser l'unité de l'humanité à partir du Je christique, Fils de l'Homme

Nous sommes toujours dans cette tentative d'entendre l'unité de l'humanité (de l'homme) autrement que sur le mode d'une addition de "je" ou sur le mode d'une abstraction qui en dit l'essence au sens classique du terme.

Nous avons essayé de penser l'unité de l'humanité dans le "Je christique", et ce qui est en question ici est la nomination de *Fils de l'homme*. Jésus est *Fils de l'homme*, c'est l'une de ses dénominations, c'est-à-dire qu'il est la manifestation de l'Homme, de l'homme dans sa dimension de résurrection, qui est en même temps, je le dis par avance, une dimension de réconciliation des dispersés.

Ceci constitue un point qui ferait la jonction entre deux zones :

- la zone des « *Je suis* »¹⁰⁵, des multiples, qui est une zone éminemment verbale, puisque le Logos est une de ces premières dénominations, et pour nous, dans le commun, c'est la zone de la langue, du langage, qui est plus réelle que ce que nous appelons le réel ;
- au-dessus de cette zone il y a ce que nous avons étudié comme rapport de ce *Je* de Résurrection – qui n'est pas à penser sur le mode de nos "je" usuels – et du "Tu" adressé au Père. Je rappelle que nous avons dit que le "tu" précède le "je", en ce sens que c'est d'entendre "tu" qui donne que je sois "je" et que je dise "je".

Nous avons ici simultanément la question très difficile du rapport entre "Je" et "Tu", et puis la question des dénominations de ce "Je".

• Le rapport "je" / "tu" et le rapport singulier / pluriel.

Les dénominations sont des termes abstraits. "Je" et "tu", comme nous disons, c'est toujours singulier. Mais comment pensons-nous le singulier ? Dès l'instant où je dis : "*le je*" et "*le tu*", voici que je tends à rabattre "je" et "tu" sur la zone des "je".

Du point de vue de l'histoire de la pensée occidentale, c'est tout à fait capital : nous nageons dans l'ignorance de cette situation, mais cette ignorance n'est pas n'importe quelle ignorance, du fait que nous héritons d'un certain nombre de données sur ce sujet qui rendent probablement difficile l'accès à la question qui nous préoccupe tout au long de cette année.

En fait nous avons la première dyade : "je" et "tu", et le multiple "Je" qui a précisément à voir avec la dimension du pneuma, puisque l'ensemble des « *Je suis* »¹⁰⁶ constitue le

¹⁰⁵ Tout ce que dit ici J-M Martin est à entendre en référence à ce qu'il présente comme le Plérôme des valentiniens qui contient les multiples dénominations du Christ (Monogène, Logos, Homme...) dont certaines sont celles des « *Je suis* » : « *Je suis la vérité* », « *Je suis la vie* »... Voir le I du chapitre V ou les messages du tag [gnose valentinienne](#).

¹⁰⁶ Voir note précédente.

Plérôme, c'est-à-dire la plénitude ; or pneuma et plénitude c'est la même chose. Puis nous avons nativement l'expérience de cette zone qui est celle du singulier et des multiples.

• **Le multiple du déchirement et le multiple de la réconciliation.**

Le multiple, nous le vivons dans le déchirement. Et justement, la dénomination de *filis de l'Homme*¹⁰⁷, cette manifestation de l'Homme, a pour caractéristique d'ouvrir la question d'un singulier et d'un pluriel : les multiples. Et nous trouvons ici ce que nous avons aperçu comme premier mode d'être pluriel dans la figure de la fratrie¹⁰⁸ : Abel, Caïn, le meurtre, la jalousie, la rivalité, etc. Et c'est cela que nous connaissons. Nous disons "je" non pas du tout d'une façon neutre, mais dans le champ de cette donnée.

Nous sommes nativement dispersés et ceci n'est pas de l'éthique. Ce serait de l'éthique si, par exemple, je supposais qu'il y eût ontologiquement un pluriel des hommes qui soit non qualifié en bien ou en mal, et que j'aie une autre zone de réflexion : comment les hommes, dans leur pluralité, peuvent-ils faire pour être bien ensemble ? Telle est la façon dont la question de de l'être est traitée en ontologie, et c'est ce que nous faisons implicitement à la suite de notre grammaire : un pluriel, ce n'est ni bon ni mauvais, c'est un pluriel, et ensuite seulement nous nous posons la question d'un bon pluriel... Cela ne peut avoir lieu que dans une culture qui promeut d'abord une ontologie, une philosophie première, et enfin une éthique. Et la solution n'est pas de renverser cela et de mettre l'éthique en haut, car la problématique reste la même. La solution est d'essayer de penser en deçà d'une distinction entre ontologie et éthique.

Si bien que dans nos textes il n'y aura que deux modes d'être pluriel : le mode de l'exclusion (ou du meurtre) et le mode de la réconciliation. Il n'y a pas de mode neutre.

• **Quelques lieux johanniques qui traitent du démembrement.**

Je reprends notre texte. Le surgissement de ce verbe : « *vous serez démembrés (skorpisthété)* » (Jn 16, 32)... n'est pas une invention proprement johannique. En effet, nous trouvons exactement ce qui est dit ici chez Matthieu, chez Marc.

À titre d'exemple : « *Jésus leur dit : "Tous, vous serez scandalisés à cause de moi dans cette nuit. Il est écrit : "Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront dispersées (diaskorpisthésontai)" " » » (Mc 14, 27). Nous avons ici *skorpizeîn*, ce verbe du démembrement. C'est d'ailleurs une citation du prophète Zacharie. Donc Jean, au terme du chapitre 16, énonce la même idée.*

Cette idée sera chez lui ressaisie et retraitée dans des lieux majeurs. D'abord au chapitre 10, à propos du berger où nous retrouvons le verbe *skorpizeîn*. Et c'est surtout à la fin du chapitre 11 après la Résurrection de Lazare, dans le conseil que donne Caïphe quand il voit que tout le monde s'en va suivre Jésus : « *Vous n'y connaissez rien,*⁵⁰ *ne calculez-vous pas qu'il vous est bon qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne soit pas détruite – dans "un seul homme" c'est monos dans le bon sens, mais Caïphe ne le sait pas. Et Jean traduit un peu plus loin –*⁵² *mais non pour la nation seulement, mais pour que les*

¹⁰⁷ Voir l'avant dernière note. Dans le Plérôme il y a la dénomination "Homme" qui correspond donc au titre de "filis de l'Homme".

¹⁰⁸ Cf. [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

enfants de Dieu les diaskorpisména soient rassemblés (sunagagê) pour être un », l'unité apparaît à ce moment-là.

Par parenthèse, le verbe *sunageîn* (rassembler) est un mot que nous avons rencontré au chapitre 15, mais qui justement était pris en mauvaise part dans la parabole de la vigne : rassembler les sarments morts pour les jeter dans le feu et qu'ils brûlent. Je reviens ici sur la nécessité d'apprécier dans quelle tonalité, dans quel sens, positif ou négatif, tel ou tel mot de Jean est employé.

c) Retour à Jn 16, 32.

La proclamation qui ouvre le verset 32 du chapitre 16 est tout à fait décisive : « *Voici que l'heure vient* – venir est un trait de l'heure, et venir en étant toujours déjà venu est précisément un trait décisif de cette heure – *et elle est venue* – c'est un parfait, en grec, qui indique donc un état définitivement venu – *où vous serez démembrés, chacun vers son propre* – son mauvais propre – *et vous me laisserez seul* – mais c'est une solitude qui ne dit pas la vérité du Christ, car il ajoute – *et je ne suis pas seul puisque le Père est avec moi* ». Autrement dit le *monos* du Monogénês ne peut pas être pensé sur le mode de notre *monos* solitaire.

Et ceci nous fait revenir au rapport de "je" et "tu". Que la première dyade soit précisément en langage de "je" et "tu", nous avons dit que cela fondait ultimement l'invocation, donc la prière, comme essence de toute parole. En outre nous retrouvons également dans le grand chapitre 17, chapitre de la prière, cette idée que l'unité des pluriels a à voir avec leur mode de se dire "tu", puisque « *Qu'ils soient un comme (le Père et moi) nous (sommes un)* » (Jn 17, 11).

II – Extraits de Jn 10, le chapitre du bon berger

Je disais que ceci nous invite au **chapitre 10**, chapitre du *bon pasteur* comme on dit, du *beau berger*. C'est un long chapitre, nous en prenons connaissance de façon un peu glosée. Ce chapitre comporte trois moments.

1) Grandes lignes des versets 1-18.

• Versets 1-10 : « Je suis la porte » ; distinction d'avec le voleur.

Il y a le premier moment que nous ne lirons pas aujourd'hui. C'est le moment où Jésus dit : « *je suis la porte de la bergerie* », et en cela il se distingue du voleur qui n'entre pas par la porte. Il dira ensuite « *je suis le pasteur* ».

Voilà une série d'affirmations un peu hiéroglyphiques qui, pour notre imaginaire, ne nous laissent pas paisibles dans notre façon d'entendre. En réalité, il faut méditer comment ces mots ne sont pas à entendre au niveau premier de l'imaginaire dans leur impossibilité, leur contradiction, mais au niveau, à chaque fois, de leur intelligibilité.

La porte est ce par quoi on est introduit, et j'avais dit, lorsque nous avons étudié le thème majeur de la maison (*oikos*), que la porte était aussi, dans des cultures anciennes, le nom de la demeure, par exemple la Sublime Porte, parce qu'une maison est essentiellement caractérisée par le pouvoir d'y entrer et le pouvoir d'en sortir. Une maison n'est pas un emboîtement ou une prison. La porte est le nom même de la maison en ce que la maison désigne la liberté. Elles entrent et elles sortent, c'est ce qui est dit dans notre chapitre 10 à propos des brebis.

● **Versets 11-18. « Je suis le bon berger » ; distinction d'avec le salarié.**

Le deuxième moment est celui où Jésus dit : « *Je suis le bon berger* ». Dans le premier moment nous avons une situation d'invasion ou de brigandage, c'est-à-dire d'investissement indu de la demeure. Ici le berger sera opposé non plus au violent mais au mercenaire, au salarié. Le bon berger se distingue du mercenaire et du salarié, de la même manière que l'essentiel de la foi chrétienne, en tant que don, se distingue de la violence, du complexe droit et devoir, du salaire, de l'échange juste. Nous avons rencontré ce thème à bien des reprises. Il est essentiel chez Paul où il se trouve sous d'autres dénominations.

2) Versets 11-18 : lecture commentée de ce deuxième moment.

« ¹¹Je suis le bon berger : le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis. ¹²Le mercenaire, qui n'est pas vraiment un berger et à qui les brebis n'appartiennent pas, voit-il venir le loup, il abandonne les brebis et prend la fuite ; et le loup s'en empare et les disperse. ¹³C'est qu'il est mercenaire et que peu lui importent les brebis. ¹⁴Je suis le bon berger, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, ¹⁵comme mon Père me connaît et que je connais mon Père ; et je me dessaisis de ma vie pour les brebis. ¹⁶J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos et celles-là aussi, il faut que je les mène ; elles écouteront ma voix et il y aura un seul troupeau et un seul berger. ¹⁷Le Père m'aime parce que je me dessaisis de ma vie pour la reprendre ensuite. ¹⁸Personne ne me l'enlève mais je m'en dessaisis de moi-même ; j'ai le pouvoir de m'en dessaisir et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père ». (TOB)

● **Verset 11. Le thème du don.**

« ¹¹*Je suis le bon berger ; le bon berger* se caractérise en ce qu'il *pose sa psychê pour les brebis* ». "Poser sa psychê" est une expression que nous avons déjà rencontrée. On traduit en général par "donner sa vie", mais il faut éviter le mot de vie, car le terme employé ici n'est pas *zoê* qui désigne chez Jean la vie éternelle. Éventuellement on peut dire "donner son être". "Poser sa psychê" c'est se donner soi-même pour les brebis. Nous avons ici le thème du don : se déposer (*tithêmi*) est un verbe basique chez Jean.

Ce thème-là ouvrirait sur la dimension paradoxale qui fait que le bon berger est celui qui est appelé par le Baptiste : *l'agneau de Dieu*. Normalement, ce sont les brebis qui donnent leur vie et permettent au berger de vivre. Ici, c'est le berger qui donne que vivent les brebis.

Là encore vous avez peut-être l'impression d'une espèce d'incohérence imaginaire. Dans les "Je suis", vous aviez la porte et le berger, et maintenant c'est l'agneau ! Mais tout cela est signifiant. Il faut peut-être éprouver cette gêne, parce qu'elle relève de notre mode de cohérence, même dans le domaine de l'imaginaire. C'est ce qui nous rend quasi impossible la lecture de l'Apocalypse parce que c'est une écriture quasi "hiéroglyphique". Mais nous ne sommes pas du tout habitués à cela car pour nous les métaphores ne se tiennent pas en cohérence. Or, si je vais en profondeur dans chacune (porte, berger...), c'est là que je trouve la véritable cohérence du texte.

● Parenthèse : agneau de Dieu et Fils.

Dans « *Voici l'agneau de Dieu* » nous avons une des dénominations du Christ, et je rappelle qu'elle est la même que « *Tu es mon fils* ». En effet dans la scène inaugurale de l'Évangile, qui contient tout l'Évangile, le ciel s'ouvre à la terre et ils se parlent. Or la voix du ciel dit : « *Celui-ci est mon fils que j'aime* », et le Baptiste, qui est la voix de la terre comme il l'affirme en Jn 3, 31 dit en écho : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* ». Pour nous, aucun rapport entre ces deux choses, à première écoute. Or cela doit avoir rapport pour Jean, parce que toute vérité se tient dans le témoignage de deux, à condition que les deux disent le même. Ceci est de la structure même de la vérité chez Jean, c'est une citation du Deutéronome¹⁰⁹ (« *dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai* » Jn 8, 17) reprise par Jean comme fondement même de l'idée de vérité.

Une question est alors ouverte : quel rapport entre « *Tu es mon fils* » et « *Celui-ci est l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » ? Ils disent la même chose parce qu'il est le Fils en tant précisément qu'il est l'unité unifiante qui lève le meurtre, c'est-à-dire qui invertit le sens de la symbolique du sang – puisque le meurtre est essentiellement le sang répandu par violence – et dont le sens est inversé par la libre donation.

Vous avez ici tout un réseau de consonances symboliques que j'énonce de façon rapide, sommaire. Par ailleurs, on pourrait montrer, on l'a déjà tenté il y a quelques années, de voir le rapport qui existe entre Fils et levée du péché¹¹⁰. Il est évident que, chez Jean, cela dit la même chose. Mais pour nous, il peut se passer des années avant que cela dise la même chose, ce qui ne nous empêche pas de repérer que, pour lui, ça se passe comme ça. Et je pense que déjà on peut faire un peu plus...

Donc tout ceci à propos de : « *Il dépose son être pour ses brebis* ».

● Verset 12. Différence entre salarié et bon berger.

« ¹²*Le salarié, qui n'est pas le berger et dont les brebis ne sont pas les propres* – ce sont les propres du bon berger, et "propres" ici est pris dans un sens positif – *le salarié voit le loup venir* – là, nous allons avoir une scène de carnage, c'est-à-dire de démembrement, de déchirement à la fois des éléments du troupeau qui s'enfuient chacun là où les conduit leur peur propre, et de déchirement aussi à l'intérieur d'eux-mêmes – *et il laisse seules (aphiêsîn) les brebis* – c'est le même verbe que le *laisser seul* vu en Jn 16, 32, mais inversé quant au rôle de chacun – *et fuit, et le loup les saisit (harpazei) et les déchire (skorpizeï)* – On connaît le deuxième verbe, le premier est aussi très intéressant : *harpazeïn*, c'est saisir

¹⁰⁹ Dt 17, 6 et 19, 15.

¹¹⁰ Par exemple J-M Martin confirme cela par la lecture de 1 Jn 2, 12-14. « Lever les péchés » / « être fils » le II 3) a) de [Prologue de Jean. Chapitre V : Le Baptême de Jésus et la figure du Baptiste](#)

avec violence. C'est un mot qui existe une seule fois sous forme de substantif chez Paul, *harpagmon* (la proie) : « *Il n'a pas jugé prenable (harpagmon) d'être égal à Dieu* » (Ph 2, 6). Ce n'est pas prenable puisque c'est de l'ordre de la donation : il ne prend pas, donc il se vide de cela. Et c'est parce qu'il se vide qu'il peut être rempli : « *C'est pourquoi Dieu lui a donné le nom...* » (Ph 2, 9), le "Je secret". Tout le monde connaît ce texte.

... *Parce qu'il (ce berger) est salarié et n'a pas le souci (mélei) de ses brebis.* » Le souci des brebis est un thème qui nous ouvrirait vers d'autres thèmes que nous avons déjà recensés, en particulier, le thème des mains : « *Le Père lui a donné la totalité dans les mains* » (Jn 13, 3), les mains soigneuses, des mains du soin, du souci, de la cure. Et « *il n'en a perdu aucun* » (d'après Jn 18, 9). Il y a au moins six références à ce thème, sans compter le « *selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute chair* », c'est-à-dire de "la totalité de l'humanité", qui se trouve au début du chapitre 17, et qui est une variante dans la formulation de la même thématique.

• Le Je christique et le thème du soin.

Je rappelle ici un point que nous avons aperçu également, mais que nous n'avons pas illustré : le Je christique n'a pas de sens dans l'imaginaire d'un individu. Le Je christique n'a le sens que d'un "je" référé au "tu", c'est-à-dire de la relation au Père, mais aussi du soin de la totalité des multiples, ces deux choses sont constamment liées pour désigner Jésus. Je pourrais donner dix exemples, et entre autres, au début du chapitre 17 : « *Père, glorifie le Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* – donc la mutuelle glorification qui est une présentification – *selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* ».

De même, au début du chapitre 18 qui suit, on vient arrêter Jésus. Comme ils s'approchent il leur demande : « *4 Qui cherchez-vous ?* »¹¹¹, et ils répliquent : « *5 Jésus de Nazareth* ». Il leur dit : « *Égô eimi* », qui a double sens chez Jean : « C'est moi » et « Je suis » qui est le nom même de Dieu, YHWH¹¹². On a donc ici une théophanie de Jésus. En effet, ils reculent et tombent à terre. « *Égô eimi* » a donc une validité de manifestation de son être qui l'identifie à ce qu'est Dieu. « *7 De nouveau (palin) donc il les questionna : "Qui cherchez-vous ?" Ils dirent : "Jésus de Nazareth". Jésus répondit – nous avons vu qu'à la première question, la réponse était son identification avec le Père, et ici il répond : "8 Je vous ai dit que c'est moi. Si donc vous me cherchez, laissez ceux-ci aller". En sorte que fût accomplie la parole qu'il avait dite : "de ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun"* ». Nous avons donc à la fois, dans la même scène, l'être identifié au Père et l'être soucieux de ceux que le Père lui a remis entre les mains.

Et nous avons au verset 7 un trait d'écriture propre à Jean : quand Jean dit « *de nouveau (palin)* », il s'agit d'une seconde interprétation d'une même donnée. De même quand Jean dit : *le lendemain*, il s'agit d'une reprise qui a un rapport intime avec la scène du jour.

¹¹¹ Quand on étudie le thème de la recherche, on voit que « *Jésus de Nazareth* » est la mauvaise réponse à « *Qui cherchez-vous ?* » Cf. dans [JEAN 18-19. La Passion. Introduction de la session et chapitre I : Jean 18, 1-11, l'arrestation](#) § "Verset 4b-5a : la question initiatique et la mauvaise réponse".

¹¹² C'est le nom révélé à Moïse au buisson ardent (Ex 3, 14). Cf [Les "Je suis" chez saint Jean : le "Je suis" comme Nom de Dieu \(Jn 18, 5\); les "Je suis" avec attributs \(vie, lumière...\)](#).

• **Versets 14-15a. Le thème du connaître.**

« ¹⁴*Je suis le bon berger et je connais les miens et les miens me connaissent* – *ta éma* (les miens) au neutre c'est la même chose que "les propres". Nous sommes les propres du Père, mais le Père nous a donnés au Christ en lui donnant d'être l'accomplissement de notre être. Il est l'accomplissement (*exousia*) de notre être. La caractéristique première, ici, est donnée par le verbe connaître, et un connaître réciproque.

C'est là une autre chose qui me préoccupe en ce moment : l'appartenance à la région du connaître est plus décisive et plus importante que la différence entre être connu et connaître. Autrement dit l'être connu est ce qui me donne déjà, d'une certaine manière, de connaître. Bien sûr ce n'est pas connaître au sens psychologique du terme, pas au sens de la conscience. Par exemple saint Jean dit dans sa première lettre : « *À ceci nous connaissons que nous l'avons connu...* » (1 Jn 2, 3). Il faut donc connaître qu'on connaît ! Le premier mode de connaître, c'est d'être connu que nous le sachions ou non, et c'est ça notre première appartenance à la zone du connaître.

Donc nous appartenons à la zone du connaître, et l'être connu est le pré-sentiment du connaître. Par exemple entendre "tu" donne que je dise "je" : « *Tu es mon fils* » donne que je puisse dire « *Père* ». Pour autant il ne s'agit pas d'un ordre chronologique successif, mais très précisément du rapport structurel dans lequel ces mots qui disent des questions essentielles demandent à être pensés.

... ¹⁵*selon que le Père me connaît, moi aussi je connais le Père.* – Ce n'est pas seulement *de même que... de même*. L'ordre est bon. J'entends que je suis connu et, pour autant, je connais. L'articulation de l'actif et du passif, comme on dit dans nos langues, a ici une importance, mais une importance seconde à l'intérieur de ce qui est premier, et qui est, non pas la fonction syntaxique du mot, mais l'appartenance sémantique au connaître. La chose essentielle dans l'Évangile est d'entendre quelque chose, articulé ou non en mots, qui soit l'égal de : « je t'ai connu ». Mon connaître c'est d'être connu, et l'être connu est le moment retenu de l'avoir à connaître, le moment retenu du connaître, retenu à l'eschatologie. Nous reverrons cela à propos du verset 27, au début du troisième moment.

.. *Et je pose mon être pour les brebis.* » Nouvelle occurrence de ce thème apparu au verset 11 et qui revient ensuite comme thème principal des versets 17-18.

• **Versets 15b-16. Le thème du rassemblement.**

« ¹⁶*J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie et il me faut les rassembler* (*agageïn*) – à nouveau ce terme, *agageïn*, qui se trouvait dans la prophétie de Caïphe au chapitre 11 : « ⁵²*pour que les enfants de Dieu, les dispersés, soient rassemblés (synagagê) pour être un.* »

... *Elles entendront ma voix et elles deviendront un seul troupeau, un seul berger.* » Entendre est décisif dans tout ce chapitre. Nous savons que c'est le mot initial : entendre et entendre la voix. La voix (*phonê*) est autre chose sans doute que *logos* ou *rhêma*, c'est-à-dire les différentes façons de dire la parole. Néanmoins, il ne faut pas penser que la voix soit quelque chose d'inférieur par rapport au *logos*, comme c'est le cas dans notre langue où le *logos* dit la chose intelligible et la voix dit le support sensible. Cette répartition est post-

platonicienne : il y a la région du sensible et la région de l'intelligible. Cela se trouve chez les Pères de l'Église parce qu'ils sont dépendants de l'écoute médio-platonicienne.

Pour méditer la signification de la voix, il faudrait méditer l'expression, fréquente chez les auteurs du II^e siècle, qui est : *ekphonêsis tou onomatos* (l'énonciation du nom). L'*ekphonêsis* est en même temps la multiplication en éléments de l'unité du nom indicible. Les différentes dénominations du *je* sont des lieux de cette *ekphonêsis tou onomatos*¹¹³.

● **Versets 17-18a. La psychê donnée d'avance.**

« ¹⁷*C'est pourquoi le Père m'aime, pour cela que je pose ma psychê en sorte qu'en retour (palin) je la reçoive* – on a ici *palin* “à nouveau”, c'est-à-dire que s'abandonner est la condition même, ou l'autre face, ou l'avvers, le revers de se recevoir : mon être (ma psychê) est de me recevoir du Père.

¹⁸*Personne ne me la lève (ne me l'enlève) mais c'est moi qui la dépose de moi-même.* – Donc c'est une donation et non pas une prise violente. Nous avons médité cela. Jésus dit : « *personne ne prend ma psychê* ». Or, si : on la lui prend. Mais c'est une méprise, parce qu'elle est donnée d'avance, donc elle n'est plus prenable. Et que ce soit une méprise est attesté par le fait de la résurrection, le fait qu'elle n'est pas véritablement prise. Ce n'est pas une mort pour la mort. Nous trouvons ici des échos multiples de choses déjà dites, mais qui prennent une coloration dans un chemin déterminé, qui est celui de notre lecture d'aujourd'hui.

► Ce verset reste pour moi assez inaudible...

J-M M : Tout se joue en ceci : « *Ma psychê (mon être) personne ne l'enlève, je la dépose de moi-même* », c'est-à-dire que le don se trouve au lieu du meurtre (car le Christ est mis à mort), mais le meurtre se trouve retourné parce que le sang ainsi donné devient imprenable, imprenable puisque donné. Le berger donne sa vie pour ses brebis alors que normalement ce sont les brebis qui nourrissent le berger ; et c'est à ce moment-là qu'il y a la notion de retournement, c'est-à-dire de ce qui rend caduc le meurtre constitutif de notre natif, de l'ancien monde, de nous qui sommes nativement sur la figure du fratricide, sous la figure de Caïn et Abel. Et ce qui est en question ici c'est la mort du Christ dans sa qualité de résurrection, c'est-à-dire que ce qui franchit la mort franchit aussi le meurtre car la première figure de la mort est un meurtre et même un fratricide.

● **Versets 18b. Le mandat du Christ.**

J'ai pouvoir de la déposer et pouvoir de la recevoir à nouveau – “j'ai” : lui a cette capacité. Pourquoi ? Le texte le dit – *J'ai reçu cette disposition d'auprès de mon Père.* »

Le Père m'aime parce que je fais sa disposition. On trouve cela en Jn 14, 15-17 dans le quadruple thème qui fait l'unité des chapitres 14 à 16 :

*Si vous m'aimez,
vous garderez mes dispositions
et je prierai le Père
et il vous donnera un autre paraclet, le pneuma... »*

¹¹³ Cf. chapitre V, en particulier le § 2) du I.

C'est là qu'on a les quatre noms de la présence : agapê, garde de la parole (ou des dispositions), prière, don du pneuma¹¹⁴.

► Moi je n'ai pas le mot "disposition" dans ma traduction.

J-M M : Le mot *entolê* que je traduis par "disposition" est traduit d'habitude par "commandement", mais ce terme n'est pas pertinent ici¹¹⁵. La disposition est ce qui est donné *de faire* alors que le commandement est ce qui est donné *à faire*.

« *J'ai reçu cette disposition d'après de mon Père* » : « c'est le Père qui me donne comme vocation et fonction insigne de poser et déposer ma psychê pour autrui. » En cela le Christ n'est pas imitable au sens plein du terme, et ceci ne doit pas s'entendre psychologiquement.

Nous avons la structure de base ici : le fait que la résurrection n'est pas quelque chose qui arrive à Jésus après coup : « Il a été bien docile, il a accepté la mort, alors en récompense, je vais le ressusciter ». Pas du tout, la résurrection est contenue dans son mode de mourir.

L'acquiescement à la mort est déjà la liberté de la résurrection. Sa mort est donc une mort pour la vie et non pas une mort de servitude. Son mode de mourir n'est pas notre mode usuel de mourir. Nous pouvons tenter d'acquiescer – pour autant que cela nous est possible – à la mort ; c'est une chose très difficile, toujours un peu incertaine. La possibilité d'acquiescer à notre propre mort n'est pas entièrement dans notre main. Cependant on peut aller vers cela. Mais premièrement, sans doute, nous n'y parviendrons jamais, et d'autre part, cela ferait de nous un homme éminemment vertueux, pas le sauveur du monde.

Il est le sauveur du monde parce qu'il lui est donné d'être celui de l'humanité qui peut accomplir cette mort pour la vie. Les individus que nous sommes n'ont pas dans leur individualité la capacité d'accomplir pleinement cette mort pour la vie.

3) Versets 27-30 : lecture commentée du troisième moment.

Le troisième moment de ce chapitre est au verset 27¹¹⁶.

« ²⁷*Les brebis entendent ma voix* – Jésus a dit aux Judéens : « *Vous ne croyez pas* » (v. 26) et par contre, ici il dit que « *les brebis entendent* ». Ceci fortifie notre idée que le verbe croire doit s'entendre, précisément, à partir du verbe entendre. Entendre est le premier moment de la foi. Entendre la voix (*phonê*), c'est-à-dire entendre l'appel (la *klêsis*). Nous avons déjà fait ce rapport-là – *et je les connais et elles me suivent*. » "Entendre la voix" est le premier départ du disciple, "suivre" est la gestuelle du disciple.

« *Je les connais*. » Nous retrouvons le verbe connaître que nous avons vu aux versets 14-15. Ce verbe chez Jean dit le moment pleinement accompli de la foi. C'est un verbe qui ne

¹¹⁴ Cf. [Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17](#) .

¹¹⁵ « Il est clair que, chez Jean, *entolê* ne se laisse pas traduire par précepte, mandement ou mandat pas plus que par commandement. Le mot "disposition" traduit littéralement *entolê*. Nous sommes conduits à cela du fait que le vocabulaire du droit et du devoir est un vocabulaire récusé par le Nouveau Testament comme disant notre rapport constitutif à Dieu. Parfois il est vrai que le mot *entolê*, quand il est dans la bouche des Judéens qui s'opposent à Jésus, peut être traduit par précepte car c'est ainsi qu'ils l'entendent. » (J-M. Martin, Versailles février 1998).

¹¹⁶ Comme ce passage a été abordé rapidement, des ajouts venant d'une séance sur le Monogène en novembre 2003 ont été mis en commentaires du verset 27.

supporte pas de sens dépréciatif, c'est toujours au sens plein, avec cette particularité déjà signalée que l'essentiel du connaître est d'être connu, et c'est ce qui est dit ici : « *Je les connais* ». Et l'accomplissement de l'être connu, c'est de connaître. Il y a un rapport pas simplement actif / passif, comme nous dirions dans les catégories qui nous occupent. Il y a un rapport de continuité dans la signification, la sémantique même du verbe connaître qui fait que le principe même du connaître c'est d'être connu. Je ne connaîtrai jamais au sens authentique que ce qui me connaît. Nous avons ici l'équivalent. Autrement dit, notre être véritable, c'est notre être connu. Mais notre être connu devance en nous chronologiquement de beaucoup l'accomplissement de notre être, puisque l'accomplissement de notre être, c'est de connaître, de connaître celui qui nous connaît. Ça va ?

« ²⁸*Et je leur donne vie éternelle et elles ne périront jamais, et personne ne les arrachera (harpazeï) de ma main* – on retrouve le thème du souci du berger pour ses brebis : « *je n'en ai perdu aucun* » ²⁹*Le Père qui me les a données est plus grand que tout* – plus fort que toute force de prise – *et personne ne peut arracher (harpazeïn) de la main du Père.* ³⁰*Le Père et moi nous sommes un''.* »

Le mot de la fin.

Voilà un premier déploiement d'expressions dans la direction du même thème. Ce déploiement a fait appel souvent à des choses déjà aperçues puisque, souvent, j'ai dit : « nous avons déjà entendu cela ». L'intérêt ici était de les entendre à neuf, dans la suite de leur présentation. Car, même si nous en avons entendu quelque peu, il ne faut pas oublier que ce n'est jamais les éléments qui éclairent, mais c'est le mouvement même de lecture qui est susceptible de donner sens à ce que nous avons peut-être déjà aperçu ou cru entendre.

Je n'ai pas été complet sur le *Monogénês*, les dispersés, les déchirés. Des lieux d'émergence de ces thèmes se trouvent ailleurs chez Jean, mais j'ai essayé qu'on entende, par rapport à une tonalité une, des développements qui ont été soit déjà aperçus soit trouvés en chemin.

Chapitre IX

Jn 17, 1-12 : Le "Je" de la prière du Christ adressée au Père pour les hommes

J'entendais à la radio quelqu'un dire : « C'est d'une simplicité biblique. » Ce mot m'a donné à penser, parce que, effectivement, ce que nous avons à entendre est d'une extrême simplicité. Mais ce n'est probablement pas à cette simplicité que ce quelqu'un faisait allusion.

Dans le moment où, après des années de recherche un peu dispersées, le souci me vient de rassembler et d'essayer de voir comment se tiennent ensemble des choses que nous avons aperçues, l'idée me vient d'appeler un chapitre de Jean. Nous allons trouver que les choses s'éclairent mutuellement. Bien sûr, il faut avoir cherché pour chacune déjà. Mais il y a un moment où les choses, d'être dans la proximité les unes aux autres, se donnent mutuellement sens :

Il est vain le nœud de la laine
Qui retient la tige des fleurs.
Par les noces de leur couleur
Chacune avec l'autre s'enchaîne.

Ces mots, de par leur proximité même, qui sont du reste en eux-mêmes des mots simples, permettent de détecter un espace, un silence qui tient la parole.

Et justement, le chapitre auquel je pense ici est un chapitre exemplaire. Vous verrez qu'on y trouve beaucoup de choses que nous avons dites dans le désordre. C'est le chapitre 17, et ce chapitre est l'être même du Christ : parce que le Christ est Logos, est parole, il est parole tournée *vers* Dieu. Ce n'est pas quelque chose qui lui arrive, de se tourner vers Dieu. Il n'est pas déjà constitué avant de se tourner vers Dieu. Son être même est d'être vers Dieu, et il est parole, parole adressée. Il est prière, prière subsistante si l'on peut dire.

Je crois que cela dit quelque chose sur l'essence même de la parole, de la parole quelle qu'elle soit quand elle est ce qu'elle a à être. Et du même coup, cela dit quelque chose sur l'essence de l'homme, car l'homme n'accède à l'humanité que dans la parole ; et même : la parole précède l'homme.

La parole est sans doute le moment séminal de l'homme qui reste intact dans sa manifestation : séminal ou accompli c'est la même chose. C'est pourquoi très souvent chez les Anciens la première chose produite, c'est la parole. Ainsi la première chose créée c'est la Torah, on lit ça, et pour nous c'est aberrant ! La première chose produite, c'est le Logos : « *Dans l'arkhé était le Logos* » (Jn 1, 1), c'est la première dénomination.

Cette parole, nous la voyons en œuvre dans le chapitre 17 qui commence par : « ¹**Levant les yeux vers le ciel, Jésus dit : "Père"**. » « Notre Père qui es aux cieux. »

Autrement dit, c'est la forme même du Notre Père qui est la prière essentielle, la prière configurante. Être chrétien, c'est finalement être configuré à la prière du Notre Père qui est le Christ lui-même.

Je peux dire cela maintenant, mais vous vous rendez bien compte qu'ici nous inversons radicalement les choses par rapport à notre usage, à notre expérience native. Dans notre expérience native l'homme est un animal parmi les animaux, dont il se distingue bien sûr par l'ampleur de son intelligence. Si on prend la parole comme moyen de communication, si on prend l'intelligence comme capacité de se servir d'un bâton pour approcher les choses, on ne sait plus bien s'il y a une limite entre le singe le plus évolué et l'homme. C'est la façon dont spontanément nous pensons tous. C'est ce qui nous est donné mais c'est la chose la plus suspecte.

La parole précède l'homme. L'homme n'est pas celui qui parle. L'homme ne parle que parce que d'abord il est parlé ! Notre premier mode d'être dans l'espace de la parole, c'est d'être parlé ! Ceci est déjà vrai à un certain niveau. Par exemple il est clair que les langues nous précèdent et qu'elles ont une ampleur autre que la singularité des multiples individus : nous entrons dans l'espace d'une langue. Mais ceci n'est qu'un exemple lointain de ce que je suis en train d'évoquer.

Pourquoi la prière est-elle l'essence de la parole ? C'est que probablement l'essence la plus cachée de l'espace humain est précisément l'espace de donation. Or la donation est ce qui ouvre et la demande et l'action de grâce. Il faut avoir conscience que ce qui est proposé ici est véritablement très étranger à tout ce qui nous habite, à tout ce qui constitue notre mode usuel de penser et de parler. C'est pour cela que c'est très intéressant.

Vous allez voir pourquoi je fais appel à ce chapitre 17.

1) Jn 17, 1-5 La relation du Christ avec le Père et avec l'humanité.

a) Lecture de Jn 17, 1-5.

« ¹**Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père, l'heure est venue. Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie, ²selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité. En sorte que, à tous ceux que tu lui as donnés, à eux soit donnée vie éternelle. ³Et c'est ceci la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. ⁴Je t'ai glorifié sur terre, achevant l'œuvre que tu m'as donné de faire. ⁵Et maintenant glorifie-moi, Père, de cette gloire auprès de toi que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit.** »

Nous avons ici un retour au premier verset de l'évangile de Jean : la parole, il faut déjà l'entendre comme gloire. Il y a cependant une nuance. Quelque chose s'est passé entre-temps. « *La gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit* » est celle qui est demandée. Une chose se passe : c'est un retour et cependant ce n'est pas revenir à zéro.

Nous avons en effet deux traits essentiels dont nous avons souvent marqué le caractère indissociable et la fréquence de répétition chez Jean lorsqu'il s'agit de dire le Christ.

- C'est premièrement de ne pas d'abord le considérer comme un individu isolé qui ensuite aurait éventuellement des relations, mais comme étant constitué toujours par son être au Père. Être au Père, s'adresser au Père dans la parole, aller vers le Père, c'est tout l'être christique qui est désigné ainsi.
- Et deuxièmement, c'est de considérer qu'il est chargé de la totalité de l'humanité.

Cette double relation est constante. Vous pourriez relever chez Jean les lieux, même parfois inattendus, où ces deux choses-là sont rapportées ensemble, comme désignant précisément l'être christique.

Ici, il s'adresse au Père, il se tourne vers le Père mais précisément « *selon que le Père lui a donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité.* »

Nous retrouvons ici deux thèmes que nous avons considérés à part au cours de cette année :

- D'abord le thème du "Je" et du "Tu" dans le rapport du Père et du Fils. C'est une chose qui nous a préoccupés et sur laquelle nous n'avons sans doute pas avancé suffisamment.
- Et ensuite une autre chose que nous avons largement évoquée, c'est le Monogénês (Fils un et plein), qui est plein des *tekna* (des enfants), des multiples de la totalité de l'humanité, une autre formule qui se retrouve ailleurs : « *Le Père lui a remis la totalité dans les mains* » (Jn 3, 35). La totalité : le *pan*, le tout, c'est le mot qui se trouve ici. Christ est *un* et *tout*.

Mais il y a une troisième chose que nous avons regardée aussi et dont il faut se demander si elle est présente dans notre texte. Eh bien : oui. Elle n'est pas énoncée en clair dans ce que nous avons déjà lu, elle va se développer par la suite et cependant elle y est inscrite d'une certaine façon. La demande est : « *Père, glorifie ton Fils.* » Or il y a un autre lieu dans notre Évangile où Jésus fait la même demande, dans une situation également théophanique, et où la prière est : « *Père, glorifie ton nom.* » Ceci au chapitre 12, verset 28. Le nom, c'est le Fils. C'est-à-dire que Jésus est le dicible du silence qui est le Père.

b) Nouvel aperçu sur la fragmentation du Nom.

Le *nom* : nous en avons traité à propos d'un thème qui nous a intéressés, celui des multiples « *Je suis* »¹¹⁷. Les multiples « *je suis* » sont des fragmentations du *Nom*. Nous avons déjà le premier mystère du rapport de *un* et *deux*. Nous avons ici l'avènement d'un pluriel, la pluralité des dénominations disant l'unique et même "Je".

Nous appelons cela des dénominations. Mais je reviens sur ce que je disais : si pour nous la parole est quelque chose qui s'ajoute et par suite donne une étiquette, une dénomination aux choses, cela n'a pas beaucoup d'importance. Mais si les multiples dénominations sont les grandes semences premières, c'est cela qui est le plus étant, le plus réel ! C'est cela qui est "la vérité" ou qui est "l'essence", pour employer deux mots de Jean. Mais où Jean parle-t-

¹¹⁷ Ce sujet est déjà traité au I du chapitre V.

il d'essence qui est un mot de philosophe ? C'est au chapitre 8 où on a, au verset 31, l'adverbe *alêthôs* (véritablement) et, au verset 36, l'adverbe *ontôs* (essentiellement).

La fragmentation du nom est ce que d'aucuns appelleraient des multiples dénominations, des multiples aspects.

- Origène en parlera comme **des épinoiaï (des aspects)** de la totalité visible.
- D'autres ont appelé cela **des éons**, parce que ce qui est en question, c'est la région de l'Aiôn, ce sont des fragments de l'Aiôn, donc ce sont des *aiônés*.
- On les appelle aussi **des logoï** : ce sont des fragments du Logos.
- Par ailleurs comme cet espace est l'espace de l'annonce, de l'Évangile, c'est cela qu'on a médité en certains lieux sous la dénomination, non pas seulement de *l'angélia*, mais **des angéloi (des anges)**. Il n'est pas du tout exclu que cela soit, à certains égards, équivalent à ce que, dans d'autres lieux, on appelle des dieux.

C'est donc le multiple espace des grandes semences de dénominations qui constituent une plénitude. Il est d'autant plus Monogénês (Fils Un), qu'il est *un* et *plein* : « *plein de grâce et vérité* » (Jn 1, 14). Et Jean nomme même cette plénitude : Plêrôma, ce Plêrôme dont nous recevons (Jn 1, 15). Les dénominations sont donc des dénominations du pneuma (de l'Esprit) car le verbe emplir est un verbe réservé au pneuma, à la gloire, à la manifestation glorieuse.

En hébreu, l'Esprit se dit *rouah* un mot féminin, et donc le pneuma qui est neutre en grec est cependant considéré comme une dénomination féminine. « *Plein de grâce et vérité* » : grâce et vérité sont deux dénominations féminines.

Il y a en effet une symbolique des dénominations masculines-féminines. Le rapport entre les dénominations a été étudié au II^e siècle dans un double rapport : d'une part dans la symbolique filiale (père fils) et d'autre part dans la symbolique sponsale (époux épouse) où l'on considère le couple (la syzygie¹¹⁸) d'un nom masculin et d'un nom féminin. Et tout cela s'est fait dans une lecture très attentive du Prologue de Jean.

• Notre accomplissement est tenu en réserve.

Donc voilà cette plénitude qui est plénitude des grands premiers noms qui sont les grandes premières **semences**. Le mot "semence" est employé chez Jean lui-même, puis repris dans les perspectives du II^e siècle. Au fond, ces noms-là sont la semence de notre avoir-à-être. C'est-à-dire que nous sommes pro-jetés au monde non pas sur mode accompli, mais notre accomplissement qui a été le premier pro-duit séminalement est retenu, tenu en réserve. Et nous avons à rejoindre l'être de notre semence, nous avons à accomplir notre avoir-à-être.

Notre accomplissement est "retenu" c'est-à-dire tenu en réserve. En effet toute donation est profondément réserve. Si quelqu'un a pour nature de se donner, plus il se donne et plus il préserve son propre être.

Voici que je vous envoie là des choses qui doivent vous paraître bien bizarres, bien compliquées. Et pourtant je vous dirai que vous n'entendrez jamais rien aux textes anciens

¹¹⁸ Union, assemblage. Du mot grec : sun-zugon : uni sous le même joug. S'écrit aussi : syzygie.

de quelque source spirituelle qui soit au monde, si de quelque manière vous n'avez pas l'oreille pour cela. Et vous savez, moi je n'y entends rien non plus... mais je sais que c'est là.

c) Le verbe donner.

Vous avez remarqué, dans la lecture que nous avons faite ici, que le verbe *donner* se trouvait déjà à plusieurs reprises. J'ai dit souvent que, dans ce chapitre 17, on rencontre 17 fois le verbe donner. Il est le verbe qui domine. Il a pour tâche de dire la qualité de l'espace qui est évoqué ici : un espace de don et non pas un espace de droit et de devoir ni un espace de jugement. La distinction entre le don et le jugement, ici, est tout à fait décisive.

Si vous regardez de près l'emploi du verbe donner ici, vous verrez que le sujet qui donne, ceux à qui il est donné, l'objet qui est donné, tout cela change dans tous les sens : tout donne tout à tout. Autrement dit ce qui est premier, c'est la qualité d'espace suggérée par le verbe donner. C'est ce qui ouvre un espace circulatoire.

Si vous lisez bonnement ce texte, vous avez apparemment un ronronnement répétitif de choses qui tournent et qui sont reprises. Vous avez sans doute éprouvé cela à première lecture d'un texte de Jean. Or voici un principe de lecture que je vous indique ici : le mot l'emporte sur la syntaxe. Autrement dit la valeur suggestive de type sémantique l'emporte sur les articulations syntaxiques, voilà une façon technique de dire la chose. Je l'ai dite d'une façon plus simple tout à l'heure pour ceux qui ne portent pas intérêt à cette technicité.

2) Jn 17, 6-12.

• Verset 6.

« *J'ai manifesté ton nom (to onoma) aux hommes que tu m'as donnés d'entre le monde.* – Manifester est évidemment un des modes du donner. "*Ton nom*" c'est à la fois "moi-même et toi" car c'est la même théophanie qui, me manifestant comme Fils, te révèle comme Père. On dit *le Nom*, précisément, parce que ce nom n'est pas un nom parmi les noms. C'est *le Nom* : *to onoma* en grec, *Ha-chem* en hébreu. De même *ha-maqom* (le lieu, le topos) n'est pas un lieu parmi les lieux : c'est *le lieu*. De même que nous savons que *le pain* de la vie n'est pas un pain, justement pas *un* pain.

Ils étaient tiens et tu me les as donnés – voici qu'intervient ici un aspect que nous avons déjà rencontré : le tien, le mien. Le tien c'est le mien, le mien c'est le tien, ce qui est une des façons de dire la donation. Nous avons rencontré cela au chapitre 10, à propos des brebis qui sont les siennes et qui entendent sa voix, et celles qui ne sont pas siennes qui n'entendent pas. Et dans le Prologue il est dit : « *Il est venu vers les siens* », vers ses propres¹¹⁹. Le mien est mon propre (*to idion*). Il y a une réflexion sur la propriété qui a rapport avec le verbe "avoir", mais justement ni l'avoir ni la propriété au sens banal de ces termes. Que veut dire avoir, que veut dire être son propre ?

Et ils ont gardé ta parole (ton logon) – le Nom, ici sous la forme du Logos, ils l'ont gardé. Le garder : c'est-à-dire le recevoir, l'accueillir.

¹¹⁹ Cf. [Les trois venues dans le Prologue de l'évangile de Jean : vers la mort, vers la méprise, vers l'accueil.](#)

● **Versets 7-8.**

⁷Maintenant ils ont connu que tout ce que tu m'as donné est d'auprès de toi, ⁸puisque les paroles (ta rhêmata) que tu m'as données, je les leur ai données et ils les ont reçues et ils connurent véritablement que je suis sorti de toi et ils crurent que c'est toi qui m'as envoyé. »

C'est là le thème tout à fait fondamental :

*« Ils connurent que je suis sorti de toi ...
et ils crurent que c'est toi qui m'a envoyé »*

- les deux verbes *connurent* et *crurent* disent la même chose,
- les deux compléments *je suis sorti* et *tu m'as envoyé* disent la même chose.

Il faut bien entendre que "envoyé" et "Fils" disent la même chose, car l'envoi est l'accomplissement manifesté d'une présence séminale, de la présence de celui qui envoie, de même que le Fils est la présence manifestée de la semence qu'est le Père, de même que le nom est la profération de ce qui est tenu dans le silence.

● **Verset 9.**

⁹Je demande pour eux – jusqu'ici Jésus avait l'air d'avoir demandé pour lui : "*glorifie ton nom*" ; mais demander pour lui, c'est précisément demander pour eux, les disciples, donc pour nous – *je ne demande pas pour le monde* ...

Jamais il ne demandera pour le monde car il ne faut pas oublier que le mot *monde*, ici, est à prendre au sens proprement johannique pour dire la région du refus. Le monde, c'est la surdité, c'est ce qui ne "peut" pas entendre, qui ne "peut" pas recevoir. Donc cela ne désigne pas ce que, nous, nous appelons le monde. Cela va se préciser dans la suite du texte où se trouve décidée la situation de ceux dont il parle ici : « ...ils sont dans le monde et ils ne sont pas du monde » (d'après v. 11-16). La provenance essentielle, constitutive, n'est pas d'être du monde. Nous sommes nativement nés dans le monde, mais nous sommes originairement nés de Dieu comme le dit Jean : « *ceux qui sont nés non pas de la chair et du sang mais de Dieu* » (Jn 1, 13). Cette naissance est une autre façon de dire la résurrection. La résurrection peut se dire mort, la résurrection peut se dire naissance. C'était un rappel.

... Mais je prie pour ceux-là que tu m'as donnés parce qu'ils sont à toi. – Qui sont-ils ? Faut-il entendre dans un sens partitif, c'est-à-dire : il y en a certains qui auraient été donnés... et d'autres qui n'auraient pas été donnés C'est là que la magnifique phrase « ...selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement (l'exousia) de toute l'humanité » interdit de prendre *ceux-là* dans un sens partitif.

En effet nous avons entendu : « ...selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement (l'exousia) de toute l'humanité (passês sarkos) ». Ce que j'ai traduit par "**toute l'humanité**" correspond à ce qui est dit en grec et qui signifie littéralement "toute chair". Nous avons déjà rencontré deux significations du mot *chair* chez Jean, différentes de l'emploi que Paul fait de ce mot. Ici c'est un emploi encore différent puisque ça correspond à l'expression hébraïque : *kol basar* (toute chair), qui désigne *toute l'humanité*. J'ai traduit aussi "tu lui as donné **d'être l'accomplissement**" car ce n'est pas "tu lui as donné *pouvoir*" bien que le mot

exousia signifie aussi "pouvoir". En effet c'est l'œuvre qui est en question ici : tu lui as donné la capacité d'accomplir la totalité de l'humanité.

● Précisions.

La distinction entre "le monde" et "les siens qui sont dans le monde" ne signifie pas qu'il y a un groupe d'hommes qui sont les siens et un groupe d'hommes qui ne sont pas les siens. Le monde, c'est cela de tout homme qui est assujetti à la mort et au meurtre. Et ce qui est remis à la main du Christ c'est cela de tout homme qui est né de Dieu.

Cela est remis à la main du Christ pour l'accomplissement qui est d'ailleurs l'œuvre du septième jour. En effet nous avons lu, dans le chapitre 5, que les six premiers jours sont l'œuvre de Dieu, en ce sens que le Dieu dépose les semences, et le septième jour commence la croissance et l'accomplissement¹²⁰. Dans cette perspective nous sommes dans le septième jour. Toute l'histoire de l'humanité est dans ce septième jour, et l'accomplissement a été donné au Fils. Le Fils accomplit l'œuvre, c'est-à-dire fait venir à œuvre ce qui est en volonté dans le Père, ou fait venir à fruit ce qui est en semence dans le Père. Le Christ en nous accomplissant s'accomplit dans la plénitude de l'accomplissement de la parole : « *Faisons l'homme à notre image* », c'est-à-dire : Faisons le Christ ressuscité plein de l'humanité.

● Parenthèse sur le fait d'entendre ou non.

Ce sont des choses familières. Nous les avons déjà toutes entendues... à peu près. Lire n'est pas recueillir des bouts de certitude qu'on transplante dans notre discours natif. Lire c'est laisser que meurent des choses usuelles. La vraie mortification, celle qui va dans le bon sens, c'est la mort qui est résurrection, or il est curieux qu'on l'applique par rapport aux vices et qu'on ne l'applique jamais par rapport à l'écoute. Pourtant l'écoute c'est ce qui est premier puisqu'il n'y a qu'un seul péché qui est de ne pas entendre, et une seule œuvre à œuvrer qui est d'entendre ! Alors, bien sûr, entendre prend une ampleur de sens ici : on se laisse investir par l'entendre. Ces deux choses que je viens de dire, il n'y a qu'un seul péché qui est de ne pas entendre, et une seule œuvre à œuvrer qui est d'entendre, peuvent vous étonner. Mais ce n'est pas de moi : les deux sont en toutes lettres dans saint Jean. Nous les avons déjà rencontrées.

► Mais entendre ne dépend pas de nous. Moi j'ai l'impression que je n'ai rien entendu.

J-M M : Probablement il ne faut pas dire qu'on n'a rien entendu. Ce serait aussi sot que de dire qu'on a tout compris. Il y a cela en nous qui probablement n'entendra jamais, et puis il y a cela en nous qui entend un petit quelque chose.

Le verbe de base qu'emploie Jean est le verbe croire, mais il est souvent lié chez lui à *akoueïn* (entendre), ce sont deux verbes qui disent la même chose : entendre ou croire. Entendre ne signifie pas enregistrer de façon distraite quelque chose, mais c'est véritablement un entendre qui nous pénètre. Tout commence de quelque manière par cela d'ouverture qu'il y a chez nous et qui est du côté de l'oreille. On naît par l'oreille. De façon astucieuse Molière le dit dans l'École des Femmes : Agnès est naïve et croit que les enfants viennent par l'oreille. Et ce n'est rendu possible dans le discours de Molière que parce que cela a la signification profonde du fait qu'on vient au monde par l'écoute. C'est la même chose que de dire : on est homme du fait d'entendre, c'est entendre qui donne d'être.

¹²⁰ Cf. [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

Alors qu'entendons-nous ? Nous entendons nativement notre langue et ses injonctions. Autrement dit nous ne voyons jamais que ce que notre langue nous permet de voir, parce qu'elle a déjà décidé d'avance des répartitions majeures, par exemple le fait qu'il y ait des sujets et des objets, du singulier et du pluriel. Nous ne voyons qu'à travers ces articulations qui sont notre donnée native. Seulement nous savons que nous sommes nativement dans un monde où règne la falsification : le diabolos, la dispersion de sens. Il y a même un joli texte dans les apocryphes du II^e siècle¹²¹ où il est dit que chaque chose naissait revêtue de son nom, mais que le malin a décollé les noms des choses et les a posées sur d'autres, d'où vient toute cette confusion, ce mal-entendu dans lequel spontanément nous vivons. Il n'y a plus de rapport constitutif entre le nom et les choses. Ce même thème a été traité d'une autre manière dans la Bible par rapport aux langues à propos de la génération de la dispersion, c'est le thème de Babel.

• Verset 10

¹⁰*Et tout ce qui est mien est tien et tout ce qui est tien est mien* – Ici, c'est *les miens* au neutre pluriel, qui se traduit par un singulier neutre en français. – *Et j'ai été glorifié en eux*. – Voilà une chose très étrange. "*J'ai été glorifié*" c'est-à-dire reçu en présence et dans mon identité propre. Quand Jésus est reçu ainsi, s'accomplit sa gloire, sa résurrection. "*En eux*" : la résurrection ne sera pleinement accomplie que précisément lorsque la gloire du Christ sera reçue par chacun.

• Parenthèse sur le mot "consacré".

Le mot "*glorifié en eux*" va faire place bientôt à un autre mot qui est le mot "*consacré*", un mot bizarre pour nous, qu'on traduit d'ailleurs par sanctifié, de la façon la plus plate, parce que la sainteté, nous ne l'entendons que passée par le langage de l'éthique et de la morale. Le pneuma, c'est le Pneuma de Consécration. La résurrection, c'est : « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un Pneuma de Consécration.* » (Rm 1, 4).

Glorifie ton nom c'est donc *consacre ton nom*. Et « *que ton nom soit consacré* » c'est ce que nous disons tous les jours en disant « *que ton nom soit sanctifié* ». Le mot de consécration ici demande à être médité, car il est clair que tout le vocabulaire du sacré nous est profondément étranger. C'est pour cela qu'il faut l'employer à nouveau et non pas le laisser se perdre dans le moralisme du *saint* tel que nous l'entendons à notre oreille. En soi, le mot *sanctus* en latin est aussi sacré que le mot *sacrum*. Cependant l'usage a développé en Occident un sens particulier.

Dans le Notre Père « *que ton nom soit consacré* » a à voir avec la glorification du Fils. Consacré est un nom qui a une certaine proximité avec Christos, mais pas sur le plan étymologique. Le Christos est celui qui est enduit, oint, c'est-à-dire imprégné de l'Esprit, du pneuma. Et de même *consacré* dit quelque chose de cela aussi. Nous avons donc ici une symbolique de l'enduit, de même que nous avons une symbolique du trempage dans le baptême, de même que j'ai fait allusion à une symbolique de la vêtue quand j'ai dit que les choses étaient investies ou revêtues de leur nom. Mais il faut tout inverser car il faut

¹²¹ « Les archontes voulurent tromper l'homme parce qu'ils virent qu'il était de la race des bons en vérité. Ils prirent le nom de ce qui est bon, ils le donnèrent à ce qui n'est pas bon, afin que, grâce aux noms ils puissent le tromper. Et ils les attachent à ce qui n'est pas bon. Et après cela, s'ils leur manifestent de la faveur, ils les enlèvent de ce qui n'est pas bon, et ils les placent dans ce qui est bon, celui qu'ils connaissaient. Car (en réalité) ils voulaient prendre quiconque était libre et se l'attacher comme esclave à jamais. » (Évangile de Philippe, sentence 13, d'après la traduction de Jacques Ménard, Letouzet et Ané 1967, p. 53).

comprendre que chez les Anciens le vêtement est plus essentiel que le corps : le vêtement est la révélation de la posture intérieure de l'être. Toute la symbolique du vêtement relève de ce présupposé.

De même l'odeur, chez nous, est un parfum qu'on met par-dessus. Alors que l'odeur de consécration, qu'on traduit par odeur de sainteté, est le contraire de l'odeur de corruption, c'est-à-dire de l'odeur de cadavre. La consécration c'est d'être, de l'intérieur, investi du pneuma. Investi : justement c'est un terme de la vêtue. Tout cela se tient.

Du reste, ces différents thèmes, du vêtement, de l'odeur et de la croissance qui va du germe au fruit, sont souvent, soit reliés deux par deux, soit parfois les trois ensembles. Alors si on ne comprend pas ce qu'il en est du trempage, ce qu'il en est de l'onction, ce qu'il en est de l'être enduit, de l'odeur, du vêtement, si on ne comprend pas cela dans les mots, c'est-à-dire si le texte ne parle pas, vous pouvez toujours ensuite graisser les gamins à la confirmation, ou les plonger dans l'eau, cela n'a aucun sens !

● Versets 11-12.

¹¹Et voici que je ne suis plus dans le monde, mais eux sont dans le monde et moi je viens vers toi. » Nous avons dit, à propos de : *je demande, je suis, je viens*, qu'il n'y a pas de différence entre des verbes qui diraient le sujet (je suis) et des verbes qui diraient l'action (je viens, je vais). Il faut apprendre à penser l'être christique. Aller vers le Père, c'est l'être christique.

Père hagié (Père sacré), garde-les dans ton nom que tu m'as donné, afin qu'ils soient un comme nous (selon que nous sommes). » Ici intervient la chose la plus étrange, c'est que cette question de l'unité des déchirés, la question de l'unité des dénominations ou des fragments du nom, et la question de l'unité du Père et du Fils sont pensées d'une certaine manière comme étant le même : "*selon que toi et moi nous sommes un*". C'est inouï.

« ¹²***Quand j'étais avec eux, je les ai gardés (etêroun) dans ton nom que tu m'as donné et j'ai veillé (éphulaxa)*** – il y a deux verbes de la garde : j'ai veillé sur eux comme on garde le troupeau, tandis que le verbe *têreïn* désigne la garde au sens du *shamar* hébraïque, c'est un terme qui dit le soin. – ***et personne d'entre eux n'a péri sinon le fils de la perdition, en sorte que l'Écriture s'accomplisse.*** » Que veut dire *le fils de la perdition* ? La perdition (*apôléia*) désigne la même région que le diabolos, c'est la manifestation du diabolos. Le fils est manifestation de ce qui est en semence dans le père. D'ailleurs, au chapitre 8, on a ce grand passage : « Vous vous dites fils d'Abraham, mais *vous êtes semence du diabolos – Votre père est le diabolos – et vous voulez faire les désirs de votre père* » (v. 44), car on ne peut pas faire autre chose que ce qui est inscrit dans sa semence. Encore une fois, il ne parle pas au tout d'eux-mêmes, mais très précisément à la posture d'eux-mêmes qu'ils manifestent dans la situation.

De même, pour ce qui est de Judas, en tant qu'il est le fils de la perdition, il ne pouvait être que perdu, car ce qui a pour essence d'être perdition ne peut pas être sauvé. On peut sauver du perdu, on ne peut pas sauver la perdition. Seulement Judas a accompli cela afin que l'Écriture soit accomplie. Il y a en Judas cela qui est perdu par essence, et il y a cela qui accomplit l'Écriture et après tout ce n'est pas si mal ! La phrase est très importante à voir dans son ensemble.

Nous avons parcouru un peu rapidement ces quelques versets. Néanmoins cette lecture permettait de remémorer un certain nombre de choses apparues dans le désordre et qui, ici, consonent ensemble. Elles sont ramassées d'une façon que je n'avais pas du tout prévue. Je savais que les thèmes de "je" et "tu", Père et Fils, le thème du Nom et de ses multiples dénominations, le thème du *monos* et des dispersés, étaient des thèmes essentiels. Maintenant, ils commencent à se mettre en perspective et en place.

En guise de conclusion.

Nous avons entrepris la lecture du chapitre 17 parce qu'il rassemble des choses que nous avons évoquées au long de l'année sur le "Je christique", c'est-à-dire le "Je" de la dimension ressuscitée de Jésus :

- le chapitre nous ouvre à la relation de "Je" à "Tu", celle du Christ au Père ;
- ce "Je" se manifeste finalement comme le Nom qui n'est pas un nom parmi les noms, de même qu'au sens johannique "le fils" n'est pas un enfant, et que "le pain" n'est pas du pain. Cependant le Nom se démembré en de multiples dénominations, ce Plérôme des dénominations qui sont ce que l'Insu donne à entendre et à voir ;
- enfin en troisième lieu le *Je christique* s'est révélé comme le "Je" unifiant des multiples enfants de Dieu dispersés.

Épilogue

En début d'année nous n'avons pas formulé une question claire, nous n'étions pas en mesure de le faire. Nous avons simplement le sentiment confus qu'un certain nombre de points que nous avons aperçus chez saint Jean demandaient à être approfondis, et approfondis ensemble parce qu'ils s'entre-appartenaient. C'est ce que nous avons fait au cours de l'année et c'est un gage d'authenticité.

En effet ce qui est au départ d'une question ne tombe pas au hasard. Selon saint Jean lui-même la question est présupposée par une recherche (*zêtêsis*). Avant que la question ne soit posée comme question, il y a de la recherche qui n'est pas encore formulée, et cette recherche elle-même est fondée sur un trouble, un ébranlement (*taraxis*). Une question posée qui ne se développerait pas sur la base, successive ou non, de cette énumération, serait sans doute peu authentique.

Je vous avouerai que pour ma part j'ai grandement profité des études que nous avons faites cette année. Ce que nous avons examiné ensemble avait à voir avec la question de "Je", mais plus radicalement encore avec la question : qu'en est-il selon l'Évangile de "je" et de l'ensemble "je-tu-nous", et comment se pose le "il" ?¹²² C'est parce que ces questions sont réputées négligeables à force d'évidence qu'elles ne se posent pas. Je ne dis pas qu'on ne s'interroge pas sur ce que veut dire ego, dans bien des champs on s'interroge dessus, mais pas, à mon sens, avec la radicalité qu'imposerait une lecture sérieuse de l'évangile.

Nous avons vu que :

- le "je" et "tu" était d'abord le Je et Tu du Christ et du Père ;
- ensuite le Je christique était dans les « Je suis » avec des attributs (lumière, vie, porte...) ¹²³. Et nous avons vu l'ensemble, la plénitude, le Plérôme des dénominations éclatées qui disent ce "Je". Mais ceci ne dit pas le Je christique sur le mode sur lequel nous disons « c'est un Dieu » ou « c'est un homme », ça ne le dit pas sur le mode sur lequel nous fonctionnons lorsque nous avons un sujet et un attribut.
- puis nous avons conjecturé qu'il fallait être très radical dans la précompréhension de notre propre "je". Et quelque chose nous indiquait dans l'évangile qu'il y avait "je" et "je", ce qui ne va pas sans poser beaucoup de questions dans la formulation selon laquelle je l'énonce, et néanmoins nous avons trouvé des choses importantes sur ce point.
- Enfin nous nous sommes demandés pourquoi ce qu'il en est de l'homme (quand il n'est pas une désignation d'essence commune, ou la désignation d'une communauté assemblée, d'un ensemble additionnel) se présente sur mode éclaté, sur le mode d'une multiplicité de "je". C'était la question du "seul" (qui est plein) et des multiples. C'était la question :

¹²² Ceci est un peu abordé dans [Ga 2, 15-20. Ce n'est plus moi qui vit, mais c'est le Christ qui vit en moi.](#)

¹²³ J-M Martin médite parfois autrement sur les "Je suis" avec attribut. Par exemple voici ce qu'il a dit à propos de « *Je suis le chemin* » : « Le Je christique, nous l'avons médité en d'autres lieux pendant des années. C'est par là, sans doute qu'il faut commencer. En ce qui nous concerne, au point où nous en sommes, "être le chemin" ne signifie pas être l'itinéraire sur la carte, ni être le chemin tel que tracé sur le sol. *Je suis le frayer le chemin, Je suis le marcher le chemin. Je suis le chemin*, c'est-à-dire je suis la marche, *je suis marcher*. Il donne lieu, il donne route. Il est que nous marchions. » (Session Jn 14-16, *Présence-absence Ch I. Jn 14, 1-16 : Présence quadriforme ; Premiers dialogues Jésus - disciples*, commentaire du verset 5 à la fin)

comment penser ce qui se présente chez Jean sous plusieurs figures, dont les deux que nous avons vues, celle du troupeau (Jn 10), qui n'est nullement péjorative comme on pourrait le croire, et celle de la vigne (Jn 15) ?¹²⁴ Comment penser cela qui se dénomme finalement le retour de la dispersion à la *sunagôgê*, au conduire ensemble vers "un" (Jn 11) ? Comment penser cette multiplicité, comment penser le rapport des multiples ?

D'une certaine façon il s'agit là de questions éclatées, et cependant on perçoit, du fait que je les ré-énumère de cette façon, qu'elles se touchent entre elles, qu'elles ont des rapports.

● L'unité christique de l'humanité ?

On peut se poser une dernière question : pour nous aujourd'hui, qu'en est-il de l'unité christique de l'humanité ? Pour répondre, je vais partir de la distinction de l'état séminal et de l'état accompli, en me servant de l'expression provisoire du "point de vue" qu'il faudrait justifier. En effet on peut considérer légitimement l'unité christique de l'humanité "du point de vue" où elle est " séminalement acquise, et on peut la considérer par ailleurs "du point de vue" où elle est « en train de s'accomplir ». Cela sera pertinent le jour où j'aurai pu justifier ce que veut dire "point de vue" dans cette perspective, parce que c'est un peu facile de dire qu'il y a des points de vue !

● Il reste à cheminer...

J'espère que vous percevez l'importance d'une insistance sur ces questions. J'imagine que vous n'avez pas progressé de façon telle que les différents éléments vous en soient parfaitement clairs et parfaitement ajustés les uns aux autres. Même pour moi, ce n'est pas encore le cas. En effet plus on avance dans cette chose-là, plus ça ouvre de questions.

La première difficulté pour entendre, c'est que ce qu'il me revient d'entendre n'est pas détenu par ce que j'ai déjà entendu, c'est-à-dire que c'est toujours à entendre, c'est toujours ouvert. Jamais ma prise, même devant la parole qui me dit « Prends et lis », ne saisit la totalité. Nous n'avons pas les ressources de langage parce que nous n'avons pas les ressources d'expérience. En effet le langage est issu des expériences faites, il nomme les expériences usuelles de ce monde dans lequel la mort règne de façon absolue. Mais que veut dire : « La mort ne règne plus ? » Bien sûr ça dit quelque chose en opposition à mon expérience, mais ça n'en dit pas la face positive...

Or les négations sont à la fois très précieuses mais éventuellement dangereuses :

- il y a la négation par dépit : j'attendais plus grand et il n'y a que cela ;
- et il y a les négations qui proviennent du pressentiment de surabondance par rapport à ce qui est prenable.

¹²⁴ Chez Paul on trouve l'image de l'humanité comme corps dont le Christ est la tête. Ce rapport tête-corps n'a pas pour source l'imagerie de la planche anatomique du corps, mais a pour origine le premier mot de la Genèse, *en arkhei* en grec, *bereshit* en hébreu qui signifie "dans le principe", "dans le commencement", "en-tête". Le mot *reshit* est de même racine que *rosh*, la tête. Le rapport tête-corps n'est pas le rapport âme-corps, c'est plutôt le rapport de semence à fruit, d'*arkhê* à corps, où corps dit l'accomplissement. Ce que le Christ est en semence, son corps l'est en plénitude sur mode accompli c'est-à-dire déployé, dévoilé et accompli. Un-totalité, *arkhê-plêrôma*, tête-corps disent exactement la même chose, ils sont la traduction du même rapport. C'est un rapport tel que « Le "Je christique" est seul capable de sauver son Corps, c'est-à-dire l'ensemble de l'humanité qui est son Corps. » (J-M Martin, [Ga 2, 15-20. Ce n'est plus moi qui vit, mais c'est le Christ qui vit en moi](#), juste avant le commentaire du v. 20b)

Il peut se faire que je ne sache pas toujours psychologiquement si ma négation a de quoi être dépitée ou de quoi être joyeuse, mais elle le sait, elle. Autrement dit cette posture de déni est l'attestation de quelque chose qui est en moi et qui peut être mon dépit, mais qui peut être aussi autre chose.

● **Mais le plus précieux de l'Évangile...**

Souvent la chose la plus positive s'annonce en écartant ce qu'elle n'est pas. Pour moi le plus précieux de l'Évangile c'est ce que je n'ai pas compris encore, car c'est cela qui me tient en posture d'attente. En effet à chaque fois les choses s'embrouillent et se débrouillent, à chaque fois il y a de la ressource qui n'est pas épuisée. Cet usage d'habitude donne même un peu psychologiquement confiance, empêche de suspecter que ce soit une sorte de genuflection devant un vide négatif. C'est une posture devant un vide qui est perçu comme la condition même du plein.

Il y a ce moment où le vide et le plein ne sont pas des contraires. Vide et plein deviennent des contraires quand le vide est le vide de la carence, et quand le plein est le plein de la saturation, celui de l'éccœurement, du trop-plein. Mais en eux-mêmes ces deux mots s'appellent et se tiennent. Et quand ils ne sont pas des contraires mais qu'ils sont nécessaires l'un à l'autre, cette respiration intime du vide et du plein peut se méditer à partir de ce que veut dire donner, et ceci est le point le plus intime de l'Évangile : si quelque chose a pour essence d'être de l'ordre du don, il se préserve en se donnant (en se perdant). L'être de donation ne subsiste (ne persiste, ne demeure) que pour autant qu'il ne se retient pas. Il est tenu, gardé, observé, conservé, sauvé pour autant qu'il se perd.

Ceci a été médité de très bonne heure comme cette respiration qui constitue le rapport du Père et du Fils. Nous avons remarqué que demeurer est une dénomination qui sied par priorité au Père, et que venir était une dénomination qui sied au Fils, mais rien ne demeure que venant, et rien ne vient que demeurant, c'est-à-dire qu'ils s'entre-appartiennent dans cette respiration-là. Et, encore qu'il faille se garder de jouer le système, il n'est pas très étonnant que le troisième soit dénommé le Souffle, le don, le pneuma.

La théologie classique a été très réticente aux tentatives de penser la Trinité parce qu'il est entendu que cela est un mystère et que si la raison humaine peut prouver l'existence de Dieu, elle ne peut pas pénétrer dans les choses de la Trinité. En disant cela la théologie classique a sauvé quelque chose, c'est-à-dire a empêché que les catégories dont elle se sert pour parler de Dieu et des êtres ne soient indûment transférées dans ce domaine où elles ne sont pas pertinentes. Mais cela ne doit pas fermer toute possibilité de méditer, à condition de rester très près du discours même de l'Évangile, de ne pas s'évader, en particulier par l'emprunt d'un discours étranger, comme l'a fait la théologie classique en empruntant à Aristote et à Platon.

L'Évangile n'a pas de traité, ni sur la Trinité ni sur la création ni sur quoi que ce soit. L'Évangile met en œuvre l'Être christique dans son rapport au Père avec ce qu'il en est de l'homme et de son salut dans le grand sens du terme c'est-à-dire de son être sain et sauf.

Sessions animées par J-M Martin sur le blog

Transcription Christiane Marmèche et Colette Netzer

CIEL ET TERRE chez saint Jean. Forum 104, 5 séances, novembre 2008 – mars 2009.
CREDO et Joie. Session 3 jours à Sainte-Bernadette de Nevers, Pentecôte 2007.
L'ÉNERGIE en st Jean et st Paul. Forum 104 à Paris, novembre 2011 – mars 2012.
Le “JE” CHRISTIQUE. Saint-Bernard de Montparnasse. Octobre 2001- juin 2002.
La PRIÈRE en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse. Octobre 2002 – juin 2003.
MAÎTRE ET DISCIPLE en saint Jean. Forum 104 à Paris, novembre 2010 – mars 2011.
NOTRE PÈRE - Les éclats du Notre Père en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse.
 Octobre 2003-Novembre 2004 (2 soirées d'1 heure par mois).
La NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE. Forum 104 à Paris, novembre 2013 – mars 2014.
PLUS ON EST DEUX, PLUS ON EST UN. Forum 104, novembre 2009 – mars 2010.
Le SACRÉ dans l'Évangile. Session 6 jours à l'Arc en ciel, 21-27-septembre 2014.
SIGNE de la CROIX, signe de la foi. Retraite à Ste-Bernadette de Nevers juillet 2010.
La SYMBOLIQUE des éléments en st Jean, session à l'Arc en ciel, 30 sept – 5 oct 1999

JEAN - Le PROLOGUE de l'évangile de Jean Session à l'Arc-en-Ciel : 28 sept-3 oct. 2000.
JEAN 2 - Les Noces de CANA. Session à l'Ermitage à Versailles, 2-3 décembre 2000.
JEAN 6 - Le Pain et la parole d'après Jn 6. Session à l'Arc-en-Ciel. 22-29 septembre 2001.
JEAN 14-16. Absence et/ou Présence de Dieu. Session à l'Arc-en-Ciel, 24-30 septembre 2007.
JEAN 18-19, La Passion. Session à l'Arc-en-Ciel, 7 jours, septembre 2002.
JEAN 20-21, La Résurrection. Écriture et présence. Lecture à l'Arc-en-Ciel et à Paris.
1JEAN - Connaître et aimer. Session à l'Arc-en-Ciel, 27 septembre - 3 octobre 2009.

Tags : **Thèmes :** [CIEL-TERRE](#) ; [CREDO](#) ; [ÉNERGIE](#) ; [JE CHRISTIQUE](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ; [NOTRE PÈRE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [SACRÉ](#) ; [CROIX-SIGNE](#) ; [SYMBOLIQUE-eau-sang-pneuma](#) **Textes suivis** [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#) ; [1JEAN](#) ;

Les autres messages sont classés en 6 rubriques :

1. PRÉSENTATIONS INFORMATIONS. 2. JEAN-MARIE MARTIN et autres. 3. TEXTES BIBLIQUES. 4. GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE. 5. REPÈRES DE LECTURE. 6. THÈMES.

TAGS au 13 avril 2022

[1ère-lettre-Jn](#) ; [2e-lettre-de Jn](#) ; [anges](#) ; [anthropologie](#) ; [apocalyptique](#) ; [Apocryphes](#) ; [articles](#) ; [audio JMM](#) ; [Baptême](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [christité](#) ; [cours à l'ICP](#) ; [croire](#) ; [croix](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [décès JMM](#) ; [Eglise](#) ; [En lien avec JMM](#) ; [En marge de JMM](#) ; [Esprit Saint](#) ; [Eucharistie](#) ; [Ev de Vérité](#) ; [Extraits de Théodote](#) ; [figures](#) ; [gnose textes](#) ; [gnose valentinienne](#) ; [Heidegger](#) ; [Homélies](#) ; [infos](#) ; [J-M Martin](#) ; [Jn 1-2](#) ; [Jn 13-17](#) ; [Jn 18-21](#) ; [Jn 3-6](#) ; [Jn 7-12](#) ; [Joseph Pierron](#) ; [liturgie](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [Mathigot-peintre](#) ; [Maurice BELLET](#) ; [Notre-Père](#) ; [Occident et Évangile](#) ; [Odes de Salomon](#) ; [outils](#) ; [pour célébrer](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [prière](#) ; [présocratiques](#) ; [Pères de l'Eglise](#) ; [péché pardon](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [réflexions de fond](#) ; [Résurrection](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [SACRÉ](#) ; [saint Jean](#) ; [saint Justin](#) ; [saint Paul](#) ; [st Luc](#) ; [st Marc](#) ; [st Matthieu](#) ; [structures de base](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Sullivan](#) ; [Symboles](#) ; [Synoptiques](#) ; [Tertullien](#) ; [thèmes chez st Jean](#) ; [thèmes chez st Paul](#) ; [Trinité](#) ; [témoignages](#) ; [Vierge Marie](#) ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [épître-Colossiens](#) ; [épître-Ephésiens](#) ; [épître-Galates](#) ; [épître-Philippiens](#) ; [épître-Romains](#) ; [épîtres-Corinthiens](#)