Chapitre VII

Versets 1-5 : Premières lectures

Nous en sommes au point où nous allons ouvrir ce témoin essentiel des cinq premiers versets de notre texte qui sont aussi les premiers versets de l'évangile de Jean. J'ai justifié de plusieurs façons le fait que nous nous ne sommes pas entrés dans le texte par ces premiers versets, mais notre démarche trouvera aujourd'hui sa justification du fait de leur difficulté même. Il était bon de surseoir, de ne pas commencer par là.

Je vous avouerai d'entrée que je suis incapable de proposer un chemin de pensée qui partirait d'un point déterminé pour conduire à la fin de l'itinéraire. Le point de départ quand il s'agit du commencement, non pas d'un commencement parmi d'autres commencements, mais du commencement absolu, est dans l'abrupt et pas du tout dans la continuité d'un chemin. Incapable de vous accompagner ou de tracer une route dans ce domaine, que puis-je faire ? Je vais me borner à proposer des fragments, des éclats, des éclairs, sur cette question du commencement. Ce sont des invitations à chaque fois à penser mais qui, encore une fois, ne constituent pas un chemin abouti. Ça tient sans doute pour une part à ma faiblesse personnelle, mais je suis quand même sournoisement persuadé que ça tient à la nature même de ce qui est en question, et que ceux qui prétendraient construire un cursus – un cours au sens strict du terme – sur ce sujet seraient soupçonnables.

I – DANS L'ARKHÊ ÉTAIT LE LOGOS

1) « *En arkhê ên ho logos* ».

« *Dans le commencement était le Logos* » : ça a lieu où et quand ? D'après la façon que nous avons eue de procéder jusqu'ici, il y a une réponse possible : ça a lieu dans la parole, et nulle part ailleurs, ça a lieu même dans une parole que nous avons d'emblée repérée comme étant le début de la Genèse. Il va sans dire que la réponse peut paraître décevante si nous gardons le sens usuel du mot de parole auquel nous sommes accoutumés, parce que la parole n'a pas la réputation d'être un lieu. Or précisément la parole dont il sera question ici, qui est à la fois ce qui est crypté dans la Genèse et ce qui en est lisible à partir de l'expérience de résurrection, c'est ce qui a le plus lieu, et en outre ce qui donne lieu à tout. C'est donc l'éminemment habitable.

Nous avons mis en rapport trois textes :

GENÈSE (Premiers versets)	JEAN 1	1 JEAN 1
Arkhê	Arkhê	Arkhê
Dieu dit	La Parole	La Parole
	vers	vers
	VIE	VIE
Lumière	Lumière	Lumière (v.6)

a) La parole est un lieu.

Que la parole soit un lieu, d'autres déjà l'ont pensé, peut-être même le lieu des lieux. Je pense en particulier à Heidegger puisque le texte que nous allons lire cette année sur ce sujet dans un autre groupe, c'est la méditation de la parole de Hölderlin : « L'homme habite en poète »⁹². La parole poétique est ce qui fonde toute habitation.

b) La parole comme fondement à divers niveaux.

Un jour j'avais donné une homélie lors d'un mariage de jeunes qui avaient choisi pour texte, comme il est très courant, le passage de saint Matthieu où il s'agit de la maison solidement construite sur le roc. Il est intéressant de remarquer que ce qui fait la solidité de la maison, c'est d'être construite sur la parole entendue, effectivement entendue : « celui qui entend cette parole est semblable à celui qui a construit sa maison sur le roc. »⁹³ Une parole est en effet le fondement, l'inauguration d'un couple. Il s'agit de cette maison au sens ancien du français qui appelait une famille "une maison". Autrement dit la fondation est verbale.

"La fondation est verbale" c'est une façon de traduire « *Au commencement était le Logos (le Verbe).* » C'est-à-dire que, fort de cette expérience qu'une parole de dialogue fonde l'espace de relation, les anciens entendaient qu'une parole de dialogue fonde le monde. Et quand on connaît le caractère vraiment très soluble de nos paroles, on comprend que le vœu d'indissolubilité ait cherché à s'abriter sous la parole, la parole constituante, la parole fondatrice de toutes choses, le Verbe.

C'est curieux, ce qui pour nous est le plus fluant, le plus labile, le plus éventuel, le plus maigre, la parole, c'est ce qui, pour les anciens est posé, paradoxalement, comme constituant la fondation de toutes choses.

2) Notre posture devant le texte.

Au départ nous avons bien posé la question dont nous avons dit qu'elle était essentielle, à savoir la question « Où ? » : « Où cela a-t-il lieu ? » Or s'il s'agit d'un "où" incirconscriptible, indépréhensible. Cela explique que la question « Où ? » n'est pas une question qui vit (ou se renouvelle) par une réponse, mais une question qui vit d'être relancée comme question.

Du reste la question qui ne cesse d'être question c'est, pour saint Jean, la demande, qui met en rapport à la donation de ce qu'il y a (*es gibt*, ça donne). Le verbe avoir est ici suréminent par rapport au verbe être, contrairement à ce qui se raconte partout. La demande est la fine pointe de la prière, contrairement aussi à ce qui se dit. Et la demande (ou la prière) est probablement la fine pointe de la parole.

Nous avons ici l'indication d'un lieu qui demeure une question, et donc l'indication d'une posture, la posture de prière : de *zêtêsis* (de recherche), de question (*érotô*) et enfin de *aîtêsis* (de prière)⁹⁴. Voilà comment il faut habiter l'espace qui s'ouvre ici.

⁹² Dans *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p.224.

⁹³ D'après Mt 7, 24.

⁹⁴ Ce chemin est médité par saint Jean. J-M Martin en a parlé dans une des rencontres sur le thème de la Prière : [4ème rencontre. Jn 14, 1- 14 : Le chemin qui va du trouble à la prière.](#)

Nous avons donc essayé de répondre à la question « Où cela a-t-il lieu ? ». Nous y avons répondu d'une manière étonnante ! En effet nous n'avons pas déterminé le lieu géographique ni le temps chronologique de ce qui est en question ici, puisque qu'aucune réponse géographique ni aucune réponse chronologique ne peut répondre à cette question. Nous avons déterminé cela comme la parole, une parole. Et précisément le texte parle de la parole et de cette parole-là, cette parole qui donne lieu, la parole qui donne qu'il y ait lieu.

Lorsqu'au début de notre recherche, en lisant le Prologue, nous avons trouvé la figure de la Transfiguration, nous avons déterminé cette parole comme appartenant au témoignage, en tant qu'elle est parole de l'Écriture. L'Écriture est appelée en témoignage, témoignage d'une venue, de l'événement que nous avons rencontré notamment dans le verset 14. Il est important d'avoir reconnu ce site de la parole qui est là, plutôt que de rêver l'imaginaire des pseudo-éternités, qui n'est ni moins ni plus débile que l'imaginaire de la pseudo-temporalité.

Le mot *arkhê* (commencement) nous invite à penser le temps en rapport à l'éternité, et c'est l'œuvre la plus difficile qui se puisse entreprendre.

C'était donc pour le site et notre posture devant le texte.

3) *Arkhê* et les dénominations du Christ.

Nous allons voir que le mot *arkhê*, en tant qu'il est puisé au livre de la Genèse, en tant qu'il est repris dans notre texte, est repris comme une dénomination du Christ : il est *arkhê*. Nous verrons que *arkhê* n'est pas un mot circonstanciel de commencement. De même *logos* est puisé au livre de la Genèse, et il est une des dénominations du Christ, il ne dit pas le propre et l'ultime. Le mot "Dieu" lui-même est pris dans un double sens à la mesure où le *logos* est vers Dieu, mais aussi où il est Dieu : donc Dieu est aussi une dénomination de cela. De même vie, lumière... Voilà des mots qu'il faudrait examiner. Qu'est-ce que nous pouvons dire de leur statut ?

Tous ces mots sont des aspects de cela que nous ne pouvons dire. Autrement dit ces mots sont des seuils, ils sont pour nous des entrées, des pas de porte de là où nous visons.

En fait ce qui est en question, c'est le Je christique, mais nous ne savons pas ce qu'il est, puisque ce n'est surtout pas "je" au sens psychologique et usuel du terme.

Ce sont les « Je suis » : « *Je suis la porte* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la vie* », « *Je suis la lumière* »... Ce sont des dénominations, donc des entrées vers, des pas de porte. Et justement il y a « *Je suis la porte* ».

Je ne dis rien de plus là-dessus pour préparer à la fois notre geste d'y aller, notre posture et notre allure, et ce qu'on peut dire de là où nous allons.

► On met une majuscule à Verbe (Parole) en français et ça influence notre lecture, mais en grec ça n'existe pas. Est-ce important ?

J-M M : Bien sûr que non. La question peut être répondue par vous. Vous pouvez répondre à : « Qu'est-ce que je fais quand je mets une majuscule ? » Réponse : Je retire un mot de son sens usuel pour lui attribuer une autre fonction, mais quelle fonction ? La fonction d'être un mot susceptible d'être pris comme seuil pour dire cela que nous disons.

► Donc on peut mettre aussi une minuscule ?

J-M M : Ça va de soi, évidemment.

4) *Arkhê* et ses traductions.

Le premier mot de la Genèse est *bereshit* en hébreu, et c'est le mot qui est en général traduit par "*en arkhêi*"⁹⁵ en grec. Nous allons voir successivement : la signification de *bereshit*, puis la signification même de *arkhê*, ensuite les traductions latines parce que tous ces mots-là essaient de garder quelque chose des aspects de *bereshit*.

a) À partir de l'hébreu *bereshit* : בְּרֵאשִׁית

L'expression "*en arkhêi*" est donc ce qui traduit ici le mot hébreu *bereshit*⁹⁶. Ce mot *bereshit* donne lieu dans la littérature rabbinique à des méditations indéfinies. Il est ce sur quoi se fixe la méditation, il est le lieu de la méditation. Et ce n'est pas simplement le mot *bereshit*, mais même déjà la première lettre bet (ב) ⁹⁷ qui désigne la maison, c'est pourquoi je peux dire que c'est le lieu de méditation. Et ce n'est pas seulement la lettre *bet*, mais, même le point diacritique que les massorètes ont introduit dans le *bet* pour l'écriture, est un lieu de méditations indéfinies. Nous verrons que ce mot-là est aussi une des sources de méditation majeure de saint Paul et de saint Jean.

– *Be* (בְּ) désigne la proposition "dans" qui convient très bien pour dire l'habitation ;

– *reshit* signifie commencement, mais la racine de ce mot est *rosh* qui signifie tête.

Nous avons une sorte d'équivalent de cela dans la langue française : on retrouve le mot commencement par exemple dans « en tête de la procession venait la bannière » ; mais le mot tête existe aussi dans une autre expression française : « être à la tête de » c'est-à-dire régir, diriger. Ce double sens est implicitement dans le mot *bereshit*, il sera développé dans le mot grec *arkhê*, nous allons le voir, et il y a trace de cela dans le mot français tête.

Je ne sais pas si vous connaissez le titre qu'André Chouraqui donne pour la Genèse : « Entête »⁹⁸. Comme à la mode hébraïque il intitule les différents livres de la Bible par le premier mot. En latin on fait ça pour les encycliques également. Donc "en tête" peut s'écrire en deux mots ou en un seul mot parce que c'est précisément l'entête.

⁹⁵ Si on suit la nouvelle translittération du grec, on écrit "en arkhêi" car il y a un iota souscrit puisque *arkhê* est au datif.

⁹⁶ La Septante est la traduction en grec faite au IIe siècle avant JC. Voici le début de la Genèse : « *En arkhêi epoiêsen ho theos ton ouranon kai tèn gên* : au commencement Dieu créa le ciel et la terre)

⁹⁷ En hébreu on lit de droite à gauche et les voyelles sont écrites dessous ou dessus. Un exemple de commentaire rabbinique à propos de cette lettre *beth* est celui-ci que cite parfois J-M Martin. Question : Pourquoi le monde fut-il créé avec la lettre "Beth" ? Réponse : « Pour t'apprendre qu'il y a deux mondes : ce monde-ci et le monde à venir » En effet, en tant que deuxième lettre de l'alphabet, le "Beth" est signe de dualité.

⁹⁸ « Un traducteur juif du deuxième siècle de notre ère, Aquila, a fait une traduction littéraliste de la Bible hébraïque, ce qui fait que l'on peut reconstituer son modèle hébreu par rétroversion. Or, ici, sa traduction est très intéressante. Il commence par *en kephalaiôï*, c'est-à-dire " en somme ", mais aussi " en principe ", avec un rapport entre le substantif *kephalaion* et le nom grec de la tête, *kephalê*, comme il y a un rapport en hébreu entre *reshit* et *rosh*. » (Gilles Dorival, https://dafip.ac-aix-marseille.fr/actes_colloque/actes_2004_06.htm)

Irénée vit à la fin du IIe siècle, et dans un opuscule qu'il a écrit mais que nous ne possédons qu'en arménien, nous trouvons ceci : « Certains disent que le mot *bereshit* signifie commencement, tête et fils. »

Comment faut-il comprendre ce mot fils ? Est-ce parce que *bara* (qu'on traduit par créer) en syriaque est l'équivalent de *ben* qui signifie fils, ou est-ce pour une autre raison ? Est-ce parce qu'implicitement le commencement est ce qui vient en tête, puisque lors de la naissance c'est la tête qui vient normalement la première, les naissances par le siège sont plus difficiles ? Est-ce qu'il y a l'idée de fils dans l'idée de premier-né ? En effet les anciens ne font pas de distinction entre faire et engendrer, donc les *prôtoktistês* (les premiers créés) sont plus ou moins considérées comme les premiers engendrés, et le mot fils viendrait de là. Je ne peux pas en dire plus⁹⁹.

b) À partir du grec *arkhê* : ἀρχή.

Le grec *arkhê* est un mot qui n'a pas d'équivalent dans notre langue, et il faut juxtaposer au moins deux mots pour pouvoir faire entendre ce que serait l'unité de ces deux mots.

Tertullien, un auteur du début du IIIe siècle, dans son commentaire sur ce texte, dit : « pour dire *initium* (commencement) – il a écrit en latin mais il connaît le grec, seulement ses traités grecs sont perdus – les Grecs ont le mot *arkhê* qui dit à la fois commencement et commandement. » Nous trouvons ici le premier sens, commencement (l'en tête), et le deuxième sens : « être à la tête de ».

Nous pouvons éprouver dans notre langue même cette double signification du mot *arkhê* (*archê*)¹⁰⁰ en cherchant les mots français issus directement du grec, à la racine desquels il se trouve. Il y a deux catégories de mots : la première catégorie, qui garde l'idée de commencement, se trouve dans le mot *archéologie* ; dans l'autre série se trouvent des mots comme *monarchie*, *hiérarchie*, *archevêque*, *archiprêtre* où *arkhê* garde l'idée de commandement ou de ce qui est à la tête, de ce qui régit. Le mot *arkhê* a indissolublement ces deux sens-là.

Je pourrais citer aussi un mot grec, fabriqué sur *arkhê*, le mot *aparkhê* qui signifie prémices¹⁰¹. Les prémices ont pour signification d'être les premiers fruits de la récolte ou les premiers-nés du troupeau, mais leur consécration ou leur sacrifice a pour effet de rejaillir en bénédiction sur toute la récolte, toute la masse, tout le troupeau. Il y a ici l'idée que le premier n'est pas simplement un parmi d'autres qui se trouve par hasard être le premier, mais qu'il a la signification ou la charge ou la direction ou la régie pour l'ensemble ; c'est un premier qualifié et non pas simplement un premier numéral. Il ne s'agit pas simplement d'une priorité mais d'une primauté.

⁹⁹ Un des témoins de cette lecture est Irénée (mort en 201) comme le dit Antonio Orbe, dans *Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles* Cerf 2012. p. 180 : « Irénée se réfère à la lecture de Gn 1, 1 en hébreu. Il l'interprétait ainsi : "Au commencement Dieu créa [= fit] un Fils et ensuite le ciel et la terre" (Démonstration 43, SC 406, p. 145-147). »

¹⁰⁰ Le mot grec ἀρχή a pour transcription classique *archê*, mais en transcription phonétique il s'écrit *arkhê*.

¹⁰¹ C'est quelque chose qui existe déjà en hébreu : à la fin de Bereshit Rabba 1,4 il est dit : « Par "commencement" l'on entend premiers fruits, selon les mots : "Prémices (reshit) des premiers fruits de la terre" (Ex 23, 19) » (édition Verdier p.38).

c) À partir du latin.

En latin il y a le mot *initium*, mais il se laisse plutôt traduire par "le début". Tertullien, dans son recensement, le rejette en premier.

Le mot que retient la Vulgate et sur lequel nous allons méditer c'est *principium*, car "*en arkhê*" est traduit par *in principio*¹⁰². Nous avons dans l'histoire du mot *principium* un beau lieu pour examiner l'éclatement en sens divers de ce qui est tenu en unité dans ce mot originel. Le mot *principium* garde la signification de commencement, mais il a deux autres usages :

- il a à voir avec le prince, c'est-à-dire avec ce qui régit.
- il a à voir en outre avec ce qui fonde, et ceci dans deux directions : il est ce qui fonde dans le sens de ce qui est la cause, ceci dans le domaine de la physique (dans le sens ancien du terme *phusis*) ; et il est ce qui fonde un raisonnement, à savoir les principes premiers du raisonnement, ceci dans le domaine de la logique ; c'est donc un principe au sens logique du terme.

d) Apparition de l'idée de cause.

On vient de voir que le mot principe pouvait aller du côté de la cause. Le mot *arkhê* lui-même va aller de ce côté. Cette confusion entre l'idée de commencement et l'idée de cause a déjà lieu dans le grec. Aristote est le premier qui dise : « *arkhê estin aitia* (*arkhê* c'est-à-dire cause). » Or *arkhê* signifie tout autre chose que cause originellement, mais son sens commence à être réduit dans cette direction.

Autrement dit, le mot *arkhê* commence à prendre deux sens : le sens de commencement et celui de cause. Il faut penser d'ailleurs que, dès l'origine, le passage est assez facile. En effet *aitia*, qui signifie cause chez Aristote, va devenir ce que nous appelons banalement une cause, mais à l'origine *aitia* signifie « ce qui répond de quelque chose, ce qui est responsable de quelque chose ». Le mot cause a d'ailleurs un sens juridique en latin : « répondre de ». Il est vrai d'ailleurs que l'*arkhê*, la prémice répond de la totalité.

► Dans le mot fonder est-ce qu'il n'y a pas la notion de s'appuyer ?

J-M M : Vous avez raison, mais on pourrait le dire d'autres mots : origine, ce qui surgit... et quand les Allemands disent *grund* soit pour dire la cause soit pour dire le principe logique, il s'agit du fondement. Donc il y a des choses de ce genre qui s'appartiennent.

e) Reprise générale du mot *arkhê*.

Si je fais ce catalogue ce n'est pas simplement pour que nous en restions à une énumération historique qui peut être considérée comme de la pure information, mais c'est pour nous faire percevoir que *arkhê* ne peut pas signifier simplement le début au sens temporel du terme. Le mot en question, aussi bien en hébreu qu'en grec et en latin, et même en français où il ne fait que décalquer le latin, conserve une sorte de double sens essentiel qui se trouve être rapidement disjoint, à savoir le sens temporel et le sens de ce qui régit, parce que d'une certaine façon la cause régit, "elle répond de" et "elle régit".

¹⁰² La traduction de la Vulgate est celle que fait Jérôme vers 400 : « in principio creavit deus caelum et terram » (à noter que le latin ne possède pas d'article). « *In principio erat Sermo* » (Vetus Latina et Érasme).

Je vais en retirer, comme étant l'essentiel, l'écartement qui se fait entre un usage temporel et un usage dans le champ de la causalité, du règne, de l'intelligibilité. Cette distinction-là est faite sous la pression de la distinction platonicienne du sensible et de l'intelligible : la temporalité est mise au rang des choses mutables, aperçues par les sens purement sensibles, alors que le principe de raison, la cause sont de l'ordre de l'intelligible. Cela donne une rupture tout à fait caractéristique.

Ce qu'il faut donc, pour entendre *arkhê* ici, c'est, pour autant qu'il est possible, régresser en amont de tous ces sens pour essayer d'entendre quelque chose qui n'a pas encore distingué le sensible et l'intelligible, et quelque chose qui dit simultanément l'ouverture et le règne.

De façon tout à fait pratique, et c'est sans doute ce qu'il vous faudra retenir, la différence entre, d'une part ce que nous appelons le commencement (ou le début) et, d'autre part le mot *arkhê* est celle-ci : le début ouvre quelque chose puis disparaît, après ce n'est plus le début ; alors que l'*arkhê* ouvre quelque chose et continue à régir, fut-ce secrètement, ce qui est ainsi ouvert.

Donc l'*arkhê* ouvre et tient, fût-ce secrètement, et maintient ce qui a été ainsi ouvert. L'*arkhê* ne disparaît pas, le début disparaît. Pour autant qu'on puisse essayer de l'énoncer puisqu'il s'agit de recourir à un concept qui est absent de notre pensée, l'essence de la différence se tient ici.

Par parenthèse le choix du mot de règne (ou de régir) est très important parce que nous n'oublions pas que la question majeure de l'Évangile c'est « Qui règne ? »

C'était un fragment d'information, à vous d'en faire un lieu de méditation.

5) Le mot *arkhê* dans Colossiens 1, 15-19.

Nous allons voir le genre de méditation que saint Paul fait, lorsque lui, à sa façon, médite les premiers versets de la Genèse. Prenons, parmi d'autres textes, un passage de l'épître aux Colossiens, chapitre 1.

a) Col 1, 15-18.

« ¹⁵*Lui (le Christ) est l'eïkôn du Dieu invisible...* » Nous avons déjà fait allusion à cela en disant qu'il était le visible de l'invisible, la venue à présence, l'*eïkôn* au sens fort du terme. Ici ce n'est pas le mot *arkhê* mais le mot *eïkôn* qui correspond au mot hébreu *tsèlèm* qui se trouve au verset 26 de la Genèse : « *Faisons l'homme à notre image (tsèlèm).* »

Je vous signale que tout se passe comme si les deux versets « *Dans l'arkhê Dieu fit ciel et terre* » (v.1) et « *En image mâle et femelle il les fit* » (v. 27) se recouvraient exactement : il y a un rapport de sens entre *arkhê* et *eïkôn*, il y a un rapport de sens entre mâle et ciel, et aussi entre femelle et terre ; c'est archi-classique, je pense que vous le savez. Pour moi c'est évident depuis la naissance, mais il y a des gens qui me disent : « Ah bon et pourquoi ? » Et je trouve ça étonnant.

Ces mots-là sont très importants, je ne sais pas si vous voyez comment ils portent tout le discours de Paul, tout son discours sur l'homme et la femme en particulier. Ce qui rend cela possible c'est que, dans la phrase « *Dans l'arkhê Dieu fit ciel et terre* », est entendu éminemment et premièrement : « en *arkhê* Dieu fit l'homme, mâle et femelle. » Il n'y a pas d'un côté le monde des choses et de l'autre côté l'homme, ça se lit dedans. Tout devient simple dans

la lecture de Paul si on présuppose cela, et je dis pour cette raison : « tout se passe comme si ». C'est le présupposé qui donne la cohérence et l'intelligibilité du discours de Paul, il faut le détecter. En effet ce qui est important ce n'est pas tellement ce qu'on dit, mais c'est ce à partir de quoi on le dit. Quand quelqu'un dit quelque chose, ce qu'il faut entendre c'est ce à partir de quoi il parle. C'est entre le non-dit du parlant et le non-dit de l'écouter que la communication se fait. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse aujourd'hui.

« **Premier-né de toute création** (*prôtotokos pasês ktisêôs*) – chez Paul *ktisis* c'est toute l'humanité – ¹⁶**car en lui la totalité a été créée dans les cieux et sur la terre...** » La totalité a été créée en lui, il est le lieu porteur, le lieu-tenant, il est le main-tenant dans les deux sens du terme, il est le maintenant du monde. La totalité désigne ce qui habite ciel et terre, ici on a un décalque de « *Dans l'arkhê il créa ciel et terre* ».

La totalité, c'est à dire « **les visibles et les invisibles, à savoir les Trônes, les Seigneuries, les Arkhâï (les Principautés) et les Puissances, la totalité par lui et vers lui a été créée,** ¹⁷**et il est avant toute chose, et la totalité consiste (ou subsiste) en lui...** » Elle a sa consistance d'être en lui et vers lui. Le mot "consiste" (*sunestêken*) appartient au discours stoïcien. Il indique le principe cohésif de la totalité, le principe de tenance, de contenance qui, chez les stoïciens, s'appelle logos : donc il est avant et il maintient, ce sont les deux sens du mot *arkhê*.

« ¹⁸**Et lui est la tête (képhalê) du corps [qui est] l'Ekklêsia** – Paul ne prend pas du tout l'idée de tête sur une planche anatomique, fût-elle archaïque et ancienne ; quand il utilise le mot de tête pour dire le Christ tête de l'Ekklêsia (de l'humanité convoquée), il le prend dans la lecture de *bereshit* (en tête) – **lui qui est arkhê** – voilà, *arkhê* est un des noms du Christos – **premier-né (prôtotokos) d'entre les morts en sorte qu'il soit prééminent en toute chose.** »

Vous avez ici une lecture de la Genèse, ce qui se manifeste par la mention du terme *ktisis* (création), puis par le choix du vocabulaire : le Christ est *arkhê*, *képhalê*, *prôtotokos*... Au début il est dit être *prôtotokos* de la création (il ne s'agit pas de la création au sens de fabrication), c'est repris à la fin : il est *prôtotokos* de la résurrection. Autrement dit, le fait qu'il soit *prôtotokos* de la création signifie qu'il est séminalement ce qui se manifeste comme *prôtotokos* de la résurrection.

Le rapport création-résurrection, nous l'avons suffisamment dit, n'est pas le rapport d'une chose naturelle à une chose surnaturelle qui serait la résurrection, c'est le rapport du caché au manifesté. Mais ce qui est contenu dans la Genèse, je ne le sais qu'à partir de la manifestation, donc à partir de la résurrection. C'est la raison qui explique le processus que nous avons suivi.

Ce texte est donc une méditation sur la résurrection du Christ à partir des premiers versets de la Genèse. Nous verrons la méditation de Jean que fait des premiers versets de la Genèse quand nous reviendrons à notre texte.

Les articulations fondamentales de Paul sont donc le rapport *arkhê* / *panta* (la totalité), et c'est la même chose que le rapport *képhalê* / *sôma*, car *sôma* et *panta* disent la même chose. L'Ekklêsia désigne les hommes (les dispersés au sens johannique) convoqués à être un sous la régie de la *képhalê*. Que le Christ soit *kurios* (seigneur), qu'il règne (*basileueîn*), tout cela est de l'ordre de ce qui régite, contient, garde : il a dans la main la totalité, il régite (conduit) le corps.

b) Différents sens du mot corps.

Par parenthèse voici que nous trouvons un troisième sens au mot corps ; c'est le troisième que nous commémorons depuis que nous sommes ici. Je dis ceci pour illustrer un principe général de lecture, c'est qu'un mot comme le mot corps est insensé tout seul. Chacun des mots (le mot corps par exemple) prend sens du rapport (et de la qualité du rapport) qu'il noue avec un autre mot.

Une des premières choses que je vous ai dites, je crois bien, c'est que si je pose une tache de couleur à un endroit d'un tableau, ça ne constitue nullement de la peinture, mais dès l'instant où je pose une tache d'une autre couleur à côté, s'ouvre le principe même de ce que peut devenir le tableau, c'est-à-dire s'ouvre une possibilité de dialogue : « le bleu ne devient bleu qu'on fonction de la tuile dont ils se carmine », je veux dire que le bleu vu à partir du rouge du toit, n'est pas le bleu qui est vu sans le rouge du toit. Autrement dit les mots ne commencent que dans un dialogue, fût-ce un dialogue entre eux, c'est même sans doute le plus grand dialogue : les mots causent bien plus entre eux que nous ne causons entre nous.

Je disais cela pour illustrer un nouveau sens du mot *sôma* (corps). Les trois sens du mot *sôma* proviennent de ce que ce même mot apparemment est en rapport avec trois mots différents :

- nous avons *psukhê* / *sôma* (âme / corps) : ici le mot corps prend un sens, et un sens relativement dégradé par rapport à âme ;
- nous avons le rapport semence / corps (ou semence / fruit) c'est-à-dire semence / accomplissement : ici le mot corps n'est pas dégradé, il est au contraire l'accomplissement, la venue à présence de ce qui était secrètement en semence ;
- et maintenant nous avons un autre rapport qui est le rapport tête / corps, c'est le rapport de ce qui régit et de ce qui est régi, de ce qui porte et de ce qui est porté. D'habitude c'est le corps qui porte la tête ? Pas du tout, c'est justement la tête qui porte le corps. Nous sommes dans la même énigme qu'avec l'eau et le vase de l'autre jour¹⁰³. À vous de continuer à méditer.

Dans la même famille nous avons le mot *aparkhê* dont nous avons dit que ce sont les prémices. Ce mot n'est pas dans notre texte des Colossiens, Paul emploie le mot *phurama*¹⁰⁴ c'est-à-dire la masse, ce qui correspond si vous voulez à l'idée de levain : le levain est comme une prémice qui fait lever la totalité, qui régit et conduit à son accomplissement la masse (*phurama*) c'est-à-dire la totalité.

Si vous n'avez rien appris d'autre, vous aurez appris que, pour entendre le mot que dit quelqu'un, il faut entendre le site dans lequel ce mot est prononcé, en relation implicite avec quel autre mot, ce qui éviterait beaucoup de discussions.

Par exemple dès que je prononce un mot un peu insolite on me dit : « Pour moi ça veut dire autre chose. » Mais je m'en fous, je suis en train de dire quelque chose et ce qui importe c'est ce que ça veut dire pour moi, pour l'instant. La première chose ce n'est pas de réagir sur un mot – c'est enfantin – la première chose c'est d'essayer d'entendre le mot à partir de là où il parle, ce qui est un autre principe qui correspond à la question : « À partir d'où ça parle ? »

¹⁰³ Cf l'énigme proposée chapitre V, au I, juste avant le 5) c).

¹⁰⁴ En Rm 11, 16 ; 1 Cor 5,6 et 7 ; Gal 5, 9.

c) Col 1, 19. *Sôma* (corps) et *pneuma*.

J'ajoute la suite de la lecture du texte.

« ¹⁹Car il (lui) a plu de faire habiter en lui tout le plérôme (la plénitude). » Le mot de plénitude (plérôme) est le même que celui de totalité, de corps, de masse.

Vous remarquez que « la plénitude habite ». Habiter est un nom du *pneuma*, nous l'avons dit, donc il s'agit qu'en lui (dans le Christ) habite la plénitude c'est-à-dire la plénitude du *pneuma*. Le mot *pneuma* vient donc dans la deuxième colonne du tableau ouvert par *arkhê / panta*. Que *pneuma* signifie la même chose que *sôma* (corps) ne doit pas vous étonner, c'est ce que nous disions l'autre jour.

Dans le langage du Nouveau Testament, le *pneuma* est l'unifiant des dispersés (en tant qu'ils sont dispersés) : le *pneuma* en tant qu'il est *sôma* (corps) se répand en *pneumata*, il se divise pour rejoindre les dispersés (les divisés), et donc pour les unifier, les faire rentrer dans la bonne tension réciproque (dans le bon *tonos*). Le *sôma* unifié désigne alors l'*Ekklesia*. Le *pneuma* et l'*Ekklesia* c'est la même chose, ou, plus précisément, le *pneuma* est l'*Ekklesia* unifiante, et l'*Ekklesia* est l'*Ekklesia* unifiée.

L'énumération ternaire en Ep 4, 1-6.

Je viens de dire que le *pneuma* c'est le *sôma*. Vous vous rappelez dans quel contexte j'énonçais cela ? C'était dans l'énumération ternaire qu'on trouve chez saint Paul : le *pneuma* ; le *Kurios* ; le Dieu et Père en Ep 4, 1-6. C'est une des rares énumérations ternaires où il y a, dans cet ordre, donc à l'envers de ce que nous disons d'habitude, Père / Fils / Esprit. Chacun de ces mots-là était assorti de mots caractéristiques : dans le texte de Paul vous avez une énumération hétéroclite.

« Un seul *sôma*, un seul *pneuma*, un seul *kurios*, une seule foi, un seul baptême »... Cette énumération est dans un certain ordre et elle permet la proximité.

En effet la proximité est l'une des articulations, c'est peut-être même l'articulation majeure. Je veux dire que la parataxe (le fait d'être à côté) est aussi importante que ce que nous appelons la syntaxe qui est une proximité articulée intelligiblement. La parataxe fait la force du poème : le poème peut poser des mots les uns à côté des autres, à la limite sans les articuler de façon syntaxique. Les mots prennent sens de par leur proximité les uns d'avec les autres.

La proximité est un des noms du lieu : le lieu se définit par les deux directions, donc l'orientation, mais aussi par le près et le loin. C'est la définition du lieu en tant qu'anthropologiquement saisi, car nous n'avons pas d'autre prise que l'entre-prise, que de s'entre-prendre aux choses.

Il y a poème quand un mot a plus d'une raison d'être à côté d'un autre mot, c'est-à-dire quand la proximité n'est pas régie par la syntaxe. En effet dans le langage régi par la syntaxe comme dans la science, pour qu'un mot soit là "il faut et il suffit".

Pourquoi j'insiste sur la proximité ? Parce que la question du lieu (la question « Où ? ») est la question essentielle de notre Écriture, d'où il s'ensuit que tout l'Évangile est l'Évangile de la proximité, c'est-à-dire l'Évangile du proche, donc l'Évangile du prochain (*plésion*). « Aimer le prochain ». On est dans le langage de la parataxe, on n'est pas dans le langage syntaxique, on est dans la symbolique du lieu (du loin et du près), et "prochain" est le mot majeur pour dire la nouveauté de ma relation à autrui, autrui qui n'est pas défini premièrement comme autrui mais comme proche. Arrêtez de causer de "l'autre" tout le temps. Le propre de l'Évangile c'est l'indication du proche. Mais le proche ne veut pas dire « celui qui est dans la promiscuité »,

car la proximité implique de l'altérité : il y a une façon meurtrière d'être dans l'altérité et une façon agapétique.

Croyez bien que tout se tient dans l'Évangile d'une façon prodigieuse si on le regarde dans ses symboles porteurs, dans ses symboles fondamentaux.

J'étais dans l'énumération de la proximité, car une énumération est par excellence un lieu de parataxe.

– « *Un seul pneuma, un seul sôma* » ça va ensemble ;

– « *un seul kurios, une seule pistis (foi), un seul baptême* » *Kurios* (seigneur) correspond à *pistis* (foi) car la foi c'est la reconnaissance du Seigneur puisque dire « Jésus est ressuscité » ou dire « Jésus est seigneur » c'est la même chose. En effet nous avons dit que Fils, seigneur ou ressuscité, c'était la même chose. Et enfin le baptême est le sacrement de la foi, donc ça va ensemble.

– « *Un seul Dieu et Père qui est en tous et pour tous* ».

Donc la première énumération trinitaire ne juxtapose pas trois petits bonshommes qui se regardent en face ou qui se regarderaient éventuellement les uns les autres – c'est une chose qui se discute dans l'iconographie¹⁰⁵ – mais à chaque fois il y a une affinité. On ne pourrait pas prendre un des mots (par exemple *sôma*) et le mettre dans une des deux autres énumérations : *sôma* et *pneuma* s'entre-appartiennent.

Conclusion.

J'ai dit quelque chose sur *arkhê*, j'ai ouvert des possibilités de réflexion, je n'ai pas entrepris pour l'instant un chemin de lecture. Nous allons maintenant entreprendre une première lecture suivie de ces cinq versets. Tout ce que nous avons dit ici peut servir, mais vous en faites ce que vous voulez.

Ce que je viens de faire pour le mot *arkhê* j'aurais voulu le faire pour le mot *logos*, je pense avoir le temps de faire cela demain.

Si j'avais dit toutes ces choses le premier jour...

► ... on serait partis tout de suite !

J-M M : Ou bien j'aurais dû partir moi-même ! Je suis bien conscient que ce n'est pas un discours immédiatement habitable ni paisible pour quiconque. Néanmoins je pense que vous apercevez quelque chose, et si vous ne l'apercevez pas encore, ça viendra.

Il resterait à voir le rapport de *arkhê* avec les notions de temps et d'éternité.

J'ai dit que depuis hier je n'arrêtais pas de vous faire le discours de ce matin, silencieusement. Je l'ai fait trois ou quatre fois, et ce n'était pas celui que j'ai fait ce matin. En effet il y a tout un aspect, très important, que nous n'avons pas abordé et que probablement nous n'aborderons pas, c'est le rapport du mot *arkhê* avec l'idée de temps et donc avec l'idée d'éternité. Or temps et éternité sont des choses tout à fait essentielles. Je pensais que c'était l'essentiel de ce que j'avais à vous dire, et puis nous avons suivi un autre chemin. Mais cela reste à faire un jour ou l'autre.

Je ne veux pas reprendre une procédure comme celle que nous avons suivie jusqu'ici qui était une information sur un mot, le mot *arkhê*, pour voir les implications temporelles de ce mot et donc la signification du mot *aiônios* (éternité).

¹⁰⁵ Allusion au tableau de Roublev.

Par parenthèse, le grand conflit est précisément le conflit de ce monde-ci qui est régi par la mort, avec la vie qu'on appelle *aiônios*, éternelle, mais pas au sens banal de notre éternité, en un sens qui reste totalement à découvrir.

Le lieu frictionnel de notre texte est la différence qui existe entre les versets 13 et 14, les deux sens du mot de chair, c'est-à-dire d'un côté le temps mortel qui régit ce monde et donc la mort, et par ailleurs la bienheureuse mort christique qui est ouverture à la vie *aiônios*. Il n'y a pas de plus grande ambiguïté que dans le mot de mort, entre la mort au sens usuel du terme qui est très difficile à penser, et la mort christique qui est la vie, qui donne de vivre. Voilà le lieu crucial au sens strict du terme, voilà la croix. Et ça se joue entre les deux sens du mot de chair.

J'ai dit que je n'en parlais pas parce que c'est un monde, et peut-être que je saurai mieux le dire une autre fois, mais il faut ouvrir des espaces dans lesquels on n'est pas forcément capable de marcher, mais qu'on aperçoit.

Nous n'allons pas entreprendre cela, mais nous allons entreprendre la lecture, ou plutôt nous allons nous reprendre à plusieurs fois pour parcourir ces cinq versets dans leur tenant, dans leur ensemble.

II – LECTURE CHRISTOLOGIQUE

Ce que j'ai fait jusque-là était fragmentaire, et, fort de ces fragments, je vais donc tenter une lecture continue de ces quelques versets, c'est-à-dire essayer de les tenir ensemble et voir, parmi les significations possibles, celles qui se précisent et se déterminent par la marche même du texte.

« *Dans l'arkhê était le logos* » "être dans" chez saint Jean est généralement l'équivalent de notre verbe être. Donc le premier titre c'est *arkhê* ; ce n'est pas une proposition circonstancielle. *L'arkhê* c'est ce qui règne du plus originaire. Ici originaire a une signification temporelle, ce n'est pas l'origine au sens du début...

Par exemple il y a un problème qui vient à la mode au XVIIIe siècle : « de l'origine des langues, de l'origine de l'inégalité, de l'origine de la musique... », c'est Rousseau... ; ensuite au XIXe siècle on a « de l'origine des espèces ». C'est le récit du "surgissement" et du "comment" du développement de quelque chose. Origine, pour nous ici, ce n'est pas cela, origine n'est pas le début nous l'avons dit. Ce que je dis est négatif par rapport à la question du temps, mais écarter des méprises c'est déjà faire un pas.

Donc ce qui règne, ce qui tient et maintient la totalité a le trait de la parole, c'est de toujours un logos. Et nous verrons que le logos est déjà *dialogos*. En effet « *le logos était vers Dieu* ».

« *Vers Dieu* » L'essence de la parole n'est pas de raconter des choses mais de "se tourner vers" et d'instaurer une plus grande unité que ce que nous considérons comme solité (ou solitude). On peut aussi traduire « le logos était auprès de Dieu ». Auprès est un mot magnifique qui dit la proximité. Ici on a *pros* avec l'accusatif, ce qui indique un aspect directionnel, une adresse. L'essentiel de la parole c'est de s'adresser, c'est de se tourner vers. L'essentiel de la parole c'est d'ouvrir la bouche : « Il ouvrit la bouche et dit »¹⁰⁶, un peu comme

¹⁰⁶ On a ce genre de chose, par exemple Mt 5, 2 ou Ac 8, 35. Mais les traducteurs ne le traduisent pas toujours littéralement.

lorsque je dis « je prends la plume et je vous écris ». D'ailleurs la lettre aleph en hébreu n'est rien d'autre que l'ouverture de la bouche¹⁰⁷.

C'est le moment de l'adresse, car être auprès c'est toujours venir. Le leitmotiv du Christ tout au long de l'évangile de Jean c'est « Je vais vers le Père ». Ce n'est pas une chose qu'il fait de temps en temps ou qu'il ne fait qu'une fois, c'est son être même.

« Vers **Dieu** » : Dieu c'est un nom comme un autre, c'est un nom qui a, parce que précisément il n'est pas entendu, une capacité de dire l'insu et le silence.

L'essence de la parole est le silence. Autrement dit c'est l'écoute. Ce qui empêche l'écoute c'est d'être plein. L'écoute est un vide, c'est l'acte de se vider. Nous n'écoutons jamais. Nous évitons d'écouter car écouter vraiment c'est mortel, ou alors c'est pascal, c'est-à-dire que c'est la mort christique.

► Écouter vraiment, c'est la bonne mort ou c'est la mauvaise mort ?

J-M M : C'est la bonne mort bien sûr. Mais comme nous ne distinguons pas la bonne mort et la mauvaise mort, nous évitons d'écouter.

« **Et le logos était Dieu.** » Cela signifie qu'on entend à partir d'où l'on parle et que seul Dieu parle à Dieu. Seul le silence est parole pour la parole essentielle. C'est-à-dire que nous n'avons quelque chance de parler à Dieu que pour autant que notre parole n'est pas notre parole, mais la parole du *logos* en nous. Le Christ est le substantiel Notre-Père (la prière du Notre-Père). Ce qui le constitue c'est d'être parole qui dit : « Père ». Il est cela. C'est en lui que nous pouvons parler à Dieu.

« ²**Celui-ci était dans l'arkhê auprès de Dieu.** »

« ³**La totalité fut par lui** » la totalité c'est le pneuma (l'Esprit Saint) qui sera appelé par Jean *plérôma*. Ici je peux m'appuyer sur des Pères de l'Église, sur Origène par exemple. Il se pose la question : « Comment se fait-il que dans les premières pages de Jean il est question du *logos* et de Dieu et qu'il n'y ait rien au sujet de l'Esprit ? » Comme réponse il dit : « la totalité c'est l'Esprit. » Dans « *fut par lui* » on a *dia* plus le génitif : la totalité est "par" lui ou "à travers" lui.

« **Et en dehors de lui fut rien.** » Arrive ici pour la première fois une distinction comme celle du dedans et du dehors.

Il n'y a que le pneuma (l'Esprit) et le rien. Mais ce *rien* n'est pas le "rien" du "tout ontologique", et il n'est pas non plus le rien de quelque chose. Il est le "rien" de la totalité, au sens de "le rien du pneuma". C'est le rien de l'*agapê*, c'est-à-dire que c'est la violence et le meurtre, c'est la puissance de négation, de décréation.

Ce rien va être appelé tout à l'heure d'un autre nom : « ténèbre ». Les deux traits de ce rien c'est d'être en dehors et d'être ténèbre. Voilà l'expression des Synoptiques – « les ténèbres extérieures » – qui ne se trouve pas chez saint Jean sous cette forme. "Ténèbres" / "extérieures", c'est dire deux fois la même chose.

« ⁴**Ce qui est définitivement advenu en lui était vie** » : l'intériorité c'est la vie. Mais le mot intériorité nous ne le comprenons pas non plus, ce n'est pas l'intériorité de l'intestin.

¹⁰⁷ Cette lettre $\aleph$, aleph, qui est la première lettre, ne donne pas lieu à un son.

"Vie", quel mot étrange. Tout le monde est pour la vie. C'est le mot le plus difficile à penser. Comment est-ce que de quelqu'un je peux dire « Il est la vie » ? La vie de qui d'abord : la sienne, la nôtre ? Le propre de la vie est justement de ne pas appartenir. Il est la vie, la vie se donne.

Sa vie est pneuma (qui est un autre nom de la totalité), elle est l'ouverture de l'espace du don où retenir empêche le don, où donner est la condition d'avoir la place pour recevoir. La vie est essentiellement pendante, dé-pendante. Nous imaginons la vie comme un principe interne d'organisation. Mais l'essentiel de la vie est d'être en dehors, c'est-à-dire qu'elle est dans le souffle : la vie est respiration. Elle est donation du souffle qui fait la place pour la réception du souffle. C'est une des symboliques du pneuma de la vie.

Ultimement j'anticipe en disant cela : nous ne respirons que de ce que le Christos expire. La mort bienheureuse, c'est la donation du souffle.

« *Et la vie était la lumière des hommes.* » La vie des hommes aussi ? Bien sûr. Il est la vie des hommes, il est la vie et la lumière. La lumière indique l'ouverture d'espace de vie.

La lumière désigne chez saint Jean – on peut le montrer en détail – l'espace dans lequel on se reconnaît¹⁰⁸. Et la ténèbre désigne l'espace dans lequel on s'affronte au sens négatif du terme, on s'affronte de façon hasardeuse, on se heurte, on s'ignore, on se met à mort. La ténèbre est l'espace de la mort. La ténèbre a déjà été appelée « le rien ».

« *⁵La lumière luit dans la ténèbre* » : le propre de la lumière est de luire, son venir est de luire. La ténèbre est la force de mort. La lumière de la Genèse est l'archétype de toute venue christique, et singulièrement de la venue christique que nous avons commémorée. La venue christique ne peut être que venue à la mort : « *Elle était dans le monde... et le monde ne l'a pas connue.* » (v.10). La lumière vient à la mort c'est-à-dire à la volonté de la saisir, de la prendre, de la réduire : c'est la mort ; « *mais la ténèbre ne l'a pas détenue* » : c'est la résurrection.

Au verset 5 mort et résurrection du Christ sont lues à l'intérieur du rapport lumière / ténèbre des premiers versets de la Genèse où a lieu la venue théophanique, épiphanique. C'est la lumière dont il est question dans la Genèse qui suscite de la part de la ténèbre la volonté de la prendre, de la retenir, de la détenir dans son esclavage, et cette volonté de prise est une méprise. La ténèbre est déboutée de sa prétention à détenir. Et c'est la résurrection qui est la proclamation même de la nouvelle que ce livre a à dire, car l'Évangile n'a rien d'autre à dire. À tous les mots et à toutes les pages, il dit cela : « Jésus est ressuscité. »

Quelques-uns traduisent : « *la ténèbre ne l'a pas comprise* » et c'est la même chose. Toute volonté de comprendre, qui est vécue sur notre mode implicitement comme une volonté de prendre, est une volonté de détenir. Mais la lumière échappe à la volonté de prise.

Voilà une lecture glosée, une façon de marcher au long de ce texte. Nous pouvons en faire d'autres, elles ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais elles accentueront différemment les possibilités de lecture. La lecture que nous venons de faire est une lecture qu'on peut appeler christologique.

¹⁰⁸ Voir Jn 11, 9-10.

III – LECTURE EN TERMES D'AVÈNEMENT DE LA CONNAISSANCE

J'aurais voulu tenter une autre lecture, mais je vais n'en faire que l'ébauche. Ce texte a une fonction archétypique d'avènement de la théophanie, c'est-à-dire de la manifestation de Dieu lumière dans sa venue affrontée à la ténèbre. Il a aussi une certaine fonction archétypique d'anthropologie, analogiquement, c'est-à-dire d'avènement de la connaissance (le mot connaissance étant pris de façon plus large que la connaissance d'ordre théophanique), autrement dit une fonction de gnoséologie.

En effet toute connaissance est concrètement sur la base d'une ténèbre. Nous l'avons dit, nous ne connaissons rien qu'à partir de notre première expérience qui est mal-entendu, et d'une certaine manière aveuglement, ça va ensemble.

a) L'homme naît aveugle.

Ceci est traité dans le chapitre 9 de saint Jean lorsqu'il s'agit de l'aveugle de naissance. En effet, de notre naissance physique et culturelle, nous naissons aveugles. L'homme naît aveugle, c'est-à-dire qu'il naît inachevé, et c'est pourquoi il a un parcours à accomplir. Or son achèvement est ce qui a été produit le premier dans l'*arkhê* (pas dans la ligne de la plus grande ancienneté) mais qui est retenu. L'homme concret est cheminement vers son accomplissement qui est préparé, retenu, qui est sa "destination".

C'est un thème important. Il se trouve chez les Grecs sous la forme : l'âme est une idée refroidie (il s'agit d'une *idée* au grand sens du terme, à savoir une visibilité, une vision) : la psyché est une idée refroidie, c'est-à-dire que nous l'éprouvons en premier dans son état froid. Ici il y a un jeu de mots en grec sur *psukhê-psukhros* : *psukhros* signifie froid. Cela indique que nous nous rencontrons nous-mêmes premièrement dans un état d'inachèvement.

C'est pourquoi, dans la guérison de l'aveugle-né, le Christ fait de la boue. Il refait l'œuvre, l'œuvre étant « *Faisons l'homme à notre image* ». Il enduit l'œil de cette boue pour que s'avoue et s'atteste le caractère opaque et enténébré de l'être humain, et qu'il puisse se laver pour enfin recevoir la lumière. Il y a là la reprise de l'œuvre génésiaque initiale qui est portée à son comble¹⁰⁹ puisque « Je suis venu pour faire la volonté du Père, qui est d'accomplir son œuvre » dit Jésus. Son œuvre est l'accomplissement de l'homme, l'accomplissement de l'humanité¹¹⁰.

b) Prendre en compte l'état négatif initial.

D'ailleurs les grandes pensées ne commencent pas par une position idéale des choses, mais par la prise en compte de l'état négatif qui ouvre à une in-itation, c'est-à-dire à un chemin, un cheminement. Même dans le mythe de Parménide, il y a un parcours initiatique, une entrée pour sortir de la *doxa* (de l'opinion courante) qui est ténèbre, et aller vers la lumière de la vérité : il y a le char qui conduit, les portes de fer...

¹⁰⁹ « Le miracle de Jésus (la guérison de l'aveugle né) manifeste devant tous la continuité de l'œuvre caractéristique de Dieu, qui n'est pas la création pure et simple du ciel et de la terre ni le fait de remplir les cieux d'anges, mais le modelage progressif, tout au long de l'histoire humaine, de l'humble corps de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, afin de le rendre apte à la vie du créateur par la *Salus carnis* » (Antonio Orbe, *Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles* Cerf 2012, p.1089.

¹¹⁰ Cf [Jn 9, 1-41 : Guérison de l'aveugle-né suivie d'une enquête à son sujet.](#)

Une pensée authentique ne court-circuite pas le chemin de la pensée. Elle ne pose pas en premier un surplomb quelconque – ce que nous faisons quand nous osons parler de Dieu comme si nous étions au-dessus de lui pour le poser, le mettre à sa place – et c'est un chemin qui part de l'ignorance. Toute pensée authentique est, en un sens large, in-itiatique.

c) Entendre la parole qui dit « *Lumière soit* ».

Donc tout commence dans la ténèbre. La Genèse commence dans la ténèbre : « *Dans l'arkhé Dieu fit ciel et terre. La terre était déserte et vide (tohu-bohu) et la ténèbre était sur la face du sans fond (l'abîme) et le pneuma de Dieu était sur l'aquatique.* » (Gn 1). Voilà le chaos, le chaotique. C'est sur la confession, l'aveu, la reconnaissance de cet état d'ignorance que peut se recevoir et s'entendre la parole qui dit « *Lumière soit.* » Et quelle est la tâche de la parole qui dit cela ? Elle est de répartir la lumière et la ténèbre, le haut et le bas, tout ce qui fait du chaos un cosmos, une mise en place. Et cela récite l'expérience de l'avènement de toute connaissance. Toute connaissance est selon ce pro-cès, cette pro-cédure.

d) Rapport entre gnoséologie et christologie.

Saint Justin, dans les années 150 dit ceci que je cite approximativement : « Nous nous assemblons le jour du soleil (*sunday*, dimanche), tous de la ville et de la campagne, en un même lieu, parce que c'est le premier jour où Jésus a traversé la mort pour la vie, c'est le premier jour aussi où le monde est passé de la ténèbre à la lumière, ou du chaos au cosmos. »¹¹¹ Un rapport immédiat constant est fait entre un sens anthropologique (avec notamment le caractère gnoséologique, c'est-à-dire le caractère de connaissance, d'avènement du connaître) et un sens profondément christologique qui est celui que nous disions tout à l'heure.

On a toute chance d'être dans la signification la plus originelle et la plus profonde, même historiquement, du texte de la Genèse, quand on est dans ces eaux-là. Et non pas quand on imagine que ce texte répond d'une façon sottement poétique, à la question : comment ce monde-ci a-t-il commencé et comment cela s'est-il produit ? Ce texte ne répond pas à cette question qui, pour moi, est tout à fait seconde alors qu'elle vient en premier à nos esprits. Ce n'est pas un récit d'origine, c'est encore autre chose.

De toute façon ce que les historiens des religions appellent des récits d'origine ne sont jamais une réponse naïve à la question scientifique, ils répondent à une autre question, et une question autrement importante.

IV – RETOUR SUR QUELQUES POINTS

Ce que nous avons dit suscite-t-il quelques réflexions avant que demain nous revenions au texte d'une autre façon ?

1) Le rapport à l'histoire.

► Est-ce que ce que vous venez de dire pouvait être pensé avant que le fait historique concernant Jésus ne se réalise ?

¹¹¹ Cf [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#).

J-M M : L'expression « fait historique » est impropre. On pourrait reformuler la question de la façon suivante : est-ce qu'un Juif d'avant Jésus-Christ lisant la Genèse peut lire ce que j'ai lu ? Autrement dit : est-ce que, antécédemment à l'expérience christique de résurrection, cela peut être lu ainsi ?

Bien sûr le détail de la formulation n'aurait pas été celui que j'ai proposé puisque je lis à partir de la résurrection. Néanmoins un certain nombre d'approches dans leur différence même, donc qui ne se ressemblent pas, peuvent revenir au même, parce que tout ce que la résurrection a à dire est enclos, inclus dans les mots de la Genèse. La résurrection est ce qui rend possible la lecture que je viens d'en faire, mais la résurrection n'est pas liée au moment chronologique de la résurrection du Christ. La résurrection est une dimension de vie christique dont des lueurs, des fragments, sinon la totalité, est dans ce que vous appelez le moment historique de la résurrection.

Le Christ n'est jamais considéré du point de vue historique comme le commencement du salut : la venue christique éclaire l'après-christique mais aussi l'avant-christique. Il n'y a pas un salut particulier pour ceux qui sont avant Jésus-Christ. Jésus sauve ceux qui sont avant lui. Il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ. Autrement dit, ce qui importe dans la résurrection ce n'est pas le moment historique de la résurrection.

Et donc toute théophanie authentique est une participation à ce que nous célébrons comme théophanie plénière de la résurrection. Il serait pathétique de penser qu'il y a un salut naturel (c'est-à-dire sans la venue surnaturelle du Christ) pour certains, qui serait un salut autre. Il n'y a qu'un salut pour ceux qui ont connu explicitement le Christ, et pour ceux qui ne l'ont pas connu... Le mot Christ dépasse la totalité du salut du Christ, et non pas ce qu'un historien peut en apercevoir comme émergeant à un certain moment et initiant une certaine forme de société, société sur laquelle du reste on croit des choses qui ne sont pas.

Quant à la question de savoir s'il y a un salut naturel ! Le mot salut au sens naturel du terme est aberrant, il est lié à l'idée occidentale de nature qui serait quelque chose de pareil partout, qui définirait l'homme, et ça c'est nul. En revanche on pourrait se demander : est-ce qu'il y a un salut pour l'islam authentique, un salut pour l'hindouisme des védas, un salut pour... En fait il n'y a pas de saluts différents, il y a qu'un salut qui est christique. Mais le salut christique ne consiste pas dans l'apparition aux yeux de l'historien du christianisme sociologiquement perceptible¹¹².

On a pensé longtemps – c'est la question du salut des hommes – on a pensé longtemps que tous les hommes pouvaient être sauvés par Jésus-Christ "en dépit de" leur mauvaise religion éventuelle. La réponse était oui. Mais la question qui se pose plutôt aujourd'hui c'est : est-ce que les hommes non-christiques de proclamation ou d'appartenance sociologique peuvent être sauvés précisément par la source de leur religion ? La réponse est oui et non : non parce que le Christ dit « *Je suis le chemin* » ; et donc tout ce qui sauve est christique ; oui : si au cœur d'une autre tradition spirituelle se trouve "le même" que le christique : alors on peut dire oui. Mais faites bien attention : « le même que le christique » n'est pas « le pareil ».

¹¹² Cf les messages du blog sur la christité (tag [christité](#)), en particulier [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

Je ne veux pas dire qu'ils seraient sauvés parce qu'il y aurait dans leur religion des affirmations partiellement semblables à celles de l'Évangile, pas du tout. Mais je dis ceci : au point sourcier, est-ce que les altérités perceptibles d'une source religieuse à une autre source religieuse sont suffisamment mêmes pour se parler entre elles, c'est-à-dire pour qu'il y ait dialogue de sources ?

L'œcuménisme éventuel, au sens du rapport entre les grandes traditions religieuses, dont je ne sais s'il a une issue sur le plan de l'histoire, mais dont il m'importe de me questionner sur la signification eschatologique, c'est-à-dire ultime, cet œcuménisme n'est pas un œcuménisme de débats, de négociations, de mélanges de doctrines, d'ajustements, de syncrétisme ; la question est de savoir comment au plus profond de chacune des sources il y a la résonance du même dans un discours et des structures institutionnelles qui ne sont pas pareils.

2) Le *logos*, la parole.

a) Qu'est-ce que cette parole ?

► Est-ce qu'on peut dire que le début de la Genèse et le Prologue ne sont pas pareils mais qu'ils sont le même ? Par exemple je ne vois pas la volonté de Dieu en premier dans le Prologue, alors que dans le début de la Genèse lorsqu'il y a : « Dieu dit », je trouve qu'il manifeste sa volonté.

J-M M : Qu'est-ce que c'est que le *logos* (la parole), sinon « Dieu dit ».

► Mais Dieu est silence.

J-M M : Vous avez le dialogue de Jésus vers le silence, mais justement c'est cette parole entendue du Père qui est la parole tournée, à travers laquelle la totalité advient et devient la vie et la lumière des hommes. Le mot parole n'est pas fait pour désigner simplement un dialogue rêvé avant la création du monde, entre du silence et une parole : tout cela est toujours déjà pris dans la parole qui donne.

Une des grandes naïvetés de la théologie d'Occident consiste à traiter séparément de la Trinité éternelle et de la Trinité économique (c'est-à-dire la Trinité en tant qu'elle fait œuvre par rapport au monde en le créant ou en le sauvant). Il y a là une fausse compréhension du rapport du temps et de l'éternité. L'Écriture ne parle jamais de la Trinité quant à soi et en soi, ça n'a aucun sens. Alors « ça veut dire qu'elle commence avec la création ? » Mais non.

Notre première difficulté, que nous avons tenté par tous les moyens de dissoudre, c'est de penser qu'il existe un "avant la création du monde" qui correspond à « *Dans le commencement était la parole* » : le Père, le Fils et l'Esprit étaient là tous les trois, ils causaient, et puis un beau jour le Père décide de créer, et la création est alors exprimée par « *Tout fut par lui* » ; enfin, comme ça tourne mal, il décide d'envoyer son Fils.

Non, tout se pense à partir de ce qui est dernier, c'est-à-dire à partir de Jésus mort et ressuscité, c'est la plus haute nécessité. Il ne vit que pour mourir, et il ne meurt que pour ressusciter, il n'a pas de sens sans cela.

Qu'est-ce que fait la théologie avec une autre répartition ? Elle veut disserte sur la nature de Dieu et sur les natures du Christ, et puis, quand les théologiens ont une réponse à ce sujet, ils se demandent ce que peuvent bien faire Dieu et le Christ : ils viennent, ils font du salut, et ce sont

les actes du Christ, sa mort, etc. C'est donc l'autre absurdité qui est pensée sur la distinction occidentale de l'être et de l'*operari* (la distinction entre être et agir) : il faut traiter de la nature de Dieu, et après on regarde ce qu'il fait. Tu parles ! Il est ce qu'il fait et nous n'avons d'autres accès à ce qu'il est que dans la donation de ce qu'il fait.

Je ne dis pas que la théologie classique est insignifiante, je ne dis pas non plus qu'il y a des choses qui seraient bonnes et des choses qui ne seraient pas bonnes. Je dis que tout est une série de réponses aux questions que nous posons. Nous importunons l'Évangile par nos questions, alors que la tâche de cette parole-là est de poser les questions et pas de répondre aux nôtres. Bien sûr nous ne pouvons pas ne pas interroger l'Évangile. Et pourtant il faut savoir que l'essentiel de la pensée n'est pas dans la réponse, mais dans la question. Or, si je structure tout l'Évangile sur ma question, je structure une pensée occidentale. Je dois attendre d'entendre la question porteuse et articulante qui régit l'Évangile.

Vous ne savez pas à quel point vous ne causez qu'Occident quand vous prétendez parler Évangile, parce que, plus important que les mots, il y a les structures porteuses, toutes les répartitions du discours : sujet / objet ; singulier / pluriel ; masculin / féminin ; singulier / collectif ; intelligible / sensible ; être / agir ; comprendre / vouloir... Vous vivez sur des structures d'Occident, vous êtes les petits-enfants d'Aristote et moi aussi. Pourquoi petits-enfants d'Aristote ? Non pas parce qu'Aristote vous aurait engendrés, mais parce qu'il est le sage qui a nommé la donation du verbe être qui régit la pensée de l'Occident.

Ceci pour nous inviter à questionner nos questions avant d'essayer de les résoudre. La bonne façon de résoudre nos questions le plus souvent c'est d'arriver à les dissoudre.

b) La parole précède l'homme.

► Je n'ai pas bien compris quand vous avez dit que le site du texte était la parole.

J-M M : Quand je dis que le site de ce texte est la parole, vous pouvez l'entendre de façon légère, parce que si quelque chose n'a pas d'autre lieu que la parole que je profère, vous pouvez penser que ce n'est pas un site très fiable ni très solide. Or la parole dont je parle ici précède l'homme.

Que la parole précède l'homme, c'est un point, c'est quelque chose qui me touche beaucoup dans le dernier Heidegger. D'un point de vue qui n'est nullement christique, c'est un thème qu'il défend avec beaucoup de pertinence, d'une façon remarquable.

Nous recueillons cela ici, parce que « dans *l'arkhê* est premièrement la parole », et « cette parole est la vie ou la lumière des hommes ». Donc l'homme vient ensuite, car ce qui donne à l'homme de paraître en tant qu'homme, de surgir ou de naître en tant qu'homme, c'est la parole. L'homme est lui-même le recueil de la parole.

Sur ce thème du rapport entre homme et parole, il y aurait beaucoup à méditer parce que c'est vrai pour le meilleur et pour le pire, c'est-à-dire que l'homme croit naïvement qu'il parle : c'est vrai "pour le pire", car l'homme est en fait, le plus souvent, parlé. Il n'y a qu'à lire, par exemple, ce joli petit texte autobiographique de Sartre qui s'appelle "Les Mots", c'est ce thème-là. En revanche, c'est vrai "pour le meilleur", car lorsque ce qui est proféré vient de son insu propre, oui, l'homme est divinement parlé. Je n'assimile pas une chose à l'autre. Nous avons

une analogie de cela, c'est que la langue nous précède, et nous venons au monde par la langue, par l'oreille.

c) « Le Logos était vers Dieu »¹¹³.

Nous, nous considérons que la parole vient après l'homme, c'est-à-dire que l'homme est un être qui, ensuite, éventuellement parle. Or au cœur de notre révélation, ce qui fait fond, ce n'est pas une substance, ce n'est pas un sujet comme ce qui fait fond dans nos propositions en grammaire, mais c'est un « être tourné vers ».

Là aussi nous avons à choisir : est-ce qu'il s'agit ici de la parole, c'est-à-dire du *logos* créateur, ou bien de la parole c'est-à-dire des enseignements que le Christ a communiqués ? Ou bien... ou bien... ? Et si c'était nous qui introduisions dans le texte une différence, si notre précompréhension occidentale et moderne de la parole nous empêchait d'entendre justement ce que veut dire parole ? Si le fait même de poser cette question : « Est-ce le *logos* créateur ou est-ce la doctrine ? » était l'aveu de notre incapacité à comprendre ce que veut dire parole dans le Nouveau Testament ?

Nous distinguons couramment la création et la révélation. Chez nous :

– d'une part la création est pensée à partir du verbe faire et même à partir de l'emploi du verbe usiner au sens où technologiquement on usine quelque chose, même si nous reconnaissons que ce faire s'exprime dans la Genèse sous la métaphore du dire. Mais alors le dire ne devient plus qu'une métaphore, et on l'a déjà réduit à notre compréhension du faire.

– d'autre part la révélation est entendue d'après notre préconception de la parole, c'est-à-dire comme dissertant sur ce qui est déjà fait, parce que nous concevons la parole comme premièrement dissertante et non pas structurante, c'est-à-dire simultanément constructive et instructive.

Mais pour apercevoir quelque chose de ce que dit Jean, il faut entendre que le *logos* est ce parler qui fait venir au jour, ce parler qui met à la lumière, qui constitue la présence et ainsi accomplit la résurrection. Ce n'est pas une autre parole que celle qui dit « Mariam » au jardin (chapitre 20)¹¹⁴. C'est une parole d'éveil. C'est la parole qui éveille, et qui ainsi accomplit l'éveil de Jésus : *égeireîn* veut dire éveiller, et c'est le même verbe qui est traduit par ressusciter.

Cette parole parle à partir d'une compréhension de la parole qui n'est pas spontanément la nôtre et pas simplement parce que ce serait une autre culture reculée dans l'histoire ; elle est étrangère à bien d'autres titres, elle nous est étrangère parce qu'elle est parole de Dieu, et que la parole de Dieu ne se pense pas à partir de notre parole.

1/ La parole dit l'espace de dialogue. C'est la réalité consistante à la lisière de laquelle il y a le parlant et l'entendant. C'est l'unité première qui tient ensemble en les disjoignant pour les joindre "l'entendant et le parlant". Voilà ce que j'appelle espace. La parole est un mot qui dit espace.

¹¹³ La plus grande partie de ce paragraphe c) ne provient pas de la session mais du cours fait par J-M Martin à l'Institut Catholique de Paris en 1979-80.

¹¹⁴ Cf [Jn 20, 11-18 : Apparition du ressuscité à Marie-Madeleine. Première lecture](#) ; [Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.](#)

Tout cela est très important, en particulier pour ce qu'il en est d'entendre les paroles du Christ. Les paroles ne sont pas des choses comme ça. Les paroles ne sont que lorsqu'elles sont entendues. Autrement dit les entendants, les entours du Christ ont une importance capitale : la figure du Baptiste qui témoigne, les apôtres qui recueillent, les premières communautés chrétiennes, tout cela est à prendre en compte pour parler du Christ : il s'agit de la création de l'espace initial de paroles échangées.

Dans notre texte il s'agit de l'espace du dialogue originel : la parole tournée vers, le parler parlant à. « Au commencement était le parler et le parler parlait à Dieu¹¹⁵.. »

L'« être tourné vers » de ce qui est un parler, c'est le "s'adresser", c'est le Fils lui-même qui est la prière substantielle. Quand, au chapitre 17 de l'évangile, Jésus dit : « Père », se joue là ce qui est en question dans le premier verset du Prologue. C'est le retour au Père, c'est la présence au Père. « *Levant les yeux vers le ciel Jésus dit : "Père, l'heure est venue, présentifie-moi de cette présence que j'ai auprès de toi avant que le monde soit."* » (D'après Jn 17, 1)¹¹⁶.

2/ Nous avons là tout le dialogue fondamental : « *Tu es mon fils* » – « *Père, je viens* ». "Venir vers" comme "être né de", c'est la structure même de l'évangile de Jean. À partir de là on a ensuite tout l'Évangile.

Cela remet en cause notre sensibilité de l'espace et notre concept de l'être. Le mot "être" en usage banal désigne une chose autonome, persistante, pouvant être posée dans un espace homogène, à côté d'autres choses autonomes ou à leur place. Or tout "être" est "être à". Être signifie présence (prés-ence). De surcroît parler n'est pas une activité du déjà présent. Parler constitue la présence. Parler est un mode de présence, d'être à. Être c'est constamment naître, c'est-à-dire venir à : venir au monde, au jour.

3/ J'invite ici à réflexion. Dans quelle mesure ce qui est dit là est-il suscité par la lecture du premier verset de Jean, dans quelle mesure cela est-il réveillé par des études philosophiques de type heideggerien, dans quelle mesure, à un autre niveau, cela ne consonne-t-il pas avec le langage du psychologue ? Autant de choses à ne pas confondre. Je pense qu'à un certain niveau il y a déjà dans les recherches psychologiques aujourd'hui quelque chose qui met en cause une certaine conception fortement banalisée du verbe être. À un certain niveau.

Naguère préparant un baptême, je réfléchissais au mot "émerger" qui est un mot important de la symbolique baptismale. Émerger hors de l'eau pour un espace respirable : l'Esprit, le pneuma de Dieu... Il est vrai que le psychologue est très attentif, même à un niveau divulgué, à ce que, à la naissance, l'enfant émerge "hors de" et "à", mais qu'il a ensuite à émerger à l'espace de la liberté de mouvement, de la marche ; et puis il a à émerger à l'espace de la parole, et puis il émergera à un espace de rencontres diverses, d'être avec. Et à chaque fois c'est la reprise d'être et d'être à. Je viens de faire un simple signe, quelque chose d'important. Je crois qu'il peut être utile de le méditer.

d) La parole est dans le "cœur" de celui qui l'entend.

► Jean-Marie, la parole qui est en question, c'est quelque chose qui est écrit ou qui est dit ?

¹¹⁵ Cf aussi : [Repenser les "Je suis..." à partir de l'infinitif ; "la présence" à partir de "se présenter"](#).

¹¹⁶ Cf dans les rencontres sur la prière : [3ème rencontre. Jn 17, 1-5 : la prière de Jésus.](#)

J-M M : Ce que tu dis me donne une idée très importante que voici : – *Où ça a lieu ?* – Dans la parole – *Oui, mais la parole elle est où ?* – La parole est dans le cœur de celui qui l'entend et nulle part ailleurs, sinon dans des ailleurs mythiques rêvés, qui peuvent être alors des nominations symboliques de la parole du cœur.

Où je prends ça ? Chez saint Paul. En effet c'est la parole *Fiat lux* qui est en question ici puisque nous sommes dans l'*arkhê*, qui est le premier mot de la Genèse, et Paul dit : « *Le Dieu qui dit "De la ténèbre luise la lumière", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs pour l'illumination de la connaissance de la gloire de Dieu dans le visage du Christ* » (2 Cor 4, 6)¹¹⁷.

Alors le rapport du dire et de l'entendre : le dire est quand il est entendu, autrement il n'est que semence, or la semence qui ne vient pas à fruit n'est rien. La parole vient à fruit dans notre cœur, et quand je dis le cœur, je parle, premièrement, à partir d'un sens plutôt hébraïque que d'un sens grec. Il s'agit de l'intimité ultime de l'homme, c'est-à-dire aussi bien l'intellect que l'affect. Chez nous, le cœur c'est plutôt l'affectif. Non, pas en ce sens-là. C'est le cœur unifiant, le lieu unifiant, le point unifiant, l'intériorité unifiante de l'homme, l'*arkhê* de l'homme.

¹¹⁷ Cf [2 Cor 4, 5-7](#). Notre proclamation (v. 5) ; notre cœur lieu de la Genèse (v. 6).