

Jean-Marie MARTIN

CIEL ET TERRE

Forum 104, 2008-2009

Présentation

Le Forum 104, centre culturel situé 104 rue de Vaugirard à Paris 6^{ème}, offre un lieu de rencontre entre expérience chrétienne et nouvelles quêtes spirituelles. Son équipe d'animation a invité Jean-Marie Martin, chercheur en théologie et philosophie, à venir y présenter son approche des textes du Nouveau Testament et de leurs commentaires des premiers siècles. Son parcours-méditation correspond en effet au projet du Forum de création d'un espace d'échange entre les recherches spirituelles accueillies toute l'année dans ses onze salles.

Le thème général de l'année 2008-2009 choisi par l'équipe d'animation du Forum était : *De la terre aux étoiles* ou : *Atteindre les étoiles sans quitter la terre*.

Dans ce cadre, Jean-Marie Martin a intitulé son séminaire : *Ciel et terre*. En voici la présentation :

« La symbolique Ciel/Terre se rencontre dans de nombreuses traditions. Comment se laisse-elle lire dans la première tradition chrétienne, chez Jean, Paul et dans les écrits du II^e siècle ? La distinction entre ciel et terre a donné lieu à bien des méprises au cours de notre histoire, par exemple à une dépréciation du terrestre. Comment lever ces méprises ? ».

Le séminaire s'est organisé autour de cinq soirées entre novembre et mars, partagées entre exposés et échanges. J-M Martin a proposé une méthode de lecture exigeante qui faisait appel à plusieurs reprises aux grands lecteurs des évangiles que furent les premiers valentiniens.

Lors de la transcription les cinq séances ont été regroupées en quatre chapitres. Malgré un certain entraînement à la transcription acquis au fil 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 exceptions. Il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont J-M Martin n'est évidemment pas responsable.

La transcription de cette session a été faite une première fois en 2008 sous forme de cahier pour diffusion auprès des participants et des personnes qui connaissaient J-M Martin. Elle a été modifiée pour la diffusion sur le blog "*La Christité*" (www.lachristite.eu),

Nous vous souhaitons une bonne lecture.

Christiane Marmèche et Colette Netzer

Table des matières

Présentation.	I
Chapitre I – Approches.	1
1) Introduction.	1
2) Interventions et réponses.	3
Chapitre II – "Ciel et terre" chez saint Jean.	15
Travail préparatoire : lecture néo-testamentaire.	15
Comment entendre : <i>Dieu fit le ciel et la terre ?</i> (Gn 1)	15
Comment entendre le mot "cieux" dans le Notre Père.	16
Le ternaire ciel/terre/homme à la naissance de Jésus (Lc 2, 14).	17
I - Le Baptême du Christ : Voix du ciel et voix de la terre.	18
1) Éléments constitutifs du Baptême à travers les textes.	18
a) Les traits du Baptême chez Marc.	18
b) Le Prologue de Jean et les épiphanies de la gloire.	19
c) Traits communs aux trois épiphanies.	20
d) Présence des témoins au Prologue et à la Transfiguration.	21
2) Structure et articulations du texte de Jean.	22
a) Le texte de Jean dans son rapport à la Genèse.	22
b) La dyade comme principe d'articulation.	22
c) Les deux voix et le rapport ciel-terre.	23
3) Le traitement de la Parole dans la Genèse et au-delà.	23
a) Le déploiement de « Dieu dit » en Gn 1.	23
b) Le thème de la falsification de la Parole chez saint Paul.	25
c) <i>Phonê</i> et <i>klêsis</i> dans les premiers écrits chrétiens.	25
4) Voix de la terre et voix du ciel.	26
a) Jean-Baptiste : la voix de la terre (Jn 3, 26-34).	26
b) La vérité se tient entre le témoignage de deux (Jn 8, 16-18).	27
c) Deux expressions qui disent le même.	28
5) Les articulations premières : le générationnel et le conjugal.	29
a) Jean-Baptiste : l'ami de l'époux.	29
b) La symbolique nuptiale.	30
c) Penser le premier deux.	30
d) L'entrée du péché et ses dérivations en Rm 1.	31
6) Dé-chosaliser le rapport ciel-terre.	32
a) L'analogie de proportionnalité.	32
b) Le rapport ciel-terre comme configuration a priori.	33

II - L'intervalle entre ciel et terre en saint Jean.	33
1) Les deux formes de l'intervalle.	34
Première forme : Emplir, habiter...	35
Deuxième forme : Monter / descendre.	35
2) L'axe ciel-terre : trois lieux en saint Jean.	35
a) Les anges sur l'échelle (Jn 1, 50-51).	35
b) Naître d'en haut, être exalté sur la croix (Jn 3 et Jn 12).	36
c) La prière, trajet de l'œil vers le ciel (Jn 17, 1).	40
3) La prière nous configure à l'Évangile.	41
a) L'homme debout. L'Orant.	41
b) Le signe de croix.	41
c) L'extension des mains (Odes de Salomon).	42
Chapitre III – Ciel et terre chez saint Paul (Col 1)	43
1) Image de Dieu, principe de la totalité, visible de l'invisible (v. 15a).	43
2) Premier-né de toute la "création" (v. 15b).	44
3) En Christ pro-duction de la totalité (v. 16).	45
4) Création et démiurgie.	47
5) Christ et totalité (v. 17-19).	49
6) Faire la paix par le sang de sa croix (v. 20).	52
7) La primauté du Christ sur les anges et les hommes.	54
8) L'expérience christique de Paul au troisième ciel.	55
Chapitre IV – L'angélogologie.	57
Vocabulaire angélique et fonctions des anges.	57
I – L'angélogologie catéchétique de saint Irénée (IIe siècle).	59
<i>Démonstration de la prédication apostolique n^{os} 8 à 10.</i>	60
II - L'angélogologie valentinienne.	62
1) Parcours à travers les trois lieux fondamentaux :	62
Abîme, Plérôme, Hors-Plérôme.	
2) Parcours : de l'Abîme au Hors-Plérôme.	64
a) Le Plérôme comme nommable de l'in-nommable.	64
b) Le déploiement du Nom en multiples dénominations.	64
c) Démembrement du Nom et ouverture du Hors-Plérôme	66
d) Intervention du couple Christos-Pneuma.	66
e) Autres dénominations : éons, anges, <i>logoi</i> (paroles).	67
Bref regard sur les deux premiers parcours.	67
3) Troisième parcours : l'angélogologie.	68
4) Extraits de Théodote n^{os} 2-3, 21-22, 35-36.	70
Quasi conclusion.	73

Chapitre I

Approches

Le Ciel dure, la Terre demeure. Oui, le Ciel-Terre demeure à jamais, mais c'est parce qu'il ne vit pas pour lui-même qu'il subsiste éternellement.

Voyant cela les saints, se mettant à la dernière place, se retrouvèrent au premier rang. Insoucieux de leur vie ils se maintenaient bien vivants.

N'est-ce pas leur abnégation qui réalisait leur perfection ?

Tao Te King, Livre I, chapitre 7. (Lu par Yvon Le Mince)

1) Introduction.

"Le ciel et la terre", vaste programme... Aussi vais-je essayer ici de circonscrire notre projet, le déterminer.

• À partir d'où méditer ciel et terre ?

Comme la lecture que nous venons de faire l'atteste, la symbolique du ciel et de la terre est, sinon universelle, en tout cas, très répandue dans de multiples cultures, de multiples sources spirituelles, de par notre monde.

Nous n'allons surtout pas faire un catalogue comme pour commémorer des opinions diverses, nous allons d'abord nous situer par choix et aussi par compétence. Nous allons nous concentrer sur *ciel* et *terre* dans le Nouveau Testament et dans les premiers commentaires du Nouveau Testament. Nous aurons une séance sur Jean, une sur Paul, puis un ou deux textes gnostiques du IIe siècle, et un texte de la grande Église de ce même IIe siècle, donc dans l'origine chrétienne. En effet, ce qui est dans ces textes survit – d'une certaine façon mais comment – dans l'usage que les chrétiens en font.

Tout le monde sait que les premiers mots de la Bible sont : « *Au commencement Dieu fit ciel et terre* » (Gn 1, 1). La prière la plus usuelle des chrétiens dit : « *Notre Père qui es aux cieux* », et « *que ta volonté soit faite comme au ciel, de même aussi sur terre* », donc ciel et terre. Qu'est-ce que nous disons exactement si nous prions ? Et si nous ne prions pas, qu'est-ce que nos voisins qui prient peuvent bien dire (ou ne pas dire), quand ils prononcent ces mots-là ?

J'ai dit « une symbolique » parce que les mots de ciel et terre, dans l'usage que nous en faisons aujourd'hui, sont pris autrement que dans une symbolique, pour la bonne raison que notre structure native de penser en Occident moderne n'est pas de type symbolique. Elle a d'autres articulations qui nous sont nativement familières, alors que la structure de type symbolique réclamerait pour nous, pour essayer de l'entendre, un moment de recul par rapport à ce qui nous paraît évident.

- **Comment méditer ?**

Ceci m'amène à une deuxième détermination pour circonscrire notre étude : il ne s'agit plus maintenant du contenu mais du chemin à suivre, de la méthode. Plutôt qu'un cours qui prétendrait dire des choses sur *ciel et terre*, je voudrais que nous nous exercions à entendre des symboles fondamentaux en prenant celui-là, mais avec l'intention en même temps d'être introduits dans un mode d'écoute, et donc un mode de parole, qui ne nous est pas familier. Donc il y a une part d'exercice, une part d'expérience, au sens étymologique du terme *ex per ire*. Vous savez que, dans expérience, la racine c'est le "i", et la désinence "ence". Il y a deux préfixes *ex* et *per* : à partir de, et en passant à travers. Le "i" est ce qui reste du verbe *ire*, aller. Donc : aller à partir d'un point en traversant.

Donc nous allons essayer de traverser des textes et non pas simplement de nous informer de façon survolante sur ce que ces termes-là peuvent bien signifier. Ce sera une expérience qui dépassera le thème même que nous prenons, le dépassera d'abord dans un premier sens.

- **Ciel et terre : un couple ?**

Nous avons deux termes, le terme de ciel et le terme de terre. On peut bien sûr essayer de les étudier chacun pour eux-mêmes, mais ils sont mis en corrélation, autrement dit nous avons ici une répartition, un deux, une parité, un parage ; et méditer sur le deux, sur les deux premières choses, c'est mon souci depuis toujours. Est-ce qu'on peut voir les deux premières choses ? Vous allez dire : pourquoi pas "la" première ? Non, parce qu'il n'y a pas de *un* sans *deux*.

Ciel et terre : ici, nous n'avons pas seulement un couple, parce que le couple est un des modes du parage ou de la parité, il y a d'autres modes. Nous vivons sur des répartitions fondamentales : ciel et terre ; masculin et féminin ; le haut et le bas ; la droite et la gauche ; et puis dans la modernité : le sujet et l'objet, par exemple, et partout : le singulier et le pluriel – mais il faudrait d'abord dire le singulier et le duel car, pour certaines langues anciennes de notre Occident même, le deux n'est pas un pluriel, c'est un duel : il y a le singulier, le duel et le pluriel, ce qui a une grande signification. Donc ma proposition est de nous exercer sur ces choses.

- **Prendre du recul.**

Je disais que, pour cela, il faudra prendre recul par rapport à la façon spontanée dont nous pensons ciel et terre. La difficulté de dire « *Notre Père qui es aux cieux* », je pense que probablement vous l'éprouvez. Chaque fois que je suis conduit à commenter le Notre Père, je commence toujours par demander ce qui fait difficulté. Eh bien, ce sont les premiers mots : *Père* est un mot qui fait difficulté psychologiquement pour un certain nombre de personnes, *ciel* fait problème cosmologiquement parce que le ciel n'est plus tellement réputé être la demeure du Dieu. Donc nous avons affaire ici à des choses qui sont usées, usuelles, et qui, de ce fait, ne disent plus grand-chose. C'est ce que nous voudrions examiner.

Je me permets de vous demander votre concours puisque nous allons essayer de faire cela ensemble. Pouvez-vous dire ce qu'évoque chez vous, aujourd'hui, pour vous-même ou pour

ce qu'il en est communément, le mot de ciel, le mot de terre et ce qu'évoquerait le rapport du ciel et de la terre. Donc trois registres.

En travaillant sur cette base, nous aurons un premier ensemble de réflexions qui ne seront pas posées là comme des principes *a priori* mais comme des expériences que nous avons faites sur ces mots-là.

2) Interventions et réponses.

– Première intervention –

► Le lieu : je voyage en mer. La terre : le plancher des vaches, c'est le départ et ce sera aussi, non pas la fin, mais le retour. En mer on voit le ciel imprévisible, tout puissant. En tempête on est complètement à la merci. Le ciel me dépasse complètement. C'est le seul repère pour me situer. En mer il n'y a aucun repère, c'est le ciel qui me permet de me situer, faire le point avec les étoiles. C'est instinctivement l'occasion de me dépasser ou de m'engloutir dans un voyage comme ça.

J-M M : Donc il y a une expérience qui est sans doute particulière, qui met en jeu la terre en tant que point de départ et de retour, autrement dit la terre comme habitation. Parce que l'habitation, ce n'est pas là où on reste, l'habitation c'est le lieu d'où l'on part et où l'on revient librement. C'est un point très important. Le thème de la terre comme un lieu de séjour : ce lieu de séjour est traité ici de façon légèrement dépréciative par rapport au voyage. Le voyage ici est le voyage sur l'eau, la mer.

Ce que je vais dire maintenant est latéral par rapport à ce que vous avez dit. On peut commémorer la terre par rapport au ciel – nous y reviendrons – mais on peut la citer par rapport à autre chose, par exemple les quatre éléments : la terre est un des quatre éléments. La terre est aussi un des deux pôles dans le rapport ciel-terre. Du fait de cette configuration différente, le mot terre n'a pas le même sens. Faites bien attention à ceci : c'est une règle fondamentale que tout mot a un champ relativement indéterminé de significations possibles et que son sens se détermine par le contexte. Le contexte peut être un contexte de site, c'est-à-dire de lieu dans lequel le mot est prononcé. Si je dis par exemple : « maintenant nous entrons dans les poissons », ça peut signifier : nous sommes dans un supermarché, on quitte l'étal de la boucherie pour... ou ça peut vouloir dire : nous sommes le 21 février, nous entrons dans le signe des Poissons. Ce sont des choses sans rapport. Cependant « nous entrons dans les poissons » peut s'entendre de la bonne façon parce que c'est dit dans telle circonstance, dans telle condition de la parole.

La circonstance la plus immédiate dans l'Écriture, c'est le contexte. La contextualité est décisive pour la signification d'un mot. Les multiples possibilités de significations d'un mot se trouvent déterminées, précisées de par les mots qui sont autour, par les mots qui sont, soit des contraires, soit des synonymes, soit des mots qui sont en bonne compagnie les uns avec les autres, soit des mots qui sont simplement à côté l'un de l'autre. C'est un rapport syntaxique ou un rapport parataxique, c'est-à-dire de juxtaposition. Dans le poème, en particulier, le simple fait qu'un mot soit à côté d'un autre les fait jouer ensemble, de même que, dans une toile, une couleur n'a pas la même qualité suivant la couleur qui est à côté

d'elle. Ceci est très important pour ce qui constitue l'unité d'un poème. Voilà un petit principe méthodologique que nous éprouvons ici sur le tas et qui est quelque chose à retenir.

Ainsi, dans ce que vous avez dit, ce qui est très curieux, c'est que le rapport ciel-terre est plutôt médiatisé par le rapport ciel-eau ou terre-eau. Et pourtant ce n'est pas encore les quatre éléments.

La situation d'un mot dans un ensemble est décisive, même un court ensemble comme ici. Donc, c'est un principe, il faudra, quand nous lirons ces mots ciel et terre dans tel ou tel contexte, nous souvenir de la nécessité pour les entendre de préciser leur rapport mutuel : comment ils s'exaltent ou s'effacent ou s'opposent l'un l'autre.

En passant il a été dit quelque chose du ciel : c'est qu'il est le repère. C'est une des choses qui sont notées par les Anciens : « *Dieu, au quatrième jour de la Genèse, fait le soleil, la lune et les étoiles pour qu'ils soient des signes* ». Le rapport ici est un rapport d'orientation. Mais dans le rapport ciel-terre cette fois, les mesures du temps ont à voir simultanément avec les mouvements du soleil et de la lune, de même que sur terre elles ont à voir avec les saisons, c'est-à-dire avec les semences et les récoltes, comme si les semences et les récoltes étaient les repères de lunaison intérieurs à la terre, comme s'il y avait un effet de miroir. Il y a là quelque chose d'important. Dans un ouvrage comme *Les travaux et les jours* d'Hésiode, la terre se trouve être la terre arable, cette fois, et non plus la terre habitation, la terre comme lieu des cultures, des travaux, ce qui est un des aspects de la terre.

Nous avons donc eu occasion d'énoncer quelques principes, de façon simple, sur l'exemple qui a été donné, des principes fondamentaux et essentiels dans la lecture des données symboliques.

– Deuxième intervention –

► Moi, je suis complètement piégé par la question. Quoi que je pense, que je dise, je suis toujours avec mon corps. Je ne peux pas imaginer quoi que ce soit d'un ailleurs sans me situer dans mon corps d'une part, mais aussi dans les paroles que Jésus a prononcées. Et le "où" est un lieu qui ne peut pas être le lieu de mon imagination. Il semble que Jésus nous emmène à travers ses paroles dans un lieu que je ne peux pas imaginer.

J-M M : Tu dis une chose absolument fondamentale. Je vais non pas simplement commenter tes paroles, mais en profiter pour dire quelque chose autour, ou en dehors.

J'ai parlé des quatre éléments tout à l'heure. La théorie des quatre éléments date d'Hippocrate, en médecine, et d'Empédocle d'Agrigente, Ve siècle avant Jésus-Christ, celui qui a énuméré les quatre éléments. On pense qu'à l'origine il s'agit de quatre régions. Je parle de lieux ici, de régions, et comme toujours chez les Anciens, de régions régies, donc qualifiées, pas simplement des portions d'espace. Probablement, à l'origine de la distinction on a ceci : le ciel est une région régie par Zeus, la terre par Déméter (*Gémêter*, la Terre mère), l'océan par Poséidon, et la région de l'air pourrait être attribuée à Hermès parce qu'il est le communicant, le dieu aérien.

« *Où je suis et vers où je vais* », « *D'où je viens ?* » : ce sont les questions premières de la gnose¹, mais ce sont les questions de tout le monde. La question « *où ?* » chez saint Jean est la première de toutes, plus importante que notre question d'Occidentaux qui est la question *Qu'est-ce que ?* La question *où* est une question de désorienté, une question de qui cherche à se repérer, à s'orienter².

Le ciel, nous aurons à voir cela. J'anticipe de beaucoup sur les choses que nous allons apercevoir, mais si vous ne comprenez pas ce que veut dire « *Notre Père qui es aux cieux* », c'est excellent puisque les cieux désignent ce que nous ne fréquentons pas, ce que nous ne connaissons pas, désignent l'insu, le bienheureux insu. « *Notre Père qui es aux cieux* » : Notre Père qui es dans l'insu. C'est quelque chose qui n'est pas su, ça ne veut pas dire que nous n'avons par rapport à cela. L'orientation même déjà est une façon de se rapporter.

Occasion pour dire aussi que sans doute le rapport ciel-terre a à voir avec le haut et le bas, mais peut-être que d'autres parmi vous ont suggéré cela.

– Troisième intervention –

► Ciel, il ne s'agit pas d'un espace physique, il s'agit de l'espace du dieu, du divin, c'est le monde spirituel par opposition au monde ordinaire dont le monde physique fait partie. Et la terre est ce monde ordinaire dans lequel nous avons l'habitude d'évoluer. L'homme, dans son processus d'évolution spirituelle, passe du monde ordinaire, la terre, au monde divin, le ciel. Il passe d'un monde d'illusion à un monde de réalité, de vérité. D'ailleurs en anglais, pour désigner le ciel on a deux termes, *sky* et *even*, *sky* étant le monde physique.

J-M M : En français il n'y a qu'un mot au singulier, mais il y a deux pluriels : les ciels pour les ciels atmosphériques, les cieux pour les cieux spirituels.

► *suite* : C'est par l'apprentissage de fusion dans le processus vital que l'homme évolue d'un monde à l'autre.

J-M M : Voyez, là nous avons peut-être le cœur de la difficulté pour nous, Occidentaux. Quand je dis “nous” ce n'est pas forcément pour la plénitude de moi-même, mais pour la part d'Occident qui est en moi. Le ciel est une affaire de cosmologie, en un sens, et ce qui est prodigieux, c'est que, dans cette affaire de cosmologie, le rapport ciel-terre n'a aucun sens parce que la terre en tant que planète est dans le ciel. Autrement dit, ce n'est pas un rapport adéquat, ce n'est pas un rapport d'une symbolique authentique. Vous ne m'entendrez jamais, pour ce qui me concerne, appeler la terre “la planète”. Jamais.

Ceci pose une question assez fondamentale : est-ce que la réalité est dite par la science et nous sert ensuite pour parler de façon figurée : « c'est une image », dirions-nous ? Pas du tout. Si nous procédons ainsi nous sommes à rebours d'une authentique symbolique. Ce qui

¹ « *Ce n'est pas le bain seul qui est libérateur mais c'est aussi la gnose – c'est Théodote qui parle sans doute ici et qui donne comme une sorte de définition de la Gnose – “Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? – Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? – Vers quel but nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? – Qu'est-ce que la génération ? et la régénération ?”* » (Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote 78, traduction F. Sagnard p.203). Voilà les questions porteuses de la Gnose. “D'où venons-nous ?” est ici égalée à “Qui sommes-nous ?” au sens de “De qui sommes-nous fils ?” puisqu'il s'agit de la génération : “De qui sommes-nous ?”. (J-M Martin au Forum 104 en 2007-2008).

² Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

est premier, c'est que le soleil se couche à l'Occident ; ce qui est premier, c'est que le ciel est en haut. Ce qui est premier, c'est-à-dire la vérité au sens étymologique du terme, c'est ce qui se donne à voir à notre regard humain, et la science ensuite dit des choses sans doute exactes, éventuellement exactes, mais non vraies, non vraies au sens que je viens de dire. C'est toute la question de la compatibilité ou de l'incompatibilité du discours scientifique avec le discours symbolique. Il ne faudrait surtout pas penser que la vérité, c'est le discours scientifique qui dit ce qu'il en est, et que le discours issu de l'expérience sensorielle banale serait simplement quelque chose que l'on emploie symboliquement pour dire des réalités spirituelles. C'est la grande distinction entre le sens propre et le sens métaphorique, une distinction qui est tueuse de symbole. Au Moyen Âge, chez saint Thomas d'Aquin, par exemple, qui est la part très occidentalisée du Moyen Âge, dans la *Tertia Pars*, il pose la question : Dieu a un fils, Dieu se met en colère, bref un certain nombre d'affirmations sur Dieu qui sont dans la Bible, et il fait le départage entre ce qu'il faut entendre au sens propre et ce qu'il faut entendre au sens métaphorique ; un peu comme dans notre dictionnaire, nous avons une définition et ensuite "fig", c'est-à-dire : sens figuré. Si on fonctionne de cette façon, on reste dans la pensée occidentale et on n'entre pas dans une expérience authentiquement symbolique.

D'emblée, en évitant soigneusement de te prononcer sur la distance prise entre science et symbole, tu es allé à la signification que les occidentaux appelleraient purement symbolique, c'est-à-dire seulement symbolique de la distinction du spirituel et du matériel. Est-ce que la distinction du spirituel et du matériel est une bonne distinction ? C'est aussi une distinction de l'Occident. Est-ce qu'elle a son équivalent dans notre Écriture, est-ce la première distinction ? Entendue dans ce sens-là, c'est une distinction qui est d'abord platonicienne et non pas proprement christique. C'est la distinction de l'intelligible et du sensible. Elle est platonicienne mais elle dure encore aujourd'hui.

Là, tu as dit spirituel, ce qui est autre chose, sauf qu'il nous faudra aussi d'abord nous demander si cette distinction entre idéal et réel – si j'ai bien les pieds sur terre – est une distinction qui appartient à l'Évangile ou non. Il faudra nous demander si la première distinction entre ciel et terre est bien celle-là, ce que je ne crois pas, celle que j'évoque moi, je ne sais pas la tienne.

Là nous avons des questions essentielles, tout un champ de questions : le rapport des données scientifiques, comment les apprécie-t-on ? C'est assez éprouvant pour un moderne, surtout un moderne qui aurait une activité du type scientifique, que de se laisser dire que la science n'est pas capable de symbolique. Et pourtant c'est une thèse qui est défendue par de nombreux philosophes et que moi-même je tiens volontiers, ce qui n'est pas sans poser un certain nombre de questions.

► Chez les scientifiques, certains disent : la science ne peut pas tout expliquer.

J-M M : C'est cela, mais je vais plus radicalement ici. Parce qu'il y a une autre façon de répondre, n'est-ce pas, c'est que la science dit ce qu'il en est de la nature, et la spiritualité dit ce qu'il en est de la surnature, des mots qui, pour l'instant, en un certain sens, restent vagues parce que nous ne les avons pas regardés de près ensemble. Je pense que ça appartient un peu à la théologie de Benoît XVI – Benoît XVI et moi nous avons la même foi mais nous

n'avons pas tout à fait la même théologie, ce qui est tout à fait légitime en bonne théologie romaine. Cette interprétation du rapport entre la science et la spiritualité est une production de l'Occident rendue possible par les choix qu'on a fait pour l'Occident... Et peut-être qu'il faut que se ferme l'œil de la science qui a son efficacité évidente en son lieu pour que puisse s'ouvrir l'œil de l'esprit, l'œil du cœur. Il n'est pas sûr qu'on puisse faire une harmonieuse synthèse des deux. Cette synthèse, elle est tellement recherchée, tellement voulue...

Et ici je n'engage que moi, chacun est libre de penser autrement. Cependant j'annonce la couleur parce que je voudrais que ce qui constitue le propre d'une pensée symbolique soit bien clairement mis en évidence, qu'il n'y ait pas de compromission ; ce qui poserait alors un certain nombre de questions : comment peut-on être scientifique au bureau ou au laboratoire et chrétien ou chrétien ailleurs ? Ce sont des questions qu'il faudra regarder en face. Les modernes ne supportent pas de se reconnaître divisés. Il y a une volonté fallacieuse d'unifier, de tout recouvrir d'un même manteau rapidement qui est suspecte. Prendre conscience de ce que nous sommes dans un natif divisé, que cette division est en un certain sens exaspérée par l'annonce de la nouveauté chrétienne, c'est quelque chose qu'il ne faut pas exclure à priori.

– Quatrième intervention –

► L'œil du cœur fait-il partie du ciel ou de la terre ? C'est une question qui arrive à propos de votre échange. Sinon : le ciel et la terre, le haut et le bas, c'est les mêmes mais... ce n'est pas tout à fait les mêmes pour moi. Les cieux seraient à l'intérieur de moi. Et puis un lieu plus subtil après la mort, je le pense aussi un peu intérieur. Je dis après la mort parce que j'ai perdu mon mari il y a quelques années mais j'ai l'impression que c'est incorporé, c'est le même lieu quelque part. La terre est plus grossière, plus boueuse, plus matière, mais elle a ses instants de ciel, ses instants de divin, de plus subtil. La terre est le lieu émotionnel, c'est les heurs et les malheurs. J'avais pensé au ciel aussi comme à un instant *terre* privilégié – un coucher de soleil ou une mer démontée sont des lieux de ciel sur la terre pour moi – et j'en étais venue à ces scientifiques qui nous ouvrent cet univers fantastique et fantastiquement immense qui est pour moi comme un instant de bonheur intérieur. Le ciel immense des scientifiques est aussi lieu de bonheur. Donc l'interrogation entre les sciences et la symbolique m'intéresse beaucoup.

J-M M : Parmi les multiples questions de votre intervention – je ne sais pas si je vais les remémorer toutes – il y a une sorte d'équivalence qui a été pensée entre le haut et le bas, l'intérieur (le centre) et la circonférence. Effectivement, ce sont des choses qui s'égalent en un certain sens. Souvent j'ai dit : si vous avez des difficultés à dire « *Notre Père qui êtes aux cieux* », dites « Notre Père qui êtes au creux ». Donc on rejoint là quelque chose qu'il faut méditer mais qui est une indication.

Il y avait d'autres choses assez précieuses dans ce que vous avez dit, peut-être que nous aurons l'occasion de les retrouver. Nous aurons à dire que le mot de "terre" n'est pas un mot univoque. Il y a terre et terre comme il y a ciel et ciel, comme il y a bas et bas. Le bas peut être entendu comme vil mais il peut être l'égal du haut. Rien n'est aussi important par rapport à ciel-terre que le rapport du haut et du bas, nous verrons cela chez saint Jean en particulier. Or nous entendons systématiquement le bas de façon dépréciative par rapport au

haut. Il est très étrange que la Loire n'accepte pas d'être inférieure à Nantes par rapport à ce qu'elle est à Nevers. Pourtant, de toute façon, si ça coule c'est qu'elle est plus haute à Nevers, mais elle ne supporte plus d'être appelée inférieure. C'est vrai que le mot inférieur a pris chez nous un sens dépréciatif. Il y a une raison subtile à cela. Il faut bien percevoir qu'il y a une égalité entre le haut et le bas. Il y a une mêmété à certains regards. La notion de regard, donc de point à partir d'où je vois, est décisive. On trouve cela dans l'évangile de Jean à propos des temps : « *Ne dites-vous pas : "Encore un quadrimestre et vient la moisson" ? Voici que je vous dis : "Levez vos yeux et contemplez les champs, qu'ils sont blancs, prêts déjà pour la moisson."* » (Jn 4, 35) Il y a deux regards...

C'est donc là un point important par rapport à la symbolique. Il correspond à d'autres aspects importants chez Jean, lorsqu'il dit : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, que nos mains ont touché au sujet du verbe de résurrection.* » (d'après 1 Jn 1, 1). Jean ne commémore pas ici les expériences sensorielles qu'il a eues du Christ. Il s'agit ici naturellement d'une sensorialité ajustée à ce qui est à voir et à entendre, c'est-à-dire à la résurrection. La sensorialité grossière qui est la nôtre n'est pas ajustée. Donc il y a comme un entendre dans l'entendre, un entendre subtil à l'intérieur de l'entendre grossier, un voir subtil à l'intérieur du voir etc. Il y a un corps subtil dans le corps, cela fait partie de la pensée johannique³. Ce sont des choses qui reviendront.

Si des remarques partielles ont pour effet provisoire de brouiller des choses que vous croyiez détenir et qui vous étonnent, vous gênent, ne vous inquiétez pas. Parce que si rien ne se brouille, rien ne s'éclaircira. C'est saint Jean qui le dit. Saint Jean dit tout.

Pour saint Jean, le trouble (*taraxis*) est un moment essentiel qui meut la recherche, invite à un déplacement qui se fera quand le temps sera venu, s'il se fait, s'il y a lieu, sur le chemin de chacun. Donc que cela ne vous trouble pas, ni l'apparent désordre de ce que nous faisons en ce moment puisque c'est lié au témoignage de chacun. Il n'y a pas un ordre prévu d'avance, il faut se laisser aller à cela provisoirement.

– Cinquième intervention –

► Pour moi le ciel, c'est ce qui rend possible l'existence sur terre. Le ciel, c'est l'ouverture, et c'est cette ouverture qui me permet de vivre, qui permet que sur terre, là où j'habite, la vie soit possible. Le ciel au-dessus de moi, le ciel le jour, le ciel la nuit. Le ciel dispense la lumière y compris la nuit. Je suis très sensible à la lumière de la nuit qui chasse l'obscurité – qui pour moi est quelque chose d'effrayant – et la lumière de la nuit est évidente pour moi, même quand il n'y a pas d'étoiles.

J-M M : C'est un thème qui sera à méditer : le rapport lumière et nuit, le ciel comme ouverture, ce qui n'empêche que c'est aussi traditionnellement dans les psaumes la toile de tente⁴, ce qui couvre, mais il faut voir en quoi, comment.

► *Suite :* La terre, c'est en effet ici-bas par rapport au ciel, mais plus normalement c'est le lieu de mon quotidien, c'est là où j'habite et c'est là où je voyage. Mais je ne peux profiter

³ Cf. [1 Jean 1, 1-4 : L'expérience de résurrection. Entendre, voir, toucher le Logos de la Vie.](#)

⁴ « *Bénis YHWH, mon âme. YHWH, mon Dieu, tu es si grand ! Vêtu de faste et d'éclat, drapé de lumière comme d'un manteau, tu déploies les cieux comme une tente* » (Ps 104, 1-2)

de ce quotidien que parce que le ciel est là et qu'il s'ouvre au-dessus de moi. J'ai toujours été fascinée par le ciel, y compris par le ciel de la cosmologie, par les inconnues qu'il recèle, par les découvertes de savants. Le ciel que j'apprends psychologiquement et le ciel de la cosmologie suscitent également en moi l'émerveillement. Je ne sais pas si on peut parler ici de spirituel ou si l'émerveillement peut mener à autre chose.

J-M M : Le rapport du pré-scientifique et du spirituel est très important dans l'histoire originelle à la fois de notre culture et sans doute aussi de la Bible parce que c'est antérieur. C'est le moment où la pensée babylonienne et mazdéenne (iranienne) est axée sur l'étude du ciel. Seulement le pré-scientifique ne correspond pas exactement à l'attitude scientifique des modernes. Là il y a des choses qui dépassent simplement nos humeurs ou nos plaisirs par rapport à la science, des choses d'un enjeu considérable auxquelles peut-être on fera allusion.

Mais, encore une fois, nous ne sommes pas ici dans des actes de foi, nous essayons de nous situer par rapport à notre histoire, aux éléments de notre histoire. La nouveauté christique qui surgit encore sur ces données est un ensemble complexe que nous essayons de débrouiller. Je ne voudrais pas qu'on se fixe de façon trop rapide ou décisive sur cette affaire particulière de son rapport éventuel à la science. C'est important dans son lieu mais ça pourrait parfois nous embrouiller pour entendre la symbolique que nous cherchons.

Par ailleurs, le rapport positif ciel-terre comme sorte d'ouverture mutuelle, de l'un à l'autre, ou le ciel ouvrant, on va le rencontrer dès le début de l'Évangile : le ciel s'ouvre à la terre, c'est le commencement même de l'évangile de Marc et aussi de l'évangile de Jean⁵.

– Sixième intervention –

► Moi j'ai pensé à la peinture des Hollandais où le ciel peut être aussi important, avec cette terre plate. Le ciel est exalté et la terre est exaltée par le ciel. Par exemple la terre est exaltée par un champ de blé qui luit au soleil.

J-M M : ... ou un trait de mer. C'est très fréquent parce qu'il y a des ciels de mer souvent en Hollande.

► *Suite* : Je repensais aussi à Rembrandt qui n'a pas le même rapport au ciel, mais le ciel est quand même très présent.

J-M M : Oui, c'est peut-être plutôt une question de lumière... Ça me donne occasion de manifester que le ciel peut être le ciel atmosphérique ou le ciel cosmonautique. Le mot ciel a cette ambiguïté-là. Par ailleurs, si on regardait de façon attentive l'histoire ancienne de ce rapport ciel-terre, on verrait la commémoration de trois ciels, de sept ciels, de neuf ciels suivant les lieux, etc. Quelles sont ces répartitions ? Je ne fais qu'évoquer la chose.

Il y a la distinction du ciel atmosphérique et du ciel stellaire avec la formidable distinction des fixes et des planètes. Les données orientales – je parle ici de Babylone et de l'Iran – nous arrivent par les *Magoi* (les Mages) et par Pythagore en Occident. Elles continueront à jouer un rôle considérable. Ce qui arrive par Pythagore à l'Occident est arrivé de Babylone

⁵ Cf. [Chapitre II – "Ciel et terre" chez saint Jean.](#)

à la Bible elle-même déjà. Les rapports originels ne sont pas nombreux mais nous en avons un là qui est assez caractéristique.

– **Septième intervention : ciel et terre / masculin et féminin** –

► (Yvon⁶) Moi je me suis laissé aller comme ça, je me suis aperçu que ciel et terre n'étaient pas mes catégories habituelles. Je me suis aperçu que j'étais plutôt dans les catégories déjà dites comme intérieur-extérieur, et après j'ai appliqué le ciel et la terre à l'intérieur et à l'extérieur. J'ai mis le ciel à l'intérieur et la terre à l'extérieur, et je me suis aperçu aussi que pour moi le ciel, c'était quelque chose de subtil et donc qui pouvait pénétrer la terre par sa subtilité, donc qu'il était masculin (dans ma tête) et puis que la terre était réceptive, elle était féminine. Et là je me suis arrêté et je n'ai pas vu ce que la terre pouvait apporter au ciel. Le ciel féconde la terre, mais après j'ai un trou !

J-M M : Il y a une chose intéressante et quasi universelle qui est dite, c'est le rapport ciel-terre comme masculin-féminin, ce qui est une autre répartition. Ce n'est pas absolu, il y a quelques exceptions. De même – chose qui m'étonne profondément – le soleil est masculin, la lune est féminine, c'est presque évident, mais pas en allemand. Comment cela peut-il être autrement, qu'est-ce que cela veut dire ? Il y a sûrement des choses intéressantes mais difficiles à élucider là.

Voilà quelqu'un qui est assez familier de yin et yang⁷ par exemple, de purusha et prakriti⁸. Donc ce sera la belle question : est-ce qu'il y a quelque chose pour nommer le premier deux ? Est-ce que yin et yang c'est le premier deux ? Nous allons voir ce qu'il en est dans l'évangile de ce thème-là parce que nous verrons qu'il y a des distinctions qui ne se recoupent pas, qui ne s'égalent pas. Par exemple le rapport ciel-terre n'est pas le rapport lumière-ténèbre et cependant il y a un rapport entre les deux qui est très complexe. Nous allons examiner cela.

Il ne faut pas vous étonner de la manie que j'ai de chercher le premier deux. Des deux, il y en a beaucoup, des répartitions, des distinctions.

⁶ Yvon le Mince, prêtre catholique, aumônier à l'hôpital Sainte-Anne. Il a fait une rencontre éclairante avec l'Hindouisme et la vision nouvelle de Sri Aurobindo. Voir sur le blog figure un [Témoignage d'Yvon le Mince par rapport à J-M Martin](#).

⁷ Le rapport yin-yang est subtil et éclaire différemment le rapport masculin-féminin : « Dans le cercle du Tao, le poisson clair, yang, a un œil noir car, au plus profond de son expansion, il porte le germe de son contraire et complémentaire yin. Le poisson noir, yin, a un œil clair, car lui aussi porte l'amorce de son inséparable yang. Ainsi yin et yang se juxtaposent et se succèdent, se contrarient et s'équilibrent dans une danse sans fin d'où sort la multitude des êtres. » (Alain Delaye, fichier pdf téléchargeable sur <http://famille.delaye.pagesperso-orange.fr/Ikebana/sagesseikbn.htm>)

⁸ Le couple *purusha-prakriti* se trouve dans le Sāṃkhya, un des six darshana (points de vue) de l'hindouisme, cela sous-tend aussi la pensée du yoga. « *Prakriti* est le monde de phénomènes, mais elle ne se déploie qu'en présence de *purusha*, lequel lui est aussi indissociable que le *yang* l'est du *yin*. Ce mot masculin implique "plénitude" (*puru*), donc autosatisfaction, pour l'étymologie traditionnelle. *Purusha* est conscience pure et sereine, pour qui le non-manifesté se manifeste. Il n'est pas dit que *purusha* féconde *prakriti*, il suffit qu'il soit présent pour que se déclenche le processus créateur. *Purusha* n'est que le "spectateur" à qui la séductrice *prakriti* se donne en spectacle en ses émanations incessantes, en ses métamorphoses infinies, que l'on compare à des parures indéfiniment renouvelées. De même, en grec, le mot *kosmos* ne signifie-t-il pas seulement l' "ordre de l'univers", mais les ornements, les parures féminines. » (Jacques Brosse, *Pourquoi naissons-nous et autres questions impertinentes*, Albin Michel 2007)

La première répartition dans la création est la distinction de la lumière et de la ténèbre bien que nous ayons, en Genèse 1 : « *Au commencement Dieu fit ciel et terre* ». Mais si on regarde le processus, l'accomplissement de cela, « *Dieu sépare la lumière de la ténèbre, il appelle la lumière "jour" et la ténèbre "nuit"...* ». Nous ne sommes pas encore au masculin-féminin et cependant il y a un rapport étroit à cela.

De même qu'après il y a l'analogie, mais il faut bien voir en quoi consistent les rapports d'analogie. Qu'est-ce que c'est que l'analogie ?

Là on ouvre une question, on ouvre un champ. Et la réponse sera à chaque fois dans tel texte, dans tel contexte. N'oublions pas ce que nous avons dit au début : le contexte est décisif pour l'intelligence d'une pensée qui ne procède pas par définition, c'est-à-dire par sens propre. Ce qui fait que l'Occident a privilégié profondément le sens propre, c'est qu'il a privilégié la logique et que, pour procéder logiquement, il faut une définition rigoureuse. Il n'y a pas moins de rigueur dans les procédures symboliques, mais c'est une rigueur d'un autre type : je veux dire que l'apprentissage sera dur et compliqué, complexe, exigeant. On ne dit pas n'importe quoi n'importe comment, du moins on ne projette pas dans le texte les humeurs que nous avons. Il s'agit d'apprendre à entendre, et cependant le processus d'exigence n'est pas le même que celui qui s'est développé dans notre culture occidentale, chose qui est à apprendre.

– Huitième intervention : l'intervalle entre ciel et terre –

► Vous n'avez pas tellement insisté sur la verticalité entre la terre et le ciel.

J-M M : Oui, c'est un point très important. Nous avons dit qu'il y a le haut et le bas, donc du même coup il y a monter et descendre, il y a l'échelle ou l'arbre, il y a ce qui est entre le ciel et la terre, donc cet intervalle. Qu'est-ce qui habite l'intervalle ? À quoi sert l'intervalle ? L'intervalle qui distingue est aussi celui qui unit ou celui qui sépare. Là nous avons l'intervention d'un des modes d'être trois : dès qu'il y a deux il y a trois puisqu'il y a les deux différents et la dif-férence, ce qui fait qu'ils se tiennent à distance, ils dif-fèrent, ils se portent de part et d'autre. Le "se porter de part et d'autre" est peut-être un porter qui se porte pour constituer l'unité de deux. Donc ce qui distingue peut être aussi ce qui unit, ou alors ce qui distingue est ce qui sépare. Distinguer, ce n'est ni séparer ni réunir, en soi.

C'est Empédocle qui, le premier, a ajouté aux quatre éléments l'amitié et la haine, c'est-à-dire ce qui fait que ceux qui sont distingués le sont pour être unis en amitié ou sont distingués pour être ennemis. La question de l'intervalle peut être annoncée soit comme la verticalité qui est l'axialité, soit comme ce qui emplit l'intervalle. L'idée d'emplir a à voir avec l'idée de Pneuma, donc le souffle, l'air etc. Il y a là tout un champ symbolique qui demande à être regardé de près.

« *Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire (de la présence du pneuma). Hosanna au plus haut des cieux ! Béni soit celui qui vient dans le nom du Seigneur* » ; « *Nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme* » ; « *Il est monté vers les*

hauteurs... il a donné des dons aux hommes »⁹, c'est-à-dire qu'il a empli de donation l'espace intervalle.

Vous avez un certain nombre de textes fondamentaux qui sont très liés à la symbolique ciel-terre et que nous allons rencontrer. Cette idée, qui est décisive, nous verrons qu'elle est chez saint Jean dès le premier chapitre et qu'elle est reprise au chapitre 3¹⁰.

– **Neuvième intervention** –

► Pour moi il y a aussi la notion de fini et d'infini : le ciel on n'en fait pas le tour, la terre on en fait le tour.

J-M M : Fini et infini sont des catégories qui sont assez complexes malgré tout. Sous cette forme-là, elles ne sont pas trop présentes dans l'Écriture. Dans l'Écriture, on trouve l'abysse, ce qui est le sans fond, ce qui ne tient pas la marche, c'est-à-dire l'infranchissable. Il pourrait se faire d'ailleurs que quelquefois nous confondions l'infini et l'indéfini. L'infini mathématique est de l'indéfini plutôt que de l'infini, au sens théologique du terme. Il y a une ambiguïté du finir parce que l'infini pour les Grecs – mais ça dépasse le monde grec –, c'est ce qui est inachevé, qui n'arrive pas à avoir son visage, sa limite, son corps. C'est une notion négative de l'infini. Il faudrait garder le mot indéfini dans ce cas-là probablement. Et nous avons en Occident l'habitude de dire Dieu infini.

Nous avons ici un autre exemple de deux, le deux non pas des contraires, mais de la contradiction. C'est le oui et le non simplement : fini-infini. Les contraires, c'est haut et bas, ciel et terre, qui ne sont pas forcément des contraires mais qui peuvent l'être, parce qu'ils peuvent aussi être des couples. Le deux va depuis le duel jusqu'au duo, c'est-à-dire le duo harmonique et le duel meurtrier, pour prendre deux mots qui ont la racine deux.

À propos du deux, il y a une chose sur laquelle nous reviendrons mais je voudrais déjà vous alerter à cela. Il y a des choses qui se répondent et des choses qui ne se répondent pas. Autrement dit, il y a deux façons d'être autre. Il y a être "l'autre de" quelque chose ou simplement "autre que" quelque chose. La nuit est l'autre du jour, mais entre la rose et le crapaud ? Ils ne sont pas la même chose mais le crapaud n'est pas l'autre de la rose sauf si, quand je dis rose, je veux dire le beau et si, quand je dis crapaud, je veux dire le laid. Ceci vaut pour une certaine idée que nous pouvons en avoir parce que le laid est l'autre du beau et seulement pour celui qui considère que le crapaud est laid, puisque Voltaire, dans son dictionnaire philosophique, dit que pour le crapaud rien n'est aussi beau que sa crapaude. Vous remarquerez donc un certain relativisme.

C'est une partition complexe que nous sommes en train de jouer, avec de nombreux développements possibles. Nous allons les centrer surtout sur ciel-terre, mais nous nous rendons bien compte que, en même temps, ça touche à toutes les dualités, donc à toutes les premières répartitions fondamentales. Et il est remarquable que les cultures soient

⁹ La première citation est tirée de l'acclamation du Sanctus, la deuxième est de Jn 3, 13, et la troisième est celle-ci : « *En montant dans les hauteurs, (...) Il a donné des dons aux hommes. (...) Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux afin de remplir la totalité ...* » (Ep 4, 8-10). Le thème de monter-descendre est abordé au II – 1° de [Chapitre II – "Ciel et terre" chez saint Jean](#).

¹⁰ Voir au [Chapitre II – "Ciel et terre" chez saint Jean](#), le II – 2°.

constituées par des répartitions fondamentales, c'est-à-dire qui vont de soi, qui sont réputées n'avoir pas besoin d'être examinées. C'est un *a priori* à partir de quoi le reste peut s'édifier. Toute pensée s'exerce à partir d'un non-dit qui va de soi. Et la tâche que nous faisons ici, c'est de questionner ce non-dit pour apercevoir quel serait le non-dit qui porte toute notre culture et qui n'est pas le non-dit de l'Écriture, qui, elle, a son propre non-dit. C'est très exigeant, ce que nous sommes en train de toucher.

– Dixième intervention –

► Le lieu qui est ce nom de Dieu, quel est-il par rapport au ciel et à la terre ? Est-ce un lieu racine, un lieu semence, ou un lieu fruit ? L'un et l'autre probablement.

J-M M : Ce qui pourrait être intéressant, c'est que le ciel est quand même réputé être le lieu de Dieu : « *Notre Père qui es aux cieux.* » Est-ce que Dieu a un lieu ? Non. Toute la tradition dit : Dieu est son lieu, à tel point que *Hamaqom* (le Lieu) est un des noms de Dieu dans le monde hébraïque.

Si le ciel est *le* lieu, il n'est pas un lieu qui fait différence d'avec la terre qui serait un autre lieu, il est le lieu des lieux. Dans la langue hébraïque qui est réputée être une langue non spéculative, non philosophique – réputée faussement parce qu'elle l'est à sa manière qui n'est pas celle de l'Occident – une façon de désigner l'essence, c'est d'employer le nom au singulier avec l'article défini : "le" lieu. *Le* lieu n'est pas un lieu parmi les lieux. D'où l'importance du mot de lieu ici parce que, en un certain sens, la terre est le lieu des hommes et le ciel est le lieu des dieux.

Il faut tenir compte aussi de l'importance de la mythologie grecque qui est quelque peu vivante encore au temps de l'avènement du christianisme... Et le christianisme prend la suite ici de la lutte d'Israël contre le polythéisme.

Il faut dire aussi que le mot "terre" a beaucoup de sens, il y a plusieurs mots en grec. Quand je dis *gê*¹¹, la terre, le pays, je ne dis pas la même chose que quand je dis *khthôn*¹² qui est la terre, le sol, en référence à ce qui est sous le sol. En hébreu, *haaretz*, la terre, c'est à la fois la terre comme élément, peut-être, mais c'est aussi le pays, la terre de séjour. "Haaretz" est le titre d'un journal : "Le pays", "*El pais*" etc.

Tout ceci pour multiplier les approches, les possibilités de sens. Le désordre commence à se faire, j'espère. On aperçoit aussi déjà peut-être quelques principes de lecture, quelques principes d'approche de ces choses.

● Sens propre et sens métaphorique.

► *Suite* : J'aimerais approfondir ce que tu as dit sur la distinction faite par saint Thomas d'Aquin (dans la troisième intervention).

J-M M : C'est une distinction tout à fait capitale, elle est nécessitée par la logique : le sens propre et le sens métaphorique. Quand on dit : « Tu es le soleil de ma vie », c'est une

¹¹ *Gê* : la terre par opposition au ciel, la terre comme un des quatre éléments, comme habitation de l'homme, le pays.

¹² *Khthôn* : la terre, le sol sur lequel on habite, la terre comme séjour des vivants et des morts.

métaphore. L'Occident ne s'y trompe pas. Quand on parle du soleil dans un contexte scientifique ou quand on dit « tu es le soleil de ma vie », on sait très bien qu'on ne parle pas de la même façon. Il y a une répartition¹³. On dit : "c'est une image", et c'est secondaire. Souvent d'ailleurs on emploie le mot symbole dans le même sens : « c'est purement symbolique » veut dire "c'est seulement symbolique" ! Jamais je n'emploie le mot symbole dans ce sens étreüci, vous l'avez aperçu¹⁴. Donc cette distinction-là est une distinction majeure dans la théologie médiévale, c'est-à-dire qu'elle effectue une opération chirurgicale sur le texte à l'aide d'un scalpel d'Occident. Cela ne suit pas les arêtes ou les distinctions de la pensée sémitique, ça projette sur le texte une interrogation qui vient de l'extérieur et donc, d'une certaine façon, ça tue le texte. C'est ce que nous allons essayer d'éviter. Nous n'allons pas nous contenter de dire : il y a un sens imagé ou symbolique et puis un sens scientifique. Nous n'allons pas nous en tenir à cela, comme si l'un était le vrai et l'autre l'approximatif.

¹³ J-M Martin reprendra ces considérations à la fin du I du [Chapitre II – "Ciel et terre" chez saint Jean](#) : 6) L'analogie de proportionnalité.

¹⁴ Cf. [Symbole au grand sens distingué de la métaphore et du signe au sens classique. En référence à Jn 6.](#)

Chapitre II

"Ciel et terre" chez saint Jean

Nous allons entrer aujourd'hui dans *ciel et terre* chez saint Jean.

N'oublions pas que, dans notre travail ici, nous voulons étudier ciel-terre, mais aussi en profiter pour apprendre à nous mouvoir dans un espace symbolique. Ce que nous allons dire pour ciel-terre, vaut pour beaucoup d'autres choses quand elles sont entendues dans une texture symbolique.

Travail préparatoire : lectures néo-testamentaires

- **Comment entendre : « Dieu fit Ciel et terre » en Gn 1 ?**

Une bonne partie de notre Nouveau Testament se puise au premier chapitre de la Genèse : « *Au commencement Dieu fit le ciel et la terre* ». C'est la première phrase de la Bible où nous trouvons cette répartition. Il ne faudrait pas croire que nous entendons cette phrase-là aujourd'hui dans la première façon dont elle a été écrite, ou dans la façon dont elle est lue par le Nouveau Testament, parce que, s'il faut mettre un mot en rapport avec un autre mot pour l'entendre, il faut aussi situer le couple dans une question.

Notre écriture, notre articulation verbale, notre discours, est en fait toujours plus ou moins une tentative de mettre au clair quelque chose qui est comme une question, une question portée peut-être simplement par un malaise par rapport à quelque chose. J'y ai déjà fait allusion : tout nouveau regard naît d'un trouble portant sur la suffisance de ce que nous savons déjà. Donc ce trouble est un bon trouble, c'est un trouble qui nous met en marche, qui ouvre la recherche (la *zêtêsis*) et qui se tourne ensuite en question formulée. J'évoque cela maintenant parce qu'une phrase ne répond pas à n'importe quoi. La question n'est pas forcément formulée avant sa réponse.

Que veut dire par exemple pour Moïse, en tout cas pour l'écrivain de la Genèse puisque le Pentateuque est sous le patronage de Moïse : « *Au commencement Dieu fit ciel et terre* » ? À quelle question répond cette écriture ? Probablement sa volonté est de dire : le ciel et la terre ne sont pas des dieux – dans le contexte initial. Quand nous disons aujourd'hui : « *Dieu fit ciel et terre* », nous pensons qu'il faut poser quelque chose, quelque principe premier avant le big-bang. Rien à voir ! Et c'est la même phrase ! Y a-t-il celui qui a fait tout ça ? La science n'atteint pas celui qui a fait tout ça. Non, mais faut-il le postuler par une autre source : y a-t-il un Dieu créateur ? Et là, nous restons dans une certaine idée de création. La phrase répond donc à autre chose¹⁵.

Quand le Nouveau Testament lit cette phrase de la Bible, il ne répond sans doute ni à l'une ni à l'autre de ces questions-là. Par exemple, nous allons prendre un mot de Paul qui fait

¹⁵ Cf. [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", qu'est-ce que ça veut dire ? La première pensée chrétienne sur le démiurge.](#)

allusion de façon tout à fait évidente à notre texte. C'est en 2 Cor 4, 6 : « *Le Dieu qui dit : "que de la ténèbre, lumière luise – c'est le Fiat lux –, c'est celui qui fait luire dans nos cœurs – le lieu de la Genèse est dans nos cœurs – pour cette luminance qu'est la connaissance de la gloire de Dieu sur le visage de Jésus Christos – de Jésus ressuscité.* »¹⁶ Donc, ici, ça fait référence à une sorte d'expérience intime, d'expérience au cœur (*cardia*).

● Comment entendre le mot "cieux" dans le Notre Père ?

L'expression "ciel et terre", nous la professons dans la prière essentielle : « *Notre Père qui es aux cieux* ». Ici, nous ne sommes plus chez Paul, nous ne sommes pas encore chez saint Jean, nous sommes chez Mathieu, et pas chez Luc. Car nous avons deux "Notre Père", un chez Mathieu et un chez Luc. Ils sont très semblables à quelques différences près. Celui que nous récitons est plus proche de celui de Mathieu. Chez Luc il y a simplement "Père", ni "notre", ni "qui es aux cieux". On sait que Mathieu aime beaucoup dans son écriture ce mot de "cieux". En effet, ce qui s'appelle dans les autres Synoptiques et chez saint Jean "le Royaume de Dieu", se dit chez Mathieu "le Royaume des cieux". Il y a là une sorte de pré-interprétation du ciel comme lieu de Dieu, mais aussi comme royaume régi par Dieu.

J'ai déjà dit que le premier *deux* qui est pour nous dans l'Évangile, c'est la différence entre ce monde-ci et le monde qui vient. C'est l'annonce d'un monde nouveau. Quelle est la question porteuse de l'Évangile ? C'est « Qui règne ? » Nous sommes nativement dans ce monde-ci qui est dans la servitude de la mort, de l'avoir à mourir et du meurtre, et s'annonce un monde qui est dans la liberté de la Résurrection par opposition à la mort, et de l'agapê par opposition au meurtre. Donc ce sont deux mondes qui, d'une certaine façon, coexistent puisque saint Jean oppose ce monde-ci, qu'il appelle la ténèbre – car la ténèbre chez saint Jean signifie le lieu où on ne se rencontre pas, où on se heurte, où on s'ignore – à la lumière – qui désigne le lieu où l'on se rencontre, où l'on se reconnaît, le lieu de l'agapê. Nous avons ici une proposition où le mot monde est réservé à désigner ce monde-ci de façon négative, pour ce qu'il a de négatif, face à un nouvel espace de vie, un nouveau règne, un nouvel espace régi, un espace qualifié et rapporté à son principe – ou à son prince si je dis que c'est un royaume. C'est pour cela qu'il y a le prince de ce monde et le prince du monde qui vient : Jésus seigneur et roi¹⁷.

Voilà donc une articulation qui n'est pas exactement l'articulation cosmologique du ciel et de la terre au sens très général du terme – ni même l'articulation d'une cosmologie anthropologique – mais le mot de ciel évoque la nouveauté du monde qui vient. Nous avons là foncièrement deux *deux*, mais chez Mathieu ils tendent à coïncider : les deux dénominations tendent à se reporter l'une sur l'autre, à s'égaliser.

Pour dire les choses d'une autre façon, le rapport ciel-terre est un rapport plutôt spatial. Mais chez Matthieu, du fait même qu'il l'appelle le Royaume *qui vient*, le Royaume des cieux entre dans une histoire. Il est temporel plutôt que spatial : le monde qui passe et le monde qui vient.

Donc il faut aller voir à chaque fois comment chaque auteur assume des capacités de significations qui sont comprises à l'intérieur des symboles, mais il opère des choix. Et je ne

¹⁶ Cf. [2 Cor 4, 5-7. Notre proclamation \(v. 5\) ; notre cœur lieu de la Genèse \(v. 6\)](#) .

¹⁷ Cf. ["Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

peux pas superposer purement et simplement l'écriture de Jean et l'écriture de Matthieu, parce que les choix qu'ils ont opérés ne sont pas exactement les mêmes.

● **Le ternaire ciel/terre/homme à la naissance de Jésus (Lc 2).**

La référence ciel-terre se trouve aussi chez Luc. Je vais le commémorer parce que c'est un lieu à la fois éminent en lui-même et opportun en ces temps qui vont vers Noël. Occasion de rappeler que le commencement de l'Évangile est traditionnellement le baptême du Christ. Nous verrons ça chez Marc et chez Jean. Mais nous savons que, chez Mathieu et chez Luc, on a fait précéder l'Évangile traditionnel de ce qu'on appelle les évangiles de l'enfance. Nous sommes ici dans la naissance de Jésus.

« *Il arriva que, tandis qu'ils étaient là, s'accomplirent les jours où elle devait enfanter. Elle enfanta son fils premier-né et l'enveloppa de langes et le posa dans une mangeoire parce qu'il n'y avait pas un lieu pour eux (ce n'était pas un lieu pour eux)¹⁸ dans l'hôtellerie.* » (Lc 2, 6-7).

Voilà un récit d'une extrême simplicité, simple comme ce qui peut apparaître à n'importe quel regard étranger. Seulement les évangélistes ne se contentent pas de réciter ce qu'un regard étranger aurait pu percevoir. Luc, après la Résurrection, sait que ce qui se passe ici n'est pas l'événement infime qui vient d'être raconté. Aussi entreprend-il de le célébrer dans sa *grande* dimension : c'est quelque chose qui touche le ciel et la terre. Comme chez Jean, c'est quelque chose qui est de grande dimension dans le temps : ça va de l'*arkhê* – avant la création du monde – jusqu'à l'*eskhaton*. Voici que ces dimensions spatiales ou temporelles sont convoquées pour exprimer la grandeur de ce qui se passe sous l'infime de l'apparence.

Alors Luc convoque le ciel, c'est-à-dire les habitants du ciel : les anges – sur les anges nous reviendrons à propos de Paul – et il convoque la terre, c'est-à-dire les gardiens de la terre : les bergers.

Et tout se résume naturellement dans un chant de glorification : « *Gloire dans les hauteurs à Dieu et paix sur la terre aux hommes qu'il aime.* » (Lc 2, 14) Donc les hauteurs (le ciel) et la terre. *Hupsistoïs* (les hauteurs) : c'est aussi une façon de dire les cieux.

Vous vous rappelez l'histoire récente de la traduction de cette acclamation ? C'est le Gloire à Dieu, le Gloria de la messe. C'est un texte qui a été largement repris et célébré, mais sous des formes diverses puisqu'on disait : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté.* » Maintenant on dit « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes qu'il aime.* » Comment est-il possible d'avoir des traductions aussi différentes ? Dans le texte, nous avons « *aux hommes de l'eudokia.* » L'*eudokia* c'est la bienveillance, l'agrément mutuel. Si j'attribue cette *eudokia* aux hommes, c'est : aux hommes bienveillants, aux hommes de bonne volonté. Si j'attribue l'*eudokia* à Dieu, c'est : aux hommes que Dieu aime. Et il pourrait se faire que nous ayons ici, en plus, une division ternaire plutôt que binaire :

- gloire à Dieu au plus haut des cieux
- paix sur la terre
- aux hommes *eudokia*.

¹⁸ On interprète souvent ce texte en s'apitoyant sur le sort de cet enfant qui n'a pas été accueilli à l'auberge. Mais le texte en fait dit que là n'était pas sa place, tout simplement !

Le ciel, la terre et l'homme : l'homme est peut-être l'*eudokia*, c'est-à-dire l'agrément mutuel du ciel et de la terre. L'homme nouveau, l'homme qui apparaît en Jésus-Christ serait lui-même l'agrément du ciel et de la terre, ce qui serait assez intéressant parce que ça ne met plus l'homme simplement sur la terre mais dans un rapport, et un rapport positif, entre ciel et terre¹⁹.

Ce rapport est un intervalle médian, puisque, si je distingue deux choses, je les dif-fère, je les dif-férencie si vous voulez, je les écarte provisoirement et cela ouvre un espace médian. Qu'est-ce qui occupe cet espace médian ? Voilà une belle question. Dès qu'il y a deux, il y a deux *différents* et leur différence, l'acte de les différencier, donc de les tenir distants. Et je peux les tenir distants en les opposant s'ils sont excluants l'un de l'autre, ou en les approchant d'une proximité qui est leur être-bien, leur bon rapport.

Nous allons voir bientôt que le rapport ciel-terre est un rapport qui a malgré tout une histoire. Même si on privilégie la symbolique spatiale, il désigne quelque chose qui se passe. « Le ciel et la terre ne se parlaient plus. » : c'est une expression qui se trouve dans un certain judaïsme contemporain de nos évangiles. Les juifs disaient : « Le ciel et la terre ne se parlent plus. Depuis la mort du dernier prophète on n'a pas entendu la *bat kol* » – *kol*, c'est la voix – la *bat kol*, c'est la fille de la voix, c'est-à-dire la manifestation de la voix. On n'entend plus la manifestation de la voix, ça ne se parle plus.

Or l'Évangile commence par l'ouverture mutuelle du ciel et de la terre. Les cieux s'ouvrent chez Mathieu ; chez Marc en plus ils se déchirent : ce qui introduit une autre symbolique qui est sans doute celle du voile du Temple qui se déchire du haut en bas, comme chez Mathieu à propos de la mort du Christ : c'est le moment de la manifestation, manifestation d'une unité rompue qui se re-nouvelle, qui se re-prend.

Voilà un certain nombre de choses encore préparatoires. Nous arrivons maintenant à Jean qui est l'objet propre de notre étude d'aujourd'hui.

I - Au Baptême du Christ : Voix du ciel et voix de la terre

1) Éléments constitutifs du Baptême à travers les textes.

a) Les traits du Baptême chez Marc.

Comme chez Jean, chez Marc c'est le Baptême du Christ dans le Jourdain par Jean-Baptiste qui ouvre l'évangile. Seulement, chez Marc, nous avons simplement trois versets :

« En ces jours-là Jésus vint de Nazareth de Galilée. Il fut baptisé dans le Jourdain par Jean. Et aussitôt, remontant de l'eau, il vit les cieux déchirés et le pneuma descendant comme une colombe sur lui. Et une voix vint des cieux : "Tu es mon fils, mon bien-aimé, en toi j'ai agrément". » (Mc 1, 9-11).

¹⁹ Cette idée que l'homme est entre ciel et terre se concrétise en domaine chrétien dans la figure de l'Orant (voir [La croix dressée, méditation à partir d'Odes de Salomon. Se laisser configurer.](#)), mais existe ailleurs. Voir [Réflexions de F. Cheng faisant écho à J-M Martin : le ternaire Ciel-Terre-Homme et autres sujets.](#)

"J'ai agrément" : c'est le même mot, sous la forme d'un verbe, que l'*eudokia* qui était entre le ciel et la terre et qui désignait sans doute une fonction humaine, celle d'accomplir une unité ciel-terre. Autrement dit, Marc se sert de cette épiphanie du Baptême pour célébrer déjà la naissance de Jésus.

Les traits majeurs du Baptême sont :

- la plongée dans l'eau ;
- l'ouverture des cieux ;
- la descente de l'Esprit ;
- la voix qui dit : « *Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mon agrément* ».

Là nous sommes dans les articulations premières d'un certain usage de la symbolique ciel-terre. Seulement, ce qui est dit en trois versets chez Marc occupe chez Jean un chapitre complet et assez long, le premier chapitre, et en outre continue à avoir des résonances significatives jusqu'à la fin du troisième chapitre. Il y a d'autres épisodes entre-temps, mais il y a des résurgences significatives jusqu'à la fin du troisième chapitre, et toutes ces résurgences seront très importantes pour nous permettre d'entendre la signification du rapport ciel-terre chez Jean.

b) Le Prologue de Jean et les épiphanies de la gloire.

Positivement, comment se répartit, comment s'articule le texte de Jean ? Il y a d'abord ce qu'on appelle le Prologue, mais qui n'est pas un prologue : nous sommes déjà dans la thématique du Baptême.

Dès le verset 6 : « *Il y eut un homme appelé Jean.* » Auparavant il y a : « *Dans l'arkhê était le logos...* » Pourquoi ces cinq versets ? Parce que Moïse est un témoin du Christ. En effet, les premiers versets ici commentent : « *Au commencement Dieu fit ciel et terre. La terre était déserte et vide, la ténèbre était au-dessus de l'abîme, le pneuma de Dieu était porté au-dessus des eaux. Et Dieu dit : "Lumière soit". Et lumière fut...* »²⁰

Pourquoi convoquer Moïse ici ? Parce qu'il existe trois grandes épiphanies de la gloire, c'est-à-dire de la présence lumineuse de Dieu. Ce n'est pas moi qui les commémore, c'est fait par un auteur du début du IIIe siècle, Clément d'Alexandrie. Il y a trois grandes épiphanies, c'est-à-dire trois échancrures dans la vie mortelle de Jésus, sur la gloire qui est secrètement en lui et qui se manifestera dans la Résurrection – ou plutôt deux échancrures plus l'épiphanie de la Résurrection. Clément les commémore ainsi :

- l'épiphanie sur le fleuve : c'est le Baptême ;
- l'épiphanie sur la montagne : c'est la Transfiguration ;
- l'épiphanie au jardin qui est l'épiphanie à Marie-Madeleine : c'est la Résurrection.

Il y a aussi les épiphanies à Pierre, aux onze, etc., donc les épiphanies de la dimension ressuscitée qui est l'intime de Jésus. C'est que la Résurrection n'est pas simplement une factualité qui apparaît tout d'un coup. Cette factualité qui apparaît lorsqu'il ressuscite n'est

²⁰ Cette citation est celle du texte hébraïque sauf pour l'expression "était porté" qui vient de la traduction grecque de la Septante, puisque dans l'hébreu le pneuma "plane" au-dessus des eaux.

que l'accomplissement de ce qui est secrètement en lui. Et c'est très important parce que son mode de vivre la vie humaine courante et de la mourir est déjà commandé par l'Esprit de résurrection, c'est-à-dire que la dimension de résurrection est quelque chose qui se manifeste de façon provisoire dans les deux premières échancrures, et de façon définitive lors de l'épiphanie au jardin.

c) Traits communs aux trois épiphanies.

Or ces récits ont des traits communs. Dans les trois cas :

– il y a la descente de l'Esprit : pour le Baptême sous la forme d'une colombe, à la Transfiguration sous la forme d'une nuée – la nuée est un des noms de l'Esprit dans l'Ancien Testament (je laisse la Résurrection provisoirement de côté).

– il y a dans les deux cas la voix qui dit la même chose : « *Tu es mon Fils, mon bien-aimé ou le Fils de mon agrément* » ; « *Celui-ci est mon Fils, écoutez-le* ». C'est la reconnaissance du Fils comme Fils.

– dans tous les cas les témoins jouent un rôle important. Dans la Transfiguration les témoins sont d'une part Moïse et Élie : « *Dressons trois tentes ...* » et ils sont d'autre part Pierre, Jacques et Jean.

Or Jean, dans son évangile, ne relate pas la Transfiguration, chose très étonnante. Seulement il fait intervenir des éléments de la scénographie de la Transfiguration dans le récit du Baptême. Autrement dit, il y a Moïse et Elie.

● **Présence de Moïse dans le Prologue.**

Jean convoque un Moïse dans les premiers versets puisqu'il cite le début de la Genèse, lui qui dira au chapitre 5 : « *Moïse a écrit de moi.* » Donc Moïse est un témoin. Son écriture, c'est la phrase que j'ai dite tout à l'heure. Que le *Fiat lux* fût l'apparition de Jésus dont il fallait témoigner, c'est une affirmation qui se retrouvera longtemps, au cours du second siècle encore. Même Tertullien, qui est déjà ouvert sur d'autres perspectives plus éloignées des symboliques originelles, garde encore cette affirmation quand il dit : « Dieu dit "*Lumière soit*", aussitôt le Christ paraît », ce qui est la reprise de la phrase de Paul. Donc cette lecture court encore tout au long du IIe siècle, bien que le IIe siècle soit par ailleurs compromis dans la lecture proprement spirituelle de ces versets. En effet, le second siècle est passionné par des questions de démiurgie – c'est-à-dire l'agencement du monde – et ceci pas pour des raisons bibliques mais parce que le second siècle lit le *Timée* de Platon. Ce qui se passe au second siècle est très important pour les problèmes qui concernent la création, mais ce n'est pas notre sujet. Donc je laisse cela de côté pour l'instant.

Mais je dois aussi préciser qu'il y avait également les trois éléments caractéristiques de la présence de l'Esprit et des témoignages, ainsi que le « *Tu es mon Fils* » – qui est, du reste, le beau témoignage que le Père rend à Jésus – mais ils se trouvent disséminés ailleurs.

● **Présence de "Tu es mon Fils" à La Résurrection (Ac 13, 32-33).**

Par exemple dans les Actes des Apôtres, au chapitre 13, le discours de Paul à Antioche de Pisidie : « *Nous vous annonçons une bonne nouvelle : Dieu a pleinement accompli sa*

promesse faite aux pères, pour nous les enfants quand il a ressuscité Jésus comme il est écrit dans le psaume 2 : "Tu es mon fils, moi aujourd'hui je t'engendre" » (Ac 13, 32-33). La Résurrection est donc accomplie selon la parole "*Tu es mon Fils*". Autrement dit la Résurrection est la manifestation de la filiation de Jésus.

Le titre de "Fils de Dieu" qui existe auparavant – c'est le peuple de Dieu qui est Fils de Dieu dans l'Ancien Testament – ce titre de Fils est ici manifesté dans la résurrection de Jésus et prend donc un sens nouveau qui réclame qu'il soit pensé comme disant la Résurrection, ce qui pour notre oreille ne va pas de soi, mais pour la texture de pensée de notre Écriture est explicitement marqué : « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre.* »

● **Présence de l'Esprit à la Résurrection (Rm 1, 4).**

Pour la descente de l'Esprit je vais convoquer l'incipit de l'épître aux Romains où Paul dit que Jésus a été « *déterminé (établi) Fils de Dieu avec puissance de par la Résurrection d'entre les morts selon un Pneuma de consécration (un Pneuma Saint, Sacré).* »

Vous avez à nouveau cette configuration de mots essentiels. Savoir repérer ces configurations de mots, c'est le b-a-ba d'un travail qui veut entrer dans ces Écritures puisque, comme nous le disions tout à l'heure, ce n'est pas une logique telle que nous avons développée en Occident qui constitue l'unité du discours, mais c'est un fonctionnement symbolique par lequel les mots, dans leur proximité, se déterminent ou se précisent entre eux. C'est une façon de lire. N'est-ce pas, il faut lire comme c'est écrit. Or c'est écrit selon cette cohérence-là, et pas selon la cohérence de nos logiques, mais selon cette cohérence-là qu'on pourrait appeler poïétique ou même poétique. Mais il faudrait le développer ailleurs, ce n'est pas exactement notre sujet.

d) Présence des témoins au Prologue et à la Transfiguration.

Pour revenir aux témoignages qui apparaissent de façon implicite dans le Prologue de l'évangile de Jean²¹ :

– vous avez le témoignage de **Moïse** (v.1)

– et le témoignage d'Élie : c'est celui du **Baptiste** (v.6). Le Baptiste vient dans la figure d'Élie. On débat pour savoir si c'est Élie lui-même qui revient.

– puis Pierre, Jacques et Jean, dans : « *Nous avons vu sa gloire* » (v.14). Nous, qui ? Le nous de ceux qui écrivent : Jean qui écrit, le témoignage des apôtres eux-mêmes.

– et puis ça remonte : **le Baptiste** témoigne (v.15). La notion de témoignage est capitale en cela : c'est la première fois que ce verbe est employé à propos de ce dont il est question ici.

– et enfin **Moïse** revient : « *Car la loi a été donnée par Moïse, la grâce qui est vérité, par Jésus-Christ* » qui est l'accomplissement de la parole de Moïse (v.17).

²¹ C'est une structure en chiasme : A B C B' A'. Comme cela a été annoncé au début du c) on retrouve dans le Prologue la structure des témoins de la Transfiguration : Moïse et Elie de part et d'autre; Pierre, Jacques et Jean au milieu. C'est au b) qu'est expliqué pourquoi on a le témoignage de Moïse au v. 1.

2) Structure et articulations du texte de Jean.

a) Le texte de Jean dans son rapport à la Genèse.

La chose que nous marquons ici, c'est que notre texte fait rapport aux premiers versets de la Genèse. Et ce qui est remarquable, c'est que dans les premiers versets de la Genèse, ce n'est pas l'idée de ciel-terre qui est retenue d'abord par Jean. Je dis "d'abord".

En effet, qu'est-ce qu'il nomme ? *L'arkhê* : c'est le même mot qui commence la Genèse et qui commence l'évangile de Jean, qu'on traduit par "commencement", mais ce n'est pas une très bonne traduction²².

C'est ensuite le mot *logos*. Le *logos* c'est : « Dieu dit », la parole de Dieu. « *Dieu dit : "Lumière soit" »*. Ici, c'est la lumière : « *Ce qui advint en lui était vie et la vie était la lumière des hommes* » (v. 4). Et la lumière est dans un rapport à la ténèbre comme dans la Genèse puisque "*Dieu sépare la lumière de la ténèbre*" (Gn 1), lumière et ténèbre qui sont ici considérées comme des régions antagonistes ou des qualités antagonistes des régions. « *La lumière luit dans la ténèbre – la lumière vient s'affronter à la ténèbre – mais la ténèbre ne l'a pas détenue* » (v. 5). Cela veut dire que celui qui est la lumière vient – le verbe "venir" va être récurrent pour la suite du texte car « *La lumière vient vers le monde* » – c'est-à-dire qu'il vient à la mort ; ensuite il vient aux siens, c'est-à-dire d'abord à la méprise car les siens ne le reconnaissent pas d'abord (v. 11) ; enfin il vient vers les siens en tant qu'ils le reconnaissent : « *et nous avons contemplé sa gloire.* » (v. 14).

Donc le multiple venir, *Jésus venant* : il n'est jamais question d'une incarnation qui serait quelconque quitte à voir ensuite ce qui va se passer. Le venir christique est de toujours : venir à la mort (à la vie mortelle), venir à la méprise et ça continue, hélas, et venir vers les siens, c'est-à-dire le moment ou l'heure où quelqu'un rencontre et reconnaît la dimension christique. C'est ce venir-là qui est en question.

b) La dyade comme principe d'articulation.

Voilà l'articulation privilégiée ici. Dans ce texte nous avons la distinction entre deux dyades : la dyade lumière-ténèbre, et la dyade ciel-terre. Elles ne se recouvrent pas. Le texte de Jean met en premier la dyade lumière-ténèbre, ce qui fait que son texte commence comme l'annonce même de l'Évangile : la lumière vient s'affronter à la ténèbre qui ne peut que le mettre à mort puisque c'est sa nature de ténèbre que d'exclure, mais « *elle ne l'a pas détenu* », c'est la Résurrection.

À travers le texte de la Genèse, aux troisième et quatrième versets de Jean, la Résurrection est déjà annoncée parce que c'est l'Évangile au singulier. C'est la première chose qui porte toute la texture de l'Évangile, et ceci dans la symbolique lumière-ténèbre telle que j'en suggérais le sens tout à l'heure : la ténèbre comme principe d'exclusion ou d'indifférence donc de mort mutuelle, et la lumière comme l'agapê et la vie neuve. C'est cela qui est l'Évangile, qui est la première question de l'Évangile en tant qu'il nous est annoncé. Ce qui

²² Cf. [Méditation sur « Au commencement était la Parole... » Jn 1, 1. Etude des mots Arkhê et Logos en grec, hébreu, latin, français](#) .

ne veut pas dire qu'ensuite, à l'intérieur de l'Évangile, il n'y ait pas des dyades éventuellement plus essentielles, qui soient premières structurellement. Celle-ci est la première par rapport à nous, par rapport à l'annonce. C'est la première chose annoncée : la venue de la Résurrection du Christ ressuscité. Certes, il y a des répartitions comme par exemple Père et Fils, structurellement bien antérieures. Mais la première dyade, chronologiquement la première par rapport à nous, c'est celle-là. Elle est constitutive de la venue de l'Évangile à nous. Ensuite de l'intérieur, de cet Évangile, se déploient des dyades dont certaines peuvent être antérieures à celle qui fut la première par rapport à nous.

c) Les deux voix et le rapport ciel-terre.

Donc nous avons mis en premier la parole qui dit "*Lumière soit*", le rapport lumière-ténèbre. Il faut noter ensuite un autre terme qui est la voix. La voix qui dit "*Tu es mon Fils*", nous avons cela déjà chez Marc. Mais comment est-ce traité chez Jean ? C'est qu'il y a deux voix chez Jean. Il y a la voix qui vient du ciel, nous la connaissons, c'est la voix qui dit "*Tu es mon Fils*". Mais il y a en outre la voix de la terre. Nous allons récupérer par là le rapport ciel-terre considéré par Jean sous l'angle de la problématique implicite, à savoir : ciel et terre se parlent. Ils se parlent en ce sens qu'il y a la voix du ciel qui parle à partir du Père et il y a la voix de la terre qui parle à partir de la terre, qui parle dans la bouche de Jean-Baptiste. Or la voix du ciel n'est pas spécialement marquée par Jean. En revanche il est le seul qui marque la voix de la terre. Et cela conformément à la tradition rapportée par les autres évangélistes puisque il est dit du Baptiste la citation : « *Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : "Préparez les chemins du Seigneur"*. » Voyez cette écriture, cette complexité et en même temps ce souci de garder les traits décisifs, les traits signifiants. C'est par le biais de la voix que la question du ciel et de la terre va s'ouvrir chez saint Jean.

3) Le traitement de la Parole dans la Genèse et au-delà.

Nous disions que, parmi les choses de la Genèse, Jean retenait en premier : la parole, le rapport lumière-ténèbre et, précisément, la voix, la voix du ciel et la voix de la terre.

a) Le déploiement de "Dieu dit" en Gn 1.

À propos de la voix comme une des fonctions de la parole, je vais rappeler une chose que certains d'entre vous ont entendu plusieurs fois de ma bouche mais qui me paraît assez éclairante, c'est la façon dont la parole est traitée dans les premiers versets de la Genèse : *vayomer* (et Dieu dit) (*amar, c'est la parole*).

Ce que veut dire la parole est développé dans les trois verbes qui suivent.

- **Vayar : et il vit.**

Après "*il dit*", nous avons *vayar* : "*et il vit*". Entendre, donc ce qui est de l'ordre de la parole, donne de voir. C'est d'abord une parole donnante. Dans "donne de voir", il y a donner : *donne* de voir. Ce n'est pas une parole de loi, c'est une parole qui donne ce qu'elle dit. Par parenthèse, ce n'est pas une parole démiurgique au sens de la fabrication. Même s'il y a "*fabrication*", c'est précédé de quelque chose de plus essentiel qui est de *donner*, et

donner à voir. Donc la parole la plus essentielle, c'est "voici" – vois ici – la parole qui dit de façon donnante ce qui est à voir. Nous verrons que, dans la parole de la terre, qui est la parole du Baptiste, le mot caractéristique, c'est : « *Voici l'agneau de Dieu* ». "Voici", ce devrait être le premier mot puisqu'une des fonctions premières de la parole, c'est de montrer, de donner à voir. D'ailleurs, le mot latin *dicere*, d'où vient notre mot dire, est lui-même la transcription du *deiknumi* des Grecs, et le mot *deiknumi*, en grec, signifie *montrer*, donner à voir. C'est la fonction de l'index qui indique. C'est pourquoi, dans l'iconographie, le Baptiste est souvent caractérisé par l'index qui montre. Il y a ici un ensemble premier.

Par ailleurs, « *il vit que cela était beau* ». Le beau ou le bon, par opposition au mauvais ou au mal, est une des répartitions premières aussi. Ce n'est même pas une simple affaire de morale, c'est une affaire de distinction entre le bien ajusté et le désajusté. Si bien que nous retrouvons comme un rappel ou une anticipation de la distinction entre lumière et ténèbre, la lumière étant ce qui est beau et bon, et la ténèbre, ce qui est mauvais ou mal ; en sachant, je le rappelle toujours, que, dans les capacités symboliques du deux, les mêmes *deux* peuvent dire le contraire absolu l'un de l'autre et peuvent dire le corrélatif, et même le couplable, ce qui est susceptible d'être couplé (*syzygie*, le couple). Ce qui nous conduira vers une autre symbolique, celle du masculin et du féminin. Le couple n'est qu'une des modalités du masculin et du féminin, mais c'en est une éminente. Cela également nous fait mettre en rapport des répartitions premières. Donc le deuxième verbe, c'est : "*il vit*".

- **Vayavdel : et il sépara.**

Le troisième, en hébreu, c'est *vayavdel* (et il sépara). La distinction, la *krisis*, le discernement est une fonction majeure du voir. La parole articule un visible indistinct dans ce qui est à voir dans sa distinction, dans sa différence.

« *Il sépara la lumière de la ténèbre* ». Là aussi, entre lumière et ténèbre, à nouveau, la distinction peut être depuis une distinction qui oppose jusqu'à une distinction qui est la condition même de l'unité. Car la grande unité, ce n'est pas l'isolement, la grande unité, c'est l'unité de deux ; autrement dit, c'est la proximité, le proche et le prochain. L'autre se dit, dans l'Évangile, le prochain, enfin celui qui a à devenir prochain même s'il ne l'est pas nativement.

Ceci serait également à examiner du côté des démonstratifs dont nous parlions tout à l'heure car les démonstratifs sont concomitants ou à l'origine des pronoms personnels. Il y a trace de cela et dans le grec et dans le latin. *Ceci* (ou *cela*) se dit de trois façons, en latin par exemple :

- le premier "ceci" se dit *hic*. Or *hic* signifie aussi *ici*, c'est-à-dire le plus proche, le proxime du proxime, l'intime.
- pour dire *ceci qui est dans le voisinage*, c'est *iste*, celui-ci.
- et pour dire *cela*, là-bas, ou là-haut, c'est *ille* d'où sort par ailleurs l'article français *le*, qui donne un éloignement.

Je, qui paraît être la première évidence depuis Descartes, n'est que la part constitutive d'une configuration qui dit le proche et le loin, le *je*, le *tu* et le *il – ille* (le loin) –, dans une indissociable unité. Rien ne part de *je*, tout part d'une configuration de il-tu-je. Il se trouve même – je ne sais pas si c'est bien significatif – que le petit enfant dit *il* avant de

dire *je*, et il ne dit *je* que parce qu'il y a un *tu* qui lui apprend à dire *je*. Il y aurait beaucoup de choses à méditer là !

Ceci donc à propos de la séparation des dyades.

- **Vayikra : et il appela.**

Et enfin en troisième, *vayikra* (et il appela) : « *et il appela la lumière jour et la ténèbre nuit* ». Seulement, le verbe *yikra* signifie littéralement crier. Il est comme la forme extrême du verbe appeler qui a deux sens en français : c'est donner un nom (j'appelle cela *jour*) ; mais c'est aussi appeler au sens de inviter à venir, appeler.

En grec, l'appel (*klêsis*) est la vocation, le destinal intime de chaque être, ce qui est séminalement comme son nom propre, son nom insu, le nom qu'il ne sait pas nativement mais qui est le plus propre de lui-même et qui ouvre le chemin à son venir vers. Venir vers, c'est un mot majeur chez saint Jean aussi. Et enfin vous savez que *klêsis*, mot fréquent chez Paul, est de la même étymologie que *ekklêsia*, au grand sens du terme, qui désigne la convocation, l'appel commun, à la fois propre et commun, qui fait l'humanité, l'appel (*klêsis*) de l'humanité. L'*Ekkklêsia* est la convocation de la totalité de l'humanité²³.

b) Le thème de la falsification de la parole chez saint Paul.

Nous avons ici la source d'un vocabulaire qui est très important dans le Nouveau Testament et qui se relit ici dans une méditation des caractéristiques premières de la parole, de ce que parler veut dire.

Dieu dit... Je vous signale que nous ne l'entendons pas parce que, dès l'origine, la parole de Dieu à Adam est falsifiée. Le *pseudos*, le falsificateur, le serpent, redit la formule qui avait été dite par Dieu (*Tu ne mangeras pas etc.*) mais l'interprète comme une interdiction jalouse, autrement dit falsifie la parole donnante et, du même coup, elle est, comme dit saint Paul, désœuvrée. Une parole désœuvrée est une parole qui ne donne plus ce qu'elle dit. Car la parole de loi n'est pas une parole qui donne, c'est une parole qui enjoint, qui commande, qui dit : tu dois. La parole de Dieu, dans l'Évangile, n'est pas une parole de loi, c'est une parole qui donne. Ça, c'est la grande thématique paulinienne²⁴. C'est extraordinaire !

c) Phonê et klêsis dans les premiers écrits chrétiens :

Donc, par une parenthèse un peu imprévue, j'ai indiqué quelque chose de la parole par rapport à la voix. Ce qui fait couple, dans les premiers écrits chrétiens, c'est le Nom et la Voix, ou le Nom et l'Appel²⁵. Autrement dit voix et appel ont un sens semblable. *Phonê*, la voix, et *klêsis*, l'appel.

Ces thèmes-là sont repris par Jean. La voix est reprise, par exemple, au chapitre 10, celui du berger : les brebis entendent la voix et suivent...

²³ Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekkklêsia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

²⁴ Cf. [La parole de Dieu est une parole œuvrante \(Rm 1, 16\) qui nous arrive désœuvrée \(Rm 7 et Gn 3\)](#).

²⁵ Cf. par exemple [La symbolique du nom et la gnose. Lecture d'un passage de l'Évangile de la vérité](#).

4) Voix de la terre et voix du ciel.

a) Jean-Baptiste : la voix de la terre (Jn 3, 25-34).

Seulement j'ai postulé jusqu'ici que le Baptiste était la voix de la terre. Ce n'est pas dit immédiatement dans le texte. Néanmoins, que le Baptiste soit une voix, c'est dit traditionnellement : « *voix de celui qui crie dans le désert...* », citation du prophète Isaïe²⁶. Mais qu'il soit précisément la voix de la terre, il faut aller au chapitre 3 pour l'entendre. Il y a, après l'épisode de Nicodème, un tout petit passage infiniment précieux parce qu'il donne des clefs de lecture pour ce qui précède, et ce à plusieurs titres.

« ²⁵*Survint donc un débat entre des disciples de Jean (Jean le Baptiste) avec un Judéen au sujet de la purification (au sujet du baptême).* ²⁶*Ils vinrent vers Jean et ils dirent : "Rabbi, celui qui était avec toi le long du Jourdain, celui pour lequel tu as porté témoignage, voici que lui, il baptise et que tous viennent vers lui".* ²⁷*Jean répondit et dit : "Nul ne peut recevoir sinon ce qui lui est donné du haut du ciel."* » Autrement dit, la fonction du Baptiste est une voix qui lui est donnée du haut du ciel.

Plus loin, au verset 31 : « *Celui qui vient d'en haut* – une autre chose que nous allons voir, le rapport haut et bas, très important également dans notre contexte et que nous n'avons pas encore aperçu comme tel – *est au-dessus de tous. Celui qui est de la terre est de la terre et parle à partir de la terre.* » Là, c'est le Baptiste qui continue à se désigner – j'ai sauté quelques versets, nous y reviendrons tout de suite, mais c'est toujours le Baptiste qui parle. « *Celui qui est de la terre* – là il se désigne, lui – *parle à partir de la terre* » – ce qui amène le principe qu'on parle à partir d'où l'on est. Seulement il vient de dire que nul ne peut recevoir que ce qui lui est donné du ciel : il lui est donné du ciel, d'en haut, de parler à partir de la terre. Ciel et terre, ici, sont distingués, mais pas du tout comme le bon et le mauvais.

Du reste, cela rejoint cette idée qu'il y a terre et ciel nouveaux : « *Voici que je fais la terre et le ciel nouveaux* » (Ap 21, 1 et 5). Or la terre n'est pas l'égal de la ténèbre. Le couple lumière-ténèbre ne correspond pas au couple ciel-terre, même s'il y a une affinité possible, mais ce n'est pas le sens premier. Que pourrait-on dire pour mettre en rapport ces deux couples : lumière-ténèbre et ciel-terre ? On pourrait dire que *lumière* nomme le bon rapport du ciel et de la terre, là où ils se parlent, et *ténèbre* dit le rapport conflictuel du ciel et de la terre. Autrement dit, lumière et ténèbre sont comme des noms de l'intervalle ciel-terre, le bon intervalle et le mauvais intervalle, la bonne façon d'être deux et la mauvaise façon d'être deux. C'est par exemple ce que des Pères de l'Église appelleront la terre céleste. La terre céleste, c'est notre terre, mais en tant qu'elle est en bon rapport avec le principe céleste. Voyez quelle extrême délicatesse il faut pour bien entendre le mot terre, pour entendre non seulement avec quoi il est couplé, le ciel, mais sur quel mode il est couplé avec le ciel : soit la sponsalité, soit le divorce.

Voici que j'introduis à nouveau une autre dyade première, celle du masculin-féminin. Mais je la réserve pour l'instant. Avant de la développer, je poursuis le texte. « ³²*Celui qui a*

²⁶ « Il (Jean-Baptiste) déclara : "Moi [je suis] la voix de celui qui crie dans le désert : "Préparez le chemin du Seigneur" comme le dit Isaïe le Prophète." » (Jn 1, 23). C'est une citation d'Is 40, 3.

vu et entendu cela témoigne, et son témoignage personne ne le reçoit... » Le Baptiste se situe donc ici comme le témoin, ce qu'il est depuis le début²⁷.

« ³⁴*En effet celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu* – la parole du ciel est parole de Dieu – *car il donne le pneuma sans mesure.* » Le mot *sans mesure* veut dire abondamment. Le pneuma est donné abondamment. En général, la mesure est plutôt prise en bonne part, c'est le bien mesuré, le bien ajusté, par opposition au démesuré, mais ici le sans mesure signifie le surabondant. La surabondance est un thème surtout paulinien. Je signale cela en passant.

b) La vérité se tient entre le témoignage de deux (Jn 8, 16-18).

Donc nous sommes ici, toujours à propos du témoignage, situés dans la parole de celui qui parle à partir de la terre. Et pour bien comprendre cela, il faudrait se rappeler que, pour Jean, la vérité se tient entre le témoignage de deux.

Ici, c'est au chapitre 8. On accuse Jésus de témoigner de lui-même et il répond : « ¹⁶*Et si moi je juge, le jugement, le mien est vrai parce que je ne suis pas seul mais moi et celui qui m'a envoyé, le Père.* ¹⁷*Et dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai.* ¹⁸*Moi, je suis celui qui témoigne de moi-même, et le Père qui m'a envoyé témoigne de moi.* » Le beau témoignage rendu, c'est aussi la Résurrection, mais en paroles c'est "Tu es mon Fils", parce que nous savons que Résurrection et Fils se pensent ensemble, l'un à partir de l'autre²⁸.

Jean se sert d'un mot qui paraît très occasionnel dans le Pentateuque où il règle les problèmes d'organisation de la justice, des tribunaux : personne ne peut témoigner de soi, un seul témoin ne suffit pas²⁹. C'est une pratique très simple. Il faut deux témoins. Et, c'est sur ce petit mot qu'il articule sa grande conception de ce qu'est la vérité. La vérité met en œuvre des paroles croisées, deux paroles ou trois paroles, mais deux paroles qui disent la même chose.

Seulement ici, apparemment, les deux paroles ne disent pas la même chose :

- la parole du ciel dit : « *Tu es mon Fils* »,
- la parole du Baptiste dit : « *Voici l'Agneau de Dieu qui lève le péché du monde* ».

À notre oreille, cela ne dit pas du tout la même chose mais pour Jean, si ! Voilà qui est pour nous très énigmatique ! Seulement, nous avons repéré que cela doit dire la même chose. Donc le chemin de notre pensée est de méditer en quoi *l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* et *le Fils de Dieu* sont deux expressions qui disent la même chose³⁰.

²⁷ Cf. [La figure de Jean-Baptiste dans l'évangile de Jean.](#)

²⁸ Voir au 1) c) précédent.

²⁹ « *C'est seulement sur la déposition de deux ou de trois témoins qu'on le mettra à mort, les déclarations d'un seul témoin ne suffiront pas pour cela.* » (Dt 17,6) « *Un seul témoin ne suffira pas contre un homme pour constater un crime ou un péché, quel qu'il soit ; un fait ne pourra s'établir que sur la déposition de deux ou de trois témoins.* » (Dt 19, 15). On le retrouve aussi chez Matthieu : « *Que toute chose se décide sur la parole de deux ou trois témoins* » (Mt 19, 16)

³⁰ Ceci est longuement traité dans [Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde](#) .

c) Deux expressions qui disent le même.

Ceci est traité par Jean surtout dans la dénomination de l'*ergon*, de l'œuvre du Christ. L'œuvre du Christ est d'accomplir l'humanité.

- **Le Fils Un et les enfants de Dieu.**

Et la première chose qui est dite, c'est que la parole « *Tu es mon fils* » n'est pas adressée à Jésus comme à un individu singulier mais à la fois à Jésus et à l'humanité tout entière. Cette parole est la belle salutation de Dieu qui salue l'humanité dans le Fils, l'humanité, c'est-à-dire la multitude des enfants de Dieu, des *tekna*.

Et nous avons ici un thème qui est majeur chez saint Jean, le thème du rapport entre le *Monogénês*, le fils Un (*Monogénês*), et *ta tekna* (les enfants), un pluriel, qui du reste n'est pas un pluriel indifférent, c'est un pluriel de déchirure : *ta tekna tou Theou* (les enfants de Dieu) *ta diaskorpismena* (les déchirés). Le *skorpio* est un instrument de supplice, de démembrement, qui sépare en déchirant les enfants de Dieu.

Se pose donc ici le problème du retour à l'unité d'une humanité déchirée. Chaque homme est déchiré à l'intérieur de lui-même et l'ensemble, le troupeau, est aussi déchiré : sujet traité dans le chapitre du Bon Pasteur. C'est le même verbe : *diaskorpizein*. C'est un thème qui a beaucoup d'occurrences en saint Jean et qui est très important.

Or l'expression « *Tu es mon fils* », justement, n'apparaît pas, alors qu'elle est majeure (c'est l'œuvre du ciel), dans le récit du Prologue que nous avons aperçu ici. Ce qui apparaît, c'est déjà le traitement du mot Fils en deux termes, le Fils *Monogénês* et les *tekna*. « **À ceux qui l'ont reçu, il leur a donné l'accomplissement de devenir les enfants de Dieu... Et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Fils Un et plein – plein de l'humanité** » (v. 12-14).

Les premiers chrétiens avaient l'oreille facile pour cela, du moins les premiers chrétiens du monde juif parce que l'expression "fils de Dieu" avait déjà un sens collectif dans l'Ancien Testament. Le peuple de Dieu, c'est "mon fils", le fils de Dieu, dans l'Ancien Testament.

- **Le Fils un et unifiant "lève" la déchirure de l'humanité.**

Du même coup, ici, la déchirure du monde (le péché) est reconduite à l'unité filiale dans le Fils Un et unifiant. Nous avons donc : « *Voici l'Agneau de Dieu qui lève le péché du monde...* » – voici l'Agneau de Dieu dans le sacrifice.

Le mot sacrifice est un mot difficile pour nous. Nous n'allons pas entrer dans cette problématique qui est loin de notre pensée. Ça ne veut pas dire qu'elle est insignifiante, elle est hautement signifiante, mais nous n'avons pas à cela un accès immédiat, donc nous la laissons provisoirement de côté, en percevant simplement que le démembrement de l'agneau sacrifié est significatif corrélativement de l'unité retrouvée, récapitulée, de la totalité de l'humanité.

Ce n'est qu'un début de chemin pour comprendre combien profondément et de façon insistante chez Jean la parole qui dit "*tu es mon Fils*" et la parole qui dit "*voici l'Agneau de*

Dieu qui lève le péché, qui lève la déchirure du monde", c'est la même chose. C'est une indication sur le chemin qu'il y a à poursuivre, dans l'esprit de Jean, pour entendre la même chose postulée par le texte entre les deux paroles. Parce que, pour qu'un témoignage soit bon, il faut qu'il y ait deux paroles, mais il faut que les deux paroles disent la même chose. Donc vous voyez ce processus.

C'est prodigieux ! C'est prodigieux d'écriture, de pensée...

5) Les articulations premières : le générationnel et le conjugal.

a) Jean-Baptiste : l'ami de l'époux (Jn 3, 29-30).

J'ai laissé de côté les versets 29-30 – nous sommes toujours dans l'ensemble du chapitre 3, versets 25 à 34 – qui sont intéressants également à d'autres titres, je ne fais que les commémorer.

Le Baptiste se présente donc comme le témoin, le témoin qui parle à partir de la terre parce qu'il lui est donné du ciel de parler à partir de la terre. C'est sa vocation, son appel, qui vient du ciel mais il sait qu'il parle à partir de la terre. Il va se donner un autre titre : il est l'ami de l'époux.

« ²⁹*Celui qui a l'épouse est l'époux* – c'est toujours ici en comparaison avec le Christ puisqu'on lui demande de comparer le baptême qu'il faisait et le baptême que Jésus fait – *mais l'ami de l'époux* – c'est le titre qu'il se donne : l'ami de l'époux. Qu'est-ce que c'est ? – *celui qui se tient debout et qui l'écoute* – qui n'entre pas dans la chambre nuptiale³¹ –, *se réjouit de joie à cause de la voix de l'époux. Donc cette joie qui est la mienne est pleinement accomplie.* ³⁰*Il faut qu'il croisse et que je diminue.* » On lui dit : « Il y a beaucoup de gens maintenant qui vont se faire baptiser par Jésus-Christ plutôt que chez toi ? » « Non ! *Il faut qu'il croisse et que je diminue.* »

Ce n'est pas johannique ce que je vais dire maintenant, mais, de façon très significative, les deux Jean correspondent peut-être aussi aux deux faces de Janus. Encore qu'on passe ici d'un monde à un autre, mais les deux Jean sont situés systématiquement aux deux solstices : le moment où le soleil croît et le moment où le soleil diminue. Au solstice d'été, il diminue, au solstice d'hiver, il se reprend à croître. Les deux portes de l'année, comme disent les Anciens. Cela n'appartient pas à la symbolique johannique, il faut être sérieux. Cependant, cela appartient à la méditation des siècles de pensée chrétienne au cours des temps, d'une symbolique qui serait plutôt une symbolique médiévale etc. Les champs symboliques sont divers, même s'ils sont toujours plus ou moins puisés à la source de l'Occident, à la source de l'Église d'Occident, puisée elle-même à la source de l'Écriture. Néanmoins ils se mêlent au cours des temps à d'autres fonctions symboliques issues d'ailleurs, peut-être ici une fonction celtique. Je vous dis cela gratuitement car je ne suis pas spécialiste. Donc croître et diminuer. Mais ce n'est pas de cela dont je voulais parler.

³¹ Sur le thème de la chambre nuptiale en rapport avec Jn 3, 29-30, voir [Lecture valentinienne des Noces de CANA \(Jn 2, 1-11\)](#), en particulier le II -3°. Et par ailleurs : [Le thème de la chambre nuptiale dans l'évangile de Philippe.](#)

b) La symbolique nuptiale.

En effet, à partir d'ici, nous avons une autre symbolique qui s'ouvre, celle de l'époux et de l'épouse. Ce n'est plus le rapport de témoin ou d'ami de l'époux qui est en question, c'est la symbolique de l'époux et de l'épouse qui est ouverte.

Les deux symboliques les plus fondamentales, ce par quoi les articulations premières se font dans la vie des hommes, c'est sans doute cela : le générationnel, père-fils, et le conjugal, nuptial, époux-épouse. On sait que les articulations de la pensée sont calquées sur l'organisation familiale, Lévi Strauss dont on célèbre le centenaire a mis cela en évidence dans de multiples cultures. Donc nous avons ici quelque chose d'intéressant.

- **La symbolique nuptiale dans les Noces de Cana et en Ep 5.**

D'autre part, cela vaut la peine stratégiquement d'en parler ici parce que nous sommes au chapitre 3 et que cela nous aide à relire le chapitre 2, les Noces de Cana. On croit lire que Jésus y est invité, mais pas du tout ! Les mariés ne sont peut-être pas ceux qu'on pense, comme on me l'a dit une fois. Il s'agit en effet de la grande thématique, issue également du judaïsme, d'Israël épouse de Dieu, qui sera reprise par saint Paul notamment, mais qui se trouve ici indiquée chez Jean : l'*Ekklesia* épouse du Christos. Le rapport Christ-Ekklesia, le rapport époux-épouse se trouve dans l'épître aux Éphésiens, au chapitre 5, dans ce passage qu'on lisait naguère aux messes de mariage. Mais c'est plus subtil que nous ne l'entendons à une oreille immédiate³².

- **La symbolique nuptiale dans le chapitre de la Samaritaine.**

Donc, rétrospectivement, ceci éclaire les Noces de Cana et annonce de façon préventive le chapitre qui suit, le chapitre de la Samaritaine. Car la Samaritaine, si on lit dans le grand sens, c'est l'humanité, l'humanité convoquée, donc l'Ekklesia, l'humanité convoquée qui est épouse du Christos. En effet, le Christ rencontre la Samaritaine au puits. Or, traditionnellement, les patriarches rencontrent la fiancée au puits. C'est un des thèmes, entre autres, du chapitre 4, qui est d'une construction prodigieuse, c'est un des éléments de la complexité de ce chapitre, merveilleuse complexité, merveilleuse intrication de tous les éléments qui le composent.

c) Penser le premier deux et la symbolique du masculin-féminin.

Donc je voulais situer cela, parce qu'il faudrait dire aussi que, parfois, masculin et féminin se lisent dans la symbolique ciel-terre, donc d'une certaine façon père-fils, ce qui peut paraître étrange.

Les Anciens sont très embarrassés pour penser le premier deux, et d'un bel embarras, un embarras magnifique, parce que féminin-masculin, ce n'est pas simplement époux-épouse, c'est aussi mère et fils. La féminité n'est pas épuisée par les différentes fonctions d'être épouse, d'être mère. Il y a la féminité comme telle, précision faite de ces fonctions qui en sont des composantes éventuelles ou des aspects éventuels.

³² Voir [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\)](#) ; [1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#)

Cet embarras n'est pas dans saint Jean, c'est vraiment quelque chose que je subodore. Je subodore que cette difficulté est de penser un *deux* qui soit antérieur à la distinction générationnelle et à la distinction époux-épouse, ou à la distinction frère-sœur, parce que c'est aussi une des caractéristiques d'être femme que d'être sœur, de pouvoir être sœur de, entre autre. C'est ce qui a donné lieu aux monstrueuses divinités qui sont à la fois sœurs et épouses (Isis et Osiris etc.) Je pense qu'il y a quelque chose de ce genre, très intéressant, mais très difficile à justifier. De toute façon, on voit bien qu'il y a de l'embarras pour désigner le premier *deux*. Le premier *deux* est sans doute antérieur aux deux les plus usuels. C'est ce qui s'indiquerait d'une certaine façon par là. Magnifique ! Mais bien difficile à assurer. Il ne s'agit là que d'une conjecture.

Nous avons ainsi parlé du rapport masculin-féminin en quelques mots. Sur ce rapport masculin-féminin, encore un dernier mot. Il ne régit pas simplement le rapport d'un homme et d'une femme, donc le rapport qu'on appelle un couple. Ce rapport-là est polaire, c'est-à-dire qu'il indique une bipolarité qui vaut pour le cosmos – ciel-terre, c'est un couple –, qui vaut pour l'union d'un homme et d'une femme ; mais, à l'intérieur de ce que nous appelons un individu, il y a aussi cette bipolarité. Il y a du féminin chez l'homme, du masculin chez la femme, il y a cette polarité structurelle. C'est-à-dire que nous sommes vraiment dans une grande première chose. Ce qui situe analogiquement, d'une façon que je ne peux pas mesurer parce qu'il faudrait être spécialiste en ce domaine, masculin et féminin un peu comme yin et yang dans d'autres cultures, ou purusha et prakriti. C'est vraiment une grande symbolique.

d) L'entrée du péché et ses dérivations en Romains 1.

Dans l'épître aux Romains, saint Paul cherche à dire quel est le premier péché de l'homme et ensuite comment il dérive : il se déploie, il abonde en de multiples péchés de l'humanité. Vous pensez tout de suite à Adam et en effet saint Paul parle d'Adam à deux reprises dans les Romains. Mais ici il parle autrement, il parle des hommes, et c'est la même chose ! Il faut lire l'épisode d'Adam et Ève comme une des façons de dire quelque chose d'essentiel qui peut aussi se dire d'autre manière.

Comment entre le péché dans le monde, quel est le premier péché ? « *Ils n'eucharistièrent pas.* » (Rm 1, 21) Cela paraît étrange ! En fait, ça indique une façon fondamentale d'être au monde qui n'est pas la bonne façon, à savoir : n'être pas reconnaissant, être au monde de façon non eucharistiant. Nativement on naît, puis on se trouve là, alors que la bonne façon d'être au monde c'est de rendre grâce pour le don d'y être, au monde.

Ce premier péché subit ensuite une dérivation qui est marquée de deux façons : une première façon que je passe, et une seconde³³ qui est articulée aux trois premières

³³ « ²³Ils inversèrent la gloire du Dieu incorruptible en similitude d'une image d'un homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles – allusion à l'idolâtrie égyptienne (...) leurs femelles invertirent l'usage naturel en celui qui est contre nature. ²⁷Et de même les mâles abandonnant aussi le rapport naturel de la femelle, s'enflammèrent de désir des uns pour les autres, mâles sur mâles – donc homosexualité – ²⁸Et selon qu'ils n'éprouvèrent pas d'avoir Dieu en vraie connaissance, Dieu les a livrés à l'intellect inéprouvé, à faire ce qui ne convient pas ²⁹emplis de toute désajustement, perversité, cupidité, malfeasance, pleins de jalousie, de meurtre, de dispute, de tromperie, de malignité, délateurs... » (Rm 1). Cf. [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#)

générations, donc le premier découlement de l'humanité. Ces trois générations, on les trouve par exemple dans *Bereshit Rabba*, dans les commentaires juifs des siècles qui suivent immédiatement l'Évangile et qui ont des racines antérieures. Il y a la génération d'Hénoch, la génération de Noé (ou du déluge) et la génération de la dispersion (ou de la tour de Babel) :

- la génération d'Hénoch est une génération qui est devenue idolâtre, autrement dit le désajustement causé par la non-eucharistie se manifeste en idolâtrie ;
- la deuxième génération, celle de Noé, c'est l'homosexualité. En effet les géants répandent leur semence sur les rochers, c'est-à-dire sur l'aride, c'est-à-dire sur ce qui ne fait pas germer, etc.
- et la troisième génération, celle de la dispersion, c'est tous les autres crimes.

C'est quand même très étrange que l'homosexualité prenne une place majeure dans une génération. Ce qu'il faut savoir, ici, c'est que les questions de sexualité sont pensées dans l'Écriture à partir de la fécondité, comme dans les cultures anciennes, pas à partir de la libido, mais à partir de la fécondité. Et la fécondité est une chose essentielle pour les générations d'autrefois, même de naguère. Avoir des enfants est la condition même pour survivre, il n'y a pas la sécurité sociale etc. Donc la fécondité vient en premier dans ce domaine. Or l'homosexualité n'est pas féconde, c'est-à-dire qu'elle est un désajustement, mais un désajustement majeur sous ce rapport-là qui est celui qu'envisage l'Écriture dans ces symboliques archaïques mais fondamentales. Donc ce désajustement va très loin.

Par exemple dans un évangile un peu gnostique trouvé à la bibliothèque de Nag Hammadi, qui s'appelle *L'évangile de Philippe*, qui n'est pas canonique mais qui est très intéressant pour l'apprentissage de la symbolique de ces époques-là, on lit : « Certains disent que Marie a conçu de l'Esprit Saint. Ils se trompent. Ils ne savent pas ce qu'ils disent. Quand une femme a-t-elle jamais conçu d'une femme ? »³⁴ En effet, le mot grec "pneuma" (le Saint Esprit) correspond au mot *rouah* qui, en hébreu, est féminin.

Ce sont des attestations de choses qui peut-être ne nous sauteraient pas immédiatement à l'oreille mais qui nous invitent à lire dans un contexte hors de celui de nos humeurs, historiquement, les grandes situations symboliques.

6) Dé-chosaliser le rapport Ciel-Terre.

a) L'analogie de proportionnalité.

Nous avons aperçu que ciel-terre était plutôt une figure ou une structure, et il faut savoir que cette configuration Ciel-Terre est un principe applicable à différentes étapes du récit et à différents étages du discours. Ceci va se développer davantage lorsque nous reviendrons sur le Plérôme des Gnostiques valentiniens qui sont, dans un premier temps, au sein de l'Église chrétienne.

³⁴ Évangile de Philippe, sentence 17, traduction de Jacques Ménard, Letouzet et Ané 1967. Des extraits de cet Évangile figurent dans [Le thème de la chambre nuptiale dans l'évangile de Philippe.](#)

Le même texte, la même référence à l'Écriture peut jouer à différentes étapes si c'est un récit, à différents étages de construction de la pensée. C'est donc une sorte de configuration qui s'exprime sur le mode de l'analogie. Le mot "proportion"³⁵, *analogon* en grec, est un vieux mot employé déjà par Aristote, qui a donné lieu ensuite à beaucoup de développements dans la théologie médiévale et qui est complètement récusé ou oublié par la philosophie moderne. Dans cette notion d'analogie, cette notion de proportionnalité, le *logos* dit aussi le chiffre, le nombre, la proportion, comme le latin *ratio* : *prorata*, au prorata de, à proportion de. Seulement ici il s'agit d'analogies non quantitatives, ce ne sont pas des équations, c'est ce qu'on pourrait appeler des équations qualitatives. Je vais donner un exemple d'analogie de proportionnalité.

Je disais l'autre jour que nous appelons souvent "métaphore" une expression telle que : « Tu es mon soleil ». Un amant peut dire ça à son amante, mais le mot soleil a peu de chose à voir, dans ce cas-là, avec le soleil tel qu'il est étudié par la physique. On sait que c'est une image, une figure, un sens figuré, un sens élargi. Chez les Anciens il n'en va pas ainsi. Dans notre culture il y a nécessité de distinguer le sens propre et le sens que nous appelons métaphorique ensuite. La nécessité du sens propre est là chez nous parce que tout est fondé sur la déduction et on ne peut déduire qu'à partir de concepts univoques et non pas analogues. Or notre Écriture ne fonctionne pas sur ce mode.

b) Le rapport ciel-terre comme configuration *a priori*.

Je ne sais pas si j'ose dire cela, mais on sait que l'espace et le temps sont pour Kant les conditions de possibilité de la sensibilité. Il les a situées dans l'homme. Je pense que ce n'est ni dans la chose, ni exactement dans l'homme, et je pense d'ailleurs que ce n'est pas simplement des conditions de possibilité, et en tout cas pas des conditions de possibilité qui seraient à mettre au compte de la nature humaine. Mais si on regarde de façon culturelle – le mot n'est pas bon car on ne peut parler de culture qu'à la mesure où on attribue une valeur au mot "nature" car ils se définissent corrélativement – c'est quelque chose comme cela.

Alors je voudrais *dé-chosaliser* ce rapport ciel-terre, que nous le pensions comme une sorte de configuration *a priori* – *a priori*, c'est-à-dire avant l'usage qui en est fait à propos de telle étape du récit ou de tel étage de la pensée –, je voudrais surtout, en montrant cette différence d'avec notre culture native, que nous ayons la capacité de nous ouvrir à un autre mode de pensée qui nous permette d'être en accord avec le mode de pensée qui régit quelque chose comme nos Écritures. C'est surtout cela qui me soucie. C'est peut-être un peu trop tôt pour dire ces choses-là.

II – L'intervalle entre ciel et terre en saint Jean

Nous entrons à nouveau chez saint Jean et nous allons considérer l'intervalle entre ciel et terre. On peut en repérer des indications sous deux formes principales.

³⁵ En grec, *analogon*, composé de *ana* : « selon » et de *logos* : « ratio » signifie *proportion*. La *proportion* est une certaine égalité entre quatre termes au moins. La définition stricte de l'analogie est : *A est à B ce que C est à D*.

1) Les deux formes de l'intervalle ciel-terre.

• Première forme : Emplir, habiter...

D'abord l'intervalle est le lieu de l'habitation sur la terre et sous le ciel. Mais habiter est un mot qui est employé fréquemment dans notre Écriture à propos de l'Esprit Saint, de même que le verbe emplir : **emplir ou habiter**. Là, on rejoindrait la terre elle-même sous un autre nom, comme l'*oikoumenê*, qui est une façon de dire la terre, et dans ce cas-là elle n'est pas nécessairement mise en rapport avec le ciel. Vous vous rappelez que nous avons dit qu'il importe toujours de voir à quel autre mot un mot se configure pour qu'il dise ce qu'il a à dire. La terre, si je la connumère dans les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, n'a pas le même sens que si je dis simplement ciel-terre. D'ailleurs, en hébreu, ce n'est pas le même mot. La terre est un autre mot hébreu qui signifie "la sèche". La sèche apparaît lorsque Dieu sépare dans la Genèse et les eaux et la terre solide. *Oikoumenê* (l'habitée), c'est encore une autre façon de dire la terre, qu'il s'agisse de la totalité de la terre ou qu'il s'agisse de *notre* terre, c'est-à-dire notre patrie au sens vétéro-testamentaire de *heretz* (la terre).

J'ai dit : empli de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint est dans la symbolique du liquide, comme du reste dans les quatre éléments l'air et l'eau sont intermédiaires eux-mêmes entre le feu et la terre. C'est pourquoi on peut mettre un rapport entre ces deux configurations-là, des auteurs l'ont fait.

Que l'Esprit emplisse : « *Spiritus domini replevit orbem terrarum (L'Esprit du Seigneur a empli l'orbe des terres)*³⁶. » Nous n'oublions pas du reste que, quand le ciel s'ouvre à la terre, lors du baptême du Christ, l'Esprit descend, il emplit.

Il y a un autre verbe pour dire l'Esprit, c'est le verbe donner : « *En montant dans les hauteurs, (...) Il a donné des dons aux hommes. (...) Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux afin de remplir la totalité...* » (Ep 4, 8-10), c'est-à-dire : **il a parcouru l'espace ciel-terre**, il est remonté vers le haut et « *il a donné des dons aux hommes.* »

Emplir est aussi un peu accomplir. Ceci peut illustrer ou éclairer un autre lieu de notre liturgie qui est le Trisagion³⁷ : « *Sacré, sacré, sacré (Saint, saint, saint) le Seigneur... le ciel et la terre sont emplis de ta gloire.* » La gloire, c'est un autre nom de l'Esprit : « *Nous avons contemplé sa gloire* » c'est-à-dire nous l'avons vu dans sa Résurrection en corps spirituel. Et que cela soit ce qui habite, c'est très précisément ce qu'une certaine tradition hébraïque a médité sous le nom de la *Shékinah*, du verbe *shakan* (habiter), et que nous trouvons chez saint Jean quand il dit : « *Le Verbe fut chair, il a habité parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Fils un et plein – empli et emplissant – de grâce et vérité* » (Jn 1, 14) : puisqu'il est plein de la donation qui est le découvrément, cette donation-là qui est de découvrir.

³⁶ Sg 1, 7 – Introït de la Pentecôte.

³⁷ Trisagion, du grec : *tris* (trois fois) et *hagios* (saint, sacré). Cf. [L'origine du Sanctus de la liturgie. Lecture de Is 6, 1-5, Ap 4, 6-8 et Jn 12, 13.](#)

Il est toujours intéressant de retrouver les sources, les lieux fondateurs des paroles que nous prononçons dans la liturgie, parce qu'elles peuvent paraître usées, périmées ou pas pensées du tout. En réalité, c'est toujours une source biblique. Ici, la source biblique est la grande vision d'Isaïe, la vision de la gloire dans le Temple : « *Saint, saint, saint* » (Is 6) à quoi s'ajoute « *Béni soit celui qui vient* » qui se trouve chez saint Jean à propos de la festività des Rameaux : celui qui vient comme roi pour régir, pour ouvrir un royaume de paix et d'agapê.

C'est un premier ensemble que je ne fais que suggérer.

- **Deuxième forme : Monter et descendre.**

Il faut aussi examiner l'intervalle comme un trajet, c'est autre chose, c'est-à-dire comme monter et descendre. En effet la symbolique Ciel-Terre est en premier une symbolique du haut et du bas. Le rapport du haut et du bas est une symbolique complexe parce qu'en un certain sens le bas n'est pas inférieur au haut. Vous comprenez ce que je veux dire. En effet, inférieur signifie plus bas mais sans la connotation négative qui est dans notre langue celle de l'infériorité.

Cela se dit de plusieurs façons. Une façon de dire, c'est : « il y a une terre céleste ». Il faut être à chaque fois très attentif aux mouvements, aux figures de pensée qui régissent un discours. Il ne faut pas se fier à une impression première que nous imposons superficiellement sur nos structures natives de pensée.

Cette idée de trajet est soigneusement traitée par saint Jean à plusieurs reprises. Je ne parle pas ici simplement des verbes descendre et monter qui sont constants chez Jean au même titre que les multiples verbes d'allure : aller, venir, descendre, monter, entrer, sortir, marcher, courir etc. qui sont à toutes les pages, et c'est plein de sens. Sans compter que monter et descendre, c'est le trajet Ciel-Terre, mais c'est aussi : on monte à Jérusalem et on descend en Galilée ; seulement monter, c'est aller à la mort, et descendre signifie que la Résurrection se répand dans les confins de l'univers, au-delà de la Judée. Donc même ces verbes innocents de monter et descendre sont toujours chez Jean chargés de références symboliques de ce genre.

2) L'axe ciel-terre : trois lieux chez saint Jean.

a) Les anges sur l'échelle (Jn 1, 50-51).

Une des premières mentions de ce trajet se trouve au dernier verset du chapitre premier : Jésus répondit à Nathanaël qu'il vient d'appeler : « *Parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, tu crois. Tu verras des choses plus grandes.* » Il faut toujours tendre l'oreille quand saint Jean dit des choses "plus grandes (*meizôn*)" : c'est un mot qui est à presque toutes les pages de Jean. J'en ai déjà dit quelque chose l'autre fois.

« *Amen, amen, je te le dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le fils de l'Homme.* » Le ciel ouvert : le monde juif disait à l'époque de Jésus que le ciel et la terre étaient réciproquement fermés l'un à l'autre depuis que la prophétie s'était tue. C'est pourquoi l'Évangile s'ouvre par l'ouverture du ciel à la terre. Et ça

parle : « *Tu es mon fils* » s'adresse à la totalité de l'humanité dans le Christos comme c'est bien précisé chez saint Jean. Telle est donc cette première salutation, cette ouverture : les cieux ouverts à la terre. Et la terre ouverte au ciel n'a pas le même sens que la terre fermée au ciel. Autrement dit, le rapport mutuel modifie la signification même des mots. Nous verrons que ciel et terre peuvent être pris dans le sens d'une opposition qui équivaut presque à l'opposition lumière-ténèbre et pourtant, fondamentalement, ce n'est pas du tout la même, mais ça peut advenir ; alors que, au contraire, ciel et terre peuvent être un lorsqu'ils sont mutuellement ouverts, car la condition pour être un chez saint Jean, c'est d'être deux : la véritable unité n'est pas la solitude. La véritable unité est l'intimité de deux, l'extrême proximité. Dans toute symbolique spatiale, il est affaire de distance, et la distance est la condition même pour la proximité. Il ne faut pas oublier que l'Évangile est l'Évangile du prochain, du proche. Nous ne sommes pas nativement prochains, nous avons à nous approcher, à devenir proches, et Dieu est sans doute notre plus éminent prochain. « Aimer le prochain. »

Donc la distance est la condition de l'éloignement et la condition pour qu'on s'approche, la condition de possibilité de l'approchement, de la proximité, et donc de l'extrême proximité qui est l'intimité. De deux, étant deux, être un, on le trouve à de multiples reprises chez Jean, mais je crois l'avoir déjà dit. Souvent je répète des choses parce que dans d'autres conditions, d'autres contextes, elles prennent parfois une couleur ou un son qu'on n'avait pas eu l'occasion d'entendre. Donc je ne m'empêche pas de réitérer des choses essentielles.

Le Fils de l'Homme, nous le savons, ne désigne pas l'humanité du Christ mais désigne le Fils, c'est-à-dire la révélation : le fils est la manifestation de ce qui est en semence dans le père, donc le fils est la manifestation du père. "Homme" est un des noms de la divinité, l'Homme essentiel, l'Homme primordial, l'Homme de la Genèse : « *Faisons l'Homme comme notre image* » (Gn 1), l'Homme image qui n'est pas du tout l'homme adamique du chapitre 3 dont nous sommes issus, mais le Christ lui-même. « *Faisons l'Homme à notre image – c'est-à-dire faisons le Christ ressuscité – mâle et femelle il le fit – c'est-à-dire Christos et Ekklesia, Christ et humanité convoquée.* » Nous le verrons chez saint Paul en toutes lettres. Donc ceci à propos du Fils de l'Homme : la manifestation du Fils qui est le lieu de jonction et de circulation entre ciel et terre, de ce trajet ciel-terre.

Ici s'ouvre un premier aspect d'angéologie, les anges étant plus habituellement les habitants du ciel. Ce n'est pas développé dans l'évangile de Jean. Nous aurons occasion de manifester cela dans la lecture de Paul que nous allons faire, c'est un aspect du rapport ciel-terre qui sera développé. Il y a simplement cette mention ici chez Jean.

b) L'axe ciel / terre (Jn 3, 5-15 et Jn 12, 32-36).

Une autre mention de cette relation se trouve au chapitre 3.

● Naître d'en haut (v. 5-8).

Le chapitre commence par l'entretien nocturne entre Nicodème et Jésus. Il s'agit d'une nouvelle naissance. Devant la prétention de Nicodème à savoir, Jésus prend distance en lui disant : « *Si quelqu'un ne naît pas d'en haut, il ne peut voir le Royaume.* » Naître d'en haut, c'est-à-dire accéder à la nouveauté christique, n'est pas recueillir quelques données

supplémentaires qui s'ajoutent aux choses que nous connaissions déjà, c'est venir au monde plus radicalement et plus originellement. Croire, c'est naître, non pas simplement au jour du baptême qui en est la célébration, mais, comme le disent les psychologues, on naît à chaque fois, chaque jour, à chaque occasion ; c'est en ce sens-là. Tout acte de foi est une réitération, une mémoire d'un baptême, d'une naissance plus originelle. Nous sommes issus de la semence de Dieu, notre identité d'état civil ne dit pas le tout de notre être. Nous sommes nés de plus loin que nous ne pouvons savoir et que nous ne pouvons voir. En effet, c'est dans le contexte qui dit : « ⁸*Le Pneuma (l'Esprit), tu ne sais d'où il vient ni où il va.* » Où je vais et d'où je viens, c'est ce qui identifie chez saint Jean, or ici nous avons : "*tu ne sais*". Mais « *Tu entends sa voix* ». Entendre est plus grand que savoir, ici. En effet, entendre maintient la relation d'écoute alors que le savoir, même si je l'ai reçu de quelqu'un, ensuite, je le possède pour moi-même singulièrement. La foi, c'est de rester à l'écoute, ce n'est pas d'avoir su. La foi n'est pas une affaire entendue, c'est une affaire à entendre. Entendre, c'est attendre. Dans la foi, entendre c'est encore attendre, attendre d'entendre.

Nous avons donc ici l'idée d'une naissance qui est "d'en haut". C'est ce qui va donner lieu à des développements sur les célestes et les terrestres dans la suite du passage.

Parenthèse : la dualité de la ténèbre et de la lumière.

En réalité, implicitement, c'est plutôt une autre dualité qui est mise en œuvre que la dualité ciel-terre : c'est la dualité, en un sens plus originelle, de la ténèbre et de la lumière³⁸. En effet, la première parole, c'est « *Lumière luisse* », « *Lumière soit* », c'est ce que nous disions la dernière fois. Et lumière et ténèbre sont dans un rapport conflictuel fondamentalement bien que, eux aussi puissent donner lieu à des lectures non contraires comme par exemple une lecture alternante. Vous avez une lecture alternative, c'est : ou bien... ou bien... Mais vous avez une lecture alternante : tantôt... tantôt... Le jour et la nuit sont une lecture alternante de la ténèbre et de la lumière, et c'est plutôt beau, c'est plutôt une belle alternance ; ou ça peut donner lieu aussi à un mélange comme les deux crépuscules, le soir et le matin, qui sont les portes du jour et de la nuit. Mais, parce que les auteurs ont aussi des usages préférentiels dans les multiples possibilités qu'ouvre une symbolique, chez saint Jean lumière et ténèbre sont plutôt ce qui s'oppose à mort. À tel point que même la nuit est lue comme la ténèbre.

Quand Judas sort du repas éclairé, « *il sortit dehors* » comme dit l'Écriture, et « *il était nuit* », il sort dans sa nuit. D'ailleurs, sortir et la nuit, c'est un peu la même chose, parce que c'est ce qui justifie l'expression « *les ténèbres extérieures* ». « *En Dieu il n'y a pas de ténèbres* » ; « *Dieu est Lumière* » (1 Jn 1) ; la ténèbre est hors de lui : « *ce qui advint hors de lui, c'était le rien* », le rien qui est appelé aussi "les ténèbres" : « *La lumière luit dans les ténèbres, les ténèbres ne l'ont pas détenue.* » Ce sont les premiers versets du Prologue que nous lisons la dernière fois.

Ce qui justifie cette lecture de lumière et ténèbres, c'est que Jean utilise aussitôt après une autre alternance qui est celle de la chair et de l'esprit. Ce n'est pas du tout une alternance johannique – ça se trouve quelquefois chez saint Jean – mais elle est

³⁸ La dualité ténèbre-lumière apparaît explicitement après : « ¹⁹*Car c'est ceci la krisis, la lumière est venue vers le monde – la lumière qui est la parole : la parole donnante et l'ouverture de l'espace d'agapê –, et les hommes ont aimé la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises...* »

fondamentalement paulinienne, et on la retrouve ici. On la retrouve également à la fin du chapitre 6 dans le discours du pain de la vie chez saint Jean. Chez saint Paul, chair et esprit ne sont pas du tout des parties composantes comme naguère chez nous l'âme et le corps par exemple, ce sont des principes opposés à mort. La chair ne désigne pas ce que nous appelons la chair, de même que le cosmos (le mot monde), chez saint Jean, ne désigne pas ce que nous appelons le monde. Donc il faut bien voir que les mots prennent une frappe particulière par préférence de chaque auteur, et c'est très néfaste de les entendre comme ayant un sens univoque une fois pour toutes, alors qu'à l'intérieur du même corpus, il y a tant de différences. D'où la nécessité d'être toujours dans la proximité d'un contexte.

Je suis toujours dans le chapitre 3 de saint Jean : « ⁶*Tout ce qui est né du Pneuma est pneuma* » : ce qui est né du Pneuma, c'est nous en tant que de notre première naissance, pas la première chronologiquement, la première originellement. Notre naissance à l'état civil est la première à notre regard, celle que nous éprouvons en premier, mais elle n'est pas la plus originaire.

- **L'expérience de résurrection en termes de monter-descendre (v. 12-14).**

Nicodème réplique et Jésus poursuit ainsi : « ¹²*Si je vous ai dit des choses terrestres (épigéïa) et vous ne croyez pas, comment croirez-vous si je vous dis des choses célestes (épourania).* » On me fait remarquer souvent que les prétendues choses terrestres que vient de dire Jean sont déjà assez célestes, oui, mais ce ne sont pas encore les choses célestes.

Il ajoute aussitôt : « ¹³*Car personne n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme.* » Voilà monter-descendre et avec quasiment la même formule que chez saint Paul dans l'épître aux Éphésiens : « *Qui est celui qui est monté sinon celui qui est descendu* » (Ep 4, 9).

En réalité l'Évangile est fondé non pas sur un événement historique mais sur une expérience spirituelle, l'expérience spirituelle qui s'accomplit au cœur même de Jésus et qui est donnée à participer aux témoins qui sont ainsi les annonceurs autorisés de la Nouvelle. L'Évangile n'est pas un fait brut, l'Évangile est un événement annoncé, ou l'annonce de l'événement, le mot Évangile signifiant les deux choses. Et c'est cette expérience fondamentale qui est impliquée ici.

L'expérience fondamentale est l'expérience de résurrection, c'est-à-dire que, même en Jésus, la dimension de Résurrection, qu'il a de toujours, est retenue, elle est non patente, elle est latente. Il y a quelques échancrures, nous l'avons dit, lors du Baptême du Christ, lors de la Transfiguration, mais ce ne sont que des annonces de la révélation plénière qui est la Résurrection du Christ. Et c'est sur la Résurrection du Christ et sur rien d'autre que l'Évangile est fondé dans son propre. Il est selon les Écritures, mais il est attesté par les témoins, et l'Écriture de l'Ancien Testament devient un témoin parmi les témoins. C'est ce qui justifie la présence de Moïse et d'Élie à la Transfiguration, c'est-à-dire "la loi et les prophètes", avec Pierre, Jacques et Jean qui sont les témoins du Nouveau Testament³⁹.

³⁹ Voir le début du I.

L'essentiel de l'Évangile est marqué au chapitre 15 de la Première aux Corinthiens : « ¹Frères, je vous fais connaître l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous vous tenez, [...] ³Car je vous ai livré en premier ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, ⁴qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures. » C'est tout l'Évangile, sans cela l'Évangile est vide, comme il est dit dans le même chapitre. Cela emplit l'Évangile, c'est l'annonce essentielle.

Donc ce qui est premier, c'est cette expérience de la montée ; c'est-à-dire que la Résurrection est désignée dans le langage de la montée : « *monter vers le Père* ». C'est pourquoi la question a été posée : « *mais qui monte sinon celui qui est descendu* » (v. 13), car, pour qu'il monte, il a fallu qu'il descendît. La descente est postulée par la figuration comme montée de ce que signifie l'expérience de résurrection. C'est cela l'élément moteur, porteur, suscitant, de l'écriture évangélique. Tout est à partir de là. Et la notion d'Incarnation qui est dans notre esprit est postérieure à la notion de Résurrection.

- **L'élévation sur le bois et le serpent d'airain (Jn 3, 14-15 et Jn 12, 32-36).**

Donc monter/descendre, voilà une nomination de l'intervalle. Et aussitôt, c'est illustré par la figure du serpent d'airain, on se demande pourquoi ça vient là.

« ¹⁴*Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'Homme soit élevé* ¹⁵*afin que tout homme qui croit en lui ait la vie aiônios (éternelle.)* »

Nous avons ici une autre figuration de l'intervalle. Nous avons l'échelle de Jacob, nous avons ici le *signum*, c'est-à-dire le bois – il y a les deux mots *lignum* et *signum* – sur lequel est posé le serpent d'airain qui, par l'élévation, si on le regarde, guérit de la morsure des serpents dans un épisode bien connu du livre des Nombres (21, 6-9).

Or les premiers chrétiens ont puisé dans l'Ancien Testament des listes d'épisodes ou de fragments groupés autour d'un même thème symbolique⁴⁰. Vous avez un groupement de choses qui ont trait à la pierre, au roc, au rocher ; ou qui ont trait à l'eau ; ou des choses qui ont trait au bois. Le bois, ça conduit au bois de la croix qui est donc le signe de l'intervalle ciel-terre, monter-descendre, être exalté. Le mot exalté, élevé (*hupsosen*) est un mot qui, dans un premier sens, est dit plutôt de la Résurrection, mais saint Jean l'emploie en même temps de la crucifixion. C'est-à-dire que le bois de la croix, ou l'arbre axial de la croix, l'axe ciel-terre, est appelé suivant les versions *lignum* ou *signum* (bois ou signe).

Ceci donnera lieu ensuite au chapitre 12 de saint Jean :

« ³⁴*La foule lui répondit donc : “Nous avons appris de la loi que le Christ demeure pour l'aïôn (pour toujours), comment dis-tu, toi, qu'il faut que le Fils de l'Homme soit exalté ? Qui est donc ce Fils de l'Homme ?”* ³⁵*Jésus leur dit : “Encore un peu de temps la lumière est avec vous. Marchez tant que vous avez la lumière, de peur que la ténèbre ne vous surprenne ; et celui qui marche dans la ténèbre ne sait pas où il va.* ³⁶*Tant que vous avez la lumière, croyez dans la lumière pour que vous deveniez des fils de lumière.”* » Nous avons au verset 34 la mention de cette exaltation.

⁴⁰ On appelle ces regroupements des testimonia.

Dans les versets précédents cela est dit de façon précise à propos de l'exaltation du bois de la croix : « ³²***Et moi quand j'aurai été élevé de terre, je les tirerai tous auprès de moi.*** » ³³***Il signifiait par là de quelle mort il devait mourir.*** »

Nous avons donc ici toute une série de trajets, et à chaque fois vous avez remarqué que l'expression "le Fils de l'Homme" est employée par saint Jean. Cette expression est très courante dans les Synoptiques, assez rare chez saint Jean, et c'est toujours dans ces perspectives-là qu'elle est employée. On pourrait se demander si ce n'est pas parce que l'expression "Fils de l'Homme" était dans le recueil de *testimonia*, de témoignages symboliques recueillis, que Jean puise à ce moment-là l'expression même de "Fils de l'Homme".

c) La prière, trajet de l'œil vers le ciel (Jn 17, 1).

Je voudrais dire une dernière chose à ce sujet, c'est la question du trajet, mais pas du trajet des pieds, du trajet de l'œil.

Au début du chapitre 17 qui est la grande prière de Jésus avant la Passion, nous avons : « ***Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils..."*** ». C'est la demande de Résurrection que Jésus adresse par avance au Père.

« *Levant les yeux* » : quand nous disons « *Notre Père qui es aux cieux* », il y a là une trajectoire. La prière, c'est fondamentalement la proximité du lointain comme lointain. En effet, les cieux disent le lointain, même l'insu qui demeure insu, mais qui se donne à entendre ou qui s'approche. La prière postule qu'il y a une oreille à portée de mon appel. La prière est cette trajectoire de la terre au ciel.

L'expression « lever les yeux » se trouve quatre fois dans l'évangile de Jean :

– Une fois Jésus dit aux disciples « *levez les yeux* », vous avez la vue basse, vous ne voyez pas, vous dites « *Encore quatre mois et c'est la moisson* » ; moi, je dis « *levez les yeux, la moisson est prête, elle est là.* » (Jn 4). Il y a donc une vue basse et une vue haute pour l'interprétation de la signification des temps.

– Les trois autres fois c'est Jésus qui lève les yeux. Au chapitre 6, il lève les yeux sur la foule qui vient. Les deux autres fois il lève les yeux vers le Père : au chapitre 11, c'est à propos de Lazare, lorsqu'il rend grâce pour la résurrection non encore accomplie de Lazare, alors qu'ici (chapitre 17) il demande sa résurrection qui est à accomplir mais qui est, d'une certaine façon, toujours déjà accomplie. La dimension de résurrection n'est pas la factualité d'une réanimation de cadavre, ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

C'est très intéressant parce que *lever les yeux* est employé pour dire la double constante relation de Jésus. Il n'est jamais question de Jésus dans l'évangile de Jean sinon dans la double référence au Père et à l'humanité tout entière, aux hommes. Ceci nous déboute de notre prétention solipsiste, notre prétention en tout cas égotiste de penser à partir de *ego*. Le Christ est d'autant plus lui-même qu'il est plus ouvert simultanément au Père et aux hommes. On pourrait citer un très grand nombre d'exemples, je n'en ai pas le loisir maintenant. Mais c'est un des traits essentiels caractérisant le Christ.

De plus, c'est un principe de lecture. Il faut faire attention à la gestuelle de Jésus. Qu'il se tourne, qu'il ouvre la bouche pour parler, qu'il s'adresse, qu'il porte la main, etc. cette gestuelle évangélique est chargée de symbolique. Nous parlions des allures, mais les postures aussi de Jésus sont parlantes. Il n'y a pas que le discours qui soit parlant dans l'évangile. Donc, cette tournure vers le Père est une indication de la prière.

3) La prière nous configure à l'Évangile.

a) L'homme debout. L'Orant.

Je voudrais profiter de ces choses pour indiquer que la prière annoncée par Jésus est une sorte de configuration à l'Évangile. Prier le "*Notre Père*" nous configure à l'Évangile. Pour cette prière, on se met debout. Il y a une symbolique essentielle de l'homme debout qui rappelle le Fils de l'Homme : c'est l'échelle. Elle appartient aux premières figures : par exemple, dans les peintures des catacombes, la figure de l'Orant priant, qui est un homme debout, les mains étendues, se configure d'une certaine façon à la croix. Il y a peu de représentations du Christ lui-même. Il est représenté souvent par des figures.

Les premières figures les plus insistantes sont celles de Daniel dans la fosse aux lions, Daniel qui sort indemne du péril de mort comme Christ est ressuscité ; Jonas sorti de la bouche du poisson, dont la figure est indiquée comme signe de la Résurrection chez saint Matthieu : « *À cette génération il ne sera pas donné d'autres signes que la figure de Jonas qui vécut trois jours dans le ventre du monstre marin, etc.* » (d'après Mt 12, 39-40) ; et puis les trois enfants dans la fournaise. Ce sont des thèmes récurrents. Ces figures sont caractérisées à chaque fois par la figure de l'Orant.

Je pense que la figuration de la croix a pris place précisément à partir de cette attitude de l'Orant. Le Christ lui-même en dimension de Résurrection se trouve, pour la première fois, à Sainte Sabine, sur l'Aventin. C'est une très ancienne église, très belle, très simple, qui a des portes sculptées en bois qui datent du VI^e siècle, ce qui est assez prodigieux. Et sur l'un de ces panneaux il y a le Christ en attitude d'Orant, de priant, selon la tradition, et derrière s'esquisse la figure de la croix. C'est une des toutes premières figures du Christ en croix.

b) Le signe de croix.

Il faudrait commémorer ici dans la proximité même de la question ciel-terre, le parcours qu'on effectue en se signant. « **Au nom du Père et du Fils** – la verticale – **et du Saint Esprit** – la dimension de diffusion horizontale. » C'est une participation de notre corps à une symbolique gestuée, c'est une sorte d'incorporation de la Parole. Ceci peut se faire du reste aussi sous le mode de différentes consignations, au front, à la bouche et au cœur, comme pour la lecture de l'Évangile.

J'avais un supérieur, dans mon premier grand séminaire provincial à Nevers, qui avait l'habitude, surtout quand il pensait qu'on ne le voyait pas, de faire un petit geste, signe de la croix sur le cœur. Donc voici des gestuelles qui sont évidemment faites par habitude ou par conformisme, en mémoire de ce qui est en question, et qu'il serait très intéressant de

méditer. D'autant plus que la gestuelle de la montée et de la descente, de l'expansion de l'Évangile, ouverture aux horizons, reçoit encore l'apport de la Trinité, c'est-à-dire la descente du Père au Fils, descente générationnelle dans une symbolique de la verticalité ciel-terre, et puis l'extension des mains pour désigner la diffusion de la Résurrection. L'Esprit Saint est la Résurrection diffusée dans l'humanité, c'est-à-dire la Résurrection du Christ s'achevant. Vous vous rappelez : « *Je ne suis pas encore monté vers le Père*, dit Jésus après la Résurrection, *va dire aux frères ...* » (Jn 20). Tant que l'humanité tout entière ne reçoit pas la Résurrection, la Résurrection du Christ n'est pas achevée dans sa totalité.

c) L'extension des mains (Ode de Salomon n° 42 et 27).

Pour ce qui est de l'extension des mains je vais vous citer simplement deux courts textes des Odes de Salomon. Les Odes de Salomon, c'est un texte, à mon avis, du début du II^e siècle, que nous possédons en syriaque. C'est une de mes élèves qui a publié cette traduction⁴¹ où j'ai fait une belle introduction et où j'ai un peu collaboré.

La dernière Ode, l'Ode 42, commence ainsi :

**« ¹Je déployai mes mains,
m'offrit près de mon Seigneur,
puisque l'extension de mes mains est son Signe
et mon déploiement à moi < dans ce geste c'est > le bois déployé
qui fut pendu sur la voie du Dressé. »**

Le signe ou le bois, pour les premiers chrétiens, sont des mots qui désignent la croix. Et nous avons la verticalité du Dressé.

C'est anticipé dans une Ode antérieure, l'Ode 27 qui est très courte:

**Je déployais mes mains,
je sanctifiai mon Seigneur,
puisque l'extension de mes mains est son Signe,
et mon déploiement, le bois Dressé.
Alléluia.**

Nous en avons fini avec saint Jean. Je rappelle que ce qui fait le trait particulier d'intervention de ce chapitre est la distance ciel-terre, ce qui les relie, ce qui les unit.

⁴¹ Éditions Brépols, 1994, Belgique. Ceci est repris dans [La croix dressée, méditation à partir d'Odes de Salomon. Se laisser configurer.](#)

Chapitre III

Ciel et terre chez saint Paul

Lecture de Col 1, 15 - 20

Voici venu le moment de prendre contact avec le texte des Colossiens⁴². Nous allons le prendre avec un peu de rigueur. Je lis le texte attentivement, et je commence un peu avant, au verset 12.

« Avec joie, ¹²eucharistiant au Père qui vous a rendus capables pour une part de l'héritage des consacrés dans la lumière, ¹³qui nous a arrachés à la puissance de la ténèbre et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé, ¹⁴(Fils) en qui nous avons la rédemption, l'abandon de nos péchés, ¹⁵lui qui est image du Dieu invisible, premier-né de toute création, ¹⁶puisque en lui la totalité a été créée dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, à savoir les Trônes, les Seigneuries, les Arkhaï et les Puissances, la totalité par lui et pour lui a été créée, ¹⁷et il est avant tous, et la totalité consiste en lui, ¹⁸et lui est la tête du corps qui est l'Église, lui qui est Arkhê, premier-né d'entre les morts en sorte qu'il soit prééminent en toute chose, ¹⁹puisque en lui il a plu qu'habite tout le plérôme (la plénitude) ²⁰et par lui il a réconcilié la totalité à lui, faisant la paix par le sang de sa croix, soit avec les choses de la terre, soit avec celles du ciel. »

L'ordre des versets qui caractérisent le Christ par toutes ces dénominations est à première vue assez difficile à déterminer. Nous allons les prendre les unes après les autres pour elles-mêmes, en indiquant leurs liens subtils entre elles, et puis nous essaierons peut-être à la fin de voir si un ordre des titres est ici susceptible d'être déterminé.

1) Image de Dieu, principe de la totalité, visible de l'invisible (v. 15a)

La première mention qui est faite, c'est qu'il est « *eikôn, image du Dieu invisible*. » Une autre détermination sera qu'il est *arkhê*. C'est le même qui est ceci et cela. En effet, le Christ est visé ici en ce qu'il a trait à la fois à ce qui "précède" et à ce qui vient après lui : ce qui précède, c'est le Père – le Père est l'invisible : « *Dieu, personne ne l'a jamais vu* » (Jn 1, 18), donc il est image ; et il est *arkhê* (principe) de la totalité qui vient après lui, à partir de lui et vers lui. Nous avons ici la position du Christ qui est repérable de façon constante dans l'évangile de Jean. Le Christ n'est jamais considéré dans son isolement mais toujours simultanément en rapport au Père – nous avons alors le terme de Fils qui va venir dans le texte – et simultanément en rapport aux hommes, à la totalité des hommes. Tout se passe comme s'il y avait la superposition implicite de deux versets de la Genèse : verset 27 « *Faisons l'homme comme notre image et semblance. Mâle et femelle il le fit*. », et verset 1

⁴² J-M Martin a fait une première intervention pour préparer la lecture du texte des Colossiens. Elle n'a pas été transcrite, mais des extraits figurent dans les notes suivantes.

« *En arkhê il fit la totalité, c'est-à-dire le ciel et la terre* », si bien qu'en superposant ces deux textes, le Christ a le titre d'*arkhê* et le titre d'*image*. Je pense qu'*image* vient en premier dans notre texte parce qu'il s'agit du Christ par rapport au Père, alors qu'il est *arkhê* par rapport à la totalité du reste, de ce qui est appelé ici "la création". Et de même qu'à la condition d'**image** correspond l'unité d'une dyade, de deux : **masculin et féminin**, de même au titre d'**arkhê** correspond une dualité : **ciel et terre**. Autrement dit, le rapport, tant ciel-terre que masculin-féminin, est quelque chose qui sera constant dans toute la symbolique néotestamentaire.

Il est *le visible de l'invisible*, ce qui mérite réflexion parce que ce sont deux termes visible et invisible qui, habituellement, s'opposent mais qui ici ne sont pas en opposition, comme si tout visible recélait un invisible et tout invisible comme tel était porteur d'un visible.

Nous avons déjà rencontré, ne serait-ce que dans ce que je viens de dire, beaucoup de dyades c'est-à-dire de dualités, de deux : *arkhê* et *eikôn* sont deux dénominations ; visible et invisible ; ciel et terre, des dualités qui se répondent ; masculin et féminin : deux encore. Nous avons là une méditation sur les toutes premières choses.

2) Premier-né de toute la "création" (v. 15b).

Le deuxième titre que nous rencontrons, c'est qu'il est « *premier-né de toute la création* ». Il y a dans cette expression à la fois :

- l'idée de premier, de ce qui précède ;
- l'idée de naissance, donc de fils ;
- et le mot de "création" qui ne signifie pas ce que la théologie, dès le IIe et IIIe siècle, appellera la création.

La notion de création s'élabore au IIe siècle, au sens théologique du terme, mais très progressivement, et elle n'est véritablement aboutie qu'à la fin du IIe siècle : c'est l'idée de ce qui est fait, fabriqué si vous voulez, à partir de rien, qui correspond à l'image de l'artisan qui fabrique, et qui se traduira en langage philosophique comme un rapport de cause et d'effet, de cause efficiente et d'effet. Ceci pourrait nous faire difficulté parce que nous sommes habitués à une distinction qui, en son lieu, est très pertinente, mais qui n'a pas lieu ici. C'est cette distinction, marquée de façon explicite dès le concile de Nicée au début du IVe siècle, que vous récitez allègrement le dimanche si vous allez allègrement à la messe : « engendré et non pas créé ». Engendrer et créer sont deux opérations différentes dans la théologie classique aboutie, dogmatique, enfin aboutie comme telle. Je dois dire d'ailleurs que la première mention de cette distinction – dans une perspective assez différente néanmoins de celle de la grande Église –, se trouve chez les gnostiques valentiniens.

Le terme qui lie à la fois l'idée de génération et l'idée de création sans les distinguer est marqué ici par le *prôtotokos*, premier-né, et "de toute création (*ktisis*)". Cela signifie que, la distinction n'étant pas faite entre les deux termes, pour entrer dans le texte, il nous faut passer par le verbe "pro-duire", mais pas au sens des produits fabriqués, produire au sens étymologique du terme : amener devant, pro-duire (*ducere*). Demander s'il s'agit de création

ou de génération n'est pas pertinent pour notre texte. Les deux termes d'engendrer et de créer disent la même chose, et ce sera vrai tout au long du II^e siècle.

Un bon exemple de cela se trouve dans les rapports entre la logologie, enfin entre le *logos* johannique – on le trouve aussi chez Paul –, et la *Sophia* biblique, la Sophie du livre de la Sagesse et du livre des Proverbes d'abord. La Sagesse parle : « *Le Seigneur m'a créée, arkhê de ses chemins vers ses œuvres* – c'est-à-dire principe de son activité opérative vers les œuvres » (Pv 8, 22). La Sagesse est assimilée à Jésus *logos* et parfois, au cours du second siècle, il y aura deux tendances : certains assimileront la Sagesse au *Logos*, d'autres au *Pneuma* (à l'Esprit Saint), mais, dans tous les cas, à ce que nous appelons du divin. Et que la Sagesse, c'est-à-dire le Fils ou l'Esprit, soit créée, ça ne gêne personne au second siècle parce que le mot "créer" ne signifie pas "fabriquer à partir de rien". Nous allons voir positivement ce qu'il signifie, mais négativement nous avons déjà appris cela.

Par ailleurs *prôtotokos*, premier-né, se dira ailleurs *prôtoktistês*, c'est-à-dire "grandes premières choses créées". Et on énumère sept *prôtoktistês*⁴³ : le ciel, la terre, le Fils etc. chez certains auteurs.

D'autre part il ne faut pas confondre le titre de *Prôtotokos* et le titre de *Monogênês*⁴⁴ : le *Monogênês* est le Fils un, et le *Prôtotokos* est le Fils premier, ce qui n'est pas du tout la même chose. S'il est "un", il est seul fils et il est monogène premièrement ; s'il est "premier" c'est qu'il y en a d'autres, c'est-à-dire qu'on entre dans un ordinal : premier, deuxième, troisième... Comme le dira un joli petit texte que nous allons peut-être lire la prochaine fois : « Il est deux parce qu'il est le premier »⁴⁵. Par ailleurs, nous savons que *Monogênês* n'exclut pas qu'il y ait d'autres multiples, des fils dans le Fils, mais cela fait du Christ l'unité unifiante de la totalité et non pas un des unifiés dans une série.

3) En Christ, production de la totalité (v. 16).

« ¹⁶*Puisque en lui a été créée la totalité, dans les cieux et sur la terre...* – La totalité : *ta panta*, est un pluriel neutre, mais qui signifie un singulier abstrait. C'est courant à tel point que, dans ces cas-là, le verbe du pluriel neutre est au singulier, donc ça a un sens singulier.

Nous avons donc ici : « *en lui ont été créés ciel et terre* », ce qui correspond à « *Dans l'arkhê il créa ciel et terre* » (Gn 1).

Nous avons un décalque du premier verset de la Genèse si bien que "lui", ici, vaut pour "arkhê" implicitement : "dans l'arkhê" ≈ "en lui"

⁴³ « Sept choses furent créées avant le monde : la Torah, la Géhenne, le jardin d'Éden, le trône de gloire, le Temple, le Repentir et le nom du Messie. » (Genèse Rabba 1, 4).

⁴⁴ Le titre de *Monogênês* est étudié dans [Jésus, Christ, Monogène \(Fils un, Fils unique\), Seigneur : d'où viennent ces quatre titres qui sont dans le Credo ?](#).

⁴⁵ Ce texte s'appelle *Apophisis Megalè* (la grande Révélation). Nous n'en avons qu'une dizaine de fragments cités au livre VI d'un ouvrage du III^e siècle qu'on appelle couramment *Elenchos* (*Réfutation contre toutes les hérésies*) mais aussi *Philosophumena*. Au fragment X il est question du Père « qui n'était pas premier (*prôtos*), bien que préexistant mais, en se tirant lui-même de lui-même, il devint deuxième (*deutéros*). » Ce texte ne sera pas lu à la séance suivante au Forum 104. Des extraits du texte commentés par J-M Martin vont bientôt figurer sur le blog (tag [gnose textes](#)).

Vous me direz : c'est un peu audacieux. Pas du tout. Ce titre, "*arkhê*," on va le trouver dans la suite, attribué au Christ, donc il est appelé ici implicitement par le décalque du premier verset de la Genèse.

Il nous faudra estimer ce que veut dire « ciel et terre ». C'est d'ailleurs une façon de dire la totalité sur mode polarisé. Ça ne fait pas signe immédiatement vers ce qu'on appelle couramment le ciel et la terre au sens banal du terme, cela nomme deux pôles essentiels⁴⁶.

Ici bien sûr, nous lisons le premier verset de la Genèse sur le mode sur lequel nos auteurs néotestamentaires le lisent, c'est ce qui nous intéresse. Il est possible qu'une phrase comme celle-là ait signifié, comme un historien pourrait le conjecturer, que ciel et terre ne sont pas des dieux, cela contre l'idolâtrie. Aujourd'hui, quand on pose la question de savoir si c'est Dieu qui a créé le ciel et la terre, ça veut dire : est-ce qu'il y a quelqu'un qui est avant le big-bang ? Évidemment ce sont deux réponses très différentes, parce que ce sont sans doute deux questions assez différentes, d'où l'importance toujours de n'entendre une réponse qu'en référence à sa question propre. Toute formulation est vraie, ou a son lieu de vérité, par rapport à sa question, et cette réponse n'est pas indûment transférable à d'autres problèmes.

Nous avons ici l'expression de *la production de la totalité*, c'est-à-dire la production de ciel et terre, deux principes fondamentaux, une dyade, et nous verrons que, dans l'usage qui en est fait, cette phrase peut être prise à différents niveaux, différents étages de la construction systématique, ou à différentes étapes du récit. Ces grandes dyades peuvent être appliquées à différents objets, à différents moments, ou à différents étages de la pensée.

Reprenons le verset : « *en lui ont été créées toutes choses (la totalité), dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles* – ciel et terre sont commentés comme *visibles et invisibles*, c'est-à-dire que le ciel dit les invisibles et la terre les visibles. Comment faut-il entendre ce double statut de visible ou d'invisible⁴⁷ ? C'est le texte qui nous le dit en déployant ce que signifient les invisibles – ...à savoir *les Trônes, les Seigneuries, les Arkhaï (pluriel de arkhê) et les Exousiaï (les Puissances)* » autant de noms qui sont traditionnellement des noms de l'ordre angélique, ce sont des noms d'anges⁴⁸.

Il n'est pas précisé qui sont les visibles, mais ce sont les hommes. Donc nous avons les habitants du ciel : les anges ; et les habitants de la terre : les hommes. Dans ce contexte, la

⁴⁶ « L'exemple type de bipolarité est « la terre et les cieux ». Si je dis que Yhwh a créé ce binôme, je ne dois pas comprendre qu'il a façonné seulement le ciel et seulement la terre, mais bel et bien la totalité cosmique, désigné par ces deux pôles extrêmes en bas et en haut. Le syntagme englobe donc tout ce qui existe, depuis le palier des eaux dites supérieures, en passant par les mers, jusqu'au palier des eaux souterraines et du séjour des morts (le shéol). » (D'après Marc Girard, *Les psaumes redécouverts*, vol 1, p. 43)

⁴⁷ « Nous avons chez nous, occidentaux, le schéma préétabli de l'intelligible, qui n'est pas visible aux yeux, et du sensible, qui est visible aux yeux. C'est un schéma quasi indéradicable de notre culture, qui est post-platonicien ; ce n'est pas évangélique. Cela ne s'entend pas en ce sens-là chez Paul. Malheureusement de très bonne heure, le discours évangélique est entendu au sens platonicien. Par exemple, il perd cette nuance qui existe entre Paul et Jean à propos de l'invisible et du visible : l'invisible, chez Paul, c'est ce que Jean appelle le suprêmement visible, parce qu'on ne voit au sens authentique que dans la foi, que dans la parole qui donne d'avoir en vue quelque chose. Les expériences usuelles que nous appelons voir ont d'autres noms : *théorein, blépein*... Mais les verbes qui disent *voir* dans sa simplicité, *horân, éidein*, sont gardés par Jean pour dire le visible par la foi, donc autre chose. Saint Paul n'a pas cette même distinction. » (J-M Martin)

⁴⁸ Deux messages traitent des anges : [LES ANGES. Première partie : les anges dans la Bible et aux premiers siècles](#) ; [LES ANGES. Deuxième Partie : Textes du N T et de chrétiens des 1ers siècles.](#)

création n'est pas la fabrication des éléments, de ce qu'on appelle couramment le ciel atmosphérique ou stellaire, ou les plantes... non, ici : les anges et les hommes. Par rapport à ce que nous avons dit auparavant, le terme de création se précise comme la production des anges et des hommes, dans le contexte qui nous occupe ici. Le monde au sens plus banal du terme est touché à la mesure où l'homme est essentiellement un être-au-monde, alors que les anges sont des êtres-aux-cieux.

Le mot création ne signifie pas fabrication à partir de rien, création désigne la production, et peut éventuellement être pensé sur le mode d'un engendrement, d'un enfantement ; et, quand le mot est prononcé chez saint Paul, il signifie, pour ce qui est de la terre : l'humanité. Le mot création est la production de l'humanité chez saint Paul, donc deux choses en opposition à notre usage. Selon notre usage, ça signifie création et pas engendrement, aussi bien pour les choses matérielles que pour les choses pensantes ou spirituelles, pour parler comme Descartes. Ici, *création* désigne la production de l'humanité pour autant qu'elle est un engendrement – parce que nous avons d'autres étages de l'humanité –, ce qui se manifeste dans le texte de la Genèse en ce qu'il dit, en Gn 1 « *Faisons l'homme à notre image : c'est la délibération de Dieu : « Faisons le Christ ressuscité, donc image » – Mâle et femelle il le fit : c'est-à-dire Christos et Ekklêsia, humanité convoquée (ekklêsia vient de klêsis, appel, convocation) »*⁴⁹.

Au chapitre 8 des Romains par exemple, la *ktisis* (création) est distinguée des fils de Dieu qui sont les hommes déjà re-suscités intérieurement, et leur gémissement est prière – ou leur chant peut-être, mais il y a prière déjà dans le gémissement. Et justement, le gémissement de la colombe qui est un thème biblique de l'Ancien Testament, très important, désigne la prière d'Israël. Mais ultimement toute la création gémit, c'est-à-dire toute l'humanité.

Le mot création ici se distingue de ceux-là qui sont les prémices de la Résurrection totale et qui sont déjà, le sachant, enfants de Dieu. Mais ultimement toute l'humanité est appelée à cela. Il y a les appelés et les élus : on pourrait dire que les élus sont ceux qui confessent leur filiation en disant « Notre Père », et les appelés (donc les convoqués) sont ceux qui gémissent de façon inarticulée, c'est-à-dire sans parole, dans un gémissement qui précède la parole, vers cela, donc qui sont eux-mêmes en disposition par rapport à cela. Les appelés et les élus ne sont pas différents, ce sont deux étapes de la même chose. Toute l'humanité est appelée, et les membres de cette même humanité sont élus à la mesure où leur étincelle de christité s'éveille, car il y a étincelle de christité dans toute l'humanité.

4) Création et démiurgie.

Tout ceci est ardu mais ne l'est pas en soit, ça l'est pour nous parce que nous sommes habitués à un autre langage, voilà la différence, mais ce n'est pas plus compliqué. Seulement les mêmes mots ont quelque peu changé de sens au cours de l'histoire de la pensée parce que trop de problèmes survenaient et on n'avait que les mêmes mots pour les résoudre ; donc ils ont changé de sens en fonction de la question, et on a forcément ici

⁴⁹ Cf. par exemple ce qui est dit du Fiat lux dans [Résurrection et Incarnation](#) et [Différents sens du mot Église \(Ekklêsia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

quelque chose qui nous paraît compliqué. Il est très important, au point de vue du vocabulaire, quand chez saint Paul on lit "la création"⁵⁰, de ne pas penser à la fabrication du monde, et cela à deux titres : ça peut être un engendrement – et ça concerne très précisément l'humanité comme humanité –, ce n'est pas la fabrication des éléments.

La question de la démiurgie⁵¹ va se poser rapidement, c'est-à-dire de la création au sens banal du terme, la fabrication du monde. Ce sera une question importée dans l'Évangile par l'Occident, non pas que le monde grec ait pensé l'idée de création au sens strict du terme, mais il a posé la question de la démiurgie. Quelle différence ? Chez les anciens Grecs, la parution des choses du monde est bien l'œuvre d'un artisanat, pas d'un engendrement, quoique la notion d'engendrement ne soit pas complètement absente, par exemple dans un certain stoïcisme.

Ce qui domine, cependant, c'est l'idée de fabrication, mais de fabrication à partir d'une matière préexistante et non pas à partir de rien. C'est le cas du *Timée*, un célèbre dialogue de Platon qui fait fureur au second siècle dans le monde méditerranéen, dans le monde hellénistique. Et comme, pour la mission, les chrétiens ont tendance à rechercher, pour se faire entendre, ce qui, du côté des philosophes, peut ressembler à l'Écriture, la notion de création va être empruntée à la notion de démiurgie, mais avec cette précision progressivement qu'il n'y a pas deux grands principes – un principe bon qui fait le démiurge, et une matière en elle-même mauvaise⁵² qui est agencée par le démiurge –, principes qui seraient co-éternels.

C'est une problématique du second siècle, et le lieu majeur pour détecter cela est un opuscule de Tertullien qui s'intitule *Contre Hermogène*. Hermogène est un homme que nous ne connaissons pas par ailleurs – nous ne le connaissons que par la réfutation qu'en

⁵⁰ Saint Paul nous dit ce qu'est la genèse en 2 Cor 4, 6 : « *Car celui qui dit : "D'entre les ténèbres lumière luise", c'est celui qui fait luire dans nos cœurs* – la Genèse récite une expérience spirituelle fondamentale – pour la luminance de la connaissance qu'est la gloire de Dieu sur le visage du Christ. »

⁵¹ « Dans son sens le plus général et conforme à l'étymologie, le mot grec de démiurge pouvait signifier tout espèce de travailleur public (*ergon-demos*), mais il désignait, le plus souvent, ceux qui exerçaient une profession manuelle, spécialement les artisans. C'est ce sens courant de « producteur artiste » que Platon a exploité, dans le *Timée*, pour évoquer la figure mythique du Dieu qui a ordonné le cosmos en le façonnant à partir d'une matière préexistante, d'après un modèle purement intelligible. » (André Motte, *Dictionnaire des religions*). Sur le rapport Dieu créateur et Démiurge voir [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", comment bien entendre ce titre ?](#).

⁵² Les Anciens n'ont pas la même conception de la matière que nous. « Les scolastiques appellent *materia*, d'une façon générale, ce qu'Aristote avait appelé *hulê* ; cette *materia* ne doit nullement être identifiée à la "matière" des modernes, dont la notion complexe, et contradictoire même par certains côtés, semble avoir été aussi étrangère aux anciens de l'Occident qu'elle l'est aux Orientaux ; même si l'on admettait qu'on puisse y faire rentrer après coup cette conception plus récente, elle est aussi bien d'autres choses en même temps [...] Avant tout, la *hulê* en tant que principe universel, est la puissance pure, où il n'y a rien de distingué ni d'« actualisé », et qui constitue le "support" passif de toute manifestation. » (D'après René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. II). C'est ce que J-M Martin dit aussi en commentant un passage du *Traité de la création* de Philon : « *La réalité n'avait rien de beau par elle-même, mais elle pouvait tout devenir* – c'est une définition de la matière chez les Anciens : "une possibilité de tout devenir", ce qui est au fond une définition de l'accueil avec l'incidence anthropologique – *Elle était sans ordre, sans qualité, sans vie, sans homogénéité, pleine d'hétérogénéité, d'incohérence, objets de mutation. Elle fut l'objet d'un changement qui en faisait tout le contraire...* » – La matière en question est donc une matière mythique. C'est en ce sens qu'est interprété Gn 1, 2 la terre informe, vide, chaotique, le désordre des eaux, la négativité de la ténèbre, ce sur quoi va surgir la lumière. » (Institut Catholique de Paris en 1971-72).

fait Tertullien⁵³ –, mais qui avait emprunté la théorie du Timée en en tirant une sorte de dualisme d'une matière éternellement mauvaise pour expliquer le mal, et d'un Dieu éternellement bon pour expliquer ce qu'il y a de bon dans le monde.

Le thème du dualisme absolu est fréquent dans l'histoire de la pensée. Le lieu suprême de cela est le manichéisme, mais il ne faut pas confondre tout dualisme avec le manichéisme. Par exemple nous avons chez saint Jean un dualisme très fort de la lumière et de la ténèbre, mais ça n'en fait pas deux principes également éternels et égaux, en conflit entre eux, ce n'est pas un dualisme absolu.

5) Christ et totalité (v. 17-19).

Par rapport au point où nous en sommes, dans l'épître aux Éphésiens on rencontre des choses semblables. Il y a un grand rapport entre l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Colossiens. Pour ma part je ne sais pas si l'épître aux Colossiens est première et développée ensuite dans l'épître aux Éphésiens, ou si c'est l'inverse : l'épître aux Éphésiens serait ensuite résumée pour les Colossiens. Par rapport à ciel-terre, nous trouvons au chapitre 1^{er} des Éphésiens : « ⁹*Lui qui nous a fait connaître le mustêrion (le secret) qui est son désir (sa volonté), selon son agrément qu'il a prédéterminé en lui* ¹⁰*pour le déploiement (l'économie) de l'accomplissement des âges, qui est de récapituler la totalité dans le Christ* – bien penser que ce mot de récapitulation a pour racine *caput*, la tête, que nous allons rencontrer tout à l'heure – de récapituler *les choses qui sont aux cieux comme les choses qui sont sur terre*, (les récapituler) *en lui*. » La présence de ce mot "récapituler" à propos des choses qui sont au ciel et de celles qui sont sur terre nous invite à penser un peu par avance le titre de tête qui va venir : le Christ est tête. De quoi ? Nous allons voir.⁵⁴

« ¹⁷*Et il est avant toute chose (il précède) et la totalité consiste (synestêken) en lui* » c'est-à-dire que les éléments de la totalité ont leur consistance, leur sistance les uns par rapport aux autres, en lui. Il est la consistance de la totalité, la totalité étant toujours ici les anges et les hommes. Ce terme est employé parfois par les stoïciens pour dire l'œuvre du Pneuma. Le Pneuma stoïcien (l'esprit, le souffle), c'est ce en quoi tout consiste, tout a sa consistance : tout tient ensemble par le Pneuma. Mais c'est un contexte cosmologique qui n'est pas exactement le même que celui qui est envisagé ici.

« ¹⁸*Et il est la tête (kephalê) du corps qui est l'Ekklêsia* – nous avons ici le rapport tête-corps pour dire le Christ par rapport à la totalité de ceux qui sont au ciel comme de ceux qui sont sur terre, c'est-à-dire l'Ekklêsia, l'humanité convoquée – *lui qui est arkhê* – voilà le mot que nous attendions, nous l'avions entendu implicitement dans « *En lui ont été créées toutes choses au ciel et sur la terre* » puisque « *Dans l'arkhê il créa le ciel et la terre* » – *prôtotokos* – voilà que revient le « premier-né », mais nous avons auparavant « *premier-né de toute la création* » c'est-à-dire angélique et humaine, et ici « *premier-né d'entre les*

⁵³ Le *Contre Hermogène* de Tertullien est le premier traité écrit en langue latine. Il date de 205 environ. Hermogène est un philosophe des années 150-160. D'autres réfutations d'Hermogène paraissent au II^e siècle, mais elles sont toutes perdues, nous ne possédons que celle de Tertullien

⁵⁴ Le premier chapitre des Éphésiens est longuement médité par J-M Martin : [Epître aux Éphésiens chapitre 1. Deux moments : "délibération en Dieu" et "résurrection". Gisement de vocabulaire.](#)

morts » expression courante dans les épîtres aux Romains et aux Hébreux, mais elle est mise ici en rapport avec « *premier-né de toute la création* ».

Les mots de la théologie⁵⁵.

Nous avons toujours plus ou moins à l'esprit le schéma d'une création lointaine et ensuite d'un fait historique qui est la Résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ. Or cette répartition entre la création de la nature et la résurrection d'une factualité qui apporte la surnature est totalement absente de la structure des évangiles. C'est une fabrication de la théologie au cours des siècles. La notion de nature humaine n'est pas du tout une notion biblique. *Phusis* ou *ousia*, deux mots pour dire nature, sont des mots de la grande spéculation de la philosophie grecque dans son âge d'or, et qui se trouvent même chez les présocratiques d'une certaine manière ; nature est un mot de notre Occident.

Vous n'oubliez pas que, pour déterminer ce qu'il en est Dieu ou du Christ, on se sert de deux concepts qui sont le concept de nature et le concept de personne. Le concept de nature est un concept occidental, il vient des Grecs et, de loin, il continue à jouer profondément dans notre culture à des titres multiples, parce que c'est un mot qui, suivant celui auquel il s'oppose, change légèrement de sens, mais garde une vigueur profonde pour la pensée. Et le mot de personne vient du droit romain, l'autre source de notre Occident : le premier sens du mot *persona* est « sujet du droit », personne juridique. Donc la grécité (le grec), d'une part, et la romanité (le latin), d'autre part.

Le b-a-ba de la théologie, c'est, qu'en Dieu, il y a une seule nature et trois personnes et que, dans le Christ, il y a deux natures et une seule personne. Dans tous les cas, les mots répartiteurs, les mots explicatifs, sont ces deux mots totalement absents du Nouveau Testament, mais qui sont des mots essentiels de notre culture. Donc il n'est pas étonnant qu'il y ait une sorte de défiguration des articulations langagières que nous lisons dans l'Écriture et de ce qu'on apprenait jadis, même au petit catéchisme. Prendre conscience de ces différences est très précieux parce que cette dogmatique a tout à fait sa raison d'être en son lieu, mais elle n'est en aucune façon quelque chose qui nous permet d'entrer dans l'Écriture. Il y a des ressources de pensée dans l'Écriture qui ne sont pas épuisées par l'intelligence que l'Occident a prise de l'Écriture. La première chose est de bien distinguer ces deux langages.

Autrefois la théologie se donnait pour tâche de montrer que ce que dit le dogme est bien dans l'Écriture ; la tâche que je me suis donnée, c'est de montrer que l'Écriture et la théologie ne disaient pas "pareil". Ils peuvent dire le même : parfois ne pas dire pareil est une condition pour dire le même, une condition pour dire quelque chose d'authentique à une autre oreille, mais ce n'est pas pareil.

Ce thème de "premier-né d'entre les morts" a déjà été indiqué par Paul en 1 Cor 15⁵⁶ : il est le premier-né de beaucoup de frères, prémice de la résurrection de beaucoup (v. 20-23). Le mot *aparkhê* (prémice) a la même racine que *arkhê*. Chez les Anciens la prémice n'est pas simplement première, elle est régissante de la série qui vient ensuite. La prémice, le fruit, est offert pour que cette offrande retombe en bénédiction sur la totalité de la récolte. Le mot *arkhê* a cette même signification, pas simplement d'être au début, d'être premier.

⁵⁵ Pour penser de façon nouvelle les trois personnes, cf. [Penser la Trinité](#).

⁵⁶ Cf. [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#).

Arkhê, c'est ce qui ouvre, et donc est premier, initial en un certain sens, mais qui continue comme tel à régner sur ce qui a été ainsi ouvert. Après le début ce n'est plus le début, après *l'arkhê* c'est encore *l'arkhê*. Nous n'avons pas d'équivalent de ce mot grec. Tertullien dit déjà – il écrit en grec et en latin, mais nous avons perdu ses œuvres grecques, nous ne connaissons que ses œuvres latines – « Les Grecs ont le mot *arkhê* pour dire à la fois commencement et commandement », ce qui reste dans nos langues puisque archaïque veut dire ce qui est au début, ancien, et monarchique dit que ce qui règne, ce qui garde une maintenance, une tenance de ce qu'il a ouvert, qui régit l'espace ouvert.

Nous rencontrons donc ici le thème de la tête et du corps. Vous connaissez chez saint Paul cette idée que nous formons un corps et qu'il y a différents membres et que tous sont nécessaires. Il utilise souvent cette idée pour marquer le rapport entre l'unité qu'il faut garder et la diversification des charismes, des services, des fonctions dans *l'Ekklesia*, la bonne organisation où les membres divers constituent un seul et même corps. Or nous avons ici une autre source. La première existe déjà dans le monde grec : j'avais lu autrefois un texte profane où cette image de la cohérence nécessaire de multiples membres, donc de multiples fonctions, se trouvait. En revanche ici, nous avons une autre source : le rapport tête-corps. Dans notre langue d'ailleurs, le mot tête a cette double signification – ça peut nous aider à approcher *arkhê* – qui est de « venir en tête », c'est-à-dire d'être au début (en tête de file, par exemple), et « être à la tête de » c'est-à-dire régir. Autrement dit, il y a une symbolique assez fondamentale de la tête qui pourrait, dans notre langue, garder ce que voulait dire le mot *arkhê* dans son acception qui est double pour nous.

Arkhê-sôma (arkhê-corps), est la même chose que *hen-panta* (un et la totalité), que *arkhê-plêrôma* (principe ouvrant et régissant l'accomplissement ou la plénitude), ou tête-corps. Le rapport tête-corps chez Paul, lorsqu'il est selon l'usage que nous trouvons ici, qui est repris plusieurs fois dans l'ensemble des lettres de Paul, n'a pas pour source l'imagerie de la planche anatomique du corps, mais a pour origine les premiers mots de la Genèse. Un-totalité, *arkhê-plêrôma*, tête-corps disent exactement la même chose, ils sont la traduction du même rapport ⁵⁷.

« ¹⁹**Puisqu'il a été donné qu'en lui habite tout le plêrôme** (toute la plénitude) ». Vous avez les prépositions : par lui, vers lui, en lui ; et le verbe habiter est un verbe qui est réservé le plus souvent au pneuma : l'Esprit habite, l'Esprit emplit, l'Esprit est versé, donc une symbolique liquide d'emplissement.

Quelques symboliques du pneuma (de l'Esprit).

Le pneuma (l'Esprit) appartient toujours à une symbolique du liquide, une symbolique des fluides. Et il appartient à plusieurs symboliques puisque le pneuma :

– c'est l'air, le souffle, le vent,

⁵⁷ *Ta panta* (la totalité), *plêrôma* (la plénitude), *ekklêsia* (l'humanité convoquée) voilà trois termes qui sont à peu près synonymes.

– par rapport à *ta panta*, il y a *arkhê* (*arkhê* de la totalité) ;
 – par rapport à *ekklêsia* (ou *sôma*), il y a *kephalê* (la tête) ;
 – par rapport à *plêrôma*, il y a *proteron* (celui qui est premier dans l'acte du déploiement du plêrôme, de la plénitude).

C'est dire que le mot *Ekklesia* (Église) ne se pense pas dans notre sens.

– chez saint Jean, c'est l'eau : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne auprès de moi et boive, des flots d'eau vive couleront de son sein. Il parlait du pneuma...* » ;
– et c'est également le feu,

En effet le pneuma est susceptible de toutes les formes et de tous les noms. C'est l'élément le plus subtil. Si vous ouvrez Buxtorf, qui est un dictionnaire de l'hébreu rabbinique, à rouah (qui correspond à pneuma) vous trouvez : souffle, eau, feu ; il n'y a pas la terre parce que la terre, c'est précisément le solide.

Or en Col 2, 9, vous avez : « *En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement, solidement, (sômatikos)* » : *sôma*, c'est le corps au sens quasi géométrique du terme, le solide, *stéréon*, comme le firmament est le *stéréoma*. Cela veut dire que l'Esprit, jadis répandu de manières diverses et successives sur les prophètes, les prêtres, les rois, s'est rassemblé en un seul solide sur le Christ au jour du Baptême, et y demeure pour qu'il puisse être, à la croix, répandu sur la totalité de l'humanité. L'Esprit, c'est la Résurrection répandue. Et cela est célébré dès la croix puisque Jean ne médite jamais la Résurrection indépendamment de la crucifixion. D'après Jn 19, 30, à la crucifixion Jésus émet le pneuma : « *Il livra (parédôken) le pneuma* » alors que les Synoptiques, disent « *Il remit (aphêken) le pneuma* » (Mt 27, 50) ou « *il expira (exépneusen)* » (Lc 23, 46 ; Mc 15, 37) au sens banal du terme, mais chez Jean, c'est le pneuma ; et Jean ajoute au verset 34 : « *Un des soldats, de sa lance, lui ouvrit le côté, et sortit aussitôt sang et eau* ». Il y a donc le souffle, l'eau, et le sang ; et chez les Anciens le sang est l'équivalent du feu : « *ôs pur tupoménos*, comme figurant le feu ». En effet le feu est le signe de la chaleur vitale et le sang est signe de la chaleur vitale dans cette symbolique.

6) Faire la paix par le sang de sa croix (v. 20).

« *²⁰Et par lui il a réconcilié* – au chapitre premier des Éphésiens, nous trouvons récapituler, reprendre en tête ; ici c'est réconcilier, mais c'est la même signification – *la totalité en lui en faisant la paix par le sang de sa croix* – ce thème du sang de la croix, nous en héritons, mais nous ne le pensons pas très bien, malgré une symbolique profonde – réconciliant *les choses qui sont sur terre et celles qui sont dans les cieux*. »

« *Faisant la paix par le sang de sa croix* », qu'est-ce que ça vient faire là ? Cette question en elle-même ferait l'objet de toute une série de lectures parce que souvent, dans les textes de Paul et dans ceux de Jean, de façon inattendue, intervient un terme comme le sang : "par son sang", "par sa croix", "par sa chair", et on ne voit pas très bien comment cela prend place dans un texte comme celui que nous venons de lire. Et en effet ceci a trait à la question du salut ou du rachat, de la rédemption de l'humanité. C'est à ce sujet qu'il en est question, et nous ne voyons pas bien le rapport.

Chez Jean lui-même, par exemple, comment comprendre l'œuvre du Christ : que fait-t-il par rapport à l'humanité, à quoi sert-il ? Ce qui est clair, c'est que ce qui lui arrive n'est pas une chose qui le concerne en tant simplement qu'un homme singulier, mais : *Il est mort, il est ressuscité* – c'est le tout premier Credo, le cœur du Credo – *pour nous, pour nos péchés*, des expressions de ce genre. Chez Jean l'œuvre désigne à la fois la mort-résurrection du Christ et l'accomplissement de l'humanité. Quel rapport ? Comment penser cela ?

On pourrait dire que, quand le sang est mentionné, dans une page de la première lettre de Jean par exemple, il fait tache. Nous avons un discours qui, apparemment, est un discours sur l'*agapê* et, tout d'un coup, la mention du sang⁵⁸, pourquoi ? Alors, il y a plusieurs tentatives d'explications qui se sont produites au cours des siècles. J'en commémore quelques-unes, aucune n'est satisfaisante.

– Il y a le discours sacrificiel, mais la notion de sacrifice nous est très étrangère : il faut prendre bien compte de cela, ne pas faire semblant que ça va de soi.

– Il y a celle du combat, de la victoire : le combat sur la mort est très important chez Jean alors qu'on ne l'aperçoit pas, mais il est toujours glissé quelque part. C'est un thème mythique, combattre la mort. Ça recouvre quoi ?

– Il y a même eu une théorie de la fraude : nous étions prisonniers du *diabolos* et la mort du Christ, à l'intérieur de laquelle était inscrite la Résurrection, est un leurre, et le diable a été pris à l'hameçon de la croix.

– Irénée, par exemple, s'insurge contre cela, il dit : non ce n'est pas par fraude, mais c'est par justice. Alors nous tombons dans la théorie du mérite : il a mérité pour nous, qui est une sorte de moralisation très peu évangélique de la question, et qui a pris en particulier la forme de la "satisfaction", c'est-à-dire la compensation méritoire, ou la compensation vicaire, la compensation substitutive, qui est peut-être le plus connu, le plus courant.

Aucun de ces thèmes n'est vraiment satisfaisant à mon avis. Il faudrait retrouver une symbolique authentique du sang qui puisse de quelque façon, en dépit de la distance, nous parler. En aucune façon, cela ne deviendra quelque chose d'évident par rapport à nos usages, mais on pourrait prendre au moins la perception reculée de quelque chose d'intelligible, alors que ce n'est pas même le cas. Donc nous aurions un beau thème pour une autre année, c'est à vous de voir.

Parenthèse sur le sacrifice et le sacré⁵⁹.

Il y a toute une dégradation de la notion de sacrifice qui est assez terrible dans l'histoire de l'Occident. Le mot *sacrum*, qui pour moi est très important en lui-même, on le traduit actuellement par "saint" parce que "sacré" ça ne dit pas grand-chose. Mais dire "saint" à la place de "sacré", c'est moraliser l'Évangile, parce que la sainteté est pensée dans le discours des vertus, c'est-à-dire dans le discours de l'éthique aristotélicienne des vertus. Bien sûr, on distingue les vertus théologiques et les vertus morales, mais le langage est moral, et du même coup on perd quelque chose d'essentiel.

La première chose qu'il faut dire à partir du sacré, c'est que c'est une notion qui nous est totalement absente. Ne me dites pas que les historiens des religions font des livres sur le sacré, les phénoménologues du religieux ou du sacré font des livres... D'abord il n'y a pas une notion du sacré qui soit suffisamment abstraite pour être légitimement applicable aux grandes sources religieuses dans l'humanité. Il faudrait voir le sacré en propre dans l'Évangile, voir ce qu'il dit en sachant que cela est absent de nous. Je pense même que

⁵⁸ Par exemple : « *Si nous marchons dans la lumière comme lui est dans la lumière, nous avons communion les uns avec les autres et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché.* » (1 Jn 1, 7). Voir la session *1Jean-Connaître aimer* (tag [1JEAN](#)).

⁵⁹ Pour approfondir, voir la session *Le sacré dans l'Évangile* (tag [SACRÉ](#)).

méditer sur l'absence de ce que peut vouloir dire sacré, c'est le commencement même d'une recherche sur le sacré. Le sacré ne laisse des traces dans la théologie que dans le sacrifice, le sacerdoce et le sacrement, et précisément ce sont les choses qui, de nos jours, font problème, et ce n'est pas par hasard. Il y a là un bon sujet sur lequel je ne suis pas sûr qu'on puisse avancer très loin, mais déjà poser la question avec le recul nécessaire, apercevoir des débuts de cheminement vers une réponse, c'est quelque chose qui peut être intéressant. C'est peut-être sous cet enveloppement-là que même la question du sang pourrait être approchée à cause de la dominance apparente dans le Nouveau Testament de la notion de sacrifice : elle a des références majeures.

N'est-ce pas, il y a deux voix qui identifient Jésus dès son Baptême : la voix qui vient du ciel et qui dit « *Tu es mon Fils* » et la voix qui vient de la terre et qui dit « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* », qui est la voix du Baptiste. Les deux voix disent la même chose puisque toute vérité se tient entre le témoignage de deux, ici c'est le ciel et la terre, et il faut que le témoignage soit concordant. Comment la filiation et l'agneau qui lève le péché du monde ont-ils un rapport entre eux et disent-ils la même chose ? Voilà comment la question est bien posée. Je ne dis pas que nous sommes très loin dans la réponse. Je n'ai jamais été amené à envisager cela de façon explicite pour le déployer⁶⁰. Je me suis posé la question. Les termes d'un chemin possible, c'est ce que je suis en train de dire, j'y ai réfléchi, mais ça m'intéresserait d'avancer là aussi : ce sera à la demande.

La notion de sacre aussi est intéressante et très liée à cela parce qu'il y a justement la récurrence en Occident, dans l'âge médiéval en particulier, de ce qui fut une réalité vétéro-testamentaire par rapport à la sacralité du roi, comme aussi par rapport à la sacralité du prêtre : c'est le Christ qui est prêtre dans le Nouveau Testament, le prêtre en tant que sacerdoce, sacralité, selon l'ordre d'Aaron par exemple. On s'est beaucoup servi du sacerdoce aaronique pour lire le rôle de ce qu'on appelle le prêtre dans l'Écriture. Il y a là quelque chose qui est d'une certaine façon un peu un retour en arrière. Je pense que le sacerdoce lui-même a besoin d'être authentiquement repensé, de même que le sacrement qui est vraiment devenu quelque chose de non pensé, et je ne vois pas pourquoi on pratiquerait quelque chose d'impensable, d'impensé. « Je ne vois pas pourquoi » : je veux dire par là, sauf à admettre qu'il y a un sens que nous ne possédons pas, et qui peut être un signe d'appartenance en dépit de ce que je peux en prendre, ce qui est une chose bonne aussi... Mais toutes ces questions-là mériteraient d'être mises en avant, d'être posées.

Il y a chez saint Jean des traces de ce que probablement le sacrifice a à voir avec le meurtre. Le meurtre est un des noms de la haine puisqu'il désigne tout ce qui est négatif, et la première mort est un fratricide. Les figures d'Abel et Caïn sont évoquées par Jean au cœur de sa première lettre⁶¹ : il y a sans doute un rapport entre le sang indûment répandu par le meurtre et le sang répandu pour le salut. Mais c'est quelque chose qui est à méditer attentivement. Nous aurions là un exemple d'apotropaïque, ce qui est l'homéopathie des anciens : le même par le même, inverser le sens du même. Nous avons des exemples nombreux dans l'histoire des religions et, quelquefois, on peut s'y référer quand même, même si ce n'est pas décisif pour la lecture d'une tradition. Mais c'est trop vite dit.

⁶⁰ Cf. [Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde](#) ou bien une réflexion à partir de 1 Jn 2, 12-17 : voir le début du [1JEAN. Ch VI. Lecture commentée de 1Jn 2, 12-29](#).

⁶¹ « Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue dès l'arkhé, que nous ayons agapé mutuelle. Non pas comme Caïn qui était du mauvais et qui a égorgé son frère. » (1 Jn 3, 11-12). Voir la session [1Jean-Connaître aimer](#) (tag [1JEAN](#))

Il y a un autre lieu johannique qui, sous ce rapport-là, est intéressant, et que j'ai beaucoup fréquenté, c'est le thème des démembrés (des déchirés, des dispersés) : le rapport de l'unité et de la déchirure (du démembrement). Il a à voir d'ailleurs aussi avec notre thème, le thème des anges.

7) La primauté du Christ sur les anges et les hommes.

Après cette lecture, je pourrais citer quelques textes d'angéologie néotestamentaire, des textes balbutiants qui sont intéressants comme moment d'émergence. Il y a, dans les premiers temps, des doctrines sur les anges surtout dans le monde apocalyptique, dans le monde d'une certaine tradition juive, ce qui a donné lieu à des interprétations très diverses suivant les courants.

On peut penser que Paul a affaire ici à des courants qui privilégiaient le culte des anges par rapport au culte du Christ et qu'il essaye de remettre en place cela en marquant la primauté du Christ par rapport et aux anges et aux hommes⁶². L'épître aux Hébreux, qui n'est pas de Paul, est caractéristique de cela. Visiblement elle s'adresse à un groupe qui avait tendance à privilégier, au détriment de la vérité du Christ, une certaine invocation des anges. Donc il y a sans doute la volonté de Paul d'accueillir dans son discours des éléments qui sont plus conformes à la tradition biblique, mais avec le souci de les ordonner par rapport à la primauté du Christ.

8) L'expérience christique de Paul au troisième ciel.

Les épîtres de Paul sont le tout premier évangile que nous ayons. Lui-même dit : « mon évangile »⁶³, c'est-à-dire l'annonce que je fais, l'annonce que je porte, et c'est fondé sur une expérience spirituelle. Paul revendique d'avoir reçu l'enseignement des autres apôtres mais aussi d'avoir eu une expérience propre du Ressuscité. On la connaît par l'épisode de sa conversion sur le chemin de Damas, sa rencontre avec Jésus ressuscité. Il y a trois récits dans les Actes des apôtres. Lui-même fait allusion à une expérience dans laquelle il dit avoir été « ravi (d'un rapt) au troisième ciel, avec mon corps je ne sais, sans mon corps je ne sais, Dieu le sait » (2 Cor 12, 2), donc nous ne savons rien de cette expérience. Ces fondateurs-là sont les témoins de l'expérience christique initiale, ça leur est donné, ce n'est pas simplement le produit de leur effort. C'est ce à partir de quoi ils relisent les Écritures qu'ils fréquentaient déjà : Paul était un bon pharisien.

Le "troisième ciel" est intéressant dans le texte précédent parce que nous avons une connumération de trois cieux. Il y a parfois le ciel, parfois la distinction entre le ciel atmosphérique et le ciel des étoiles, et plus rigoureusement : le firmament atmosphérique, les mobiles (les planètes) et les constellations des fixes. C'est une symbolique intéressante mise à part toute efficacité éventuelle.

⁶² « La réalité, c'est le Christ. ¹⁸Ne vous laissez pas disqualifier par quelqu'un qui se complait dans l'humilité et le culte des anges... gonflé en vain par son intelligence humaine... » (Col 2)

⁶³ « ... Au jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes selon **mon évangile** » (Rm 2, 16)

De même, il y a une autre connumération ternaire dans un autre sens, dans un texte aussi fameux que celui que nous utilisons aujourd'hui, au chapitre 2 des Philippiens : « ⁶*Lui qui, préexistant comme image de Dieu – image du dieu invisible – ne s'est pas agrippé à être égal à Dieu, ⁷mais il s'est vidé de soi-même* – le vide dans son rapport au plérôme, à la plénitude. » C'est là que Paul invoque le nom de Jésus comme devant être glorifié au ciel, sur la terre, et dans les sub-terrestres (les lieux infernaux, inférieurs). Vous avez donc une dimension ternaire : le ciel, la terre et sous la terre.

"Sous la terre" : ce n'est pas l'enfer de Dante, ce sont les lieux inférieurs qui ont une signification importante dans le tout premier Évangile à la mesure où c'est le lieu où sont réputées être les âmes des justes de l'Ancien Testament qui attendent la Résurrection du Christ⁶⁴. « Il est descendu aux enfers, le troisième jour il est ressuscité ... et monté aux cieux » : cette descente aux enfers est restée dans le Credo⁶⁵. C'est très archaïque et d'une signification très complexe puisque les premiers Pères de l'Église en donnent des explications différentes. Mais ici est commémorée une autre représentation de l'univers.

Donc l'Évangile du Christ est fondé sur l'expérience du Ressuscité. Ce qui fonde l'Évangile, ce n'est pas la vie pré-pascale (d'avant la Résurrection) avec les apôtres, c'est précisément l'expérience de Résurrection.

En 1 Cor 15, Paul fait une énumération : « ¹*l'Évangile ³que je vous ai transmis, à savoir que... ⁵et qu'il s'est donné à voir (ophthê) à Pierre, aux apôtres réunis, à plus de 500 frères, et ultimement à moi-même comme à l'avorton (comme au dernier)* ». C'est à ce titre-là qu'il revendique le titre d'apôtre car il a fait l'expérience du Ressuscité. Du reste les autres, dans les évangiles, racontent leur expérience pré-pascale mais à la lumière de la Résurrection. Ils racontent ce qu'ils n'ont pas vu, souvent, c'est à dire ce qu'ils ont manqué à voir : « *Ils ne comprirent pas alors* ». Il y a tout un moment de méprise, de malentendu.

Je vais énumérer ce ternaire qui est dans le prologue de l'évangile de Jean : le Christ vient vers le monde (vers la mort), il vient vers les siens qui ne l'ont pas reçu d'abord (il vient à la méprise), et il vient vers ceux qui le reconnaissent⁶⁶. Il faut situer la fondation de l'Évangile dans son lieu propre qui n'est pas l'histoire des historiens.

⁶⁴ Le mot enfer vient *inferno* qui signifie inférieur. D'après le catéchisme « Le séjour des morts où le Christ mort est descendu, l'Écriture l'appelle les enfers, le Sheol ou l'Hadès (cf. Ph 2,10 ; Ac 2,24 ; Ap 1,18 ; Ep 4,9) parce que ceux qui s'y trouvent sont privés de la vision de Dieu (cf. Ps 6, 6 ; 88, 11-13). Tel est en effet, en attendant le Rédempteur, le cas de tous les morts, méchants ou justes (cf. Ps 89, 49 ; 1 S 28, 19 ; Ez 32, 17-32) ce qui ne veut pas dire que leur sort soit identique. » L'icône de la Résurrection (Anastasis) représente la Descente du Christ aux enfers : il arrache Adam et Ève au *sheol* dont il piétine les portes brisées formant une croix. Sur certaines icônes du Baptême on voit aussi les pieds du Christ sur les portes brisées.

⁶⁵ Voir la session sur le Credo : [CREDO et joie. Ch. 4. Christologie des titres \(Jésus, Christ, Fils unique...\) et des gestes \(né de la Vierge, a souffert...\)](#).

⁶⁶ Cf. le II de [Prologue de Jean. Chapitre IV : Versets 9-13 ; les trois venues](#).

Chapitre IV

L'angéologie

Voici la dernière séance de cette année. Par l'examen de la symbolique Ciel-Terre dans saint Jean et surtout dans saint Paul, nous avons été conduits à évoquer l'angéologie, les anges sous diverses dénominations, les anges étant les habitants du ciel et les hommes, les habitants de la terre. L'angéologie ouvre un programme immense et nous avons un très court temps pour en parler. L'ampleur nous conduirait de l'ange du Seigneur qui apparaît dans les livres bibliques jusqu'à, par exemple, les substances séparées de la théologie médiévale. Cette théologie, dont la structure est de type aristotélécien, présente des traits communs à la théologie catholique de saint Thomas d'Aquin, à la théologie musulmane d'Averroès, et aussi à une théologie juive. Quel chemin entre ces deux usages ou ces deux conceptions à propos de ce que nous appelons l'ange ?

Là, il aurait fallu passer – nous l'avons tenté très rapidement – par l'ange dans le Nouveau Testament. On aurait pu voir l'ange dans l'apocalyptique, pas simplement l'Apocalypse de Jean, mais le genre apocalyptique qui est aussi bien juif que chrétien. C'est un genre intertestamentaire, qui se trouve donc dans les deux Testaments et entre les deux Testaments, dans des ouvrages apocryphes, en passant par le pseudo-Denys au VI^e siècle, grand théoricien des cohortes, des hiérarchies des anges, etc. Donc tout cela fournirait un parcours très vaste parce que finalement il y a une très grande différence d'une pensée à l'autre. Nous ne serions pas forcément aidés par l'appel à l'iconographie qui a des sources quasi hiéroglyphiques, en prenant le mot dans un sens large. L'iconographie des anges est une lecture qui est tout à fait étrangère à notre mentalité :

« On voit les séraphim torrides
et la nature ailée de l'air
Qu'en terre de ciel se décide
par le paraphe d'un éclair. »

- **Vocabulaire angélique et fonctions des anges⁶⁷.**

On peut donner quelques indications pour une approche de vocabulaire. Il y a référence, finalement, pour ce que nous appelons l'ange aujourd'hui, à deux racines hébraïques. La première est la racine hébraïque ל א כ (Lamed-Aleph-Kaph) qui donne lieu à *mal'âch*, qu'on traduit par l'ange : *mal'âch Adonai*, l'ange du Seigneur. La racine désigne une fonction, pas forcément une fonction déterminée, mais le fait même de la fonction – ce n'est pas pour dire que les anges sont des fonctionnaires – une fonction, un service.

⁶⁷ Ceci a été repris et augmenté dans [LES ANGES. Première partie : les anges dans la Bible et aux premiers siècles](#).

On verra que les principales fonctions des anges sont :

– soit une fonction liturgique, la fonction de **chanter la gloire de Dieu**. « Saint, Saint, Saint (*hagios, hagios, hagios*) » chantent les *Séraphim* (les brûlants) en Isaïe 6. Le chant est quelque chose de la parole, probablement l'essence de la parole. Le chant, c'est la fête de la parole. Le chant ici constitue cette action de grâce permanente qui est l'entour du Dieu, c'est-à-dire la reconnaissance du don autour du don, l'*eucharistia*, précisément ce que les hommes ne font pas selon saint Paul.

Dans le premier chapitre de la lettre aux Romains, la toute première faute de l'humanité c'est : « *Ils n'eucharistiaient pas* », ils ne rendirent pas grâce, c'est-à-dire qu'ils furent au monde sur le mode de la rapine, de la capture, de la prise de ce qui est là et non pas sur le mode de recevoir, et même de se recevoir avec reconnaissance. C'est une première carence fondamentale de laquelle sont issues toutes les autres carences développées par la suite dans le texte de Paul⁶⁸. Donc cette fonction de chant a trait à la parole, à l'action de grâces et à la reconnaissance de la grâce (du don) qui constitue la gloire, la gloire c'est-à-dire les entours du Dieu.

– soit une fonction de **porteurs de messages**. Ils sont comme des aspects ou des fragments, ou des moments de la parole de Dieu adressée à l'humanité, comme des messages vivants⁶⁹. Le terme de vie que j'introduis ici en passant fait rapport aussi à une autre source, celle des *Kéroubim* qui sont nommés aussi les quatre Vivants en Ézéchiël. Ça donne lieu aussi à toute une tradition. Mais le mot de "message" que j'ai employé fait surtout signe vers la parole. Nous avons la fête de la parole, le chant, nous avons la parole qui annonce ou qui appelle. Le rapport de l'ange et de la parole est très important.

En grec le mot ange se dit *angelos*, et le mot "évangile" lui-même c'est *eu-angelion*, bonne-nouvelle. En hébreu, cela correspond à **la racine hébraïque *basser***, puisque la *bessorah*, c'est le message, le *mebasser*, c'est le messenger de bonne nouvelle, et c'est le mot qui est traduit par un mot correspondant à *angelos* dans la citation d'Isaïe qui se trouve au chapitre 10 des Romains : « *Qu'ils sont beaux les pieds des messagers de bonne nouvelle (euangelizomenôn)* » (v. 15)⁷⁰. Mais, par parenthèse encore, les pieds des anges, ça fait le même problème que la droite de Dieu. C'est en ce sens que je parle de façon un petit peu métaphorique d'une hiéroglyphie de la signification de ces mots-là, qui ne nous est pas du tout familière.

– Enfin, une dernière fonction serait d'**être des gardiens pour les hommes**.

Nous avons trace de ces différents services, de ces différentes fonctions.

⁶⁸ Cf. [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#).

⁶⁹ Pour J-M Martin, les anges sont des messagers au niveau du vocabulaire, mais on peut les considérer comme des messages. Cf le 4° de [LES ANGES. Première partie : les anges dans la Bible et aux premiers siècles](#).

⁷⁰ « *Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pas du porteur de bonnes nouvelles, (mebasser) qui proclame la paix, qui annonce de bonnes nouvelles (mebasser) qui proclame le salut, qui dit à Sion : "Ton Dieu règne".* » (Is 52, 7). Dans la Septante le verbe *euangelizesthai* traduit ordinairement le verbe hébraïque *mebasser*.

Mais un trait commun dans notre langage serait de remarquer que, à propos de l'ange, ce n'est pas la question de la fonction – à quoi servent-ils, qu'est-ce qu'ils font ? – qui apparaît, mais la question du statut ontologique : qui sont-ils, sont-ils des personnes, sont-ils des substances séparées au sens du Moyen Âge – séparées c'est-à-dire non liées à un corps ? Quel est leur statut ontologique par rapport à l'ontologie aristotélicienne qui régit tout notre discours : "qu'est-ce que c'est ?"⁷¹ Et bien ces questions ne sont généralement pas du tout développées dans les sources. Bien sûr, elles ont été posées par la théologie occidentale de façon très abondante : est-ce que ce sont des aspects de la puissance divine, est-ce que ce sont des substances en elles-mêmes, est-ce que ce sont des substances créées ou incréées ? C'est toujours notre fameux problème d'Occident à partir du IIe siècle, qui est a-pertinent d'entrée pour pénétrer dans l'espace scripturaire. Je dirai quelque chose sur ce sujet, mais cette question d'identification de l'ange quant à son statut ontologique est une chose dont la considération n'est pas postulée par nos textes. Il faudra dire pourquoi, ce n'est pas simplement négatif.

* *
*
*

C'était donc des réflexions de l'ordre du vocabulaire pour nous préparer. Nous allons entrer maintenant dans la considération. J'ai choisi, à travers cette multiplicité, deux petites tâches :

– la première est de prendre contact avec une angélogie simple, une angélogie catéchétique au cours du IIe siècle. Nous avons vu des choses sur cela, en particulier chez Paul. Qu'est-ce que la première Église en retient ?

– ensuite, plus difficile, mais aussi plus passionnant, dans une deuxième partie, je traiterai de l'angélogie des valentiniens dans ce même IIe siècle, à un niveau de réflexion ou de pensée qui est structurellement, à mon sens, plus fidèle à l'Écriture, mais dont les tenants seront bientôt, pour d'autres raisons, rejetés de la grande Église. Ils restent cependant des témoins intéressants d'une possibilité de pensée dans le domaine de l'angélogie.

I – L'angélogie catéchétique de saint Irénée (IIe siècle)

Pour la première partie, qui concerne les premiers échos d'une angélogie postérieure au Nouveau Testament, l'angélogie catéchétique, au cours du second siècle, je vais me servir de quelques pages d'un petit ouvrage de saint Irénée de Lyon qui s'intitule : ***Démonstration de la prédication apostolique***. Le mot démonstration est à entendre au sens de monstration, c'est-à-dire d'exposition de la prédication apostolique. Il s'agit des choses essentielles qui sont de la prédication des apôtres, de l'annonce des apôtres tels que l'écho s'en donne de façon courante dans les églises au cours du second siècle. Il y en a d'autres.

⁷¹ La question qui vient à la suite d'Aristote c'est "Qu'est-ce que c'est ?", la question chez saint Jean c'est "Où ?". C'est pourquoi J-M Martin parle souvent en termes d'espace (par exemple accéder à la région de la louange, cf le 2^o). Sur cette différence voir [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

Ce petit ouvrage, on en connaissait l'existence, mais il reste perdu dans sa langue originelle qui est le grec, puisque dans les Gaules du IIe siècle on écrit en grec, et Irénée est surtout connu par son gros ouvrage, "savant" entre guillemets, qui s'intitule *Adversus Haereses*, en cinq livres. Il est très précieux pour la connaissance des gnostiques, non pas du tout qu'il y comprenne quoi que ce soit, mais il rapporte les choses en témoin aveugle, donc il est utile sur ce plan-là. On a trouvé au début du siècle dernier un manuscrit en arménien qui est une traduction de ce texte perdu et c'est de là que je vais vous lire quelques passages. Je prends les numéros 8, 9 et 10, il n'y a pas de chapitres.

N°8 « **Et si par l'Esprit le Père est appelé Très Haut et Tout-Puissant et Seigneur des Puissances** – "par l'Esprit", c'est-à-dire par l'Écriture sainte inspirée par l'Esprit. Nous sommes au tout début de la catéchèse qui commence par expliquer la formule du baptême, la formule initiale : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et de l'Esprit », l'Esprit, celui qui a parlé par les prophètes, c'est-à-dire par l'Écriture. Le Père est appelé « Très Haut et Tout-Puissant et Seigneur des Puissances », les Puissances, les *dynamei*, c'est un des noms dans l'ordre angélique puisque nous avons repéré ce mot-là, chez saint Paul entre autres, avec les Trônes, les Seigneuries etc.

... afin que nous apprenions que Dieu est lui-même créateur du ciel et de la terre et de tout cet univers, créateur des anges et des hommes et Seigneur de tous – Nous retrouvons ici saint Paul aux Colossiens : « *par qui a été créé le ciel et la terre, les visibles et les invisibles, à savoir les puissances etc.* » dont nous avons un écho fidèle. « *Créateur des anges et des hommes et Seigneur de tous* » : nous ne faisons plus attention à ces choses-là, mais "créateur" et "seigneur", ça ne dit pas la même chose : créateur, c'est celui qui a fait, mais il en est en même temps le seigneur, donc celui qui régit. Vous vous rappelez le début du "Je crois en Dieu" : Père, Tout-puissant, Créateur, trois titres pour Dieu. Père, le rapport Père-Fils, ce n'est pas une création ; Tout-puissant, Pantocrator, c'est-à-dire Seigneur, c'est un deuxième titre ; et enfin Créateur. On pense que le début du "Je crois en Dieu" c'est : je crois en Dieu Créateur ; mais non, c'est en Dieu Père, ensuite Seigneur et en troisième lieu Créateur. Je dis cela parce que ce qui va venir en avant à l'intérieur même de l'Église, c'est le titre de Créateur.

N°9 « **Quant à ce monde, il est entouré de sept cieux** – Nous avons ici la connumération septénaire des cieux. Nous avons dit qu'il y a une connumération ternaire quand Paul dit qu'il a été "*ravi au troisième ciel*", le troisième ciel disant la plus grande hauteur. Ici, sept cieux. On trouve cela chez d'autres. Il y a plusieurs traditions sur le comput, la numération des cieux, et entre ces numérations il peut y avoir des sous-numérations. On peut penser que quelque part il y a : le ciel qui est l'empyrée, le ciel du Père ; le ciel des fixes donc les constellations ; et puis le ciel des planètes dans lesquelles sont comptés les luminaires – chez les anciens, soleil et lune font partie des astres errants, planète signifie astre mobile par rapport aux constellations des fixes ; et puis par exemple le ciel atmosphérique qui, quelquefois, est compté, quelquefois n'est pas compté dans le nombre. C'est très difficile de se faire une représentation fixe, elle est fluente.

... dans lesquels habitent des puissances innombrables – Le terme innombrable est en effet très fréquemment employé à propos de ces immenses cohortes angéliques. – **des**

anges et des archanges – Ici nous avons une première distinction. – **qui assurent un culte au Dieu Tout-Puissant** – Voilà la fonction que j'appelais liturgique, qui correspond au chant, mais ce n'est pas précisé ici – **et créateur de toutes choses, non qu'il en ait besoin** – C'est un souci constant au cours du IIe siècle d'affirmer que Dieu n'est pas dans le besoin. On trouve déjà des éléments de ce genre chez saint Jean, comme le fait que Jésus fut baptisé : « Non pas qu'il en eut besoin pour lui-même mais c'est pour nous ». – **mais afin qu'ils ne soient pas, du moins, désœuvrés, inutiles et ingrats** – ingrats : ils ont donc la fonction d'exprimer la gratitude, l'action de grâce, en particulier par leur chant. Le mot *ingrat* ici a une signification assez intéressante.

C'est pourquoi la présence intérieure de l'Esprit de Dieu est multiple – voilà un point très intéressant, comme si les anges étaient l'Esprit de Dieu multiplié – **et c'est celle qui est énumérée par le prophète Isaïe en sept formes de ministères qui se sont reposées sur le Fils de Dieu, c'est-à-dire le Verbe, à sa venue en tant qu'homme.** – Pourquoi "reposées" ? eh bien, c'est le Baptême : l'Esprit de Dieu était dispersé partiellement sur les prophètes, les prêtres, les rois (dans l'Antiquité, ils étaient oints de l'Esprit), comme le dit l'épître aux Hébreux : « *lui qui a parlé jadis de façon fragmentaire et multiple, s'est rassemblé dans la seule parole unique* ». Au Baptême, c'est le Pneuma qui se rassemble – j'y ai déjà fait allusion car c'est une image fondamentale dans le Nouveau Testament, et chez saint Jean l'Esprit descend et demeure sur lui, se repose sur le Christ. D'où vient le verbe "reposer" ici ? C'est la citation d'Isaïe. – **En effet il dit : « Sur lui reposera l'Esprit de Dieu – et l'énumération – esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, de science et de piété, l'esprit de la crainte de Dieu le remplira »** (Is 11, 2-3) – Nous avons sept formes, sept noms, qui sont des divisions premières de l'Esprit de Dieu, qui sont rassemblés sur le Christ, qui le remplissent. Le Pneuma remplit toujours, il remplit et il est versé sur l'humanité

« **Le premier ciel à partir d'en haut, qui contient tous les autres est celui de la sagesse (la *sophia*) ; le second après celui-là, celui de l'intelligence ; quant au troisième, celui de conseil (*boulê*) ; le quatrième compté en descendant d'en haut, celui de force ; le cinquième celui de science ; le sixième celui de piété ; et le septième, ce firmament qui concerne notre monde** – Le plus bas puisqu'on va en descendant⁷² – **l'esprit de crainte, cet esprit qui illumine les cieux** – L'expression « *qui illumine les cieux* » est très importante car elle prépare le *tupos* du chandelier brillant dans le Saint – **Car Moïse en a reçu le typos** – Le type, le modèle ou plutôt le typos ; c'est un peu le sceau qui imprègne – **un chandelier aux sept branches brillant constamment dans le Saint – car c'est comme type des cieux que Moïse a reçu le culte selon ce que le Verbe lui a dit : « Tu feras tout selon le type des choses que tu as vues sur la montagne »** (Ex 25,40 et Hébr 8, 5) ».

N°10. « **Ce Dieu est glorifié par son Verbe qui est son Fils pour toujours, et par l'Esprit Saint qui est la Sagesse du Père de toutes choses** – Vous avez ici le Père, le Logos et la Sagesse (ou l'Esprit Saint qui est la Sagesse). Vous vous rappelez que la sagesse était le premier des termes énumérés dans le septénaire que nous lisons tout à l'heure – **et les puissances de ce Verbe et de cette Sagesse** – Il faut savoir qu'il y a toute une tradition,

⁷² Le septième ciel est le moins élevé et le premier ciel le plus élevé, ce qui n'est pas courant.

au cours du II^e siècle, qui assimile la Sagesse à l'Esprit Saint et une autre tradition qui assimile la Sagesse au Fils même, chez Tertullien en particulier – **qui sont appelées *Keroubim* et *Seraphim*, glorifient Dieu par des chants qui ne cessent pas. Et tout ce qui existe, autant qu'il en est dans les cieux, rend gloire à Dieu le Père de toutes choses. C'est lui qui par son Verbe a donné au monde entier d'exister, et dans ce monde-ci il y a aussi des anges. Et à ce monde entier il a posé comme loi qu'un chacun demeure à sa place et ne franchisse pas la limite fixée par Dieu, chacun accomplissant l'œuvre ordonnée (dans son ordre).** – Accomplir le service »

Ceci a sa simplicité en son lieu, je ne dis pas que ça réponde à nos questions immédiatement, mais ça nous introduit dans les premiers échos de ce que nous avons aperçu à propos des habitants des cieux et de la terre.

Le numéro 11 commence par : « Quant à l'homme ... », donc nous sommes après les anges. Et la suite de cette démonstration est une constante relecture des choses essentielles du Nouveau Testament à partir des textes de l'Ancien. C'est toujours les mêmes qui sont pris par les auteurs au cours du deuxième siècle, à travers lesquels s'expriment ce qu'ils entendent d'essentiel dans l'Évangile, à travers des textes de l'Ancien Testament. Voilà un petit témoignage simple.

Je voudrais maintenant entreprendre une tâche plus difficile mais qui sans doute nous conduirait plus loin. Elle est plus difficile en ce sens que, dans un premier temps, elle nous paraîtra même plus étrangère que ce que nous venons d'entendre. Mais en fait c'est plutôt la méditation de cela qui pourrait nous conduire à entendre quelque chose qui ait authentiquement sens pour nous dans cette affaire d'angéologie. Il y faut un détour assez sérieux. Donc j'entreprends maintenant une très sommaire et très courte présentation de l'angéologie valentinienne.

II – L'angéologie valentinienne

1) Parcours à travers trois lieux fondamentaux.

Voici d'abord une sorte de topographie où situer les mots que je vais prononcer⁷³. Les lieux fondamentaux sont :

– **l'Abîme** : vous n'oubliez pas que l'abîme chez les valentiniens est ce qu'il y a tout en haut. Il garde la signification de *abussos*, c'est-à-dire l'infranchissable. Il a d'ailleurs souvent un autre nom *anexikhniastos*, (*ikhnos* = la trace, la piste ; *an* = ne pas) donc celui dont on ne peut trouver la trace, le non-franchissable, l'impénétrable, qui correspond au Père.

– Ensuite, en dessous, mais ce n'est pas un dessous d'infériorité, malgré la difficulté en français de comprendre cela : **le Plérôme**. L'infranchissable est comme un vide, et la

⁷³ Ce dont il est question dans le II est raconté dans *La Grande Notice* qui est un résumé de doctrines valentiniennes, probablement de Ptolémée. On trouve cette Notice dans le premier livre de *Adversus Haereses* d'Irénée, chez Hippolyte (en fait le pseudo-Hippolyte), chez Tertullien, et dans les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie qui date du début du III^e siècle. Nous avons un schéma à peu près semblable qui retrace ce que l'on pourrait appeler les premières choses du gnosticisme chrétien.

plénitude correspond à ce vide et correspond au Fils, au Fils un, au Monogènes. Le Fils est l'arkhê d'une plénitude, d'un Plérôme. Ceci ne fait que traduire saint Jean : « *Dans l'arkhê était le Logos – l'Arkhe est un des noms du Logos, c'est ce qui ouvre et ensuite règne sur ce qu'il a ouvert, donc sur le déploiement de l'Arkhe. Cette plénitude, ce Monogène est plein de – de quoi, on verra – et de cette plénitude nous avons tous reçu et donation sur donation (grâce sur grâce) »*. Nous avons là le prologue de saint Jean, le mot Plérôme est un mot de saint Jean. Ce Plérôme est à la fois le Fils et une multitude, mais de quoi et comment ?

– Enfin, en dessous, le "**hors du Plérôme**" qui est un autre vide, un vide négatif celui-ci, alors que le premier vide est un et égal avec la plénitude. Le rapport du plein et du vide est tout à fait positif entre le Père et le Fils, en revanche le "hors du Plérôme" est un vide de carence, de manque, *hysteréma*. Le manque : le mot est pris à saint Jean « *husterêsantos tou oinou, le vin venant à manquer* », c'est le mauvais vide, le vide indu.

- le Plérôme est plénitude, et ce vide est le mauvais vide.
- l'espace de plénitude est lumière, ce vide est espace de ténèbre.
- l'espace de plénitude est sagesse, ce vide est folie ou sottise.

Les trois expressions : le vide, la ténèbre et la folie, sont employées par Paul pour désigner l'espace dans lequel nativement nous nous tenons. Ils sont constamment énumérés ensemble. Ils sont la première conséquence de la non-eucharistie : « *Ils n'eucharistièrent pas et c'est pourquoi ...* » ils entrent dans la ténèbre, le vide et la folie⁷⁴. La folie, c'est aussi la fausse sagesse, c'est-à-dire la sagesse de ce monde, la *philosophia* par rapport à l'annonce évangélique. Et cette énumération ternaire se retrouve, nous la trouvons dans la lecture des Éphésiens, donc c'est une espèce d'énumération constante et structurelle qui se trouve précieusement gardée par les valentiniens alors que la grande Église ne la retient pas.

Ce sont les trois grands éléments de la topographie fondamentale. Il faudrait reprendre cela, retraverser ces espaces. Nous le ferons à plusieurs reprises pour nous familiariser avec cette topographie.

Résumé très schématique.

De haut en bas il y a :

- **L'Abîme** qui correspond au Père. C'est le vide positif.
- **Le Plérôme** (la Plénitude). Et le Monogène (Fils un) est *arkhê* de cette plénitude.
- **Le "hors du Plérôme"** qui correspond à notre espace. C'est le vide du "manque".

Ce sont les trois grands éléments de la topographie fondamentale.

Le Monogène est Fils par rapport à ce qui le précède (l'Abîme) et il est *Arkhe* par rapport à tout ce qui s'ensuit dans le Plérôme.

Nous verrons que, dans le Plérôme, il s'agit des noms qui sont attribués à Dieu. Il y a des noms masculins et des noms féminins, donc leur rapport est pensé comme un rapport de couple ou alors comme un rapport générationnel : le père et le fils. On peut lire tout ce qui

⁷⁴ « *Connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, ni eucharistié mais ils se sont évanouis dans leurs dialogismes (raisonnements) – les philosophes sont visés ici – ils sont devenus vides (vains) – et c'est le mauvais vide – et leur cœur insensé s'est enténébré – ténèbre –, prétendant être sages – philo-sophes – ils sont devenus fous – folie »* (Rm 1, 21-22) Cf. [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu.](#)

va suivre comme une histoire du vocabulaire, des vocables, des noms de Dieu. Il est très important pour l'angéologie que ce soit les noms de Dieu.

2) Parcours de l'Abîme au Hors-Plérôme.

a) Le Plérôme comme nommable de l'in-nommable.

- **L'Abîme : Dieu in-nommable vers qui se tourner.**

Je reviens à l'Abîme dont nous avons dit qu'il était l'impénétrable : il est l'innommable, le Dieu innommable. L'innommable de Dieu est véritablement ce vers quoi il nous est donné de nous tourner. Se tourner vers l'innommable est notre mode possible d'être à son endroit. Ceci est très important pour l'intelligence de la prière. Nous avons des idées sur Dieu, nous ne prions pas nos idées sur Dieu, nous prions Dieu plus grand que les idées que nous en avons, que nous pouvons en avoir. Nous prions Dieu lui-même. Si nous prions notre idée de Dieu, nous sommes idolâtres car nos idées sont toujours de petites idées, des idoles. Cela fait écho à la prière qui se trouve à la fin du chapitre 3 des Éphésiens : « *Ô Dieu qui peut en surdébordement par rapport à ce que nous pouvons penser et désirer* (penser et demander, c'est la même chose) ». La prière, c'est de s'adresser au Dieu plus grand que notre pensée de Dieu et que notre désir même de Dieu, de Dieu qui surpasse tout désir. C'est très important.

- **Le Plérôme : le nommable de l'in-nommable, Fils "empli de".**

Le deuxième passage que nous faisons sur le ternaire : Abîme, Plérôme et "hors du Plérôme", oriente notre regard vers la parole, puisque cette fois nous nommons l'Abîme précisément innommable, et c'est pourquoi le Plérôme est le Nom de Dieu.

Le Plérôme, c'est le Fils, c'est le Fils "empli de".

« Le Fils, c'est le Nom » : cette expression se retrouve à plusieurs reprises dans les écrits du II^e siècle⁷⁵. Le Fils c'est le Nom, le Nom du Dieu innommable. Cela correspond à l'expression de Paul : « *Il est le visible de l'invisible, l'éikôn* (l'image) de l'invisible ». Il est le nommable de l'in-nommable. Il est le Nom. Le fils en effet hérite du nom.

b) Le déploiement du Nom en multiples dénominations.

Or l'important, dans ce qui va suivre, c'est que le Nom se déploie en multiples dénominations. C'est pourquoi le Plérôme est l'ensemble des dénominations de Dieu. Il y a un seul Nom mais ce Nom se déploie en multiples dénominations, ce qui correspond à ce que nous trouvons chez saint Jean quand Jésus dit « *Je suis la vérité* », « *Je suis la vie* »... Dans ces "Je suis", le "Je" christique indique l'unité, unité porteuse d'une multiplicité puisqu'il y a de multiples dénominations qui sont autant d'aspects, peut-être faudrait-il dire des ins-pects : le préfixe "a" marque l'extériorité, tandis que le préfixe "in" marque une multiplicité intérieure, *inspectus*.

⁷⁵ « Le Nom du Père est le Fils ; c'est lui qui dans le Principe (*Arkhe*) a donné le Nom à celui qui est sorti de Lui, qui était lui-même et Il l'a engendré comme Fils. Il lui a donné Son nom qui est le Sien propre, Lui à qui sont toutes choses qui sont auprès de Lui, le Père. Il a le Nom, Il a le Fils. (...) Le nom du Père n'est pas énoncé, il est manifesté par le Fils. » (Évangile de la vérité, folio XIX p. 38, traduction Jacques Ménard, éd Letouzet et Ané 1962 p. 74-75) Cf. ["Le Nom du Père est le Fils" dans l'Évangile de la vérité Folio XIX.](#)

• **Comme dénomination, Logos précède Anthropos.**

C'est à bon droit par ailleurs que nous envisageons tous ces aspects de vocables et de vocabulaire, car dans le processus que nous indiquons ici la parole vient en premier. « La parole précède l'homme ». Voilà une phrase qui serait longue à méditer, qui mettrait en cause toute notre façon d'être au monde, qui a un sens authentiquement johannique puisque la première dénomination du Monogène ou de l'Arkhe, c'est le Logos : « *Dans l'arkhe est le Logos* ». Qu'est-ce qu'une parole qui se tient ici et qui n'est pas l'émanation ou la production d'un homme, ou d'un pensant ?

"La parole précède". C'est un des thèmes majeurs, à un autre point de vue, de l'un des derniers ouvrages d'Heidegger, *Acheminement vers la parole*. C'est dans un champ proprement philosophique. Quelque chose de ce genre est aperçu. Mais je vous donne là des informations, et il ne faut pas escompter qu'en quelques moments d'informations de ce genre, on opère l'étonnant passage qui constitue le fait d'être dans un monde dans lequel la parole précède l'homme. C'est vraiment tout autre chose. Donc « *Dans l'arkhe était le Logos ... et le Logos fut homme (fut chair)* » c'est-à-dire que l'homme n'est rien que le porte-parole, le porteur de la parole, celui qui recueille la parole, la parole qui le précède⁷⁶.

Description topographique du couple Abîme/Silence et du Plérôme

		Symbolique nuptiale	
		<i>Mâle</i>	<i>Femelle (Parèdre)</i>
Symbolique générationnelle		Abîme	Silence
		Monogène (ou Arkhe)	Vérité
		Logos	Vie → 10 éons
		Anthropos (Homme)	Ekklesia → 12 éons

Du couple Logos et Vie émanent dix dénominations (ou éons) qui sont sans importance, et douze émanent de Homme et Ekklesia. Au total cela fait 30, à savoir 10 et 12 plus les 4 couples indiqués.

⁷⁶ « Nous parlons, et nous parlons de la parole. Cela, de quoi nous parlons, la parole, est toujours déjà en avance sur nous. Nous ne faisons jamais que parler à sa suite. » (*Acheminement vers la parole* p. 163) L'homme n'accède à être homme qu'en accédant à la parole qui le précède. La parole précède l'homme, l'homme entre dans l'espace de la parole et, par là, il est homme. Dire cela c'est relire la vieille définition : *l'être homme est le vivant qui a le logos* (la parole). Et ceci rejoint des thèmes fondamentaux chez Heidegger : l'homme est le lieu-tenant de la parole, le gardien de la parole. Elle est l'espace dont l'homme a la garde. J'ai dit que la parole précède l'homme, mais pour autant il ne s'agit pas d'un début, il s'agit de *l'arkhe* dont nous avons dit que ce n'était pas le début. Le mot *logos* (parole) correspond au verbe *legein* qui signifie rassembler, cueillir, recueillir, la parole est donc conçue comme la capacité de recueillir la totalité. La parole en question n'est donc pas le discours qui bavarde sur les choses, même pas non plus la pensée qui s'assure d'un certain nombre d'opinions sur les choses : le mot parole dit cette capacité d'être le là qui accueille l'unité des multiples, et, ce peut être tout à fait silencieux ; seulement parole et silence ne sont pas des contraires à ce moment-là. Il faut bien voir que le mot parole, dans cette perspective, ne dit pas le discours dont nous parlons habituellement, mais cette posture de garde, de berger ou de vigile de l'œil. (D'après J-M Martin)

c) Démembrement du Nom et ouverture du Hors-Plérôme.

Je donne une dernière information à ce sujet pour poursuivre notre parcours descendant : nous faisons un deuxième parcours de l'Abîme jusque-là où nous sommes, c'est-à-dire hors du Plérôme.

Il y a le Nom et le déploiement du Nom, mais il n'est pas seulement un déploiement, il est aussi un démemberment du Nom. Le thème du démemberment du Nom se trouve aussi dans certaines mystiques juives – pour autant qu'on puisse parler de mystique juive. Cela s'inaugure à l'intérieur du Plérôme.

L'aspect le plus bas du Plérôme est la Sophia⁷⁷, dans cette perspective-là, la Sophia en tant qu'elle est Sophia de l'homme⁷⁸. Nous ne sommes plus ici dans le champ où la Sophia égalait l'Esprit Saint, nous sommes dans une autre perspective.

La Sophia introduit du trouble à l'intérieur du Plérôme et cela arrive à la région des *dieskorpismena*, des déchirés, de la déchirure. Et la première déchirure est celle du vocabulaire, c'est l'ouverture du malentendu, de la méprise (se méprendre) : la méprise et le malentendu règnent sur le "hors du Plérôme", mais ils ont leur initiation première à l'intérieur du Plérôme.

Sophia qui est le plus petit et le dernier des éons du Plérôme y introduit le trouble. En effet elle veut saisir le Père. C'est une entreprise *aprakton*, impraticable, impossible, car le Père est imprenable, et imprenable parce qu'il se donne. Si l'essence de ce qui est en question ici est, comme nous l'avons dit, le don, vouloir prendre le don, vouloir le prendre par ses propres ressources, ses propres forces, c'est le manquer. Ceci ouvre le manque (*husterêma*)⁷⁹ et introduit un trouble parmi les éons, c'est-à-dire parmi les dénominations de Dieu. Le manque ouvre le champ du "hors Plérôme", donc le lieu où nous sommes.

d) Intervention du couple Christos-Pneuma.

Il faut poursuivre ce qui s'ensuit à l'intérieur du Plérôme. En quoi consiste la restauration de ce lieu qui ne peut pas se tenir dans le manque puisqu'il est la Plénitude ? C'est le Pneuma et le Christos – non plus le mot Logos mais le mot Christos – qui interviennent.

Le Christos, celui qui est oint de Pneuma, instruit les éons, instruit les dénominations, et leur apprend à eucharistier. Il instruit les éons et les égalise et leur apprend à eucharistier.

– Il les instruit, donc c'est la donation d'une révélation, d'un dévoilement, que les éons n'avaient pas encore reçu.

– Il les égalise, c'est-à-dire qu'il leur apprend qu'ils sont dans la méprise quand, dans leurs différences, ils se prennent séparément, ils se séparent. C'est-à-dire que toutes ces

⁷⁷ C'est le douzième éon issu de Homme-Ekklesia, voir la description topographique à la fin du 2° b), et aussi le 2^{ème} schéma de [Arbre généalogique de la gnose chrétienne](#).

⁷⁸ Sophie (sagesse) c'est le mot qui a donné le nom à la philo-sophie.

⁷⁹ On trouve ce mot dans les Noces de Cana à propos du vin qui "manque", manque qui est détecté par Marie, la femme. Voir [Lecture valentinienne des Noces de CANA \(Jn 2, 1-11\)](#) au II -1° : "L'âge de la femme et l'âge nuptial"

dénominations : " Je suis la parole", "Je suis la vie", "Je suis la lumière", ne sont vraiment comprises que lorsqu'elles disent la même chose et non pas des choses différentes, quand elles disent l'indicible, quand elles disent la Résurrection. C'est toute une histoire de la parole.

– Et enfin, il leur apprend à eucharistier, c'est-à-dire qu'ils sont dans leur juste mesure quand ils se reconnaissent comme don, donnés, à eux-mêmes et aux autres. Eucharistier, c'est reconnaître le don, c'est donc reconstituer la gloire, la gloire qui est la reconnaissance du don comme don.

e) Autres dénominations : éons, anges, *logoi* (paroles).

Tout ceci est en soi très simple. Je pense que ça vous paraît un peu complexe, mais j'informe.

Je voudrais ajouter ceci : pourquoi dit-on les éons ? Et puis quel rapport y a-t-il avec les anges ? Et bien il s'agit de différents noms du Christ lui-même, de ses multiples dénominations. Or le Christ, est l'Ange du Grand conseil. Donc les multiples aspects du Christ sont angéliques, ils peuvent être appelé des anges (*angélicoï*), de même que le Christ est l'Aïôn, il est l'âge nouveau, la *zoê aiônios* (la vie éonique) – ce qu'on traduit par *la vie éternelle* –, et que les multiples aspects de la vie éonique s'appellent les éons. Les éons sont des aspects de l'*aiôn*. Les anges sont de multiples aspects de l'Ange par excellence, de même que les *logoi* – autre nom des éons –, ce sont des paroles, des messages ; les anges, ce sont des éons.

Tout ce qui est au singulier dans le Christ se déploie, et les déploiements méritent tous les mêmes noms quand ils sont égalisés, quand ils sont pensés dans leur identité profonde et pas simplement dans leurs différences⁸⁰. Il y a ici un rapport très complexe parce que nous sommes dans un rapport de type générationnel, donc du type de l'enfantement, donc à penser sur le modèle du rapport du père et du fils et pas sur le mode de la création⁸¹, et cependant nous avons déjà ici un vocabulaire de la multiplicité.

Par exemple les anges, pour nous, sont des créatures. Or, pas ici. Voyez la différence, voyez le chemin. Je suis sûr que vous ne voyez pas, mais j'indique quand même. C'est une première indication dans ce champ-là.

* *
*
*

Bref regard sur les deux premiers parcours.

Donc nous avons fait un premier parcours qui avait pour tâche de nous faire relire le parcours le plus connu, le plus familier, entre le Père inconnu, la connaissance ou le Nom ou le visage du Père, qui est le Fils, et puis l'au-dehors de cela qui est la région de la ténèbre. Ensuite notre deuxième parcours a été de relire la même chose, mais dans le

⁸⁰ D'autres schémas plus détaillés figurent dans [Arbre généalogique de la gnose chrétienne](#).

⁸¹ Dans la session du *Prologue de l'évangile de Jean* il est précisé ceci : « Il y a l'aspect que j'appelle générationnel ou descendant, mais c'est plutôt une émanation qu'un engendrement, le Fils désignant la manifestation du Père. » (II – 1° b de [Prologue de Jean. Chapitre X : Lecture valentinienne de Jn 1, 1-5 et 14-16](#))

vocabulaire prioritaire du vocabulaire précisément, c'est-à-dire de la parole⁸². De quoi s'agit-il dans tout cela ? De parole. Seulement, ce qu'est le nom chez les Anciens est tout à fait autre chose que ce que nous appelons simplement un nom. Ce qu'est la parole précède ce que nous appelons la réalité des choses, etc. Ce qui nous dispense de répondre à la question : existent-ils, sont-ce des aspects de notre regard sur Dieu ? Ils ne sont ni l'un ni l'autre au sens où nous posons la question, c'est-à-dire qu'ils sont les deux, mais d'une autre manière. Jamais nous n'entrerons à l'intérieur de cette pensée tant que nous serons alourdis de nos questionnements et représentations d'occidentaux. Il faut les déposer pour que nous puissions quelque peu pénétrer dans cette affaire.

3) Troisième parcours : l'angéologie.

Pour poursuivre, nous reprenons le même chemin, ou du moins une partie du chemin, en accentuant notre regard sur le mot *ange* ; nous l'avons fait sur le mot parole (logos), maintenant sur le mot ange.

- **Jésus, l'Ange.**

Nous avons dit : ange est un des noms de Jésus, au singulier : "l'Ange". Rappelez-vous bien que, dans la perspective hébraïque, "le pain", ce n'est pas du pain ; "l'Ange" ce n'est pas un ange. Ce n'est pas un ange parmi les anges. Le mot ange est une des nominations de Jésus qui a cours au second siècle, surtout sous la forme de "l'Ange du Grand conseil", c'est-à-dire de la grande délibération divine. C'est la communication de la délibération divine. Au fond, la délibération divine, c'est « *Faisons l'homme* », Dieu délibère⁸³. Et l'ange qui annonce et manifeste le conseil délibérant, c'est Jésus lui-même.

- **Le Plérôme comme chambre nuptiale.**

Nous avons vu que le Fils Monogène est l'Aïôn et qu'il y a des éons ; qu'il est le Logos et que les éons sont aussi appelés des *logoï* (des paroles), de même il est l'Angelos⁸⁴ et les éons sont appelés des *angeloï* (des anges). Il y a dans tout cela à nouveau un rapport de singulier et de multiplicité, car les noms engendrent, autrement dit les noms sont des semences (*spermata*), et un des noms du Plérôme est "la chambre nuptiale".

⁸² « L'ensemble des éons c'est le *plérôma*, la plénitude première, celle des dénominations du Fils, le mot plérôme étant dans le Prologue de Jean, et aussi chez Paul. Les éons s'appellent Monogènes, Logos, Vie, Homme, Ekklesia, Arkhê, Vérité... Dans le Plérôme se trouve le déploiement en dénominations diverses de l'unité du Monogène (du Fils un et unifiant). Cet écartement – parce que l'écartement, la mise en quatre, est un bon exemple du déploiement, surtout pour les plantes crucifères –, cet écartement donne lieu à écartèlement, c'est-à-dire à déchirure d'entre les dénominations. Donc il y a les dénominations qui sont dans leur état déchiré. Ce sont les mots tels qu'ils nous adviennent puisque nous sommes dans la déchirure du Nom, le Nom invisible de Dieu dont le Fils est l'héritier. C'est pourquoi il est le Nom : il y a le visible du Nom et l'invisible du Nom, le nom désignant l'identité secrète. Ce Nom indicible se déploie en de multiples appellations. Ces appellations peuvent être diverses, déployées, mais cohérentes, ou bien chacun de ces mots peut se déchirer de l'ensemble. » (J-M Martin)

⁸³ Dans sa grammaire hébraïque Joüon considère le cohortatif de Gn 1,26 (*Faisons l'homme à notre image*) comme un "pluriel de délibération avec soi-même" parce que le pluriel de majesté n'existe pas en hébreu.

⁸⁴ En particulier il est l'Ange du grand conseil. Cf le 1° b de [LES ANGES. Première partie : les anges dans la Bible et aux premiers siècles.](#)

● **Les aventures de la "femelle" dans le Hors-Plérôme.**

L'extérieur du Plérôme est le lieu où a été rejetée la "femelle", c'est-à-dire la manifestation de Sophia, la fille de Sophia (*filis ou fille signifie "manifestations"*). La "femelle" a été rejetée provisoirement hors de la chambre nuptiale, mais elle sera réintégrée puisqu'elle est d'essence spirituelle (pneumatique).

● **La distinction semences mâles/semences femelles.**

Il y a une distinction fondamentale entre les semences (*ou la descendance*) qui sont issues de la chambre nuptiale et les semences issues de la "femelle" à l'extérieur du Plérôme :

– les semences (*sperma*) issues de la chambre nuptiale sont appelées *angelica* (angéliques).

– l'humanité est enfantée par la "femelle" en dehors de la chambre nuptiale, mais le *sperma angelicon* est l'essence de cette humanité⁸⁵.

Nous retrouvons ici toute la thématique des deux naissances qui se trouve explicitement chez Jean : « *Si quelqu'un ne naît pas d'en haut, il n'accède pas au Royaume* », Royaume qui est un autre nom du Plérôme, de l'Aïôn, de la plénitude.

Plérôme (ou chambre nuptiale) → semences angéliques (ou mâles)
Sophia (dernier éon)

Hors du Plérôme (notre monde) → semences de la femelle
Manifestation de Sophia

La semence angélique est appelée semence "mâle"⁸⁶ par opposition à la semence femelle de laquelle nous sommes nés au sens usuel de notre naissance⁸⁷. L'humanité, issue de la femelle, est enfantée en dehors du Pneuma, en dehors de la chambre nuptiale. Cependant, notre véritable semence est de la chambre nuptiale, et le Christ descend chargé de cette semence nuptiale pour qu'elle rencontre notre humanité. C'est la part insue de nous-mêmes, c'est le "Tu ne sais" pneumatique qui est semence ou étincelle de divinité, de Dieu, dans l'humanité. Quand cette semence est chez nous, elle est "dans" le monde mais elle n'est pas "du" monde, elle est de la chambre nuptiale, donc elle cherche sa réintégration dans la chambre nuptiale en même temps que la Sagesse qui a été provisoirement jetée en dehors du Plérôme.

⁸⁵ Voir au paragraphe suivant, le n° 21 des *Extraits de Théodote*.

⁸⁶ « Cette distinction entre les anges mâles et les anges femelles a sens dans une perspective déterminée puisque nous avons vu que la distinction masculin-féminin était une polarisation aussi essentielle que ciel et terre, donc on la retrouve à tous les niveaux.» (J-M Martin)

⁸⁷ « L'ange gardien a une signification très intéressante chez les valentiniens puisque c'est la part masculine de notre être. Nous sommes nativement semence féminine et l'ange est notre part secrète qui est aux cieus, c'est-à-dire dans notre intime – parce que le rapport haut-bas se laisse transformer aisément en rapport centre-circonférence, et le ciel est l'intime, je crois l'avoir déjà dit. Cela nécessite de penser l'intérieur ou l'intimité d'une certaine façon. » (J-M Martin)

Le rapport entre "chambre nuptiale" et "le dehors de la chambre nuptiale" correspond, chez saint Jean, à la distinction entre ceux qui sont dans la chambre nuptiale – l'époux et l'épouse – et le Baptiste qui se tient en dehors de la chambre nuptiale et qui entend la voix de l'époux⁸⁸. La symbolique époux-épouse, qui est une symbolique fondamentale aussi bien chez Jean que chez Paul, intervient ici.

Ceci pour expliquer quelques textes qui peuvent paraître très énigmatiques, dont je vous donne connaissance, qui, après les petites préparations que nous avons faites, pourraient éventuellement commencer à vous parler. Je prends ceci dans les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie. C'est un lieu majeur pour cette question. Par ailleurs la thématique de la chambre nuptiale, je vous le signale, se trouve surtout développée dans l'évangile de Philippe, un pseudépigraphe qui n'appartient pas au canon de nos Écritures, mais dont le livre est très intéressant⁸⁹.

4) *Extraits de Théodote* (n° 2, 3, 21, 22, 35, 36).

Les "Extraits de Théodote" sont un carnet de notes fait par saint Clément d'Alexandrie. Il recueille les notes d'un gnostique issu de l'école valentinienne, qui s'appelle Théodote. Peut-être y a-t-il des notes d'autres gnostiques qui s'y mêlent, et en plus des réflexions de Clément d'Alexandrie lui-même. C'est un carnet de notes où il prend des citations, et puis il fait ses propres réflexions. Il est souvent assez difficile de savoir déceler – on y arrive – ce qui est citation et ce qui est de son propre. Clément d'Alexandrie est très différent d'Irénée. Irénée est toujours ironique et méchant à l'égard des gnostiques, alors que Clément d'Alexandrie discute avec eux : « Nous, nous disons plutôt que ... », donc nous sommes dans une lecture plus intéressante.

Voici quelques citations (Sources Chrétiennes n°23, édition du Cerf).

N°2. « **1 Les valentiniens disent : lorsque le "corps psychique" eût été façonné** – ici nous sommes hors du Plérôme, dans la formation de Adam du chapitre 2 de la Genèse qui est Adam façonné – **une semence mâle fut déposée par le LOGOS dans la psyché "élue" qui était en sommeil, semence qui est un effluve de l'élément angélique, *aporroia tou angelicou*.** – ici donc, nous sommes dans une perspective où anges et hommes ne sont pas simplement des habitants de lieux différents, mais sont dans un rapport d'échange, de proximité : l'homme devient *angelicos*, angélique lorsqu'il déploie pleinement sa semence authentique, son être authentique, son nom dans la pensée de Dieu, dans le Plérôme de Dieu – **afin qu'il n'y eut point de déficience, *husterêma*** – le manque dont nous parlions tout à l'heure – **2 Cette semence opéra comme un ferment, unifiant ce qui apparaissait comme divisé, à savoir la psyché et la chair (...), c'est la semence déposée dans l'âme par le SAUVEUR. Cette semence est un effluve de l'élément mâle et angélique (...)** ». Le rapport masculin-féminin est l'équivalent ou l'analogue ici du rapport angélique-humain. Je reviendrai sur l'usage du vocabulaire des dualités dans cette écriture-là.

⁸⁸ « Celui qui a l'épouse est l'époux, mais l'ami de l'époux (le garçon d'honneur) qui se tient debout et qui l'écoute, se réjouit de ce qu'il entend la voix de l'époux. Donc cette joie qui est la mienne est pleinement accomplie » (Jn 3, 29-30), texte abordé au [Chapitre II – "Ciel et terre" chez saint Jean](#), le I – 4° a).

⁸⁹ Cf. [Le thème de la chambre nuptiale dans l'évangile de Philippe.](#)

N°3. « ¹**Le SAUVEUR étant donc venu, a réveillé l'âme et enflammé l'étincelle** – cette *aporroia*, cette émanation, s'appelle maintenant étincelle – **car les paroles du Seigneur sont puissance (dunamis). C'est pourquoi il a dit : « Que votre lumière brille devant les hommes** – donc l'élément lumineux est insufflé et se met à vivre –. ²**Et, après sa Résurrection, insufflant son esprit dans les Apôtres, de son souffle, il chassait le "limon" comme cendre et le séparait, tandis qu'il enflammait l'étincelle et la vivifiait.** » Le Pneuma, c'est ce qui, venant, insuffle, et de son souffle réveille, enflamme l'étincelle et chasse la cendre : magnifique image.

* *

Il y a beaucoup de passages que j'essaie d'éviter dans cet ouvrage parce qu'ils ouvrent à un autre problème : ce sont des préoccupations du temps de Clément d'Alexandrie, donc du début du III^e siècle qui relit ces textes du II^e siècle, et pour qui la problématique est de savoir ce qui est corporel et ce qui est incorporel. Mais c'est une problématique très différente du sens que nous donnons à ces mots-là.

* *

N°21. « ¹**Le texte : « Il les créa à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle » désigne, au dire des valentiniens, la meilleure émission de Sagesse. Les mâles qui en proviennent sont l'élection (*hê eklogê*) ; les femelles sont l'ensemble des appelés (*hê klêsis*).** » Les appelés et les élus, nous savons que ce sont les mêmes, qui sont appelés en tant qu'ils sont encore semence de femelle. Mais la femelle engendre avant que le produit engendré ne soit accompli, c'est-à-dire qu'elle engendre une matière informe, non accomplie, qui est appelée "avorton". Tout cela ne correspond pas à notre usage exact des mots de notre vocabulaire. « *Les mâles qui en proviennent sont l'élection* » c'est-à-dire que les élus sont tous les hommes – car l'étincelle est déposée dans tous les hommes. Je ne suis pas sûr qu'ensuite les Valentiniens aient entendu cela. Ils ont souvent entendu qu'ils étaient, eux, la semence appelée et élue, ou que les appelés étaient les autres, et que eux étaient les élus – il y avait des oppositions –, mais cela, c'est plus tardif. Dans un premier temps, ils restent dans la lecture proprement issue de Jean et de Paul dans ce domaine.

« **Ils nomment mâles les éléments angéliques (*angelica*) tandis que les femelles ce sont eux-mêmes, la "semence supérieure".** » Voyez, femelle et mâle sont comme deux moments de la même réalité. Nous ne sommes plus dans la distinction du dedans et du dehors. La semence en question se trouve dans le dehors, mais elle n'est pas "du" dehors. Seulement elle a besoin d'être éveillée par l'élément mâle, c'est-à-dire par son élément angélique, elle a besoin de s'unir à son ange. Au fond, chaque fragment de divinité qui est au cœur de chaque homme, a besoin de s'unir – et ceci dans un langage nuptial – à son ange.

« ³**Ainsi donc les éléments mâles se sont "concentrés" (rassemblés) avec le LOGOS. Les éléments femelles (...) s'unissent aux anges** – le Christ descend chargé des semences mâles (les anges) qui ainsi sont mises en rapport avec une semence femelle – **et entrent dans le Plérôme. (...) L'Église d'ici-bas se change en anges.** »

N°22. « ¹**Et quand l'Apôtre dit : « Autrement, que feront ceux qui se font baptiser pour les morts ? »** – Vous avez une curieuse exégèse ici d'un texte très énigmatique qui se trouve en 1 Cor 15, un chapitre qui est tout entier sur la résurrection. Paul fait allusion à

ceux qui se font baptiser pour les morts. Ici nous avons sans doute une reprise qui n'a probablement pas le sens originel de l'usage auquel Paul fait allusion. Mais ce qui est intéressant, c'est la façon dont c'est repris. – **C'est en effet pour nous, dit Théodote, que les anges dont nous sommes des portions se font baptiser.** – Les Anges se font baptiser pour nous qui sommes des morts puisque nous sommes dans l'espace de la mort – **²Car nous sommes morts, nous que l'existence ici-bas a introduit à un état de mort. Mais les "mâles" sont vivants, eux qui ne participent pas à cette existence d'ici-bas.**

³ « *Si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi nous faisons-nous baptiser ?* ». C'est donc que nous ressuscitons "égaux aux anges" et "restitués" aux "mâles", les membres avec les membres, dans l'unité. ⁴Et, disent-ils, « *ceux qui se font baptiser pour les morts* », ce sont les Anges qui se font baptiser pour nous, afin que, possédant nous aussi le NOM, – être baptisé, c'est recevoir le Nom – nous ne soyons pas arrêtés par la Limite du Plérôme (...) et empêchés d'entrer au Plérôme. – Le Nom est en même temps un mot de passe qui fait que les portiers ne nous arrêtent pas. Nous avons le mot de passe pour entrer dans le Plérôme – ⁵C'est pourquoi, dans "l'imposition des mains", ils disent à la fin : « *pour la Rédemption angélique* » c'est-à-dire pour celle que les anges ont aussi, afin que celui qui a obtenu la "Rédemption" se trouve baptisé dans le NOM même dans lequel son ange a été baptisé avant lui. – Il est fait allusion ailleurs au baptême des anges. Il est dit ici que les anges se font baptiser pour nous, et c'est ce qui a donné lieu chez moi à l'expression que j'ai souvent employée : « les mots de notre vocabulaire doivent être baptisés afin de pouvoir dire... », c'est-à-dire perdre leur sens usuel pour re-susciter, laisser mourir leur sens usuel pour ressusciter à la capacité neuve de dire la nouveauté christique. – ⁶Or, au commencement, les anges ont été baptisés dans la "Rédemption" du NOM qui est descendu sur Jésus, sous la forme de la colombe (...) »

* *

N°35. « ¹Jésus, notre "Lumière", comme dit l'Apôtre « *s'étant vidé de lui-même* » – la kénose – (...) a, par le fait qu'il était l'Ange du Plérôme, entraîné au-dehors avec lui les anges de la semence supérieure. ²Quant à lui, il possédait la "Rédemption" en tant qu'il provenait du Plérôme, mais, pour les anges, il les a emmenés en vue du "redressement" de la semence – le redressement de la semence femelle qui correspond à ces anges – ³Car c'est comme pour une portion d'eux-mêmes qu'ils prient et qu'ils invoquent le secours : retenus ici-bas à cause de nous, alors qu'ils sont pressés de rentrer, ils demandent pour nous la "rémission", afin que nous entrions avec eux. – Le Christ venant apporte notre semence mâle – ⁴Car on peut presque dire qu'ils ont besoin de nous pour entrer, puisque sans nous cela ne leur est pas permis (pour la même raison, disent-ils, que la Mère elle-même n'est pas entrée sans nous) – la mère de toutes les semences qui sont hors du Plérôme – c'est donc à bon droit qu'ils prient pour nous.

N°36. ¹Toutefois, c'est dans l'unité, disent-ils, que nos anges ont été émis, car ils sont un, en tant qu'issus de l'Un. ²Mais parce que nous existions nous-mêmes à l'état divisé, Jésus, pour cette raison, a été baptisé pour diviser l'indivis, jusqu'à ce qu'il nous unisse aux anges dans le Plérôme : afin que nous, – la multitude, – devenus un, nous soyons tous mélangés à l'Un qui a été divisé à cause de nous.

Quasi conclusion

J'aimerais maintenant, par mode de quasi conclusion, si on peut dire, revenir sur les premiers mots de notre première rencontre. Ce n'est pas moi qui les ai prononcés, c'est Yvon :

« Le Ciel dure, la Terre demeure. Oui, le Ciel-Terre demeure à jamais, mais c'est parce qu'il ne vit pas pour lui-même qu'il subsiste éternellement. Voyant cela les saints, se mettant à la dernière place, se retrouvèrent au premier rang. Insoucieux de leur vie, ils se maintenaient bien vivants. N'est-ce pas leur abnégation qui réalisait leur perfection ? » (*Tao Te King*, chapitre 7)

Devant un texte comme cela, voyez, la suffisance dira : "le ciel dure et la terre demeure à jamais" : c'est le contraire de ce que nous croyons savoir. Nous avons lu dans la Bible que le ciel et la terre avaient été créés par Dieu, donc ils ne demeurent pas, seul Dieu demeure. Mais non !

Une première chose à savoir, c'est qu'il faut éviter de rechercher la similitude pièce à pièce, parce que ce n'est pas intéressant ni forcément signifiant. Il faut encore plus éviter de se méprendre en prétendant caractériser par des oppositions telle tradition et telle tradition. C'est vrai que je ne dis pas du tout qu'elles disent pareil : c'est une raison pour laquelle elles ont quelque chance de dire le même, mais en tout cas elles ne disent pas pareil. Néanmoins il est très important de ne pas se méprendre sur la façon dont on marque les différences, parce que je connais peu de choses de l'Évangile, encore moins d'autres traditions, mais je sais qu'on se méprend très aisément.

Pour prendre l'exemple qui nous correspond ici, Ciel et Terre ne sont pas dans nos Écritures premièrement des choses nommées de façon univoque. Ciel et Terre sont des "proportions". Je ne suis pas sûr que le mot soit bon parce qu'en tout cas il ne s'agit pas de proportions dans le champ de la quantité. C'est une proportion qui n'est pas quantitative. Mais de même que les chiffres ne sont pas quantitatifs, les proportions peut-être ne le sont pas non plus.

Ces dyades sont quelque chose comme ce que les médiévaux appelaient une analogie, *analogia*, qui est une façon de dire proportion aussi, ou plutôt proportionnalité, et que le Moyen Âge a médité comme analogie de proportionnalité pour essayer de penser ce qui n'est ni univoque ni équivoque mais analogue, *analogon*. Autrement dit, ces dyades sont des rapports purs qui sont susceptibles d'être appliqués à différents étages de la pensée et à différentes étapes du récit. C'est ainsi que Ciel et Terre peuvent être la dénomination du rapport père-fils, auquel cas ils ne sont pas du tout créés ; Ciel et Terre peuvent être la dénomination du rapport du Plérôme et de l'extérieur ; Ciel et Terre peuvent être la différence entre les l'élément pneumatique et l'élément pathétique, c'est-à-dire psychique et charnel ; Ciel et Terre peuvent jouer une proportion "analogue". Il faut absolument nous habituer à cela, c'est fondamental comme principe de lecture. Donc, ça ne désigne pas de façon univoque une chose et une autre chose, ça indique une proportion qui est susceptible d'être appliquée de façon analogue, pas égale mais analogue. C'est, je crois, un grand secret

de la pensée, d'une pensée qui n'est pas dans l'univocité que la pensée contemporaine souhaite et garde, bien que je pense que cette analogie de proportionnalité, c'est la fleur de la pensée médiévale. C'est pourquoi personne n'en parle plus d'ailleurs, la philosophie ne s'y intéresse plus.

En plus, dans le texte du Tao que nous venons de lire ici, beaucoup de choses sont rassemblées d'une façon très étrange pour nous : par exemple, le rapport de ce qui est dit sur le Ciel avec le fait que les saints se mettent à la dernière place et se retrouvent au premier rang. Par ailleurs nous avons ici un écho, pas un écho mais une sorte de proportionnalité avec une parole de l'Évangile : « *Insoucieux de leur vie ils se maintenaient bien vivants* » c'est-à-dire que, précisément, c'est le non-souci de la vie qui donne qu'on soit vivant, donc le non-retenir de façon soucieuse et crispée. Ma façon de lire est ce qu'elle est, je ne dis pas qu'elle est pertinente en ce lieu, mais c'est intéressant d'entendre des choses qui font de quelque manière écho, sans plus : « *N'est-ce pas leur abnégation qui réalisait leur perfection ?* »

Donc, si vous voulez, revenons sur ce premier texte que je n'ai pas choisi moi-même et qui était de l'initiative d'Yvon. J'aime bien que ça rime, c'est-à-dire qu'on boucle par là où on a commencé, et c'est occasion pour moi de marquer ce principe de lecture.

Voyez combien le rapport masculin-féminin, le rapport ciel-terre, le rapport des différentes expressions que nous avons rencontrées, sont de ces structures analogues dont l'usage pertinent conditionne la pertinence de notre lecture des textes évangéliques.