

Jean-Marie Martin lit saint Jean

Dans l'évangile de Jean
La symbolique des éléments

*L'eau, le sang, le souffle
sont souvent nommés dans le quatrième évangile.
À quelles occasions, avec quelle signification ?
Valeur symbolique.
Lectures d'hier et d'aujourd'hui.
Comment bien interpréter ?*

En session à l'Arc en Ciel : 30 septembre – 5 octobre 1999

Table des matières

Chapitre I : Eau-sang-pneuma en 1 Jn 5, 5-12 ; repères fondamentaux.....	5
I – Lecture du texte et réactions spontanées	5
II – Repères fondamentaux à propos des versets 5-9	9
1) Références de base.	9
a) Référence à la résurrection en 1 Jn 5, 5.	9
b) Référence à la mort archétypique.	10
c) Référence au pardon.	11
2) Décryptage 1 Jn 5, 5-9.....	11
a) L'essence de la foi (v. 5).	11
b) Celui qui vient (v. 6a). Penser en termes d'accomplissement.	12
c) Les témoins : eau, sang et pneuma ; Dieu (v. 6-9).	13
d) Distinction matériel/spirituel et distinction des deux espaces régis.	17
e) Question de symboles et de symboliques.	18
f) Pourquoi éviter de traduire des mots comme pneuma et agapê ?	20
g) Entendre un mot dans la question qui le porte.	22
III – Questions.....	23
a) Le venir du Christ.	23
b) Détour par les sacrements.....	26
c) Penser notre rapport à Dieu.	27
d) Le verbe avoir. La crispation sur "je".....	28
e) Lecture archétypique.	29
f) Mort et de vie dans l'Évangile et chez nous.	29
 Chapitre II : Le Baptême du Christ en saint Jean	 33
I – Plongée en Jn 1 et Jn 3.....	33
1) Le Baptême comme ouvertures.	33
2) Premières précisions sur le Baptême, à partir de Jn 3, 25-36.....	34
a) Le rapport époux/épouse (v. 25-30).	34
b) Voix du ciel et voix de la terre (v. 31).....	35
c) Le don de la totalité du pneuma (v. 32-35).....	35
d) « <i>Tu es mon fils que j'aime</i> » adressé à toute l'humanité.	36
3) Le thème de la filiation.....	36
a) La bénédiction paternelle ; les deux moments (Ep 1, 3-4).	36
b) Le Fils un et les enfants.	37
c) Les enfants déchirés-dispersés (Jn 11, 49-52 ; Mt 26, 31).	38

4) La mort sacrificielle du Christ.	39
a) « Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde » (Jn 1, 29).	39
b) Le sang de l'agneau.	40
5) Parcours dans l'évangile de Jean.	41
a) Le Prologue.	41
b) Le septénaire de la Genèse en Jn 1, 19 - 2, 11.	41
c) Cheminements entre la Galilée et Jérusalem (Jn 1- 21).	42
6) Partage des eaux (christique et autre). Vin et sang ; eau et parole.	43
a) Identification de Jean-Baptiste ; identification de Jésus.	43
b) Jn 1, 29-33. Jésus baptisé du pneuma et non de l'eau-élément.	43
7) Les différentes eaux en Jean 1-13. Vin et sang ; eau et parole.	44
8) Reprise de quelques aspects.	45
a) Le malentendu : notre premier mode d'entendre.	46
b) La mise à mort du Christ et la figure de Caïn.	47
c) Les trois venues.	47
d) La mort du christ : meurtre ou donation.	48
II – Lecture suivie du chapitre premier de Jean	49
1) Deux principes de lecture d'un texte d'évangile.	49
2) Lecture suivie du Prologue (v. 1-18).	51
3) Deux scènes concernant le Baptême (Jn 1, 19-34).	57
a) Méditation anticipée du récit du Baptême (v. 19-28).	57
b) Le récit du Baptême dans la bouche du Baptiste (v. 29-34).	57
4) L'appel des disciples (v. 35-38 et 49-51).	58
III – Questions	59
a) Joseph époux de Marie, et Joseph fils de Jacob.	59
b) Savoir et connaître. Constater et voir.	59
c) Sens propre et sens figuré.	60
Chapitre III : Eau et pneuma (Jn 3, Jn 4 et Jn 7)	61
I – Eau et pneuma en Jn 3, 5 et Jn 3,8	62
1) Naître d'eau et pneuma (Jn 3, 5).	62
a) La tonalité, la teneur et le tenant du verset, à première écoute.	62
b) La tonalité, la teneur et le tenant après étude.	62
c) « Naître d'eau et pneuma » : que désigne l'eau ici ?	63
d) « Entrer dans le Royaume de Dieu. »	65
e) « Naître d'eau et pneuma » et « entrer dans le Royaume de Dieu ».	65
f) Exemples de "si ... alors", afin que, parce que... chez saint Jean.	66

2) Le pneuma (Jn 3, 8).....	67
a) « Le pneuma souffle »	67
b) « Le pneuma souffle où il veut ».....	68
c) « Tu ne sais d'où il vient ni où il va ».....	69
d) « Tu entends sa voix ».....	70
3) Les deux œuvres de Dieu pendant les 7 jours. Le 8 ^{ème} jour.....	70
II – Jésus et la Samaritaine (Jn 4, 3-26)	72
1) Quelques enjeux du texte.	73
a) L'eau de la Samaritaine et l'eau du Christ.....	73
b) La symbolique du masculin – féminin.	73
2) Lecture suivie.	74
III – Les fleuves d'eau vive (Jn 7, 37-39)	79
IV – Questions	83
Chapitre IV : Eau, sang et pneuma en Jn 19-20	87
I – Réponses à des questions de la veille	87
a) La question des charismes et du Magistère dans l'Église.	87
b) Voir et croire <i>ou bien</i> voir pour croire ?.....	89
c) Qui est dehors, qui est dedans ?.....	90
d) Questions de symboliques.	91
e) L'arkhê et l'eskhaton. (l'origine et la fin)	92
Tracer l'ouvrage pour la journée.	93
II – Eau, sang et pneuma en Jn 19-20	93
1) Donation du pneuma, écoulement de sang et eau (Jn 19, 30-36).....	93
2) L'insufflation de Jésus aux disciples (Jn 20, 19-23).....	95
Lecture suivie.....	97
III – Deux remarques annexes	102
Chapitre V : Chrisma et christité ; Eau, sang, pneuma en 1 Jn 5, 5-12	103
I – Chrisma et christité, 1 Jn 2, 18-27 et 1 Jn 4, 1- 3	103
1) Le chrisma en 1 Jn 2, 18-27.	103
2) Précisions sur les mots pneuma et sang à partir de 1 Jn 4, 1-10.	107
3) Chrisma et christité.....	109
II – Reprise des lectures et retour sur 1 Jn 5, 5-12	111
1) Le chemin parcouru.....	111
2) Reprise de 1 Jn 5, 4-12.	111
a) Versets 4-5 : la foi ; le titre de Fils de Dieu.....	111

b) Eau, sang et pneuma (versets 6-8).	112
c) Parenthèse : le pneuma comme faisant l'unité des dispersés (dans différents langages dont celui de l'odeur).	115
d) Sur le témoignage (v. 9-12).	116
En guise de conclusion sur 1 Jn 5, 4-12.	117
Mémoire d'un chemin, odeur d'un espace	118
Liste des sessions animées par J-M Martin transcrites sur le blog	120

Présentation de la session

et de la transcription

Jean-Marie Martin, chercheur en théologie et philosophie, a exercé jusqu'en 1993 à l'Institut Catholique de Paris comme enseignant et directeur de département. Parmi ses activités de retraite, il a poursuivi ses travaux sur les textes du Nouveau Testament et les commentaires des premiers siècles. Il en a présenté une lecture au cours de sessions en divers lieux ainsi que lors de rencontres ponctuelles à Paris.

Ceci est la transcription de la session qui s'est tenue du 30 septembre au 5 octobre 1999, à l'Arc en Ciel, lieu de rencontre situé en Haute-Savoie, sur la commune de Saint-Jean-de-Sixt.

Les sessions de Saint-Jean-de-Sixt avaient une organisation précise. Le matin était consacré à l'écoute de Jean-Marie. L'après-midi, après un moment de détente dans la montagne proche, tout le monde se retrouvait en petits groupes pour échanger sur la séance du matin. Ce travail aboutissait à la rédaction de questions qui étaient soumises à Jean-Marie au cours de la seconde rencontre de la journée, vers 17 h.

Au cours de cette session de 1999, après une courte introduction, la première journée a commencé par une lecture du texte de référence dans une traduction très littérale (1 Jean 5, 5-12) où se trouvent abondamment l'eau, le sang et le pneuma (le souffle). Les participants ont ensuite été invités à exprimer leurs réactions spontanées et Jean-Marie a répondu brièvement à leurs réactions, puis a posé quelques "fondamentaux", comme il disait. Le soir, d'autres questions des participants ont donné lieu à la mise en place d'éléments permettant d'entrer dans une meilleure écoute : « *Cela fait de l'espace pour les textes que nous allons lire et nous prépare à les entendre* ». Le premier jour a donc été essentiellement composé de *fondamentaux*, le texte de référence ne servant que de toile de fond (il est repris le dernier jour à la lumière des autres textes). Les jours suivants, Jean-Marie a lu des passages de l'évangile de Jean où l'un des mots eau, sang, pneuma s'éclaire, en particulier Jn 3, 5 (naître d'eau et de pneuma), Jn 7, 37-39 (l'eau qui est pneuma), et Jn 19-20 (l'eau, le sang et le pneuma à la Croix). Puis le dernier jour il a lu un passage de la première lettre de Jean sur le chrisma qui a à voir avec l'onction de pneuma, avant de reprendre le passage du début (1 Jn 5).

L'intérêt du parcours proposé ici va au-delà d'une simple compréhension immédiate de quelques textes.

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 vient d'être modifiée pour la diffusion sur le blog "*La Christité*" (www.lachristite.eu), en particulier une partie des notes a été changée et d'autres notes ajoutées.

Concernant la transcription nous avons fait au mieux. Et comme J-M Martin ne relit pas vraiment notre travail même s'il jette un coup d'œil sur le cahier contenant la transcription, il est inévitable qu'il y ait des erreurs dont il n'est pas responsable.

Nous signalons simplement un problème que nous n'avons pu résoudre, celui du choix de mettre ou non des majuscules à des mots comme *pneuma*, résurrection. Du fait que, lorsqu'ils sont dans la Bible en grec, il n'y a pas de majuscule pour les distinguer, en général nous n'avons pas mis de majuscule sauf dans quelques endroits à cause du contexte.

Deux autres difficultés concernent le mot *pneuma* qui est central dans l'étude : il est souvent traduit par *esprit*, parfois par *souffle* ou *vent*. Jean-Marie préfère souvent ne pas le traduire et dans la session il explique pourquoi. D'une part le *pneuma* peut désigner ce que nous appelons la troisième personne de la Trinité, l'Esprit Saint, mais il peut désigner aussi le Père et le Fils qui sont aussi dits *pneuma* ; cependant même dans ce cas souvent nous n'avons pas mis de majuscule. Par ailleurs dans l'énumération "sang-eau-pneuma" de la première lettre de Jean il désigne le *pneuma* de résurrection mais, comme il est dit le premier jour, cette énumération eau-sang-pneuma peut aussi s'entendre dans la région négative (voir la distinction des deux espaces régis), et dans ce cas, le *pneuma* peut désigner un esprit mauvais, donc il faudrait faire une distinction. En fait, à part dans l'évocation de l'esprit mauvais, le mot *pneuma* dans cette étude désigne toujours le *pneuma* de résurrection.

Il nous reste à vous souhaiter de découvrir avec plaisir et profit le riche contenu de ces pages.

Christiane Marmèche, Colette Netzer.

Introduction dans la session

Nous avons un titre et un sous-titre¹. Un titre, c'est toujours un malentendu, parce que si tout était entendu dans le titre, on pourrait s'arrêter là. Mais un malentendu, ce n'est pas négatif. Un malentendu, c'est notre première façon d'entendre.

Nous avons à nous transférer dans une parole, ce qui suppose que nous prenions conscience de notre distance, que nous ne prétendions pas y être d'avance. J'ai pensé conduire à l'intérieur d'une parole, mais, en aucune façon, je ne peux le faire. Je peux seulement aider. C'est à chacun d'entre nous de se conduire à l'intérieur d'une parole dans laquelle il n'est pas d'avance. C'est-à-dire qu'il va s'introduire. Donc ce n'est pas à moi de faire l'introduction.

En fait, il s'agit de traduction : traduire. Et le plus souvent, nous attendons qu'on nous traduise le texte, la parole. Mais ici, il s'agit de se traduire à la parole comme on est traduit devant un tribunal, sauf que ce n'est pas un tribunal. Donc, il y a une question de déplacement, de transfert : « Nous avons été transférés de la ténèbre à l'admirable lumière. » (D'après 1 Jn 3, 14). C'est un passage, un chemin. Il ne faut pas se méprendre non plus. Il ne s'agit pas d'une introduction ou d'une entrée ou d'un passage ou d'un transfert dans la session, mais dans la parole elle-même.

À quel point le titre *Symbolique des éléments* prête à malentendu, je vais en parler. D'abord ce sont deux mots qui ne sont pas des mots de saint Jean. Ce sont des mots qui, volontairement, font un bout de chemin vers vous :

- Le mot *symbolique*, nous l'entendons très mal de toute façon. Il a une mauvaise position dans notre disposition native de comprendre, à nous autres occidentaux. En fait, il est flou et tellement flou qu'il désigne le *flou* : le symbolique, pour nous, c'est l'approximatif par opposition à la bonne rigueur de la science.
- Les *éléments*, nous les entendons probablement comme les symboles. C'est d'ailleurs curieux : symboles et éléments sont deux mots de la chimie qui, évidemment, ne sont pas du tout pris dans ce sens-là ici. Le mot *éléments* a aussi son histoire. Ce n'est pas un mot de saint Jean, et ce n'est même pas un mot de celui qui, le premier, a pensé *les quatre éléments*. Empédocle les appelle des racines, *rhizomata*. On trouve les *éléments* dans la cosmologie, dans la médecine, la médecine des tempéraments, des humeurs. Nous reviendrons sur les humeurs d'un autre point de vue.

Nous avons aussi un sous-titre qui va nous rapprocher de notre texte. C'est une énumération : *eau, sang et pneuma (souffle)*. Si on veut parler d'éléments, on aurait trois éléments, peut-être trois des quatre ? Vous connaissez les *quatre éléments* : eau, feu, terre, air. Nous sommes ici dans une configuration : quatre, c'est une configuration. D'ailleurs, les mots changent de sens suivant la configuration dans laquelle ils se trouvent. Si je dis : *terre*

¹ Le titre : *Dans l'évangile de Jean la symbolique des éléments*. Le sous-titre : *L'eau, le sang et le souffle, sont souvent nommés dans le quatrième évangile. À quelles occasions, avec quelle signification ? Valeur symbolique. Lectures d'hier et d'aujourd'hui. Comment bien interpréter ?*

et ciel, le mot *terre* n'a pas le même sens que lorsque je le mets avec l'eau. Et il a encore un autre sens lorsque je le mets dans une configuration comme : *les gens de la terre et les gens de la ville*. Un mot s'entend toujours dans une configuration. Ici nous avons une énumération dont, justement, nous ne connaissons pas la figure.

Par ailleurs, nous avons des éléments (eau - sang - pneuma) qui sont liquides ou, comme disaient les Anciens, fluides, donc en rapport, justement, avec les humeurs. Est-ce la fluidité qui rend possible de les connumérer ensemble ?

Dans les *quatre éléments*, la répartition se fait par le solide et le fluide, par le froid et par le chaud, autrement dit, c'est une mise au monde par le toucher. Car c'est le toucher qui donne le sens du dur et du mou, du solide et du liquide, du chaud et du froid. Saint Jean envisage-t-il quelque chose comme cela quand il fait son énumération ? Car il fait une énumération explicite, ce n'est pas nous qui énumérons les trois, c'est lui qui les met ensemble. C'est le premier texte que nous allons lire. Fait-il quelque chose de ce genre-là ? Pour l'instant nous ne pouvons répondre.

Et dans le débat que j'ai maintenant – c'est un débat puisque j'ai des questions posées pour lesquelles il faut des tentatives de réponse – autre chose intervient : les *quatre éléments* ne font pas partie des configurations bibliques. Ils font partie des configurations de pensée de notre Occident : soit chez Empédocle, soit chez Aristote, soit dans le champ de la médecine d'Hippocrate, de Galien, etc. Nous avons donc un débat entre deux sources de pensée. L'Occident est une source de pensée et c'est notre natif : nous sommes nés là. L'Écriture Sainte n'est pas une production de l'Occident, elle a une autre source, plus originelle probablement, mais originelle en quel sens ?

Tout ce que nous appelons notre réflexion chrétienne, notre théologie, est un débat entre des sources. Il faut y prendre garde. Ici, nous sommes dans un débat qui pourrait n'être pas très conflictuel parce que les symboliques, malgré des règles assez rigoureuses, conservent des souplesses, des proximités, des adaptations possibles. À l'intérieur de ce que nous appelons la symbolique chrétienne, la symbolique biblique en est une, la symbolique johannique en est une à l'intérieur de la symbolique biblique ... mais la symbolique des Pères de l'Église en est une autre, la symbolique de l'art médiéval encore une autre. Elles ont des rapports bien sûr, mais il faut à chaque fois essayer de les entendre dans leur tenant.

Mais la différence principale vient de ce que notre Occident ne fait pas à la symbolique la place que l'Écriture lui fait. Notre Occident s'est développé comme une contestation de la suffisance de la symbolique, de la poétique, de la mythique, au bénéfice d'une conception du *logos* qui s'est développée progressivement. Aux origines mêmes de notre Occident, *logos* et *mythos*, la raison et le mythe, disent la même chose. Seulement, ce n'est plus vrai aujourd'hui, depuis longtemps. C'est donc toute une histoire.

Nous allons maintenant nous prendre au texte, nous prendre à la Parole. Nous allons essayer d'opérer ce transfert, cette intro-duction, cette traduction dont je parlais tout à l'heure. Nous laissons de côté tout ce que j'ai dit jusqu'ici parce que, finalement, si ça a quelque sens, vous le comprendrez mieux une fois le chemin fait. Nous allons prendre un texte et puis nous nous mettrons au texte très attentivement, très minutieusement.

Chapitre I

Approche de eau-sang-pneuma en 1 Jn 5, 5-12

Repères fondamentaux

C'est dans la première lettre de Jean, chapitre 5, versets 5 à 12 qu'on trouve cette configuration des trois : eau, souffle, sang. Il est inévitable de traduire ce texte qui est écrit en grec. Mais nous n'allons pas, d'abord, vouloir traduire. Nous allons essayer de nous porter au texte.

I – Lecture du texte et réactions spontanées

Je vais vous donner un calque rigoureux du texte grec pour les versets 5 à 8 (puis une traduction moins littérale pour les versets 9-12). Ce ne sera pas une *bonne* traduction mais elle nous permettra de nous présenter au texte.

« ⁵Qui est le "vainquant" le monde, sinon le croyant que Jésus est le Fils de Dieu ? Celui-ci – Jésus – est le venant – celui qui est venu – par eau et sang, ⁶Jésus, Christos, non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang, et le pneuma est le témoinnant – celui qui témoigne – car le pneuma est la vérité. ⁷Car trois sont les témoinnants : ⁸le pneuma et l'eau et le sang et les trois sont vers le un.

⁹Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand. Car tel est le témoignage de Dieu qu'il a témoigné à propos de son Fils. ¹⁰Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage en lui-même. Celui qui ne croit pas fait – fait d'avance – Dieu menteur, de ce qu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a témoigné à propos de son Fils. ¹¹Et c'est ceci le témoignage : que Dieu nous a donné la vie éternelle, et la vie éternelle elle-même est dans son Fils. ¹²Celui qui a le Fils a la vie, celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. »

J'aimerais qu'on prenne conscience du caractère étranger de ce que nous venons d'entendre par rapport aux lieux habituels de notre expression, qu'on réagisse spontanément, d'une réaction d'humeur sans avoir le souci de savoir si c'est pertinent. Ce qui m'intéresse, c'est la prise de conscience de la distance. Pour entrer dedans, il faut savoir qu'on est dehors. C'est cela que nous essayons de faire en premier. Donc chacun dit les aspérités, les difficultés, les étrangetés, les éléments qui répugnent, etc.

- **Sang, eau et pneuma.**

► Je trouve que ce sang, ça fait peur. Le sang c'est la vie cachée. Il y a ce sang qu'il faut perdre, je trouve ça cruel.

J-M M : La première chose que tu dis : "le sang ça fait peur", c'est tout à fait vrai. C'est vraiment une réaction d'humeur dans le bon sens du terme. L'eau c'est plutôt sympathique, c'est une belle symbolique, le sang, ça fait peur. Mais, tu as dit une autre chose qui n'est pas

dans le texte : répandre son sang ou plutôt perdre sa vie. Là c'est du prétendument déjà su de l'Écriture qui est introduit.

► Non, c'est physique : quand du sang coule, c'est notre vie qui s'en va.

J-M M : Oui, mais nous pouvons entendre dans ce que tu as dit deux choses qu'il peut être utile pour nous de distinguer.

► Ce qui m'a frappée : "*venu par l'eau et par le sang*", car j'ai repensé à la naissance.

J-M M : On écoute déjà le texte : j'ai dit : "*le venant par eau et sang*". Il n'y a qu'une seule fois la préposition *par*, et il n'y a pas l'article. C'est différent de ce qu'il y a après : "*dans l'eau et dans le sang*". Les traductions ne tiennent pas compte de cela. Nous allons voir ce que nous pouvons tirer de là et quel principe de lecture en résulte pour Jean. On n'est pas du tout attentif à ces choses-là.

Par ailleurs, j'ai déjà entendu cette réflexion sur la naissance. C'était à propos d'un autre texte que nous allons voir aussi : "*naître d'eau et d'esprit*" (Jn 3), la personne qui posait la question l'entendait de l'eau amniotique. Est-ce bien ce que veut dire Jean, est-ce qu'il faut entrer dans cette symbolique-là ? C'est une question qu'il est intéressant de suggérer.

- **L'ajout de la Vulgate au verset 7.**

► "*Les trois sont vers le un*". Je me demande ce que cela veut dire, alors qu'on est habitué à entendre cela à propos de la Trinité.

J-M M : Vous avez dit trois choses intéressantes.

D'abord, vous avez fait allusion à la Trinité. Vous n'êtes pas la première à faire ce rapprochement : dans certains manuscrits de la Vulgate, pour le texte que nous avons lu, on trouve des versets qui ont ensuite été exclus car il est hautement improbable qu'ils puissent être de l'époque de Jean. Notre verset 7 est très court : « *car ils sont trois qui témoignent.* » En effet on a enlevé un morceau : « *Dans le ciel, le Père, le Logos et le Pneuma Sacré (l'Esprit Saint) et ces trois sont un ; et trois sont les témoins sur la terre : le pneuma et l'eau et le sang.* » Il y a une double énumération : la Trinité au ciel et puis un ternaire terrestre. Bien sûr, cela ne peut pas être de l'époque de l'écriture de Jean. Mais il faut toujours se méfier quand on dit "cela ne peut pas être". C'est peu vraisemblable mais il faut en outre que ce soit attesté : de fait, les grands manuscrits ne comportent pas ces versets. C'est essentiellement à partir de la Vulgate – une traduction latine du IV^e siècle – qu'ils sont introduits. C'est donc à bon droit qu'on peut les laisser de côté. Vous n'êtes pas la première à introduire la Trinité, déjà saint Jérôme y avait pensé.

Vous aviez dit autre chose à propos de "*Les trois vont vers le un.*" Pour l'instant je ne vais pas en élucider le sens car il y a beaucoup d'autres choses à dire. Nous serons amenés à voir ces questions. Si j'oubliais, nous garderons du temps à la fin pour y répondre. Donc, faites-vous le gardien de vos questions. D'ailleurs je ne suis pas là pour répondre à vos questions. Nous sommes là pour, ensemble, chercher.

- **Les mots "monde" et "victoire" chez saint Jean.**

► Ce qui m'a étonné c'est l'introduction de la notion de bataille, de combat. D'où vient qu'il y ait en sous-entendu un grand combat dont l'enjeu est le cosmos ?

J-M M : Le cosmos n'est pas l'enjeu, c'est l'adversaire.

► Oui. Par ailleurs, nous entendons le cosmos sous un aspect, non pas matériel, mais plutôt géographique. Alors, est-ce que, dans le texte, ça renvoie plutôt au prince de ce monde ? Quel est cet adversaire ?

J-M M : Chez Jean le *monde* n'a pas du tout le sens que nous lui prêtons aujourd'hui. Le monde, pour nous, vous l'avez caractérisé comme quelque chose de plutôt matériel. Matériel, oui et non, puisque dans : *il y a du monde*, le mot désigne aussi des hommes. Donc le monde désigne aussi l'humanité. De plus, chez nous, le monde est caractérisé comme neutre, en tout cas, il n'est pas systématiquement mauvais ou bon, il est même plutôt bon, n'est-ce pas ? Et le *plutôt bon* du monde est conseillé aux chrétiens, apparemment, du fait que le monde est la création de Dieu. Alors, en quoi est-il ici l'adversaire ou l'adversité ? Occasion de dire une chose fondamentale : le *monde* chez saint Jean ne désigne pas ce que désigne le monde chez nous. C'est quelque chose qu'il faut avoir présent à l'esprit et ça ne vient pas du premier coup.

Vous avez introduit aussi le mot de *bataille*. Ce mot n'y est pas, mais il y a le mot de *victoire*. Le mot *polémos* (bataille) se trouve dans l'Apocalypse. Il s'agit ici d'une lutte. Par parenthèse, on considère souvent la lettre de Jean comme étant une lettre sur l'*agapê*², dans un langage moral proche de notre langage spontané que nous aimons bien. Mais, en réalité, c'est une lettre dans laquelle le thème du combat, le thème du sacrifice et même de l'expiation se trouvent de façon structurelle, de façon non aliénable. On ne peut gommer cela, c'est essentiel. Ce thème du combat, on pourrait rapidement s'en délivrer en disant que c'est un thème mythique. Mais, quand nous prononçons le mot "mythique", c'est toujours dans notre sens à nous, et c'est suspect.

- **L'Évangile est une parole qui répond à la question "Qui règne ?"**

De quoi s'agit-il essentiellement dans l'Évangile ? Quelle est son annonce ? Quel est ce à partir de quoi tout l'Évangile se dit ? Car l'Évangile est une parole qui répond à une question. La question de l'Évangile, ce n'est pas : *Y a-t-il un dieu ?*, ce n'est pas : *Dieu a-t-il créé le monde ?* la question c'est : **Qui règne ?** Elle présuppose que la vie humaine est interprétée dans une sorte de dépendance constitutive telle qu'il est très important de savoir sous le régime de quoi je suis.

En fait, cette question se pose dans la perspective où il y a deux règnes possibles : le règne de la ténèbre et le règne de la lumière. Les règnes sont des régions ou des régimes. Ce sont des modes ou des conditions de vie. Il y a ce monde présent qui est régi par la mort et le monde qui vient qui sera régi par la vie. Car une région est nécessairement régie, elle a son prince, son principe directeur. Il y a le prince de ce monde et l'annonce du royaume de

² Agapê est, comme le mot *pneuma*, un mot grec du Nouveau Testament que J-M Martin ne traduit pas, il est souvent traduit par "amour" et parfois par "charité". Voir II – 2 f) Pourquoi éviter de traduire des mots comme *pneuma* et *agapê*"

Dieu. Ceci est pris à la pensée biblique : ce monde-ci, *olam hazeh*, et le monde qui vient, *olam habah*. On pourrait dire : l'âge de maintenant et l'âge qui vient. Le mot *âge*, cependant, n'est pas à prendre de façon chronologique puisqu'il traduit le mot *aiôn* que nous traduisons par éternité. La vie éternelle c'est : *zôê aiônios*. Le monde peut s'appeler *cet aiôn*, cet éon, cet âge, cette ère.

Ainsi, sous-jacent à l'Évangile – car l'Évangile est une affirmation et une affirmation ne s'entend que dans sa question – il y a la question : *Qui règne ?* Celle-ci est supposée par une double possibilité d'interprétation de la destinée humaine : est-elle sous l'emprise de la mort ou non ? La mort est le prince de ce monde, car la mort est le plus grand propriétaire, le plus grand roi du monde. Et qu'est-ce que l'Évangile, sinon l'annonce que la mort a été traversée, que la mort a été vaincue ?

Ce qui est jugé, c'est le prince de ce monde. Ce qui est vaincu, c'est la mort, comme le dit saint Paul dans la première aux Corinthiens, chapitre 15³. Donc, c'est l'avènement de la vie neuve – peut-être la meilleure façon de traduire *vie éternelle* – la vie qui est en train de venir, qui est là. Ces deux principes, ces deux princes sont entrés dans un combat majeur. Mais ce combat dont la victoire est là et qui est de toujours annoncée, il perdure en nous. Nous sommes constitués par un conflit entre la mort et la vie. L'Évangile nous dit l'issue du conflit. C'est pourquoi il est l'annonce heureuse (*ev-angélion*, Bonne Nouvelle) de la victoire de la vie sur la mort.

Je reviens ici sur ce que j'ai dit : une affirmation n'est vraie que dans sa question porteuse, vous ne pouvez pas la transporter dans un autre contexte sans qu'elle change. Autrement dit, la question la plus importante c'est : quelle est la question porteuse de l'Évangile ? Qu'est-ce qui fait que l'Évangile, c'est la résurrection ? La résurrection, c'est le premier mot de l'Évangile, c'est la mort traversée, la victoire sur la mort.

- **Les deux voies dont parle l'Ancien Testament.**

► Excusez-moi, mais le combat entre la vie et la mort était déjà annoncé au début du premier Testament : « *Je mets devant toi la vie et la mort... Tu choisiras la vie afin que tu vives* » (Dt 30, 19). On sait déjà l'issue puisqu'il nous est conseillé de choisir la vie.

J-M M : C'est vrai. Ce qui est intéressant dans ce que vous dites, c'est qu'il y a une longue tradition des deux voies qui sont également les deux régions. Saint Jean dit : « *Nous avons été transférés de la mort à la vie.* » (1Jn 3, 14). La petite différence, c'est qu'on pourrait entendre le Deutéronome comme une parole qui donne à choisir, ce qu'elle n'est pas, Dieu merci ! C'est une parole qui donne *de* choisir, qui donne que je choisisse la vie si je l'entends. Mais c'est seulement Paul qui va développer cet aspect, qui va arracher l'Écriture à la tentation de la lire comme une loi au sens de commandement, c'est-à-dire comme une morale, ce qu'elle n'est pas⁴, mais c'est une autre question.

³ « *Il faut que lui règne jusqu'à ce qu'il place tous les ennemis sous ses pieds – citation du psaume 110 - Dernier ennemi réfuté, la mort ;²⁷ en effet il a subordonné la totalité sous ses pieds.* » (1 Cor 15, 25-27)

⁴ « Ce n'est pas : "tu dois faire", mais : "il t'est donné d'avoir à faire et en plus il t'est donné de faire". En effet le don ne fait pas qu'ouvrir un possible, mais il est le don de l'effectivement faire qui est la seule liberté et qui n'a rien à voir avec notre idée de liberté. » (J-M Martin, *Je christique*, [Ch VII. Jn 15, 1-18 : parabole de la vigne et des sarments ; discours de Jésus](#), II - 3.).

Je m'attarde un peu là-dessus, bien que ce ne soit pas de notre sujet car c'est du fondamental : on n'entre pas dans un détail de saint Jean sans être porté par là. Je dis "saint Jean", mais c'est tout l'Évangile au singulier, l'Évangile d'avant les évangiles⁵.

II – Repères fondamentaux à propos des versets 5-9

1) Références de base.

a) Référence à la résurrection en 1 Jn 5, 5.

L'Évangile, c'est l'annonce de la victoire, ou la victoire elle-même, ou la victoire annoncée. Et dans notre texte, nous avons le rappel de l'essence même.

• Les titres de Jésus sont la même chose que, en geste, la résurrection.

Faisons attention à notre texte : « ⁵*Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu* » – Ah bon ? Je viens de dire que l'Évangile, c'est croire que Jésus est ressuscité. – Mais, attention : *Fils de Dieu*, dans le Nouveau Testament, signifie *ressuscité*. Le premier mot de l'Évangile, c'est *Jésus est ressuscité*.

Les titres de Jésus, et en particulier le titre de *Fils de Dieu*, le titre de *Seigneur*, le titre de *Christos*, disent, en titres, la même chose, que, en gestes, la résurrection. Je pourrais le montrer dans le détail. Il faut avoir cela en tête si on veut lire l'Écriture dans son contexte fondamental. Pour qu'on ne me croie pas simplement sur parole, je cite Paul : « *Celui que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour, selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : “ Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre ”* » (Ac 13, 34). Et ce n'est pas la seule attestation : « *Déterminé fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » (Rm 1, 4).

Au Baptême, nous avons la déclaration « *Tu es mon fils* ». Nous sommes en plein sur ce qui va nous reconduire progressivement à notre texte. La résurrection et la déclaration « *Tu es mon fils* », c'est la même chose. Cette déclaration a lieu à la théophanie du Baptême, mais également à la théophanie de la Transfiguration⁶. Je n'ai pas à spéculer sur ce que veut dire *Fils de Dieu* en méditant sur la psychologie de la paternité et de la filiation telle que nous la pensons aujourd'hui. Car le rapport père-fils n'est jamais semblable dans les socio-psychologies des différents âges et la filiation relève du notarial comme du psychologique, plus ou moins, selon les cultures. C'est assez terrible que quelqu'un ne puisse pas dire *Notre Père* parce qu'il a des problèmes psychologiques ! Il importe que nous essayions de réapprendre à partir d'où s'entendent les mots *Père* et *Fils* dans l'Écriture.

On pourrait faire attention ici aux endroits de l'Écriture où le titre de Jésus est *Christos*. En 1 Jn 5, 1 c'est "*ho christos*". Ici (1Jn 5, 5), c'est *Fils de Dieu*, mais il est appelé aussitôt après *Jésus Christos*. *Christos* signifie *oint*, ce qui a à voir avec le *pneuma*, c'est l'imprégné

⁵ Cf. [1 Cor 15, 1-11: L'Évangile au singulier](#). Voir aussi : [Comment entendre le mot "commandement" dans le NT ? Exemples chez saint Jean](#).

⁶ « *Une voix vint de la nuée : “Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le.”* » (Mc 9,7)

de pneuma. Et qu'est-ce que le pneuma ? C'est « *le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts* ».

- **D'où entendre le mot pneuma ?**

Le mot *pneuma* a un champ de signification immense (presque autant que matière), et le sens occidental de *esprit* n'a que peu de choses à voir avec ce qui est en question quand je le prends au sens le plus originel. Le pneuma, dans notre Nouveau Testament, c'est le pneuma de la résurrection, et c'est en même temps un pneuma de consécration. Ici, je suis en train de reconduire à l'incipit de l'épître aux Romains : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration* (dans un esprit de sainteté, dit-on d'habitude) ». Il y a tout un chemin.

Je viens de dire : « *le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts* ». Il y a le pneuma (l'Esprit), le Père et Jésus dans cette formule. Cela ne nous dit pas encore ce qu'est le pneuma. Cela indique – cela montre de l'index – que le lieu à partir d'où le mot Esprit (pneuma) doit se penser, quand il est pris dans sa rigueur proprement évangélique, c'est la résurrection.

Le pneuma se pense à partir de la résurrection. Nous allons le rencontrer de façon tout à fait explicite chez saint Jean : « *Et il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié* (c'est-à-dire ressuscité) » (Jn 7, 39). Nous allons pointer ce texte comme tout à fait décisif.

b) Référence à la mort archétypique.

Je voudrais ajouter autre chose puisque nous sommes dans les fondamentaux. Nous sommes dans la pendance ou la dépendance de la mort. Nous sommes dans l'état d'avoir à mourir, mais également d'être nativement meurtriers. Quand on pense à l'appartenance au royaume de ce monde ou de la ténèbre, il faut toujours avoir soin de dire que cela révèle notre condition native d'être mortels parce que meurtriers, et meurtriers parce que mortels. Jean l'annonce dans sa première lettre, au chapitre 3, dans la figure de Caïn⁷. La figure archétypique de la fratrie, c'est le fratricide, c'est le meurtre.

Ici, j'anticipe, mais ça nous aide à voir. Pourquoi est-ce qu'on parle tant de sang et de sacrifice ? Parce que l'Évangile a à voir avec le meurtre essentiel, avec le sang d'Abel.

Par *sang* et par *meurtre*, il faut entendre ici non pas le meurtre au sens judiciaire, au sens ponctuel, mais tout ce que saint Jean appelle également la haine, sauf que la haine chez lui ne désigne pas un sentiment déterminé parmi d'autres qui seraient le mépris, l'indifférence... Meurtre et haine sont deux dénominations du principe même de tous ces termes. Ce n'est pas un terme spécifique ni un sentiment particulier, c'est la désignation générique de tous les sentiments négatifs, c'est-à-dire la capacité radicale d'exclure. L'un ou l'autre de ces mots dit le caractère excluant de cette région. Et quand je dis le *caractère*

⁷ « *Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue dès l'arkhê, 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 [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes](#) et [La fraternité revisitée. Relectures du rapport Caïn-Abel \(Gn 4\) en 1 Jn 3 et Jn 13.](#)

excluant, il peut s'agir de l'indifférence, de la haine violente et intérieure, du meurtre sanguinolent, cela n'a pas d'importance. Je dis seulement le trait premier de la région dont nous parlons maintenant qui est d'être dehors et de mettre dehors.

Saint Jean l'annonce dès le début de son évangile : « *La totalité fut par lui, hors de lui fut rien. Ce qui fut en lui était vie, la vie était la lumière des hommes. La lumière luit dans la ténèbre* » (Jn 1, 3-5). D'où sort la ténèbre ? C'est la même chose que le *rien*. Ce rien qui n'est pas le rien, ce rien néantisant est *ténèbre*, et la ténèbre, c'est le principe de mort, le principe excluant, le "*hors de*". Bien voir que tout (*panta*) est dedans, et que dehors c'est le rien néantisant.

Dans les Synoptiques, l'expression : "*ténèbres extérieures*" dit la même chose, mais c'est beaucoup plus difficile à voir dans les Synoptiques que chez saint Jean.

c) Référence au pardon.

Je disais : "mortels d'être meurtriers et meurtriers d'être mortels". C'était pour dire que l'annonce de la vie, c'est du même coup l'annonce de l'*agapê*. C'est pourquoi nous pouvons lire : « *Car c'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès le principe (arkhê) que nous ayons agapê les uns des autres* » (1 Jn 3, 11). Que nous ayons *agapê*, et que Jésus soit ressuscité, c'est la même chose. C'est passer du caractère mortel, meurtrier, au caractère vivant et en paix, en *agapê*.

Nous ne sommes pas condamnés à être meurtriers. Et nous ne pourrions pas dire que nous sommes meurtriers si ce n'était dit dans la lumière de ce que la haine et la mort sont dépassées. Le dire autrement redoublerait le caractère mortel et meurtrier. Si ce n'est pas dit dans cette lumière-là – c'est-à-dire dans la lumière du pardon –, il vaut mieux ne pas parler de mort et de meurtre, sinon c'est plus nocif que libérant. Car la profondeur de la mort et du meurtre ne peut être en nous décelée que par cette affirmation que mort et meurtre sont vaincus. On ne peut faire reconnaître à quelqu'un son caractère mortel et meurtrier que dans la parole qui lui permet de le porter.

2) Décryptage 1 Jn 5, 5-9.

a) L'essence de la foi (v. 5).

Reprenons notre texte : « ⁵*Qui est le vainqueur du monde sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu.* » Nous apercevons déjà que nous avons ici l'affirmation de la résurrection : Jésus est Fils de Dieu. Or, affirmer "*Jésus est Fils de Dieu*" n'est pas simplement dire quelque chose sur la résurrection, mais laisser que maintenant la résurrection nous advienne. Entendre "*Jésus est ressuscité*" nous ressuscite, nous fait vainqueurs de la mort. Entendre : ce n'est pas seulement l'objet d'une affirmation, c'est quelque chose qui vient. Nous entendons la parole de l'Écriture quand nous ne la prenons pas comme une information sur des faits ou des idées. Il est important d'en prendre conscience pour arriver progressivement à entendre la parole dans sa propre tonalité.

Le mot entendre est le mot qui nous achemine à la notion de "foi", mot toujours trop complexe, compromis par son histoire. L'essence de la foi c'est entendre, un entendre qui ouvre la porte : *fides ex auditu* (Rm 10,17) dit saint Paul. Il faut réentendre ce que veut dire entendre. C'est un entendre qui donne ce qui est entendu et ne fait pas qu'informer sur, qui laisse que vienne ce qui est entendu, c'est-à-dire qui accomplit la résurrection. La foi n'est pas simplement une connaissance sur la résurrection, c'est une connaissance qui accomplit la résurrection. Ce n'est pas une parole qui informe ni qui commande. C'est une parole qui ressuscite. La parole de l'Écriture est une parole qui donne de vivre.

Chez saint Jean, par exemple, au verset 4 qui précède notre texte, c'est le substantif qui est employé, le mot *pistis* (foi) : « *Car c'est ceci la victoire qui a vaincu le monde, notre foi* ». *Notre foi*, cela pourrait être la résurrection en tant que telle et non pas le fait de croire. Des grammairiens s'occuperaient de cela, ce qui est tout à fait légitime.

Pour l'instant, nous avons mis en évidence la nécessité de ré-entendre la parole, non pas simplement pour son contenu mais pour sa qualité de parole. Qu'en est-il pour Dieu de parler ? Dans quelle tonalité faut-il entendre l'Évangile ? Car il est certain que d'emblée nous ne l'entendons pas dans sa tonalité propre.

b) Celui qui vient (v. 6a). Penser en termes d'accomplissement.

« *Il est le venant...* ». Jésus est "*celui qui vient*" ou "*celui qui est venu*" : nous verrons que cela n'a aucune importance, c'est la même chose ! Vos réactions posent une magnifique question qui est la question du temps chez saint Jean. Il ne faut pas répondre ponctuellement à vos questions. Elles sont intéressantes, non pas pour qu'on y réponde, mais parce qu'elles ouvrent le champ à une question plus vaste, qui est la question du temps, décisive pour plusieurs raisons.

● Penser en termes d'accomplissement et non de fabrication.

La conception du temps chez Jean ne correspond pas à la nôtre. Nous vivons sur une distribution du temps selon la grammaire : le présent, l'imparfait, le futur, le passé simple etc. Jean, bien qu'il parle en grec – qui a déjà d'autres articulations –, pense en sémitique⁸. Là il n'y a pas de présent, passé, futur, il y a de l'accompli et de l'inaccompli. L'accompli est mieux traduit en grec par le parfait ; l'inaccompli est aussi bien traduit par certains passés, par le présent ou le futur. Donc ce n'est pas grammaticalement que nous pouvons résoudre la question du temps et je ne peux la régler maintenant, elle est immense.

Dans l'Écriture nous ne sommes pas dans une pensée de la fabrication, du faire, nous sommes dans une pensée de l'accomplissement. Or, pour nous, on ne fait que ce qui n'est pas encore fait et on ne peut pas être et avoir été. Alors que dans la pensée de l'accomplissement, on n'accomplit que ce qui est déjà et on ne peut devenir que ce qu'on a toujours été. Vous voyez là une différence fondamentale. C'est vrai pour Paul comme pour Jean. Cela ouvre un chemin qui serait assez long à parcourir, mais c'est bien qu'il soit déjà suscité comme question.

⁸ Sur les temps en hébreu voir [Les verbes en hébreu et le problème de la traduction](#).

● **Celui qui vient.**

Après cette parenthèse sur le temps, reprenons le verset 6 : « *Il est le venant...* » Jésus est *celui qui vient, qui est venu et qui viendra*, car il est essentiellement *venir*. Notre pensée oppose depuis ses origines – ou très peu de temps après ses origines –, l'être et le devenir. Dans notre Écriture, "*je suis*" et "*je viens*" disent la même chose. Le verbe "*venir*" est un des verbes les plus employés par saint Jean. "*Je viens*" et "*je vais*", c'est la même chose.

"*Il vient*" précisément quand "*il s'en va*", ce qui ouvre la question : "*D'où je viens et où je vais ?*". C'est la même question que : "*Où je demeure ?*".

C'est la question "*où ?*" qui ouvre toute la symbolique spatiale, et qui reste une question, c'est-à-dire la révélation d'un *désorienté*⁹.

La question de l'Occident est : *Qu'est-ce que ?* Celle de l'Écriture, c'est : *où ?* D'où la symbolique des règnes qui sont des ensembles spatiaux-temporels. La première chose, c'est le discernement du lieu, du temps et du règne : « *Que ton règne (ou royaume) vienne* ». *Règne* chez nous a un sens plutôt temporel, et *royaume* plutôt spatial, mais ils s'échangent facilement. C'est la symbolique de *là où*, portée en question, qui est au cœur du discours néo-testamentaire mais pas du tout au cœur du discours occidental. Nous apercevons la différence.

Pour bien faire, il faudrait aussi étudier la notion johannique de *l'heure* : l'heure n'est pas une heure parmi les heures, mais c'est la saison d'accomplissement, c'est la moisson. Il ne s'agit pas d'un temps homogène dans lequel on pose les heures. De plus, quand l'heure est chiffrée, elle a une qualité. Car les chiffres, chez Jean, ne sont pas des quantités. « *C'était la sixième heure* » (Jn 4, 6) désigne l'heure dans son moment de presque accomplissement, car c'est le 7 qui est l'accomplissement. Dans les romans on trouve : *Il est sorti à cinq heures*, c'est notre conception du récit. Mais, pourquoi cinq heures ? Parce qu'il était cinq heures, ce qui n'a aucun intérêt. Ceci pour dire que toutes les données biographiques que nous cherchons dans les évangiles sont dépourvues d'intérêt. L'Évangile ne parle pas de ça. Quand il parle du lieu ou de l'heure, ce n'est pas pour préciser le lieu ou l'heure de l'événement, mais parce que cette heure-là dit la qualité de ce qui se passe.

Jean met aussi les gestes du Christ en un lieu : au Temple, en Galilée, à Jérusalem, en Samarie. Ça a un sens. Cela n'indique pas une actualité insignifiante. Tout a un sens : le temps qu'il fait, l'heure qu'il est, l'humeur, la façon de marcher. Tout ce qui, chez nous, est circonstanciel est, dans l'Évangile, un mode de dire le principal. Cela dit quelque chose de l'essence. On pourrait continuer longtemps ainsi, mais ce n'est pas notre sujet. Cependant, cela nous permet d'acquérir une première impression tactile.

c) Les témoins : eau, sang et pneuma ; Dieu (v. 6-9).

« **6Celui-ci est le venant par eau et sang, Jésus, Christos, non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang, et le pneuma est le témoin car le pneuma est la vérité. 7Car trois sont les témoins : 8le pneuma et l'eau et le sang et**

⁹ Sur la question "Où ?" voir par [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

les trois sont vers le un. ⁹Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand. »

Donc Jésus est *le venant*, ce qui pose la question du temps et du *venir à être*.

• **Eau, sang et pneuma comptent pour 1, 2 ou 3 (v. 6-7).**

Nous avons remarqué, d'une façon non élucidée encore, qu'il y a probablement une différence entre *venir par "eau et sang"*, et, d'autre part, l'énumération *eau, sang, pneuma* : 1-2 et 1-2-3.

De plus, il y a deux modes d'être *deux* :

- l'un sans préposition répliquée et surtout sans article : *eau et sang* => ce deux-là dit "un" ;
- l'autre avec préposition répliquée et avec article : *dans l'eau et dans le sang*. => ce deux-là est compté pour "deux".

Nous savons qu'il y a trois et qu'il y a un, c'est la problématique qui est ouverte. Je donne de façon anticipée des réponses purement formelles, mais cela vous permettra peut-être de prendre des repères.

Venir par eau et sang : *eau et sang*, cela ne dit pas deux choses, mais une chose en deux mots, ce que les grammairiens appellent hendiadys : une seule chose à travers deux. C'est une figure de style qui est permise aux poètes. Il faudrait apprendre à traduire : "*il vient par l'eau qui est sang*" – nous allons rencontrer cela très souvent chez saint Jean.

Mais saint Jean s'applique ensuite à marquer la différence des éléments qu'il a d'abord réunis dans son hendiadys : « ⁶*Non seulement dans l'eau, mais aussi dans l'eau et dans le sang, et c'est le pneuma qui témoigne parce que le pneuma est la vérité* ». De plus, aux *deux*, voici que s'ajoute un troisième, le pneuma. Mais est-ce bien un troisième ? Oui, puisque « ⁷*ils sont trois à être témoins* » : ils sont trois sous le rapport du témoignage. C'est "une" chose, mais ils sont "trois" au niveau du témoignage.

• **Témoignage et vérité (v. 6-9).**

Voilà le mot *témoignage* qui est introduit ici. Il sera décisif dans la suite du parcours puisque, dans le texte, le mot *témoignage* (ou *témoigner*) se trouve dix fois : « ⁶*Le pneuma est le témoignant...* ⁷*Trois sont les témoignants...* ⁹*le témoignage des hommes ... le témoignage de Dieu est plus grand ... le témoignage de Dieu qu'il a témoigné à propos de son Fils...* ¹⁰ *Celui qui croit... a le témoignage en lui-même... il n'a pas cru au témoignage que Dieu a témoigné à propos de son Fils ...* ¹¹*c'est ceci le témoignage que ...* »

Parfois il est intéressant de compter le nombre exact. Il peut avoir une signification, mais il faut y aller prudemment.

La notion de *témoignage*, chez Jean, est fondée sur le principe deutéronomique que toute vérité se tient sous le *témoignage* de deux ou trois (Dt 19, 15). Cette référence, Jean la fait

lui-même au chapitre 8 où la notion de témoignage intervient à plusieurs reprises¹⁰. La vérité, au sens johannique du terme, se fonde sur le témoignage.

En disant cela, je n'ai rien dit du tout et surtout pas ce que vous entendez ! En effet le mot de témoignage chez Jean n'a pas du tout la même signification que chez nous. La différence est énorme. Chez nous, on recourt au témoignage lorsqu'on ne peut pas faire mieux, dans les sciences qui ne sont pas déductibles. L'idéal de la science qui est *mathêsis* – sinon proprement mathématique au sens moderne du terme – évacue le témoignage. Même si j'ai besoin du témoignage d'un professeur pour entrer dans la mathématique, quand j'ai entendu le professeur, je peux le renvoyer chez lui : il n'a servi que de moyen pour me faire prendre conscience de ce que je peux maîtriser et tenir par moi-même. On a recours au témoignage dans les sciences mineures comme la science de l'histoire. Elles ne sont pas véritablement des sciences. D'ailleurs, elles n'ont accédé que tard au statut de *sciences*. Ce témoignage, c'est "en dépit", ou alors il a une signification judiciaire, quand il n'y a pas d'autre moyen de prouver. Peut-être même, assez curieusement, les indices ont-ils valeur de témoignage, ce qui serait intéressant de façon paradoxale, puisqu'on va vous dire que l'eau est un témoin de même que le sang.

Dans notre emploi du mot témoignage, le témoignage est intéressant et authentique quand je témoigne de mon expérience, quand je témoigne de moi-même. Or, chez saint Jean, celui qui témoigne de lui-même est un menteur ! Le témoignage n'est valide que lorsque je témoigne d'un autre. C'est toute la problématique des Judéens avec Jésus : « *Tu témoignes de toi-même, ton témoignage n'est pas vrai* » (Jn 8, 13). Mais pas du tout : « *Un autre témoigne de moi* » (d'après le v. 18). Qui est l'autre ? C'est le Père : il témoigne de lui en le ressuscitant – la résurrection est le témoignage suprême que rend le Père¹¹ – ou en lui disant : « *Tu es mon Fils* », ce qui est la même chose car c'est le Père qui témoigne.

Il y a des variantes dans cette problématique du témoignage, qui est une problématique de la pluralité. Cela vient d'une expérience qui relève de l'appareil judiciaire en Israël et qui est recensée dans le Deutéronome. Il ne suffit pas du témoignage de l'accusé, il faut le témoignage de deux ou bien de trois. Et – c'est le bon sens – il faut un témoignage concordant : la concordance des témoignages donne du poids, atteste la vérité. Ceci est repris chez saint Jean comme disant quelque chose, non pas dans le champ particulier du judiciaire, mais dans le sens premier de **vérité**, sens premier et plus que métaphysique – je dis *plus que métaphysique*, car il n'y a pas de métaphysique chez saint Jean.

- **Le témoignage premier du pneuma (v. 6c).**

Vouloir introduire l'idée de témoignage conduit Jean à diviser en trois, à accentuer le caractère ternaire de ce qui, pour le fond, est une chose une. Ce côté ternaire est précisément ce qui atteste l'unité : « ⁸*Les trois sont pour un* ». C'est le secret de ce texte.

Que dit-il ? Le pneuma est la vérité. Il est introduit comme témoignant. Il est essentiellement témoignant puisque c'est le pneuma de « *celui qui ressuscite Jésus d'entre les morts* ».

¹⁰ « *Dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai* » (Jn 8, 17) dit Jésus en s'adressant aux Judéens.

¹¹ Cf. Ac 13, 30 et suivants

« *Le pneuma est le témoinnant car le pneuma est la vérité* » (v. 6c). Les trois (pneuma, eau, sang) participent au caractère témoinnant, mais le pneuma, en premier, témoigne.

Le mot de *pneuma* est, nous l'avons dit, un mot infiniment complexe. Mais nous retenons ici l'expression : « *le pneuma est la vérité* ». Ceci éclaire d'autres expressions de Jean. J'en retiens deux : le *paraklêtos* (le pneuma dont il est question dans les chapitres 14, 15, 16) est appelé parfois Pneuma Sacré (Esprit Saint), parfois pneuma, parfois *pneuma paraklêtos*, mais il est appelé le plus souvent *le pneuma de la vérité*. Et *pneuma de la vérité* signifie : pneuma qui est vérité. Vous avez en parallèle : « *Dieu est pneuma* », « *le Père est pneuma* », « *le Christ est pneuma* ». Il faut faire attention ici, nous ne sommes pas dans la stricte théologie des trois personnes divines.

Maintenant, je vais mettre en évidence une autre expression parce que c'est un exemple majeur d'hendiadys dont on parlait tout à l'heure. La Samaritaine demande : « *Où faut-il adorer ?* » (d'après Jn 4, 20) c'est-à-dire, quel est le lieu axial ? « ²¹*Ni sur cette montagne (Garizim), ni à Jérusalem ... ²³mais les véritables adorateurs adoreront le Père en pneuma et vérité.* » "*En pneuma et vérité*" : une seule préposition *en* et pas d'article, cela signifie : *en le pneuma qui est vérité*. Le pneuma est un lieu puisqu'on demande "où ?", et c'est même une qualité de lieu. C'est un lieu au sens où nous l'avons dit, puisque *Lieu* est un des noms du Royaume. "*Le pneuma qui est vérité*", cela signifie : *le lieu qui est vérité*.

Nous arrivons ici à un petit secret. Pour relire saint Jean, il faut savoir que des mots aussi disparates que pneuma, vérité et royaume disent rigoureusement la même chose. Nous venons de voir *pneuma et vérité*, il faudrait voir *vérité et royaume*, *pneuma et royaume*. Voici trois *deux* qui sont dans la forme d'hendiadys et qui sont de première importance pour comprendre le texte de Jean.

Nous verrons que, s'il y a des hendiadys de mots, il y a aussi des hendiadys de propositions : deux propositions pour dire la même chose.

- **Le "témoignage plus grand" de Dieu (v. 9).**

Nous sommes donc ici au moment du témoignage. Ce témoignage, c'est le témoignage de Dieu et il est *plus grand*. *Plus grand* est une façon chez saint Jean de dire la résurrection. Apparemment, c'est un comparatif de quantité, mais ce n'est rien de tel ici où le comparatif marque l'incomparablement plus grand. D'autre part, la grandeur n'est pas d'abord une quantité. On en trouve des traces chez nous : *Sa grandeur*, peut-on dire aux évêques ! C'est important, par exemple, pour des lectures iconographiques archaïques : la qualité des personnages se marque par leur dimension, et non par la perspective.

Le 1, le 2, le 3 ne sont pas simplement des quantités. Que le 1 ne soit pas une quantité, c'est classique. Par exemple la première lettre d'un livre est une lettrine qui n'est pas de même dimension que les autres lettres parce que le 1 n'est pas simplement ordinal, il est principal.

De même, le commencement n'est pas simplement un début qui est susceptible d'être compté avec les autres. *Arkê* (le principe), c'est le prince. *Arkê* dit le début pour nous dans : archaïque ou archéologie ; et il dit aussi le régnant dans : monarchie ou hiérarchie ou anarchie. C'est la question : *Qui règne ? Arkê* dit, non pas le début, mais le principe

régnant et même secrètement régnant sur un espace-temps. « *Dans l'arkhê Dieu fit le ciel et la terre* » : cela ne veut pas dire "dans le commencement".

d) Distinction matériel/spirituel et distinction des deux espaces régis.

- **L'eau, le sang, le pneuma : une énumération homogène ?**

Il y a autre chose. Dans une énumération on cherche une homogénéité, or, **l'eau, le sang et l'esprit** : cherchez l'intrus. Ce n'est pas une énumération homogène. L'eau et le sang sont des choses matérielles et l'esprit est spirituel. Ceci est vrai pour nous, mais pas pour Jean : tout est matériel pour Jean ou, plus exactement, la distinction entre le matériel et le spirituel n'est pas une distinction régissante, une distinction qui ait du sens. L'esprit se dit dans le mot pneuma qui désigne aussi le souffle, le vent.

Peut-être que, pour penser de façon homogène eau, sang et pneuma, il faut que nous n'entendions pas purement et simplement ce qu'ils disent dans notre discours.

- **Placer la distinction au bon endroit pour entendre les mots de l'évangile.**

Notre discours est régi par la distinction entre matériel et spirituel, distinction qui n'existe pas dans l'Écriture. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de distinction, mais elle est placée ailleurs : c'est la distinction des deux règnes dont nous avons parlé abondamment tout à l'heure. C'est pourquoi eau, pneuma et sang, sont parfaitement homogènes dans un règne, et parfaitement homogènes dans un autre règne.

Je m'explique. L'Occident dit : il y a du matériel et du spirituel, et le ciel désigne le spirituel. Mais, il peut y avoir inversion. Le ciel, chez Platon, c'est le solide et, pour lui, le matériel, c'est l'approximatif, le périssable, le corruptible. À l'inverse, quand nous disons *avoir les pieds sur terre*, le solide, c'est le matériel, et le ciel devient le lieu des idées, mais des idées fumeuses, des rêveries (pas les idées platoniciennes). Marx lui-même dit que la révolution de 89 fut une révolution céleste (celle de la lutte pour les droits) et qu'elle a besoin de devenir une révolution terrestre, où il s'agit de l'économie. C'est donc une distinction qui règne tout au long, inversée ou non.

Dans le monde biblique, il n'y a pas de différence entre spirituel et matériel. Tous les mots de Jean sont matériels : la foi, c'est entendre, entendre c'est manger, c'est marcher, c'est aller et venir etc. La distinction primordiale est celle du royaume de Dieu et du prince de ce monde : les deux régions, les deux régimes, les deux principautés, la ténèbre et la lumière, et les mots n'ont pas le même sens selon la région dans laquelle ils sont employés.

- **Les mots eau, sang et pneuma entendus dans le registre de la ténèbre.**

En effet dans la région de la ténèbre : l'eau peut être l'eau du déluge, l'eau mortelle, l'eau engloutissante. Rien n'est effrayant comme l'eau : ma grand-mère avait une grande frayeur de l'inondation. Elle n'était pas la première, elle participait à une longue symbolique. Le sang peut être le meurtre. Le pneuma c'est le souffle du mensonge, de la parole mauvaise. Même saint Paul emploie quelquefois pneuma dans un sens négatif : « *les souffles (les esprits) de la méchanceté* » (Ga 6, 12). Mais il n'emploie pas l'adjectif dans un sens négatif : *pneumatikos* est toujours du bon côté.

Bien sûr il ne s'agit pas de cela dans notre texte. Il s'agit des mêmes mots, mais assumés dans le registre de la lumière : l'eau, le sang, le pneuma (le souffle)¹².

- **Bien entendre eau, sang et pneuma en 1 Jn 5.**

Nous étions partis de cette idée qu'il y avait un intrus pour nous, c'est-à-dire que l'énumération ternaire n'était pas homogène. Distinguer n'est pas mauvais, c'est même urgent s'il s'agit de distinguer des champignons, savoir s'ils sont mortels ou s'ils sont comestibles. Le mot *discernement* est le même mot que *jugement*. Il y a quelque chose qui fait passer du premier au second et qui est de première importance, qui est vital. Seulement ce n'est pas partout la même chose. Dans notre Occident, c'est structuré d'une certaine manière, dans l'Écriture d'une autre manière, et d'une manière telle que la différence perçue n'est pas entre du spirituel et du matériel. Cela veut dire que l'eau et le sang ne sont pas à entendre seulement de façon matérielle, et que le pneuma n'est pas à entendre seulement de façon spirituelle, puisque tous ont une homogénéité, bien qu'ils puissent être employés dans une autre région, la région négative.

Ceci, je l'introduis ici parce que ça dit quelque chose sur le symbole.

e) Question de symboles et de symboliques.

- **Discours symbolique**

En soi, rien n'est symbole de rien, ou tout peut être symbole de tout. Quelque chose devient symbole à la mesure où il est en rapport avec d'autres choses. Et ce qui récolte, ce qui lie, ce qui met ensemble les choses, c'est la parole. Opposer le symbolique et le verbal est, dans cette perspective, totalement aberrant. Il n'y a pas de symbole sans parole. Seulement la parole peut être diverse. On peut soit approcher des choses d'une façon organisée, syntaxique, faire des articulations de cause, d'effet, soit les approcher de façon syntagmatique ou parataxique, comme dans le poème qui est attentif à la proximité des mots.

Le poème laisse les mots résonner d'une façon issue de leur proximité et non pas premièrement à partir de la syntaxe qui les assemble de façon logique. Le simple fait de mettre en constellation des mots les uns à côté des autres fait qu'ils sont suscités à résonner selon certaines possibilités d'eux-mêmes et non pas selon d'autres, c'est-à-dire qu'ils commencent à devenir signifiants. Un mot tout seul est finalement insignifiant. Seulement les mots ne sont pas simplement rapprochés sous le mode du discours qui disserte, comme ils le sont de façon prioritaire dans notre syntaxe. Ils peuvent l'être poétiquement, c'est-à-dire par leur proximité dans le lieu, dans l'espace-temps que constitue un poème.

Quelque chose comme l'hendiadys, qui rassemble de façon la plus étroite deux mots pour leur faire dire une seule chose, est l'exemple premier, peut-être, du discours symbolique : rassembler dans la proximité des mots qui ne sont pas sub-ordonnés, qui ne reprennent pas la proposition porteuse. Pour cette raison, nous avons été très attentifs à l'absence d'article ou de préposition dans l'usage des mots.

¹² En dehors du passage précédent où le mot pneuma a un sens négatif, dans la présente transcription de la session, le mot pneuma a toujours le sens positif qui correspond à la résurrection.

- **Configuration symbolique.**

► Je ne comprends pas bien quand vous dites qu'il n'y a pas de symbole sans parole. Je croyais que le symbole avait pour fonction de remplacer la parole par un geste, une image.

J-M M : C'est l'usage le plus courant qu'on fait du mot de "symbole". Il n'est pas pertinent du point de vue que j'ai introduit ici. Mais il faut savoir que la parole ne se limite pas au discours articulé. Un symbole ne devient parlant que dans une configuration. Et la configuration n'est pas seulement la phrase au sens syntaxique, mais elle a toujours à voir avec une mise en rapport.

Ceci est très important. Par exemple si je dis que la foi, c'est essentiellement entendre, les sourds seraient très malheureux, alors qu'ils sont peut-être les plus heureux pour entendre, et les aveugles pour voir, du moins d'après l'Évangile. Les sages ont un défaut physique. Ils sont claudicants, pied enflé (Jacob). C'est très précieux, toutes ces choses-là. Qu'est-ce que vous pouvez comprendre à la guérison du paralytique si vous n'éprouvez pas la paralysie au moins à quelque niveau de votre être ? Ça n'a pas de sens.

► Est-ce qu'on peut dire à ce moment-là que la blessure du corps est symbolique de la blessure du cœur et de l'esprit, pour que la guérison soit reçue dans la profondeur de l'être ?

J-M M : C'est une façon simple de dire les choses. Je ne vais pas trop m'avancer parce que je ne veux pas être hors champ. D'abord, j'étudie les conditions de lecture et non les modes d'écriture de Jean. Ensuite il y a deux choses qui sont à prendre avec précaution : le transport d'une symbolique dans une autre et le transport d'une symbolique dans une expérience ou une pratique. Il faut le faire avec beaucoup de prudence, mais je ne dis pas qu'il ne faut pas le faire.

On trouve cela chez les Pères de l'Église. Ils sont occidentaux et sont croyants. Ils lisent l'Écriture. Par exemple le chiffre 5 chez saint Jean, la plupart du temps, désigne la Torah (les 5 pains, etc.). Or, chez les Pères de l'Église il désigne les cinq sens, ce qui appartient à la symbolique occidentale du 5. Il peut se créer une œuvre, une œuvre propre à partir de ces rapprochements de symboliques, s'ils ne sont pas simplement syncrétismes verbeux. Mais en même temps, je ne peux pas réintroduire cette œuvre accomplie comme principe de lecture de la première symbolique.

C'est très intéressant de suivre le rapport de la symbolique du 4 et du 5, la symbolique des 4 éléments et des 5 sens. Mais celle-ci fait déjà problème à l'intérieur de la symbolique occidentale. Dans l'Écriture, les *cinq* sont les 5 livres de la Loi, les *quatre* sont les 4 Vivants, les 4 Évangiles, les multiples *quatre* de la tradition. Sur le rapport du 7 et du 8, il y a des choses semblables : le *shabbat* passe en arrière lorsque vient le huitième jour qui est le retour du premier jour.

Il y a des ensembles symboliques qu'il faut entendre dans leur source originelle. Un symbole parle toujours dans une source. C'est la bouche du poète ou du prophète qui est la source du symbole. C'est donc un événement. Je dis cela car nous allons toucher au symbole. Nous commençons un peu, très petitement. Il ne faudrait pas rapidement croire que le symbole, on en fait n'importe quoi sous prétexte qu'il n'a pas de définition rigoureuse. Il n'a pas la définition de la rigueur et de la logique (par genre et différence

spécifique), mais il a ses exigences propres. Ceci de culture à culture, de source à source, d'époque à époque. Mais aussi d'une source à l'immédiateté de la mise en œuvre par chacun de nous. Il y faut beaucoup de prudence.

f) Pourquoi éviter de traduire des mots comme *pneuma* et *agapê* ?

► Dans la traduction que tu as donnée au début, tu n'as pas traduit *pneuma* par un mot français.

J-M M : C'est vrai, c'était justement pour surseoir à la question que tu poses maintenant. La réponse : il est impossible de traduire *pneuma*, mais néanmoins, il faut tenter de le faire. Il faudrait une journée entière pour réfléchir à cela.

J'ai évité de traduire le mot *pneuma*, parce qu'il est susceptible de tous les noms. Les auteurs du IIe siècle le savaient : il est polyonyme, disaient-ils. La symbolique va du côté du feu, de l'eau, de l'huile, de l'intelligence, on n'en finirait pas d'énumérer... De plus, le mot *pneuma* n'appartient pas seulement à l'Écriture. À l'origine, il appartient aussi bien à la médecine hippocratique, aux stoïciens. C'est pourquoi j'ai dit tout à l'heure que, quand j'employais en rigueur le mot de *pneuma*, j'indiquais le lieu référentiel : le *Pneuma* est le *Pneuma* de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, c'est l'Esprit de résurrection. Dans cette multiplicité possible de sens, il faut des repères. Le repère que j'ai indiqué soigneusement tout à l'heure, qui est premier, c'est la référence à la résurrection.

- **Garder la liberté de traduire.**

J'ai commencé par là : traduire était d'une prétention insupportable. Vous savez, les mots les plus essentiels, il vaut mieux se traduire vers eux que prétendre les traduire. Si on se traduit vers eux, ça donne la possibilité de les traduire par des mots divers. Il n'y a pas *un* mot. Plus je suis fidèlement orienté vers le lieu sourciel du mot, plus je suis librement capable d'inventer une traduction ici ou là, suivant les circonstances. Plus je suis fidèle pour entendre et plus je suis libre pour dire. Je ne suis pas enchaîné par « ceci égale cela », car il n'y a pas de mot égal à un autre.

C'est vrai pour tous les mots, mais, comme on ne peut le faire pour tous sinon cela nous interdit de parler, il faut au moins le faire pour les mots les plus essentiels, ceux qui restent des mots d'indication ou de signalisation plus que des mots de signification.

- **Magnifier la fonction monstrative d'un mot.**

Le mot *indication*, ici, est très intéressant. C'est une des fonctions majeures de la parole, de la pensée. Les pronoms démonstratifs ont une fonction épideictique : dire *ceci* ou *voici*. Un mot magnifique *voici* : *vois ici* ; c'est même le mot qui résume le Baptiste : « *Voici l'agneau ...* ». Dire *voici* lorsqu'on est dans une pensée qui garde la symbolique spatiale, c'est un mot qui oriente de bonne façon. La première inquiétude de la pensée, dans le non-savoir, c'est d'être perdu, de n'être pas orienté.

Pour moi il y a deux mots que je n'aime pas traduire : *agapê* et *pneuma*. Je les réserve, je magnifie en eux la fonction monstrative plutôt que la fonction démonstrative, la fonction

index. C'est le geste du Baptiste, l'index : *voici*. C'est assez bien si on approche par la voix du Baptiste qui montre et dit "*Voici*".

Il faudrait voir quelles sont les premières articulations de ce que nous appelons l'espace. À partir d'où pensons-nous l'espace ? Quelle est sa première caractéristique ? Nous avons une idée d'espace qui est très sommaire. D'ailleurs le concept d'espace que nous utilisons – étendue homogène et indéterminée dans laquelle on peut poser des choses ou décrire des figures – n'existe même pas chez les Grecs, ils n'ont pas idée de cela. À plus forte raison, c'est quelque chose qui n'existe pas dans le Nouveau Testament. À partir de quelle qualification première peut se penser l'être à l'espace, c'est-à-dire l'être au monde ? Il y a certainement l'orientation : le haut, le bas, la droite, la gauche, devant et derrière ; ce sont les premières directions et il n'y a pas d'être au monde qui soit sans.

- **La question du nom propre.**

► Tu ne traduis pas le mot *pneuma*. C'est peut-être pour ça aussi qu'on ne traduit pas le mot YHWH qui est réputé intraduisible ?

J-M M : Le mot Yahvé (YHWH) est non seulement réputé intraduisible mais il fut interdit de prononciation dans certains lieux qui étaient habilités à le recueillir. Cela ouvre la question du nom propre. C'est un exemple majeur que le nom propre est un nom qui ne définit pas, mais qui désigne très bien. Si on dit *Jean-Marie*, qui répond ? En principe, le nom propre appelle très bien, mais ne définit pas. Il a un aspect plus désignatif que significatif. Nous faisons ici des tentatives provisoires. Il y a peut-être plus pertinent à faire dans les distinctions que nous introduisons. Mais, derrière tout cela, à quoi est habilité le dire ? Y a-t-il de l'indicible ? Est-ce que l'indicible peut être appelé, invoqué, et invoqué comme tel ? Beaucoup de questions passionnantes.

- **À propos du pneuma.**

Donc ta question n'était pas insignifiante, et en même temps, j'y ai fait droit largement en refusant de répondre à sa ponctualité. Mais, bien sûr, on peut être amené à traduire *pneuma* par esprit. Par exemple toutes les énumérations du *Veni Creator*¹³ sont légitimes.

Nous avons aussi tendance à penser implicitement le *logos* comme bien circonscrit et l'esprit (le *pneuma*) comme flou. Est-ce fondé ? Oui et non. Dans saint Jean, le *pneuma* est le *pneuma* de vérité, mais la vérité ne signifie pas un catalogue de vérités. Or, le *pneuma* parle, mais aussi il crie, il murmure, parfois dans des paroles inexprimables. Et quel est le rapport du *pneuma* et du *logos* ? Il ne faudrait pas répartir simplement comme si le *logos* était la parole articulée et le *pneuma* un souffle inarticulé.

Plus difficile encore. J'ai cherché à articuler les orientations dans lesquelles le mot de *pneuma* se découvre¹⁴.

¹³ *Veni, creator, Spiritus, Mentis tuorum visita, Imple superna gratia Quae tu creasti pectora ...* (Viens, Esprit créateur, Visite l'âme de Tes fidèles, emplis de la grâce d'en-haut les cœurs que Tu as créés Toi qu'on appelle Conseiller, Don du Seigneur de Majesté, Source vive, feu, Charité, Toi qui es onction spirituelle. ...)

¹⁴ Sur différentes symboliques du *pneuma*, voir par exemple [Le Pneuma \(l'Esprit Saint\) chez saint Jean : repères ; symboliques \(eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...\)](#).

Nous avons par exemple :

- l'espace.
- le sacré ; il est appelé Pneuma Sacré, Esprit Saint;
- le vivant : « *le pneuma est le vivifiant* » *pneuma zôpoioun*, donc tout ce qui va du côté de la vie a à voir aussi avec le pneuma.
- tout ce qui va du côté de la connaissance.

De plus, il y a une indécision en Occident qui n'est pas la même que l'indécision néo-testamentaire. Est-ce qu'il faut penser le pneuma dans le registre du vivifiant (et y joindre l'affectif) et mettre le logos du côté du noétique avec la logique (surtout que le mot logique vient de logos après des vicissitudes assez considérables) ? Mais là, nous ne sommes pas dans de bonnes articulations. Le pneuma n'est pas le silence et le logos, le verbiage.

Et puis, quel est le rapport du vivifiant et du connaître, du pneuma et de la vérité ? N'oublions pas que j'ai commencé par dire : « *Et c'est ceci la vie, qu'ils te connaissent* ». Donc tout cela se tient. Le pneuma peut même signifier chez saint Jean quelque chose comme l'enseignement. Chez saint Paul, on a : « ¹¹*Qui sait ce qu'il y a dans l'homme sinon le pneuma de l'homme qui est en lui, de même ce qu'il y a en Dieu personne ne le connaît sinon le pneuma de Dieu* » (1 Cor 2). « ¹³*Il nous a donné de son pneuma* » (1 Jn 4) : il nous a donné de ce qu'il sait. Ici nous sommes dans le registre du connaître.

Vous trouvez ça complexe ! Moi aussi ! Je choisis librement de garder le mot *pneuma* en résistant aux tentations de traduction.

► Ces mots sont intraduisibles parce que nous avons à nous traduire plutôt devant eux : est-ce qu'il n'y a pas dans chacun une idée de passage ?

J-M M : J'hésite à le formuler ainsi... C'est vrai que ces mots sont de bons indices du lieu dans lequel on ne se repose jamais, c'est-à-dire qu'ils ne sont jamais habités avec plénitude. Bien sûr, ce sont des mots majeurs. Peut-être que vouloir les traduire une bonne fois pour toutes, c'est se fermer le passage dont tu parles. Il faut le tenter cependant, parce que traduire c'est quand même rendre compte à soi-même de ce qu'on pense avoir entendu, et donc se donner la capacité d'en dire à autrui. Il faut toujours tenter de le faire, et en même temps, je crois que, pour ces mots-là, il est bon de surseoir longtemps, surtout quand on commence une démarche où il s'agit de *s'approcher de*.

g) Entendre un mot dans la question qui le porte.

- **Qui est désigné par le mot pneuma ?**

► Pneuma, ici, c'est le Père qui ressuscite le Fils ?

J-M M : C'est le sens. La traduction exacte, c'est : « *Le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts.* » C'est bon parce que c'est une lecture référentielle. D'autant plus que le Père est pneuma comme le dit explicitement saint Jean : « *Dieu est pneuma.* » Je ne dis pas que *pneuma* doive se restreindre au Père. Quand le Christ dit : « ⁷*Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais, le paraclet (le pneuma) ne viendra pas* » (Jn 16), du même coup, il faut bien entendre que Jésus se déclare pneuma paraclet. Ce qui signifie : *Si*

je ne m'en vais, je ne viens pas, c'est-à-dire « Si je ne m'en vais sous une certaine modalité, je ne viens pas dans ma dimension spirituelle »

- **Le pneuma dans la théologie trinitaire, et le pneuma dans l'Évangile.**

Alors là, nous ouvrons autre chose qui est la façon très malheureuse que nous avons de penser Père, Fils et Esprit (dans la Trinité). Le mot de personne, qui est légitime dans une certaine problématique, est un mot absolument néfaste à d'autres égards. Si nous imaginons qu'il y a trois personnes juxtaposées, ce n'est pas bon¹⁵.

Au fond, toute affirmation a son sens dans la question qui la porte. Une réponse est portée par une question, et c'est la question qui est importante. Si je répète la réponse dans un autre mouvement que celui de la recherche questionnante, je cours le risque de ne plus entendre ce que je dis.

► Ce qui me manquait dans la définition que vous avez donnée, c'est le mot relation. Le Père n'est pas simplement celui qui ressuscite le Fils, mais il y a une relation d'intimité que nous ne pouvons pas saisir. Pour moi, c'est ça qui constitue le pneuma, c'est la profondeur de cette relation qui est en nous aussi.

J-M M : Le mot de relation est très précieux mais il a, lui aussi, ses limites. Il peut s'entendre à bien des niveaux. C'est un mot de la théologie la plus classique. En Dieu tout est un sauf là où intervient l'opposition de la relation : Père / Fils ; spirant / spiré. (C'est la définition)¹⁶. Le mot *relation* est pris ici dans un autre sens qui est ouverture. Il faut tenter des choses. Quand je dis *qualité d'espace*, je nomme la relation d'une façon qui ne la catégorise pas. C'est à la mesure où on a aperçu quelque chose de rigoureux dans le texte qu'on peut se permettre ensuite d'oser des approximations de ce genre.

Pour l'instant, si vous voulez bien, parce qu'on engage beaucoup de choses à la fois, essayons d'entrer dans la signification des mots : le Fils et le Pneuma, le Père, comme ils viennent dans l'Écriture, car ils ne sont pas configurés sur le mode sur lequel ils sont configurés dans une théologie trinitaire. Prenons conscience de cette différence et avançons dans l'une et peut-être aussi dans l'autre.

Pour avancer dans l'Écriture d'une façon prudente, il est bon de considérer surtout deux dyades, c'est-à-dire le rapport Père / Fils, et le rapport Christos / Pneuma (où Christos est le Fils et aussi l'oint de Pneuma), avant de vouloir faire une Trinité un peu imaginaire. Ceci est abondamment traité par saint Jean et saint Paul.

III – Questions

a) Le venir du Christ.

► Il est « *le venant par eau et sang.* » Y a-t-il une différence entre « *Je viens* » et « *Je suis* » ?

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

¹⁶ Cf. la première partie de [Penser la Trinité.](#)

J-M M : « *Je viens* » et « *Je suis* » sont deux expressions fréquentes dans la bouche de Jésus dans l'évangile de Jean. « *Je viens* » et « *Je suis* » tout court, ou « *Je suis la lumière, la porte, le pain ...* » J'ai dit – mais il est certain que je ne l'ai pas montré avec évidence et je ne le ferai pas non plus maintenant, mais je confirme – que « *Je suis* » et « *Je viens* », c'est la même chose. Ce qui est en jeu ici, c'est la différence entre le verbe "être" qui, pour nous, exprime la stabilité – nous pensons l'éternité à partir de la stabilité du verbe être – et le verbe "venir" que nous pensons dans un mouvement. Chez nous il faut d'abord être pour ensuite venir, quoique...

Mais ce qui est à l'arrière de notre difficulté, c'est quelque chose qui a sa place en théologie. Un traité du Christ traite d'abord de l'ontologie du Christ, de ce qu'il est (de l'union des natures ...), et puis de son œuvre. C'est la différence entre *esse* et *operare*, être et agir qui sont nettement distingués dans tout traité classique de christologie : *il est* marquerait l'intemporalité ; *il vient* marquerait l'union de la nature divine et de la nature humaine ; *pour quoi faire* concernerait ses différentes activités, par exemple...

- **Incarnation et résurrection.**

Or non ! Pour prendre un exemple simple, *Il vient* ne désigne pas l'Incarnation au sens théologique du terme. Le mot *Incarnation* a lui-même deux sens : il désigne ce qui s'analyse métaphysiquement comme union de deux natures, ou bien se situe de façon préférentielle dans la naissance. Mais pourquoi dans la naissance ? Quand le Christ dit : « *Je viens* », il ne dit pas qu'il vient à une nature humaine¹⁷ mais qu'il vient vers les hommes. Quand Jean dit : « *Et le verbe fut chair* » (1, 14), il ne désigne pas l'Incarnation, mais la mort et la résurrection¹⁸.

En effet *chair* est une façon de désigner la totalité de l'homme sous l'aspect de faiblesse. De même, *mon os* est une façon de dire moi-même dans ma solidité. Les expressions doubles pour dire l'homme sont nombreuses : la chair et le sang, la chair et l'esprit, le cœur et la bouche, la main et les pieds... Tout ceci ne désigne pas des organes, qu'il s'agisse d'un mot seul ou d'une expression double. C'est une façon de dire la totalité de l'exister humain. En tout cas, ce ne sont jamais des éléments composants comme l'âme et le corps chez nous. Et, dans le cas particulier de la chair et de l'esprit, ce ne sont pas deux éléments composants, mais deux principes adverses, deux modes opposés d'être homme.

C'est donc la faiblesse qui est connotée dans « *Le Verbe fut chair* », et c'est une faiblesse qui est propre au Christ.

- **Traitements du mot "chair" chez Paul et chez Jean.**

Paul, lui, ne parle jamais de la chair du Christ mais de la chair qui dit la faiblesse, avec cet aspect particulier de la faiblesse qui est d'être le péché, ce qui n'est pas applicable au Christ. Par exemple le mot *asthénéia* (faiblesse) se trouve toujours à côté du mot *chair* chez Paul.

¹⁷ Sur le mot nature voir [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles : retour à l'Évangile.](#)

¹⁸ Cf. [Résurrection et Incarnation.](#)

À la Cène, il est hautement probable que Jésus a dit : « *Ceci est ma chair, ceci est mon sang* ». Ce sont des formules que saint Jean garde, mais que la primitive Église a souvent récusées à cause de la signification négative du mot de chair. C'est pourquoi chez Paul vous trouvez : « *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* », ainsi que dans les Synoptiques.

● **« Et le Verbe fut chair. » (Jn 1, 14).**

Donc il y a un autre traitement du mot de "chair" qui se fait chez saint Jean. Mais il ne l'emploie en ce sens-là, donc à propos du Christ, que dans deux moments : dans celui que je viens d'évoquer (Jn 1, 14) et dans le chapitre 6 sur le pain (cf. v. 51 et suivants). C'est même l'aspect sacrificiel de la chair du Christ qui est mise en évidence dans ces deux endroits. Partout ailleurs, Jean garde la conception de la chair faible dans toutes les acceptions du terme.

À propos du Christ saint Jean garde à la chair le sens de faiblesse, mais à l'intérieur de ce mot se joue la nouveauté christique, c'est-à-dire qu'en Jn 1, 14 et en Jn 6, il ne s'agit pas d'une faiblesse subie – comme nous le sommes nativement –, mais d'une faiblesse acquiescée. « *Ma vie (ou ma psukhê, ce qui est une autre façon de dire faiblesse) personne ne me la prend, je la donne* » (Jn 10, 17-18). – Est-ce qu'elle n'est pas prenable parce qu'il est trop costaud ? – Non, mais parce que c'est donné. Le donné d'avance n'est plus prenable et, si on le prend, on le manque. C'est pourquoi la résurrection est inscrite dans la mort même du Christ, dans son mode de mourir. Il a un mode de mourir qui implique en lui la mort pour la vie, et non plus la mort pour la mort et par la mort. C'est ce qui se joue dans le mot même de *chair* chez saint Jean.

C'est donc ce qui se joue entre les versets 13 et 14 du Prologue : « *Ceux qui sont nés, non pas des sangs, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme mâle, mais de Dieu.* ¹⁴*Et le Verbe fut chair.* »¹⁹ Le mot de "chair" change de sens entre les deux versets.

Au verset 13 il est question de la *volonté* de la chair, mais il faut bien comprendre cela aussi. Le mot "volonté" en saint Jean n'a jamais le sens que nous lui donnons. C'est clair chez saint Paul et c'est vrai aussi chez saint Jean. En effet, la volonté signifie le moment caché de ce que quelque chose a à être de façon patente. La volonté est cette qualité de semence qui se manifeste – dans une manifestation accomplissante – en fruits. Et tout fruit est selon sa propre semence. Donc la chair ne produit jamais que son fruit.

On ne peut faire que ce que fait son père. Cela vous paraît étrange ? Mais, c'est essentiel pour entrer dans la pensée de Jean. C'est en toutes lettres dans l'évangile quand Jésus aux Judéens : « *Vous ne pouvez qu'accomplir le désir de votre père – le mot "désir" désigne le moment séminal, comme le mot "volonté" –, et votre père, c'est Satan, il est meurtrier dès le principe (dans l'arkhê, dans la détermination première) et du même coup vous ne pouvez que chercher à me mettre à mort.* » (d'après Jn 8, 44). Voyez cette grande altercation de la deuxième partie du chapitre 8.

Et quand Jésus dit qu'il ne peut faire que ce que fait le Père, là aussi, c'est une phrase difficile pour nous, mais c'est élémentaire dans cette perspective-là : le fils est la venue à présence de ce qui est tenu en secret dans le père.

¹⁹ Cf. [Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?](#) .

b) Détour par les sacrements.

► Pourquoi particulièrement l'eau et le sang plutôt que d'autres mots ? S'agit-il du baptême, de la crucifixion et de quelle symbolique ?

J-M M : Si vous voulez, je vais laisser la première question en suspens car c'est quelque chose d'essentiel à notre recherche. Votre tentative d'interprétation, il faut la commémorer, mais nous n'allons pas la retenir dans la forme sous laquelle elle est suggérée. J'élargis cette question parce qu'il faut qu'elle soit à l'horizon de notre recherche et j'en montre l'enjeu.

La tentation pourrait être de dire : – Pourquoi eau, sang et pneuma ? – Parce que l'eau, c'est le baptême ; le sang, c'est l'eucharistie ; et le pneuma (ou l'onction de l'Esprit), c'est la confirmation. Or il faut résister à cette tentation. Je ne dis pas qu'elle est totalement dénuée de sens, mais, dans un premier temps, il faut la récuser. C'est un thème que j'ai traité dans une session à Hautecombe sous le titre *La sacramentalité en saint Jean*. Le titre est un peu audacieux parce que le mot de sacrement n'est pas chez saint Jean. On peut dire, bien sûr, qu'il est question du baptême, de l'eucharistie, mais le mot même de sacrement n'y est pas. Ce mot se trouve chez saint Paul, mais dans un sens beaucoup plus vaste, et pas du tout au sens que la théologie lui accorde ensuite. Le mot *sacramentum* est la traduction latine du mot grec *mustêrion*. Or, *mustêrion* dit le moment que nous appelions tout à l'heure *volonté*, c'est-à-dire la semence qui doit croître, et se dévoiler dans un dévoilement accomplissant. Cela structure toute la pensée de Paul. C'est le rapport *mustêrion / apocalupsis*.

Je vous disais qu'il y a les pensées de la fabrication et les pensées de l'accomplissement. Nous sommes ici dans une pensée de l'accomplissement. Il faut que quelque chose ait au moins été en semence pour que cela soit. Seul est et sera ce qui a été sous mode séminal puis qui se dévoile et s'accomplit. Autrement dit, la structure de sacramentalité, si on l'entend ainsi, est indéracinable de l'Évangile. L'Évangile est écrit dans cette structure.

Seulement, le mot sacramentalité, ici, dit autre chose que ce que nous appelons les sacrements. La sacramentalité se dit premièrement de la Parole. L'Écriture est sacramentelle, elle est sur mode de dévoilement. Elle est sacramentelle ou symbolique, cela dit la même chose. Autrement dit, je donne au mot symbolique un sens qui n'est pas le sens usuel dans les différents domaines dans lesquels on l'emploie aujourd'hui.

Le mot "symbolique" ne se trouve pas dans l'Écriture. En revanche son inverse s'y trouve, car il est beaucoup question du diabolique. Le principe de dispersion est le *diabolos*. Il y a beaucoup de mots en *bolos* chez Paul : des hyperboles, des *katabolai* ; le mot *sumbolikos* s'y trouve aussi une fois mais pas dans un sens très rigoureux. *Bolê*, c'est le jet, d'ailleurs, *balleîn* signifie lancer (on lance un ballon). Il se trouve aussi dans hyperbole, *huperballeîn* avec *huper* (au-dessus). Le langage de Paul est très hyperbolique, très fluant, très aquatique, ça coule, ça découle, ça déborde. C'est intéressant de noter ce type de langage. Mais le mot symbolique n'y est pas et on peut prononcer le mot de sacramentalité qui convient tout aussi bien, mais ni l'un ni l'autre n'est pris dans le sens le plus usuel.

C'est donc premièrement la parole qui est symbolique. Or, rappelez-vous ce que j'ai dit : il n'y a de symbole que dans une parole. Et voici le paradoxe immense qui fait la difficulté du sacramentaire de nos jours. La racine en est lointaine, la fleur ou le fruit néfaste en est

patent. En effet l'Église, dès le début, a choisi d'abandonner le langage symbolique pour une théologie faite selon les exigences conceptuelles de l'Occident, et cependant elle a voulu maintenir une gestuelle symbolique dans la sacramentaire. Or, une gestuelle qui n'a pas sa parole n'est pas viable. Elle est si peu viable que, pour la maintenir, ce qui vient en premier, c'est l'obligation de pratiquer. C'est si peu intelligible qu'il n'y a pas d'autre ressource que de commencer le traité des sacrements par l'idée d'obligation. Qu'est-ce que le sacrement ? *Le sacrement, c'est ce qu'il faut faire*. Or, ça ne peut pas vivre : *ce qu'il faut faire* ne peut avoir d'existence, car ça n'a pas son sens. L'enjeu est considérable²⁰.

Et à propos de l'eau et du sang de notre texte, s'il n'est pas question – ponctuellement - du baptême et de l'eucharistie, en revanche, c'est la symbolique mise en jeu ici qui permet l'intelligence de ce que nous appelons les sacrements.

Les sacrements furent déterminés de façon définitive à la fin du XIIe siècle, début du XIIIe siècle, bien que le baptême et l'eucharistie aient été pratiqués dès le début. L'important dans la question que j'évoque ici est qu'elle ne concerne pas simplement la lecture d'un texte d'Écriture mais le rapport de ce texte avec toute la suite de la pensée chrétienne et de la pratique chrétienne. Cette question devrait être l'incitation la plus grande à retrouver le sens symbolique de la parole, le sens symbolique de l'Écriture. Il y a un manque considérable qui se manifeste comme symptôme dans l'irréparable désaffection de ce qu'on appelle le sacrement. À Saint-Bernard je vois beaucoup de gens qui aiment lire saint Jean, mais pas assez pour que la gestuation suive le goût d'entendre. Il y faut du temps, c'est normal.

c) Penser notre rapport à Dieu.

► Qu'est-ce que cette victoire qui est déjà accomplie, déjà donnée et dans laquelle nous avons encore à faire, et à faire librement ?

J-M M : C'est encore une très belle question qui ne touche que de biais les textes qui nous occupent. Je crois qu'il nous faudrait revisiter avec exigence le mot de liberté qui nous paraît tout simple. La liberté telle que nous l'entendons est une liberté inauthentique et, en plus, un concept non viable. Les théologiens l'appellent la liberté d'indifférence, c'est-à-dire qu'on choisit sans inclination. Mais de deux choses l'une : ou bien je choisis par inclination et je pense n'être pas libre, la question étant : *Qui met l'inclination en moi ?* ; ou bien je choisis sans aucune inclination, mais alors, ce n'est pas de la liberté, c'est n'importe quoi. Ceci ne nie pas la liberté mais nous obligerait à la réentendre autrement qu'à partir d'une apparente expérience de libre arbitre, ce qui nous conduirait très loin.

Pour dire un mot : nous connaissons la liberté dans la situation native qui est la nôtre : nous sommes en compétition ou en jalousie. Ces mots ne sont pas tout à fait les mêmes, bien qu'ils se rejoignent en un point : il est vrai que celui qui tient la parole en ce moment, c'est moi et ce n'est pas vous. C'est donc ou moi ou vous : si vous la prenez, il faut que je me taise. Et le rapport à Dieu a été pensé tout au long de notre histoire d'Occident comme un rapport du *ou bien lui, ou bien nous* : c'est d'autant plus lui que c'est moins nous, et c'est d'autant plus nous que c'est moins lui. C'est toute l'histoire du débat entre le libre arbitre et

²⁰ Sur les sacrements voir la session *Le sacré dans l'Évangile*, en particulier le chapitre VI (tag [SACRÉ](#)).

la grâce, depuis Pélage au IV^e siècle, jusqu'au XIX^e siècle. Aujourd'hui c'est prétendument résolu puisqu'on n'en parle plus. L'Occident a vécu son Dieu dans un rapport meurtrier qui a été, dans tous les cas, néfaste. Il est très possible que le rapport à Dieu ait fait Dieu meurtrier de l'homme. Et il est à peu près sûr que l'homme moderne est plutôt meurtrier de Dieu. Dans les deux cas, c'est néfaste et, pour l'instant, ne restent que des formules et peut-être même, des formules paradoxales.

Il faudrait apprendre ce que voudrait dire une expression comme celle-ci : « C'est d'autant plus Dieu que c'est plus moi. C'est d'autant plus moi que c'est plus Dieu, et la liberté consiste en ceci. »

J'ai ouvert une lucarne. Là aussi, l'enjeu est immense. Il y va de notre rapport à Dieu, de notre être-à-Dieu. Cela vous dit-il quelque chose comme possibilité de chemin ?

d) Le verbe avoir. La crispation sur "je".

► Est-ce que ça peut être mis en rapport avec la phrase : « ¹²Qui a le Fils a la vie, qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie » ?

J-M M : Oui, mais pas plus que d'autres phrases.

L'expression est étrange : "*avoir le Fils*", "*avoir la vie*"... Le verbe avoir est un verbe magnifique, beaucoup plus beau que le verbe être, contrairement à ce qui se dit partout. Le verbe avoir ne dit pas l'accumulation de trésors sur soi, il dit la possibilité du don. C'est un verbe splendide, aussi bien dans sa forme grecque *ékhéin* que dans sa forme latine *habere*. Il ouvre plusieurs symboliques : la symbolique de l'habit, celle de l'habitation, symbole le plus fondamental qui soit par rapport au corps de l'homme ; la symbolique de l'*habitudo*, qui ne désigne pas l'habitude au mauvais sens du terme, mais le comportement, une façon de se tenir, de marcher et d'être. L'équivalent grec est le verbe *ékhéin* d'où vient *exis* qui désigne une disposition stable, une habitude aussi.

Le verbe être, nous le pensons de façon beaucoup plus crispée depuis que nous le pensons à partir de *je*, parce qu'il est entendu à partir de « Je pense, je suis. » Et *je*, en ce sens-là, est la plus effroyable crispation pour la fondation du verbe être qu'on n'ait jamais vue dans l'histoire des temps. *Je*, de toute façon, c'est quelque chose qui nous accable. Il est complètement irresponsable pour notre Occident de se mettre sur le dos ce qu'il se met avec son emploi du pronom *je*. Je sais que cela fait difficulté, car j'ai souvent affaire avec des psychologues pour qui le travail de soin est de faire émerger la possibilité que quelqu'un dise *je*. Oui, mais cela n'empêche rien. La pénicilline aussi est bonne, et elle n'est pas dans l'évangile !

Notre emploi de *je* n'est pas dans l'évangile. L'évangile dit le contraire – un contraire qui n'est pas un contraire. « *Celui qui hait sa vie dans le monde, celui-ci la gardera* » (Jn 12, 25)²¹ : dites cela à un psychologue ! Alors, dans quels lieux faut-il entendre la légitimité du soin tel que le psychologue le pratique, et l'autre chose que dit l'Évangile ?

²¹ Cf. Jn 12, 20-26 : « Nous voulons voir Jésus », [La mort féconde du grain de blé](#).

Il n'y a pas d'erreurs, il n'y a que des vérités déplacées. Quand une phrase n'est pas entendue dans son lieu, dans ses présupposés, dans sa question porteuse, elle devient folle. Pratiquer une psychologie à partir de l'Évangile, c'est aussi idiot que de pratiquer l'histoire d'après l'Écriture Sainte, comme disait Bossuet. Il y a des choses plus graves dans ce domaine-là, puisque nos champs ouverts aujourd'hui sont la psychologie, le droit et l'éthique. Ce n'est pas inutile, mais ce n'est pas l'Évangile. La psychologie et l'éthique sont de belles choses, à condition qu'on n'en fasse pas des idoles.

e) Lecture archétypique.

► Tu nous as donné ce matin un constat anthropologique incontestable qui rencontrerait l'expérience de chacun : *Nous sommes mortels parce que meurtriers, mortels d'être meurtriers, meurtriers d'être mortels*. Cette équivalence et cette évidence nous ont posé problème. Y a-t-il d'autres lectures ?

J-M M : Ce constat pose problème à plusieurs titres. Mais, avant d'être un problème, la réaction est souvent de le voir comme quelque chose qui nous heurte, qui a l'air d'être gratuitement et cyniquement pessimiste, qui ne prend pas le temps de regarder tout ce qu'il y a de bon et de beau. Il y a un sentiment diffus de ce genre-là, plus qu'une problématique, dans un premier temps en tout cas. Or, je n'ai jamais dit que c'était un constat évident. J'ai dit que c'était la lecture de la situation humaine à partir de la figure de Caïn. La figure de Caïn n'est pas une évidence. Cela donne lieu à une lecture qui, sans doute, ne peut être faite et supportée que lorsqu'elle n'est pas reconnue comme la situation ultime et définitive de l'homme, c'est-à-dire lorsqu'elle est portée dans une parole de salut. La parole de salut a la double efficacité de refuser le déni et de donner la possibilité de reconnaître sans que cette reconnaissance soit dépitée.

La Bible ne lit l'humanité ni dans la nature ni dans l'histoire, mais à partir des grandes figures archétypiques. Quel est l'archétype de la mort, c'est-à-dire, quelle est la première mort ? La première mort est le premier être-ensemble sur le mode de la fratrie : l'archétype de la mort est le fratricide.

De même, quand Paul réfléchit sur l'humanité, il ne lit pas à partir de ses idées sur l'homme, mais à partir de la figure d'Adam. La figure d'Adam n'a pas beaucoup de place chez Jean, en revanche, la figure de Caïn a une place décisive qui émerge de façon explicite mais surtout implicite dans de nombreux endroits.

f) Mort et de vie dans l'Évangile et chez nous.

► Lorsqu'il est parlé de mort et de vie dans l'Évangile, c'est autre chose que ce qu'on entend habituellement ?

J-M M : Les mots "mort" et "vie" n'ont pas le même sens dans l'Évangile et chez nous.

Chez les Grecs le mot de "vie" se dit soit *bios*, soit *zôê*, et c'est le mot de *zôê* qui est pris dans l'Évangile. Le mot *bios* s'y trouve, mais plutôt avec le sens des vivres (de la nourriture) : « *Si quelqu'un a du bios du monde et qu'il voit son frère dans le besoin...* » (1 Jn 3, 17).

- **Penser l'homme "en direction de".**

Chez nous, le mot *bios* est ce par quoi nous entendons le mot de vie, et ceci dans deux directions : la biologie, la biographie. Il y a précompréhension d'animalité dans notre façon d'entendre la définition de l'homme et de la vie de l'homme, surtout en biologie.

Dans un monde statique comme celui du XVIII^e siècle, le principe de définition est la définition par genres puis par espèces dans lesquelles il y a des individus. Notre façon d'identifier est catégorielle. Nous pensons à partir des grands genres, c'est-à-dire des grandes catégories. Et dans la catégorie substance, les premières subdivisions sont : inerte ou vivant ; vivant végétal ou animal ; animal rude ou homme (animal rationnel) etc.

Toute la pensée occidentale pense l'homme à partir de l'animalité, Heidegger est le seul que je connaisse qui, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, invite à penser l'homme non plus à partir de la définition *animal rationnel* mais en direction de son *propre* humain. Penser non pas à *partir de*, mais *en direction de*, c'est déjà une bonne attitude, mais particulièrement dans ce cas-là. Et c'est le principe même de ce que j'appelle, moi, le symbole.

- **Signe au sens classique et symbole.**

En effet quand on pense par signification, le signe conduit de l'inférieur à sa cause supérieure, alors que le symbole consiste à penser le bas à partir du haut, ou l'extérieur à partir de l'intérieur, ou le plus clair à partir du moins clair.²²

- **Le rapport à l'animal chez les Anciens.**

Dans le Nouveau Testament le mot *zôê* traduit le mot hébreu *hai* qui désigne *la vie*, celui-ci disant l'animal. Seulement le rapport à l'animal dans le monde biblique n'est pas celui du monde occidental. L'animal est pensé à l'image de l'humanité, de même que l'homme est pensé à l'image du plus haut et de plus grand, *en direction de*, et non à *partir de*.

Le mot *vie* est très important, c'est un nom de Dieu. Et les quatre Vivants (*zôa*) qu'on traduit souvent par *les quatre animaux*, sont le trône du Dieu : c'est la plus grande proximité. Les Anciens qui nomment les constellations le taureau, le lion ..., croyez-vous qu'ils pensent l'animal à partir de la biochimie ? Non. Tout ceci est complexe car il y va du sens d'un mot hébreu et de deux mots grecs, d'une histoire, d'une évolution ! Je ne fais ici qu'énumérer des symptômes quand il s'agit de parler de la vie.

- **Mort et vie adamiques, vie et mort christiques.**

Autre chose par rapport à vie et mort. Comment pensons-nous la mort en Occident ? La mort, si elle est pensée à partir de la vie, est le contraire de la vie, mais on peut dire aussi qu'elle est impliquée dans le concept même de vie. Naître, c'est commencer à mourir, de sorte que prolonger notre idée de mort dans l'idée d'une mort éternelle et d'une vie éternelle est tout à fait vain. La vie éternelle n'est pas une prolongation de ce que nous appelons couramment la vie. D'autre part, nous confondons souvent la mort avec le décès, parce que nous refusons l'immense peur qu'est la mort. Tout au long de la vie, nous la repoussons

²² Ceci est développé dans [Symbole au grand sens distingué de la métaphore et du signe au sens classique. En référence à Jn 6.](#)

pour la situer de façon ponctuelle, plus tard. Ça a un sens et, néanmoins, c'est quelque chose qui mériterait d'être examiné. Il y a aussi l'autre aspect où la vie s'oppose à l'inerte : le minéral, le végétal... ce sont des répartitions qui donnent un sens au mot.

Dans le Nouveau Testament, nous verrons qu'il y a quatre termes dans *mort et vie*. Saint Jean dit (saint Paul le dit dans des termes quasi identiques) : « ¹⁴*Nous avons été transférés de la mort à la vie* » (1 Jn 3), c'est-à-dire nous ne sommes plus dans la mort, et cependant nous avons à mourir et nous sommes déjà dans la vie.

Mort et vie désignent ici deux régions : la région de la mort, la région de la vie. Cela signifie que, dans la région de la mort, il y a la vie mortelle, et que dans la région de la vie, il y a la mort vivifiante.

Dans tous les cas, mort et vie sont indissociables, mais il y a une inversion dans la mort christique, ce qui fait que la mort christique n'est pas une mort au sens négatif du terme. La résurrection est dans la mort du Christ. Il faut se réjouir de la mort du Christ. Il faut danser le vendredi saint, sinon c'est de la sensiblerie, ce n'est pas la vérité des choses. La mort acquiescée, la mort christique, est la résurrection même. En revanche, ce que nous appelons couramment la vie, c'est une mort quelque peu différée, une mort en marche.

Il y a mort et vie dans un sens, vie et mort dans un autre sens, ce qui fait quatre termes. Il y a : la mort et la vie adamiques, la vie et la mort christiques. Dans les deux cas, mort et vie s'entretiennent, mais ces deux entretiens s'opposent entre eux. Même quand il s'agit de la mort et de la vie adamique, c'est vécu autrement que selon notre usage.

• **Qu'est-ce que la vie christique ?**

Quand il y a un décalage de cette importance, il importe de l'habiter longtemps. Chez nous persiste notre conception usuelle de la vie et de la mort. Ce n'est pas parce que nous avons été baptisés même de la façon la plus consciente que cela s'efface. C'est pourquoi nous sommes conflictuels, il y a un décalage entre nos discours, si on entend discours dans le grand sens du terme. Et si, sous prétexte de non-hypocrisie, il fallait attendre que les chrétiens soient, par rapport à la vie, exactement comme le Christ, ils feraient mieux de s'abstenir. Il faut prendre conscience de façon sereine de ce décalage entre notre capacité de dire et de vivre. La prétendue chasse à l'hypocrisie est souvent plus néfaste, peut-être, que l'hypocrisie elle-même. Le chrétien ne s'atteste pas. Être chrétien ce n'est pas dire : *Je suis ressuscité* – bien que, en un certain sens, je le sois –, mais c'est dire : *Il est ressuscité*, un il qui a un rapport étroit avec moi. Dire : *Je suis ressuscité* n'est pas un acte de foi. Cela peut paraître dur !

Ce qui est terrible, c'est que la plupart de nos discours sont l'idéologie de notre bien-être, c'est-à-dire de notre désir. En fait, ça ne marche pas parce qu'on doit le savoir sourdement. On se fabrique des théories pour justifier, et cela sous prétexte de sincérité, d'authenticité.

Saint Jean dit : « *la ténèbre est en train de passer et la véritable lumière déjà luit* » (1Jn 2, 8). Cela n'a pas lieu à un moment historique ni en l'an 1, mais à chaque instant de notre vie. Qu'est-ce que la vie chrétienne sinon être à chaque fois au moment où la ténèbre est en train de passer et où la lumière déjà, de quelque manière, luit ? Et ceci pour tout homme.

Nous sommes nativement mortels et meurtriers, c'est-à-dire dans la ténèbre : mais, tout homme est dans la situation où la ténèbre est en train de passer et où la lumière déjà luit. C'est pourquoi la répartition selon les étapes chronologiques – soit à l'intérieur d'une vie dans la biographie, soit à l'intérieur de l'histoire du monde – est nulle par rapport à ce qui se passe en vérité, à ce qui est en train de venir et ne cesse de venir et de partir. Cela n'est pas cumulatif, c'est chaque fois à reprendre. Ce qui ne veut pas dire que la morale du XVII^e siècle est un peu meilleure que la morale du XVI^e.

Le maintenant christique est cette heure et ce jour, car nous sommes dans le septième jour. Du reste, l'humanité est depuis son origine dans le septième jour. *Ce jour est le jour dans lequel cela se passe pour nous.*²³

Pour prendre une autre image qui est dans la parabole du bon grain et de l'ivraie (Mt 13, 24-30) : l'homme est le champ où le Père a mis la bonne semence et où le *diabolos* a sursemé (semé par-dessus) l'ivraie. C'est le temps de la *mésotês*, du mixte²⁴. Je vous signale qu'il peut être inopportun selon l'Évangile de vouloir arracher l'ivraie, car le mixte est tel que, arrachant l'ivraie, nous risquons d'arracher le bon grain, c'est tellement intriqué ! C'est ce que le Christ dit dans la parabole.

Le jugement du mort et du vif, le discernement du vivifiant et du mortifère, ce n'est pas à nous de le faire, nous ne pouvons pas le faire. Le discernement ultime, ou jugement dernier, passe à l'intérieur de chacun de nous, et il est ultimement opéré par Dieu.

²³ Cf. [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

²⁴ Le mixte ici semble désigner un mélange indifférencié tel qu'on ne peut distinguer dans la semence l'origine bonne ou mauvaise.

Chapitre II

Le Baptême du Christ en saint Jean

I – Plongée en Jn 1 et Jn 3

Saluer, c'est une des qualités de la parole, c'est ouvrir un espace d'accueil, de relation. Dire bonjour est johannique puisque c'est ouvrir et souhaiter *le jour*. "Mon jour" dit Jésus. Il y a même « *le pain de ce jour-là* ». Ouvrir un espace qui s'appelle, suivant les langues, la paix : *shalom* ; la joie : « *Réjouis-toi* » ; salut, santé.

Le texte que nous allons lire aujourd'hui est la grande ouverture, le grand *salut* de Dieu à l'humanité.

1) Le Baptême comme ouvertures.

Le Baptême du Christ est ouverture à plusieurs titres.

- **Le Baptême : ouverture des évangiles.**

Les évangiles synoptiques commencent par le Baptême du Christ.

- **Le Baptême : initial de la manifestation christique.**

Dans les Actes des Apôtres, quand on veut indiquer ceux qui peuvent être qualifiés de disciples, on dit que ce sont « ²¹*des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus entra et sortit au milieu de nous* ²²**en commençant** (*arxaménos*) **depuis le Baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé du milieu de nous.** » (Ac 1). Le Baptême est l'initial de la manifestation christique.

- **Le Baptême : ouverture des théophanies (des manifestations de Dieu).**

Le Baptême du Christ faisait anciennement partie de la même fête que l'*Épiphanie avec les Mages* et les *Noces de Cana*. Ces trois thèmes étaient réunis liturgiquement en un seul.

Les grandes épiphanies donnent lieu à une énumération qui n'est pas dans l'Écriture mais, de bonne heure, chez les Pères de l'Église. Clément d'Alexandrie a écrit un petit ouvrage qui s'appelle *Extraits de Théodote* : ce sont des notes prises sur les écrits du gnostique Théodote. Les Pères de cette époque sont encore en dialogue avec cette première lecture faite au début du IIe siècle. Or, il y a un lieu où Clément énumère *les épiphanies* : l'épiphanie sur le fleuve, l'épiphanie sur la montagne et l'épiphanie au jardin [avec M-Madeleine en Jn 20]. Donc : le Baptême, la Transfiguration et la Résurrection.

Ces épiphanies ont des traits communs. La Résurrection du Christ est l'épiphanie fondatrice, elle tient toutes les autres en elle de façon explicite. Nous avons à Dieu un rapport épiphanique et non un rapport raisonnant dialectique. La première épiphanie est la Résurrection et les autres, bien qu'antérieures, la célèbrent par avance. La Résurrection est le fruit contenu dans les épiphanies germinatives que sont le Baptême et la Transfiguration.

Ambroise de Milan dit que le mystère des sacrements est dans la Mort et Résurrection du Christ, mais que la *forma* est donnée ailleurs. La *forma* du baptême chrétien est donnée dans le Baptême du Christ, la *forma* de l'eucharistie est donnée dans la Cène.

• La Baptême : ouverture des cieux.

Le Baptême est ouverture des épiphanies et ouverture à un autre titre aussi. L'ouverture de l'Évangile, c'est l'ouverture des cieux : "*Les cieux s'ouvrent*" – chez Marc, même, "*ils se déchirent*" –, ils s'ouvrent à la terre. Et le premier élément symbolique de l'icône écrite du Baptême du Christ, c'est la symbolique ciel-terre. Une symbolique axiale, verticale. Ciel et terre étaient réputés s'être tourné le dos et ne plus s'adresser la parole depuis que la *bat kol*, la fille de la voix, la manifestation de la voix de Dieu, s'était tue, c'est-à-dire depuis la fin de la prophétie. Et voici qu'à nouveau ciel et terre s'ouvrent mutuellement l'un à l'autre : une voix inter-vient et ciel et terre recommencent à se parler. Nous verrons tout à l'heure ce qu'elle dit.

Donc, ciel et terre se tournaient le dos. On peut même parler de divorce en ce sens que le ciel a une signification masculine et la terre, une signification féminine. Ce sont deux pôles essentiels. Nous avons donc la symbolique du haut et du bas et la symbolique du masculin et du féminin. Je prends tout ça dans l'évangile de Jean.

2) Premières précisions sur le Baptême, à partir de Jn 3, 25-36.

a) Le rapport époux/épouse (v. 25-30).

Il y a un petit passage dans l'évangile de Jean, assez peu remarqué, qui est une sorte de retour méditatif sur la thématique du Baptême. Il se trouve à la fin du chapitre 3, après l'épisode de Nicodème.

« ²⁵Survint donc un débat entre des disciples de Jean avec un Judéen au sujet de la purification. ²⁶ Et ils vinrent auprès de Jean et lui dirent : "Celui qui était avec toi de l'autre côté du Jourdain, celui pour qui tu as témoigné, voilà que lui baptise et tous viennent vers lui." ²⁷Jean répondit : "Un homme ne peut recevoir que ce qui lui a été donné du ciel. ²⁸Vous-mêmes de moi vous témoignez que j'ai dit, que je ne suis pas le Christos, mais que j'ai été envoyé au-devant de lui. ²⁹Celui qui a l'épouse est l'époux, et l'ami de l'époux qui se tient debout et qui l'entend, se réjouit à cause de la voix de l'époux. Ainsi ma joie est pleinement accomplie". ³⁰Il faut qu'il croisse et que je diminue. »

Époux et épouse, c'est un thème qui court depuis le début de l'évangile de Jean, dans l'épisode des Noces de Cana où les époux ne sont pas ceux qu'on croit et dans l'épisode de la Samaritaine où la question explicite de l'épouse et des époux se trouve posée²⁵. Il faudrait poursuivre avec le caractère sponsal du dernier épisode avec Marie-Madeleine dans l'épiphanie au jardin (Jn 20, 11-18).

²⁵ Cf. [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base](#) et la session sur les Noces de Cana (tag [JEAN 2. CANA](#))

b) Voix du ciel et voix de la terre (v. 31).

Cette symbolique époux/épouse a à voir avec la thématique du ciel et de la terre, car celle-ci se trouve ensuite au verset 31 :

« ³¹**Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tout, celui qui est de la terre est de la terre et parle à partir de la terre.** »

On parle à partir d'où l'on est, et on entend à partir d'où l'on est. C'est un principe johannique tout à fait décisif. Or, le Baptiste parle à partir de la terre.

Il est ici « l'ami de l'époux », c'est-à-dire qu'il est le témoin du Baptême. Il y a toujours un témoin, fût-il simplement un *arkhitriklinos*, c'est-à-dire un chef de table, aux Noces de Cana. Il y a les protagonistes et les témoins. Nous reviendrons sur ce thème constitutif de ce qu'on appelle un événement, une venue.

Au Baptême ciel et terre s'ouvrent : le ciel parle (on entend la voix du ciel), et la voix de la terre se fait entendre puisque le Baptiste est la voix de la terre.

Qu'il parle à *partir de la terre* n'est pas à prendre au sens où ce serait une parole purement humaine par opposition à une parole divine. Pas du tout. Il lui est donné d'être la parole de la terre, car nul n'a de possibilité d'action qui ne lui ait été donnée du ciel, comme nous l'avons lu au verset 27.

Par ailleurs, le thème de la voix à propos du Baptiste se trouve chez Jean comme dans les Synoptiques : « *Je suis la voix de celui qui proclame dans le désert* » (Jn 1, 23). *Phônê* (la voix), ce mot est donc prononcé deux fois, une fois à propos du ciel, une fois à propos de la terre. Ciel et terre deviennent les témoins. Il faut deux témoins. C'est l'entrecroisement de la voix du ciel et de la terre qui constitue la vérité de l'avènement, du venir ou de l'événement qui est le Baptême du Christ.

c) Le don de la totalité du pneuma (v. 32-35).

Il faudrait prendre beaucoup plus de temps pour chaque chose, mais, déjà, elles se confortent mutuellement. Les versets qui terminent notre passage, le montrent.

« ³²**Celui qui a vu et entendu cela témoigne et son témoignage personne ne le reçoit.** ³³**Celui qui reçoit son témoignage a scellé que Dieu est vrai.** ³⁴**En effet celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, car il ne donne pas le pneuma avec mesure.** ³⁵**Le Père aime le Fils et il lui a donné la totalité dans sa main.** »

C'est le thème de la plénitude : la totalité du pneuma descend sur Jésus et demeure au-dessus de lui (Jn 1, 32). Qu'est-ce que ce pneuma qui descend et demeure, ce pneuma qui, nous le verrons, par sa qualité de fluide c'est-à-dire de liquide, est appelé à être versé sur la totalité de l'humanité, mais qui est rassemblé dans le moment du Baptême sur la tête de Jésus ? Les trois premiers chapitres de Jean ne sont qu'une reprise méditative de la thématique du Baptême. « *Nous avons contemplé sa gloire, gloire du Fils Monogène plein de grâce et vérité [...] et de ce plérôma* (de cette plénitude), *nous avons tous reçu, et grâce sur grâce* » (Jn 1, 14-16).

L'idée de plénitude régit toute la thématique du Baptême. En voici une illustration qui peut vous intéresser. Les premiers lecteurs fonctionnent d'une façon qui nous paraît souvent farfelue. Le pneuma descend sous la forme de la colombe : la colombe se dit *péristera* en grec. Or, si on additionne l'équivalence numérale des lettres, on arrive à 801²⁶, somme de 800 pour oméga, et de 1 pour alpha. C'est donc la descente de la plénitude. Ce qui est intéressant, dans ce processus, c'est le présupposé : il faut trouver l'idée de plénitude. Elle est première dans la thématique du Baptême, c'est ce qui les conduit à compter ainsi.

d) « *Tu es mon fils que j'aime* » adressé à toute l'humanité.

« *Le père aime le Fils...* » (v. 35) renvoie à : « *Tu es mon Fils bien-aimé* ». Donc, nous sommes toujours dans la thématique du Baptême. Si vous voulez lire la première lettre de Jean dans l'imagerie du Baptême, vous ne vous trompez pas. Les thèmes de témoignage, de pneuma, de plénitude... sont issus de là, le vocabulaire est issu de là.

« *...et lui a donné la totalité dans la main.* » C'est un thème johannique qu'on retrouve une demi-douzaine de fois, et quelquefois sous une forme légèrement différente :

- « *...selon qu'il lui a donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* » (et non : « *il lui a donné le pouvoir sur toute chair* » comme c'est traduit habituellement). (Jn 17, 2)
- « *De tous ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun.* » (Jn 18, 9).

Et ce qui arrive à Jésus, dans cette perspective, ne lui arrive pas comme à un individu singulier, mais nous arrive à nous, si bien que Dieu, qui salue à l'ouverture de l'Évangile en disant : « *Tu es mon fils que j'aime* », s'adresse à la totalité de l'humanité. Dieu visite son peuple et commence par le saluer. En le saluant, il lui dit : « *Tu es mon fils que j'aime* ». Les premiers chrétiens ont entendu cette salutation comme leur étant adressée et non pas simplement à Jésus, ou plutôt d'autant plus adressée à eux qu'elle l'était plus à Jésus. Ils y étaient préparés parce que l'expression *fils de Dieu* dans l'Ancien Testament est une expression qui désigne le peuple, ou le principe du peuple, à savoir le roi. D'ailleurs, la citation qui se trouve en Matthieu (2, 15) : « *D'Égypte j'ai appelé mon fils* » à propos de la fuite en Égypte de Jésus, est reprise à l'Ancien Testament où *fils* désigne le peuple d'Israël : « *Quand Israël était jeune, je l'aimais : d'Égypte, j'ai appelé mon fils.* » (Osée 11, 1)

Donc, il ne faut pas se tromper sur l'identité de celui à qui s'adresse ce salut de Dieu, dans les deux sens du terme *salut*, car c'est un salut qui sauve. Une parole de salut qui porte le salut, qui offre le salut.

3) Le thème de la filiation.

a) La bénédiction paternelle ; les deux moments (Ep 1, 3-4).

Saint Paul ouvre ainsi l'épître aux Éphésiens : « *³Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus Christ qui nous a bénis* – c'est une bénédiction pour une bénédiction, et il

²⁶ En effet : $\pi + \varepsilon + \rho + \iota + \sigma + \tau + \varepsilon + \rho + \alpha = 80 + 5 + 100 + 10 + 200 + 300 + 5 + 100 + 1 = 801$. C'est Marc le mage qui met en œuvre cette technique de lecture qui sera ensuite tout à fait usuelle avec la langue hébraïque dans le judaïsme soit rabbinique soit cabalistique

s'agit de la bénédiction patriarcale qui reconnaît le fils, qui lui dit : « *Tu es mon fils* » ; c'est la parole qui constitue la paternité car jusque-là il n'était que le fils de la femme. Saint Paul précise ici que Dieu « **nous** a bénis » dans son Fils, nous sommes donc contenus dans la parole « *Tu es mon Fils* ». – **en plénitude de bénédiction spirituelle** (*pneumatique*) – cette parole patriarcale est l'équivalent de la résurrection – **dans les lieux célestes en Christ** – au Baptême c'est la voix du ciel qui dit « *Tu es mon Fils* » – ⁴**selon qu'il nous a choisis en lui avant la katabolê (la fondation) du monde pour que nous soyons en sa présence saints et immaculés dans l'agapê.** »

Le *selon que* est tout à fait décisif (mais les traductions le sautent) : la résurrection est selon la délibération, le choix, l'appel, la volonté, le *mustêrion*. Tous ces mots sont synonymes pour dire le moment caché du « *Faisons l'homme à notre image* » (Gn 1, 26), le moment de la délibération qui s'appelle *boulê* (conseil), *thélêma* (volonté), au sens où nous le disions comme moment secret et caché des choses.

Tout le contexte du chapitre 1 est dans la symbolique d'une pensée qui est selon le mode de l'accomplissement. Il y a deux moments :

- le moment du *mustêrion* (caché, tenu en secret)
- le moment de l'*apocalupsis* (dévoilement, accomplissement) qui est "selon" le 1^{er} moment.

La résurrection est *selon* le moment de la délibération de Gn 1. En effet « *Faisons l'homme à notre image* » signifie : « Faisons le Christ ressuscité », car "*l'homme à l'image*", c'est le Christ dans sa dimension de résurrection, et incluant en lui la totalité de l'humanité²⁷.

b) Le Fils un et les enfants.

Je développe ce point parce qu'il est très important pour le thème de la filiation.

Le mot qui se trouve dans les Synoptiques est celui de *huios*, le fils : « *Tu es mon fils* ».

Il se retrouve également chez saint Jean à certains moments mais pas dans le Prologue. Dans le Prologue, la filiation est dite sous deux noms : *Monogénês*, c'est-à-dire *Fils un*, et *tekna*, les enfants, donc un pluriel grammaticalement neutre. Cette lecture interne de la signification du mot de fils – divisé en *Fils un* et *enfants pluriels* – est la méditation de ce que nous venons de dire : sont touchés du même coup, et de la même manière, Jésus et l'humanité comme filiation dispersée.

Ce que je voudrais vous donner à voir, c'est qu'il y a inclusion des *tekna* dans le *Monogénês*, et c'est cela qui est salué dans : « *Tu es mon fils* ».

Ceci ouvre la question du rapport entre les multiples et le *monos* (le *un*), question que nous pouvons formuler autrement, mais à laquelle nous ne pouvons pas facilement répondre : *À quoi sert Jésus ? Comment nous sauve-t-il ? Quel rapport ?* Nous posons Jésus d'une part, et nous autres d'autre part, puis nous disons ce qu'il fait, comment ça nous

²⁷ Le moment de la délibération est aussi celui du *Fiat lux*, et c'est donc la venue du Christ. Par exemple : « *Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut* », c'est-à-dire le Verbe » (Tertullien, *Adversus Praxeas* XII).

regarde et en quoi ça nous touche. Mais cette question devient intéressante dans le moment où on peut la supprimer, c'est-à-dire que c'est une question qui ne se pose pas ; en effet c'est ce à partir de quoi toutes les autres questions se posent.

Cela met en péril notre idée de l'homme comme étant premièrement un isola, un individu singulier qui a à voir en plus, de temps en temps, avec d'autres hommes. Le rapport de l'un et du multiple est inclus dans la notion même d'homme. Il n'y a pas à voir d'abord un individu et ensuite le problème de sa socialité ou de son être avec les autres. *Homme* est toujours un singulier pluriel, c'est-à-dire inclut toujours, d'entrée, une multiplicité et une unité. Il y a toute une anthropologie qui est à refaire, à partir de là, par rapport à la façon native dont nous concevons notre être au monde.

Tout ceci a à voir avec la thématique du Baptême et, nous allons le voir, avec la thématique de l'eau, du sang et du pneuma. Mais, ces mots ne peuvent trouver leur sens que dans la plénitude du contexte, que si nous nous transportons dans ce moment du Baptême.

Le thème du *Monogénês* (Fils un)²⁸ est un thème à propos duquel j'ai dit qu'on peut susciter la question du un et du multiple, et cette question préoccupe nos sources occidentales dès l'origine. C'est aussi une question essentielle dans l'Évangile. Par ailleurs, nous sommes dans une lecture qui puise dans la lecture biblique vétéro-testamentaire. Or "fils bien-aimé" (*agapêtos*) et "fils unique" (*monogénês*) sont des noms d'Isaac. Il a en lui la semence de la totalité de la descendance²⁹.

c) Les enfants déchirés-dispersés (Jn 11, 49-52 ; Mt 26, 31).

L'important, maintenant, est de parler des *tekna*, des enfants, des multiples. Paul dit que nous sommes fils, (*huioi*) (cf. Rm 8, 14). Jean, lui, n'emploie pas le mot *fils* pour les multiples, il emploie le terme enfants (*tekna*), enfants qui ne sont pas multiples par hasard, mais multiples d'être déchirés : *ta tekna ta dieskorpisména* (c'est plus que *diaspora* qui désigne la dissémination). Il n'y a pas de multiple qui ne soit interprété comme étant déjà une division, une déchirure, une fracture. Le thème des *dieskorpisména* court tout au long de l'Évangile, tout autant que le thème des *rassemblés dans la main*.

Une attestation majeure de cette thématique se trouve à la fin du chapitre 11 de Jean (le chapitre de la résurrection de Lazare), où il est débattu de ce qu'il faut faire de cet homme qui suscite le trouble, et Caïphe dit : « *Vous ne savez rien, ⁵⁰ne calculez-vous pas qu'il vous est bon qu'un seul homme meure pour tout le peuple et que toute la nation ne périsse pas.* » Nous avons ici une parole à double sens, explicitement. Et les paroles à double sens sont constitutives du discours de Jean. Il y a un premier sens qu'on peut appeler politico-psychologiquement cynique : il vaut mieux en tuer un pour que l'ordre demeure. Seulement, ce n'est pas ainsi que Jean l'interprète. Bien sûr, il reconnaît cette signification, mais il ajoute : « *Caïphe, étant grand prêtre cette année-là, prophétisa – c'est-à-dire qu'il y a un sens prophétique et caché à cette parole – que Jésus devait mourir pour la nation ⁵²et pas*

²⁸ On traduit souvent *monogènes* par "fils unique", car *monos* veut dire "seul". J-M Martin préfère dire "fils un et unifiant".

²⁹ En fait Abraham a eu d'autres enfants, par exemple Ismaël est le fils de la servante et c'est lui l'ainé, mais Isaac est le fils de Sarah, la femme libre d'Abraham

seulement pour la nation, mais pour que ta tekna (les enfants) de Dieu, ta dieskorpisména (les déchirés), soient réunis heïs hèn (pour être un) »³⁰. Heïs hèn, c'est le mot que nous avons lu dans la première lettre de Jean : « Les trois sont pour un » (1 Jn 5).

Nous retrouvons le thème de la déchirure à propos du berger : le loup *skorpizeï* (déchire), il déchire à la fois le troupeau et chacun. C'est meurtrier, déchirant, et la déchirure interne ne fait que refléter la déchirure des uns et des autres. *Déchiré* se trouve aussi dans les Synoptiques, dans les textes à proximité de la passion du Christ : « Je frapperai le berger et les brebis du troupeau seront déchirées » (Mt 26, 31).

Il s'agit ici d'entendre des lignes, des motifs fondamentaux qui reviennent tout au long de l'Évangile. Cela signifie, pour revenir à notre thème, que le *Monogénês*, n'est pas *un* d'être *un*, mais il est *un* d'être unifiant, et unifiant de ce qui est dispersé ou déchiré, c'est-à-dire qu'il est récollectif de l'humanité.

4) La mort sacrificielle du Christ.

a) « Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde » (Jn 1, 29).

Or, la déchirure, c'est la participation au meurtre, alors, en quoi le *Monogénês* peut-il être unifiant de ce qui est dispersé, déchiré ? Nous allons préciser cela en revenant à une autre chose que nous avons déjà indiquée.

Au Baptême, il y a la voix du ciel qui dit : « Tu es mon Fils », et la voix du Baptiste. Or, que crie le Baptiste chez saint Jean ? « Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde » (Jn 1, 29) ; *idé* (voici), c'est une voix qui montre : *Voici l'unité sacrificielle qui, par un effacement, constitue une unité plus fondamentale.*³¹

Tant que nous pensons Jésus comme un autre en plus, nous ne l'entendons pas dans son plus propre. Jésus est lui-même lorsqu'il s'efface, lorsqu'il meurt, lorsqu'il s'efface d'être un *en plus* pour devenir l'unité de tous qui est sa dimension de résurrection. Il n'est identifié que dans sa dimension de résurrection, et sa mort voulue, donnée, participe à son identification. Il n'est plus un *en plus* quand il est pleinement identifié. Et sa mort, c'est le moment de son identification. « Il vous est bon que je m'en aille, si je ne m'en vais, le paraclet (il s'agit du *pneuma*) – c'est-à-dire ma dimension pneumatique répandue sur l'humanité – ne viendra pas » (Jn 16, 7). Nous sommes ici au cœur du mystère christique qui est un mystère sacrificiel dans le grand sens.

Le mot de sacrifice répugne à beaucoup et n'a pratiquement pas de sens chez nous. Mais il ne faut pas le supprimer de notre recherche d'écoute. Je ne dis pas qu'il faut le proclamer puisqu'on n'est pas prêt à l'entendre. Il faut le méditer, en trouver le sens profond. Et ces choses-là étant dites, le verset 14 du Prologue peut survenir : « Et le verbe fut *sarx* – chair sacrificielle – et nous avons contemplé sa gloire – résurrection ».

³⁰ Cf. [Jn 11, 49-53 : Mourir pour les déchirés ? La bonne prophétie d'une mauvaise parole. La plus haute unité.](#)

³¹ Sur la compréhension de « Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde » voir le II du [Ch V : Le Baptême de Jésus et la figure du Baptiste](#) de la session sur *Le Prologue de l'évangile de Jean*.

● La mort du Christ.

Il est chair sacrificielle, pas dans le moment du décès, mais dans sa mortalité. Nous retrouvons bien toute la vie mortelle de Jésus.

Quand je dis *la mort du Christ*, il ne s'agit pas d'un moment ponctuel car la mort du Christ n'a pas lieu au moment de la crucifixion. La mort du Christ est le trait qui court tout au long de sa vie mortelle. Il est important de suivre ce trait chez saint Jean, en particulier à travers le mot de *taraxis* : l'ébranlement, le trouble. C'est la mort tout au long de la vie. Or, Jésus se trouble à bien des endroits, quatre fois au moins avant de pouvoir dire : « *Que votre cœur ne se trouble pas* » (Jn 14, 1). Et à chaque occasion de trouble il dit : « *C'est maintenant que le Fils de l'Homme est glorifié* » (Jn 13, 31...), car à chaque fois c'est le maintenant de la mort.

● Lever le péché ?

Revenons à Jean-Baptiste : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » c'est-à-dire le meurtre. Chez Jean, il ne faut pas l'oublier, le péché n'est jamais une transgression ou un sentiment de culpabilité.

Le mot de péché, chez nous, est traité dans deux registres, celui de la transgression de la loi (ce qu'il n'est pas), ou celui du sentiment de culpabilité. Encore une fois, nous entendons à partir de nos ressources qui sont le droit, d'une part, et la psychologie, d'autre part. Ce sont les lieux les plus usuels de notre écoute. Or le mot de péché ne parle pas dans ces régions-là. Il ne désigne même pas premièrement une action humaine. Le péché désigne le Satan, c'est son nom propre. Il y a des participations à ce péché qui peuvent être appelées parfois transgressions, mais c'est pensé à partir d'autre chose que de la transgression.

"*Lever le péché*". Le péché, c'est celui qui est *anthrôpokhtonos*, qui est meurtrier *ap'arkhês*, qui est le principe même du meurtre (chapitre 8). En effet, chez Jean, le péché est pensé à partir du meurtre. Chez Paul, les figures porteuses sont un peu différentes, mais très proches : la figure d'Adam, par exemple, c'est la volonté de prise, de maîtrise sur ce qui est imprenable, imprenable parce que donné. Et dans le meurtre, nous retrouvons implicitement la figure de Caïn dont nous avons parlé.

b) Le sang de l'agneau.

Or, c'est parce qu'il y a rapport au meurtre qu'il y a rapport au sang, c'est-à-dire que le sang donné inverse la signification du meurtre, du sang répandu. De même que la mort du Christ est l'inversion du sens de la mort, le sang de l'agneau est l'inversion de la signification du meurtre.

En effet le mot "sang" ne se trouve dans le Prologue qu'au verset 13 : « *ceux qui ne sont pas nés des sangs* », et là il est pris dans un sens négatif. Nous avons vu que *eau, sang, esprit* pouvaient s'entendre dans la région négative ou dans la région positive. *Les sangs* est une expression qui signifie le sang répandu car le pluriel hébreu peut avoir la signification de dispersion, c'est donc une façon de dire le meurtre : « *ceux qui ne sont pas nés du meurtre* », bien que l'expression *les sangs* puisse aussi s'entendre des semences masculines et féminines, ce n'est pas impossible. Moi, je penche pour la première signification.

Pour étudier ce que signifie le sang, il faut lire les textes d'époque, même les textes de Galien, ou regarder l'utilisation que les gnostiques font de la symbolique des humeurs dont nous parlions. C'est très intéressant.

Le doux lac des larmes au cœur.
C'est là que les eaux viennent boire.
Lait sperme sang vins et liqueurs.

Est-il question du sang dans notre texte ? Pas là, mais dans l'expression : « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le meurtre* » Dans le Baptême du Christ, il y a ce que nous appelons la Passion.

Eau, sang, pneuma au Baptême ?

Dans le Baptême y a donc le sang, et il y a le pneuma (sous forme de colombe). Mais est-il question de l'eau ? Oui, mais comment ? Il nous faudra regarder comment sont écrits les premiers chapitres de Jean.

5) Parcours dans l'évangile de Jean.

a) Le Prologue.

Nous avons d'abord ce qu'on appelle couramment un *prologue*. Mais nous venons de voir qu'il y est pleinement question, tout au long, du Baptême. C'est la présentation de la thématique du Baptême et même de la Résurrection.

« ¹*Dans l'arkhê était le logos (...)* ⁴*Ce qui fut en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes.* ⁵*La lumière luit dans la ténèbre* – la ténèbre chez Jean est la force de mort : Jésus vient à la mort – *et la ténèbre ne l'a pas détenue* – c'est la résurrection. » Dans ces deux versets, nous avons la mort et la résurrection. Il nous faudra essayer de situer cela.

b) Le septénaire de la Genèse en Jn 1, 19 - 2, 11.

Tout le reste du chapitre est divisé en *journées*.

- **Versets 19-28**, nous avons une première journée où il s'agit d'identifier le Baptiste dont il a été abondamment question dans le prétendu Prologue.
- **Versets 29-34** c'est une autre journée : « *le lendemain* », il s'agit d'identifier Jésus.
- **Versets 35-42** : « *le lendemain* », il s'agit de l'appel des premiers disciples.
- **Du verset 43 jusqu'à la fin** : « *le lendemain* » encore, c'est l'appel de deux autres disciples, Philippe et Nathanaël.

Nous avons : un jour, le lendemain, le lendemain, le lendemain, et le chapitre 2 commence par : "*et trois jours après*". Or, 4 + 3 = 7. Ceci correspond aux sept jours de la Genèse.

L'expression "*trois jours après*" a ici une double signification : d'une part elle annonce la résurrection – "*est ressuscité le troisième jour*" – d'autre part elle accomplit le septénaire et nous conduit dans "le" jour, celui dans lequel nous sommes. Et le récit eschatologique, celui du "*troisième jour après*" est le récit des noces de Cana (Jn 2). Il rentre dans le septénaire.

c) Cheminements entre la Galilée et Jérusalem (Jn 1- 21).

Le septénaire précédent correspond aux sept jours de la Genèse, et en même temps, dans l'évangile de Jean il y a un cheminement :

Chapitre 1 : au début nous sommes **au bord du Jourdain** et Jésus annonce son intention de se rendre en Galilée, comme il est dit : « ⁴³*Le lendemain il voulut sortir vers la Galilée et il rencontre ...* »

Chapitre 2 : Jésus se trouve à Cana, en Galilée et, après les noces « ¹² *il descendit à Capharnaïm, lui et sa mère, ses frères et ses disciples. Ils restèrent là quelques jours* », donc **il reste en Galilée**.

Nous avons ensuite, au verset 13 : « ¹³*Et était proche la Pâque des Juifs, et Jésus monta à Jérusalem* » où a lieu la purification du Temple.

Chapitre 3 : nous avons le dialogue avec Nicodème.

Chapitre 4 : Jésus va de nouveau de Jérusalem vers la Galilée : « ³*Jésus quitta la Judée et partit à revers (palin) vers la Galilée. ⁵Il lui fallait traverser par la Samarie...* ». Nous rencontrons là cette merveilleuse Samaritaine : « ⁴⁰*Il demeura là deux jours* » donc avec les Samaritains, puis « ⁴⁶*il vint de nouveau à Cana de Galilée là où il avait changé l'eau en vin et il y avait un officier royal dont le fils était malade à Capharnaïm (...)* ⁵¹*Alors qu'il descend...* – et c'est le miracle de la guérison. – ⁵⁴*C'est là, à nouveau, le second signe que Jésus fit, venant de Judée en Galilée.* »

Chapitre 5 : « ¹*Après cela... Jésus monta à Jérusalem* » c'est la guérison du paralysé à la piscine de Béthesda.

Chapitre 6 : « ¹*Après cela Jésus partit le long de la mer de Galilée de Tibériade.* » Le chapitre est tout entier en Galilée.

Chapitre 7 : « ²*Etait proche la fête des Juifs...³ Ses frères lui dirent donc : "Monte d'ici et va vers la Judée...* », et se pose la question : est-ce que Jésus monte ou non, c'est un problème de sécurité. Il monte en secret et c'est la grande fête de *Soukkot* qui dure huit jours – « ¹⁴*au milieu de la fête...* » puis ³⁷*le dernier jour de la fête qui est le jour le plus grand.* » Là se trouve le merveilleux passage (v. 37-39) que nous allons lire très attentivement. Jésus au Temple dit : « *Si quelqu'un a soif..., qu'il boive... il dit cela au sujet du pneuma ...* »

Chapitre 8 : nous sommes toujours à Jérusalem, et ensuite, soit nous restons à Jérusalem, soit les déplacements se font vers le Jourdain ou vers des lieux proches, la Béthanie du Jourdain, ou la Béthanie proche de Jérusalem.

Chapitre 20 : nous sommes toujours à Jérusalem, c'est la mort et la première attestation de la résurrection.

Chapitre 21 : « ¹*Après cela, sur la mer de Tibériade Jésus se manifesta de nouveau* ». C'est la résurrection, cette fois en Galilée.

On remarque que Jésus monte à Jérusalem ou en Judée (Jn 2,13 ; 5,1 ; 7,2) mais descend à Capharnaïm ou en Galilée (Jn 2,12 ; 4,51).

● **Monter à Jérusalem / descendre en Galilée : passion / résurrection.**

Quelle est la signification de ces parcours où on monte à Jérusalem et on descend en Galilée, on descend à Capharnaüm ?

- Monter à Jérusalem signifie *aller à la mort*, car Jérusalem est la ville qui tue les prophètes, et
- descendre en Galilée désigne la résurrection qui répand la mort christique et son salut sur la Galilée des Nations, c'est-à-dire sur les confins, la totalité du monde. C'est le commencement de l'universalité. D'ailleurs, *galil* a cette signification de cercle.

Descendre en Galilée indique le développement de la résurrection, monter à Jérusalem signifie aller à la mort. La mort et la résurrection du Christ, c'est la même chose, néanmoins elles sont méditées selon ces images-là. D'où l'importance de ces parcours chez Jean.

6) Partage des eaux (christique et autre). Vin et sang ; eau et parole.

a) Identification de Jean-Baptiste ; identification de Jésus.

Dans l'immédiate proximité de notre thème se trouvent les deux passages du premier et du second jour : « *Car c'est ceci le témoignage de Jean* » (Jn 1, 19) et « *Le lendemain il (Jean-Baptiste) voit Jésus marchant et dit : "Voici l'agneau de Dieu"* » (Jn 1, 29). Que nous apprennent ces deux passages ?

Chez saint Marc nous avons : « *Je vous ai baptisés d'eau, lui vous baptisera dans le Pneuma Sacré.* » (Mc 1, 8). Les deux éléments de cette phrase donnent lieu à deux passages chez saint Jean.

- Il s'agit premièrement d'identifier le Baptiste. Celui-ci va le faire lui-même dans sa réponse aux pharisiens venus l'interroger de façon très solennelle : « ²⁶*Moi, je baptise dans l'eau* ».
- Il s'agira ensuite d'identifier Jésus, ce qui aura lieu le lendemain par la bouche du Baptiste : « ³³*c'est celui qui baptise dans le Pneuma Sacré.* »

b) Jn 1, 29-33. Jésus baptisé du pneuma et non de l'eau-élément.

Dans l'immédiat, Jean-Baptiste montre Jésus en disant : « ²⁹*Voici l'agneau de Dieu* ». La thématique de l'agneau est prononcée avant même la description du baptême.

Et Jean poursuit « ³⁰*Celui-ci est celui à propos duquel je vous ai dit : "Vient derrière moi un homme qui était devant moi parce qu'il était avant moi"*. » C'est un autre mot du Baptiste pour identifier Jésus. Il est important pour la signification du temps : ce qui vient après, c'est ce qui était avant. Jésus est après le Baptiste, parce qu'il était d'avant le Baptiste. Si vous voulez méditer sur la signification du temps chez Jean, voici un lieu. Ce qui est premier dans la semence, c'est ce qui apparaît en dernier comme fruit.

Et c'est là que se trouve le récit du Baptême proprement dit.

« ³²*Et Jean témoigna en disant : "J'ai contemplé le pneuma descendant comme une colombe"* – le récit du Baptême se trouve là, et il a été médité avant d'être énoncé – *descendant du ciel et demeurant sur lui.* ³³*Et moi je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : " Celui sur qui tu verras le pneuma descendant et demeurant au-dessus de lui, c'est celui qui baptise dans le Pneuma Sacré."* »
Nous avons là l'identification de Jésus.

Il en ressort que Jésus n'est pas celui qui baptise dans l'eau. Donc l'eau, au sens où elle dirait la même chose que le pneuma et le sang, n'est pas commémorée ici. La symbolique christique de l'eau n'est pas commémorée dans le chapitre du Baptême.

Le Baptême de Jésus ne consiste pas essentiellement en ce qu'il soit baptisé dans l'eau par Jean, mais en ce que, remontant du baptême de Jean, il soit baptisé du pneuma. Il faut faire très attention : le Baptême du Christ est le baptême du pneuma. Nous verrons qu'ailleurs l'eau et le pneuma forment un hendiadys, mais ce n'est pas le cas ici.

7) Les différentes eaux en Jean 1-13. Vin et sang ; eau et parole.

Du reste, regardez les premiers chapitres de Jean. Ils sont tous construits comme un partage des eaux.

Chapitre 1 : il y a la distinction entre l'eau du Baptiste et le pneuma. Par ailleurs nous savons que l'eau est pneuma (cf. Jn 7), mais il s'agit alors d'une autre eau que celle du Baptiste (car il y a d'autres eaux).

Chapitre 2 : il y a l'eau lustrale des Judéens dans la symbolique des six jarres à Cana. Elle est distinguée de cet autre fluide qui est le vin eschatologique : il y a un partage de ces deux fluides, de ces deux eaux, l'eau des Judéens et l'eau qui est le vin.

Mais y a-t-il des rapports entre **le vin et le sang** ? Oui, et ces rapports, pour être pensables, sont d'abord verbaux avant d'être gestuels. L'expression, dans la langue hébraïque, du *sang de la grappe*, contient en elle implicitement une symbolique du sang et du vin. On la retrouve dans la thématique du pressoir dont on en a tiré des représentations assez horribles – je pense à un vitrail de Saint-Étienne du Mont où le sang du Christ est recueilli dans un pressoir. Il y a une symbolique du rapport du sang et du vin qui se retrouvera dans l'expression : "*manger ma chair et boire mon sang*" au chapitre 6, toujours dans la région sacrificielle.

Chapitre 3 : nous allons trouver : « ⁵*naître d'eau et pneuma* », et nous savons que nous avons un hendiadys : il s'agit de naître de cette eau-là qui est le pneuma. Il n'est plus question de la naissance première qui, elle, est assimilée à l'eau, au surgissement de l'eau (entrer dans le ventre de sa mère, et sortir). Nous reviendrons sur ce point³².

Chapitre 4 : c'est le partage entre l'eau du puits de la Samaritaine et « ¹⁴*l'eau vive* (l'eau de la vie) *que je donnerai* », et qui n'est pas la même.

³² Voir chapitre III, I – 1)

Chapitre 5 : c'est la distinction entre l'eau de la piscine de Bethesda, piscine du nord de Jérusalem, qui guérit, mais guérit peu et mal, et cette autre eau qui est la parole qui guérit, la parole de Jésus qui dit « *Lève-toi* ».

Eau et parole : Dans un hendiadys, l'eau désigne toujours la parole. Ceci est très ancien. On le trouve d'abord dans la littérature sapientielle où l'eau, comme le pain, sont des désignations de la parole.

Chapitre 6 : nous avons des eaux qui ne sont pas des eaux christiques, ce sont des eaux mauvaises dans lesquelles on est ballotté (verset 18)³³. C'est un épisode de traversée c'est-à-dire de passage, et on a l'eau cataclysmique, donc l'aspect négatif des eaux. Ce qui est à boire, en revanche, c'est le sang.

Chapitre 7 : nous trouvons le merveilleux témoignage de Jésus à la fête des Tentés, au dernier jour, lorsqu'il se tient dans le Temple (v. 37-39). « *Si quelqu'un a soif..., qu'il boive... il dit cela au sujet du pneuma ...* »³⁴

Chapitre 9 : il y a la guérison de l'aveugle-né à la piscine de Siloé : « *Va te laver à la piscine de Siloé qui signifie envoyé* ». Il s'agit d'être transféré d'un espace de vie à un autre espace de vie (celui du pneuma), de passer du mode mortel et meurtrier de vie au mode de résurrection et d'agapê.

Chapitre 13 : il y a le lavement des pieds.

La thématique des eaux est complexe. Nous avons déjà repéré les cas des chapitres 3 et 7 où l'eau est identifiée au pneuma, et plusieurs cas où une eau est distinguée d'une autre eau.

8) Reprise de quelques aspects.

Il ressort de mon intervention précédente une impression de complexité, et je l'espère, une impression de richesse, de possibilité de lecture accumulée dans la moindre page de Jean. C'était orageux, avec quelques éclairs, et des traits, pas les mêmes sans doute, aperçus par les uns et par les autres. Cette impression est bonne. Maintenant il ne faut pas vouloir tout tenir ensemble. Voir que cela tient ensemble de façon complexe est une bonne impression. Mais le fait que nous voulions, nous, posséder le texte au fond serait une erreur. J'en jette beaucoup pour qu'un petit quelque chose soit aperçu de façon préférentielle par l'un ou l'autre, suivant les capacités d'écoute, ou le moment. Mais, il ne faut pas se dépitier à l'idée qu'on ne retiendra jamais tout. Ce serait même néfaste de garder ce projet parce que cela supposerait que nous serions au-dessus de la Parole pour pouvoir la maîtriser, l'ordonnancer, dire le dernier mot sur elle, alors que la Parole demande à être habitée : « *Si vous demeurez dans ma parole...* » (Jn 8, 31). D'ailleurs, notre façon de demeurer, à nous, est de constamment en sortir et y revenir. Notre demeure n'est pas une position acquise et assise.

La tâche que j'ai prévue pour maintenant, c'est, dans une certaine sérénité si possible, de reprendre des aspects à votre gré, soit pour les souligner, soit pour demander des

³³ Cf. [Jn 6, 16-21 Expérience de mort-résurrection sur le lac.](#)

³⁴ Voir le III de ce chapitre.

éclaircissements, en sachant bien que nous ne maîtrisons pas tout. Et le savoir d'avance est une bonne chose pour la paix et la sérénité.

a) Le malentendu : notre premier mode d'entendre.

► Hier, vous avez défini un peu ce qu'il fallait entendre par meurtre et haine. Qu'on soit meurtrier, c'est assez loin de nous. On peut se dire que c'est une idée, un symbole, un mot qu'on emploie sans savoir ce qu'il y a derrière. Vous avez dit que meurtre et haine sont des termes génériques de la capacité radicale d'exclure, de tuer sans que le sang coule. Le trait premier de cette région, c'est de mettre dehors. Cela nous est un peu plus proche. Mon interrogation, c'est : en quoi cela me concerne-t-il ? Votre parole est quelque chose de neuf pour moi. On peut être surpris de l'entendre aujourd'hui par rapport à toutes celles qu'on a entendues, d'autant plus que cette parole nous dit qu'on est vraiment dans le malentendu ! Et il faut voir que moi, je pense que je suis dans le bien-entendu dans la façon dont je vis... Et qu'on me dise que je suis dans le malentendu, un grand malentendu, un très grand malentendu ... très, très grand !!! [rires]

J-M M : Encore plus grand, d'ailleurs ...

► C'est très gentil à écouter, mais, si j'ai bien compris, ça veut dire qu'on est peut-être plus meurtriers qu'on ne le pense, enfin, disons *plus excluants* – parce que, quand même, on n'aime pas beaucoup cette histoire de meurtre. Dans le sens de l'exclusion, par contre, si nous regardons nos vies, tout ceci a à voir avec le péché...

J-M M : Je vais répondre en prenant les choses à l'envers. Si je retiens le film, vous avez dit d'abord : *c'est neuf*. Or, j'ai remarqué – ce n'est pas vous – que, quand on dit quelque chose qui est entendu de façon neuve, une réaction possible est de se réjouir, mais j'ai vu souvent la réaction qui est de se dépitier en disant : « C'est pas possible, on m'a caché ça jusqu'ici, alors, je vis sur quoi ? » Et au lieu d'aller vers la joie, ça tourne en dépit. Il ne s'agit pas de vous, mais votre formulation m'a donné occasion de dire cela. Devant quelque chose de neuf et qui paraît un peu ouvrant, peut-être vaut-il mieux se laisser aller à la joie d'apercevoir quelque chose plutôt que se laisser aller au dépit de ne pas l'avoir aperçu plus tôt ! Ce n'est pas l'essentiel.

Ensuite, il y a la question du malentendu. Quand je parle de malentendu, je ne dis jamais quelque chose de négatif. Le malentendu est notre premier mode d'entendre. Alors, c'est pareil, on se dépite de ce qu'il n'y ait pas de communication, de ce qu'on ne s'entende pas les uns les autres. Il faudrait plutôt se réjouir de ce que, quelques rares fois, on arrive à s'entendre ! C'est plutôt ça qui est beau.

Il y a tout un chapitre de Jean qui traite de cette question-là. Comme nous ne l'étudierons pas en détail, j'en dis un mot : c'est le chapitre de la Samaritaine qui est la maintenance en dialogue du pire malentendu avec sa progression vers un commencement d'entendre. Au départ, le rapport entre Jésus et elle est au pire et se maintient dans ce pire, c'est-à-dire que dans le malentendu, il peut y avoir de la présence active. Au départ, ils sont l'un, pense-t-elle, judéen, et l'autre samaritaine, et ça, ça ne se rencontre pas. L'un est un mâle, l'autre, une femelle, et ça, ça ne se cause pas non plus dans la rue. Mais cela ne les identifie pas. Elle revendique sa samaritanité. Jésus ne revendique pas du tout sa judéité. Il y a méprise

dans ce malentendu qui va s'amenuisant. Elle pense que, peut-être, il pourrait être le prophète que les Samaritains attendent, ce qu'il n'est pas. Après, elle pense qu'il est peut-être le *Christos*, le roi que les Judéens attendent, ce qu'il n'est pas. Enfin, au terme, elle et les autres le confessent sous son nom propre de *Yeshoua*, c'est-à-dire sauveur du monde.

C'est la vie du monde, la Samaritaine, c'est l'histoire du monde, depuis le début jusqu'à la fin. C'est le processus, à travers les multiples approximations, à partir d'un malentendu initial total, vers la reconnaissance mutuelle qui est eschatologique. Car la fin de la Samaritaine, c'est la moisson, c'est l'eschatologie. Le malentendu n'est pas, premièrement, quelque chose de dépitant à condition qu'on le gère bien.

b) La mise à mort du Christ et la figure de Caïn.

Enfin, vous avez dit que vous préféreriez le mot *exclusion* plutôt que *meurtre*. Des mots comme meurtre, haine, emprisonnement, exclusion, indifférence, disent des choses différentes dans le champ général d'un refus. La haine ne dit pas chez nous la même chose que le meurtre ou l'indifférence. Chez Jean, ces mots-là ne sont pas pris pour désigner une espèce dans ce générique, mais comme une façon de désigner le tout. Le mot *haine* est un mot qui, chez Jean, dit aussi bien l'indifférence que l'exclusion ou le meurtre. Les mots qu'il emploie préférentiellement sont meurtre et haine. Maintenant, le débat est entre ces deux mots-là. Nous savons que, pour le fond, ils disent la même chose. La question pourrait être : pourquoi choisir le mot *meurtre* plutôt que le mot *haine* ? Nous, nous préférons le mot *haine*, ou bien notre mot le plus usuel qui est le mot *exclusion*. Ce qui est caractéristique en cela, c'est que ce sont les mots *moralisants* qui sont préférés par nous plutôt que les mots concrets. Meurtre est beaucoup plus joli que *haine*, mais, nous, nous pensons que *haine* est un plus joli mot que *meurtre*. L'un sonne chez nous comme sanguinolent, très concret, l'autre est une façon propre de dire le pire.

Mais Jean ne procède pas ainsi, parce que ce à partir de quoi il est conduit à penser la chose, c'est quelque chose de terriblement sanglant qui est la mort du Christ. L'archétype du refus est la mise à mort du Christ, qui est pensée elle-même selon l'Écriture – ce que nous appelons l'Ancien Testament – dans la figure de Caïn qui est meurtrier de son frère. Du même coup, il traite ici de la jalousie, car la jalousie est génératrice de ce meurtre (le mot est employé aussi). Nous avons donc ici un mot désignatif de la totalité d'un espace qui est un espace d'exclusion, et le mot même d'exclusion, nous l'avons trouvé dans : "*Hors de lui*". La totalité est en lui, la totalité, c'est-à-dire la vie qui est lumière des hommes. "*Hors de lui, le rien*", le rien qui n'est pas rien, le principe de l'exclusion, du refus, appelé ensuite ténèbre : « *la lumière luit dans la ténèbre* », c'est-à-dire que le Christ vient à la mort.

c) Les trois venues.

Il y a trois "venues" du Christ chez saint Jean, dans le Prologue :

- venir vers le monde, signifie venir à la mort ;
- venir vers les siens, signifie venir au malentendu ;
- venir à l'accueil, c'est la résurrection.

Dans les trois cas c'est un même venir qui, en un sens, est beaucoup plus ponctuel : je ne lis pas un venir étalé sur l'histoire du monde.

En effet :

– « ⁹*Il éclaire tout homme quand il vient vers le monde ...¹⁰le monde ne l'a pas connu* » : le monde ne peut pas le connaître puisque le monde, c'est le principe du meurtre, donc, venir vers le monde, c'est venir à la mort.

– « ¹¹*Il vient vers les siens, et les siens ne l'ont pas accueilli* » : mais, ça, c'est impossible, les siens sont essentiellement ceux qui le recueillent ! Donc, il faut entendre : "*les siens ne l'ont pas accueilli d'abord*" c'est-à-dire qu'ils ne l'ont pas identifié avant la résurrection, c'est le moment du malentendu. Ne pas accueillir, c'est notre mode premier d'accueillir, et là, nous ne sommes plus dans l'attitude mortelle, nous sommes dans l'attitude de la méprise et du malentendu. Saint Jean est attentif à ce long moment du malentendu comme étant quelque chose de positif.

– Enfin « ¹²*À tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné l'accomplissement d'être enfants de Dieu. (...)* ¹⁴*Nous avons contemplé sa gloire* » : c'est l'accomplissement du recueil.

Donc "il vient vers la mort", et ce mot n'est pas pris de façon hasardeuse, c'est vraiment la mort, le meurtre ; "il vient vers le malentendu", ce long moment d'approche, de méprise ; et enfin "il vient vers la résurrection", ce moment du recueil qui est eschatologique dans sa plénitude d'accomplissement.

On a : « *Les ténèbres ne l'ont pas détenu* », mais on peut traduire par « *ne l'ont pas compris (katelaben)* ». Ce verbe veut dire : vouloir détenir et prendre totalement. Or, même cela serait mortel car, vouloir prendre, ce serait vouloir implicitement *détenir*. Vouloir comprendre, au sens de la prise, c'est vouloir détenir. Je préfère traduire par *détenir* qui fait plus clairement allusion à la résurrection.³⁵

d) La mort du christ : meurtre ou donation.

Par ailleurs, il y a autre chose d'important. On peut parler de deux façons de la mort du Christ :

- du point de vue de ce qui se passe, apparemment la mort du Christ c'est un meurtre,
- mais du point de vue du Christ, ce n'est pas un meurtre, c'est une donation : « *Ma vie, personne ne la prend* parce qu'elle est déjà donnée. *Je la dépose moi-même.* » (d'après Jn 10, 18).

Ces deux points de vue ne sont pas sans rapport, parce que la donation, dans ce cas-là, c'est le pardon même du meurtre. C'est pourquoi le thème du pardon intervient dans le récit de la passion du Christ : « *Père, pardonne-leur* » (Lc 23, 34). Ce n'est pas un bon petit sentiment qui tout d'un coup vient au cœur de Jésus que de dire cela, c'est de l'essence même de la structure de la passion du Christ.

³⁵ Ceci est plus longuement traité dans [Les trois venues dans le Prologue de l'évangile de Jean : vers la mort, vers la méprise, vers l'accueil.](#)

II – Lecture suivie du chapitre premier de Jean

1) Deux principes de lecture d'un texte d'évangile.

La première chose, c'est d'ouvrir le livre, de s'ouvrir au livre, de laisser que le livre s'ouvre, autrement dit, de le demander. Il faut se prendre au livre, et il faut aussi apprendre à s'y prendre. C'est une affaire de fréquentation. Il n'y a pas de théorie qui précède. Savoir lire s'apprend en lisant. Nous n'appliquons pas quelque méthode préétablie pour la lecture en général.

Il y a cependant deux principes qu'on découvre progressivement, qui sont essentiels, et que je vais vous livrer.

1. Référence à la mort-résurrection de Jésus. Le verset 14.

Le premier principe, c'est qu'un texte d'Évangile parle à partir de l'Évangile, c'est-à-dire à partir de la mort-résurrection de Jésus. Il ne dit rien qui ne soit à partir de là. La première tâche pourrait donc être de chercher dans le texte l'endroit où émerge de la façon la plus claire mort et résurrection. Car c'est vers ce point-là que va le texte. Vous me direz que chercher ce point-là, c'est déjà lire ! Oui. Mais l'essentiel de la lecture, c'est de relire. Je n'entends pas le début avant que je n'aie entendu ce que le texte voulait dire. Et ce que le texte voulait dire, il ne le dit pas dès le début. S'il le disait dès le début, il s'arrêterait. Ce serait dit.

Dans le texte qui nous occupe ici, ce point est évidemment le verset 14 : « *Le Verbe fut chair, et nous avons contemplé sa gloire* » : mort-résurrection. Le terme de gloire est un mot majeur dans le premier christianisme pour dire la résurrection. Donc, tout le texte doit s'entendre comme quelque chose qui, progressivement, va me conduire vers ce verset 14. Il serait bon – nous n'allons pas le faire aujourd'hui – d'étudier d'abord ce verset pour ensuite reprendre le texte. Cela permettrait de comprendre les premières choses qui y conduisent, les comprendre dans leur mouvement d'écriture.

2. Référence à l'Ancien Testament.

Le deuxième principe, c'est que toute l'écriture du Nouveau Testament est "*selon l'Écriture*", c'est-à-dire selon ce que nous appelons l'Ancien Testament. Donc, pratiquement, il sera toujours important de se poser la question : selon quel passage d'Écriture est le texte que je lis ? Car c'est souvent cela qui fournit le vocabulaire, les motifs, les articulations, un certain nombre de choses.

Ce que je viens de vous dire, ce n'est pas moi qui vous le dis, c'est le tout premier Credo qui se trouve dans la lettre de Paul aux Corinthiens où il s'agit de l'Évangile « *que je vous ai livré, dans lequel vous vous tenez...* » Et qu'est-ce qu'il dit ? « *Jésus est mort... selon les Écritures... et est ressuscité le troisième jour selon les Écritures* » (1 Cor 15, 3-4). Nous avons là le cœur du Credo : ça parle de la résurrection, et ça en parle selon les Écritures. Le Credo s'est ensuite développé autour de cela. Le "*selon les Écritures*" demanderait à être un peu pensé ici parce qu'on peut s'y méprendre : il n'est pas question de lire d'abord la Genèse pour comprendre le Nouveau Testament. C'est le contraire ! Dans la perspective qui est la

nôtre ici, c'est la résurrection qui fait lever, dévoile et accomplit ce qui est tenu en secret (*en musteriô*) dans l'Ancien Testament. C'est la lecture proprement néo-testamentaire, celle que je pratique. Je ne dis pas que d'autres lectures soient nulles et non avenues, mais je dois dire qu'en général elles m'intéressent peu, et en particulier la lecture de l'Ancien Testament par un historien ne m'intéresse même pas du tout (je parle de moi). En revanche, la lecture de l'Écriture par un cabaliste est pour moi toujours beaucoup plus proche de la lecture que le Nouveau Testament fait de l'Ancien.

Autrement dit, c'est une application du principe fondamental du rapport du caché au manifesté dont nous avons parlé, de la semence au fruit. Or, c'est à son fruit que l'arbre ou la semence se connaît : c'est là le principe de lecture que met en œuvre le Nouveau Testament. Il ne faut pas oublier que nous ne faisons pas une lecture à la juive. Je ne dis pas qu'elle ne présente pas, éventuellement, quelque intérêt, mais le Nouveau Testament se constitue par rapport à l'Ancien de cette façon-là, avec deux traits absolument irrécusables l'un et l'autre.

On a d'ailleurs la dénonciation par saint Paul d'une certaine lecture juive de l'Écriture. C'est ainsi qu'il dénonce un certain concept de loi, au sens grec de *nomos*. C'est aussi la dénonciation des grandes articulations symboliques fondamentales : le Temple et le shabbat, le Temple par rapport à la symbolique spatiale et le *shabbat* par rapport à la symbolique temporelle, qui sont deux grandes symboliques porteuses de toute l'humanité.

Donc, il y a une dénonciation d'une certaine lecture juive, mais une assomption de l'Écriture : à ce moment-là la Torah n'est plus traduite par *nomos* mais par *Graphê*, l'Écriture. C'est tout à fait caractéristique, et je crois qu'il est très important d'en rappeler le principe aujourd'hui. S'il est bon de fréquenter, par exemple, les multiples attitudes judaïsantes de relecture qui se font jour actuellement, il est mortel de s'y soumettre ! Il y a une lecture propre de l'Évangile. Et l'Évangile est une lecture propre de l'Ancien Testament.

- J'ai répondu à la première question : À partir d'où parle le texte ? C'est le verset 14.
- J'ai répondu à la deuxième question : À partir de quelle Écriture parle-t-il ? C'est à partir des premiers versets de la Genèse qui sont d'ailleurs référencés. Le vocabulaire est emprunté à ces premiers versets, comme nous allons le voir en lisant le texte de saint Jean.

Remarque sur la présence du Saint-Esprit.

Mais avant d'en aborder nous-mêmes la lecture, voyons ce qu'Origène en dit. Il est question du Père (sous le mot Dieu), il est question du Verbe dans tout ce Prologue, comment n'est-il pas question du Saint Esprit ? Or, il répond que le Saint-Esprit est nommé dans le mot *panta* (tout) de « *Tout fut par lui* » (v. 3). Le tout est la même chose que le *Plerôma*, la plénitude, plénitude de grâce et vérité : "*plein de grâce et vérité*". Grâce et Vérité sont deux dénominations féminines qui disent en résumé les multiples dénominations du Nom fragmenté³⁶, c'est-à-dire la diffusion de ce qui est dans la totalité et la totalité récollectée par cette diffusion même.

³⁶ Sur les dénominations dans la gnose valentinienne, voir les messages du tag [gnose valentinienne](#).

2) Lecture suivie du Prologue (v. 1-18).

• Versets 1-6.

« ¹*En l'arkhê était le Logos* ». "*En arkhêi*", le premier mot de Jean, est aussi le premier mot de la Genèse traduite en grec (*bereshit* en hébreu). On le traduit souvent par *au commencement*. L'*arkhê* est le principe porteur régnant dans un texte, mais pas son début.

On a ensuite le mot *logos*. En Gn 1, Dieu "dit" c'est *wayyomer* du verbe *amar*, dire, le substantif correspondant au verbe employé étant *ma'amar*. Cependant il semble probable que la source de *logos* soit le mot araméen *memra* (parole), qu'on trouve en particulier en Gn 1 dans certains targum³⁷. Un autre mot, *dabar*, désigne aussi la parole, et il est impossible de savoir auquel des deux mots le *logos* se réfère ici. De toute façon il n'est pas bon d'aller chercher en premier du côté du *logos* des stoïciens, des platoniciens ; cela se fait beaucoup, mais ce n'est pas pertinent. Effectivement il semble qu'il y ait une méditation juive antérieure au discours chrétien sur ce terme *memra*, comme il y a clairement dans la Bible une méditation du même genre sur le terme *hokhma* (sagesse), en particulier dans le livre des Proverbes.

Dans notre texte, ce *Logos* est caractérisé comme "*la vie*" puisqu'il suscite les choses, et « *la vie était la lumière* ». La parole "*Lumière soit*" est la première parole (de la Genèse), c'est le premier nom du Logos.

Les Pères de l'Église ont constamment lu ainsi. Parfois ils font des concessions. Ainsi Tertullien interprète le *Fiat lux* : « "*Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut*" c'est-à-dire le Logos, lumière véritable qui "*illumine tout homme venant en ce monde*" », et il ajoute « et par qui fut créée la lumière du monde elle-même »³⁸. C'est une juxtaposition de deux types de lecture qui ont cours au IIe siècle à ce sujet. Le rapport lumière - ténèbre est donc ce qui conduit nos versets.

Nous avons déjà fait cette lecture : « ⁴*Ce qui fut en lui était vie et la vie était la lumière des hommes.* ⁵*La lumière luit dans la ténèbre, mais la ténèbre ne l'a pas détenue* » : mort-résurrection. Autrement dit, là où nous allons, c'est d'une certaine façon déjà là ! La ténèbre est la puissance de mort. Que la puissance de mort ne détienne pas la lumière, c'est la résurrection, la vie.

« ¹*En l'arkhê était le Logos...* ² ***Et le Logos était auprès de Dieu*** » : le trait du Logos est d'être *auprès* de Dieu – on peut dire *tourné vers*. Lorsque ce Logos est appelé *Sagesse* dans la littérature sapientielle (dans le livre de la Sagesse ou les Proverbes), le mot employé est *auprès*, mot qui est vraiment magnifique. La proximité est un des mots les plus profonds qui dit l'unité non confuse. C'est un mot de la spatialité et il s'exprime ultimement dans l'expression *to plêsion*, le prochain, le proche, l'auprès. Il est vrai qu'en un certain sens,

³⁷ Un targum est une traduction araméenne d'une partie de l'Ancien Testament, pouvant comporter d'importantes amplifications. Ces traductions se font après la captivité babylonienne au VIe siècle avant J-C, lorsque l'araméen remplace l'hébreu comme langue généralement parlée. Ainsi dans le Targum palestinien de Gn 1, dès le verset 3, là où il y avait dans le texte hébreu : « *Et il dit, Elohim...* », le Targum remplace le mot *Elohim* (Dieu) par l'araméen "*memra de YHWH*". Au lieu de : « *Et il dit, Dieu : "Soit lumière !"* » nous avons donc dans le Targum : « *Et elle dit, la Parole de YHWH : "Soit lumière !"* »

³⁸ Contre Praxeas XII.

Dieu est notre plus proche prochain, et il est sans doute encore plus vrai que le Père est le prochain du Fils. Le dire du *Logos*, son dire silencieux consiste à *être auprès*.

« ¹**Et le Logos était Dieu** » : seul Dieu parle profondément à Dieu. "*L'être à Dieu*" et Dieu sont le même dans leur différence même.

« ³**La totalité fut (égénéto) par lui** » phrase parfois traduite par « Toutes choses ont été faites par elle (la lumière) ». Or il ne s'agit pas de la création. En effet, en grec on ne peut dire "*fut*" qu'en disant "*égénéto*" qu'on traduit habituellement par "*devint*"³⁹, et le verbe "*devenir*" ne dit pas la création. En grec il n'y a pas opposition entre être et devenir : ça, c'est une opposition occidentale.

Dans ce verset la totalité c'est la plénitude : « *La plénitude fut par lui* »

« **Hors de lui** (hors de cette plénitude) **fut rien**. » Ce qui est très curieux, c'est que le même Origène qui pointe ce mot *panta* comme disant l'Esprit – nous verrons cela pleinement dans le verset 14, pour l'instant je ne fais qu'indiquer –, n'accepte pas que le rien soit ce dont nous avons parlé ce matin, sous prétexte qu'un gnostique du nom d'Héracléon l'a dit avant lui. Peu importe, nous, nous l'accepterons, c'est-à-dire : « *Hors de lui fut rien*. »

« ⁴**Ce qui fut en lui était vie** – donc un des premiers noms de la totalité, donc de l'Esprit Saint, c'est "*vie*". Un autre nom, c'est "*lumière*" – : **et la vie était la lumière des hommes** – les hommes sont séminalement dans cette totalité recueillie en Christ qui est lumière des hommes –. ⁵**La lumière luit dans la ténèbre** – elle vient au prince de la mort. – **Et la ténèbre ne l'a pas détenue** » : c'est la résurrection.

Cette lecture-là est conseillée également par saint Paul. Les références explicites aux premiers versets de la Genèse ne sont pas nombreuses dans le Nouveau Testament. En voici une : « *Le Dieu qui dit : " Des ténèbres lumière luit "* – allusion au *Fiat lux* –, *c'est lui qui fait luire dans nos cœurs pour l'illumination de la connaissance de la gloire de Dieu dans le visage du Christ* » (2 Cor 4, 6) : le *Fiat lux*, c'est toujours maintenant. Nous avons ici la théophanie archétypique. Et pour dire la théophanie de la Résurrection, Jean se sert de l'archétype de toute théophanie qui est le *Fiat lux*.

« ⁶**Fut un homme, envoyé de par Dieu, son nom Jean** ». Là, nous avons une espèce d'apparente rupture qu'il faudra soigner. Nous lisons souvent les premiers versets comme disant la création, donc en étant plus ou moins dans le domaine de la métaphysique, et tout d'un coup, nous voici dans l'histoire la plus anecdotique : *Il y eut un homme, Jean*, etc. Cette répartition, qui nous fait entendre les premiers versets de façon quasi métaphysique (aidés en cela par le recours au logos grec) et la seconde partie comme disant le début historique de quelque chose, ce saut de la métaphysique dans l'anecdote la plus minime peut réjouir certains et en agacer d'autres. Cela n'a pas d'importance parce qu'il n'y a pas de saut ! Le rapport des versets qui précèdent à celui-ci ne se laisse pas penser dans une différence de ce genre. Nous sommes dans une parfaite continuité qu'il nous faudra mettre au jour car il y va de toute l'articulation du Prologue. J'en dis quelque chose maintenant.

³⁹ On ne trouve pas trop le verbe "*devint*" au verset 3, mais abondamment au verset 14 : « Le Verbe devint chair » alors que c'est « Le verbe fut chair ». Au verset 3 on trouve souvent le verbe "*faire*" : « Toutes choses ont été faites par elle (la lumière) et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. » (Bible Segond) ; « C'est par lui que tout est venu à l'existence, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui. » (Bible de la liturgie)

• Le Baptiste comme témoin (v. 7-8)

« ⁷*Celui-ci vint pour un témoignage, afin qu'il témoignât au sujet de la lumière, afin que tous crussent par lui. ⁸Lui n'était pas la lumière mais afin qu'il témoignât au sujet de la lumière* ».

Le mot majeur ici, c'est "témoignage" : Jean est caractérisé comme *le témoin*. Or, les versets qui précèdent sont un premier témoignage, et ici, nous avons un second témoignage : un texte d'Écriture qui est un personnage, le Baptiste. Je vais le montrer.

• Protagonistes et témoins.

Dans les grandes théophanies, il y a toujours des témoins : à la Transfiguration c'est Moïse et Élie (Mc 9, 2-10 et //). Or, dans le Prologue, nous avons Moïse et Élie. En premier, nous avons le témoignage de Moïse – c'est-à-dire le témoignage de la Torah – et des prophètes (Élie). Ensuite viennent les *protagonistes*.

Nous sommes dans un *événement* que je définis ainsi : c'est l'intrication de protagonistes et de témoins. Ce n'est pas un fait. Dans *événement*, il y a *venir*. Il y a deux protagonistes, un qui vient et un qui reçoit, et il y a des témoins. Les témoins sont partie prenante de l'événement. D'où par exemple l'importance des anges qui figurent à titre de témoins à divers moments.

À la Transfiguration il y a la présence de Moïse et du prophète Élie. Or une façon de dire l'Écriture chez les Anciens c'est « la Loi et les prophètes » et Moïse est le type de la Loi et Elie est le type du prophète. L'Écriture est donc le dernier témoin de la Transfiguration.

Dans l'évangile Jean-Baptiste est dans la figure d'Élie mais pas toujours, comme il le dit lui-même en Jn 1, 21. Dans le Prologue, il joue le rôle d'Élie.

• La structure en chiasme du Prologue.

« ⁹*Était la lumière, la véritable, qui illumine tout homme quand elle vient* ». Le cœur de l'événement se situe ici : La lumière *vient* vers le monde, elle *vient* vers les siens. C'est un événement, un avènement qui est un venir avec l'accueil ou les accueils correspondants (versets 10-11-12).

À côté, nous avons les témoins :

- **Jean-Baptiste** (donc **Elie**) se trouve aux versets 6-8, puis au verset 15 : « ¹⁵*Jean témoigne de lui et il s'est écrié, disant : "Celui-là est celui dont j'ai dit : celui qui vient derrière moi est devant moi, car il était premier par rapport à moi".* »
- **Moïse** est représenté par les premiers versets qui font référence à la Genèse. En effet la Genèse est le premier des cinq livres de la Torah qui est censée avoir été écrite par Moïse, et quand on parle de la Torah, on dit « les écrits de Moïse ». Donc Moïse est ici même si son nom n'y est pas. Puis Moïse est nommé au verset 17 : « ¹⁷*car la loi par Moïse fut donnée* ».

Vous avez une espèce d'écriture circulaire qui descend dans l'Écriture jusqu'au verset 9 et remonte ensuite. Les deux protagonistes – la venue et le recueil (*qui reçoit*) – sont flanqués des témoins, ce qui explique les deux mentions du Baptiste (pour Élie) et de Moïse.

La structure du Prologue peut se résumer ainsi :

- A. Les premiers versets font référence à Gn 1, ils constituent un témoignage de **Moïse**.
- B. Au verset 6, arrive le second témoin : **Elie – le Baptiste**.
- C. Au verset 9 intervient "la" venue, d'abord non-reçue (versets 10-11) puis reçue (versets 12 et 14). Et au verset 14 il y a les apôtres comme témoins : « **nous avons contemplé sa gloire**. »
- B'. Au verset 15, retour de **Elie – le Baptiste** : il témoigne.
- A'. Au verset 17, retour de **Moïse**.

La première caractéristique du Baptiste a été de se donner comme témoin. Le thème du Baptiste se termine par : « ⁸*Il n'était pas la lumière, mais pour qu'il témoignât de la lumière* » : ici, mise en place des fonctions. Les premières communautés, peut-être samaritaines, regroupées autour de Jean comportaient probablement des disciples du Baptiste, ce qui explique la mise en place positive et relative du Baptiste. La conjoncture historique n'est pas décisive, mais elle est à penser.

- **La triple venue (v. 9-14).**

« ⁹*Était la lumière, la vraie, qui illumine tout homme quand elle vient vers le monde. ¹⁰Elle était dans le monde, et le monde fut par elle, et le monde ne l'a pas connue* ». Ce qui est dit de la lumière est dit du Logos qui, lorsqu'il vient "vers le monde" vient à la mort. Ici se dessine un soupçon sur la signification du mot monde car le monde est régi par la mort en tant que *régi*, et non pas en tant que *étant venu* : il est *venu* par le *Logos* (il fut par lui). Autrement dit nous n'avons pas un dualisme absolu sur le mode manichéen, mais un dualisme dans la région du régir.

« ¹¹*Il vint vers ses propres, et ses propres ne l'ont pas accueilli. ¹²À tous ceux qui l'ont reçu, il donna cet accomplissement (qui est) de devenir enfants de Dieu. À ceux qui ont cru en son nom, ¹³qui ne sont nés des sangs...* » Ce que je veux suggérer, c'est la triple venue : vers le refus, la méprise et la foi.

Très souvent, on lit autrement ces trois : venir vers le monde, c'est venir à la totalité de l'humanité et on peut voir là, par exemple, selon une certaine tradition dite *noachique*, la révélation à Noé ; venir vers les siens, c'est venir vers les Juifs, ce serait la révélation à Moïse ; et enfin, venir ultimement ce serait la révélation proprement chrétienne. Je ne crois pas à cette lecture pour de nombreuses raisons. En particulier "*les siens*" ne désigne jamais les Juifs, chez saint Jean, mais ceux qui lui appartiennent, qu'ils soient d'origine juive ou non. Ce n'est pas au titre d'une révélation mosaïque qu'ils sont appelés les siens. C'est une expression propre à Jean : *les siens* ou *ses propres*.

Autre chose on a : « ¹⁰*Il était dans le monde* ». Or dans la prière du chapitre 17 Jésus distingue trois temps :

- ⁶*J'ai manifesté ton nom du milieu du monde ...*
- ¹¹*je ne suis plus dans le monde...*
- ¹⁸*je les envoie dans le monde...*

Donc « ¹⁰*Il était dans le monde* » fait allusion à sa mort : il *était* dans le monde avant sa mort. Autrement dit, c'est la venue christique, unique, mais elle ne doit pas être entendue dans une ponctualité de type historique, car cela n'existe pas. L'unique venue christique est énoncée ici par ce qu'elle implique comme diverses réceptions : la mort (le refus), la méprise, la foi.

« ¹²*À tous ceux qui l'ont reçu...* » Dans l'Évangile, tout est affaire de *venir* et de *recevoir*. Le mot *recevoir* est le mot le plus basique et le plus simple chez saint Jean. Quand un mot n'est pas affublé de préfixes, mais qu'il est dans sa simplicité la plus dense, c'est là qu'il dit le plus haut. Il est commenté par saint Jean aussitôt par le mot le plus traditionnel pour dire le recueil : "*ceux qui ont cru*". « *...il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui ont cru en son nom (en son identité) ¹³qui sont nés non pas seulement de la région du meurtre (des sangs) ni de la semence de la chair, ni de la semence virile – le mot volonté désigne la semence ici – mais de Dieu.* » La foi est le nom le plus traditionnel pour dire le recevoir christique. Au chapitre 3 qui parle de Nicodème, il va être dit que cette foi est un recevoir tel qu'il est une naissance.

« ¹⁴*Et le Logos fut (égénéto)⁴⁰ chair, et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Monogène d'auprès du Père, plein de grâce et vérité.* » "*Le Logos fut chair*" : c'est la venue vers la faiblesse, mais d'une faiblesse acquiescée, à quoi répond la gloire (la *doxa*), la résurrection. Puis il est dit "*nous*" : c'est la première fois qu'il est dit "*nous*", donc le témoignage de celui qui écrit et de son Église.

Quant au verbe qui suit : *éthéasamétha* (nous avons contemplé). Il faut savoir que la signification basique du verbe *recevoir* se module chez saint Jean dans tous les verbes de réception : entendre, voir, contempler, toucher, manger, venir vers ... Ces verbes disent la même chose : le recueil de ce qui vient, c'est-à-dire la foi. Cependant, ils le disent dans un certain ordre.

- Entendre vient en premier : « *Ce qui était dès l'arkhê, ce que nous avons entendu...* »
- Entendre donne de voir : « *Ce que nous avons vu de nos yeux...* »
- Voir s'accomplit dans une plus grande proximité qui est la contemplation ou le toucher : « *Ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé, au sujet du logos et de la vie (au sujet de l'affaire de la résurrection)...* »

Je viens de citer le début de la première lettre de Jean. Et c'est structurel : il y a constamment *entendre* qui donne de *voir*, et *voir* qui s'accomplit dans un troisième terme, comme les verbes que je viens d'énoncer, verbes de la plus grande proximité et de la plénitude.

« *Gloire comme du Monogènes d'auprès du Père.* » C'est ici que nous avons : "*Tu es mon Fils*", mais sous la forme du *Monogènes* qui vient après la mention des enfants (*tekna*) : « ¹²*devenir enfants de Dieu* ».

La gloire (*doxa*), l'habitation, le Plérôme ou la plénitude, sont des noms de l'Esprit ; habiter et emplir sont des verbes qui disent l'Esprit :

⁴⁰ Voir ce que dit J-M Martin de la traduction du verbe *égénéto* au verset 3.

– **Habiter** : c'est l'Esprit de Dieu qui habite dans le Temple. La *Shekinah*, du verbe *shakan* (habiter) est un nom de la Présence.

– **La doxa** (la gloire de Dieu ou l'Esprit de Dieu) est plénitude.

– **Emplir** est un verbe réservé à l'Esprit : la plénitude emplit. Les verbes de l'Esprit sont des verbes du liquide, comme *verser* (*ek-cheô*) : « ⁵*L'amour de Dieu est versé dans nos cœurs par l'Esprit* » (Rm 5). L'Esprit emplit à tous les niveaux, du plus immense au plus petit : « ⁷*L'Esprit de Dieu remplit l'orbe des terres* » (Sg 1) ; « ³*Toute la terre est remplie de sa gloire* » (Is 6), gloire étant un autre nom de l'Esprit ; à la Pentecôte : « ²*L'Esprit emplit la demeure dans laquelle ils étaient assis* » (Ac 2), et ailleurs : « ⁵*Étienne emplit de foi et d'Esprit* » (Ac 6). La plénitude est en solide dans le Christ et en diffusif dans le Pneuma. Le Pneuma est la diffusion de la dimension de résurrection de Jésus, c'est ce par quoi la résurrection se diffuse et nous atteint. Telle est la symbolique du fluide à propos du Pneuma. Le mot Pneuma n'est pas dans le Prologue, il n'y a que des mots qui le désignent.

Dans : « ⁹*Dieu lui a donné qu'il habite en lui la plénitude de la divinité corporellement (sômatikôs)* » (Col 2) on comprend en général qu'il s'agit de l'Incarnation, c'est-à-dire que sa nature divine habite dans un corps. Mais cela n'a rien à voir. Habiter est un mot de l'Esprit. "*Plénitude de la divinité*" : c'est l'Esprit qui emplit. Ce qui est susceptible d'être diffusé de la résurrection en plénitude habite en lui en solide. L'adverbe *sômatikôs* ne désigne pas le corps de l'Incarnation, mais le mode solide, total, compact et plein, selon lequel l'Esprit qui doit se diffuser dans le monde habite en lui premièrement.

Remarque sur l'expression "les sangs".

En passant, nous avons vu : "*les sangs*" (v.13). Nous avons noté ce matin qu'il s'agit de l'aspect négatif qui n'a rien à voir avec la connumération ternaire qui reste le fond de notre recherche, de même que l'eau dans laquelle Jésus sera baptisé ne désigne pas l'un des trois (eau-sang-pneuma) qui ont été connumérés en 1 Jn 5.

Le verset 15 concerne Jean-Baptiste, nous l'avons vu.

● **Versets 16-18.**

« ¹⁶*Car, de ce Plérôme, nous avons tous reçu (élabomèn), et grâce pour grâce...* » Il s'agit de la diffusion du Plérôme, de cette plénitude successive, partielle, qui doit nous atteindre.

La *grâce et la vérité* résument ce dont est plein le *Logos* : tous les "*Je suis*" du Christ. Toutes ses dénominations (vie, lumière...) sont dans ce *Plérôma*, dans cette plénitude, et sont appelées à être déversées.

« ¹⁷*Car la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité (kharis kai alêthéia) furent par Jésus Christ* » : c'est la plénitude de grâce et vérité qui est déversée.

« ¹⁸*Dieu, personne ne l'a jamais vu, le Fils unique ... nous y conduit exégétiquement.* » C'est le verbe *exégêsato*. Aujourd'hui, l'exégèse est la conduite d'une lecture. Chez les Anciens, romains, grecs, l'exégète était celui qui faisait visiter les temples, faisait faire le chemin, et expliquait les figures.

3) Deux scènes concernant le Baptême (Jn 1, 19-34).

a) Méditation anticipée du récit du Baptême (v. 19-28).

« ¹⁹*Et voici le témoignage de Jean.* » Nous revenons au témoignage de Jean et nous allons nous acheminer vers les versets 32-34 qui sont ce qu'on pourrait considérer comme le récit propre du Baptême. Mais tout ce qui le précède est la méditation anticipée du récit du Baptême, qui est ici dans la bouche du Baptiste. Chez Marc, c'est dans la bouche de l'évangéliste, ici, c'est dans la bouche du témoin. « *...Quand les Judéens, prêtres, lévites, envoyèrent à partir de Jérusalem pour l'interroger : "Toi, qui es-tu ?"* » Nous l'avons vu, l'identification du Baptiste précède celle de Jésus. « ²⁰*Et il confessa, il ne nia point, il confessa : "Je ne suis pas le Christos".* ²¹*Ils demandèrent : "Qui donc ? Es-tu Élie ?". Il répondit : "Je ne suis pas".* » C'est une tradition dans l'Écriture de l'assimiler à Élie. Il est et il n'est pas Élie. Il n'est pas un Élie *redivivus* mais il a la figure d'Élie. « *Es-tu le prophète ? Il répondit : "Non".* » Alors, qui est "le" prophète, ici ? C'est peut-être Moïse, mais c'est discutable.

« ²²*Ils lui dirent donc : "Qui es-tu, afin que nous donnions une réponse à ceux qui nous ont envoyés, que dis-tu de toi-même ?"* ²³*Il dit* – cette citation est aussi chez les Synoptiques – « *Je suis la voix de celui qui crie dans le désert, "Rendez droit le chemin du Seigneur" comme dit Isaïe le prophète.* » La voix (*phonê*) est une dénomination majeure.

La figure du Baptiste est un index parce que ce qu'il dit essentiellement c'est : "voici" (v. 29 et 36), il montre.

« ²⁴*Et ceux qui avaient été envoyés étaient d'entre les pharisiens.* ²⁵*Et ils le questionnèrent et lui dirent : "Pourquoi donc baptises-tu si tu n'es ni le Christ, ni Élie, ni le prophète ?".* ²⁶*Jean leur répondit : "Moi je baptise dans l'eau. Parmi vous se tient celui que vous ne savez pas,* ²⁷*celui qui est venu après moi dont je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure."* » Cette dernière expression se trouve également dans les Synoptiques, elle signifie sans doute : *Je ne suis pas digne de le baptiser* ; délier sa chaussure pour l'introduire dans l'eau, probablement.

« ²⁸*Et ces choses eurent lieu à Béthanie le long du Jourdain, où Jean baptisait.* »

b) Le récit du Baptême dans la bouche du Baptiste (v. 29-34).

« ²⁹*Le lendemain il voit Jésus venant vers lui et dit : "Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde".* » Ce témoignage-là ne se trouve que chez saint Jean, car il est le seul qui ait médité l'inclusion du pardon dans la filiation. Ici, il est fait mention du sang parce que le thème de l'agneau est le thème de l'agneau *sacrifié*, nous le retrouverons.

« ³⁰*Il est celui sur qui j'ai témoigné : "Après moi vient un homme qui était avant moi parce que premier de moi il était* – le témoignage est répété littéralement – ³¹*et moi je ne le savais pas, mais pour qu'il parût à Israël, pour cette raison je suis venu baptiser dans l'eau.* »

« ³²*Et Jean témoigna disant : "J'ai contemplé (téthéamaï) le pneuma comme une colombe descendant du ciel, et il demeura sur lui".* » Ceci est un *venir*, caractérisé ici comme une descente. Le thème de la colombe est commun à Jean et aux Synoptiques, mais le thème du "demeurer sur lui" est propre à Jean.

« ³³*Et moi, je ne le savais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : "Celui sur qui tu verras le pneuma descendant et demeurant sur lui, c'est lui qui baptise dans le pneuma sacré".* ³⁴*Et moi j'ai vu, et j'ai témoigné que celui-ci est le Fils de Dieu.* » Voilà le mot fils (*huiōs*) qui a été longuement médité dans la distinction du *Monogène* et des *tekna*, qui intervient ici dans sa simplicité, du moins c'est probable parce que quelques manuscrits ont "élu" à la place de "fils".

4) L'appel des disciples (v. 35-38 et 49-51).

- La 1^{ère} rencontre de Jésus avec deux disciples de Jean (v. 35-38).

« ³⁵*Le lendemain, de nouveau, se tenait Jean ainsi que deux de ses disciples.* ³⁶*Considérant Jésus en train de marcher, il dit : "Voici l'agneau de Dieu."* ³⁷*Et les deux disciples l'entendirent parler, et suivirent Jésus.* ³⁸*Jésus s'étant retourné et les ayant contemplés en train de le suivre, leur dit : "Que cherchez-vous" ?* » Nous avons ici la question initiatique « *Que cherchez-vous ?* », la question rituelle qui revient à plusieurs reprises dans l'évangile, et qui sera singulièrement dite à Marie-Madeleine au chapitre 20. – « *Ceux-ci lui dirent : "Rabbi (...), où demeures-tu ?"* », et c'est la bonne réponse qui est une question. Une seule fois (Jn 18, 4-5), à « *Que cherchez-vous ?* » il est répondu : « *Jésus de Nazareth* », et c'est la mauvaise réponse.

- Remarque sur les figures des disciples.

Je voudrais marquer simplement comment le chapitre va s'achever : une longue place est faite à l'appel des disciples, d'abord à trois, puis à deux, d'abord deux disciples dont l'un n'est pas nommé, le troisième étant André ; ensuite Pierre, le frère d'André, et Philippe. La caractéristique de Philippe, André et Pierre est d'être de Galilée, de la ville de Bethsaïde. Tous ces noms-là sont des figures qui ont à chaque fois une signification. Que les questions soient posées par Philippe ou par tel autre a une signification : il faut y être attentifs. Ce passage est intéressant, mais il sort de notre question. J'en retiendrai juste quelques versets.

- Le dialogue avec Nathanaël (v. 49-51).

« ⁴⁹*Nathanaël lui répondit : "Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël"* – Christos, le roi oint – ⁵⁰*Jésus lui répondit et lui dit : "Parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, tu crois ; tu verras des choses plus grandes"* – nous avons vu la signification du "plus grand".

⁵¹*Et il dit : "Amen, amen, je vous dis : Vous verrez le ciel ouvert* – au Baptême, le ciel s'ouvrait – *et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'Homme"*. » Ici nous avons une symbolique essentielle du rapport ciel-terre car il s'agit de l'axe médian qu'est l'échelle de Jacob. La référence à Jacob est liée à Nathanaël, appelé "*israélite*", qui est le nom de Jacob. Nous avons vu la figure d'Isaac, ici, c'est la figure de Jacob car ce qui est dit

de lui correspond à ce que les Juifs ont retenu de Jacob : « *Jacob était tam – droit, sans ruse (pas sa mère !) – et il habitait sous les tentes* » (Gn 25, 27). *Il habitait sous les tentes* signifie qu'il lisait l'Écriture, et *être sous le figuier* signifie, dans le monde juif, être studieux, lire l'Écriture.

Nous avons ici la première mention de cette axialité. Elle préfigure l'axialité du chapitre 3, celle du serpent élevé sur le bois lors de l'Exode (Nb 21, 6-9), et du Christ sur la croix. À propos de la croix, Jésus dit simplement « *je serai élevé* » (12, 32). Chez Jean, *être élevé* signifie à la fois, être glorifié et être crucifié. Ce sont des modalités de méditation de l'arbre central qui est au milieu du paradis et qui, suivant le regard, s'appelle arbre de vie ou arbre de connaissance, et à partir d'où diffluent les quatre fleuves. Demain nous parlerons « *des fleuves d'eau qui couleront de son sein* ». L'archétype est dans la Genèse. Nous sommes donc dans cette référence à l'axialité, à la réouverture, à la mutuelle communication de ciel et de terre.

III – Questions

a) Joseph époux de Marie, et Joseph fils de Jacob.

► « ⁴⁵*Nous avons trouvé Jésus, le fils de Joseph* ». Cela renvoie à Joseph, l'époux de Marie et peut-être aussi à Joseph, le fils de Jacob ?

J-M M : Tout à fait. Nous avons ici la figure de Joseph, époux de Marie.

Il y a aussi Joseph de la Genèse qui est la figure centrale du chapitre 4 : « ⁵*c'est le champ que Jacob a donné à son fils Joseph* », et qui a à voir avec le puits. De plus, Joseph, qui est le grand pourvoyeur de blé, a à voir avec la fin de la semaille et de la moisson. Dans le cadre de prédications, ou d'annonces à des disciples de Bethsaïde, c'est quelque chose qui peut être parlant. Parce que nous nous acheminons vers la figure d'Isaac, les figures de Jacob et de Joseph se profilent.

► J'ai entendu dire qu'il y avait dans la tradition juive, à l'époque, deux courants messianiques, l'un qui voyait le Messie comme fils de David, venant de Jérusalem, judéen ; et l'autre comme fils de Joseph, dans la Galilée des Nations.

J-M M : Cela se comprend très bien. Les Judéens attendent essentiellement le roi Messie. Mais les Samaritains attendent un prophète : ils ne lisent que le Pentateuque (les cinq premiers livres) et se réfèrent préférentiellement aux patriarches, et à l'Exode, et non pas à l'époque des rois.

► Et "*le fils de Joseph, de Nazareth*", Nazareth est un village de la Galilée des nations.

J-M M : Oui, mais Nazareth peut avoir une autre référence, la référence au nazirat. Mais laissons tomber cela parce que c'est complexe.

b) Savoir et connaître. Constater et voir.

► « ³¹*Et moi je ne le connaissais pas.* » Comment comprendre cela ?

J-M M : Eh bien justement, ce n'est pas « *je ne le connaissais pas* » ! C'est le verbe savoir (*oïda*) et non connaître (*gignôskô*) : « *Et moi, je ne le savais (êideïn) pas.* »

Savoir et connaître sont égaux en général chez Jean, mais parfois ils sont explicitement distingués. Le mot savoir lui-même peut être pris en plusieurs sens :

– il y a le savoir pris au sens usuel : « *je ne le savais pas* » sans que soit fait mention du savoir qui est proprement la foi,

– mais quelquefois savoir est pris en mauvaise part. Quand Nicodème (ch.3) arrive et dit : « *2 nous savons (oïdamèn) que tu viens d'auprès de Dieu car...* » : non seulement il sait, mais, en plus, il sait pourquoi ! Or « *nul, s'il ne naît d'en haut, ne peut voir (ideïn)* », ici c'est une réponse à la prétention de savoir.

Cependant on ne peut faire un lexique parfait car à un endroit un mot peut être pris pour un autre et dans un autre lieu être pris pour se dissocier de lui. Nous en avons des exemples chez saint Jean. Ainsi la distinction qui est faite à propos de "voir" entre *théoreïn* qui est simplement *constater*, et *horan* qui est voir (d'où vient *ideïn*) : les deux mots s'opposent rigoureusement et jouent l'un contre l'autre dans certains passages comme en Jn 16, 16⁴¹, mais dans d'autres lieux ils peuvent prendre des sens où cette distinction-là n'est pas en débat, et pour autant il y a des constantes dans l'usage de l'un et de l'autre cas.

c) Sens propre et sens figuré.

► Au verset 50, Jésus dit : « *Parce que je t'ai dit que je t'avais vu sous le figuier, tu crois* ». Est-ce qu'il s'agit pour Jésus d'une vision intérieure, par rapport à un homme qui étudie les textes, ou d'une vision physique ?

J-M M : Oh, vous savez, c'est les deux. Dès l'instant qu'on commence à poser la question : « Est-ce que c'est physique ou non ? », je crois qu'on est un peu hors champ. C'est la question de la distinction entre le sens propre – ce qui, pour nous, serait qu'il soit vu avec des yeux – et un sens figuré. Nous reviendrons, non pas sur ce point précis, mais sur ce qu'il suppose comme question.

La distinction du sens propre et du sens figuré est, par excellence, la chose à éviter dans la lecture de l'Écriture. C'est ce qui structure notre pensée, la première chose que la tradition demande à l'Écriture quand elle lit l'Écriture : est-ce que la colère de Dieu est au sens propre ou au sens figuré ? Est-ce que *Fils de Dieu* est au sens propre ou au sens figuré ? On répond non dans un cas, oui dans l'autre. Mais, c'est la question qui est pernicieuse parce que c'est la question de notre grammaire et de notre mode d'être au monde. Voir, est-ce que c'est voir avec les yeux, ou est-ce un autre voir ? Il y a effectivement plusieurs *voir*; mais pas tels que l'un serait réel et les autres figurés. Nous reviendrons sur ces points-là.

⁴¹ « *16 Micron et vous ne me constatez plus, micron à rebours, vous commencez à me voir.* » Cf. [Jean 16, 16-32 : L'énigme ; la parabole de la femme qui enfante.](#)

Chapitre III

Eau et pneuma (Jn 3, Jn 4 et Jn 7)

Pour reprendre doucement notre travail, ce serait bien que je vous parle de Monsieur Bonnet. Quand j'avais moins de dix ans, Monsieur Bonnet qui avait dans les cinquante-six ans, a été mon premier maître de sagesse. C'était un voisin, il était jovial. Il fumait la pipe, naturellement. Et moi, je le suivais partout et je le regardais. Il avait été mutilé inégalement au niveau des deux mains à la guerre de 14, mais il était d'une adresse remarquable. Il avait appris à *faire avec*. Il chantonait et avait des adages qui me laissaient parfois perplexe d'abord, mais me donnaient ensuite à réfléchir. Un des adages de Monsieur Bonnet était celui-ci : « La galette, c'est très bon, surtout si on la mange soi-même ! » Moi, je ne trouvais pas cela très équilibré car j'étais d'un rationalisme incroyable ! Et puis, je réfléchissais et, le lendemain, je comprenais. Ensuite, dans ma vie, je mettais en œuvre ce que j'avais compris de Monsieur Bonnet.

- **Créer ses propres outils.**

Je veux dire ici que *faire avec*, et *savoir s'y prendre*, c'est se constituer ses propres chemins, son propre outillage pour la lecture. De même, les très bons bouchers ne se servent pas d'un couteau tout fait, ils le font à leur main. Moi aussi, j'ai essayé de faire à ma main mes principes de discernement, de coupure. Ce n'est pas forcément le meilleur qui puisse se faire. Mais, ça me sert. Cela ne veut pas dire que l'Évangile est à garder pour soi-même. La page d'Écriture, il faut ensuite la partager, voir si quelqu'un ne peut pas vous aider. Moi, je regardais Monsieur Bonnet. On peut se regarder mutuellement. Ceci pour vous dire que nous allons aujourd'hui faire, en premier, un exercice de lecture, un apprentissage de lecture en étant attentifs, non pas simplement à l'immédiat contenu de la lecture, mais à ce que cela implique comme acte de lecture pour nous.

- **Tenant, teneur, tonalité d'un texte.**

Je me sers – je n'ai pas encore trouvé mieux – pour approcher la Parole, d'une distinction qui est d'essayer d'entendre le texte :

- dans sa **teneur** (ce qu'il dit),
- dans ses **tenants** (ses articulations),
- et enfin dans sa **tonalité**.

Il me semble qu'il faut considérer ces trois éléments qui appartiennent à la symbolique du *tenir*.

Il existe des outils industriels pour la lecture. On les trouve chez les grammairiens, chez les structuralistes... libre à chacun, mais, moi, j'aime bien me faire mes outils. Je m'informe aussi, je regarde au moins de biais ce que font les autres, mais ça ne m'empêche pas d'essayer de produire afin de manger la galette moi-même.

I – Eau et pneuma en Jn 3, 5 et Jn 3,8

1) Naître d'eau et pneuma (Jn 3, 5).

Nous allons aborder aujourd'hui un texte dont il importe qu'on essaye d'apercevoir la tonalité, la teneur (ce dont il parle) et le tenant (les modes d'articulations), comment les choses tiennent ensemble. Ces notions sont vagues et celle de tenant demanderait à être précisée, mais je ne le fais pas tout de suite.

Écoutons ce texte. Nous allons nous en tenir, au moins au début, au seul verset 5 du chapitre 3 de saint Jean : « *Jésus répondit : “ Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.”* »

a) La tonalité, la teneur et le tenant du verset, à première écoute.

D'abord, la **tonalité**. Dans quelle tonalité entendons-nous ce texte d'emblée ? Vous, je ne sais pas, mais moi – et je ne suis pas seul – j'entends ce texte en premier dans une tonalité de menace : *Si tu ne pas... alors par conséquent ne pas...*

Pour illustrer cela et montrer que ce verset n'est pas seul en cause de ce point de vue, je vais vous donner un autre exemple qui se trouve au chapitre 14 de Jean (je croirais entendre ma grand-mère) : *Si tu m'aimes, tu feras ce que je dis, et en récompense je demanderai à ton père qu'il te donne...* De quel texte s'agit-il ? « *Si vous m'aimez, vous observerez mes commandements, et alors, moi, je prierai le Père qu'il vous envoie l'Esprit Saint* » (Jn 14, 15) : c'est la tonalité du chantage à l'affection.

Je passe maintenant à la **teneur**, au contenu. Que dit ce texte ? Il dit, à première écoute, que, *si quelqu'un n'est pas baptisé, il n'ira pas au ciel*. Je dis un peu gros, mais c'est ce qu'on entend à partir de la tonalité précédente. Et je dois même dire que cela a été entendu comme une menace effrayante, et sans doute a généré bien des douleurs. Il suffit de penser, dans une période de foi puissante, à l'accident d'un enfant mort-né : qu'est-ce que ce texte disait à la mère ? Ce fut même une douleur telle qu'on y a cherché des subterfuges qui nous paraissent dérisoires, mais qui attestent de la difficulté d'un texte pareil. On a inventé les limbes, par exemple, pour que ce soit un peu moins dur. Au cours des XIIe et XIIIe siècles on a créé des chapelles où on déposait un enfant mort de bonne heure en supposant qu'un ange, un saint, devait le réveiller, le baptiser et le re-laisser mourir. Les historiens connaissent ces coutumes. Ces inventions sont intéressantes en tant qu'elles sont l'indice d'une terreur, d'une terreur générée par un texte menaçant, un texte de ce genre.

Si je regarde maintenant le **tenant**, c'est-à-dire l'articulation, ce texte se laisse analyser selon notre grammaire comme une proposition conditionnelle. Elle comporte une condition et un conséquent.

b) La tonalité, la teneur et le tenant après étude.

Notre travail va nous conduire à dire à propos de ce verset :

– En ce qui concerne sa **teneur**, il ne s'agit pas directement du baptême ici, ni de la vie plus tard après la mort.

– Du point de vue du **tenant**, il ne s'agit pas d'une proposition conditionnelle : il faudra apprendre que, chez saint Jean, *si* n'est pas conditionnel, *parce que* n'est pas causal, *afin que* n'est pas final. Ce sont les articulations de notre grammaire occidentale. Nous avons des propositions (je ne parle pas des propositions circonstancielles de lieu et de temps) dont l'origine remonte à la logique et même à la métaphysique qui se développe chez Aristote : la logique, en tant que les propositions conditionnelles ont un régime de fonctionnement bien déterminé, et la métaphysique des quatre causes dont on retient surtout la cause finale. Nous avons donc ici un tenant qui laisse passer beaucoup de choses de l'intérieur de nos propres langues, et qui, a fortiori, ne peut pas s'imposer comme une grille de lecture pour un texte tel que celui-là. Il faudra que je le montre. Pour l'instant, je me contente de l'indiquer.

– Enfin ce verset n'est pas dans la **tonalité** de la menace. Cela, je pouvais le dire a priori, car la plus grande difficulté, pour entendre l'Évangile, c'est de l'entendre dans sa propre tonalité. Or l'Évangile est une parole de libération. Quand je l'entends comme menace, je suis à peu près sûr d'avance que je ne l'entends pas dans sa tonalité propre. Par principe. Chaque phrase doit être lue comme l'Évangile, chaque phrase a l'Évangile en elle, et chaque phrase s'entend comme annonce heureuse, bonne nouvelle.

c) « *Naître d'eau et pneuma* » : que désigne l'eau ici ?

Revenons au texte. Tout est à soigner, à corriger en même temps. Il faut bien que nous procédions dans un certain ordre. Prenons des éléments de chacun des deux stiques du verset 5 et voyons comment ça se tient à l'intérieur de chacun. Ensuite nous verrons le rapport des deux versets entre eux.

Pour le contenu : "*Naître d'eau et Esprit*" ne désigne pas le baptême. Pourtant, naître, eau et Esprit semblent nous indiquer la pensée du baptême, notamment l'eau et l'Esprit, puisque « Au sacrement du baptême, l'eau est le signe visible d'une réalité invisible qui est l'Esprit Saint, le baptême étant signe visible d'une réalité invisible. » C'est une définition de Hugues de Saint-Victor (XIIe siècle) mais qui a été préparée longtemps auparavant par la distinction du visible et de l'invisible qui implique le mot de signe. Elle continuera à régner. Par parenthèse, on perçoit peut-être déjà maintenant que la distinction entre deux choses, dont l'une est le signe qui fait monter vers l'autre (le visible vers l'invisible), est une caricature du rapport du secret (caché) au dévoilé.

La sacramentalité a bien à voir avec le rapport du caché au dévoilé mais il ne s'agit pas de la différence entre deux éléments dont l'un est visible et l'autre invisible, qui sont raboutés ensuite par le concept de signe. Ils sont d'abord pensés *deux*, l'eau est l'eau, le pneuma est le pneuma, puis ils sont joints parce que l'un signifie l'autre. La distinction du visible et de l'invisible est ici la distinction post-platonicienne de l'intelligible et du sensible dont les éléments sont ensuite raboutés. C'est un tout autre processus que celui que nous avons aperçu dans le dé-voilement de la réalité secrète de la semence qui vient à fruit, et qui, s'accomplissant, se donne à voir. L'un est le processus d'une pensée qui est sur le mode de

l'accomplissement dévoilant, et l'autre est sur le schème du rapport entre deux sphères, la sphère de l'intelligible et la sphère du sensible.

Il y a un indice assez intéressant : en dehors du verset 5, le contexte ne parle pas d'eau, il parle de pneuma. Le verset suivant est : « *ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né du pneuma est pneuma. Ne t'étonne pas si je t'ai dit (...) Le pneuma souffle où il veut ...* ». Les exégètes protestants, notamment, se sont dits de bonne heure qu'il ne pouvait être question ici de la conception sacramentelle proto-catholique. Celle-ci, au IIe siècle se développe parfois dans certains milieux – par exemple, on la trouve dans *Les extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie –, mais la lecture protestante ne pouvait admettre cette conception de la sacramentalité. Les exégètes, en général, pensent que, puisqu'il n'est pas question d'eau ailleurs qu'au verset 5, c'est un ajout postérieur, le texte primitif aurait dit : « *si quelqu'un ne naît pas de l'Esprit* », donc il n'y aurait aucune référence au sacrement de baptême. Mais, dans tous les grands manuscrits, on a "eau et esprit" donc la solution n'est pas là. Il ne s'agit pas directement du baptême et en cela les protestants ont raison : ce n'est pas à partir de notre conception du baptême qu'il faut comprendre ce texte, même si, ayant compris ce texte, au contraire, nous avons de quoi comprendre mieux notre baptême ensuite. Je ne dis pas qu'il n'y a aucun rapport avec le baptême.

Même en gardant le texte tel qu'il est, on peut montrer qu'il ne s'agit pas immédiatement du baptême parce que nous avons affaire ici à un hendiadys. Et donc « *si quelqu'un ne naît pas d'eau et Esprit* » signifie : « *si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est l'Esprit* ». L'eau n'est pas ici un élément matériel qui serait autre chose que le pneuma (l'Esprit). L'eau est une désignation du pneuma lui-même. Pour l'instant, je ne prouve rien, je vais le prouver avec un autre texte tout à l'heure.

J'invite à entendre, sans l'avoir totalement montré, que ce texte ne parle pas de ce que nous appelons le sacrement de baptême, mais qu'il s'agit de naître du pneuma. Qu'est-ce que *naître du pneuma* ? C'est naître du pneuma de résurrection, c'est venir nouvellement au monde à partir de la résurrection.

Naître, c'est la même chose que *croire*. Ce qui permet de le dire, c'est : « *À tous ceux qui l'ont reçu il a été donné cet accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui ont cru en son nom, ceux qui ne sont pas nés des sangs ni de la volonté de la chair... mais qui sont nés de Dieu.* » (Jn 1, 12-13) Ce qui signifie : naître à partir de la foi dans la résurrection (ou du Pneuma de résurrection), c'est aussi radical que venir au monde.

J'indique, pour une bonne compréhension de ce qui est en question ici, ce qu'on dit souvent : il y a une première naissance, puis une re-naissance. On dit que le baptême est une nouvelle naissance. C'est vrai, mais il faut bien l'entendre : ce n'est pas quelque chose qui se rajoute à la naissance acquise, c'est une naissance de plus originaire que ma première naissance. Ce qui est en jeu ici, c'est à nouveau le principe johannique selon lequel ce qui vient après atteste qu'il était d'avant. Nous l'avons déjà vu à propos du Baptiste. Et ceci répond à la question : *D'où je viens ? Quelle est mon identité ?*

Mon identité essentielle n'est pas contenue dans ma carte d'identité. Le nom de mon père, de ma mère, mon lieu et ma date de naissance, mes signes particuliers (néant), ce schéma de

la carte d'identité, c'est ce par quoi s'identifie quelqu'un chez nous. Mais j'ai une origine plus originelle, je suis né de Dieu avant cette naissance-là. Je suis né de la volonté de Dieu, de son secret, de sa déposition des semences. Je suis séminalement, de toute éternité – peu importe si l'expression est bizarre –, je suis de là. Mon accession à la foi est la fructification, la venue à jour de cette plus originelle origine.

d) « Entrer dans le Royaume de Dieu. »

Notre première partie du verset dit ce qu'il en est de naître, c'est-à-dire de venir au jour à partir d'une semence plus originelle, de par la résurrection. La deuxième partie du verset parle de « *entrer dans le Royaume de Dieu* ». Longtemps on a eu tendance à penser qu'entrer dans le Royaume de Dieu, c'était, après la mort, aller au ciel. Mais le Royaume, c'est maintenant ! Nous apercevons déjà que ce n'est pas un rapport de conditionnel, mais que, vivre à partir de l'Esprit de résurrection, c'est déjà être entré dans le Royaume. Ceci touche au tenant, c'est-à-dire à la compréhension du rapport de ces deux termes autrement que dans le conditionnel.

Je note déjà que si nous arrivons à dire que ces deux parties du verset disent deux fois la même chose, alors le pneuma de résurrection est la même chose que le royaume. J'ai dit : « Pneuma, Royaume, Vérité – ce mot n'est pas ici mais ailleurs – ce sont des mots qui disent la même chose. » Pneuma prend donc ici la signification d'un espace régi, et même la qualité d'espace. On reviendra sur un aspect de la symbolique du pneuma comme espace.

Il y a vingt ans j'ai voulu faire une série de cours sur l'Esprit Saint à partir de l'épître aux Éphésiens, et chaque fois que je voyais *pneuma*, je pensais *espace*, ce qui était, de ma part, assez audacieux. Or, pendant les vacances suivantes, j'ai trouvé un petit volume du XVII^e siècle commençant, un lexique hébreu - latin de Buxtorf. Comme il possède une table de lexique rabbinique, je cherche à *rouah*, le mot hébreu pour pneuma : je vois *spacium*, *intervallum*. Le mot de *rouah* a été médité dans le monde rabbinique sous cet aspect-là. Il y a parfois des tentatives comme la mienne qui se trouvent confirmées.

e) « Naître d'eau et pneuma » et « entrer dans le Royaume de Dieu ».

Nous en étions au moment où il nous fallait lire avec plus de précision le rapport des deux parties du verset 5. J'ai déjà indiqué de façon anticipée que c'était dire deux fois la même chose et qu'il faudrait traduire : « *naître (ou vivre) à partir de l'Esprit de résurrection, c'est la même chose que être entré déjà dans le Royaume* ». Il y a ici ce qu'on pourrait appeler un hendiadys de propositions. Nous avons vu l'hendiadys de mots : *l'eau qui est esprit*, deux mots pour dire une chose. Ici c'est deux propositions pour une chose.

N'avez-vous pas remarqué que c'est de la poésie sémitique ? Il ne faut pas avoir une très grande familiarité avec les psaumes pour apercevoir que le principe de la rime psalmique est de jouer non pas au niveau de la sonorité, comme dans la rime chez nous, mais au niveau du sens : dire deux fois la même chose.

Au lieu de prendre un psaume pour illustrer, je prends le cantique de Marie. « *Ma psyché magnifie le Seigneur, mon pneuma exulte en Dieu mon Sauveur* » (Lc 1, 47) :

- ma *psychê*, mon *pneuma*, c'est deux façons de dire *moi* ;
- *magnifier* et *exulter*, c'est deux façons de dire le chant ;
- *le Seigneur* et *mon Sauveur*, c'est deux façons de désigner le même.

Autrement dit la poétique consiste à dire deux fois la même chose, non pas dans une répétition matérielle, mais avec un élément légèrement glissé. C'est Empédocle qui disait : « Ce que tu dis, dis-le deux fois ». Deux pour un sens. C'est la poétique psalmique qui met en œuvre cela.

f) Exemples de "si ... alors", afin que, parce que... chez saint Jean.

• Jn 14, 15.

Nous aurions besoin de beaucoup de travail pour essayer d'entendre : « *Si vous m'aimez, vous garderez (têrêsete) ma parole* » (Jn 14, 15), dans le sens où *aimer*, c'est tenir en garde la parole. Ce n'est pas : *si tu m'aimes mon petit garçon, par conséquent tu pratiqueras*. D'ailleurs il ne faut jamais traduire *têreïn* par *pratiquer*, ce qu'on fait tout le temps, parce qu'en Occident on distingue la théorie de la pratique. Cette différence-là n'existe pas dans le monde biblique. C'est notre précompréhension qui l'introduit.

Chemin faisant, j'ai effacé le "si ... alors". De quel droit ? On peut montrer de la façon la plus claire que, chez Jean, *hina* ne signifie pas *afin que*, *oti* ne signifie pas *parce que*, et *si* ne signifie pas le conditionnel. Pourquoi, alors, employer ces mots-là ? Parce que la pensée fondamentale de Jean est une pensée sémitique et que les articulations de la pensée sémitique ne sont pas celles de la pensée grecque⁴². Il faudrait regarder de près.

• Jn 17, 1-3.

Ainsi au chapitre 17, dans la grande prière, les articulations relatives, causales, sont du grec impossible parce que ce sont des structures sémitiques qui sont à l'oreille de Jean.

« ¹*Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie* ». N'est-ce pas là le meilleur échange de procédé entre copains et copines : si tu me glorifies, eh bien, en retour, je te glorifierai ! En fait, cela signifie que la glorification du Fils comme Fils, c'est la glorification du Père : puisque s'il y a fils, il y a père. C'est pourquoi je traduis toujours : « *Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* ». Ce n'est pas bien élégant, mais il vaut mieux une inélégance qu'une erreur grossière.

Ce n'est pas fini : « *Glorifie ton Fils... ²selon que tu lui as donné l'exousia (d'être l'accomplissement) de la totalité de l'humanité* – le Fils n'a jamais cessé d'avoir la gloire auprès du Père, mais il demande à être glorifié en tant qu'il a en lui la totalité de l'humanité – *afin que tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle* (avec un accusatif) », autrement dit : "à tous ceux que tu lui as donnés, il donne vie éternelle". Et il poursuit : « ³*Et c'est ceci, la vie éternelle, qu'ils te connaissent* ». Dans le grec, il y a un *hina* : "*afin qu'ils te connaissent*". Nous avons là un exemple majeur où le *hina* n'est pas final.

⁴² Voir [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.](#)

● **1 Jn 4, 20.**

De même, ce que nous entendons comme conditionnel ne vaut pas. Je peux vous le montrer dans la première lettre de Jean. À la fin du chapitre 4, nous avons : « ²⁰*Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et qu'il n'aime pas son frère, c'est un menteur.* » Et l'inverse est dit ensuite, au début du chapitre 5 : « ²*Nous savons que nous aimons les enfants de Dieu (nos frères) quand nous aimons Dieu.* » Si le conditionnel et le conséquent sont réversibles, c'est que l'un n'est pas la condition de l'autre.

Conclusion.

J'ai voulu faire ici une première justification qui n'est pas tout à fait suffisante – mais, suffisante pour nous –, pour nous inviter à être prudents. Il s'ensuit de tout cela que nous corrigeons notre première impression de la tonalité qui n'est pas menaçante, mais, au contraire, révèle qu'entendre la résurrection, c'est entrer déjà dans le Royaume, c'est déjà y vivre. La tonalité est une bonne tonalité. Nous avons corrigé notre interprétation du tenant en montrant en quoi les deux parties du verset 5 constituaient un hendiadys de propositions, de même que nous avons corrigé préalablement l'idée du baptême par l'hendiadys des mots. Donc, ni du point de vue de la teneur, ni du point de vue du tenant, ni du point de vue de la tonalité, nous n'en sommes restés à notre lecture initiale, quand nous étions tentés d'entendre d'après la tonalité de notre peur, dans le tenant de notre grammaire et dans la teneur des mots dont nous usons habituellement.

2) Le pneuma (Jn 3, 8).

J'en ai fini avec le verset 5 et je voudrais souligner certaines choses avec le verset 8 :

« **Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va, ainsi est tout ce qui est né du pneuma** ».

a) « Le pneuma souffle »

C'est un texte majeur qui déploie la signification du mot *pneuma* dans la direction du souffle et du vent, une des significations possibles du mot *pneuma*. Ne commencez pas par traduire *pneuma* par le *vent*, puis ensuite à parler d'*esprit*. Il faut garder le même mot.

En effet ceci n'est pas une comparaison où on parle d'abord d'une réalité matérielle pour la transférer à un autre domaine qui serait spirituel. D'entrée on est déjà dans ce qui est visé. Ce que cela veut dire travaille le vocabulaire de ce que nous serions tentés de considérer comme étant l'anecdote inférieure et matérielle. Elle est déjà travaillée par le : *Vers où ça va ?* Une parabole, surtout chez saint Jean, n'est jamais une fable au sens où nous entendons une fable de La Fontaine, où nous voyons, premièrement une petite anecdote, merveilleusement récitée pour elle-même, et ensuite une espèce de morale qui vient après coup et s'ajoute à côté. Il n'y a pas du tout de morale ici. Le "vers où ça va ?" est, au contraire, ce qui régit tout le texte depuis le début. Tel est le symbole par opposition à la signification.

Un signe c'est, d'après la définition médiévale, *in proprius cognitum duxit in cognitione materius* : quelque chose qui, étant premièrement connu, conduit à la connaissance d'une autre chose. Nous savons "qu'il n'y a pas de fumée sans feu", comme dit le proverbe. Si je vois de la fumée, j'en conclus une autre chose que je ne vois pas et je dis : *il y a du feu*. C'est ainsi que la scolastique analyse le signe et, dans la mesure où cela sert à l'élaboration du traité des sacrements, c'est très pauvre. On peut donner d'autres définitions du signe ! Le *sêméïon*, chez Jean, ce n'est pas du tout cela. Le sens johannique est plus proche de ce que j'appelle symbole, c'est-à-dire lorsque le moins connu invite à ressaisir ce que nous croyons connaître : c'est penser à partir de l'insu.

La notion de *signe* a une histoire en Occident, et elle est essentiellement théologique. On la trouve en deux lieux : l'un, notamment au XIIe – XIIIe siècle, à propos de la sacramentalité, qui élabore quelque chose de très fouillé sur une certaine compréhension du signe, et l'autre, au XVIIIe siècle à propos du miracle, comme signe attestant la vérité de. Bien sûr, la notion de signe a fait un grand chemin, elle a été prise à partir d'autres lieux dans les sciences plus récentes. Cependant, il y a là des traces de l'histoire du concept de signe en Occident qu'il ne faut pas négliger mais qu'il faut considérer comme totalement inaptes, soit pour lire le mot *sêméïon*, soit pour penser ce qu'il en est de la sacramentalité dans le Nouveau Testament.

Quelques mots encore sur le *pneuma* à partir du verset 8. Je choisis ici de parler du *pneuma* dans le langage du souffle. D'ailleurs nous avons tort de faire une grande différence entre le vent et le souffle, y compris le souffle vivifiant et le souffle parlant. Les Anciens ne font pas cette différence. L'univers tient par le souffle de Dieu, et les quatre vents tiennent l'univers. Ce sont les souffles de la bouche de Dieu. Mais cette interprétation ne vaut pas simplement pour le monde biblique. Les vents ont un caractère sacré dans le monde grec, ils ont des noms propres.

Ici, "*le pneuma souffle (to pneuma pnei)*".

Nous verrons que cette thématique du souffle est reprise dans un texte qui se trouve au soir de la première journée de la Résurrection, dans l'évangile de Jean, lorsque Jésus ressuscité, au milieu de ses disciples, souffle sur eux et leur donne l'Esprit. Ceci pour dire que c'est une des possibilités du *pneuma*.

Pour l'instant je ne peux pas encore traduire ce mot. Pour le traduire, ici, le mot souffle serait le meilleur : dans ce passage-là, le mot vent est à proscrire pour le sens qu'il a chez nous, ce qui n'est pas vrai dans d'autres passages. Mais il y a aussi la symbolique de l'odeur qui est liée au souffle, la symbolique de l'huile, du feu, de l'eau... Toutes appartiennent au *pneuma*, mais, on ne peut pas les introduire simultanément.

b) « Le pneuma souffle où il veut »

« *Le pneuma souffle où il veut* », il ne faut surtout pas entendre : *il souffle où ça lui chante*. Qu'est-ce que le *théleï*, le vouloir ? C'est le point original à partir d'où quelque chose se déploie. Nous avons dit que c'est la semence à partir d'où... Alors, le *pneuma* souffle à partir de son propre *thélêma*, de sa propre disposition.

Il y a un endroit plus évocateur au chapitre 15 de la première aux Corinthiens, le chapitre sur la résurrection. La question posée est la suivante : « ³⁵Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ? ». Paul répond : « ³⁶Insensé... ³⁷ce que tu sèmes, ça n'est pas le corps à venir, mais une graine nue, comme par exemple de blé ou de quelque autre chose semblable ³⁸et le dieu lui donne le corps selon qu'il a voulu. » On traduit habituellement « Dieu lui donne le corps qu'il veut ». Or ce n'est pas du tout le sens. Le corps, qui est ici l'équivalent du fruit, est une désignation de l'accompli. Nous allons faire deux colonnes, la colonne du moment du caché et la colonne du moment du dévoilé accompli⁴³.

Caché

Mustêrion
Thélêma (volonté)
Boulê (conseil)
 Semence, graine

Dévoilé

Apocalupsis
 Corps, accomplissement
 Mise en œuvre
 Fruit

« *Il lui donne le corps* (c'est-à-dire la venue à présence) *selon le thélêma* (selon la qualité de graine qu'il a voulue) ». *L'avoir voulu* est le moment séminal, et le fruit est *selon* la graine, *selon* la déposition.

c) « Tu ne sais d'où il vient ni où il va »

Donc « *le pneuma souffle où il veut* », c'est-à-dire à partir de son *thélêma*. Et ce qui suit décrit le rapport entre le pneuma et nous.

La première chose que je veux mettre en évidence dans « *tu ne sais d'où il vient ni où il va* », c'est que "*d'où je viens*", qui est la même chose que "*où je vais*", est l'élément identifiant premier. Nous, nous posons la question : *Qu'est-ce que ?* L'Évangile, lui, pose la question : *D'où viens-tu ?* C'est cela qui est identifiant. Or, de ce moment essentiel, il est dit : « *tu ne sais* ». Voilà une bonne réplique pour un enfariné comme Nicodème (Jn 3) qui arrive en disant : « ²*Nous savons que tu es didascale, parce que ...* – et il dit ensuite pourquoi il considère qu'il est *didascale*, c'est l'utilisation du signe dans un sens apologétique qui est récusé par Jean – *parce que personne ne peut faire les œuvres que tu fais si Dieu n'est pas avec lui* ». Et Jésus ironise de façon infiniment gentille : « ¹⁰*Tu es didascale en Israël et tu ne sais pas ces choses* » : tu ne sais pas que *ça ne se sait pas*, que le pneuma, *ça ne se sait pas*. Mon rapport au pneuma n'est pas un rapport de savoir. Et c'est là qu'il est important de distinguer le mot *savoir* du mot *connaître*. *Oïda* (je sais) – qui est au fond un *avoir vu* puisque c'est le parfait du faire voir *ideîn* – est récusé, c'est-à-dire que nul n'a la mesure de l'Esprit dans un savoir qui le mesurerait. Du reste, il est dit de l'Esprit qu'il est *amétron*. « *Dieu ne lui a pas donné l'Esprit selon un mètre* » (Jn 3, 35) : la totalité n'est pas mesurable. Dieu lui a donné la totalité de l'Esprit qui n'est pas mesurable et n'est donc pas de l'ordre du savoir.

⁴³ Ceci est développé dans [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

d) « Tu entends sa voix ».

Alors, je n'ai pas de rapport de savoir avec le pneuma (l'Esprit) ? Si, mais j'ai un autre rapport : « *tu entends sa voix* ». Quelle différence entre savoir et entendre ? *Entendre* ici est plus grand que *savoir* parce que *entendre*, c'est avoir rapport à quelque chose en gardant la relation d'écoute, alors que *savoir*, c'est prétendre *avoir vu* et emporter, tenir pour soi, garder dans sa solitude. Et la voix est une donation, parce que, à la question : « *Pourquoi ne puis-je pas savoir ?* », la réponse est : parce que ça se donne, et ce qui se donne ne se prend pas, ne se com-prend pas. Toute volonté de prise manque ce qui se donne. Or la parole se donne, elle est le lieu de la donation. Et la *voix* est le signe de la donation d'une présence.

► Est-ce qu'il n'y a pas une façon de voir, un regard qui est contemplatif, qui n'essaye pas de posséder, et qui se laisse imprégner sans justement qu'il y ait cette volonté de possession ? Le regard peut être contemplatif comme l'écoute ?

J-M M : Tout à fait. La raison est très simple : chez saint Jean, le regard n'est authentique que dans l'écoute : « *Ce que nous avons entendu...* » Ensuite, entendre a donné lieu à voir. Il y a un voir préhensif, et il y a même un voir voyeur qui est un autre degré du voir préhensif, et il y a le voir qui est dans l'écoute. Tout ceci est résumé par le mot : "*voici*", la parole qui dit et qui invite à voir. Il peut y avoir captation par rapport au don, mais, lorsque la parole dit « *Prenez et mangez* », voici que la prise, tout à coup, devient donation au lieu de prise captatrice.

3) Les deux œuvres de Dieu pendant les 7 jours. Le 8^{ème} jour.

► Nous avons vu que le septième jour est celui de l'accomplissement, mais qu'en est-il du premier jour, du huitième jour ?

J-M M : Jean s'exprime d'abord dans la symbolique juive du septénaire qui accueille le 7 comme l'accomplissement, et ceci, en particulier, dans les débats avec les Judéens. Le chapitre 5, qui est un débat sur le *shabbat* parce que la guérison a été opérée un jour de *shabbat*, se meut dans ces eaux-là. Comme le débat sur le Temple, ne croyez pas que le débat sur le *shabbat* soit une simple critique du ritualisme. Le *shabbat* est une chose essentielle qui n'a rien à voir avec un rite étroit en soi. Simplement, c'est la dénonciation du *shabbat* au bénéfice du "*jour*", de son intelligence comme "*le*" jour. De même pour le Temple : le Temple est détruit, mais il est reconstruit, c'est désormais le corps du Christ. Et la destruction du Temple a été considérée par les premiers chrétiens comme l'accomplissement de la parole du Christ : « *Détruisez ce temple, je le reconstruis en trois jours* » (Jn 2, 19). Le Temple et le *shabbat* sont les fondamentaux de la symbolique spatiale et temporelle. Ce sont les premiers repérages de l'être au monde qui sont en question.

Or, au chapitre 5 Jésus guérit un jour de *shabbat* et réplique d'une façon assez étonnante : « ¹⁷*Jusqu'à ce jour, le Père et moi nous œuvrons* ». Comment est-ce possible ? Le *shabbat* n'est-il pas le jour du repos de Dieu ? Oui, mais il y a deux œuvres de Dieu : les six jours, c'est l'œuvre de la déposition des semences, et le septième jour, c'est le moment de la croissance, le moment qui va de la semence à la moisson. Dieu cesse son travail de

déposition des semences, mais commence l'œuvre d'accomplissement de la semence. Et cette œuvre du Père est celle qui est remise au Fils : porter la semence à fructification.⁴⁴

Nous avons cela déjà chez Philon d'Alexandrie, un Juif hellénisé, qui distingue l'œuvre créatrice au sens de déposition des semences, et l'œuvre qu'il appelle royale (et qui, dans l'imagerie que nous avons choisie, est l'œuvre de fructification), c'est-à-dire royale et judiciaire : il est question du tri, du jugement, de la croissance et de l'accomplissement de ce qui a été semé.

Et tout ce que nous appelons le temps de l'humanité, c'est le septième jour, le jour de la croissance, jour qui va de l'*arkhê* au *télos* (à l'*eskhaton*), du commencement de la première rencontre jusqu'à la reconnaissance finale, de la semence à la moisson. C'est toute la tension qui conduit le chapitre 4 de saint Jean avec la Samaritaine dont nous parlions hier. C'est l'histoire du monde. Est-ce que la Samaritaine a existé ? Bien sûr : c'est moi. Mais la Samaritaine c'est aussi, probablement, l'Église de Samarie, l'Église des communautés johanniques, et c'est aussi le monde tout entier. Chaque épisode johannique contient tout. L'Évangile est la totalité du chemin de l'*arkhê* à la fin. Il faut lire grand. Il faut lire le grand dans le petit : d'ailleurs, c'est cela le symbole.

Nous venons de voir que le septième jour est celui de l'accomplissement. De plus, peu à peu se fait jour une thématique qui se fixe sur le premier jour plutôt que sur le septième. Mais il faut savoir que, déjà dans le monde juif, le premier jour n'est pas forcément considéré comme l'un des six car il est appelé le jour "un", c'est-à-dire le jour qui renferme tous les jours. Et le *shabbat* peut être assimilé à l'accomplissement du jour "un". Donc il y a rapport d'identité entre le 1 et le 7 dans cette perspective. En hébreu, la Genèse dit : « ³*Vayomer Elohim yehi-or vayehi-or* ⁴... *vayavdel Elohim beyn ha'or uveyn hachoshech*. ⁵*Vayikra Elohim la-or yom velachoshech kara laylah ; vayehi-erev vayehi-voker (il y eut un soir, il y eut un matin) yom echad (jour un, c'est la façon de dire premier jour).* » Du fait que *yom echad* est traduit littéralement par les Septantes : *éméra mia* (jour un) les Pères de l'Église ont rapidement médité sur la différence entre le *premier* et le *un*, également dans le monde hébraïque. Progressivement, le jour *un* est devenu le dimanche, d'où le passage de la mystique du *shabbat* au dimanche.

Il y a un texte magnifique de saint Justin avec deux petits passages connus : « Nous nous assemblons le jour du soleil, tous de la campagne et de la ville, dans un même lieu ». C'est la première description du détail de l'eucharistie⁴⁵. Nous sommes dans les années 120. Ailleurs, il dit : « Nous commémorons le dimanche parce que c'est le premier jour. » Donc le huitième devient le retour du premier parce que c'est le premier jour, c'est-à-dire le jour où Dieu tira Jésus de la mort, et c'est aussi le jour où il tira le monde de la ténèbre. Vous avez le rapport immédiat du *Fiat lux* et de la Résurrection. Le dimanche en tant que retour du premier jour commémore cette double référence.

Ce qui me fait penser d'ailleurs que le verbe *naître* – qui désigne le surgir christique – ne s'emploie dans la toute première pensée chrétienne que de deux naissances :

⁴⁴ Ceci est développé dans [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

⁴⁵ Voir [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#).

- la naissance du Christ qui est la Résurrection : « *Il a ressuscité Jésus selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : “ Aujourd'hui je t'engendre”* » (Ac 13, 33) ;
- et la première naissance du Christ Logos qui est le *Fiat lux*.

Autrement dit, la théophanie de la Résurrection est la théophanie accomplie de la théophanie annoncée dans le *Fiat lux*.

Ensuite s'opère un déplacement. Le thème de la naissance n'apparaît plus avec la Résurrection. Il est situé à la naissance au sens de l'incarnation, et l'autre naissance devient non pas le *Fiat lux*, mais la génération éternelle du Verbe dans la Trinité. Il y a quatre points de naissance, mais ils ne sont jamais additionnés. Il y a une pensée qui se meut dans le rapport du *Fiat lux* et de la Résurrection, et ensuite se déplace en fonction de la distinction entre le créé et l'incrédé qui met la naissance éternelle du Verbe dans l'éternité, tandis que la naissance de Jésus est pensée à partir de sa naissance dans la nature humaine. Désormais, ce qui règne, c'est la distinction de la nature divine et de la nature humaine, alors que la christologie de l'Écriture n'est pas une christologie de l'addition des deux natures, mais une christologie du dévoilement du caché dans la manifestation.

Pourquoi ce développement de la christologie ? Parce qu'elle se développe sur le mode sur lequel l'homme se pense lui-même, c'est-à-dire une addition de corps et d'âme. Ici nous avons une addition de divinité et d'humanité. C'est donc sur un schéma présenté par la pensée occidentale que se trouve infléchie désormais la lecture.

II – Jésus et la Samaritaine (Jn 4, 3-26)

« ³Jésus quitta la Judée et partit à revers (*palin*) vers la Galilée ⁴et il lui fallait traverser par la Samarie. ⁵Il vient donc vers une ville de Samarie appelée Sychar près du champ que Jacob donna à Joseph son fils. ⁶Était là la source de Jacob.

Jésus donc, fatigué par la dureté du chemin, s'assit ainsi près de la source. Il était comme la sixième heure. ⁷Vient une femme de Samarie puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire" ⁸car ses disciples étaient partis vers la ville acheter des nourritures. ⁹La femme samaritaine lui dit donc : "Comment toi qui es judéen, me demandes-tu à boire (m'adresses-tu la parole) à moi qui suis femme samaritaine ?" - car les Judéens ne se mêlent pas aux Samaritains – ¹⁰Jésus répond et lui dit : "Si tu savais la donation (l'acte de donner) de Dieu, et qui est celui qui te dit "Donne-moi à boire", c'est toi qui lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vivante. ¹¹Elle lui dit : "Tu n'as même pas de seau et le puits est profond, d'où as-tu l'eau vivante ?" ¹²Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux ?" ¹³ Jésus répondit et dit : "Celui qui boit de cette eau (la tienne) aura soif à nouveau, ¹⁴mais celui qui boit de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif jusqu'à l'aïon", mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle." ¹⁵La femme lui dit : Seigneur donne-moi de cette eau que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici pour puiser."

¹⁶ Jésus lui dit : "Va, appelle ton mari et viens ici". ¹⁷La femme répondit et dit : "Je n'ai pas de mari". Jésus lui dit : "Tu dis bien, que tu n'as pas de mari ¹⁸ car tu as eu cinq maris, celui que tu as maintenant n'est pas ton mari, en cela tu dis vrai." ¹⁹La femme lui dit :

"Seigneur je constate que tu es prophète. ²⁰Nos pères se sont prosternés sur cette montagne et vous vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut se prosterner". ²¹Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, vient l'heure où ni sur cette montagne, ni à Jérusalem vous vous prosternerez devant le Père. ²²Vous vous prosternez devant ce que vous ne savez pas, nous nous prosternons devant ce que nous savons puisque le salut est des Judéens. ²³Mais vient l'heure et c'est maintenant, que les véritables prosternateurs se prosterneront devant le Père en Pneuma et Vérité, car le Père cherche de tels prosternateurs. ²⁴Dieu est pneuma et il faut que ceux qui se prosternent devant lui, se prosternent en pneuma et vérité. ²⁵La femme lui dit : "Je sais que vient le Messie, celui qui est appelé Christos, quand celui-ci viendra, il nous annoncera toutes ces choses". ²⁶Jésus lui dit : "Je suis moi qui te parle. »

1) Quelques enjeux du texte.

a) L'eau de la Samaritaine et l'eau du Christ.

Nous sommes au chapitre 4. L'eau est en débat. Il y a distinction, partage entre deux eaux : l'eau du puits (ou de la source) où se trouve la Samaritaine, et l'eau dont parle le Christ. Ce serait une erreur de faire ici simplement la distinction entre l'eau matérielle et l'eau spirituelle qui est le baptême. Le débat n'est pas exactement là. Il est à l'intérieur d'un processus d'identification : qui est la Samaritaine, et qui est son interlocuteur ?

Nous disions que dans cette rencontre on part de la plus grande méprise, du plus grand malentendu pour la Samaritaine à propos de l'identification du personnage qui se présente à elle. Puis, par des processus progressifs d'identification qui culminent à la fin de l'épisode, elle finit par l'identifier. Il est intéressant de noter qu'il faut, d'une certaine façon, que la Samaritaine se ré-identifie elle-même pour qu'elle puisse identifier Jésus. C'est un même processus : reconnaître Jésus la ré-identifie.

Encore une fois, l'identification se fait ici par le lieu d'où l'on est, par les indices du lieu – ici il s'agit en particulier de l'eau et du puits. Un puits est lieu référentiel en ce sens qu'on y revient, qu'on y puise, c'est la source de l'entretien de la vie. Mais il n'est pas seulement un repère dans l'espace, il est aussi un repère dans le temps car ce puits se creuse dans l'histoire de la Genèse, de Jacob, de Joseph, et à ce titre-là il permet l'identification par des ancêtres.

b) La symbolique du masculin – féminin.

Par ailleurs, tout au long du texte court un autre problème identifiant parce que, tout à l'heure, j'ai oublié le sexe sur la carte d'identité. Le débat est aussi largement dessus. C'est marqué en toutes lettres dans le texte : « *Comment peux-tu m'adresser la parole à moi qui suis samaritaine et femme ?* » (d'après le v. 9). C'est un aspect que nous n'avons pas à développer par rapport à ce qui nous concerne, mais qui est très important dans toute la conduite du texte, déjà parce que, selon l'Écriture, les fiancés, dans le monde patriarcal, se rencontrent au puits.

Ensuite Jésus évoque le mari de la Samaritaine, ce qui lui permet à elle d'*avouer le manque* qui est le premier élément d'une ré-identification possible.

Il y a donc une symbolique masculin – féminin tout au long de ce texte, mais ce n'est pas celle qui nous intéresse en premier. J'ai simplement situé l'enjeu du texte en disant cela.

2) Lecture suivie.

- **L'introduction (v. 4-6a).**

« *⁴Il fallait qu'il traversât par la Samarie* ». Bien sûr, si on veut aller de Judée en Galilée, il faut traverser la Samarie, *il faut*. Mais ce "*il fallait*" a bien entendu chez Jean un aspect de destination, de chemin destiné.

« *⁵Il vient donc vers une ville de Samarie appelée Sichar près du champ que Jacob a donné à Joseph son fils. ⁶Il y avait là la source de Jacob.*

- **La fatigue de Jésus. Sa soif (v. 6b-7).**

Jésus, fatigué par les difficultés du chemin s'assit près de la source ; c'était environ la sixième heure. ⁷Vient une femme de Samarie pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire". »

La fatigue, ici, est très importante : *kékopiakôs* est un mot qui ne se trouve nulle part ailleurs dans l'évangile de Jean sinon précisément au verset 38. Il faut avoir une attention qui nous aide à identifier la fatigue qui est en question ici, voir dans quel contexte le mot est repris : « ³⁸*Je vous ai envoyés moissonner là où vous ne vous êtes pas fatigués.* »

Cette fatigue, c'est la passion, ou c'est la vie christique, la vie de Jésus *patibilis*. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le « *Donne-moi à boire* » est évidemment un écho du « *J'ai soif* » de la croix. Il ne faut pas oublier non plus que c'est l'heure de la passion car il était environ la sixième heure, c'est donc le commencement de la septième heure, du septième jour, nous sommes dès le début dans le non-accomplissement. Il ne faut pas traduire : *il était environ midi*, parce que *midi* a chez nous une symbolique de plénitude, alors que six, ici, désigne le contraire.

- **Les disciples sont partis acheter (v. 8-9).**

« *⁸En effet ses disciples étaient partis à la ville pour acheter de la nourriture.* » Les disciples vont acheter de la nourriture.

Parfois, pour les tenter, c'est Jésus lui-même qui dit : « *Où achèterons-nous des pains ?* » (Jn 6, 5). Ils achètent, et ceci prépare la révélation – surtout dans le chapitre 6 – du fait que la nourriture essentielle *ne s'achète pas*. Quand Jésus dit à Philippe : « *Où achèterons-nous des pains ?* », Jean précise qu'il dit cela "*pour l'éprouver*", c'est-à-dire pour révéler la pensée qui est au cœur de Philippe. C'est une parole qui révèle le cœur pour faire prendre conscience de quelque chose qui est d'une autre nature. Le thème du *don* court tout au long de notre chapitre 4, mais aussi tout au long du chapitre 6. La nourriture essentielle – *épiouision* – du Notre Père : « *Notre pain essentiel, donne-nous ce jour* », c'est du domaine de la donation.

Par ailleurs, ses disciples sont partis opportunément, ce qui permet un discours étrange et même scandaleux : « *⁹La femme, la Samaritaine, lui dit donc : "Comment, toi qui es judéen, me demandes-tu à boire (m'adresses-tu la parole) à moi qui suis samaritaine et femme ? – c'est déjà compromettant qu'un homme adresse la parole à une femme inconnue en public, et en plus - les Judéens ne se mêlent pas aux Samaritains.*

- **La donation comme trait premier de l'eau qu'apporte Jésus (v. 10a).**

« *¹⁰Jésus répondit et lui dit : "Si tu savais le don de Dieu" »*, c'est la révélation de la donation. Le trait premier de l'eau qui est en question, c'est la donation. Cela, bien sûr, la Samaritaine ne le sait pas, les disciples eux-mêmes ne le savent pas.

- **Détour par les versets 31-34.**

En effet une partie des choses que j'ai introduites dans la lecture se justifient par le retour des disciples : « *³¹Les disciples entre temps l'interrogeaient en disant : "Rabbi mange". ³²Il leur dit : "J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas". ³³Alors – toujours la méprise – les disciples se disent entre eux : "Est-ce que quelqu'un lui a apporté à manger ?" ³⁴Jésus leur dit : "Ma nourriture est que je fasse la volonté (la volonté secrète, théléma) de celui qui m'a envoyé, et que j'accomplisse son œuvre". »* Voilà une phrase très importante, d'abord pour le vocabulaire : *faire la volonté*, c'est la même chose qu'*accomplir l'œuvre*.

Œuvre est un mot qu'on peut ajouter à la colonne⁴⁶ de droite : la volonté c'est la semence, et l'œuvre est l'accomplissement de la semence. L'œuvre chez saint Jean désigne soit la mort-résurrection – et donc la même chose que l'heure –, soit l'accomplissement de l'humanité, mais c'est la même chose. La mort-résurrection du Christ est l'accomplissement de l'humanité, c'est cela l'œuvre. Or cet accomplissement-là, « *c'est ce qui me tient en vie, c'est cela la nourriture de ma vie* » (d'après Jn 4, 34). Cela peut paraître une phrase grandiloquente : *ma nourriture à moi...* mais elle s'entend très bien. Or, j'ai dit qu'accomplir l'œuvre est la nourriture du Christ, mais c'est aussi sa boisson. Quand il dit : « *J'ai soif* », il s'agit du désir d'accomplir l'œuvre qui est mort et résurrection. C'est pourquoi nous avons raison d'interpréter la fatigue, la sixième heure, le « *J'ai soif* », la donation, dans la perspective de la mort du Christ. Ce n'est pas développé dans le texte à propos de la boisson, mais c'est développé à propos de la nourriture, et c'est la même chose.

- **La question de l'eau et de qui la donne (v. 10b -15).**

« *Si tu savais le don et qui est celui qui te dit " Donne-moi à boire " – la question est de savoir "qui est", c'est pourquoi je disais qu'il s'agissait d'un processus d'identification dont la question est explicitement dans le texte – c'est toi qui lui aurais demandé, et il t'aurait donné l'eau vivante* ». Dans le processus johannique, une méprise s'indique ici. Nous avons vu la méprise par les apôtres. Souvent ces méprises nous paraissent très grossières, mais ne le sont pas autant qu'elles paraissent. Elles sont là pour relancer. Tout à l'heure nous n'avons pas commémoré la méprise de Nicodème : « *Comment un homme devenu vieux... peut-il*

⁴⁶ Voir les listes du caché/dévoilé en deux colonnes en I, 2 b de ce chapitre III.

entrer dans le sein de sa mère une deuxième fois et naître ? » (Jn 3, 4). C'est constant chez Jean. C'est à méditer comme processus de mise en place d'une révélation.

« ¹¹*La femme lui dit : "Seigneur tu n'as pas de seau et le puits est profond, d'où donc as-tu l'eau vive ?"* » C'est une phrase qui a un sens dans son contexte et c'est une de ses multiples petites phrases qu'on peut prendre à part et méditer indéfiniment : « *D'où as-tu l'eau vive ?* » comme : « *La maison fut remplie de l'odeur emplit du parfum* » (12, 3) ; « *Le fils demeure toujours à la maison* » (8, 35). Il y a tout, il y a la filiation... vous en avez d'ailleurs recueillies dans la méditation d'avant-hier soir. C'est vrai qu'elles ont un sens plein dans leur contexte, mais d'en être retirées et prises pour elles-mêmes, pour ce qu'elles suggèrent, est un excellent processus de méditation.

« ¹²*Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux ?* » La thématique du "plus grand" est ici sous mode d'incrédulité, de question – mais pour le lecteur qui est habitué à entendre la parole, c'est implicitement une profession de foi de la résurrection. "Plus grand" signifie la résurrection. Nous avons déjà rencontré "plus grand" un certain nombre de fois, minimales par rapport à l'emploi de ce terme chez Jean. "Notre père Jacob" : est-ce que la Samaritaine est suffisamment identifiée par sa référence, sa naissance dans la lignée du patriarche, par la référence de son lieu, par la qualité de propos de son eau ? Car l'eau est aussi, nous l'avons dit, la parole. La parole est le breuvage essentiel, et je serais tenté d'interpréter la suite (que nous n'allons pas commenter) à propos des cinq maris, comme les cinq livres du Pentateuque samaritain, en référence aux cinq pains qui sont le Pentateuque des Juifs, ce qui n'est pas une nourriture suffisante tant qu'il n'y a pas l'eau nouvelle, l'eau vive. Donc est prononcé ici le mot de l'eau vivante.

« ¹³*Jésus répondit et lui dit : "Tout homme qui boit de cette eau (la tienne) aura soif à nouveau, ¹⁴celui qui boira de l'eau que je donnerai n'aura plus jamais soif".* » C'est un thème un peu ambigu qui sera repris littéralement avec la réplique : « *Donne-nous toujours de cette eau* » dans le chapitre 6 à propos du pain (et c'est un parallèle important à retenir) : « *Donne-nous toujours de ce pain* ». C'est un indice pour la symbolique commune, la parole constituant la symbolique soit pour l'eau, soit pour le pain. D'une manière étrange, cette formule se trouve dans la littérature sapientielle sous la forme inversée, c'est-à-dire qu'il est bon d'avoir toujours soif, que la soif soit constamment relancée. Chez Jean : « *Il n'aura plus jamais soif* ». Or, c'est la même chose dans l'inversion même : ici, l'*avoir encore soif* est dit négativement, de l'inextinguible par opposition à la plénitude, et dans l'autre texte, la plénitude consiste dans le perpétuel rejaillissement de la soif. Ce glissement est intéressant. C'est une petite énigme !

« *Mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant vers la vie éternelle* – La vie (zôê) ou la vie éternelle, c'est la même chose chez saint Jean. Voici donc l'eau nouvelle, cette autre eau et le partage des eaux est situé dans un processus d'identification.

¹⁵*La femme lui dit : Seigneur donne-moi de cette eau que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici pour puiser.* »

- **La question des maris (v.16-18).**

Je passe assez rapidement sur l'évocation des maris qui n'est pas sans poser de problèmes. Dans ce texte, les réponses sont autant d'enchantements, lorsqu'on les trouve ! La réponse à « ¹⁵*Donne-moi de cette eau* », c'est : « ¹⁶*Va chercher ton mari.* » Voilà qui apparaît comme une rupture incongrue : il parle de la symbolique de l'eau, et puis il semble l'ennuyer avec des questions de *vie privée*, comme le disait un participant à une session. En réalité, cela poursuit le processus de réidentification de la Samaritaine et reprend le thème de la femme par rapport à l'homme. Le fait que Jésus dise cette parole atteste qu'il n'a pas besoin qu'on cause pour savoir, il est au cœur de la question, car le secret honteux de cette femme, c'est cela. Et de lui permettre de l'évoquer d'une façon un peu voilée, mais que Jésus lui-même dévoile en disant : « ¹⁸*Tu as eu cinq maris, celui que tu as maintenant n'est pas ton mari* », cela lui permet de s'avouer et d'avouer le manque qui est le premier élément d'une ré-identification possible. Il ne la laisse pas dans le déni de ce qu'elle est.

Cette parole de Jésus peut paraître sévère. On l'entend souvent comme une parole de condamnation : voilà qu'il vient l'ennuyer avec l'obligation d'avouer. Mais, quelle est la tonalité de cette parole ? Lisons le texte. La femme, aussitôt, va appeler les autres et dit : « ²⁹*Venez voir quelqu'un qui m'a dit ce que j'ai fait.* » Autrement dit, ce n'est pas entendu comme une parole de condamnation. C'est nous qui injectons cette signification, éventuellement parce que nous sommes ennuyés par la parole de Jésus.

Quelle est la qualité de cette parole qui est dite au cœur de telle façon que cela délie le cœur et permet un aveu qui n'est pas un aveu dans la condamnation ? Une parole qui est entendue comme une parole libérante, et donc comme une parole de pardon ? Il y a là quelque chose de très important à méditer.

- **Une question d'identification par le titre (v. 19).**

« ¹⁹*La femme lui dit : "Seigneur, je constate que tu es prophète".* » Elle commence à l'identifier comme étant peut-être le prophète Moïse qu'attendent les Samaritains. Mais Jésus est et n'est pas le prophète. En un sens oui, Jésus est le nouveau Moïse, mais pas au sens où l'attend celle-ci, donc nous sommes encore dans la méprise, même à propos du même mot. Ensuite, la question sera reprise à propos du messie, du roi oint qu'attendent les Judéens. C'est l'autre attente. Jésus est-il ce roi messie ? Oui et non. Non pas au sens où, probablement, elle le conjecture, et pourtant il dira : « *Eïmi (je suis)* » avec le double sens de : peut-être « *Je le suis* », et aussi le « *Je suis* » qui identifie ultimement Jésus, mais d'une façon qui n'est pas encore entendue pleinement par la Samaritaine.

Entre-temps, il y a eu cet autre thème qui est initié par la Samaritaine elle-même parce qu'au moment où elle sent que sa tentative d'identification n'est peut-être pas la vraie, elle se pose question : *Est-ce que le vrai n'est pas plutôt chez les Judéens ?* – parce qu'elle pense qu'il est peut-être plutôt judéen, ce qui est une erreur. Jésus n'est pas judéen, non pas du tout parce qu'il serait nazaréen. Jésus n'est pas judéen parce qu'il n'est pas identifié en vérité quand il est identifié comme judéen : Jésus n'est pas ressuscité judéen, juif. Lire saint Paul, par exemple : « *Dans la dimension de Jésus ressuscité, dans le Christos, il n'y a ni Juif ni Grec...* » (d'après Ga 3, 28).

- **Une question d'identification par le lieu (v. 20-23).**

Cette question est à nouveau une question d'identification par le lieu : Où faut-il adorer ? Quel est le lieu axial ? Quel est le lieu sacré ? « ²⁰*Nos Pères ont adoré sur cette montagne* – le mont Garizim que l'on voit – *et vous dites* (vous les Judéens) *que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer.* ²¹*Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, l'heure vient que ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, vous n'adorerez le Père.* ²²*Vous adorez ce que vous ne savez pas, nous adorons ce que nous savons, car le salut vient des Judéens"*. » Cette dernière phrase est très étonnante et ça ne va pas de soi. C'est le même problème que celui de l'intitulé de Pilate : « *Jésus roi des Judéens.* » (19, 21). Il y a des réponses à cela. Le pire serait de passer sur le texte sans apercevoir qu'il y a problème (mais ce n'est pas mon problème d'aujourd'hui).

« ²³*Mais vient l'heure et c'est maintenant que les véritables adorateurs adoreront le Père en pneuma kai aléthéia* (en pneuma et vérité). » Il y a d'abord la question de l'heure, la question de la temporalité, mais ce n'est pas notre sujet. La Samaritaine n'a pas posé la question : *Qu'est-ce qu'adorer ?* ou : *Comment adorer ?* Sa question est une question topographique : « *Où faut-il adorer ?* » La réponse est : « *dans le pneuma* ». Elle avait posé la question : ou bien ... ou bien ..., sur le mont Garizim ou à Jérusalem ? La réponse est : ni ici, ni là. Ainsi le Christ lui dit que le lieu où il faut adorer n'est pas un troisième lieu. Ce lieu est un non-lieu par rapport aux lieux repérables de notre cartographie. Ce qui se joue ici, c'est la symbolique du lieu nouveau.

Le pneuma (l'Esprit) est donc le lieu en quoi s'accomplit la posture essentielle de l'adoration. Le mot *adorer* n'est pas une bonne traduction. En hébreu, la racine du verbe désigne la prosternation. Se prosterner devant qui ? Devant le Père, sans doute. Et se prosterner dans le Pneuma signifie *se prosterner dans la donation*. En effet nous avons vu : « *Si tu savais le don de Dieu* », nous avons vu que l'eau désigne la donation. Or, l'eau vivante, c'est le pneuma.

Ceci nous invite à penser la prosternation (l'adoration) comme autre chose que ce qui irait vers l'anéantissement du "je". Il n'y a pas à distinguer des prières d'adoration devant l'immense grandeur de Dieu et des prières d'action de grâce pour son don. Car la grandeur de Dieu est de donner et rien d'autre. Or, donner, c'est recevoir, et recevoir, c'est restituer, c'est verser, nous allons le voir bientôt. Si cette prière-là peut venir en nous, c'est parce qu'en nous (et en tout homme) il y a semence de pneuma qui est l'insu de nous-mêmes : « *le pneuma, tu ne sais.* »

Et nous avons ici l'hendiadys : « *en pneuma qui est vérité* ». J'avais annoncé par avance que le pneuma et le royaume désignent le même. Ici le *pneuma* et la *vérité* désignent le même. Et l'indication que je donne habituellement, c'est de penser pneuma, royaume et vérité comme le même. Évidemment, ce sont des mots qui, dans notre discours spontané, sont totalement disparates, ils n'appartiennent pas au même registre. Si nous continuons à les entendre dans le champ de signification qu'ils ont chez nous, nous ne les entendons pas. Il s'agit donc de les entendre à partir de l'insu de la même réalité fondamentale qui se donne à entendre sous trois dénominations, trois noms. Tel est le processus et telle est la signification de l'hendiadys chez Jean.

Je rappelle d'autres expressions : « *le pneuma de la vérité* » (Jn 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13 et 1Jn 4, 6), qui est la façon dont le paraclet est annoncé, et enfin : « *le pneuma est vérité* » dans « *Le pneuma est le témoin car le pneuma est la vérité* » (1 Jn 5, 6). Voilà trois expressions qui montrent comment fonctionne l'hendiadys.

Cela nous oblige à repenser le pneuma dans le contexte de l'identification du lieu (*d'où ?*), de la tentative d'orientation, de la référence à la source, de la recherche sourcielle du puits ou du temple ou du lieu, et c'est une invitation à penser à partir de cela le mot de vérité. Je ne vais pas ouvrir cette question de la signification de la vérité qui est très vaste. Mon but était d'arriver à cette hendiadys qui conforte le principe de lecture hendiadyque.

III – Les fleuves d'eau vive (Jn 7, 37-39)

Je voudrais maintenant nous reconduire au lieu le plus essentiel, le plus fondamental, le plus éclairant, les versets 37 à 39 du chapitre 7.

« ³⁷Dans le dernier jour, le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, ³⁸celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture : des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)". ³⁹Il dit ceci à propos du pneuma que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui, car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié. »

- **L'intérêt du texte.**

Je vais indiquer d'abord l'intérêt de ce texte. Il y a un lieu. Il y a un temps. Il y a une posture. Il y a une parole, et une parole qui est prétendument une citation de l'Écriture, une parole selon la parole, une parole qui parle de l'eau. Voilà les deux premiers versets. Ce qui fait l'intérêt particulier du troisième verset, c'est que nous avons ici l'exégèse, faite par Jean, de la parole que Jésus vient de dire : "*il parlait de*", et ensuite, un mot nouveau est prononcé qui ne l'a pas été par Jésus, le mot de *pneuma*. Enfin, il y a l'indication du lieu à partir d'où penser ce nouveau mot : pneuma. Je reprends.

- **Le Lieu : Le Nouveau Temple.**

Nous sommes au Temple. À propos du Temple, j'ai oublié de préciser ce thème qui se trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean, à savoir que le nouveau lieu où il faut adorer – c'était la question tout à l'heure –, c'est le *pneuma*, c'est-à-dire la dimension ressuscitée de Jésus. Cela s'exprime également à propos du Temple. Le corps ressuscité de Jésus est le nouveau Temple, nous avons cela à propos des vendeurs chassés du Temple, chapitre 2⁴⁷. Donc, *corps ressuscité* et *pneuma*, c'est la même chose, c'est le nouveau lieu référentiel.

Il en résulte que *corps* et *pneuma* (*esprit*), c'est la même chose pour la résurrection, et ce sont des mots que nous opposons toujours. Chair et pneuma (*esprit*) s'opposent bien sûr,

⁴⁷ « ¹⁹Jésus leur dit : "Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai." ²⁰ Les Judéens dirent donc : "C'est en 46 ans que ce temple a été construit ; et toi, en 3 jours, tu le relèveras?" ²¹ Mais lui parlait du temple de son corps (qui est son corps)..»

mais *corps de résurrection* et *pneuma*, non, à tel point que Paul dit : « *Il y a un corps spirituel (pneumatikon)* » (1 Cor 15, 44). Nous avons là l'indication du nouveau Temple.

- **Le temps : fête de l'eau.**

Le temps est précisé : les chapitres 7 et 8 se passent à la fête de *Soukkot*. On monte à Jérusalem pour *Soukkot*. D'abord, il y a le *premier jour* de la fête où Jésus monte en secret. *Au milieu* de la fête, Jésus se met à parler. Enfin, nous sommes dans le *dernier jour*, le huitième, qui est le grand jour.

Cela veut dire qu'il y a une similitude de spiritualité – au sens où nous employons couramment ce mot –, entre la fête de *Soukkot* et la parole de Jésus ici. En effet cette fête, dans son plus originel, est d'abord une fête d'automne. Elle fait partie de ces fêtes qui vont ensemble : *Yom Kippour*, *Soukkot* et enfin *Rosh Hashana*, à l'automne, dans le monde juif. La fête de *Soukkot* est une fête des eaux. Les eaux sont précieuses. Ces fêtes étaient agraires avant de se colorer de réminiscences historiques.

- **La posture : Jésus debout.**

Nous sommes dans la fête de l'eau. Nous avons un lieu, un temps – qui est une qualité de temps (*kairos*) : la fête n'entre pas dans un temps chronologique ; et enfin il y a une posture : Jésus se tient debout pour une proclamation qui est une invite, un appel – nous sommes dans la verticalité, l'axialité dont nous avons souvent parlé. Celle-ci rejoint la phrase : « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai la totalité à moi* » (12, 32), c'est la même configuration symbolique.

Cette configuration est connue, elle existe dans l'Ancien Testament, dans la littérature sapientielle où la Sagesse se tient sur les places et appelle : « *Venez et mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai préparé* » (Pr 9, 5).

Jésus s'identifie ici à cette posture de Sagesse : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi et boive* ». Ce *boire* est identifié à *croire* : « *...qu'il boive* ³⁸*celui qui croit en moi comme dit l'Écriture...* »

Dès les premiers temps, le mot traditionnel du recevoir est *croire*, les mots johanniques qui modulent cette réceptivité sont entendre, voir, toucher, manger, boire.

- **La symbolique de l'eau en question dans le texte.**

« *Celui qui croit en moi comme dit l'Écriture* » : ici nous avons une chose étonnante, c'est que personne ne sait où se trouve ce texte d'Écriture !

Nous avons affaire à l'embryon de ce qu'on appellera les *testimonia*. Ce sont des recueils de textes vétéro-testamentaires qui se font dès le premier christianisme autour d'un thème symbolique. Il y a des *testimonia* sur la pierre, sur le bois, sur l'eau. Les éléments sont lus comme des témoins écrits du Christ. On recueille ces témoignages, et, très souvent, ils se mêlent les uns aux autres.

Voici les références qu'on peut apercevoir ici :

– il y a une référence à **l'eau surgissant du rocher frappé par la baguette de Moïse** : c'est un *testimonium* très fréquent car le Christ est par ailleurs appelé *la pierre d'angle* (pas la pierre de fondation). La baguette a la chance d'être en bois, c'est un *testimonium* par rapport à la croix, et l'eau surgissante est également un *testimonium*.

– il y a une référence au **temple d'Ézéchiël** duquel **jaillit une source** qui devient un fleuve qui donne la vie (Ez 47,1-12).

– le temple d'Ézéchiël se réfère lui-même à **l'arbre paradisiaque**. Car c'est du pied de l'arbre que diffluent, des quatre côtés, **les quatre fleuves** que l'on retrouve dans l'Apocalypse, avec la symbolique des quatre coins.

– Il y a aussi des références à **l'appel de la Sagesse**, car la Sagesse appelle à venir **boire**.

Tous ces thèmes se joignent, se mêlent. Les *testimonia* on en lit chez Barnabé, chez Justin... La grande louange de l'eau qu'est l'*Exultet*⁴⁸ de la liturgie pascale est construite à partir des *testimonia* sur l'eau. C'est une symbolique très originelle qui a été reprise en ne gardant pas nécessairement la rigueur d'origine, mais la traduit et l'interprète en fonction de différentes possibilités.

Nous avons ici un exemple de *testimonia* où il y a des choses qui témoignent comme l'eau, le sang et le pneuma.

● **Sacrements et manière de Dieu.**

C'est une idée qui devrait être à la source d'une reprise de la sacramentalité car c'est l'indication de la main, ou plus précisément de *la manière de Dieu*. Les sacrements sont en référence à la manière de Dieu. Dans l'eau sont des vestiges, des traces du passage de Dieu : ceci introduit à la fois la symbolique du pied et de la main (la manière) de Dieu. Le pied et la main sont des symboles très fondamentaux de sa présence.

Et nous sommes ici dans l'ordre du toucher, ce qui peut avoir de l'importance par rapport à la sacramentalité, parce que le propre de la sacramentalité, c'est la présence symboliquement touchée. De même l'imposition des mains est une chose essentielle dans le régime de la sacramentalité. En même temps, elle est l'insurmontable d'une chose aussi étrange qu'un sacerdoce permanent qui se fait par transmission de toucher.

Il y a tout une symbolique qui nous est totalement étrangère et dont il faudrait s'approcher. Nous sommes conceptuels et même quand nous donnons à voir quelque chose, c'est plutôt imaginé. Car le sacrement n'est pas seulement signe, il est trace de présence : Dieu passe ici et maintenant. C'est un aspect qui est très difficile pour nous, pour notre structure d'intelligence, et qui est essentiel.

● **Boire c'est donner à boire.**

Nous étions partis de l'imprécision d'une citation qui est en fait une référence multiple et non absolument littérale. Mais revenons au texte. Il continue à étonner. On attendrait :

⁴⁸ **Nous te louons, splendeur du Père. Jésus, Fils de Dieu.** Qu'éclate dans le ciel la joie des anges ! Qu'éclate de partout la joie du monde Qu'éclate dans l'Eglise la joie des fils de Dieu La lumière éclaire l'Eglise, La lumière éclaire la terre, peuples, chantez ! etc.

« *Celui qui croit en moi, des fleuves viendront qui couleront de moi, et qu'il boive...* » Or, pas du tout, ces fleuves vont couler du ventre de celui qui croit. Certains ont supposé qu'il y avait quelque erreur de texte, mais aucun manuscrit ne le confirme, donc il ne faut pas changer, il faut essayer d'entrer. Ce qu'il importe de garder à l'esprit, c'est que boire, probablement, c'est toujours donner à boire : « (Celui qui reçoit cette eau) *des fleuves d'eau vive couleront de son sein.* »

- **L'eau du Christ ou le pneuma répandu.**

Nous avons retenu ce texte parce que c'est un lieu où il s'agit d'eau. Nous avons vu que de tels lieux sont multiples chez saint Jean. On en trouve même jusqu'au chapitre 21 (l'épisode de la plage et de la pêche). De quoi le Christ parle-t-il quand il parle de *son eau à lui*, de cette eau nouvelle, de cette eau vivante qui n'est pas simplement l'eau qui nourrit la Samaritaine, l'eau lustrale des Judéens, l'eau du Baptiste, l'eau de la piscine de Béthesda ? Nous avons ici la précieuse exégèse de Jean : « ³⁹*Il dit cela au sujet du pneuma.* » Quand je lis *eau* dans un sens positif chez Jean, ça désigne le pneuma, et c'est là ce qui justifie mon interprétation comme hendiadys : « *cette eau qui est pneuma* » au chapitre 3.

« ³⁹*Il dit cela au sujet du pneuma que devait recevoir ceux qui croiraient.* » Entendre, c'est boire et donner à boire. Ce qui donne à boire, ce qui donne que je boive et que je donne à boire, c'est l'Esprit de Dieu, le pneuma. Nous aurons d'autres lieux où la symbolique du pneuma va toucher à cela.

Beaucoup plus important et décisive est la dernière petite remarque de Jean : « *Car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » On m'a dit : « Alors l'Esprit Saint n'existait pas avant ! » La question est, justement : *Avant, il n'y avait pas encore de pneuma répandu.* En effet la glorification est la manifestation et la diffusion du Pneuma. Le fait que la résurrection soit sous son nom de *gloire* est significatif. En effet, la gloire de Dieu – qui est Jésus ressuscité –, c'est que le pneuma nous advienne et nous donne de vivre. Tout cela se tient.

► On a du mal à penser qu'il y a d'abord le pneuma et ensuite sa diffusion. Est-ce que ce n'est pas le propre du pneuma d'être diffusé ?

J-M M : Non. Le propre du pneuma c'est la respiration, comme le mot l'indique : le souffle, c'est-à-dire *l'expir et l'inspir*. L'inspir est le pneuma totalement retenu dans le Christ, et l'expir est le moment où le pneuma se répand et se diffuse sur la totalité de l'humanité. Le rapport entre inspir et expir est analogue à celui de la semence et du fruit. C'est le rapport du *sômatikos*, du tenu en compact (le Christ est le pneuma en compact), et de la diffusion du Christ sur l'humanité.

► Et la résurrection est dès l'origine ?

J-M M : Oui, c'est la première chose. En effet la première chose, c'est : « *Lumière soit* », et qu'elle soit manifestation de la plénitude de Dieu. Or, la manifestation de la plénitude de Dieu, c'est Jésus ressuscité. C'est ce que nous avons lu chez saint Paul en 2 Co 4, 6.

IV – Questions

► Est-ce que d'écouter saint Jean en essayant de se placer dans son champ, en essayant de passer du malentendu à mieux, ça peut avoir une dimension sacramentelle ?

J-M M : Évidemment. Mais la réponse commence par : qu'entend-on par sacramentelle ? Nous avons dit que l'écriture de Nouveau Testament ou l'Écriture Sacrée était sacramentelle en ce sens que déjà ce mot désigne, entre autres, une structure de type symbolique, et non pas une structure de type conceptuel. La lecture est sacramentelle en ce sens qu'elle ouvre à la sacramentalité. Elle n'est pas un sacrement en plus. Elle est l'essence de la sacramentalité de tout sacrement, c'est-à-dire qu'elle ouvre la lecture aux gestuations sacramentelles, radicalement. Ce n'est pas un sacrement qu'on peut mettre à la place des autres. Elle est ce qui va de l'oreille au cœur, et qui, du cœur, demande à être gestué, à aller à la main, au corps trempé, au corps imprégné par l'onction, aux pieds (à la démarche vers) ... à une gestuation multiple du corps. L'ouverture de la gestuation des sacrements, c'est-à-dire la gestuation sacramentelle, c'est l'intelligence sacramentelle de la Parole.

* * *

► Comment entrer dans l'Évangile pour que je commence à entendre la façon dont il m'indique comment il veut être lu ?

J-M M : « *Quitter son père et sa mère pour suivre Jésus* », ça signifie quitter sa langue maternelle et son patrimoine culturel (père et mère) pour suivre ailleurs. Quitter, ici, n'est pas effacer, ceci pour plusieurs raisons. D'abord parce que, le voudrait-on, cela ne se peut : je reste profondément occidental dans le moment même où je veux entendre autre chose. Mais aussi parce que ce quitter-là est la seule façon de bien y revenir : c'est à la mesure où je quitte mon natif premier, où je tente de le faire, que je suis susceptible, par la distance aperçue, d'entrer en dialogue, en débat, avec cette culture. Il ne faut pas oublier que l'histoire de la pensée chrétienne n'est pas l'histoire de l'Évangile. C'est l'histoire du bon débat entre l'Évangile et une culture qui se trouve être la culture occidentale. Ce qui est regrettable, c'est que, d'un point de vue missionnaire dans le grand sens du terme, on ne pense pas que l'Évangile puisse entrer en débat avec une autre culture sans la nécessaire médiation de la culture occidentale, qu'on ne perçoive pas ce qui, dans le discours chrétien, relève de l'Évangile, et ce qui relève de notre culture persistante. Et cela, nous n'avons pas nécessairement à le transporter dans d'autres cultures. Il faut d'abord apprendre à décoller de notre écoute occidentale de l'Évangile pour pouvoir porter l'Évangile. On entend parfois cela comme une dépréciation de notre Occident. Vous savez, j'aime Aristote, j'aime Platon, Beethoven, Rilke, Dante... seulement je ne dis pas que c'est l'Évangile.

Alors, comment l'Évangile veut-il être lu ? Il veut être lu à partir de la résurrection, et il présente la résurrection comme la chose la plus originaire de tout, ce qui peut paraître paradoxal. Mais, comment parle-t-on de la divinité du Christ ? Non pas d'abord en disant que le Christ est tel, puis qu'il est venu, mais en disant qu'il est monté, qu'il est ressuscité. Et s'il monte, c'est qu'il va d'où il vient. Donc la descente du Christ est entendue après coup. Ce qui est aperçu par les premiers chrétiens dans la personne du Christ ressuscité, c'est que

ce qui est présent précède et déborde les espaces et les temps. D'où la symbolique spatiale du haut et du bas, du descendre et du monter, d'où le problème de l'*arkhê* et de la fin. C'est à partir de la perception de la qualité de présence que cela se fait. Donc, rétrospectivement, on peut lire chez saint Jean les paroles du Christ : « *Isaïe a vu ma gloire* » (12, 41), « *Moïse a écrit de moi* » (5, 46), « *Abraham a vu mon jour* » (8, 56). Nous avons été prévenus par le Baptiste : « *Il vient le dernier parce qu'il était premier.* » Et finalement, il est assimilé à la parole première qui constitue les mondes, le *Logos* qui dit : « *Lumière soit* ».

C'est cette préexistence du Christ, célébrée dans les Écritures, qui sera appelée divinité du Christ, en un certain sens. Mais le problème de la pré-existence précède les questions théoriques sur sa nature divine et sa nature humaine. Tel est le processus. Il donne un regard nouveau sur l'Écriture antérieure. Cette lecture est propre à qui s'avance vers l'Évangile avec la foi. C'est une lecture de foi, c'est-à-dire dans l'écoute de la demande première de l'Évangile : il veut être lu comme cela. Je suis loin de dire que c'est l'ouverture obligée pour quiconque, mais c'est l'ouverture qui s'impose à moi.

* * *

► Quelle est la position de l'Évangile par rapport l'Ancien Testament ?

J-M M : Il faut bien entendre que tout l'Évangile se déclare "*selon l'Écriture*". Mais, "*selon l'Écriture*" ne signifie pas *selon le prescrit* ou *selon le prédit*, ce qui supposerait que je doive premièrement entendre l'Écriture pour voir qu'elle prescrit la venue du Jésus, ou que je devrais d'abord lire l'Écriture pour savoir qu'elle pré-dit sa venue. Cela le deviendra de très bonne heure. On le trouve déjà chez Justin dans son dialogue avec Tryphon le Juif où il y a débat sur la lecture de l'Écriture entre juifs et chrétiens. Justin se sert d'arguments. Or, quand la référence à l'Écriture Sainte est argumentaire, elle devient fautive. C'est le chemin contraire qu'il faut prendre. D'ailleurs, c'est très souvent Tryphon qui a raison dans l'argumentation, parce qu'à ce niveau d'argumentation, la position de Justin n'est souvent pas tenable. En tout cas ce n'est pas la position de Jean. Il cherche à détecter le non-perçu de l'Écriture. C'est en ce sens-là que c'est une relecture. Ce qui lui permet cela, c'est l'affirmation que *Jésus est avant l'Écriture*, et un avant, sans doute, qui n'a rien à voir avec notre avant chronologique. Ce n'est pas la preuve par la prophétie, c'est la mise en œuvre du principe selon lequel le fruit déclare la qualité de ce qui était en semence. Donc c'est de façon délibérée, en fonction d'une expérience réputée plus originelle ou qui accomplit la théophanie originelle, que cette lecture est fondée à se faire. Cela ne se fait que dans la foi qui reconnaît la dimension ressuscitée de Jésus.

* * *

► Qu'en est-il du païen ou du juif qui serait à ma table lorsque nous ouvrons l'Écriture ?

J-M M : Eh bien, j'aurais un très grand respect pour leur mode de lecture, mais je tiendrais devant eux la mienne, en la fondant. Ce qui me paraît très important pour l'annonce de la foi, c'est d'introduire à la cohérence d'un regard fondé sur l'expérience christique, à une possibilité de lecture. La question n'est pas de débattre d'une interprétation plutôt que d'une autre, la question est de présenter le sens, le tissu, la texture, par quoi

s'annonce une expérience fondatrice qui est l'expérience de la résurrection. C'est ne rien rabattre de ma propre lecture, mais la présenter comme une lecture *possible*. Je n'ai pas la capacité, ni même la volonté à tous les coups, de l'induire chez autrui, mais de la rendre possible. Annoncer l'Évangile, c'est en rendre l'écoute possible, c'est-à-dire la présenter dans sa saveur, dans son caractère vif, dans sa cohérence et dans sa vitalité propre. Et c'est ce que je fais. Je pense qu'à Saint-Bernard, par exemple, il y a un grand nombre de gens qui viennent (peut-être moins maintenant) et qui sont en délicatesse par rapport à ce que représente l'Écriture Sainte, avec infiniment de suspicion, de doute. Je n'ai rien prouvé. Ils revenaient, cela veut dire que quelque chose les intéressait. Jusqu'à quel point ? Je ne suis pas juge, et même, d'une certaine manière je dirais que ça ne m'intéresse pas, ça ne me regarde pas. La tâche que je pensais avoir (et je continue) est celle-ci.

► Quel est le rôle du Christ par rapport aux cultures qui n'ont rien à voir avec l'Évangile, et des cultures antérieures à l'Évangile ?

J-M M : Du fait que la détermination première de la christité n'est pas historique, la question du temps christique est de première importance. C'est une chose qui est très souvent déniée, refusée pour un certain nombre de raisons, avec l'emploi du mot *histoire* qui est très vague. De très bonne heure, la question s'est posée et pas nécessairement dans toute son ampleur. Et les tentatives de réponse à cette question sont venues. Elles sont insuffisantes mais intéressantes à commémorer.

C'est une des interprétations de la *descente aux enfers* de Jésus. Est-ce que le salut commence avec ses contemporains et pour les siècles à venir, ou est-ce que le Christ a quelque chose à voir avec ceux qui l'ont précédé ? Eh bien : il va prêcher la nouvelle de la résurrection dans le lieu de séjour des morts, les lieux inférieurs, et il remonte avec tout ce peuple, avec en tête Adam et Ève (c'est l'icône de la Résurrection). C'est une façon de répondre : le Christ a prêché à tous les siècles précédents en les visitant morts et en les remontant à la dimension de résurrection. On peut trouver ça très enfantin. C'est symbolique, mais ça cherche à répondre. Et jamais on n'a considéré qu'il y avait, pour les gens d'avant et pour les gens d'ailleurs, un salut autre que le salut christique. Le salut christique est pour toute l'humanité : avant, pendant pour ceux qui le reconnaissent, et aussi pour ceux qui n'en ont jamais entendu parler. Dieu veut le salut de tout homme, du premier jusqu'au dernier. Autrement dit, il faudrait apprendre à penser la *christité* comme présente sur des modalités diverses, ici ou là, sur un mode ou un autre, mais partout. Car rien ne sauve que le Christ. Il n'y a pas d'autre identité (on dit : *d'autre Nom* – ce qui ne veut pas dire la prononciation du mot Jésus) par quoi quiconque puisse être sauf. Cette diffusion dépasse de beaucoup ce que l'on peut considérer comme le christianisme sociologique et historique. Le rapport au Christ est un rapport constitutif. Il y a une semence, ou une étincelle de *christité* dans tout homme.

On verra sans doute un jour des choses étonnantes : tel ou tel qui, dans l'histoire, n'a pas connu le Christ ou même s'est opposé à la présentation qu'on lui en faisait, celui-là, pourtant, a *entendu* le Christ, mais pas le discours qu'on lui proposait. En revanche, il y a peut-être, malheureusement, un bon nombre de gens qui ont professé le Christ et qui n'ont pas grand-chose à voir avec un rapport vrai et vivant. L'*Ekklesia*, dont le sens premier est la

convocation de la totalité de l'humanité, n'est pas l'*ekklêsia* au sens petit qui est la constitution de l'Église. Cette différence n'est pas hasardeuse. Elle est signifiante, c'est-à-dire que l'Église au sens petit n'a pas de consistance en elle-même, elle ne devrait pas être une société en plus des sociétés. Elle est essentiellement tensionnelle. Elle est le sacrement de l'*Ekklêsia* au grand sens du terme, c'est-à-dire ce qui doit *faire voir et faire venir l'unité de l'humanité*. Qu'est-ce que je récite ici ? Le premier paragraphe de *Lumen Gentium* du Concile Vatican II.⁴⁹

Ce caractère essentiellement tensionnel est marqué de façon heureuse dans *Lumen Gentium*, d'abord dans le premier paragraphe, mais aussi dans la façon dont est éludée la question : *Qui est membre de l'Église ?* qui est une question classique. Or ici, pour bien marquer le caractère tensionnel de l'Église, par rapport au Christ comme pôle sont notés différents degrés de proximité. Ce sont des masses approximatives – en réalité cela ne se passe pas par *masses* – mais des masses plus ou moins proches, ensuite plus ou moins éloignées. Viennent en premier ceux qui confessent pleinement la foi catholique et pratiquent la sacramentalité catholique, viennent ensuite nos frères, orthodoxes d'abord, protestants ensuite, enfin les juifs et les musulmans... et tous les hommes de bonne volonté. Cela veut dire que la référence tensionnelle au pôle christique n'est pas de l'ordre du dedans ou du dehors, mais de l'ordre du plus ou moins près. C'est développé dans le chapitre 2 de *Lumen Gentium*. L'intérêt, cependant, en est limité car les raisons de la proximité sont calquées sur la plus grande ressemblance avec le catholicisme accompli. Mais le schéma est préférable à celui du dedans et du dehors.

La dernière chose que je voulais dire à ce sujet, c'est que ceci pourrait donner l'impression d'être la plus pernicieuse et forcenée des récupérations. Mais, ce serait une récupération si je faisais pression sur les autres, derrière ce discours, et si, en plus, je les comptais tous dans le sens petit de *l'ekklêsia catholica*. Or, ils ne sont pas dans *l'ekklêsia* au sens petit, ils sont dans la grande *Ekklêsia* pour laquelle l'Église au sens petit n'est que *sacramentum*. Le mot sacrement n'est pas employé non plus dans le grand sens du terme, mais dans son sens théologique qui est utilisé pour des rites, et dont on dit qu'il vaut pour l'Église. Dans le sens classique, le sacrement est signe et cause instrumentale. Mais si on se borne à dire, à la place de *signe* : ce qui a pour tâche de faire voir, et à la place d'*instrument* : ce qui a pour tâche de faire venir l'unité, l'Église n'est que le sacrement de l'unité, elle n'est que le *sacramentum tantum*. Parce que, dans l'élaboration du concept de sacrement au Moyen Âge, apparaît la distinction heureuse entre *sacramentum*, *res*, et *res et sacramentum*. Ainsi, quand on parle de sacrement, on parle : du signifiant, de la chose signifiée, ou d'une chose intermédiaire qui est à la fois signifiant et signifiée. C'est pourquoi, considérer l'Église comme un événement qui constitue l'histoire d'un groupe déterminé est une chose loisible à l'historien, au sociologue, mais ce n'est pas le regard de la chose selon la foi. Et cela est issu de l'Écriture elle-même.

⁴⁹ Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekklêsia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

Chapitre IV

Eau, sang et pneuma en Jn 19-20

Ma grand-mère maternelle, à la ferme, commençait à dire le matin : « Mon p'tit Jean, je vais te tracer ton ouvrage. » Je n'aimais pas trop la perspective, et cela m'empêchait d'apprécier la beauté du langage ! *Tracer ton ouvrage*, c'est ce que nous allons faire pour la journée, ou du moins proposer. J'aimerais, pour commencer, revenir sur des questions d'hier soir qui n'ont pas été honorées.

I – Réponses à des questions de la veille

a) La question des charismes et du Magistère dans l'Église.

Le Nouveau Testament fait une tentative première de distinction des fonctions dans l'Église. Elle n'est pas constante. On peut la lire dans 1 Cor 12, 28. Cette énumération est intéressante pour plusieurs raisons. D'abord elle a un certain poids parce que Paul prend soin de mettre ces catégories dans un ordre : « *Ceux que Dieu a placé dans l'Église*, dit-il, *sont premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des didascales* », et ensuite il énumère d'autres fonctions. Si on met à part l'apôtre qui est le fondateur, nous avons : prophètes et *didascales*. J'ai peur que ces deux mots ne soient difficiles à entendre. Ils désignent des rangs ou des fonctions dans l'Église. C'est intéressant parce que *prophètes* et *didascales* sont des mots qui se retrouvent chez saint Jean, peut-être pas exactement avec le même sens. Il y a donc déjà des incertitudes initiales.

La fonction des prophètes est caractérisée par le mot *paraklêsis* : « *Celui qui prophétise, parle aux hommes, en les édifiant, les parakalant (les consolant)* » (1 Cor 14, 3). On peut traduire *paraklêsis* par *parole assistante* ou *parole d'aide*. C'est une expression qui est employée très fréquemment chez Paul. Dans les sept premiers versets du chapitre 1 de la deuxième aux Corinthiens, il y a une dizaine de fois le mot *paraklêsis* ou le verbe *parakaleîn*. Je vous signale que Paul est apôtre, enseigne, et à certains moments il dit : « *Je paraklêse* » (1 Co 4, 16). Quelle fonction fait-il à ce moment-là ? Il semble qu'il donne une parole de proximité ou d'adaptation à ses communautés. Chez saint Jean, il n'y a pas *paraklêsis*, mais il y a le Paraclet. Quelle est la caractéristique du Paraclet ? Pas exactement la fonction que lui donne Paul. On traduit paraclet par avocat ou consolateur. Il faut faire abstraction des variations de sens de ces mots pour entendre, comme point commun, l'idée d'une parole de défense, de présence, une parole d'aide, d'accompagnement.

Le *didascale*, chez Jean, est une fonction importante, puisque l'évangile de Jean, c'est l'évangile du "*disciple que Jésus aimait*", c'est-à-dire du disciple par excellence. Nous sommes donc dans le couple maître/disciple, en grec *didascale/mathêtês* et en hébreu *rabbi/talmid*. Donc le mot de *paraclet* est utilisé dans cette structure-là chez saint Jean. J'aurais l'occasion cette année d'étudier soigneusement cette relation chez Jean, c'est le thème d'une session que j'ai à faire : le rapport maître/disciple, avec l'indication : être

disciple/être libre : « *Vous êtes véritablement mes disciples, et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera* » (Jn 8, 31-32).

Où trouve-t-on l'équivalent de cela, et à quoi cela correspond-il dans le Nouveau Testament ? Je pense que ces répartitions n'ont pas été assez clairement maintenues. On peut penser que la *didascalie*, chez Paul, est plutôt l'enseignement référencié aux Écritures, c'est-à-dire la reprise de l'annonce première qui est le propre de l'apôtre, dans une méditation selon les Écritures, ce qu'il fait très souvent. Et il ne le fait pas quand il dit : « *Je paraclèse* ». Ces deux dimensions de *didascalie* et de *paraclèse* doivent être honorées dans l'Église, mais elles n'ont pas obligatoirement cette même répartition.

Où est l'origine d'une répartition qui, pour nous, a été importante, celle du Magistère ? Je pense que chez saint Paul on la trouve dans une certaine énumération, au septième ou huitième rang de l'énumération : « *À un autre il est donné les discernements des esprits* » (1 Cor 12, 10). Cela correspond à la fonction magistérielle qui est de discerner dans les productions spontanées de la pensée chrétienne pour les siècles ; discerner avec autorité, de façon autorisée et assistée (car les *kharismata* sont des dons), ce qui est de l'Esprit Saint, conforme à l'Écriture, qui est donc retenu, et ce qui n'est pas conforme, qui est de l'esprit de l'Antichristos comme dira saint Jean dans sa première lettre. Vous me direz que cela paraît bien modeste. Je crois en effet que le service de Magistère est quelque chose d'extrêmement modeste. Je crains même que ce soit plutôt le besoin de sécurité des fidèles à certaines époques qui ait contribué à majorer ce pouvoir, plus que l'ambition de ceux qui y sont (ils peuvent s'y laisser aller)⁵⁰.

Là, nous sommes dans un moment embryonnaire de notre Écriture. Celui qui a le discernement des esprits (la fidélité à la parole initiale), assisté de l'Esprit et autorisé (je ne dis pas autoritaire), celui-là n'est pas réglé par une autre fonction. C'est lui qui a le discernement, y compris le discernement de sa propre fonction. Or, historiquement, cette fonction s'est exercée en Occident et, progressivement, dans l'empire romain tout entier (des Gaules à Byzance), les évêques étant les héritiers des préfets. Elle s'est alors exprimée dans le langage du droit romain. L'existence du droit canonique n'est pas de la révélation chrétienne. C'est une grande différence avec Israël où la législation est de l'intérieur de l'Écriture, et avec l'Islam où la législation fait partie essentielle de l'Écriture.

L'Écriture chrétienne est essentiellement une contestation de la législation comme législation, du droit comme droit, d'où toute la problématique de Paul. Alors, comment se fait-il qu'il y ait du droit canonique dans l'Église ? Cette question peut tout à fait recevoir une réponse, mais il ne faut pas y répondre, c'est tout ! Si les réponses qui viennent avec les questions ne sont pas véritablement vécues, cela n'a pas de sens. Le langage qu'on choisit n'est pas neutre. Or, la lecture en *langage de droit* du charisme de discernement, c'est ce sur quoi nous vivons. Est-ce que cela devra toujours se faire dans l'Église ? Je réponds : non. Ce n'est ni évident, ni nécessaire. Il y aura toujours un charisme de discernement, il n'y aura pas nécessairement l'expression de ce charisme dans le langage du droit romain. Voilà qui remet les choses en place.

⁵⁰ Ceci est développé dans la session *Le Sacré dans l'Évangile*, au I du [Ch VII : Église et dogmes : dernières considérations sur le sacré](#) : "L'église, Pierre et ses successeurs".

Ce qu'il faudrait ajouter sur la fonction magistérielles, c'est la méditation de la figure pétrine dans les Synoptiques. Seulement elle est complexe parce que tout de Pierre, comme tout des apôtres, n'est pas hérité par les successeurs. Ils n'héritent pas de la fondation par exemple.

b) Voir et croire ou bien voir pour croire ?

Ce thème est lié au thème du signe : voir le signe pour croire. Chez saint Jean, vous avez deux catégories de textes qui ont l'air contradictoires. Vous avez un emploi positif du mot de *signe*, par exemple à la fin de **Cana (Jn 2)** : « ¹¹*Ce fut l'arkhê (la tête, le premier) des signes que fit Jésus* ». Mais le plus souvent, Jean critique la demande de signe, par exemple après la multiplication des pains. Pourquoi ? Parce que la *demande de signe* se situe dans la problématique : "*voir pour croire*". Et la *valorisation du signe* réside dans le *voir qui est croire*, donc dans l'intelligence hendiadyque de ces deux mots. En effet voir et croire disent la même chose chez Jean, sauf dans la perspective où ils sont disjoints pour être ajustés selon une causalité ou une finalité : "*voir pour croire*". À l'aide de ce principe on distinguera très facilement les différents passages, et on verra qu'ils ne sont pas du tout contradictoires.

L'épisode de Thomas au chapitre 20 traite explicitement de cette question. Il faut savoir que, chez saint Jean, une *figure* (la figure de Thomas) est toujours mise en rapport avec une autre figure, parfois plusieurs. Il y a des figures, des types de foi : la figure pétrine, johannique, didymique (de Thomas)... « ²⁹*Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru* » : c'est mis en rapport dans le même chapitre, avec le mode de foi propre à Jean. Vous l'avez commémoré l'autre jour en méditation : « ⁸*Il vit, il crut.* » Ceci est un hendiadys : voir et croire sont deux noms de la même chose. Du reste : il ne voit rien ! Il voit le vide, l'absence. Et ce qui lui donne de lire l'absence, c'est précisément de croire. C'est son croire qui est voir. De plus, il est dit aussitôt après : « ⁹*Ils ne savaient pas encore l'Écriture, selon laquelle il fallait qu'il (Jésus) ressuscite* », c'est-à-dire que son *voir* est dans la lecture ou dans l'écoute surgissante de l'Écriture, ou selon l'Écriture.

Or, la requête de Thomas était de voir – ou plus précisément de toucher – pour croire. C'était même énoncé sur le mode d'un chantage : « *Si je ne touche point, je ne croirai point* » (d'après le v. 25). Ce chantage lui est pardonné. Ce qui lui est donné, c'est un toucher qui est un voir et un croire, puisque de cela surgit la proclamation : « *(Tu es) mon Seigneur et mon Dieu* » (titres majeurs). Tout le monde se plaît à penser que Thomas n'a pas touché : ce n'est pas dit. Moi, je pense plutôt qu'on est dans la donation. La raison en est simple : on est dans l'épisode du huitième jour, le jour octave, et, par rapport au premier jour où il y a un matin et un soir, le rapport du premier au huitième jour, c'est le rapport de l'*arkhê* à l'accomplissement : Thomas, le jumeau, a une signification eschatologique et donc une signification de plénitude.

Or, le toucher chez saint Jean est un des noms qui disent la plénitude : entendre, voir, puis toucher. C'est pourquoi **Marie-Madeleine (chapitre 20)** doit premièrement entendre « *Mariam* » (v. 16), car elle ne voit rien avant. Et là, elle entend ; d'entendre lui donne de pouvoir dire : « *J'ai vu le Seigneur* », donc entendre lui a donné de voir ; mais Jésus lui dit :

« *Ne me touche pas* », c'est-à-dire que nous ne sommes pas dans le moment eschatologique, et le toucher (nuptial du reste) est de la signification de l'eschatologie. « ¹⁷*Ne me touche pas* – qui signifie « *ne me touche pas encore* ». Pourquoi ? – *car je ne suis pas encore monté vers le Père* – chez Jean, la résurrection, c'est « *monter vers le Père* », mais Jésus dit – *mais va vers mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père qui est votre Père, et mon Dieu qui est votre Dieu.* » Donc la résurrection n'est pas accomplie tant que la totalité de l'humanité ne monte pas. Cela m'incite à lire le moment du toucher – non pas le toucher qui est de se laisser prendre au chantage, mais un toucher qui est donation – dans la figure de Thomas. Là s'accomplit le moment eschatologique qui est caractérisé par le toucher.

Parmi les verbes qui disent le recueil : entendre, voir, toucher, contempler... ceux qui occupent le troisième rang sont généralement considérés comme disant l'accomplissement. C'est toujours la totalité mais dans un ordre : c'est entendre qui donne de voir et c'est pourquoi il ne faut pas demander de voir pour croire, la vue reste dans l'ouverture de l'entendre. Du reste c'est totalement banal et quotidien. Nous ne voyons que dans l'écoute. Je ne vois effectivement ici, d'un voir rétinien, que des taches jaunes ou sombres, etc. Le voir qui est purement voir n'existe pas, les phénoménologues ont montré cela à l'évidence. De même, je ne commence pas par entendre des sons, je commence à entendre une parole qui dit. La pure phonétique n'est pas le début de l'écoute, elle est une abstraction de ce qui est premièrement vécu. Et même quand je ne comprends pas la langue, je n'entends pas d'abord des sons, j'entends une langue que je ne comprends pas.

C'est dans les répartitions apprises qui structurent la pensée que la parole accommode le regard. Il faut que je sache ce qu'est un homme, une table, pour voir ce que je vois, même au plan le plus empirique. Le voir pur est abstraction. C'est ce même mouvement ici, mais plus fondamental : le *donner à voir* la chose de la résurrection se fait par la parole et par une écoute qui se maintient tout au long du voir. Rester dans la relation d'écoute, c'est le mode d'être à la chose. À la différence, disions-nous, des différentes façons de prendre, de comprendre, ou d'emporter pour soi, de s'auto-satisfaire de ce qui est pris. La foi, c'est rester à l'écoute, c'est tenir la note de l'écoute. C'est demeurer dans la parole. Ce n'est pas aller recueillir une parole pour l'emporter, c'est *demeurer dans*.

c) **Qui est dehors, qui est dedans ?**

La question sur voir et croire contient une autre demande. En effet ce qui est dit ici présuppose qu'on soit *au-dedans de la parole christique*. D'où la problématique suivante : *puisque'il faut croire pour voir, si quelqu'un est dehors, comment peut-il entendre le discours que je tiens ?*

Ce que je voudrais faire ici, c'est nous inviter à méditer de façon un peu critique ce que veut dire *dedans* et *dehors*. Dans le monde, il n'y a personne qui ne soit à la fois au dedans et au dehors de la parole christique. Nous avons dit, à propos de l'ecclésiologie de Vatican II, qu'elle avait cessé de parler le langage du dedans et du dehors. La même chose est à dire ici et à prendre très au sérieux. Ce n'est pas une bienveillance vague et sympathique pour les pauvres gens qui seraient dehors et qu'il serait bon de considérer comme étant un peu dedans. Pas du tout. C'est dans la structure même de l'Évangile. Et pourtant, le dedans et le

dehors ont une fonction absolument fondamentale, nous l'avons vu au début puisque « *tout fut par lui, ce qui fut en lui était vie, en dehors rien.* » Mais, voici le principe essentiel : nous sommes ici dans le moment du discernement du tout et du rien. Nous sommes dans le moment du discernement du plein et du mauvais vide – car il y a un bon vide –, dans l'évocation de ce moment judiciaire de la ténèbre et de la lumière, de la droite et de la gauche dans certaines applications de ce rapport. Il faut absolument savoir que, dans cette affaire, il n'est jamais question d'individus qui seraient tout dedans ou tout dehors. La ligne de partage qui est le jugement ultime traverse l'intime de chacun : nous sommes dedans et nous sommes dehors.

Si nous avons la foi, il faut surtout que nous ayons conscience d'être de peu de foi, parce que le *peu de foi* c'est : « Je crois, Seigneur, donne-moi la foi. » Le *peu de foi* ouvre à la demande de foi, et la foi est essentiellement quelque chose de donné, donc quelque chose de demandé. Celui qui dit : « J'ai la foi de façon plénière » est inguérissable ! Jésus dit : « *Je suis venu vers ce monde pour un jugement, que les aveugles voient, et que les voyants deviennent aveugles* » (Jn 9, 39), autrement dit ceux qui ont conscience de leur aveuglement peuvent demander la lumière et y accéder, mais ceux qui se targuent d'être voyants, ceux-là on ne peut rien pour eux. Il n'y a pas de place pour que quelque chose d'autre vienne puisqu'ils sont pleins de leur voir. Il faut que nous apprenions à lire la signification du jugement non pas comme la mise en répartition d'un certain nombre de personnes à droite et d'un certain nombre à gauche. C'est à l'intérieur de chacun que s'opère le discernement ultime. Ceci rejoint le refus de considérer l'être humain comme étant *atomos*, un individu, c'est-à-dire indivisible. Chacun est le champ de cette lutte, il l'est à chaque fois. Ceci est à verser au dossier de *Qu'en est-il de "je" ?*

► Ultimement, il n'y a que le fils de la perdition qui est totalement dehors et qui n'entend absolument pas ?

J-M M : Oui. « *De tous ceux que tu m'as donné, je n'en ai perdu aucun sinon le fils de perdition* » (d'après Jn 17, 12). Le fils, c'est la manifestation de ce qui est secrètement dans le père. Donc Jésus dit : "*j'ai perdu la manifestation de la perdition*". C'est la même thématique que mettre la mort à mort. Ce rôle est joué par la figure de Caïn et par celle de Judas en Jean, mais cela ne dit rien sur Monsieur Judas⁵¹.

d) Questions de symboliques.

► Beaucoup de gens sont terrorisés par le jugement dernier dans Matthieu 25 : les uns sont mis à droite, les autres à gauche.

J-M M : Nous sommes bien ici dans une droite et une gauche qui sont des opposés, mais ce n'est pas l'idée de droite et de gauche qui est à gérer. Ce qui est à comprendre, c'est la qualité de ce qui est à droite et de ce qui est à gauche.

J'en profite pour dire que droite et gauche ne sont pas nécessairement des contraires. Quand il s'agit de balayer la maison, elles ont leurs fonctions complémentaires et propres. La gauche, de préférence passive, tient (sauf pour le gaucher), et la droite est active. Marthe

⁵¹ Cf. [La question de Satan. Les différentes facettes de la figure de Judas..](#)

et Marie ne sont pas non plus deux personnes, parce qu'il faut que tout homme soit Marthe et Marie, qu'il ait la main droite de Marthe et la main gauche de Marie, la contemplative, celle qui écoute (la main gauche est la main de l'écoute)⁵². Vous avez là une *symbolique de la main*, il faudrait la poursuivre.

Nous avons tendance à toujours penser la dualité comme opposition. Or, il y a une infinité de modes d'être deux, depuis le duel à l'épée jusqu'au duo de la cinquième sonate de violon et piano opus 24 de Beethoven dite *Le printemps*. Entre le duel et le duo.

C'est important pour la lecture de Jean, dès le premier chapitre, car il est question de la dualité de la lumière et de la ténèbre, et de la dualité du ciel et de la terre. Or, ces deux dualités-là ne disent pas la même chose. Ciel et terre sont faits pour être des conjoints, alors que lumière et ténèbre sont définitivement des adverses. Ce qui est vrai dans la lecture de Jean ne l'est pas toujours et nécessairement. Par exemple, le rapport lumière et ténèbre se joue dans la belle alternance du jour et de la nuit. Pour bien comprendre, chez Jean : la lumière, c'est l'espace créé par la rencontre heureuse du ciel et de la terre, et la ténèbre, c'est l'exclusion (ou le divorce) de ciel et terre.

La symbolique, ce n'est pas n'importe quoi. C'est un clavier dont il faut apprendre à jouer, avec des règles et de la rigueur. Elle n'a pas la même rigueur que la logique déductible, mais c'est une rigueur non moindre.

e) L'arkhê et l'eskhaton (l'origine et la fin).

L'*arkhê* n'est pas le commencement et l'*eskhaton* n'est pas au bout des temps, de sorte que la proximité de l'*arkhê* et de l'*eskhaton* est probablement ce que signifie l'*aïon*, l'éternité. L'éternité suppose de l'espace entre l'*arkhê* et l'*eskhaton*. Nous trouvons là le thème de la course.

On lit par exemple dans les *Odes de Salomon* que ce qui s'appelle la voie, c'est le chemin qui va de l'*arkhê* à l'*eskhaton*⁵³.

Mais ce chemin de la course, chez Jean, est un chemin très court : Jean court vite, et il court plus vite que Pierre ! C'est la signification de cet épisode : la figure du disciple est d'une certaine manière antérieure à la figure du prince des apôtres, mais celui qui court plus vite s'abaisse et laisse passer le prince des apôtres. Tout cela est traité dans la perspective de la question : quelles sont les valeurs, les significations corrélatives de la figure de Pierre et de la figure de Jean ? C'est-à-dire : comment pourront vivre ensemble les premières communautés issues de la tradition pétrine et celles issues de la tradition johannique – pour parler un langage de pseudo-historien ?

* *

⁵² D'autres disent la même chose : « La main droite est celle de l'action, celle de l'agir chrétien dirigé et orienté par le Christ. Mais cette main droite qui agit à l'extérieur, suppose l'aide intime de la main gauche qui évoque la vie spirituelle. Dans la tradition, la main gauche est la main cachée, l'acte de l'esprit humain éclairé par l'Esprit Saint. Telle est la compagne et la servante. » (Note 12 de [Avec quelle main communier - Catéchèse Biblique Symbolique](#))

⁵³ Dans l'Ode XXIII, la voie va du principe (v. 2-3) aux siècles des siècles (v. 22). D'après Marie-Joseph Pierre, *Les Odes de Salomon*, éditions Brepols.

Tracer l'ouvrage pour la journée.

J'avais dit que je tracerais l'ouvrage pour la journée, mais je ne l'ai pas fait. Nous allons venir maintenant à des petits textes : le texte de la transfixion à la croix, celui de l'insufflation des disciples au soir du premier jour. Il était bon de s'égarer sur des questions qui sont des préalables de lecture ou qui ont pour enjeux des conséquences dans la vie. Il est peut-être bon de revenir à des questions plus ponctuelles, plus près des textes.

Demain nous lirons un texte en deux morceaux qui se trouve dans la première lettre de Jean, il porte sur la problématique de l'onction, du chrisma, puis nous lirons le texte par lequel nous avons commencé en essayant de l'entendre de la meilleure façon que nous pourrons.

II – Eau, sang et pneuma en Jn 19-20

1) Donation du pneuma, écoulement de sang et eau (Jn 19, 30-36).

Les chapitres 18 et 19 sont les chapitres de la passion du Christ, mais ils sont écrits, chez Jean, plutôt comme le récit de l'intronisation royale de Jésus. Les versets du chapitre 19 qui nous intéressent sont les versets 30 à 36. Nous allons faire une lecture simple en partant du verset 28, et puis je me bornerai à souligner un certain nombre de choses.

« ²⁸Après cela, Jésus, sachant que maintenant tout est accompli, dit, pour que l'Écrit s'accomplisse : "J'ai soif". ²⁹Là, un récipient plein de vinaigre. Ils entourent une hysope d'une éponge pleine du vinaigre et la présentent à sa bouche. ³⁰Quand donc Jésus a pris le vinaigre, il dit : "C'est accompli". Inclinant la tête, il livre l'Esprit. ³¹Les Juifs, donc, comme c'était la Préparation, pour que les corps ne demeurent pas sur la croix le shabbat – car c'était le grand jour, ce shabbat –, sollicitent Pilate pour que leurs jambes soient brisées et qu'ils soient enlevés. ³²Les soldats viennent donc; ils brisent les jambes du premier, puis de l'autre mis en croix avec lui. ³³Venant sur Jésus, comme ils voient qu'il était déjà mort, ils ne lui brisent pas les jambes. ³⁴Mais un des soldats, de sa lance, pique le côté. Aussitôt sortent du sang et de l'eau. ³⁵Et celui qui a vu témoigne, et véridique est son témoignage ; celui-là sait qu'il dit vrai pour que vous aussi vous croyiez. ³⁶Car ces choses sont arrivées pour que l'Écrit soit accompli : "nul os de lui ne sera brisé". ³⁷Et un autre Écrit dit encore : "ils verront celui qu'ils ont transpercé". » (Jn 19, 28-37. Traduction de sœur Jeanne-d'Arc).

Nous trouvons ici d'abord le « *J'ai soif* » dont nous avons parlé à propos de la Samaritaine. Le thème de la boisson aigre se lit sans doute en référence à une métaphore qui devait être usuelle et qui est l'expression : *boire la coupe*. On la trouve en réponse à la question posée par les disciples pour savoir s'ils auront part au Royaume. La réponse de Jésus est dans les Synoptiques mais pas chez Jean : « *Vous boirez la coupe que je bois et vous serez baptisés du baptême du baptême dont je suis baptisé* » (Mc 10, 39). Ce qui est assez intéressant, parce que c'est le langage de l'ordinaire. Sont annoncées ici une plongée et une imbibation, un thème qui préfigure la sacramentalité au sens le plus strict du terme.

L'accomplissement est souligné à chaque fois : dans le « *J'ai soif* » et dans le breuvage. En effet la mort du Christ n'est pas simplement ponctuelle, elle n'est pas simplement dans l'expiration. Chaque geste du Christ est accomplissement. « ³⁰**Quand il eut pris du vinaigre, Jésus dit "c'est accompli"; inclinant la tête, il livra le pneuma** ». Il y a d'autres façons de dire : il expira, il rendit l'âme etc. Chez Jean, c'est précisément cette expression : "livrer le pneuma". La donation du *pneuma* est inscrite dans le moment même de la mort. Ici, c'est à double sens. On peut se contenter de dire : "il livra l'esprit" au sens usuel du terme. Mais les mots que choisit Jean sont indicateurs de quelque chose. Nous savons que nous allons retrouver *sang et eau* tout à l'heure, mais il y a *pneuma, sang et eau*. Le verbe *livrer* est de la racine du verbe *donner* : *parédôkén* (il livra) c'est le verbe *para-didômi* (livrer). Il peut être pris en mauvaise part ou en bonne part dans l'évangile de Jean. "*Judas livre Jésus*". Mais dans le mot *paradosis* (transmission, tradition) qui vient de *paradidômi*, livrer est pris en bonne part, c'est une des variantes dans la donation.

Donc « ³¹**Les Judéens, puisque c'était la Préparation (la veille), pour que les corps ne restent point sur la croix le shabbat – car c'était le grand jour, ce shabbat – prient Pilate de leur briser les jambes et de les enlever.** » Le fait de briser les jambes a pour effet de faire s'effondrer le corps qui n'a plus de support et donc de hâter la mort au sens banal. Mais, en fait, « ³³**Jésus était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes.** ³⁴**Mais un des soldats, de sa lance, perça (pointa, ouvrit, transfixa, transperça, piqua) le côté. Et sortit aussitôt sang et eau.** » Il y a "aussitôt" pour marquer que ces choses peuvent être lues dans un premier sens anecdotiquement et banalement. Et le curieux verset 35 souligne le caractère exceptionnel, merveilleux, qui a besoin d'être attesté, de ce qui vient de se passer : « ³⁵**Celui qui a vu a témoigné, et vrai est son témoignage. Et celui-ci sait qu'il dit le vrai afin que vous aussi vous croyiez.** » Bien sûr, ce n'est pas la signification anecdotique que nous avons aperçue d'abord qui mérite d'être ainsi soulignée et attestée. C'est donc que le sens, à première lecture, n'est pas apparent.

« ³⁶**Ces choses furent, afin que soit remplie (accomplie) l'Écriture.** » Je vous signale en passant que *emplir* et *accomplir*, c'est le même verbe, ce qui est très important à penser dans une pensée de l'accomplissement. Nous avons déjà spéculé sur le sens de *remplir*. C'est aussi la question de la *plénitude des temps*, alors que c'est *l'emplissement des saisons*. L'accomplissement emplissant, ce n'est pas *khronon*, c'est *kairon*, les saisons. Les saisons sont elles-mêmes des accomplissements. Ce ne sont pas des moments neutres coupés dans la ligne imaginaire et indéfinie du temps. Ce n'est pas simplement ordinal ou chronologique. Dans le Nouveau Testament, la saison, le *kairos*, de même que *l'heure* chez saint Jean, ne disent pas simplement un temps ordinal ou quantitatif, mais une qualité d'accomplissement. L'heure, c'est la révélation de ce que le Christ était en semence.

« **Ne pas briser l'os** » : voilà une écriture référentielle. Quelle est sa signification et son utilité pour nous ? Elle atteste qu'il s'agit ici de l'agneau pascal. Très précisément, cette parole se dit de la façon de préparer et de manger l'agneau pascal, ce qui se fait selon des règles très précises (*Cuisine du sacrifice* est le titre d'un ouvrage de Jean Pierre Vernant). Et la caractéristique, c'est que l'os n'est pas brisé. La référence pascale est très importante parce que nous avons ici le retour de « *Voici l'agneau de Dieu* » que nous avons trouvé dans le Baptême. D'autre part, on peut essayer de méditer sur la signification de l'os qui

désigne ce qu'il y a de ferme, c'est-à-dire la totalité de l'homme dans ce qu'il a de ferme par opposition à la chair : *mon os*, c'est moi dans ma solidité. C'est même l'attestation de ce que l'acharnement ou le décharnement ne touche pas à quelque chose d'essentiel. Et plus tard – ce n'est pas dans saint Jean, c'est diffus dans l'Écriture, et ce sera repris par des Pères de l'Église –, l'os est l'amande qui est le lieu de la moelle, c'est-à-dire la promesse de vie qui reste latente, et donc la capacité de résurrection⁵⁴. Je ne mets pas tout immédiatement au titre de Jean. Attention, je dis ce qui est lisible dans le *texte*, j'indique des présupposés comme le thème de l'amande, présent dans : « *Leurs os refleuriront* » (Siracide 46, 12). Enfin, je signale la lecture qui en est faite par la première patristique. Je rends à chacun ce qui est à chacun, mais ce qu'il faut retenir surtout pour nous ici, c'est la référence pascalle.

La deuxième citation : « *Ils verront celui qu'ils ont transpercé* », prise de tout à fait ailleurs, est une citation très étonnante sur laquelle certains ont beaucoup médité. Quelqu'un a même fait une petite thèse sur « *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé* » dans Irénée, c'est-à-dire la lecture dans Irénée de cette petite phrase.

Ici, pour être sobre, il y a le thème de l'ouverture du côté, la transfixion, et le thème du regard. Regarder, c'est avoir égard et attention à cette ouverture qui est une ouverture de donation. C'est donc pris en bonne part, comme par exemple : « *...il faut que le Fils de l'homme soit élevé ...et tout homme qui croira en lui sera sauf.* » (Jn 3, 14-15) La perspective est celle du *voir*, parce que c'est référé au serpent d'airain qu'il fallait regarder. Il y a une interprétation légèrement décalée par rapport à cela en Apocalypse 1, 7.

Ce qui nous importe en premier ici, c'est le verset : « *Et sortit aussitôt sang et eau.* » L'expression "*sang et eau*", sans articles, n'a pas été respectée par la traduction, pourtant excellente, de sœur Jeanne d'Arc. Ici, nous avons donc cet hendiadys "*sang et eau*". Ce qui sort, c'est du sang, et ce sang est assimilé à l'eau de la vie. Ce ne sont pas deux choses au point où nous en sommes.

Nous trouvons donc ici de façon explicite la donation du *Pneuma*, l'écoulement de sang et eau, et en plus l'importance du témoignage, autant de choses qui étaient rassemblées dans nos trois premiers versets vus le premier jour. Pour l'instant nous en restons là, sauf si vous avez des suggestions positives sur le texte.

Nous prenons le chapitre suivant.

2) L'insufflation de Jésus aux disciples (Jn 20, 19-23).

« ¹⁹Le soir venu, ce jour-là, le premier de la semaine, les portes fermées où étaient les disciples par crainte des Juifs, Jésus vient, il se tient au milieu et leur dit : “ Paix à vous.”

²⁰Cela dit, il leur montre ses mains et son côté. Les disciples, donc, se réjouissent de voir le

⁵⁴ D'après René Guénon dans *Le roi du monde*, le mot hébreu *luz* signifie couramment *amande* (ou *d'amandier*), ou encore *noyau* mais aussi « Luz est le nom donné à une partie corporelle indestructible, représentée symboliquement comme un os très dur, et à laquelle l'âme demeurerait liée après la mort jusqu'à la résurrection (...) Comme le noyau contient le germe, et comme l'os contient la moelle, ce *luz* contient les éléments virtuels nécessaires à la restauration de l'être; et cette restauration s'opérera sous l'influence de la "rosée céleste" revivifiant les ossements desséchés ; c'est à quoi fait allusion, de la façon la plus nette, cette parole de saint Paul : “Semé dans la corruption, il ressuscitera dans la gloire” »:

Seigneur. ²¹Il leur dit donc de nouveau : “ Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous donne mission.” ²²Et cela dit, il souffle et leur dit : “ Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous retiendrez, ils leur seront retenus.” » (Trad. sœur Jeanne d'Arc)

On voit tout de suite que ce texte aura pour nous un intérêt particulier pour l'intelligence du terme de *pneuma*. Néanmoins, l'ostension, le fait de montrer le côté et les mains, en tout cas chez Jean, fait référence à la scène que nous venons de lire. De même que, dans la mort, il y avait l'inscription de la résurrection répandue, de même, dans ce récit de résurrection, il y a l'inscription de la mort du Christ. Ces deux choses ne doivent jamais être séparées. La mort du Christ est toujours la mort de celui qui ressuscite d'après son mode de mourir, et la résurrection du Christ est toujours la résurrection de celui qui est mort.

J'ai parlé d'*inscription*. Le mot viendra dans l'épisode du jour octave, avec Thomas : c'est le *tupos*, la marque des clous. Aussitôt après, Jean indique que « *ces choses ont été écrites*. » Nous avons là la typographie christique, avec un jeu de mots (c'est limite, mais ça a un sens).

*Sur la peau du dieu palimpseste,
écrire lisse laisserait
encore en trace de fouet
l'acharnement de notre geste.*

Sur la peau du dieu palimpseste : c'est une réécriture sur une peau, un parchemin qui a déjà été gratté. *Ecrire lisse* : prétendre à écrire lisse ; *laisserait encore en trace de fouet* *l'acharnement de notre geste* : nous sommes incapables de prendre sans briser, sans compromettre. Ceci à propos de *tupos*.

Je voudrais élargir la réflexion que je viens de faire avant le quatrain. Ce que nous connaissons comme les épisodes de la vie du Christ – sa naissance, sa mort, sa Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, qui ponctuent notre année liturgique – sont issus de la lecture des Synoptiques, et plus particulièrement de Luc. Mais, pour Jean, ce ne sont pas des épisodes, ce sont des aspects d'un même et unique mystère, ou d'une même et unique réalité. Il voit la naissance dans la résurrection, la résurrection dans la mort, la mort dans la résurrection. Il n'y a pas d'ascension chez Jean, mais il voit l'ascension dans la résurrection : “*aller vers le Père*”, c'est l'ascension et la résurrection même. Il voit la descente de l'Esprit à la croix et dans les autres lieux. Ce qui est visé, ce n'est pas l'aspect extérieur des événements de la vie du Christ qui seraient pris pour eux-mêmes, mais le point focal où tout est rassemblé. Telle est l'acuité de la vision de Jean. Vous voyez quels sont les enjeux ?

Dans notre texte, il y a un avant, un après, et le passage se fait par la présence de Jésus : « *Vint Jésus et il se tint au milieu*. » Dans le *se tenir*, il y a simultanément la mention de la croix et de la résurrection. Être relevé, levé, debout, depuis les origines du christianisme, signifie la résurrection. Mais, chez Jean, ces mots ont aussi le sens de la mort : « “*Quand je serai élevé...*” *Il dit ça, indiquant la façon dont il allait mourir* » (Jn 12, 32), comme le commente saint Jean.

Ceci explique la posture de l'orant : dans l'histoire iconographique du Christ, l'une des deux premières figures qui est présentée, soit pour elle-même, soit dans des situations, c'est la figure de l'homme debout dans l'attitude de l'orante⁵⁵. On a, par exemple, la figure des enfants dans la fournaise, ou le jeune Daniel dans la fosse aux lions qui est debout et vivant au milieu du péril. Or, la première fois où l'on voit une crucifixion, dans un bas-relief en bois de l'église de Sainte Sabine (Ve siècle), sur l'Aventin, il y a cette figure même de l'orant (du Ressuscité) avec cette nuance que, derrière, s'esquisse la trace de la croix. C'est déjà presque une crucifixion. La représentation de la crucifixion sera postérieure et n'existera jamais dans les premiers siècles. Même dans le manuscrit de Rabula qui est célèbre pour traiter ces sujets-là, il n'y a pas de représentation de la crucifixion au sens anecdotique. Et dans la tradition orientale de l'icône, la crucifixion est toujours une crucifixion glorieuse. Je ne fais que suggérer quelque chose d'intéressant, mais ce n'est pas le sujet de notre texte, sinon par le thème du *se tenir* : "*il vient et il se tient*".

* * *

Lecture suivie.

“*Vint Jésus*” : cette venue transforme l'espace puisque nous passons d'un espace caractérisé d'une certaine manière à un espace caractérisé d'une autre manière. Le premier espace est caractérisé par deux traits : la fermeture (c'est un espace clos) et l'interprétation de cette fermeture comme étant la peur. Nous sommes dans un espace tel que la qualité d'espace est la peur. Le surgissement de Jésus, du milieu même de cette fermeture et de cette peur, ouvre un espace nouveau. La façon d'ouvrir un espace est de saluer. C'est pourquoi Jésus dit : “*Shalom (bonjour), paix à vous*”. Cette parole fait de l'espace de peur un espace de paix.

Un peu plus loin : « *Les disciples se réjouirent grandement.* » La joie est chez Jean une des dénominations de l'espace de résurrection. Nous verrons en outre que le changement d'espace se dit d'une autre façon – j'anticipe un peu ici –. Nous avons dit que c'était un espace de peur, un espace clos : il devient un espace de paix et il deviendra un espace ouvert avec l'envoi des disciples.

Il me vient à l'esprit une petite parenthèse qui n'a rien à voir avec ce que je suis en train de dire. Nous avons entendu une traduction où les verbes sont au présent (et au futur pour le verset 23). Or, en grec, ces verbes sont à l'aoriste. La traduction au présent est excellente, c'est l'indice qu'on a conscience de ne pas pouvoir se fier aux temps grecs, parce que c'est dit en grec mais pensé en hébreu, langue qui n'a pas la distinction des temps que nous connaissons, elle a la distinction de l'accompli et de l'inaccompli. D'où l'indécision sur la manière dont il est préférable de traduire qui ne vient pas des traducteurs mais du texte lui-même. Par exemple : « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré* », je le traduis par « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre* ». Cette indécision pourrait être pour nous l'occasion de mettre en question notre représentation temporelle de passé, présent et futur.

⁵⁵ L'orant(e) est debout, les bras levés. C'est la manière dont les plus anciennes représentations chrétiennes montrent ceux qui prient, et les icônes représentent ainsi la Vierge en prière.

Après la première salutation, « ***20 Il leur montre les mains et le côté.*** » Montrer est, chez Jean, l'indice de la proximité : « *Le Père aime le Fils et lui montre (deïknusin), tout ce qu'il fait* » (Jn 5, 20). Référence est faite ici⁵⁶ à l'épisode que nous avons lu précédemment. Chez saint Luc (Lc 24, 39-40), dans l'épisode correspondant, Jésus montre "*les mains et les pieds*", ce qui n'est pas du tout insignifiant parce qu'il y a par ailleurs une symbolique johannique des mains et des pieds. Or, dans ce chapitre, Jésus montre *le côté et les mains*, c'est-à-dire le cœur et la donation : le cœur ouvert (la source d'où surgit et abonde), et la donation (ce qui donne). Je crois qu'il faut noter cela comme à peu près certain, parce que, par ailleurs, Jean insiste beaucoup sur la symbolique des pieds tout au long de son évangile, mais, justement, ce n'est pas ce qui est en question ici.

« ***Les disciples se réjouirent voyant le Seigneur.*** » Ce sont des redondances. Chez Jean, "*Voir le Seigneur*" c'est-à-dire *voir le Ressuscité*, c'est cela qui est la joie.

« ***21 Jésus leur dit donc à nouveau (palin).*** » Le mot *palin* est un mot difficile à traduire : *en revanche, en retour*, ce n'est pas bon, à *nouveau* non plus. Nous avons plusieurs exemples de cette traduction difficile dans l'évangile de Jean : *Et il leur dit à nouveau la même chose*. Cela ne signifie pas que Jésus a dit deux fois la chose mais qu'un mot est retenu, qu'il est médité une première fois dans une direction et que la méditation en est reprise dans un autre sens, dans une autre direction. Nous avons une première méditation sur la salutation qui se déploie dans la monstration, donc dans la référence à ce qui précède et dans l'accomplissement de la joie. La paix va avoir ici un autre sens. « *Paix à vous* » a la signification assez ordinaire de bonjour, c'est le *Shalom* qui est une façon de saluer, mais c'est l'introduction aussi d'une nouvelle qualité d'espace qui va se marquer par la donation du pneuma.

Arrive le thème de la mission qui est l'ouverture : « ***21 De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie.*** » Cette gestuation de diffusion se poursuit par l'autre gestuation : « ***22 Disant cela il les insuffle*** », il leur communique une qualité de vie et d'espace. Bien sûr, référence est faite, ici, à l'insufflation du premier Adam qui n'était qu'une insufflation psychique, alors qu'ici il s'agit d'une insufflation pneumatique, c'est-à-dire de l'Esprit lui-même. Il y a référence à la figure d'Adam qui est inaccompli dans l'insufflation psychique. *Et accomplir l'œuvre du Père*, c'est l'accomplir dans l'insufflation pneumatique.

On le retrouve d'une autre façon dans le chapitre 9 qui est le chapitre de l'aveugle-né : « *En passant, il voit un homme aveugle de par son natif.* » Je traduis comme cela à cause de l'usage que je fais du mot *natif* pour dire l'homme qui, dans son natif, apparaît, à lui-même et aux autres dans un état inaccompli. L'inaccomplissement se marque ici par la cécité, c'est-à-dire qu'il n'est pas oint de la lumière ou du *pneuma*. Nous verrons que *connaître*, c'est être oint du *pneuma*, du souffle. Il s'ensuit un débat très intéressant sur l'origine et la signification du handicap, la cécité, comme aussi sur la signification de l'origine du mal : qui est la cause ? Est-ce lui ou ses parents ? Qui est responsable ? Réponse : « C'est son natif. » Il est intéressant de voir comment cette question des disciples est traitée : Jésus reprend l'homme au niveau du modelage qui était inachevé, c'est-à-dire qu'il refait de la

⁵⁶ "Ici" désigne le verset 20 du chapitre 20 cité au début du paragraphe.

boue avec de la poussière et de la salive et lui enduit les yeux, donc restitue l'état, et envoie cet homme aux eaux qui chasseront l'aspect inachevé, ce qui lui permettra de revenir voyant : « ¹¹*J'y suis allé, je me suis lavé et j'ai recouvré la vue.* » Qu'est-ce que cet homme-là ? C'est Adam, c'est-à-dire la totalité de l'humanité⁵⁷.

Cet épisode raconte aussi comment la venue christique est l'achèvement de l'œuvre du Père : « *Ma nourriture est que j'achève l'œuvre du Père* » (d'après Jn 4, 34), c'est-à-dire que je reprenne l'œuvre là où elle est restée inachevée, pour la conduire à son achèvement.

« ²²*Ce disant il les insuffla et leur dit : “Recevez le Pneuma Hagion (Sacré). ²³Ceux à qui vous lèverez les péchés, ils leur seront levés, ceux à qui vous les conforterez, ils seront confortés”.* » Il faut garder le mot *lever* dans "*lever les péchés*" comme on lève une hypothèque. Le verbe *conforter* est un peu plus fort que simplement retenir. Qu'est-ce que cette déclaration vient faire là ? Il ne s'agit pas d'abord de l'institution de la pénitence. Ce qui est en question ici peut légitimement donner lieu à se lire et à se gestuer dans les modalités du sacrement de pénitence, mais ce n'est pas le sens premier du texte. Il s'agit de l'ouverture de l'espace de paix qui est appelé ailleurs espace d'*agapê*. Qu'est-ce que l'ouverture de cet espace de paix sinon la levée de l'espace de meurtre, c'est-à-dire de l'exclusion ? Nous avons donc une sortie *dehors* qui n'est pas le dehors dont nous parlions. C'est d'ailleurs très simple à comprendre : le dehors et le dedans n'ont pas le même sens si je suis un SDF ou si je suis un prisonnier. Si je suis un prisonnier, ce qui est beau, c'est le dehors. Si je suis un SDF, ce qui est beau, ce serait d'avoir un dedans (éventuellement). Les notions de dehors et dedans sont des notions corrélatives. Ici nous sommes dans une perspective d'ouverture. Alors, lever l'espace du meurtre ou l'espace de l'exclusion, c'est la bonne ouverture, c'est la diffusion de la paix. C'est ce qui est annoncé ici, et non pas directement l'institution de sacrement.

« *Les péchés seront confortés à ceux à qui vous les conforterez.* » Il faut bien entendre cela comme une façon proprement sémitique de dire les choses. Je vais prendre un autre exemple plus facile : « *Il le confessa et ne le nia point* » (Jn 1, 20). C'est une façon de dire que Jean Baptiste l'a confessé fortement, c'est donc l'exclusion de tout doute. Affirmer la possibilité ou la force de la levée du péché inclut la possibilité de le garder, de le maintenir ou de le conforter. Nous avons trouvé des règles d'écriture de Jean : l'hendiadys, la lecture de deux stiques comme disant le même, l'exclusion des significations causales. Il y a ici le rapport de l'affirmation et de la négation : la négation conforte la vérité de l'affirmation.

► Dans ma traduction la deuxième partie est une affirmation : « *ceux à qui vous retiendrez, ils leur seront retenus* », et vous parlez de négation ?

J-M M : Ce verset 23 vous fait difficulté et me fait aussi difficulté. Je fais semblant que non, mais... Vous y voyez deux affirmations mais il y a deux actes dont l'un est le contraire de l'autre. Bien sûr, ce sont grammaticalement des affirmations, mais ce sont des choses qui s'opposent. On remarque donc que chez Jean, – mais la même formule se trouve dans les Synoptiques –, la validité ou la puissance d'une affirmation se confirme par son corrélatif. L'affirmation, c'est la capacité, la donation qui est faite de pouvoir lever le péché. Ce

⁵⁷ Cf. [Jn 9, 1-41 : Guérison de l'aveugle-né suivie d'une enquête à son sujet.](#)

pouvoir, comme pouvoir, se confirme du fait qu'il y a pouvoir de ne pas le lever. C'est l'explication que je me donne à moi-même jusqu'ici. Je vous avoue qu'elle ne me satisfait pas non plus pleinement. Heureusement qu'il y a de l'énigme encore. Il est bon, aussi, de ne pas s'éclairer trop vite et de s'en satisfaire, mais de tenir devant soi l'énigme et la difficulté. C'est même, peut-être, la promesse de découvertes à venir. Le mot *kratos* indique une force. C'est pourquoi je pensais qu'il fallait encore durcir la difficulté en traduisant par *conforter* et non *retenir*, parce que souvent, c'est le chemin : quand vous avez une difficulté, au lieu de tenter d'adoucir les deux termes, il faut la tenir comme difficulté.

Quand je dis *lever*, j'entends *enlever*. Pourquoi est-ce que je dis *lever* ? C'est rendu possible par l'expression : *lever une hypothèque, lever les dettes*. De plus, le terme de Jean est un terme sans préfixe, c'est le mot simple *lever*. De même pour : "*lever le corps de Jésus*" et "*lever le péché*". Je cherche à garder une référence commune. Il est préférable, devant un public, de dire *enlever*, mais, pour travailler, c'est intéressant de se rappeler que c'est le même terme que dans d'autres lieux. Mais *lever* n'a pas du tout ici le sens de *élever*, dresser, au sens de l'Ascension : il ne s'agit pas de glorifier le péché ! Lever, c'est enlever.

Dans le Notre Père nous disons : « *Pardonne-nous nos péchés comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* » qui est la formule de Luc 11, 4, mais longtemps je l'ai traduit par le terme *lever* : « *Lève-nous nos dettes comme nous les levons à ceux qui nous doivent* », mais ce n'est pas le même verbe que dans notre verset 23. C'est un verbe dont la traduction qui s'impose est : *laisser tomber*⁵⁸. La clé pour lire Luc (ici pour lire le Notre Père), c'est de relire Luc, comme les autres Synoptiques, à partir de Jean, ce qui est un processus inverse du processus de l'historien. Pour l'historien, Luc est le plus proche du fait, mais cela ne vaut pas pour la lecture du livre comme Écriture sacrée.

Ceci s'adresse aux apôtres. Est-ce dit aux apôtres es qualité d'apôtres ou en tant qu'ils sont le résumé de l'*ekklêsia* ? Premièrement, cela s'adresse aux apôtres en place de toute l'*ekklêsia*. L'avoir à introduire l'*éirênê* (la paix) ou l'*agapê* en lieu et place du meurtre, la capacité du pardon, c'est-à-dire de la levée du meurtre, cela s'adresse à tous. Car le nouvel espace, l'espace ouvert, c'est la totalité de l'Église. Néanmoins, il n'est pas du tout exclu que cela aussi puisse prendre des figures dans l'institution de l'Église, que cela puisse conduire le pardon qui est d'abord une attitude, une posture du cœur – les Anciens disaient : une vertu, la vertu de pénitence –, avant d'être un sacrement. Il n'est pas exclu que cela puisse aussi s'exprimer et se manifester dans la gestuation du sacrement. Mais ça ne se limite pas à l'institution formelle d'un rite.

Par parenthèse, il ne faut jamais essayer de penser le sacrement à partir d'une étude sociologique du rite en général, cela n'a pas d'intérêt. C'est fréquent dans la théologie aujourd'hui. C'est bien de dépasser le concept théologique de *signum*, mais ce n'est pas par là qu'il faut passer. Voyez à quel point on a réduit la richesse extrême des attitudes essentielles dans l'humanité, et des sources et des figures qui ont porté cela dans les temps et les lieux qu'on appelle abusivement des religions !

⁵⁸ Voir la transcription *Les échos du Notre Père en saint Jean*, [Chapitre IX. Pardonne-nous... comme nous pardonnons...](#)

Religion est un concept occidental qu'on attribue aussi bien à l'Évangile où le mot ne se trouve jamais qu'au Bouddhisme qui récuse être une religion. La véritable universalité, le véritable dialogue, ne passera pas par la réduction à un minimum commun, à la superficie des choses. En particulier, il ne passera pas essentiellement par la production de textes difficultueusement négociés pour rabouter des accords. Un texte négocié est un texte qui n'a aucun élan, aucune créativité, ce n'est pas un texte qui parle. Je sais que ça vaut mieux que la Saint-Barthélemy. Oui, je le reconnais, mais le véritable dialogue se produira peut-être eschatologiquement seulement ! Il se produira lorsque chacun sera, non pas à la superficie de sa tradition, mais au profond de sa source. C'est au profond des sources que les sources entendront le plus divers comme disant le même. Les sources parlent entre elles. La vraie parole est la parole de source à source. C'est une parenthèse ceci. Mais c'est aussi une chose qui aurait son importance dans une réflexion sur ce qu'il en est d'un souhaitable œcuménisme.

► Pourquoi Jésus dit-il “*Pneuma Hagion*” ? Pourquoi rajoute-t-il *saint* ? Pourquoi *pneuma* n'est-il pas nécessairement *hagion* dans sa bouche ?

J-M M : Vous avez déjà des méditations du IIe siècle sur ce sujet : « Pourquoi l'Esprit Saint a-t-il un nom double, *Pneuma Hagion* ? » Pourquoi éprouve-t-on le besoin de mettre *hagion* ? La question est très légitime. Le *pneuma*, ça va dans toutes les directions.

On peut le penser :

- à partir de *connaître* : le *pneuma* qui donne la connaissance, le *pneuma* de la vérité.
- à partir de *vie* : le *pneuma* est le vivifiant, *zôpoioun*.
- à partir d'un grand nombre de symboles : chaleur, feu, huile, eau, vin...
- et enfin, cette nomination du *sacré* (*hagion*) se fait à propos du *Pneuma*. Pourquoi ? Peut-être parce que *sacré* a une signification dans l'accès de l'homme à l'essentiel, et que c'est le *Pneuma* qui constitue cet accès. Le *sacré* est quelque chose qu'il ne faut surtout pas définir, mais dont il faut bien percevoir l'absence. De toute façon, le *sacré* chrétien, il faut le penser à partir de la résurrection. Inutile d'aller voir la phénoménologie du *sacré*. Le *Pneuma* de Consécration ou le *Pneuma Sacré* (consécration et *sacré* c'est le même mot), c'est le *Pneuma* de la résurrection.

De plus glorifier et consacrer c'est la même chose (“*Glorifie ton nom*” est la même chose que : “*Consacre ton nom*”), la consécration est la glorification, et c'est la résurrection. Il s'agit toujours d'une présentification, puisque la *doxa*, la gloire, c'est la Présence de Dieu. Il s'agit de l'accomplissement d'une présence, d'une présence constituante et vivifiante.

C'est cela le *sacré* chrétien : c'est la résurrection. Le *Pneuma* est donc l'Esprit de résurrection. Là, nous mettons ensemble un vocabulaire qui ne nous est pas familier tel que nous essayons de l'indiquer et de l'annoncer. J'indique le lieu de méditation pour ces choses.

III – Deux remarques annexes

Voici deux réponses à des questions extraites d'un long échange sur le rapport des recherches faites à Saint-Jean de Sixt avec le quotidien :

► J'ai fait l'expérience de parler des deux espaces à d'autres personnes, ce qui a beaucoup plu.

J-M M : J'ai parlé des deux qualités d'espace. C'est un enfant qui m'a appris cela. Savoir entendre ce que les autres disent pour dire, c'est aussi très important. C'était à la Haye, à la paroisse française, en Hollande où j'allais souvent à l'époque, et il y avait un groupe d'enfants. La tâche n'était pas d'expliquer ce texte de Jean, mais le texte de la Pentecôte de Luc. J'ai oublié maintenant le mot même qu'il a dit et qu'il a suggéré très justement. Je l'avais retenu et gardé tel qu'il était à l'époque : il avait parlé de changement d'ambiance qui se produit, de quelque chose qui se passe et l'ambiance change. C'est de là que j'ai reçu.

Il y a peu de partages sur Jean où ne m'ait été apporté quelque chose. Parfois je ne sais pas le dire tout de suite. Mais il est important de savoir entendre un mot susceptible d'être souligné, qui peut d'ailleurs être infléchi, mais, partir d'un mot qui a été dit. Vous savez, ce que je dis, c'est du très concret. Les gens disent : « C'est intellectuel et abstrait ». Mais l'abstrait, c'est le concret des autres ! Quand ce n'est pas mon concret à moi, je dis : « C'est abstrait ! »

► Mon petit-fils de 4 ans m'a demandé un jour : « Où est-ce que j'étais quand papa et maman ne se connaissaient pas ? » Je sentais que ça ne lui plaisait pas que je dise : « Tu n'étais rien ». Et en vous écoutant, je me disais : est-ce que j'aurais pu lui dire : « Tu étais dans le cœur de Dieu ». Est-ce que c'était faux ?

J-M M : Non justement, ce n'est pas faux, mais les enfants, surtout petits, ont très peu le sens du symbole. Je suis persuadé que votre réponse est juste, mais je ne suis pas sûr qu'elle soit pertinente pour un petit homme du XXe siècle finissant. Je ne sais pas ce que vous en pensez ?

Chapitre V

Chrisma et christité

Eau, sang, pneuma en 1 Jn 5, 5-12

Hier, j'avais promis un texte en deux parties dans la première lettre de Jean. Nous le prenons avant de revenir à la lecture des trois qui témoignent : l'eau, le sang, le pneuma.

I – Chrisma et christité, 1 Jn 2, 18-27 et 1 Jn 4, 1-10

1) Le chrisma en 1 Jn 2, 18-27.

Voici la fin du chapitre 2 de la première lettre de Jean. Nous allons trouver là un mot que nous n'avons encore jamais rencontré et qui est assez décisif pour l'intelligence du pneuma, c'est le mot de *chrisma*. Et ne me demandez pas pourquoi je ne le traduis pas, parce que c'est toute la question. Ensuite nous nous demanderons comment nous approcher de ce mot.

« ¹⁸Petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu que l'Antichristos vient et maintenant de nombreux Antichristoï sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure. ¹⁹Ils sont sortis des nôtres mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais [leur sortie] c'est pour que soit manifesté qu'ils n'étaient pas tous des nôtres. ²⁰Et vous, vous avez un chrisma venu du Sacré et vous savez tous. ²¹Je ne vous écris pas de ce que vous ne savez pas la vérité, mais de ce que vous la savez et que tout falsificateur (*pseudos*) n'est pas de la vérité. ²²Qui est le faussaire (*pseustes*), sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ? Celui-là est l'Antichristos : celui qui nie et le Père et le Fils. ²³Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père. ²⁴Pour vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê, que cela demeure en vous. Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê, vous demeurez vous aussi dans le Fils et dans le Père. ²⁵Et c'est ceci la promesse qu'il nous a promise, la vie éonique (éternelle). ²⁶Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (*planonton*). ²⁷Mais vous, le chrisma que vous avez reçu de Lui, qu'il demeure en vous. Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne. Mais comme le chrisma vous enseigne au sujet de tout, qu'il est vrai et qu'il n'est pas falsificateur (*pseudos*), et selon qu'il vous a enseignés, demeurez en lui. » (1 Jn 2)

Je le lis lentement en le glosant et en relevant des choses qui ont déjà été aperçues.

« ¹⁸*Petits-enfants, c'est la dernière heure et comme vous avez entendu qu'un antichristos vient, et maintenant, en effet de nombreux antichristoï sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure. ¹⁹Ils sortirent de nous, mais ils n'étaient pas de nous, car s'ils avaient été de nous, ils seraient demeurés avec nous.* » En effet chez Jean, la foi ne se perd pas, celui qui dit qu'il l'a perdue atteste seulement qu'il ne l'avait pas encore. Nous ne sommes pas ici dans une perspective psychologique qui nous est familière et usuelle mais dans la symbolique de la semence et du fruit.

L'emploi du verbe "être" en saint Jean et chez nous.

Entre parenthèse, ce n'est pas l'objet de notre recherche, voilà une chose qui est décisive pour détecter l'emploi du verbe *être* chez Jean :

- Si on est, c'est qu'on a toujours déjà été et qu'on a à être.
- Si on n'est plus, cela veut dire qu'en fait, on n'a jamais été.

C'est la conception de l'être d'avant Parménide, un emploi du verbe "être" qui ne nous est pas du tout familier. Voici la différence :

- Pour nous : on a été, et ensuite on n'est plus.
- Dans ce que j'appelais la lecture de l'accomplissement (et non pas de la fabrication) : on n'est que si on a été.

Je ne dis pas qu'il faille désormais nous introduire dans ce mode de pensée, parce que, de toute façon, nous ne pourrions pas. Mais je veux dire que, si on lit saint Jean, il faut le lire dans la référence à ce mode de pensée, sinon on le transporte dans un présupposé du verbe "être" qui n'est pas le sien, et, du même coup, on ne l'entend pas.

« *Mais c'est afin qu'il soit manifesté que tous ne sont pas de nous.* » Le mot *manifesté* est une autre façon de dire le dévoilement ou l'accomplissement, le dévoilement accomplissant. Nous sommes dans un discours du dévoilement, un discours de la manifestation de ce qui est secrètement. C'est le rapport du secret au manifesté, ce n'est pas le rapport du non-étant à l'étant.

« ²⁰*Et vous, vous avez un chrisma à partir du sacré...* » – à partir de, *apo* : il vous est donné par le sacré. Le sacré est un des noms du Christ. C'est ce que dit explicitement Simon-Pierre en Jn 6, 69 « *nous nous avons cru et nous avons connu que tu es le consacré de Dieu* ». Le *chrisma* vient du sacré, du Christ sans doute, et de l'Esprit Sacré sans doute.

« *...Et vous savez tous* – d'avoir le *chrisma* fait que nous sachions, important à noter comme premier trait pour déterminer ce que veut dire ce *chrisma* –. ²¹*Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez* ». L'Écriture n'a donc pas pour tâche d'apprendre ce que l'on ne sait pas, elle est le déploiement de ce qui se sait déjà. Quel est donc cela que nous savons tous, et qui est précisément ce *chrisma* ?

« *Et aucun falsificateur n'est de la vérité* – cette petite phrase est plutôt à mettre en rapport avec ce qui suit – ²²*Qui est le falsificateur sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ?* » Peut-être était-ce cela, la chose à savoir : Jésus est le Christos. Il est le Fils de Dieu, il est le Seigneur, pourquoi le *Christos* ? Parce que nous sommes dans un terrain qui a été ouvert par la question des *antichristoï* et aussi parce qu'il s'agit de *chrisma*. C'est le même mot. Or *Christos* est celui qui est oint. Nous sommes donc dans une thématique de l'onction, c'est-à-dire de l'imprégnation, de la **pénétration**.

Que veut dire connaître ?

Par parenthèse, il faudra penser que la **connaissance**, le verbe "connaître", est essentiellement "pénétrer". En hébreu c'est très clair puisque « *Adam connut Eve* », c'est ce qu'on appelle "la connaissance au sens biblique". Dans ce que nous évoquons ici, l'imprégnation ou la pénétration n'est pas du tout à entendre au sens chimique ou même

empirique. Au sens biblique, connaître, c'est que se rassemble ce qui se ressemble. C'est le thème de la proximité, et la pénétration est l'extrême proximité.

Nous trouvons cela aussi chez les présocratiques pour lesquels la pensée est le rassemblement des éléments homogènes. Pour nous, au contraire, la pensée est le rapport d'un sujet et d'un objet et la différence occupe une place essentielle. Ici, nous sommes dans une pensée de la mêmeté, ou plus exactement ce que les Anciens appellent *isos kai homoïos* : égal et semblable. Il y a quelque chose à penser de capital pour moi. Que veut dire connaître dans tout cela ?

Revenons à notre texte. Je disais donc que l'*antichristos* postule le *Christos* et donne sens au *chrisma*. Le nom du Christ correspond à la chose en question dans le *chrisma* qu'on peut traduire par *onction*. Les exégètes se sont posé des questions : s'agit-il d'un rite d'onction, d'une métaphore pour dire qu'on est oint du Saint Esprit ? Le *pneuma* et l'onction ont toujours rapport. Ici, il s'agit de savoir dire : « **Jésus est Christos** ». Quel est ce *chrisma* qui est en nous, qui fait que *nous sachions tous* (certains textes disent "tout"), et que saint Jean n'a même pas besoin de nous écrire pour que nous sachions ?

Bien sûr, pour répondre à cette question, nous ne pouvons pas nous fier à nos possibilités de réponses qui sont encloses dans les catégories. Ce *chrisma* n'est ni une substance, ni un accident, ni une opération, ni le contenu d'une opération, ni le terme d'une opération, ni un rite ni un geste... rien de ce qui rentre dans nos possibilités catégorielles pour répondre à la question : qu'est-ce que c'est ? Donc il faut continuer à relever les indices qui nous permettront d'identifier le *chrisma* dans ce qu'il est.

« ²²**Qui est le falsificateur sinon celui qui nie que Jésus soit Christos ? Celui qui nie et le Père et le Fils, c'est l'antichristos.** » Il faut suivre, c'est un chemin. Le Fils, c'est un autre nom du Christos : « *Tu es mon fils* » s'adresse au roi oint, au roi Christos. – Mais pourquoi la mention de Fils maintenant ? – Parce que nous sommes dans le rapport Père/Fils. – Et pourquoi ? – Peut-être que la question nous aide à détecter qui sont les *antichristoi*. Ce sont ceux qui veulent se contenter du Père et qui n'ont pas besoin du Fils. Qui sont-ils ? Probablement les Juifs ou une secte juive. C'est un thème qui revient constamment chez Jean.

« ²³**Celui qui nie le Fils n'a pas non plus le Père, et celui qui confesse le Fils a aussi le Père.** » Ne pas reconnaître Jésus comme le Fils et vouloir garder le Père, c'est le trait des juifs soit orthodoxes, soit ébionites. Or effectivement, cela touche au cœur même de la première proclamation chrétienne : « *Père glorifie ton Fils (manifeste-moi comme Fils dans la dimension de résurrection), ce qui te glorifie comme Père.* » (Jn 17, 1) C'est le père qui fait le fils, mais au niveau conceptuel, c'est le fils qui fait le père puisque s'il n'y a pas de fils, il n'y a pas de père. Cette entre-appartenance fait que la théophanie de la Résurrection est considérée comme la révélation du Père et du Fils, donc de tout sens possible du mot Dieu.

« ²⁴**Vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê** – le *chrisma* est sans doute quelque chose qui a été entendu principiellement (pas dès le début). C'est même, peut-être, le principe de toute écoute – **que cela demeure en vous.** » En effet si cela fut en nous, cela

demeurera en nous. C'est quelque chose d'inamissible⁵⁹ en un sens, sur le modèle que nous donnions de l'emploi du verbe *être*. Le verbe *demeurer* va devenir ici un verbe dominant.

« *Et si demeure en vous ce que vous avez entendu principalement, vous demeurez vous-même dans le Fils et dans le Père.* » Ce que nous essayons de penser à travers le mot de *chrisma*, c'est un connaître : connaître une chose qui a été entendue, mais non pas une parole sur ce qui est à connaître ; ce n'est pas une parole sur le Père et sur le Fils, c'est une présence du Père et du Fils ; c'est un connaître qui est la présence-même. C'est différent de notre mode de connaissance qui consiste à énoncer des propositions au sujet de quelque chose. Connaître ici signifie être dans la proximité, ou dans la pénétration, ou dans l'intériorité de la chose même. Le *chrisma* nous donne ce connaître-là.

Nous avons relevé plusieurs traits au fur et à mesure de notre lecture à propos de ce mot de *chrisma*. Ce mot, nous l'avons laissé énigmatique, il ne correspond à rien de ce qui nous est familier, nous n'avons pas de catégorie déjà acquise où le poser, et il est évidemment la chose la plus précieuse.

« ²⁵*Et c'est ceci la promesse qu'il vous a promise : la vie éternelle.* » « *C'est ceci la vie éternelle qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3) : c'est de cette connaissance-là qu'il s'agit. Être ou vivre, c'est ce connaître-là. Et nous apercevons que c'est un connaître faiblement articulé, c'est même plutôt la chose principielle qui permet la première articulation, qui permet ensuite l'écoute de l'écriture si on écrit. Mais, l'écriture est totalement vaine si on n'a pas, pour l'entendre, ce *connaître-là* à partir duquel, finalement, nous pouvons tout connaître sans qu'on nous écrive. C'est cela la chose du texte.

« ²⁶*Je vous écris ces choses à propos de ceux qui vous égarent,* ²⁷*mais, vous, vous avez reçu le chrisma de lui. Il demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne.* » Voilà le mot majeur. Qui donc lit ça ? Je sais bien qu'il ne faut pas prendre appui là-dessus pour dire que nous n'avons plus besoin de suivre de session ! L'enseignement ne relève pas du besoin. Ce qui est du besoin essentiel est révélé : c'est avoir le *chrisma*. L'enseignement aide éventuellement au développement de cet essentiel-là. C'est quand même une phrase assez étonnante, je ne l'ai jamais entendue commenter dans une homélie !

« *Mais comme son chrisma vous enseigne au sujet de toute chose, et il est vrai et il n'est pas faux (pseudos)...* » Nous avons l'exemple ici d'une affirmation et d'une négation.

Nous n'avons pas examiné le mot de *vrai*. Chez Jean, la vérité est un des noms du Christ : « *Je suis la vérité* », et elle est un autre nom du pneuma, c'est-à-dire du pneuma de dévoilement. La vérité ne réside pas dans une articulation syntaxique correcte par rapport à la chose. Elle n'est pas dans le jugement. Ce n'est pas la vérité au sens occidental du terme.

Le Magistère et l'Écriture ne disent pas des vérités différentes, mais ils n'ont pas le même concept de vérité puisque le Magistère est en dialogue avec l'Occident et donc ne peut parler avec l'Occident que s'il parle son langage. Or, pour l'Occident, la vérité se tient dans le jugement. Le vrai et le faux émergent avec la proposition. Avant la proposition il n'y a

⁵⁹ Qu'on ne peut perdre.

rien de vrai ou faux. C'est la pensée de l'Occident. De même que l'affirmation et la négation émergent avec la proposition.

« *Et selon que le chrisma vous a enseignés, demeurez en lui.* »

2) Précisions sur les mots pneuma et sang à partir de 1 Jn 4, 1-10.

Après le chapitre 2 vient le magnifique chapitre 3 dans lequel il y a la thématique de Caïn, de l'*agapê*, chapitre central. Le chapitre 4, qui reviendra sur l'*agapê*, s'ouvre par trois petits versets qui sont la reprise de ce que nous venons de lire et qui l'éclairent.

« ¹ Bien-aimés, ne croyez pas à tout pneuma, mais éprouvez les *pneumata* pour savoir s'ils sont de Dieu, car beaucoup de pseudo-prophètes sont venus vers le monde ²À ceci vous connaissez le Pneuma de Dieu : tout pneuma qui confesse Jésus Christos venu en chair, est de Dieu ; ³et tout pneuma qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est le pneuma de l'Antichrist dont vous avez entendu qu'il vient et il est maintenant déjà dans le monde. »

• Quel pneuma ? (v. 1)

« ¹**Bien-aimés, ne croyez pas à tout pneuma** » : car le pneuma, ça cause. Souvent, chez nous, le *logos* cause et le *pneuma* souffle. Ici, le pneuma cause (pas beaucoup sans doute), comme le *chrisma*. C'est ce à partir de quoi ça cause. Et « *Ne croyez pas à tout pneuma* » : *pneuma*, ici, signifie la doctrine, c'est-à-dire toute parole parlante, et non la doctrine retirée du souffle. Nous avons là un exemple de l'emploi négatif du mot *pneuma*. Nous avons vu que l'eau, le sang et le pneuma disent la même chose : c'est le témoignage. Mais nous avons remarqué que l'eau du Baptiste n'est pas cette eau-là, *les sangs* du meurtre ne sont pas *le sang* ; de même, il y a des *pneumata* qui ne sont pas le *Pneuma*.

« **Mais éprouvez les *pneumata*** – testez-les, passez-les à l'épreuve – **pour savoir s'ils sont de Dieu** – les discours ne sont pas toujours de Dieu – **car beaucoup de pseudo-prophètes sont sortis vers le monde** ». Ces pseudo-prophètes sont sans doute les mêmes que les *antichristoi* dont il était question tout à l'heure, puisqu'on va revenir à l'*antichristos* à la fin du paragraphe.

• "Venu dans la chair" (v. 2).

« ²À ceci vous connaissez le *pneuma de Dieu* : – est-ce une critériologie ? On pourrait le croire, dans un premier temps. Puisqu'il faut discerner, il faudrait avoir un critère – **tout pneuma qui confesse que Jésus est Christ venu dans la chair est de Dieu.** » Voilà un élément de détermination qui est décisif. Le pneuma qui est de Dieu confesse que « *Jésus est Christos venu dans la chair (sarx).* »

Est-ce que cela nous aide à estimer quels sont les adversaires ? Que disent ces pseudo-prophètes pour que l'élément du bon discernement soit indiqué dans ce langage-là ? On a dit souvent : ce sont des gnostiques, ce sont des docètes, ce sont des gens qui ne croient pas à la vérité de l'Incarnation, qui parlent d'une incarnation – puisque le mot *chair* est prononcé ici – simplement apparente. Effectivement, on a connu, à cette époque, des gens qui

tenaient ces propos. On les appelait couramment des docètes (du verbe *dokein*, sembler, paraître). Or, je ne suis pas de cet avis. Pourquoi ? Parce que le mot *sarx* (chair), chez Jean, ne signifie rien du côté de l'incarnation.

En effet nous avons dit que *sarx* désignait l'aspect sacrificiel du Christ : « *Le Verbe fut chair* » signifie qu'il a à voir avec la faiblesse, avec l'homme en tant que faible, non pas de façon subie, mais de façon acquiescée, de façon voulue. Ce qui traverse le mot *sarx* – mot qui continue à être négatif à certains égards chez saint Jean (et toujours chez saint Paul) –, ce qui change le sens à l'intérieur même de l'emploi du mot *sarx*, c'est la décision christique d'être faible : la mort non pas subie mais librement acquiescée. C'est dans la *sarx* que cela se joue.

Au chapitre 6 de saint Jean il n'est question que de *chair*, et dans une perspective que nous appellerions eucharistique, c'est-à-dire la manducation de la chair et le breuvage du sang. Il y a là des passages très importants. Je vais même vous en signaler un : « ⁶³*Le pneuma est ce qui vivifie, la chair ne sert de rien.* » Or, dix versets plus tôt il a été dit : « ⁵³*Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous* ». Comment résoudre cela ? Eh bien, en ce sens que le mot *chair* a subi une transformation. Dans le verset 63, c'est l'opposition classique : selon la chair ou bien selon le *pneuma*, c'est-à-dire selon la manière humaine, adamique (ou juive selon les cas) de se comporter ou bien selon le *pneuma* (selon la manière christique de se comporter).

Dans une phrase comme : « *La chair et le sang n'hériteront pas le royaume* » (1 Co 15, 50) il faut entendre que *la chair et le sang* désignent l'homme en tant que faiblesse, car, en plus de la chair, *chair et sang* sont le dissociable de l'homme par le meurtre. C'est d'un emploi constant chez Paul et on le trouve chez Jean. En revanche, quand Paul parle du Christ, il utilise le mot de corps (*sôma*) pour éviter le mot de chair (*sarx*). Jean garde le mot de chair, mais il le travaille de l'intérieur.

Ce qui se passe au cœur du mot "chair", c'est cette transformation qui est dans l'acquiescement et qui change le sens de la mort, le sens de la faiblesse, qui fait que la faiblesse est la vraie force. Donc ceci à propos de « *venu dans la chair* ».

- **La thématique du sang entendue à partir de 1 Jn 4, 10.**

Nous avons déjà eu la mention de la chair au verset 2 de ce chapitre 4, cela dans la proximité du mot *hilasmos* au verset 10⁶⁰ : « *En ceci est l'agapê : non pas que nous aimions Dieu, mais en ce que lui nous a aimés et a envoyé son Fils en hilasmos pour nos péchés.* ». Le mot *hilasmos* signifie sacrifice d'expiation (ou de propitiation), mais les traductions sont souvent mauvaises⁶¹.

Voilà dans quelle direction le mot de "sang" va être à entendre tout à l'heure dans notre ternaire (en Jn 5), du côté du sang librement versé – je n'ose plus employer le mot

⁶⁰ Le mot *hilasmos* a déjà été prononcé par saint Jean en 1 Jn 2, 2 : « Il (Jésus) est *hilasmos* (propitiation, donation sacrale) pour nos péchés, non seulement des nôtres, mais de tout le monde. »

⁶¹ *Hilasmos* est traduit par "victime expiatoire", "victime offerte", "propitiation", "propitiatoire" ou "expiation". Voir aussi le message sur Rm 3, 25 où on a le mot *hilastêrion* : [Jésus et l'Arche d'Alliance d'Ex 25. Lecture de Rm 3, 25 et Jn 20, 12.](#)

"sacrificiel" –, qui, d'être librement versé, devient un sang vivifiant, un sang répandu, non pas par le meurtre, mais par le geste qui corrige et inverse le meurtre.

- **Pneuma de l'antichristos (v. 3).**

Je reprends la suite du verset 2. « ³*Tout pneuma qui ne confesse pas Jésus* – la forme négative que nous trouvons après la forme positive n'est pas reprise en entier – *n'est pas de Dieu, mais il est de l'antichristos dont vous avez entendu (dire) qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde.* »

3) **Chrisma et christité.**

Cela va nous permettre de revenir à notre texte initial. En un certain sens, nous sommes entrés dans une complexité plus grande par rapport à ce que nous avons aperçu auparavant, dans cette tentative de détermination du *chrisma* que nous n'avons pas identifié en plénitude, mais dont nous nous sommes, de toute manière, approchés.

À propos du *chrisma*, il me vient à l'esprit un rapport que nous avons déjà aperçu : le rapport de la semence au fruit qui est le rapport d'une latence à une manifestation, à un accomplissement. Le *chrisma* indique ce point qui est présent, au moins de façon latente, en tout homme.

- **Le *chrisma* comme étincelle avec la double symbolique de amplifier et séparer.**

Je voudrais vous citer un petit texte de saint Clément d'Alexandrie. Les *Extraits de Théodote* sont un carnet de ses notes de lectures et de ses réflexions. Théodote, qui est gnostique, vient de dire qu'il y a ce point au cœur de l'homme que l'Écriture appelle semence : *sinapi*, le grain de sénevé qui est la plus petite des semences. Il donne d'autres noms encore et il ajoute :

« Nous – ceux de la grande Église – l'appelons aussi étincelle (*spinthêr*). Le souffle du pneuma survient, il enflamme l'étincelle et il chasse la cendre. »⁶²

Il y a là pour nous un support de méditation : ce double mouvement, pour constituer quelque chose, qui consiste à amplifier et séparer. C'est un schéma qui est constant partout dans le premier christianisme. C'est même la symbolique première de la croix : « La croix conforte et sépare. » C'est un lieu judiciaire. Et l'imagerie, qui n'est pas tellement attestée chez les gnostiques occidentaux mais qui est la meilleure, est celle du fromage. En effet, le fromage vient quand le lait caille, prend *forma* (*formage*) et laisse écouler le petit lait. C'est à la fois une confirmation et une séparation. Voilà encore une image qui peut aider et plus qu'une image : ce sont des symboles très profonds.

⁶² Cette phrase est le résumé de deux passages. Section A 2, 3 : « Cette semence élue, nous l'appelons aussi : "étincelle ranimée par le Logos", "pupille de l'œil", "grain de sénevé", "ferment" qui unifie dans la foi les races qui apparaissent comme divisées. » Section A 3, 1-2 : « Le Sauveur, étant donc venu, a réveillé l'âme et enflammé l'étincelle : car les paroles du Seigneur sont puissance. C'est pourquoi il a dit : "Que votre lumière brille devant les hommes !" 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. » (Traduction F. Sagnard, Sources chrétiennes p. 55 et 58-59)

- **Le chrisma comme christité.**

Ce point, ce *chrisma*, je proposerai qu'on puisse l'appeler par exemple *christité*. Et ceci donnerait lieu à une rénovation de notre regard sur la situation de l'Évangile dans le monde. L'Évangile s'est pensé et vécu d'abord en chrétienté. La chrétienté révolue, il s'est pensé et continue de se penser comme christianisme. Je dis que les temps sont peut-être venus qu'il se pense comme *christité*, c'est-à-dire comme cette présence non comptée, non calculée, répandue dans les hommes, cette possibilité de bon et de bien, d'ouverture. Voilà ce qui est à viser, plutôt qu'une prolongation du christianisme sur le mode des "ismes." Je crois qu'il y a là quelque chose d'important comme proposition de regard.

► Au fond vous nous envoyez à une reconnaissance qui nous demande en permanence un discernement. Comment ne pas être dupe et ne pas trop tôt dire c'est de tel ou tel esprit ? Car il y a le bon grain et l'ivraie ! Donc nous retrouvons les critères de vie, de paix, de lumière etc.

J-M M : Ces critères-là eux-mêmes ne sont pas suffisants parce que les choses sont tellement imbriquées qu'une apparence de lumière peut très bien ne pas être la lumière. Aussi bien avons-nous besoin de discernement minimal pour vivre, mais nous n'avons pas à arracher, donc à déterminer de façon ferme, décisive et suffisante, quel est le bon grain et quelle est l'ivraie. Cela, c'est le discernement ultime, le jugement dernier, et il n'est dans la main d'aucun d'entre nous. Le jugement dernier, c'est maintenant ! Mais, la prétention à discerner ultimement ne nous revient pas. Ce serait même la pire des choses. Ceci suppose d'accepter un non-savoir définitif et ferme sur tel ou tel point particulier. Nous devons apprendre la bonne façon de vivre avec quelque chose dont nous savons que nous n'avons pas la maîtrise. Car je n'ai pas à discerner ce qui, en vous, est le bon grain et l'ivraie. Bien sûr, j'ai à tenter d'apercevoir, de souffler sur ce qui me paraît être l'étincelle – bien que ce soit le pneuma, mais le pneuma passe aussi par nous...– mais pas dans une volonté de maîtrise, de comptage.

► Ce qui m'importe dans ce mot de *christité*, c'est qu'il me permet de porter un regard sur tout ce qui déborde largement le monde chrétien, dans son combat, dans ce qu'il y a de bon et ce qu'il y a de mauvais (même si on ne peut pas juger) et c'est d'une urgence absolue si l'Esprit est dans toute chair. Je crois que nous en avons l'expérience.

J-M M : Des propositions de ce genre sont parfois suspectées d'être récupératrices : « Ce que vous faites de bon, c'est dans la christité. » Mais cela n'a rien à voir, parce que la *christité* ne peut pas se compter. Donc je ne peux pas la mettre au compte de la sainte Église catholique.

Le mot de *christité*, nommez-le comme vous voulez, c'est un repère pour moi⁶³. Mais je ne vous dis pas : « Vous êtes chrétien sans le savoir. » Il est important de préciser en même temps.

⁶³ Sur la christité voir les messages du tag [christité](#).

II – Reprise des lectures et retour sur 1 Jn 5, 5-12

1) Le chemin parcouru.

Nous avons fait plusieurs lectures. Nous avons lu d'abord le texte sur le Baptême incluant l'eau qui est celle du Baptême mais qui n'est pas l'eau du chapitre 7. Il y a la mention du pneuma⁶⁴ avec la colombe. Le texte fait aussi mention de l'agneau qui lève le péché et qui évoque la chair et le sang versé, ce qui est repris sous le terme *hilasmos* (expiation) dans le texte que nous venons de lire. Donc dans la thématique du Baptême nous avons le pneuma et le sang qui correspondent à 1 Jn 5, mais pas l'eau.

Nous avons vu ensuite des structures, nous avons fait des exercices de lecture qui nous ont conduits, dans l'entretien avec Nicodème, à entendre l'hendiadys, c'est-à-dire l'unité exprimée en deux mots, à propos de *eau* et *pneuma*. Nous avons fréquenté un peu la Samaritaine et noté la différence de l'eau de son puits et de l'eau vivante que Jésus donnera : le don en question désigne le *pneuma* (l'Esprit), et nous savons que ce pneuma est également espace. Il peut se dire dans la symbolique de l'espace puisqu'il est le lieu où il faut adorer désormais. C'est le pneuma qui est vérité, mot que nous n'avons pas suffisamment abordé, mais nous avons maintenant tout ce qu'il faut pour le faire.

Ceci nous a conduits au chapitre 7, occasion de nous rappeler que le pneuma se pense à partir de la résurrection : « ³⁹Il dit cela au sujet du pneuma... Il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas été glorifié. »

Nous avons fait allusion à d'autres textes en passant. Mais ce sur quoi nous nous sommes le plus appuyés a été le chapitre 19 de Jean, dans la scène de la transfixion, où revenaient *eau*, *sang* et *pneuma*, de façon groupée ou presque, c'est-à-dire une dyade plus *un*, comme nous l'apercevons ici. Nous avons ensuite retrouvé le pneuma/espace dans la lecture du soir du premier jour de la Résurrection avec l'insufflation et la qualité de l'espace : espace de peur ou de paix, de fermeture ou d'ouverture. Enfin, nous venons de lire ces textes sur le *chrisma* que j'avais gardés pour la fin car ils sont difficiles et précieux, et pas encore pleinement compris par nous. Munis de cela nous allons pouvoir reprendre les quelques versets lus au début, dans la première lettre de Jean au chapitre 5.

2) Reprise de 1 Jn 5, 4-12.

a) Versets 4-5 : la foi ; le titre de Fils de Dieu.

« ⁴La victoire qui a vaincu le monde, c'est votre foi. » J'avais commencé à dire que le thème de la victoire nous étonnait dans la douce épître de Jean. Ce thème était déjà présent à propos des jeunes gens au verset 14 du chapitre 2 de notre épître. Leurs caractéristiques c'est d'être forts (*iskhuroi*) et de vaincre le mauvais. *Victoire* est l'un des noms de la résurrection, car la victoire est toujours la victoire sur la mort. Et il vient d'être dit que la

⁶⁴ Rappel : à part au début où il a été question d'un pneuma négatif (Ch I, II, 2, d, 2^{ème} sous-titre "Placer la distinction au bon endroit"), dans cette transcription le mot pneuma désigne le pneuma de résurrection.

victoire qui a vaincu le monde, c'est votre foi. Le mot de *foi* ne se trouve pas, comme substantif, dans l'évangile de Jean, mais le verbe "croire" s'y trouve abondamment.

Chez Jean, les mots qui disent ce qui vient sont souvent des substantifs : la lumière, la vie, la porte, tous les noms du Christ. Les mots qui disent le recueil sont toujours des verbes : entendre, voir, manger... La dimension de résurrection de Jésus s'exprime par des dénominations partielles : je suis la lumière, je suis la porte, le chemin, la vie. A ces dénominations du Christ correspondent des verbes de réception : à *lumière* correspond *voir* ou *marcher* ; à *vie* correspond *manger* ; à *porte* correspondent *entrer* et *sortir*. Chacune de ces paires est mise en œuvre en épisodes : la guérison de l'aveugle né (ch. 9) où se trouve l'expression : « *Je suis la lumière du monde* » ; l'épisode des pains au chapitre 6 où se trouve : « *Je suis le pain de la vie* » ; le bon Pasteur et ses brebis qui entrent et sortent : « *Je suis la porte* » (ch. 10).

L'intérêt est que, si lisant le bon Pasteur et méditant ce qu'il en est d'entrer et de sortir, je vois le Christ comme la porte qui m'ouvre librement à quelque chose, je découvre un des aspects essentiels de la *christité*. Ce qui est au cœur de tout cela, c'est la résurrection. Vous avez un coin qui est obscur, mais à partir d'où tout s'éclaire, et qui est la dimension de résurrection de Jésus. Ce qui veut dire que, pour avoir une trace de la résurrection, il n'est pas nécessaire de lire les épisodes les uns après les autres : chaque épisode a la totalité. Ceci à propos du mot *foi* comme substantif.

Par ailleurs, ce mot de *foi* (*pistis*) nous laisse dans l'indécision. Il peut signifier ou bien l'acte de *foi*, l'acte de croire, ou bien le contenu de cet acte (pour parler un langage un peu banal), au sens où le Christ, c'est ma *foi*. Et en plus, le contenu peut être considéré comme un contenu énoncé, le dit, ou bien la chose qui donne lieu à l'énoncé, au dire. Or, ces distinctions, qui sont de toute première importance chez nous, devraient être surmontées.

On dit habituellement que celui qui a vaincu le monde, c'est le Christ ressuscité. Or, la proclamation du Christ ressuscité, donc l'acte qui proclame, n'est pas seulement un acte qui dit quelque chose sur le Christ. L'acte est l'avènement de la résurrection. Dire la *foi*, c'est ressusciter. Dire : *Jésus est ressuscité*, cela me ressuscite.

« *⁵Qui est le vainqueur du monde sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu.* » Encore une fois, nous rappelons : que le monde ait été vaincu, soit vaincu maintenant, ou soit encore à vaincre, la question du temps des verbes demeure en suspens parce qu'elle ne correspond pas à notre façon d'articuler le temps. Par ailleurs, l'expression "*Fils de Dieu*" annonce que référence va progressivement se faire au grand témoignage qui est : « *Tu es mon Fils* », et qui fait signe vers le Baptême et vers la Résurrection. Les deux modalités du même grand témoignage sont l'événement ou l'avènement de la dimension ressuscitée de Jésus, et sa nomination ou consécration de Fils de Dieu.

b) Eau, sang et pneuma (versets 6-8).

● Venir par "eau et sang" / Christos (v. 6a)

« *⁶C'est lui* (le Fils de Dieu) *qui est venu* – mais parce qu'il est venu, il vient et il viendra – *par eau et sang* – nous le savons désormais, ce qui est indiqué ici, c'est l'unité à travers

deux dénominations – **Jésus Christos**. » Donc le *venir par eau et sang* a à voir avec son nom de *Christos*. Par là s'indique déjà, d'une certaine façon, l'onction, donc le *pneuma* dont il sera question tout à l'heure.

Dans *eau et sang*, il faut entendre : *eau qui est sang*. Et nous avons une insistance qui va se faire sur le sang, parce que, non seulement les deux vont être commémorés comme deux, mais ils vont être commémorés comme : *non seulement... mais surtout...*

Cela confirmerait que la lettre s'adressait à des gens qui, par préférence, lisaient Jésus dans la symbolique de l'eau et récusait d'une certaine manière la symbolique du sang, donc la signification de sa mort. Il existait des tendances de ce genre dans les Églises primitives : soit de récuser le vin, soit de récuser le sang au bénéfice de l'eau (vin et sang sont dans la même symbolique). On les appelait des *aquariens* (les partisans de l'eau)⁶⁵ et il est possible qu'ils aient eu une certaine proximité avec les milieux johanniques, à cause de l'importance que prend la symbolique de l'eau chez saint Jean. Il serait donc ici en train de corriger cet aspect et de réintroduire l'importance de la chair sacrificielle, de la véritable mort christique et du sang répandu, et du même coup peut-être, de réinviter à célébrer l'Eucharistie avec le vin.

La symbolique du vin n'a pas une grande place chez saint Jean. Cependant, les Noces de Cana ont une importance décisive et pourraient du reste appartenir à la même revendication de la signification du vin. La raison est simple. Le vin est souvent, chez les prophètes et les apocalyptiques, pris en mauvaise part. Le vin, c'est le *thumos*, la colère, la fureur... Certains ont même essayé de lire les Noces de Cana dans ce sens-là, ce qui est totalement impossible, car nous avons là le vin du Royaume, le vin de l'accomplissement, le vin de l'eschatologie. Mais ce n'est pas la symbolique première du vin.

Nous avons ici une insistance qui est redoublée par la suite du texte, car Jean écrit : « **non pas seulement dans l'eau mais aussi dans le sang**. » Il y a là comme la revendication de quelque chose qui risque de s'estomper : la signification sacrificielle de la chair et du sang.

On a d'abord l'hendiadys « eau et sang » où eau et sang comptent pour un, puis une énumération au pluriel : un et un (l'eau et le sang) où ils comptent pour deux, ce qui est important pour la notion de témoignage qui va venir juste après.

● **Intervention du pneuma (v. 6b).**

On a d'abord eu l'hendiadys « eau et sang », puis une énumération au pluriel : un et un (l'eau et le sang). Et cette énumération se termine par un troisième terme qui sera le pneuma. Saint Jean lui-même va dire ensuite, "*les trois*", ce qui est important, car il est très facile de faire des groupements de choses, mais il faut que le texte lui-même le conseille.

⁶⁵ Saint Thomas en parle dans la *Somme Théologique*, c'est les derniers d'une énumération : « Sur la matière de ce sacrement (de l'Eucharistie), on a commis de multiples erreurs. Certains, appelés artotyrites, au dire de S. Augustin offrent dans ce sacrement du pain et du fromage, sous prétexte que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis. D'autres, les cataphrygiens et les pépuziens, célèbrent leur eucharistie, paraît-il, en faisant du pain avec du sang de petits enfants, qu'ils tirent de tout leur corps par de petites piqûres, et qu'ils mêlent à la farine. D'autres, appelés aquariens, sous prétexte de sobriété, n'offrent dans ce sacrement que de l'eau. » (*Tertia Pars*, question 74).

Donc le pneuma intervient : « ***Et le pneuma est le témoinnant car le pneuma est la vérité.*** » C'est le pneuma qui témoigne : voilà un pneuma qui parle, qui enseigne.

C'est tout à fait conforme au pneuma des chapitres 14-15, le pneuma paraclét. Nous ne l'avons pas vu, celui-là, mais il a pour tâche de remémorer, c'est-à-dire de faire entendre dans leur bon milieu les paroles que Jésus avait dites et qui n'ont pas été comprises : « *Ils ne comprirent pas alors* » (Jn 12, 16). Cette remémoration est la donation du sens.

Le pneuma témoigne du Fils. C'est le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, le pneuma qui descend lors du Baptême. Le pneuma témoigne car il a le trait de ce qui touche à la connaissance, au témoignage : il est le pneuma de la vérité. Cela nous reconduit au thème de la vérité que je n'ai pas voulu aborder au cours de cette session parce que cela nous ouvrirait tout un champ nouveau.

- **Les trois témoignent (v. 7-8).**

« ⁷***Car trois sont les témoins.*** » L'énumération, non plus seulement par mode d'hendiadys, mais par mode de *un plus un plus un*, la mise en évidence du *pneuma*.

Tout cela est régi par la parole qui dit que toute vérité se tient dans le témoignage de deux ou trois. Nous y avons fait allusion comme étant l'une des sources de la conception de la vérité chez saint Jean. C'est un exemple qui serait lui-même à étudier de très près. Il s'agit d'un article de la loi, très simple et compréhensible qu'on trouve en Dt 19, 15⁶⁶ : il ne suffit pas du témoignage d'une personne, il faut qu'il y ait un entre-croisement de témoignages, que les témoignages se confirment. Or, pour saint Jean, cette phrase-là est relue de telle façon qu'elle devient le fondement du concept même de vérité. Ce n'est pas notre sujet mais je vous le signale.

Il faudrait vous renvoyer ici au débat avec les Judéens sur le témoignage, au chapitre 8 que nous n'avons pas lu dans le détail : « ¹³*Tu témoignes de toi, ton témoignage n'est pas vrai* », et Jésus répond : « ¹⁷*Dans votre Loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai [donc mon témoignage est vrai parce que] ¹⁸je témoigne de moi-même – je sais d'où je viens – et le Père qui m'a envoyé témoigne de moi.* »

Mais d'autres fois Jésus dit : « ³¹*Si je témoigne de moi-même mon témoignage n'est pas vrai ; ³²c'est un autre qui témoigne de moi* » (ch 5). C'est une autre façon de gérer la même problématique.

« ⁸***Le pneuma et l'eau et le sang, et les trois sont vers un.*** » Cette unité est l'unité de trois, autrement dit les trois dénominations sont éventuellement trois manifestations du même.

- **Eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix.**

Il reste une chose à voir puisque dans notre texte ces éléments sont lus à partir de l'Ancien Testament et par suite ils sont toujours plus ou moins référés à un épisode, ce qui correspond à l'usage des testimonia.

⁶⁶ « *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 dans le Nouveau Testament : « *Que toute chose se décide sur la parole de deux ou trois témoins* » (Mt 19, 16) ; « *Et dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai.* » (Jn 8, 17).

Quels sont les épisodes où l'on trouve l'eau, le sang et le pneuma (le souffle) dans l'évangile de Jean ? Il y a deux endroits :

- au Baptême de Jésus : le pneuma est présent sous forme de colombe, le sang est présent dans la mention de l'agneau de Dieu⁶⁷. Cependant l'eau est celle du Baptiste⁶⁸ et n'est donc pas en hendiadys avec le sang et le pneuma tels qu'en 1Jn 5 ;
- à la mort du Christ en croix au chapitre 19 : sang et eau coulent du côté transpercé, et Jésus remet le pneuma.

Cependant n'oublions pas que Jean ne considère jamais un épisode pour son caractère fragmentaire, mais célèbre toujours la totalité et l'unité secrète du mystère christique à propos des différents épisodes, et que tout est référé à la résurrection.

Certains d'entre vous ont posé la question suivante : « Est-ce que venir dans l'eau, c'est le baptême, et venir dans le sang, c'est la Transfixion ? » Cela peut faire référence à deux lieux où on a des hendiadys : en Jn 3, 5 il s'agit de naître de « l'eau qui est pneuma », mais ce n'est pas l'eau du Baptiste – et en Jn 19, 34, à la Transfixion, sort « sang et eau », donc « le sang qui est eau », donc le sang qui est la même chose que le pneuma. Mais comme je l'ai dit en Jn 3, 5 il ne s'agit pas directement du baptême. Nous avons vu que le Baptême de Jésus ne consiste pas essentiellement en ce qu'il soit baptisé dans l'eau par Jean, mais en ce que, remontant du baptême de Jean, il soit baptisé du pneuma.

c) Parenthèse : le pneuma comme faisant l'unité des dispersés (dans différents langages dont celui de l'odeur).

Dernière chose à propos des trois. « *Et les trois sont vers un.* » Le "un", ici, a probablement une autre signification plus fondamentale qui a à voir avec le *Monogène* (le Fils un) et les *tekna diaskorpisména* (les enfants dispersés et déchirés).

La fonction de diffusion se dit dans le langage de l'eau, dans le langage du sang répandu et dans le langage du souffle dont la caractéristique est justement d'être la résurrection répandue.

• Les rôles du *Pneuma* et du Fils un dans le rassemblement des déchirés.

La diffusion du pneuma permet la re-constitution de l'unité des *diaskorpisména*, des déchirés, qui sont une séquelle de la fragmentation des dénominations du Nom dans le meurtre. Le pneuma s'étend pour aller les rechercher et les rassembler⁶⁹, c'est-à-dire que le rapport du Monogène (Fils un) et des *tekna* (enfants) est un rapport de réconciliation.

⁶⁷ Le thème de l'agneau de Dieu est développé dans [Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde](#) et dans [Agneau de Dieu : l'Agneau mystique des frères Van Eyck, l'agneau immolé \(Ap 5,6 et Jn 1, 29-34\), le Bon pasteur \(Jn 10,1-15\)](#).

⁶⁸ Il y a un partage des eaux chez saint Jean, J-M Martin en a parlé au cours de la session, c'est développé aussi dans [La symbolique de l'eau en saint Jean \(la mer, eau des jarres, fleuves d'eau vive, eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix\)](#).

⁶⁹ J-M Martin fait allusion ici au récit de la gnose valentinienne connue en particulier par les écrits de saint Irénée.: le Plérôme est l'ensemble des dénominations du Nom, et le Pneuma joue en particulier un rôle de consolidation de ces dénominations qui étaient dispersées suite à la chute de Sophie la Sagesse..

C'est pour cela que le Fils, en tant que Monogène, est l'unificateur des déchirés, c'est-à-dire le pardonnant des pécheurs, le pardonnant des pardonnés. Et comme nous savons que les *tekna* sont une déchirure de l'*agapê*, de la même façon, le Monogène a pour signification le retour à l'unité, cette unité qui est l'*agapê*, l'espace du pneuma.

- **Le retour à l'unité dans le langage de l'odeur d'après l'Évangile de la vérité.**

Comme la respiration, le pneuma va aux extrêmes, expire à l'extrême, pour tout ramener à l'unité : les dispersés sont des odeurs refroidies qui sont alors réintroduites dans le pneuma qui est l'odeur première... Voilà un bref aperçu des lectures des gnostiques :

« Les fils du Père sont son odeur parce qu'ils sont de la grâce de son visage. C'est pourquoi le Père aime son odeur et la manifeste dans tous les espaces. Et si elle se mêle à la matière, il donne son odeur à la lumière, et dans son silence, il lui laisse assumer toute forme et tout son. Car ce ne sont pas les oreilles qui respirent l'odeur mais l'odeur, c'est au pneuma qu'appartient de la sentir. [Et lorsque cette odeur est dispersée] il l'attire à lui et la plonge dans l'odeur du Père. Il la ramène et la reconduit au lieu d'où elle est venue, dans l'odeur première qui est devenue froide. »⁷⁰

Ceci rejoint d'autres thématiques connues. Ce sont de grands et magnifiques symboles qui sont pour une large part issus d'une lecture non conceptualisante de notre Écriture.

d) Sur le témoignage (v. 9-12).

Regardons un peu la suite qui développe la notion de témoignage. « *9 Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand...* » Cette expression est revenue à plusieurs reprises. Le témoignage plus grand, c'est le témoignage du Père : *plus grand* dit la résurrection. Nous avons ici le rapport du Père et de la résurrection. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur *plus grand*.

« *10 Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage en lui* », il a la chose témoignée en lui : il a la filiation en lui. Nous avons fait la différence entre l'acte de foi et le contenu. Là, nous pouvons faire la différence entre l'acte du témoignage et ce dont il est témoigné. Le témoignage désigne aussi ce dont il est témoigné. Celui dont il est témoigné est en nous. Le témoignage apporte non pas une idée sur quelqu'un, mais quelqu'un.

« *Celui qui ne croit pas à Dieu le fait menteur* – ne le recevant pas, il le déclare de la région de ce qui n'est pas recevable – *puisqu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a témoigné à propos de son Fils.* » Le grand témoignage est celui que Dieu a témoigné. On peut l'entendre de la résurrection, on peut l'entendre de ce qui articule la résurrection en récits ou en épisodes, comme le Baptême où nous avons le témoignage : « *Tu es mon Fils* ».

« *11 Car c'est ceci le témoignage, que Dieu nous a donné la vie éternelle, et la vie est dans son Fils.* » Ce sont les tous premiers mots de l'évangile de Jean: "*En lui était la vie*". Quelle vie ? – La nôtre. Elle est dans le Fils. Le Fils vient, notre vie vient, ou nous venons à notre vie.

⁷⁰ *Évangile de la vérité*, traduction de Ménard (Létouzet et Ané 1962) où se trouve une rétroversion en grec faite à partir du copte. : f. XVII p. 34, Ménard p 66-67. D'autres extraits se trouvent dans des messages du tag [gnose textes](#) (4 messages au moins).

« ¹²*Celui qui a le Fils a la vie, celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie.* » Voyez ce constant besoin de confirmer une affirmation par la négation corrélatrice.

En guise de conclusion sur 1 Jn 5, 4-12⁷¹.

Il ne faut pas nous hâter de distribuer les mots eau, sang, pneuma que nous trouvons en 1 Jn 5 de façon étanche par rapport à tel ou tel épisode de la vie du Christ : le baptême, la croix etc. Ces mots disent la résurrection, mais ils ne la disent pas comme un épisode, ils la disent comme la venue de Jésus aux siens, c'est-à-dire qu'ils disent simultanément la résurrection et son recueil. En effet tout ce passage de 1 Jn 5 est dans un contexte de *pistis* (foi) d'après le verset 5. Ce qui est en question ici, c'est la foi comme victoire, c'est-à-dire la venue de Jésus aux siens. Ce qui est en question c'est le venir, et le venir par moyen d'eau, sang, pneuma. Il est bien question ici à la fois de la parole entendue, du baptême, de l'Eucharistie, mais non pas comme des choses disjointes et telles qu'il faudrait attribuer telle pièce du ternaire à tel sacrement, mais telles en revanche que chacun de ces symboles dans son unité profonde dit la totalité de la présence du Christ aux croyants maintenant.

Nous retrouvons là le langage de l'évangile de Jean : l'eau à boire, le sang qui coule, le pneuma parlant, ou la parole qui s'entend, comme aussi bien ailleurs le pain qui se mange désignent le "venir du Christ", disent des noms de sa réelle présence de Ressuscité.

⁷¹ Ce qui suit vient du cours à L'Institut Catholique de Parisen 1979-80.

Mémoire d'un chemin, odeur d'un espace

Nous avons suivi pas à pas le chemin du texte en essayant d'en apercevoir les inflexions. Pourquoi d'abord "*eau et sang*", pourquoi ensuite l'énumération de deux, pourquoi tout à coup le pneuma intervient-il, pourquoi y a-t-il ensuite l'énumération des trois qui nous ramène encore plus à l'unité... Il faut suivre le chemin.

Nous n'emporterons pas, je le souhaite, une formule ou une liste de formules à retenir, des formules qui seraient acquises et sur lesquelles on pourrait se reposer, qui nous libéreraient d'avoir encore à entendre et à penser. Ce que nous allons emporter, c'est plutôt une mémoire, la mémoire d'un chemin, ou, peut-on dire aussi, l'odeur d'un espace. Un texte, c'est un espace qualifié, un espace qui peut s'indiquer par l'odeur. On demeure dans une parole, c'est un espace, un espace qu'on peut habiter, dans lequel on peut se mouvoir, c'est-à-dire qu'il y a un chemin de lecture. La totalité du texte est, dans ce texte, un ensemble de chemins de lecture. Et s'il y a l'odeur de l'espace, il peut y avoir la mémoire du chemin. C'est-à-dire qu'un chemin qui a été frayé est un chemin qui est encore à faire, qui est encore à parcourir.

Du reste, odeur et mémoire (l'un que je mets au compte de l'espace et l'autre au compte du chemin) ont des rapports subtils entre eux. J'ai eu l'occasion de méditer cela et je vous propose un tout petit fragment de poème. C'est un poème assez grand dans lequel il est question des attenances, c'est-à-dire des appartenances mutuelles des choses avant qu'on ne les ait distribuées en causalités diverses ou relations conduites par des conjonctions de subordination. Il y est question précisément de mémoire et d'odeur. Ce poème a vingt ans.

Je me rappelle qu'Amalfi,
tout assise à ses attenances,
est plus soluble que Florence,
et que la mémoire y suffit.

Ainsi l'essence d'une ville
ou d'une rose à nos mouchoirs
s'attache et dure jusqu'au soir
d'une vie. Et l'odeur tactile
encore après l'enjambement
d'années à jamais révolues,
cette odeur ce soir me salue,
puis se retire lentement.

Où vont les enfances germaines,
qu'un géranium ensoleillait,
et les vacances de juillet
écartant larges leurs semaines.

La difficulté est qu'il faut dire de façon intelligible une strophe qui est tout entière en enjambements. C'est fait dans le ton d'une nostalgie et d'une mémoire précise⁷². Amalfi est susceptible de susciter chez quiconque quelque chose de ce genre à penser sous le rapport des attenances qui sont plus fluides que les alignements de Florence. La mémoire y suffit, et de la mémoire on passe à l'odeur : l'essence d'une ville ou d'une rose au sens du parfum.

Beaucoup de petites indications ont été posées, portées, poussées par-ci, par-là de façon hasardeuse, à l'occasion de vos demandes ou de ce qui me venait à l'esprit dans la lecture du texte. Vous en ferez ce que vous pourrez, ce que vous voudrez, je vous le laisse. Nous avons fini de marcher dans le texte ensemble, moi, j'y marcherai encore, et vous aussi, avec d'autres ou dans votre chambre.

Ceci pour redire que c'est la mémoire d'un chemin que nous allons emporter. Pas la mémoire qui est la faculté de rappeler des choses qui ont été vécues et qui ne sont plus, mais la mémoire au sens fort, qui est la faculté de voir au présent et d'articuler la chose qui fut.

⁷² Ces strophes sont extraites du poème intitulé "Bien plus joli" écrit par J-M Martin entre Paris et Sérignac en 1993. Pour lui « Amalfi c'était dans les années 1950 ». Cf. [Extrait de "Bien plus joli", poème de J-M Martin sur Odeur et mémoire, avec son commentaire](#) et ["Bien plus joli", poème de J-M Martin avec quelques commentaires et un extrait audio](#).

Sessions animées par J-M Martin transcrites sur le blog

Transcription Christiane Marmèche et Colette Netzer

CIEL ET TERRE chez saint Jean. Forum 104, 5 séances, novembre 2008 – mars 2009.
CREDO et Joie. Session 3 jours à Sainte-Bernadette de Nevers, Pentecôte 2007.
L'ÉNERGIE en st Jean et st Paul. Forum 104 à Paris, novembre 2011 – mars 2012.
Le “JE” CHRISTIQUE. Saint-Bernard de Montparnasse. Octobre 2001- juin 2002.
MAÎTRE ET DISCIPLE en saint Jean. Forum 104 à Paris, novembre 2010 – mars 2011.
NOTRE PÈRE - Les éclats du Notre Père en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse.
 Octobre 2003-Novembre 2004 (2 soirées d'1 heure par mois).
La NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE. Forum 104 à Paris, novembre 2013 – mars 2014.
PLUS ON EST DEUX, PLUS ON EST UN. Forum 104, novembre 2009 – mars 2010.
La PRIÈRE en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse. Octobre 2002 – juin 2003.
Le SACRÉ dans l'Évangile. Session 6 jours à l'Arc en ciel, 21-27-septembre 2014.
SIGNE de la CROIX, signe de la foi. Retraite à Ste-Bernadette de Nevers juillet 2010.
La SYMBOLIQUE des éléments en st Jean, session à l'Arc en ciel, 30 sept – 5 oct 1999

JEAN - PROLOGUE de l'évangile de Jean Session à l'Arc-en-Ciel : 28 sept-3 oct. 2000.
JEAN 2 - Les Noces de CANA. Session à l'Ermitage à Versailles, 2-3 décembre 2000.
JEAN 6 - Pain et parole d'après Jn 6. Session à l'Arc-en-Ciel. 22-29 septembre 2001.
JEAN 14-16. Absence et/ou Présence de Dieu. Session à l'Arc-en-Ciel, 24-30 septembre 2007
JEAN 18-19, La Passion. Session à l'Arc-en-Ciel, 7 jours, septembre 2002.
JEAN 20-21, La Résurrection. Écriture et présence. Lecture à l'Arc-en-Ciel et à Paris.
1JEAN - Connaître et aimer. Session à l'Arc-en-Ciel, 27 septembre - 5 octobre 2009.

Tags : Thèmes : [CIEL-TERRE](#) ; [CREDO](#) ; [ÉNERGIE](#) ; [JE CHRISTIQUE](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ; [NOTRE PÈRE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [SACRÉ](#) ; [CROIX-SIGNE](#) ; [SYMBOLIQUE-eau-sang-pneuma](#) **Textes suivis** [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#) ; [1JEAN](#) ;

Les autres messages sont classés en 6 rubriques :

1. PRÉSENTATIONS INFORMATIONS. 2. JEAN-MARIE MARTIN et autres. 3. TEXTES BIBLIQUES. 4. GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE. 5. REPÈRES DE LECTURE. 6. THÈMES.

TAGS au 12 avril 2022

[1ère-lettre-Jn](#) ; [2e-lettre-de Jn](#) ; [anges](#) ; [anthropologie](#) ; [apocalyptique](#) ; [Apocryphes](#) ; [articles](#) ; [audio JMM](#) ; [Baptême](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [christité](#) ; [cours à l'ICP](#) ; [croire](#) ; [croix](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [décès JMM](#) ; [Eglise](#) ; [En lien avec JMM](#) ; [En marge de JMM](#) ; [Esprit Saint](#) ; [Eucharistie](#) ; [Ev de Vérité](#) ; [Extraits de Théodote](#) ; [figures](#) ; [gnose textes](#) ; [gnose valentiniennne](#) ; [Heidegger](#) ; [Homélies](#) ; [infos](#) ; [J-M Martin](#) ; [Jn 1-2](#) ; [Jn 13-17](#) ; [Jn 18-21](#) ; [Jn 3-6](#) ; [Jn 7-12](#) ; [Joseph Pierron](#) ; [liturgie](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [Mathigot-peintre](#) ; [Maurice BELLET](#) ; [Notre-Père](#) ; [Occident et Évangile](#) ; [Odes de Salomon](#) ; [outils](#) ; [pour célébrer](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [prière](#) ; [présocratiques](#) ; [Pères de l'Eglise](#) ; [péché pardon](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [réflexions de fond](#) ; [Résurrection](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [SACRÉ](#) ; [saint Jean](#) ; [saint Justin](#) ; [saint Paul](#) ; [st Luc](#) ; [st Marc](#) ; [st Matthieu](#) ; [structures de base](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Sullivan](#) ; [Symboles](#) ; [Synoptiques](#) ; [Tertullien](#) ; [thèmes chez st Jean](#) ; [thèmes chez st Paul](#) ; [Trinité](#) ; [témoignages](#) ; [Vierge Marie](#) ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [épître-Colossiens](#) ; [épître-Ephésiens](#) ; [épître-Galates](#) ; [épître-Philippiens](#) ; [épître-Romains](#) ; [épîtres-Corinthiens](#)