

Ce message figure sur le blog La Christité (www.lachristite.eu). Après la transcription de la session animée en décembre 2000 par J-M Martin sur les Noces de Cana (tag [JEAN 2. CANA](#)), voici une nouvelle lecture qui approfondit certaines choses évoquées. Il avait déjà abordé ce texte à Saint Bernard de Montparnasse en 1988-89, c'est de là que vient ce nouveau commentaire. **Antonio Orbe**, qui a été son professeur à l'Université pontificale de Rome l'avait initié à la lecture valentinienne dont on a des textes par les Pères de l'Église, en particulier **saint Irénée**. Comme cette lecture des valentiniens est le premier commentaire de l'évangile de Jean que nous ayons, cela nous introduit à la manière dont les premiers chrétiens lisaient saint Jean. Est touché ce que nous mettons sous le mot Dieu. Les références ici sont surtout le **Commentaire sur saint Jean d'Origène** où il cite des commentaires d'Héracléon, et ce que dit **Clément d'Alexandrie, dans les Extraits de Théodote** où il cite un gnostique valentinien inconnu.

Jean-Marie Martin

Lecture valentinienne des Noces de CANA

I – Introduction

Nous sommes toujours invités aux Noces de Cana. La dernière fois¹ nous avons vu qu'il s'agissait d'identifier Jésus et que cela se faisait dans le dernier verset : « *il manifesta sa gloire (son identité) et ses disciples crurent en lui* ». Là est l'aspect du recueil, de ce qu'il en est d'être disciple, de ce qu'il en est de croire. Ceci nous fournissait le site du texte, et nous étions revenus ensuite sur le début du texte. En effet lire un texte, c'est un peu du repassage, c'est passer et repasser. Nous avons évoqué de multiples choses rapidement, et certaines pourraient être développées plus en détail. Je suis sûr que certaines sont importantes pour vous. À vous maintenant de les apporter, de les suggérer.

1) La question de l'heure.

► Le signe premier de l'eau changée en vin renvoie au troisième jour et, si on tient compte du début du texte, est-ce qu'on ne peut pas dire que tout cela renvoie à un premier thème qui est celui de l'heure, qui est celui du temps, mais un temps qui n'est pas chronologique ? Par ailleurs, tout à la fin il y a le petit mot de "maintenant" (*Tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant*) : est-ce que ce maintenant n'est pas l'heure du Christ ?

J-M M : Donc la question porte sur le thème de l'heure en fonction du temps.

On peut se poser une première question : « *Mon heure n'est pas encore venue* », est-ce que ça concerne tout l'épisode, ou même l'ensemble de l'évangile (l'heure du Christ c'est sa mort et sa

¹ Il s'agissait de la troisième séance sur le texte des Noces de Cana à Saint Bernard de Montparnasse en 1988-89. Ce qui avait été traité à la séance précédente est traité au début du [JEAN 2. 1-11 : NOCES DE CANA. Chapitre III : Cheminement dans le texte.](#)

résurrection), ou bien est-ce que « *Mon heure n'est pas encore venue* » c'est simplement le début de l'épisode, et qu'en fait, l'heure vient pendant l'épisode ? On peut penser qu'ici il s'agit du second sens. Pour le montrer il faut faire appel à une connaissance que nous avons acquise précédemment, à savoir que l'ensemble de l'évangile est concentré dans ce texte des Noces de Cana puisque « il manifesta sa gloire » désigne la résurrection². Il y a d'autres indices. Par exemple dans le texte des Noces de Cana Jésus dit à sa mère : « *Mon heure n'est pas encore venue* », alors que, trois chapitres plus loin, Jésus dit à la Samaritaine : « *L'heure vient et c'est maintenant* ».

Cette notion d'heure est très importante car il faut bien penser que l'heure n'est pas un moment dans le décours du temps. Pour nous l'heure est une mesure du temps. Chez saint Jean "l'heure" du Christ désigne en fait son être même, son être en tant que révélé. L'heure qualitative, c'est la saison, c'est la saison propre.

La symbolique du temps chez saint Jean n'est pas celle d'un cadre dans lequel se déroulent les événements. Bien plus, c'est au contraire la qualité du Christ qui porte à présence, y compris avec la signification du présent, cette question temporelle du présent.

2) Trois points importants du texte.

Or ce qui est assez remarquable, c'est qu'à Cana : 1) l'heure ne soit pas venue ; 2) c'est dit en référence à la disette, au manque, à la déficience ; et 3) c'est adressé à la femme. Ces trois thèmes ont un intérêt à être par nous groupés ici parce qu'ils le sont par saint Jean comme nous allons le voir dans un autre texte qui éclaire celui-ci.

Toute la thématique des rapports de Jésus à sa mère :

- " femme",
- l'heure " non encore venue",
- et le manque (ou la déficience).

Ces trois points constituent un élément important du texte.

• Confirmation des trois points par Jn 16, 20-21.

Il faut distinguer l'heure du Christ et l'heure de la femme. Le texte auquel nous sommes renvoyés c'est au chapitre 16, versets 20-21, un lieu tout à fait important chez saint Jean. Il faudrait lire tout le contexte parce qu'il est d'une grande richesse et qu'il donne lieu à bien des indications pour la lecture du texte de saint Jean en général. Il y est dit ceci : « *Amen, amen, je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez tandis que le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se tournera en joie. La femme quand elle enfante est dans la tristesse parce que son heure est venue, mais quand le petit est né, elle ne se souvient plus de son affliction à cause de cette joie qu'un homme est venu vers le monde.* » Je décalque rigoureusement la structure un peu juxtaposée, hébraïque, du texte sous-jacent à l'articulation de saint Jean.

Nous avons ici trois thèmes : le thème de la **tristesse** qui est aussi le thème de l'absence puisqu'il s'agit de l'absence de Jésus; et qui est donc le thème du manque ; le thème de **l'heure** ; et le thème de **la femme**.

² Voir le début [JEAN 2, 1-11 : NOCES DE CANA. Chapitre III : Cheminement dans le texte.](#)

Donc ce n'est pas un groupement artificiel que nous apportons de l'extérieur, puisque nous retrouvons dans ce texte cette constellation de ce qui pourrait apparaître comme trois thèmes différents chez nous. Ce texte est très beau parce que, par opposition à la tristesse, il y a la joie. La joie n'est pas mentionnée dans le texte de Cana, mais il y a la symbolique du vin qui, entre autres, porte ce qui réjouit le cœur de l'homme.

II - Lecture valentinienne

1) L'âge de la femme et l'âge nuptial.

Nous allons parler du thème de la femme, et je dois dire qu'il peut être difficile pour notre sensibilité de s'avancer allègrement dans une symbolique du masculin / féminin, pourtant il faut absolument essayer de le faire si nous voulons entrer dans la symbolique johannique.

a) Les deux âges.

Au fond ce qui est en question ici ce sont deux âges (ceci pour traduire le mot *aiôn*) :

– il y a l'**âge-femelle** qui est l'âge de la déficience, l'âge du manque,
– et puis il y a le "monde qui vient" comme disent les hébreux. Ce deuxième âge est indiqué comme : ou bien l'**âge nuptial**, c'est-à-dire "l'âge de l'homme et de la femme unis" ; ou bien, dans d'autres textes qui ne sont pas proprement néotestamentaires, on a une autre symbolique, celle du changement de la femme en homme. Par exemple l'évangile selon Thomas explique ce passage bien connu où la femme sera changée en homme. On pourrait penser que ce sont deux thèmes bien différents, mais en réalité c'est le même parce que la proximité unifiante de l'homme et de la femme, ou l'identité dénommée par le principe masculin, c'est exactement la même chose.

Il y a donc l'âge femelle et l'âge nuptial. Et en disant qu'il n'y a « *rien entre moi et toi, femme* », le Christ indique qu'il y a une rupture, une différence radicale entre les deux. Je durcis à dessein la traduction pour que nous n'ayons pas la tentation d'accommoder en fonction de nos sensibilités, ce qui nous empêcherait de pénétrer dans le texte.

Vous savez, je suis en train de vous parler un langage qui est commandé par des commentaires gnostiques valentiniens du IIe siècle. Ils parlent de la déficience (*hustérêma*), et c'est exactement le mot qui est dit ici à propos du vin qui "manque". Le thème de la déficience c'est le thème de la femme ou de la génération femelle (ou bien celui de la génération abortive³) par opposition à l'union nuptiale de l'homme et de la femme (ou par opposition à la femme changée en homme). Ce sont des thèmes qui ont été repris par ces gnostiques, et dans une perspective qui n'est pas très loin, à mon avis, du sens johannique.

b) Bénéfices de cette considération.

Avant d'entrer dans le récit j'indique tout de suite ce que ça peut nous apporter :

³ Comme cela est dit dans le récit rapporté un peu plus loin au 3°) a) : l'éon Sophia donne naissance à une fille imparfaite et sans forme, qu'elle a conçu sans s'approcher d'aucun éon mâle. Cette fille qui est une manifestation d'elle-même s'appelle aussi Sagesse et est traitée d'avorton Comme le dit J-M Martin : « La Sagesse est traitée d'avorton, cela est pris à 1 Cor où Paul parle de lui comme d'un avorton. Les gnostiques étendent cela à toute l'humanité puisque ce nom est transféré à la sagesse expulsée du Plérôme qui est considérée comme la mère des semences de christité qui se trouvent dans l'humanité. » (avril 2008).

– Si nous allons assez loin cela nous permettra de comprendre que la dureté des choses n'est pas dans le lieu que nous croyons,

– Ceci est très important pour comprendre ce verset qui fait difficulté dans une lecture première, à savoir la dureté du Christ à l'égard de sa mère quand il lui dit : « Qu'y a-t-il de commun entre toi et moi ? » Les exégètes en général expliquent que ce n'est peut-être pas le petit garçon qui manque de respect à l'égard de sa famille, enfin que sais-je. Mais, en situant le débat au niveau que nous évoquons en ce moment, cette question psychologique de « quel est le rapport de Jésus à sa mère ? » s'efface comme telle, ce n'est plus le problème.

– Enfin nous verrons que justement ici, Marie est la femme en général et qu'elle a toujours une figure d'ambiguïté, et ça, je le dirai tout à l'heure. Qu'il s'agisse du thème des épousailles ou du thème de l'enfantement, ce que ces thèmes cherchent à dire, ce qu'ils véhiculent, est tout à fait de même ordre dans les deux cas.

Le thème de la femme qui enfante dans la douleur et qui se réjouit ensuite, se retrouve dans l'Apocalypse. Et la question est souvent posée : qui est la femme du chapitre 12 ? Certains disent : c'est une figure de la Sagesse (en se référant à la Sagesse biblique) ; d'autres disent : c'est l'Église ; d'autres encore disent : c'est la Vierge Marie. Par exemple la liturgie, lors des fêtes de Marie, utilise des textes que les exégètes considèrent plutôt comme concernant la Sagesse. C'est quoi cette femme qui enfante ? Ce n'est rien de cela. C'est la grande figure féminine qui, effectivement, partiellement, peut se laisser dire ici ou là.

À ce propos, l'attribution à Marie de la figure de la femme – et ici c'est bien Marie elle-même qui est en question – a été critiquée, en particulier dans le monde protestant, et légitimement. En effet l'attitude catholique qui attribue à Marie ce texte est suspecte de méprise, pourtant je suis persuadé que, par sa réaction⁴, le monde protestant se prive d'une symbolique extrêmement importante. Il ne se prive certainement pas d'une dévotion à la Vierge, ce n'est pas tellement cela qui est en question, mais il se prive de cette symbolique qui est constitutive du discours, et cela me paraît assez grave. Le recours n'est pas de dire : mais si, c'est bien la vierge Marie. Cependant, à travers cette figure, il y a quelque chose de tout à fait fondamental et qui se trouve effectivement ici.

2) Quels liens avec notre texte ?

Je viens de parler du thème des épousailles et du thème de l'enfantement. Ce qui joue avec la figure de Sophia dans le mythe gnostique, c'est un peu l'opposition entre ce qui naît de la femme seule et ce qui naît du couple, c'est-à-dire les enfants de la génération femelle et les fils de la couche nuptiale. C'est donc la nuptialité qui est en question.

Or, à Cana, je vous ai dit que c'était Jésus et l'humanité qui étaient le véritable époux et la véritable épouse du texte, que Jésus n'était pas simplement quelqu'un qui était présent ; et la nuptialité, elle s'indique là, dans le fonctionnement symbolique de ces termes.

Il n'y a pas manqué parce que la femme serait plus particulièrement manquée ! Il y a manqué parce qu'une génération est de deux et non pas d'un seul. Nous sommes donc dans le domaine de cette déficience.

⁴ Allusion aux réticences et à l'attitude critique des chrétiens protestants à l'égard de nombreuses affirmations et pratiques catholiques et orthodoxes concernant la Vierge Marie.

3) La chambre nuptiale et ce qui est en dehors.

a) La chambre nuptiale et les deux semences⁵.

Les lieux fondamentaux du mythe valentinien sont l'Abîme (qui correspond en quelque sorte à Dieu Père), le Plérôme (qui est rempli de dénominations de Dieu) et le "hors du Plérôme" qui est le lieu où nous sommes. Le Christ est l'*Aïôn*, il est l'âge nouveau ; il est la *Zoê aiônios*, expression qu'on traduit en général par *la vie éternelle*, la vie éonique. Et les multiples aspects de la vie éonique s'appellent les éons, ce sont les dénominations qui se trouvent dans le Plérôme.

Or Sophia (la Sagesse), le dernier des éons du Plérôme, entreprend de vouloir connaître le Père, le pénétrer par ses propres ressources, sans l'aide de son conjoint et ça rate car c'est une chose impossible. Ceci ouvre le manque, *hustérêma*, et introduit un trouble parmi les Éons, c'est-à-dire parmi les dénominations de Dieu. Le manque ouvre le champ du "hors Plérôme". Dans son mouvement, Sophia a produit une conception, mais une conception informe. Et cette production est appelée ici sa fille puisque la manifestation de quelque chose est le fils ou la fille de cette chose, comme le fils est la manifestation de ce qui est en secret séminalement dans le père. Cette fille sera appelée Achamoth, mais peut aussi être appelée Sophie (ou Sagesse). Son errance se décrit comme le va et vient du Pneuma à la surface de l'abîme et des eaux ténébreuses, le verset second de Genèse 1. Et son salut s'exprime comme la parution de la lumière qui est le Christ, qui est Jésus. Il y a donc bien là un commentaire de l'expérience humaine en tant qu'elle est errance et salut. C'est très complexe. Il y a là une organisation minutieuse des différents éléments de très haute spiritualité.

Un des noms du Plérôme est "la chambre nuptiale", et l'extérieur du Plérôme est le lieu où a été rejetée la "femelle", c'est-à-dire la manifestation de Sophia, la fille de Sophia. Il y a donc une distinction fondamentale entre les semences (ou la descendance) qui sont issues de la chambre nuptiale et les semences issues de la "femelle" à l'extérieur du Plérôme. Nous retrouvons ici toute la thématique des deux naissances qui se trouve explicitement chez Jean : « *Si quelqu'un ne naît pas d'en haut, il n'accède pas au Royaume* », Royaume qui est un autre nom du Plérôme, de l'aïôn, de la plénitude.

Plérôme (30 éons)

Sophia (dernier éon)

Achamoth (fille de Sophia)

Vide **ténèbre**

La semence issue de la chambre nuptiale est appelée semence "mâle" par opposition à la semence femelle de laquelle nous sommes nés au sens usuel de notre naissance. L'humanité, issue de la femelle, est enfantée en dehors de la chambre nuptiale. Cependant, notre véritable semence est de la chambre nuptiale, et le Christ descend chargé de cette semence pour qu'elle

⁵ Un schéma simplifié figure juste après, il y a des schémas plus détaillés dans [Arbre généalogique de la gnose chrétienne](#) et [Les malheurs de Sophie la Sagesse. Extraits de la Grande Notice d'Irénée](#). Ce récit valentinien nous est parvenu par des citations de Pères de l'Église, en particulier il est raconté dans l'ouvrage d'Irénée *Contre les hérésies*.

rencontre notre humanité⁶. C'est la part insue de nous-mêmes, c'est le "Tu ne sais" pneumatique qui est semence ou étincelle de divinité dans l'humanité.

b) Jean-Baptiste aux portes de la chambre nuptiale (Jn 3, 29-30).

À la fin du chapitre 3 de saint Jean se trouve un passage où la symbolique époux-épouse intervient : « *Celui qui a l'épouse est l'époux, mais l'ami de l'époux (le garçon d'honneur) qui se tient debout et qui l'écoute, se réjouit de ce qu'il entend la voix de l'époux. Donc la joie qui est la mienne est pleinement accomplie* » (Jn 3, 28-30). Le Baptiste est donc l'ami de l'époux, il est aux portes de la chambre nuptiale où se trouvent l'époux et l'épouse.

c) Les Noces du Christ et de l'humanité convoquée.

Ce texte du chapitre 3 donne la clé de lecture des Noces de Cana. Jésus est un invité et n'est pas l'époux apparemment, mais ce qui est récité dans les Noces de Cana n'est autre que les épousailles du Christ et de l'humanité convoquée. Je dis l'humanité convoquée car il faut toujours entendre que l'épouse du Christ n'est jamais une personne singulière, c'est l'humanité dans son ensemble. Ceci est un thème paulinien et c'est un vieux thème biblique. Dans l'Ancien Testament Dieu est le père de son peuple : le peuple est le Fils de Dieu, donc ceci a un sens collectif. Mais Dieu est également l'époux de son peuple, Israël est l'épouse de Dieu ; cela se trouve dans de nombreux textes de l'Ancien Testament. Il y a un petit opuscule gnostique du IIe siècle intitulé *Exégésis tês psychês*, l'Exégèse de l'âme, qui rassemble ces textes et les médite⁷.

4) Dieu ?

Je continue de vous présenter la pensée gnostique. Dans son *Commentaire sur saint Jean*, Origène insère, pour les réfuter, des commentaires d'Héracléon sur cet évangile⁸, Héracléon étant un disciple de Valentin qui enseigne dans les années 130. Par ailleurs Clément d'Alexandrie, dans les *Extraits de Théodote*, cite un gnostique valentinien inconnu.

a) La question du maître du festin.

Or, dans son commentaire Origène fait la remarque suivante : « **Je me demande comment font les hérétiques pour attribuer les deux Testaments à deux dieux différents** » (Livre I, n° 82), et dans la suite il précise que l'un est le Démonstrateur (le Créateur) et l'autre "la nouvelle divinité". Pour Héracléon il y a donc deux dieux : d'une part le Démonstrateur assimilé au Dieu des juifs, et d'autre part le Père de notre Seigneur Jésus Christ, et ce n'est pas le même⁹.

⁶ « Cette distinction entre les anges mâles et les anges femelles a un sens puisque la distinction masculin-féminin est une polarisation aussi essentielle que ciel et terre, donc on la retrouve à tous les niveaux. (Cf. [JEAN 2, 1-11. NOCES DE CANA. Chapitre I : Sur le seuil du texte.](#), le II 1) d) : "Ciel/terre, homme/femme...". Mais l'humanité dans son ensemble est féminine par rapport au Christ, c'est ce qui apparaît entre autres dans les Noces de Cana.

⁷ Voir "[L'Exégèse de l'âme](#)", les figures féminines en st Jean.

⁸ Il ne reste que 9 livres sur 32 du commentaire d'Origène sur saint Jean, commentaire dans lequel il cite des passages d'Héracléon pour les réfuter, mais le livre concernant les Noces de Cana est perdu.

⁹ Lors de la session à Versailles, J-M Martin a mis l'accent sur le Démonstrateur comme Créateur, et a précisé que distinguer le Créateur et Dieu le Père « a une signification, parce que, probablement, la fonction créatrice pour le Dieu de JC, vient en second par rapport à la fonction de salut. » (Cf. [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", qu'est-](#)

Et ceci peut nous paraître ridicule et insoutenable, les gnostiques assimilent – moi aussi à certains égards, j'expliquerai pourquoi – assimilent le maître du festin¹⁰ au Dieu des juifs. Pourquoi ? Parce que le Dieu des juifs "ne sait pas" et que le trait caractéristique qui est mis au compte du maître du festin, c'est qu'il ne sait pas d'où cela provient : voilà un thème fondamental, largement diffusé dans le monde bigarré des gnosticisimes du IIe siècle, à savoir que la révélation qui survient est une nouveauté. Ainsi en Jn 3, 29 l'ami de l'époux, qui est lui aussi assimilé au Dieu des juifs, entend une voix qu'il ne connaît pas¹¹. Et au contraire, dans notre texte, les disciples, eux, savent. Or il ne faut pas dire que c'est une question secondaire, car on prend bien soin de dire que le maître du repas (*l'arkhitriklinos*) ne sait pas alors que les serviteurs qui, eux, ont puisé, « *savent d'où cela provient* ». Et cela dans un récit qui raconte vraiment très peu de choses sur l'essentiel, puisque nous n'avons pas les procédures de changement, de mutation de l'eau en vin. De cet espèce de miracle il n'est rien dit, alors qu'en revanche on s'appesantit sur ceux qui sont autour : sur Marie, sur les serviteurs, sur le maître du festin, c'est-à-dire sur les personnages. Et si on s'y appesantit, c'est précisément dans le registre du "savoir" ou du "ne pas savoir". Or la connaissance ou la vérité, c'est l'essentiel du thème de saint Jean. On a ici quelque chose d'important, et ces gnostiques présentent l'intérêt de nous l'indiquer.

b) Les modes d'être-à-Dieu.

Est-ce que nous, nous disons qu'il y a deux dieux ? Non pas, ce n'est pas tout à fait cela. Cependant, c'est beaucoup moins idiot dans le fond que ça ne paraît, et je vais vous dire pourquoi : c'est que très souvent chez les anciens, particulièrement dans ce mode de pensée, on ne désigne jamais un sujet solitaire mais toujours un "être à". Ainsi le Dieu des juifs, c'est le mode juif d'être à Dieu¹². Or le mode juif d'être à Dieu est aveugle par rapport à quelque chose qui se passe. Et avec cette correction, ce que dit Héracléon devient lisible, même s'il est scandaleux à certains égards. Il a été réfuté par les pères de l'Église : il n'y a pas un Dieu créateur autre que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Et de fait, à la mesure où l'on pose l'identité de Dieu sur le mode occidental, ce n'est plus pensable.

[ce que ça veut dire ? La première pensée chrétienne sur le démiurge](#)). Il précise dans une autre session : « Ces gnostiques du IIe siècle distinguent le "Dieu démiurge" du "Dieu de JC", en désignant par là une activité qui est une activité psycho-matérielle et non pas spirituelle. Le Démiurge est aveugle, c'est une force qui construit un ordre. Or ce Dieu-là ne peut pas être confondu avec le Père de JC. Cela ne veut pas dire que l'avènement du monde soit étranger au Dieu de JC, mais il est pensé plutôt comme celui qui donne à faire au Démiurge d'une façon telle que le Démiurge n'en a pas conscience. Dieu n'opère donc pas lui-même l'avènement de l'ordre à partir du désordre, et ce point-là commence à être hérétique au IIe siècle. »

¹⁰ Voici la suite du passage d'Origène cité au début du a) : « **Comment Jean [Jean-Baptiste] peut-il être le début de l'Évangile s'il appartient à un autre Dieu, s'il est l'homme du Démiurge et ignore, selon leurs imaginations, la nouvelle divinité.** » En fait Jean-Baptiste est assimilé au Démiurge par les valentiniens. Par ailleurs, dans les *Extraits de Théodote*, l'ami de l'époux (donc Jean-Baptiste) est identifié au maître du festin des Noces (Extrait n° 65, 1). Le maître du festin est donc aussi assimilé au Démiurge.

¹¹ Allusion à : « *l'ami de l'époux... se réjouit de ce qu'il entend la voix de l'époux* ». Cf. 3° b).

Antonio Orbe donne l'indication suivante : « À titre de Maître du repas, le Démiurge préside le festin de noce comme diacre (= serviteur) qualifié du Sauveur. Et à titre de "compagnon de l'époux" (*paranymphos*, voir Jn 3, 29a), il l'accompagne jusqu'à la porte de la chambre nuptiale, accomplissant ainsi l'économie au service de laquelle il s'était librement mis depuis les jours historiques de Jésus. Il n'est pas dans le secret du vin nouveau : il en ignore la provenance. » (Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles, tome 2, Cerf 2012, p. 1067).

¹² À Versailles J-M Martin avait insisté sur le Démiurge comme créateur (Cf. note 9) Ici (à Saint-Bernard) il insiste sur le Démiurge comme étant le Dieu des juifs en tant que Dieu de l'Ancien Testament. Il explique pourquoi à la fin de cette annexe.

Il n'y a pas de Dieu sans être-à-Dieu, et cela parce que le verbe "être" est trop petit : on ne peut pas dire que "Dieu est" sur le mode où quelqu'un dit "qu'il est". Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien. Je dis seulement : il n'y a pas Dieu sans "être qui dit Dieu", sans "être à Dieu". C'est ce qui fait toute l'importance du Christ qui est un "être à". C'est le premier mot de l'évangile de Jean : il est à, il est parole tournée vers... Il y a cet "être à" fondamental, et c'est le premier mot de l'évangile de Jean. Or Jean veut, dans tous ses premiers chapitres, marquer la nouveauté radicale qui est dans un nouveau mode d'être à Dieu, et c'est ce qui se montre précisément dans la *doxa* (la gloire) à partir du point focal de la résurrection.

Et que cela soit bien dans l'esprit de Jean, c'est ce que montre juste après, au chapitre 3, un autre personnage qui est maître en Israël, donc qui représente l'être-juif-à-Dieu. Entre parenthèse, "juif" est pris ici toujours négativement, nous verrons que ça n'épuise pas la signification de ceux que nous appelons juifs aujourd'hui, mais c'est un autre problème. Nous prenons le langage de Jean sans nous alarmer par avance.

c) La prétention à savoir.

Il y a donc au chapitre suivant le personnage de Nicodème. Il est disputé sur sa prétention à être rabbi et à savoir. En effet Nicodème arrive et dit : « *Nous savons que tu es rabbi d'après de Dieu* » et Jésus dénonce tout à fait sa prétention à savoir : « *Si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma, c'est-à-dire ne vient pas au monde à partir de cette autre eau qui est le Pneuma, qui est l'Esprit de résurrection –, il n'est pas introduit dans le royaume* ». Et comme Nicodème n'a pas l'air de comprendre il lui dit : « *Tu es rabbi en Israël et tu ignores ces choses* ».

Les deux traits caractéristiques de Nicodème et du maître du festin, dans ces chapitres bien rapprochés, sont les mêmes, et c'est pour cela que tout naturellement, pour ces mêmes gnostiques, Nicodème représente également cette déficience. Vous voyez que sous cette figure irrecevable de la thématique de Dieu – cela ne nous dit rien du tout, surtout pour nous qui sommes habitués à penser Dieu à partir de Dieu créateur – en fait ce qui est géré là, c'est effectivement des modes d'être à Dieu ; et l'*arkhitriklinos* joue bien cette fonction. En revanche les serviteurs jouent ici le rôle des disciples, c'est-à-dire de ceux dont on dira ensuite qu'ils croient en lui. Eux, ils savaient, eux qui avaient puisé l'eau.

5) La place de la femme dans ce contexte.

a) La figure ambiguë de la femme.

Or, insistons encore. Qui est-ce qui est à l'origine de ce litige entre savoir et ne pas savoir ? Qui est-ce qui est à l'origine de ce litige entre la pénurie et la plénitude, entre le manque et le vin ? C'est la femme. Et c'est ici qu'apparaît la figure ambiguë de la femme dont nous avons dit qu'à certains égards elle était l'indice du mode déficient, mais qui est ici précisément l'indice du mode qui fait la déficience. Car, qui remarque cette absence de vin ? C'est Marie, la "femme". Je sais bien qu'à un certain niveau un peu familier, on peut dire : voyez bien, c'est la mère qui, elle, est soucieuse, et regarde ce que les autres ne voient pas. Très bien, mais du reste, on peut tout à fait récupérer cela dans un second temps, cela n'est pas exclu ; mais dans ce type d'explication par mode psychologique on n'épuise jamais le texte dont nous venons de nous apercevoir qu'il parle beaucoup plus grand.

b) Parenthèse : le rapport singulier / universel.

Du reste, c'est peut-être aussi – c'est encore une parenthèse – c'est peut-être la question du rapport entre l'universel et le singulier. Comment lire dans une visée universelle cette petite anecdote qui se passe dans une bourgade perdue ? Et quel est le rapport de l'un à l'autre ? Question qui, pour l'instant, reste ouverte mais sur laquelle sans doute nous allons revenir, parce que c'est là que se traite la question du rapport entre le singulier et l'universel dans le discours évangélique proprement dit, bien sûr quand il n'est pas posé ou retenu selon nos distributions, nos répartitions entre singulier et universel.

D'ailleurs ceci est très important parce qu'il y va d'une certaine manière de l'identité de ce texte : si vous pensez par exemple que, sous prétexte que nous puissions dans le texte toutes les dimensions d'une symbolique qui concerne l'histoire totale de l'humanité, nous le faisons au détriment de l'effectivité même de ces noces, ce serait une erreur, parce que nous resterions dans l'alternative du : ou bien c'est une intention universelle, ou bien c'est un fait. Mais nous verrons que c'est précisément un fait "parce que" c'est universel ; alors que notre procédure habituelle est l'inverse : assurons-nous bien du fait avant d'en rechercher la cause, c'est-à-dire l'intelligibilité. L'intelligibilité ici, c'est elle qui est porteuse de la factualité des choses, donc c'est le mouvement inverse.

c) Marie, figure de la femme.

Je poursuis un tout petit peu. Cela peut vous paraître étrange, et il ne faudra pas craindre de réagir.

Marie est donc précisément la femme, et elle est celle qui, ici, dénonce le manque. Elle est donc le manque mais elle est le manque qui sait qu'il est le manque, alors que le maître du festin ne sait pas ; d'abord d'une part il ne sait pas qu'il manque du vin, ce qui est un comble, et d'autre part il ne sait pas d'où vient le vin qui arrive là, saint Jean insiste sur cet aspect. Or la conscience du manque, c'est-à-dire le véritable pâtir, la véritable passion, c'est déjà le plein. C'est-à-dire que sous ce rapport-là Marie a la connaissance, et c'est pourquoi elle est chez saint Jean essentiellement la mère du disciple.

Ici nous renvoyons à un autre traitement de la figure de Marie qui se trouve en pendant des Noces de Cana, au chapitre 19. Là, Jésus en croix dit au disciple en tant que disciple : « *Voici ta mère* ». Donc la figure de Marie a cette ambiguïté parce qu'elle est la figure même de la femme chez saint Jean, et cela en général ; à d'autres reprises la femme est le trait de la collectivité, de la successivité des étapes, cela se voit avec la Samaritaine ou avec Marie Madeleine, alors que pour Jean, lui qui est une figure masculine, c'est immédiat, puisqu'il est dit au tombeau : « *Il vit, il crut* ». Ainsi la femme a le trait de l'ambiguïté, ambiguïté à prendre dans le bon sens.

d) Parenthèse : la question des frères et des disciples.

Donc se gère ici une différence entre ce qui est dénoncé, car la rupture reste, et ce qui, au contraire, contient déjà en soi tout le cheminement de l'heure du Christ : simultanément ces deux choses. À d'autres niveaux cela joue par exemple dans cette espèce d'opposition que l'on pouvait retrouver entre les frères et les disciples. Et on peut percevoir que notre texte de Cana a peut-être été écrit sur une page dans laquelle étaient d'une part les frères de Jésus (ses frères et ses sœurs, ses cousins et cousines, c'est-à-dire sa famille, la famille charnelle), et puis d'autre part les

disciples. Le texte est réécrit par Jean dans la perspective des disciples, ceux qu'il met en évidence très précisément sous la forme des serviteurs et des disciples qui croient ; et ceci rejoint tout à fait une parole des Synoptiques : « *"Il y a là ta mère, tes frères et tes sœurs qui te cherchent". "Qui est ma mère, mes frères et mes sœurs ? Celui qui entend la parole, celui-là est ma mère, mon frère, ma sœur."* » Très souvent on retrouve dans un récit johannique, mais sous une autre forme, des éléments profonds comme celui-ci qui se trouvent dans les Synoptiques.

Il y a une dénegation du lien purement familial, mais cela ne dénie pas le lien, parce que précisément, c'est sa mère qui entend en premier la parole, mais elle est mère justement en tant qu'elle entend la parole ; et c'est aussi en tant que les frères et sœurs entendent la parole, qu'ils sont précisément disciples. Il y a là quelque chose qui est aussi dans le mouvement du texte.

Spontanément et pour d'autres raisons les exégètes pensent qu'il y a une première base de récit où ce sont les frères et sœurs, où c'est familial. Mais ce n'est pas absolument nécessaire de spéculer.

6) L'avènement de la vraie connaissance.

a) Le royaume des noces royales.

Chez Jean il y a l'introduction du disciple qui tire tout ce texte dans le champ de l'avènement de la connaissance, et le récit est alors situé dans la symbolique du maintenant eschatologique qui est aussi le royaume, mais le royaume des noces royales. En effet le royaume dans saint Jean se retrouve dans "la vérité", j'explique maintenant pourquoi.

Le thème synoptique du royaume, le thème du « *Es-tu roi ?* » est un thème important dans l'ensemble du Nouveau Testament, et l'expression de "royaume" se trouve un peu chez saint Jean, infiniment moins que dans les Synoptiques, mais chez lui il est traduit dans le langage de la vérité.

Le lieu fondamental pour lire cela, c'est l'interrogatoire de Pilate au chapitre 18 : « *Donc, tu es roi ?* » L'interrogatoire porte sur la royauté, et Jésus atteste qu'il est roi « *Tu le dis.* » et il ajoute aussitôt : « *Je suis venu pour cela dans le monde afin que je témoigne de la vérité* » et c'est cela la véritable royauté.

La véritable royauté, c'est le savoir, le bon savoir, le vrai savoir. Ce qui sauve chez saint Jean, c'est essentiellement que la connaissance soit répandue, et ça c'est typiquement johannique. Cela suppose évidemment qu'on ne mette pas sous le mot de connaissance ce que nous y mettons habituellement, c'est-à-dire : avoir des connaissances sur des choses, être savant ou érudit. Pas du tout. Mais c'est justement le cœur même du connaître qui est en question ici.

b) La déficience lue dans la symbolique du masculin-féminin.

► Tu as dit que Marie (ou la femme) marque la déficience. Si elle est signe de déficience, par quel moyen voit-elle la déficience ?

J-M M : Non, il peut y avoir une déficience qui n'est pas consciente de sa déficience, et elle peut très bien être jouée par une personne masculine du reste. Mais le personnage féminin ici n'est pas seulement la déficience, mais la conscience même de la déficience. La conscience de déficience, si elle est authentique, dénote une déficience, mais une déficience qui est plénitude.

D'autre part, au lieu de penser : la femme c'est ça, il faut penser la déficience et dire que c'est véhiculé par la symbolique féminine, donc c'est l'inverse. Par ailleurs, une chose qu'il faudrait dire à chaque fois et ne pas oublier, c'est qu'une symbolique du féminin et du masculin, cela ne gère pas une différence entre un bonhomme et une bonne femme. La symbolique du masculin et du féminin, cela gère en chacun la totalité, c'est-à-dire qu'il y a, en chacun, du masculin et du féminin. Il y a en effet des précautions à prendre parce que nous n'avons pas l'usage ; quand nous lisons "un homme et une femme", nous lisons tout de suite des individus, alors qu'en réalité la symbolique est à la mesure même de l'être.

c) La gnôsis.

Et cette histoire d'être conscient de sa déficience cela rejoint quelque chose d'essentiel dans l'évangile de Jean, parce qu'il ne faut pas oublier que savoir, c'est essentiellement savoir que ça ne se sait pas. Savoir ce n'est pas savoir des choses. Et ce qui est en question c'est cette identité-là.

Le lieu dont je parle c'est le pneuma de résurrection, qui est l'identité de Jésus : « *Tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* », c'est-à-dire que tu n'as pas prise sur son origine et sur sa fin, donc il n'y a pas lieu à concept. Savoir que ça ne se sait pas, c'est cela la *gnôsis*, c'est cela la connaissance : savoir que "connaître" tel que nous l'expérimentons est trop petit, est une dénomination insuffisante pour dire le rapport que nous avons à cela. « *Tu ne sais ni d'où il vient ni où il va mais tu entends sa voix* » signifie que tu n'es pas dans une relation de prise mais dans une relation d'écoute qui laisse être, qui ne saisit pas, qui ne capture pas ; et savoir cela est tout à fait fondamental. Alors en effet, cette connaissance-là, c'est un non-savoir, mais c'est le plus haut de ce que nous puissions connaître, c'est le plein du connaître, c'est de cette connaissance-là qu'il s'agit. Ce n'est pas de savoir par érudition un certain nombre de choses.

Saint Jean est tout entier orienté vers la vérité, et la vérité chez Jean est un nom du royaume. Le royaume est le contraire du monde de la déficience.

d) Présence des deux mondes.

Mais là aussi, sur les rapports du monde-famille et du royaume – ce qu'on peut à nouveau reprendre à partir d'autres dénominations – il ne faudrait surtout pas croire que ce sont deux mondes disjoints, qu'il y en a un qui est là et l'autre pas là. En réalité, c'est toujours maintenant. Le monde à venir, c'est un monde qui est là et qui n'est pas là. Dans le mode de répartition de ces deux mondes, si vous voulez, le mot de saint Jean qui résume exactement cette situation et qui se trouve dans sa première lettre c'est ceci : « *La nouvelle – il n'y en a qu'une – c'est que la ténèbre est en train de passer et que le jour déjà commence à luire* ». Voilà le maintenant : ce n'est pas quelque chose qui a eu lieu il y a deux mille ans, que la ténèbre est passée et que le jour commence à luire, c'est à chaque fois ; c'est le chiffre même de toute présence de Dieu. Donc il y a ce mixte, cette co-présence de ce qui est déjà lumière, et parfois dans la même chose, dans le même acte.

7) Les deux Sagesses.

► Moi j'ai été frappé par le fait que Marie précède Jésus un peu, et donc aussi le mystère qui va s'accomplir. Elle ne connaît pas mais sent quelque chose, elle précède quelque chose.

J-M M : En saint Jean, souvent ce qui précède est inférieur, c'est le cas du Baptiste ; mais en même temps c'est une ambiguïté, parce que celui qui précède dénonce ou annonce. Ceci était justement repris dans l'explication gnostique dans la mesure où la femme, là, c'est la Sagesse. En effet, dans le premier christianisme, la Sagesse est un des noms du Christ¹³, or les Valentiniens n'ont pas craint de faire de la Sagesse quelque chose de déficient pour une part. Un de ses noms c'est *hustérêma*, la déficience, et comme je l'ai dit, le mot est employé ici : « *le vin venant à manquer (hustérêsantos oinou)* », c'est de la même racine. Elle est aussi celle qui décèle le manque ; parce qu'elle est consciente du manque, elle est aussi le plein, donc la même Sagesse.

Cette Sagesse, c'est aussi ce qui précède le maître du festin, qui lui, ne sait pas. Cette sagesse, c'est quoi ? Au fond, c'est la Sophia chrétienne, et peut-être que le maître du festin, c'est la Sophia des juifs¹⁴. Cela paraît quasi insupportable de dire des choses pareilles. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que nous avons pensé Dieu comme un "en soi", cela à la suite d'une dogmatique qui s'est créée de cette façon-là, et d'une façon tout à fait légitime. La question fondamentale dans la théologie était de savoir si Dieu était vers nous ou en soi, car on pouvait distinguer ce qu'il est ad intra et ad extra. Or cela, c'est sans doute la projection de notre concept de l'individu, de l'homme indivisible, considéré comme un "en-soi" au sens de la pierre, c'est-à-dire ce qui est probablement le moins vivant et le plus idolâtrique, alors que peut-être le fond de l'être est "d'être à", c'est-à-dire constitué par la relation. Cela, du reste, les théologiens le disent, mais d'une façon qu'ils n'exploitent pas, puisque les personnes divines sont des relations : elles n'ont pas des relations, elles sont des relations¹⁵. Or quand il s'agit de parler du Dieu des juifs, il s'agit de parler de mode juif d'être à Dieu, et que le mode juif d'être à Dieu soit déficient, soit un manque, cela est au cœur de l'Évangile. Je dis bien le mode juif, d'un certain judaïsme avec lequel l'Évangile est aux prises.

► Est-ce que de dire que le mode juif d'être à Dieu est déficient, ça veut dire que l'Ancien Testament est déficient ?

J-M M : L'Écriture juive (la Torah) est un texte, et ça ne dit pas en soi le mode de lecture, le mode d'écoute. La lecture juive dont parle Paul c'est ce qu'il appelle *Nomos* (la Loi) mais dans un sens dépréciatif. Bien sûr la Torah n'est pas une législation au sens du *nomos* grec. Et je pense qu'un judaïsme d'aujourd'hui pourrait aussi entendre quelque chose comme cela, au moins partiellement. Mais entendre la parole de Dieu comme le *nomos* grec est la tendance d'un judaïsme contemporain de la naissance de l'Évangile. D'où le refus de la loi par Paul. Et justement Paul est celui qui met en évidence que la parole de Dieu n'est pas une parole qui donne simplement une indication sur la façon dont je ferai mon salut, mais c'est une parole qui sauve d'être entendue, qui m'éveille à mon propre.

¹³ « Le mot de Sophia (Sagesse) est un mot très important dans l'évolution de la première christologie. La sagesse dit précisément une pensée qui précède d'une certaine façon la parole. Là je fais allusion, non plus strictement à l'Écriture, mais aux premiers tâtonnements des IIe – IIIe siècles pour dire le rapport entre Dieu et la parole. » « La sophia, et même la philosophie, sont quelque chose qui précède l'homme. Occasion de dire que, dans cette perspective, la parole (ou la sagesse) n'est pas du tout pensée premièrement comme une éventuelle activité humaine où l'individu prend l'initiative de parler, c'est-à-dire où il a une pensée, la code dans un langage et la transmet à l'interlocuteur qui decode etc. Ici, la région de la parole précède la région de ce que nous appelons le monde. Et c'est seulement à partir de cela et dans un troisième temps que le monde est constitué. » (J-M Martin, deux extraits des rencontres sur *le Je christique* en 2000-2001).

¹⁴ Cf. 3) b) "Modes d'être à Dieu".

¹⁵ Cf. [Penser la Trinité](#) .

Pour le Nouveau Testament l'Écriture (la *Graphê*) est aussi la Torah, mais c'est l'Écriture juive en tant qu'elle est pleine, qu'il n'y a pas besoin d'y ajouter. Quand les jarres juives sont remplies jusqu'en haut, il n'y a plus qu'à goûter le vin de la résurrection. Et en même temps c'est la dénonciation radicale de la suffisance de la lecture juive de la Torah, précisément chez saint Paul. L'Ancien Testament est infiniment plus, et à certains égards infiniment moins que nous ne le pensons, et ça joue ici également.

Mais il ne faudrait surtout pas confondre la problématique qui s'ouvre avec le Nouveau Testament concernant les rapports du christianisme naissant et d'un certain judaïsme de l'époque, avec ce que nous appelons aujourd'hui le problème de nos relations avec les juifs. Aucun rapport, aucun, ce n'est pas la même question.

Les gnostiques distinguent le Père de notre Seigneur Jésus Christ et le Dieu de l'Ancien Testament, et subordonnent ou critiquent ce Dieu de l'Ancien Testament. En réalité ils sont dans la certitude que nul ne parle ou ne peut parler de Dieu sans parler simultanément de l'être-à-Dieu, et donc c'est l'être-juif-à-Dieu qui est dénoncé sous le nom de Dieu de l'Ancien Testament. Dieu n'est pas un objet, une chose. Et là aussi, par "juifs" il faut entendre ce qui désigne non tout le peuple, mais très précisément les juifs avec lesquels le Nouveau Testament est aux prises, c'est-à-dire la lecture de ce moment-là. Et il faut bien se garder de projeter sur une histoire aussi éloignée de nos structures quelque jugement que ce soit. Cependant à travers le conflit qui a lieu entre, d'une part le Dieu vivant qui est celui de la Sagesse chrétienne, et d'autre part le Dieu d'Achamoth qui est celui de la Sagesse juive, c'est le conflit de ces sagesse-là qui est représenté d'une certaine manière. Et il n'est pas inintéressant de penser que l'on puisse parler de Dieu précisément en décrivant l'être-à-Dieu, à cause de l'entre-appartenance de ces choses.

Il faut donc toujours distinguer : la Torah en tant que Graphê (l'Écriture) et à laquelle il n'y a pas besoin d'ajouter (quand les jarres juives sont remplies jusqu'en haut, il n'y a plus qu'à goûter le vin de la résurrection) ; et la lecture de la Torah que Paul appelle *Nomos* (la Loi) en un sens dépréciatif, puisque le Nouveau Testament (surtout chez Paul) est en même temps la dénonciation radicale de la "suffisance" de la lecture juive de la Torah.

Dernière remarque.

Cette référence m'intéresse parce qu'il n'est finalement pas question d'autre chose que de savoir ce que nous disons quand nous disons Dieu. L'analyse serait très complexe, mais nous obligerait à faire un retour sur tout le supposé de notre discours. Nous pensons parler de façon immédiate, en réalité toute problématique est portée par une histoire complexe et c'est loin d'être immédiat. Or je pense que ce serait un chemin de découvrir qu'il n'y a pas Dieu sans être-qui-dit-Dieu, que, parlant de Dieu, nous parlons de notre être-à-Dieu aussi, nous parlons de l'homme, d'une dimension de l'homme qui, sans doute, n'est pas la dimension usuelle que nous reconnaissons. Et c'est quand même étrange que ce malheur soit survenu, dans le christianisme, de parler de Dieu objectivement. C'est la problématique occidentale, alors que les premiers mots de l'évangile de Jean nous apprennent qu'il n'y a pas Dieu sans être-à-Dieu : du plus originaire est la parole, et la parole est à Dieu ou vers Dieu ; et d'être vers Dieu, elle était Dieu. Autrement dit, "être vers" où "être à" est plus originaire que notre verbe être.

► Il me vient une objection pour la formule : « Le Dieu que l'on a est comme l'être-à-Dieu que l'on est ». Cela m'évoque la parole de Jésus : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà

trouvé ». Est-ce qu'on peut dire ceci : si on pense avoir déjà trouvé Dieu, on ne le cherche plus ; et si on ne le cherche plus, on a déjà un dieu, et ce dieu empêche de venir le vrai rapport à Dieu ?

J-M M : C'est tout à fait ça. Le rapport du chercher et du trouver est capital : on ne cherche que ce qu'on a trouvé, et on ne trouve qu'au terme d'une recherche. C'est la même chose quand je dis que mieux vaut une question sans réponse qu'une réponse sans question. C'est-à-dire que la quête est un mode d'être à la présence.