

Le « Nous » christique

Ce qui suit provient de plusieurs interventions de J-M Martin lors de la session de septembre 2011 à l'Arc-en-ciel qui avait pour thème « NOUS, les liens familiaux, communautaires, universels en saint Jean. » On y propose d'autres regards sur l'être-ensemble christique.

1) Le premier *nous* est en Jean 1, 14.

Nous Le premier "nous" qui se trouve dans l'évangile de Jean est au v. 14 : « *Et le Logos fut chair, et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire.* »

Tout le début du Prologue est en "il" au niveau des verbes, et les différents noms sont puisés à la Genèse : la parole (« Dieu dit ») ; la lumière (« Lumière soit ») ... donc c'est une lecture spirituelle de la Genèse ; il y a le "il" du Baptiste aussi c'est-à-dire qu'on parle de lui en "il" ; et puis il y a le "nous" qui surgit tout d'un coup (v.14).

Baptême et Transfiguration sont présents de façon implicite

Bien sûr ce *nous* est le *nous* de l'âge apostolique d'une façon générale, c'est donc le *nous* de ceux qui annoncent, évangélisent, témoignent (ce sont là des verbes johanniques pour dire quelle est leur parole). Cependant il serait intéressant – je ne peux pas le développer parce qu'on n'a pas le temps, mais je vous le signale – de voir que ce *nous* est d'une façon implicite Pierre, Jacques et Jean en priorité. En effet ce récit est déjà dans le récit du Baptême. Le Baptême ne survient pas tout d'un coup après, car dès que le Baptiste est là (v.6) on est dans la thématique du Baptême. Le Prologue ne se lit pas à part, il est dans l'ensemble de l'évangile. Et tout le récit du Prologue est calqué sur la Transfiguration¹.

En effet la Transfiguration comme épisode n'apparaît pas à part chez Jean, mais elle est présente dans le Prologue où vous avez Moïse et Elie comme témoins : le Prologue est une relecture du début de la Genèse, or Moïse c'est celui qui écrit la Genèse et qui parle du Christ dans la Genèse (c'est la lecture que les premiers chrétiens font de la Genèse) et le nom de Moïse se trouve dans la reprise (v.17) ; le Baptiste est présent, or il est dans la figure d'Elie, Elie qui est le prophète par excellence, l'archétype du prophétisme.

D'où deux témoins : l'Écriture et le *nous* de l'âge apostolique

Quand Moïse et Elie sont témoins, cela veut dire que la Loi et les prophètes (c'est-à-dire l'Écriture) témoignent de Jésus. Pour cette raison, à la Transfiguration vous avez Elie et Moïse présents, et puis Pierre, Jacques et Jean, donc le *nous* de l'âge apostolique. C'est-à-dire que, selon la structure absolument constitutive de l'Église première, l'annonce de l'Évangile est "selon les Écritures" et elle est "témoignée par les apôtres".

¹ J-M Martin a montré dans d'autres sessions de façon détaillée que le récit du Prologue est calqué sur la Transfiguration.

2) Surgissement du "nous communautaire johannique" en Jean 3, 11.

Nous allons nous interroger sur le sens d'un "nous" qui surgit dans la bouche de Jésus.

Au chapitre 3 de l'évangile de Jean, le dialogue entre Nicodème et Jésus se termine au verset 10 sur la phrase apparemment conclusive de Jésus : « *Tu es didascale d'Israël et tu ignores ces choses*². » Ensuite Jésus reprend : « *Amen amen je te dis – nous sommes encore avec Nicodème puisqu'il y a le "tu" – que nous préférons ce que nous savons, et nous témoignons de ce que nous avons vu et vous ne recevez pas notre témoignage* » (Jn 3,10-11). Qu'est-ce que c'est que ce *nous* qui surgit ici ?

Lire à trois dimensions.

On peut penser que tout d'un coup ce passage appartient au moment de l'écriture et non pas au moment de la chose écrite, c'est-à-dire non pas au moment de l'épisode que narre saint Jean, mais au moment où il l'écrit (ou le dit, ou le lit) aux disciples de la première communauté chrétienne. Car il faut bien voir que, dans une écriture, le moment de la *chose racontée* et le moment du *raconter la chose* sont distants, et qu'un travail peut s'opérer entre eux, un transfert. Un transfert, mais pas au sens technique du terme, se passe ici. Ce serait le *nous* de la communauté johannique qui surgit. Et s'il surgit, c'est qu'il était déjà là.

C'est-à-dire que, dans tout texte de Jean, il faut à la fois être attentif à l'épisode narré, au moment de la narration (ça dit quelque chose sur le moment où c'est écrit) et aussi à notre moment à nous qui lisons. Autrement dit ce texte a différentes détentes d'écoute et ceci nous apprend à **lire grand**.

En effet même un épisode qui a l'air d'être un petit épisode de jadis est raconté de telle façon qu'il vaut pour la totalité du mystère christique, pour toute époque et pour tout lecteur. Ici je ne fais pas une accommodation pour nous, elle est dans le texte.

Quand Jean raconte la guérison d'un aveugle de naissance singulier dont je ne connais pas le nom d'ailleurs, le texte est tout entier travaillé par le souci de me faire prendre conscience que je suis né aveugle et que je ne peux pas dire « nous voyons ».

Structure de certains chapitres de l'évangile de Jean.

Il faudrait regarder quelle est la structure des différents chapitres de Jean ; ils ne sont pas tous structurés sur le même modèle, mais il y a des dominantes, des choses qui sont récurrentes. Très souvent vous avez un petit épisode qui est assez rapide, qui occupe par exemple une dizaine de versets dans un grand chapitre, et ensuite une reprise sous la forme ou d'un dialogue avec des interlocuteurs, ou d'un discours que Jésus prolonge et dans lequel il reprend des éléments du récit pour les développer. Mais ce développement est déjà tout entier dans le petit épisode. Le petit épisode lui-même, il faut apprendre à le lire grand.

² Lors de la séance précédente J-M. Martin avait lu le début du dialogue entre Nicodème et Jésus dans la perspective de la question de l'accès à Jésus. Ceci est la deuxième partie de la lecture qui concerne l'accès au "nous christique". Ce texte de la rencontre des Jésus et de Nicodème est médité par J-M Martin dans un message du blog www.lachristite.eu, tag "saint Jean".

Quel est ce "Nous savons" ?

Ce « *Nous savons* », quel est-il ? C'est : nous savons que nous ne savons pas, nous savons que ça ne se sait pas, nous savons que c'est de l'ordre de l'insu³, que c'est de l'ordre de l'écoute, que c'est de l'ordre du voir (« *nous témoignons de ce que nous avons vu* » v.11).

L'expression « *vous ne recevez pas notre témoignage* » s'adresse à Nicodème et aussi probablement aux Judéens qui sont attestés ensuite dans l'évangile, et qui en fait sont là après la mort et la résurrection de Jésus. Par exemple la persécution par les juifs qui excluent les premiers chrétiens de la synagogue, on sait qu'elle ne s'est pas faite avant la mort de Jésus ; or l'exclusion de la synagogue est mentionnée dans l'évangile de Jean (par exemple Jn 9, 22). Donc la situation de péril est traitée en même temps qu'une autre situation de péril.

Nous venons donc de voir l'émergence du "nous johannique" à la fin du dialogue de Jésus avec Nicodème. Ce *nous* émerge à d'autres endroits de l'évangile de Jean, par exemple en Jn 4, 22 lors du dialogue avec la Samaritaine.

Voyons maintenant quels sont les termes employés pour nommer ce "nous communautaire".

3) *Ekklesia* : rapport entre assemblée locale et convocation de l'humanité.

Un premier mot apparaît, c'est le mot *ekklêsia*. On le trouve chez Paul avec deux sens :

– il a parfois le sens usuel du mot à son époque⁴ où *ekklêsia* désigne une assemblée. Chez Paul cela désigne en général l'assemblée des chrétiens. En fait le mot "chrétien" n'existe pas encore quand Paul écrit ses premières lettres puisqu'il apparaît à Antioche en 80 (Ac 11, 26). La façon de dire de Paul c'est « *hoï tou Christou (les du Christ)* » qu'on peut traduire par « ceux du Christ », comme Jésus dira « les miens » dans l'évangile de Jean. L'ampleur n'est peut-être pas la même quand, chez Jean, Jésus dit « les miens » et quand Paul dit « ceux du Christ » ; en effet, quand Jésus dit « les miens » il dit la totalité de l'humanité – par exemple quand Jésus s'adresse au Père il dit : « *J'ai gardé en ton nom ceux que tu m'as donnés et j'ai veillé sur eux et aucun d'eux n'a péri* » (Jn 17, 12) – alors que « ceux du Christ », chez Paul, ce sont ceux qui le confessent de façon explicite. Le champ de la christité est infiniment plus vaste que l'écoute effective du mot Christ. Il y a semence de christité en tout homme, c'est ce que le second siècle appelle l'étincelle ou le grain de sénevé.

³ Référence à « *Le pneuma tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* » (Jn 3, 8) qui a été lu juste avant.

⁴ En grec et en hébreu, deux termes désignent une « assemblée »: *ekklêsia* et *sunagôgê* en grec, *qahal* et *edah* en hébreu. Dans les Septantes, *qahal* est souvent traduit par *ekklêsia* et *edah* par *sunagôgê* mais ce n'est pas toujours vrai, et *Edah* semble être le terme habituel et permanent de la communauté de l'alliance, tandis que *qahal* représente l'assemblée spéciale de certaines cérémonies. D'autre part la communauté du désert, c'est-à-dire le premier peuple constitué lors de la sortie d'Égypte, est appelée en hébreu *qahal YHWH*, expression souvent traduite par les Septantes en « *Ekklesia tou kuriou (Église du Seigneur)* » (on en a un écho en Ac 7, 38). C'est Dieu qui, en convoquant des tribus disparates, les constitue comme son peuple : c'est la convocation par le Seigneur qui cause l'unité de son peuple, c'est sa Parole qui rassemble et unifie.

Dans le Nouveau Testament, sauf en Jc. 2, 2, *sunagôgê* ne désigne jamais la communauté des chrétiens mais désigne soit des bâtiments (Mc 1,21 ; 3,1 etc.) soit une assemblée de Juifs. C'est le mot *ekklêsia* que Paul utilise pour désigner par exemple l'Église qui est à Corinthe, mais aussi bien l'Église corps du Christ.

Ces références sont celles d'Hervé Ponsot, op, sur <http://biblio.domuni.org> dans *l'Église dans les Actes des Apôtres*.

– Le mot *ekklêsia* est repensé en profondeur à partir du mot *klêsis* (appel, *vocatio*) et il est référé surtout au premier chapitre de la Genèse⁵. L'appel (*klêsis*) est un appel individuel, mais cette vocation est aussi une convocation c'est-à-dire un appel adressé à l'humanité. Donc *ekklêsia* a un deuxième sens qui est celui de la convocation de la totalité de l'humanité. C'est une convocation efficace car la parole du Christ est une parole donnante. Elle est efficace à l'heure où elle donne. Tout homme a une semence de christité appelée à s'éveiller à l'heure où il lui est donné de s'éveiller. Car Dieu lui donne la semence mais aussi le corps, c'est-à-dire l'éveil, l'accomplissement.

Quel rapport y a-t-il entre les deux sens ? Est-ce que c'est une confusion que d'employer le mot *ekklêsia* en deux sens aussi différents, la convocation de l'humanité et une assemblée de gens qui sont dans une maison privée et qui célèbrent la fraction du pain ? Ça n'a pas la même dimension et cependant ce n'est pas une méprise, car il y a entre les deux mots une réalité tensionnelle. En effet l'assemblée n'est rien en elle-même, elle n'est qu'en référence au grand sens de *Ekklêsia*. Elle est ce qu'elle a à être quand elle est en référence au grand sens de la convocation de l'humanité. Autrement dit elle n'est pas quelque chose d'enclos en soi, elle est quelque chose pour plus grand que soi. *Lumen gentium* dit quelque chose de ce genre-là.

L'*Ekklêsia* au grand sens n'a pas de dedans, elle n'a pas de frontière, elle n'a pas de limite. Et ce que veut dire *ekklêsia* au sens petit n'est que pour montrer et faire venir ce qui est *Ekklêsia* dans le grand sens ; elle n'est que référence à plus grand qu'elle de telle sorte que l'*Ekklêsia* universelle n'est plus simplement l'addition, le recensement des différentes *ekklêsia* singulières : peut-être que justement cette réalité eschatologique de l'*Ekklêsia* est tout entière là, maintenant, dans cette *ekklêsia* singulière. Et l'eucharistie, la présence sacramentelle du Christ serait une indication très profonde pour repenser radicalement ce que peut évoquer pour nous le terme d'*ekklêsia*.

► Peux-tu expliquer un peu cette histoire de *klêsis* (appel) en rapport avec la Genèse ?

J-M M : Le mot *klêsis* appartient au vocabulaire qu'il faut situer dans la région de la déposition des semences, c'est-à-dire tous ces mots qui commencent avec le préfixe pro (ou pre) : pré-détermination, prédestination. Ce n'est pas la cogitation d'un plan, c'est la déposition de la semence, car la cogitation de Dieu est une cogitation qui pose immédiatement ce qu'elle cogite. Donc nous sommes ici dans ce moment qui est lu par Paul et par Jean comme appartenant au premier chapitre de la Genèse où les choses sont déposées en semence. Tous ces verbes ont à voir avec les mots du vouloir, du désir, du semé. C'est l'œuvre des six jours. Et le septième jour Dieu "cesse" cette activité (d'après Gn 2, 3). Il est préférable en effet de traduire par « il cesse » et non par « il se repose » : il cesse une opération pour en commencer une autre à la mesure où il commence l'activité de la croissance

⁵ Le mot *ekklêsia* se réfère à la Genèse et d'après la note précédente il se réfère aussi à l'assemblée du Seigneur lors de l'Exode, mais ces deux références ne se contredisent pas : « Il est intéressant de noter l'interférence constante entre des données qui se réfèrent au moment constitutif du peuple qui est l'Exode, et des données qui se réfèrent au moment constitutif du monde qui est la Genèse. Et il est très important de voir qu'il ne s'agit pas de deux choses. Spontanément nous pensons que la constitution de l'individu se réfère à la création d'Adam et que la création du peuple comme peuple se réfère à l'Exode. Ce qui est intéressant, c'est de voir que, dans cette pensée, notre compréhension spontanée du rapport entre individus et collectivité, c'est le sens que la grammaire nous a imposé dès notre petite enfance lorsque nous apprenions à dire *je, tu, il*, sans que jamais nous essayions de penser : que veux dire *je* ? » (J-M. Martin Institut catholique 1977-78)

de ce qui a été semé. C'est pourquoi nous sommes dans le septième jour. En effet Dieu donne la semence mais « *il lui donne le corps selon qu'il l'a voulu* » (1Cor 15, 38) c'est-à-dire qu'il lui donne la croissance selon le moment de la volonté (ou du désir), de la semaille. Dans « *selon qu'il l'a voulu* » le verbe est à l'aoriste ; cela renvoie à la délibération « *Faisons l'homme à notre image* » (Gn 1, 27) qui signifie pour les premiers chrétiens « Faisons le Christ qui est image du Dieu invisible » avec cette précision « *mâle et femelle il les fit* » car il s'agit du couple *Christos / Ekklesia* comme le dit Paul en Ép 5. Donc vous avez cette parole initiale qui pose « l'homme en semence », c'est-à-dire à la fois l'Homme qui est Christos et l'*Ekklesia* qui est la multitude des hommes. Les hommes sont convoqués à une communion, à un être ensemble, et ils sont appelés chacun simultanément de leur nom propre : tout cela est contenu dans la femelle qui est l'*Ekklesia*.

« *Faisons l'homme à notre image* » est une délibération au sujet de la déposition des semences de ce qui est occulté. En effet semence signifie aussi ce qui est occulté et non pas déployé et accompli.

J'ai parlé de prédisposition, de prédestination etc. où *pré* veut dire "avant la création." Mais il faut savoir que *pré* prend un sens inouï parce qu'avec la création commence le temps, et que "avant" est un mot du temps ; donc "avant le temps" n'a pas de sens sauf si je lui accorde un sens autre que le sens usuel.

► C'est le tohu bohu ?

J-M M : Non, ça vient tout de suite après le tohu-bohu. La constitution du monde est pensée sur le mode de l'avènement de la connaissance. Ce que décrit la Genèse est en même temps l'archétype de toute expérience cognitive : le surgissement d'une lumière de connaissance sur un préalable de ce qui peut être dénommé comme ayant été ténèbre. La référence pour lire cela est saint Paul : 2 Cor 4, 6.

► Tu as parlé d'assemblées locales. Pour nous, ça correspond aux paroisses. D'où viennent les paroisses ?

J-M M : Cela concerne les rapports de la gestion de l'Évangile aux territoires. Il y a eu un épiscopat des cités dès le IIe siècle. Par exemple Irénée est évêque de Lyon à la fin du IIe siècle. Mais l'évangélisation dans les milieux ruraux, les milieux des paysans est plus tardive et c'est là que les paroisses⁶ sont apparues. *Paganus* (païen) veut dire "paysan" à l'origine.

La fonction du curé n'est pas de l'essence de l'Évangile. Qu'il y ait des charismes pour conduire, accompagner une communauté, c'est de toute première origine, mais que ce soit le même homme qui soit instruit en théologie, capable de célébrer les sacrements, capable de rassembler, qui n'ait pas d'autres métiers, et qui soit célibataire, nulle part il n'est dit que ces cinq charismes doivent appartenir au même homme. Ce n'est pas de l'Évangile, c'est de l'histoire. Ça a eu son sens et ça l'aura peut-être encore, mais je fais la différence entre ce qui est de l'essence de l'Évangile et les structures d'exercice de ce qu'est l'Évangile, et qui peuvent être modifiées. Ce qui concerne le curé est presque complètement configuré au quatrième concile de Latran au début du XIIIe siècle et ensuite beaucoup de choses concernant les structures se sont congelées au concile de Trente (1545-1563). Là on tombe sur des considérations historiques, sur l'évolution des structures. Vous ne pouvez pas imaginer combien les structures (et même les structures sacramentelles) ont évolué dans leur forme.

⁶ Paroisse traduit le mot grec *paroikia*, qui désigne un séjour en pays étranger.

4) Une figure de l'être-ensemble chez Jean : la *koïnônia* (1Jean 1, 1-4).

Nous avons vu que le premier mot qui apparaît pour désigner le rassemblement de ceux du Christ, c'est le mot *ekklêsia* chez Paul. Jean le connaît puisqu'il l'utilise une fois dans sa troisième lettre mais de façon non signifiante, car ce n'est pas un mot de son usage. Le mot qu'il utilise dans ses lettres, c'est le mot *koïnônia*.

Regardons la figure de la *koïnônia* dans le premier chapitre de sa première lettre.

« ¹*Ce qui était dès l'arkhê, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, et que nos mains ont touché au sujet du logos de la vie...* » Les verbes ici sont tous des verbes de la sensorialité : entendre, voir de nos yeux, contempler, toucher disent la même chose, la foi. En premier vient *entendre*, et ce qui vient ici est appelé *logos* (parole), or la parole donne de voir et voir est une sensorialité de la distance. Le *voir* s'accomplit lui-même dans le toucher donc dans la proximité.

« ³*Ce que nous avons vu et entendu* – c'est curieux maintenant l'ordre n'est plus le même ; c'est inversé parce que le témoignage qui vient ensuite (« *nous vous l'évangélisons* ») est de l'ordre de la parole, donc c'est le chemin inverse – *nous l'évangélisons à vous aussi* – voilà le retour vers la parole pour l'annonce – *pour que vous ayez koïnônia avec nous*. – En quoi consiste cette *koïnônia* ? Est-ce une communion entre le "nous", c'est-à-dire ceux qui parlent à l'âge apostolique et les auditeurs de leur parole qui y adhèrent ? Sans doute, mais le texte dit autre chose – *et notre koïnônia est avec le Père et avec son Fils Jésus Christos* », autrement dit cette écoute me met dans un rapport insu mais réel avec Dieu lui-même en lui-même par son Fils, c'est-à-dire par son visage, par ce qu'il a donné de voir (d'avoir en vue) par la parole.

Donc cette *koïnônia* est en réalité l'unité qui existe entre l'invisible, son visible propre, et la totalité de l'humanité. Ici l'annonceur n'est pas un écran. Ma *koïnônia* n'est pas simplement un rapport aux autres qui croient, ou aux premiers qui ont cru et vu, mais un rapport avec Dieu même et son Fils, un rapport avec l'invisible et avec sa manifestation elle-même. Et cela constitue une proximité inouïe dans laquelle, s'il y a de l'annonce, s'il y a du ministère, celui-ci n'est que de s'effacer. Celui qui annonce n'est pas un intermédiaire. C'est un peu ce que les Synoptiques appellent "serviteur inutile".

Ainsi l'Église est "ce par quoi", et elle ne fait pas écran. Il n'y a pas donc pas à choisir entre communion avec l'humanité et communion avec Dieu, c'est la même.

« ⁴*Et nous vous écrivons ces choses en sorte que notre joie soit pleinement accomplie.* » Il y a quelques manuscrits antiques qui corrigent et mettent « pour que "votre" joie... » en pensant que Jean a dû dire cela. Mais il faut revenir aux manuscrits les plus fiables et essayer de comprendre.

Ce qui est intéressant ici, c'est que le "nous" est extensif. Il se dit d'abord par rapport à un "vous" (« *nous vous l'annonçons pour que vous ayez..* »). Mais quand ils ont entendu, ils font désormais partie du "nous", désormais les interlocuteurs sont comptés dans le *nous* et la joie est commune à celui qui annonce et à ceux qui entendent. Le *nous* ici s'est amplifié du *vous*.

5) D'autres figures du *nous* : le *nous* trinitaire, le royaume de Dieu...

Cherchons d'autres lieux où le "nous christique" s'est configuré.

Deux figures majeures : le *nous* trinitaire, le royaume.

– Il n'y a d'abord qu'à regarder ce qui deviendra le "nous" trinitaire Père, Fils, Esprit (Pneuma). On trouve le langage de la famille avec père / fils, et le langage du nuptial avec époux / épouse. La Trinité a toujours été comptée à partir de quatre, y compris dans la grande théologie du Moyen Âge, mais pas exactement de la même façon que dans l'Évangile. On a donc d'abord le rapport du Père et du Fils ; ensuite on a le rapport Christ / Pneuma qui est un rapport époux / épouse car le mot pneuma qui est neutre en grec correspond à l'hébreu *rouah* qui est féminin, et donc pneuma garde une consonance féminine dans beaucoup de textes. Le titre de Christos signifie oint c'est-à-dire oint du Pneuma de Dieu. En même temps, Christ est un nom du Fils, donc au total ça ne fait pas quatre termes mais trois. Et quel est le rapport entre ce "nous" trinitaire et les figures de l'*Ekklesia* et de la *koïnônia* ? Pneuma correspond à *Ekklesia* car le Pneuma est le déploiement de la Résurrection sur l'humanité, autrement dit la constitution de l'humanité en *Ekklesia* (humanité convoquée), et pneuma correspond aussi à *koïnônia*⁷.

– L'autre lieu du modèle par quoi se configure le "nous christique", c'est le vocabulaire du royaume. L'Évangile, dans les Synoptiques, c'est la prédication du royaume (*basileia*), le royaume de Dieu. C'est le même mot qui peut se traduire par royaume et par règne. Ceci est puisé à l'Ancien Testament, étant entendu par ailleurs que la royauté est une phase dans l'histoire de l'Ancien Testament, celle à partir de laquelle se dénomme le royaume de Dieu.

La figure de la cité.

Ce sont là les deux figures majeures. La cité n'a pas de référence hébraïque immédiatement, bien que "la cité" puisse être une façon de dire Jérusalem ; mais c'est surtout un mot hellénistique dont l'avènement faisait suite à la famille, à la maison (*oikos*) entendue au sens de « la maison de France » qui désigne la descendance du roi.

Ce terme de cité n'est pas d'usage courant mais il se trouve chez saint Paul, en particulier dans l'épître aux Éphésiens. Mais vous savez que saint Paul est celui qui se targue de se faire Juif avec les Juifs et Grec avec les Grecs. Il faudrait voir d'ailleurs l'importance de cela.

⁷ « Dans le credo on dit : « Je crois en l'Esprit Saint, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle » mais il faut bien comprendre que tout cela est compris dans « Je crois en l'Esprit Saint », ce ne sont pas des choses surajoutées ou en plus de la Trinité. Ainsi il ne s'agit pas de croire à l'Esprit Saint d'une part, et puis d'autre part à « la sainte Église » car l'*Ekklesia* désigne l'humanité entière convoquée.

Quand on parle de « communion des saints », les saints ici ce ne sont pas les saints du calendrier, ce sont tous les chrétiens, tous ceux qui sont oints dans l'Esprit et donc par là consacrés, et plus largement tous ceux qui ont l'étincelle intérieure donc qui ont vocation à être cela. Il y a une communication subtile que nous ne connaissons pas de tous ceux qui croient, qui entendent. » (J-M.Martin, Nevers Pentecôte 2007).

La figure de la famille.

Ce qui se dit ici dans le langage de la royauté se dit également dans le langage de la famille. C'est là qu'on trouve l'usage du mot de père à condition qu'on ne pense pas père à partir de ce que nous appelons père, soit dans le champ patrimonial des cultures anciennes, soit dans le champ psychologique dans notre culture. Vous avez une dénomination qui se fait à partir d'un vocabulaire qui désigne des structures comme celle de père / fils, et cependant ils n'ont sens dans l'évangile qu'à la mesure où ils meurent à ce sens-là en nous, et où ils vivent de sens neuf. C'est pourquoi vous avez dans l'Évangile une critique de la paternité et de la maternité native. C'était déjà vrai dans l'Ancien Testament qui pourtant est fortement structuré par la famille : « *L'homme quittera son père et sa mère* ». Dans le Nouveau Testament ce sera « haïr père et mère » car haïr a le sens de quitter. Et chez Jean aussi il y a toute une critique à propos de la mère et des frères de Jésus. Cela signifie que le mode natif d'être la famille doit être exclu pour entendre ce qu'il en est de ce vocabulaire dans l'Évangile. Mais cela demande aussi à être vécu. C'est-à-dire que la famille doit être fondée sur un détachement d'un certain mode natif, spontané, pour éventuellement se reconstituer dans l'agapê, et c'est la signification du mariage chez Paul où il reprend la citation « *L'homme quittera son père et sa mère et s'accollera à sa femme pour que, tout en étant deux, ils soient un* » (Gn 2, 24) car ce n'est pas un *un* qui efface le *deux*.

Vous voyez très bien comment les configurations des "deux" qui m'importent tellement sont essentielles et singulièrement sur ces deux modèles père / fils et époux / épouse.

Deux autres références johanniques du nous chistique.

Je voudrais ajouter une chose, c'est qu'en plus de ces références pour le « nous », il y a les dénominations "symboliques" qui sont peut-être même plus parlantes. J'en note deux chez saint Jean : le troupeau et le berger (le troupeau est un mode de « nous ») ; et la vigne et les sarments. Chez Paul on pourrait ajouter la tête et le corps.

➤ Les mots utilisés – dont le mot de royauté – doivent être baptisés.

Donc ce sont les modèles par rapport à quoi l'Écriture se situe. Mais ceci dit, il faut faire intervenir ici ce que j'appelle le baptême des noms. Ce terme de baptême des noms je ne l'invente pas, c'est quelque chose qui se trouve chez les Valentiniens au II^e siècle, ce sont les premiers lecteurs de Jean. L'Évangile est radicalement neuf par rapport à tout ce qui constitue ce monde. Mais pour en parler il n'y a pas d'autre vocabulaire que le vocabulaire puisé à ce monde. Pour entendre l'usage qui est fait des mots de ce monde, il faut que les mots meurent à leur sens usuel pour renaître dans une capacité de résurrection. Autrement dit ce qui advient à l'homme qui doit mourir pour renaître advient premièrement à la parole, aux dénominations, aux noms. Aucun des noms qui sont employés par le Nouveau Testament n'est à entendre strictement selon l'histoire sémantique et profane du mot. Cela rend vaines de nombreuses lectures de l'Écriture qui veulent se contenter de l'histoire étymologique des mots. Quand un mot est transféré dans l'Évangile, il change de sens. Par exemple Pilate demande « *Es-tu roi ?* » (Jn 18, 37) et Jésus répond : « C'est toi qui le dis mais pas au sens où tu le dis » (c'est l'équivalent de ce qui est dit dans le texte), c'est-à-dire que Pilate ne sait pas ce qu'il dit.

Donc tous les noms usuels, je dois les prendre avec une charge d'insu qui m'interdit de les réduire à ce que j'en entends simplement sans égard particulier à leur situation nouvelle.

➤ La différence entre le judaïsme biblique et la christité.

Enfin je voudrais m'interroger sur la différence de structures fondamentales du judaïsme et de la christité. Ici je parle du judaïsme biblique, à savoir le judaïsme vétéro-testamentaire, parce qu'il faut toujours distinguer le judaïsme pré-chrétique et le judaïsme post-chrétique. Dans le judaïsme biblique nous avons la constitution d'un peuple parmi les peuples, même s'il se considère comme "le" peuple, puisqu'il se considère comme un peuple au milieu des nations. Or l'Évangile n'est pas la constitution d'un peuple parmi les peuples. Et c'est pour cela que l'expression « peuple de Dieu » qui a eu un intérêt majeur lors du Concile, cependant n'est pas sans risque. De plus l'Évangile n'est pas une culture : l'historien peut parler de la culture chrétienne si ça lui plaît, en tout cas on ne peut pas parler de culture christique. La chrétienté, c'était la rencontre d'une culture déterminée (celle de l'Occident du fait des hasards de l'évangélisation) et de l'Évangile. C'est la négociation de ces deux choses entre elles au cours des siècles.

L'Évangile n'est pas une culture. C'est pourquoi, s'il est suffisamment dégagé de ses différentes acculturations, il peut être pour toutes les cultures, c'est la condition de son universalité⁸.

Je reviens sur la différence avec le judaïsme. Le judaïsme est simultanément un avènement du rapport de certains hommes à Dieu et la constitution d'un peuple, d'une culture et c'est pourquoi Israël peut avoir une législation car il n'y a pas de culture sans législation. L'Évangile n'a pas de législation parce qu'il n'a pas de culture. Israël a toujours eu des hommes en arme, l'Évangile non, ce qui n'est pas vrai de la chrétienté mais il y a des raisons historiques qui expliquent cela, il faut bien voir que ce n'est pas de l'essence de l'Évangile.

L'Évangile n'a pas de terre, le Christ n'a pas de place où poser sa tête alors qu'Israël a une terre sacrée. L'Évangile n'a pas de terre sacrée, n'a pas de législation sacrée, n'a pas de langue sacrée, et quand il vit ce dépouillement, c'est là qu'il a une chance d'être le plus entendu universellement.

Ce qu'il en est du judaïsme post-chrétique, c'est un autre problème que nous n'allons pas considérer, puisque nous nous situons dans le moment constitutif des choses.

6) La christité.

En fait nous allons vers plusieurs "nous" : nous allons vers le *nous* de la christité et aussi vers le *nous* de l'Église ; ou si vous voulez le dire autrement, nous allons vers le *nous* de la grande *Ekklesia* et puis vers le *nous* de l'*ekklesia* comme rassemblement visible témoignant d'un autre qu'elle. Dans ce que je viens de dire il y a besoin d'une précision sur ce que j'appelle christité par rapport à Église.

⁸ Dans l'Apocalypse on trouve une énumération pour dire la multitude « on lui donna pouvoir sur toute race, peuple, langue ou nation » (Ap 13, 7) pour dire que l'Évangile est censé transcender ces différences-là.

Qu'est-ce que la christité ? Je n'attends pas l'avènement d'une christité pure, mais sans doute la christité pourrait prendre une place plus reconnue par rapport aux configurations dans lesquelles elle est détenue maintenant. La christité est différente de la chrétienté en extension parce qu'elle est différente en compréhension. En effet plus la définition est précise et plus le nombre de gens qui tombent sous la définition est étroit, plus la définition est vague et plus le nombre est grand. En quiconque il y a semence de christité, mais je ne peux commencer à l'appeler christité que lorsque, sous une forme explicite ou sous une forme implicite non-nommée, la christité se développe à l'intérieur d'un homme, c'est-à-dire qu'il a un rapport christique à Dieu même s'il ne le nomme pas lui-même ainsi. En effet le rapport à Dieu est plus largement répandu que le rapport christique.

À ce sujet-là je dois faire une parenthèse. Il me plairait assez de dire que la diffusion de l'Esprit est selon à la fois une hydrographie et une météorologie. "Hydrographie de la diffusion de l'Esprit", ça convient très bien puisque l'eau est un des symboles fondamentaux de l'Esprit, l'Esprit se répand et découle sur le monde. Il découle selon des canaux ou, plus exactement, des ruissellements endigués. Les ruissellements endigués de l'Esprit sont les sacrements.

La profession explicite de la foi par la parole consiste à se mettre sous le regard du sacré, autrement dit cela revient à être au Christ déjà de façon explicite et en suivant des lignes de force constituées (les lignes de force ce sont les sacrements) pour la diffusion de l'Esprit. Seulement l'Esprit Saint n'est pas lié. Les scolastiques qui avaient beaucoup de bon sens avaient des adages : « La grâce de Dieu n'est pas liée aux sacrements », c'est-à-dire que ça peut pleuvoir et c'est assez imprévisible, ce n'est pas selon les canaux ordinaires.

Et il m'arrive même de soupçonner que, peut-être bien, l'Esprit souffle la confession de foi pour ceux qui croient et il souffle l'incrédulité aux autres pour qu'ils soient le correctif de la mauvaise entente des premiers, pour qu'ils les obligent à poser mieux les questions. C'est prétentieux de juger ainsi de la providence divine mais...

Il est très important de noter que, du même coup, les gens qui sont touchés par le Christ et les gens qui se réunissent en Église pour le confesser en période de chrétienté ou de christianisme, ce sont pour une part les mêmes, mais les deux ensembles, quantitativement, ne se recouvrent pas.

J'ai lu récemment sur la façade de l'église Notre-Dame-des-Champs une banderole sur laquelle ils avaient mis une phrase d'Augustin : « Il y en a beaucoup qui pensent être dedans et qui sont dehors, et beaucoup qui pensent être dehors et qui sont dedans. » La dimension de l'œuvre du Christ dans le monde ne se mesure pas à ce qui en est perceptible à travers ceux qui professent explicitement.

➤ Pourquoi un être-ensemble ?

Il ne faudrait cependant pas percevoir que le salut est une chose qui est offerte à l'homme individu, et qu'ensuite, les individus qui ont entendu qu'il était question pour eux de salut se mettent ensemble pour mieux y croire, mieux en parler ou mieux le célébrer. Se mettre ensemble n'est pas une activité qui s'ajoute de l'extérieur. L'être ensemble est de l'être même sauvé. La *koinônia* chez Jean, et de même l'*ekklêsia* chez Paul, ne désignent pas une

collection issue de l'initiative humaine selon le « qui se ressemble s'assemble » ; ce n'est pas non plus une collection voulue extérieurement par Dieu comme un moyen pour que les sauvés puissent éventuellement s'entraider. L'être-ensemble est le nom même du salut. *Ekklesia* est le nom même du salut dans son sens johannique, de même que *koïnônia* ou que « unité », ou que « un seul troupeau ».

Notez bien que nous oscillons nécessairement, suivant les époques et suivant les tempéraments des théologiens, entre des conceptions ou plus individualistes ou plus collectives de ce que désigne le mot salut. On prêche au XIXe siècle une conception totalement individualiste du salut de l'âme et on pense que, contre cela, le XXe siècle a redécouvert la dimension collective et communautaire du christianisme. En réalité, on n'arrêtera pas d'osciller de cette façon et de choisir l'un contre l'autre tant qu'on n'aura pas tenté de repenser en profondeur ce qu'il en est de *je* par rapport à *nous*. Parce que nous vivons simplement sur des conceptions non critiquées.

Or quand je dis ici que l'unité de l'ensemble des hommes est un des noms du salut, je ne dis rien de proprement collectiviste. Et je ne dis pas non plus quelque chose de proprement individualiste. La question de l'Église réinterroge l'homme sur ses précompréhensions de ce qu'il en est pour lui d'être lui-même et d'être par rapport aux autres.

Le sujet radical, pour nous, c'est *je* ; et *tu* est pensé en général comme un autre *je*, et *il* est comme un *je* dont on parle. *Je* est notre expérience de modernes : « je pense », c'est ce sur quoi nous sommes radicalement fondés en tant que modernes. Et lorsque nous apercevons quelque part des gens qui ne parlent pas comme nous, nous les accusons de tomber dans un impersonnalisme qui n'est pas chrétien. Voyez comment sont traitées les grandes sagesses de l'Extrême-Orient : elles ne respectent pas la personne humaine ! Est-ce bien vrai ? En disant cela, est-ce que nous défendons bien authentiquement le christianisme ou nos évidences occidentales ? Là je ne fais que poser des questions parce que cela ouvre sur des choses très complexes dans lesquelles il faut avancer avec beaucoup de prudence, mais je tenais néanmoins à le signaler.

Qu'est-ce que le *nous* de l'humanité ? Que signifie par ailleurs le fait que ce qui importe le plus profondément en *nous* s'exprime dès le premier christianisme sous la forme « il » : « *Il est mort et ressuscité* » ? En effet lorsque le premier chrétien dit : « Il est mort et ressuscité » le premier chrétien parle de lui-même, je veux dire parle des chrétiens, des hommes.

C'est parce qu'on ne va pas assez loin dans la réflexion sur ce qui est impliqué là – peut-être du reste qu'on ne peut pas aller très loin, mais il faut indiquer une issue – c'est peut-être parce qu'on ne va pas assez loin en ce sens que la théologie est obligée de créer des théories explicatives sur la façon dont la mort du Christ nous sauve : par mérite, par compensation etc., explications qui sont claires mais tout à fait insipides.