

Jean-Marie Martin

**La nouveauté christique
et le temps**

Le Forum 104. Année 2013-2014

Table des matières

Présentation d'Yvon Le Mince.	5
Introduction de Jean-Marie Martin.	6
I – La nouvelle alliance opposée à l'ancienne.	7
I – La nouvelle alliance en 2 Cor 3, 2-15.	7
1) La lettre tue et le pneuma vivifie.	8
2) Parallélisme entre Moïse et le Christ.	9
a) Gloire sur le visage de Moïse et gloire de la résurrection.	9
b) Condamnation et/ou justification.	10
c) Retour sur plusieurs termes du texte.	11
d) L'ancien est récusé.	12
II – Ancien / Nouveau.	13
1) Rapport AT/NT = rapport semence/fruit.	13
2) L'alliance en Moïse et l'alliance en Christ.	13
3) La nouvelle alliance.	14
4) Questions /réponses.	15
a) L'ouverture aux nations.	15
b) Chrétienté, christianisme, christité.	15
c) La figure de saint Paul.	17
Réflexion sur le sacré.	18
Projet pour les séances à venir.	20
II – L'homme nouveau (Textes de saint Paul).	21
I – De l'alliance nouvelle à l'homme nouveau.	21
1) Le nouveau rapport (Ep 2, 14-19).	21
2) Les bases de la nouveauté christique.	22
La distinction chair/pneuma (chair/esprit).	22
II – Nouvelle créature (2 Cor 5, 16-18).	25
1) Que désigne le mot <i>ktisis</i> (créature, création) ?	25
2) Nouvelle créature (2 Cor 5, 16-18).	26
III – La mort de l'homme ancien (Rm 6, 1-11).	29
IV – Homme ancien / homme nouveau (Col 3, 9-11).	31
V – Homme intérieur / homme extérieur (2 Cor 4 ; Rm 7).	32

1) Une première occurrence, 2 Cor 4, 16.	32
2) Méditation de Rm 7, 14-23.	33
3) Méditation de Rm 7, 7-13.	35
VI – Autre texte : 1 Cor 15.	36
III – La nouveauté christique dans la 1^{ère} lettre de saint Jean.	37
Retour sur le nouveau sens du mot alliance.	37
I – La nouveauté en 1 Jn 1, 1 – 2, 11.	38
1) Une disposition nouvelle et ancienne (1 Jn 2, 7-11).	38
a) Verset 7. La disposition ancienne.	38
b) Verset 8. La disposition nouvelle.	39
➤ L'ancien et le nouveau chez Jean. Sentence d'Héraclite.	39
➤ La nouveauté de la disposition.	39
➤ Disposition (<i>entolê</i>) ou annonce (<i>angélia</i>) ?	40
➤ En quoi est-elle ancienne et nouvelle ?	40
➤ Le rapport lumière/ténèbre au verset 8.	41
➤ Différents rapports entre lumière et ténèbre.	41
c) Versets 9-11.	42
➤ Lecture des trois versets.	42
➤ La lumière comme qualité d'espace.	42
➤ Nouvelle lecture des trois versets.	42
2) L'expérience de la nouveauté en 1 Jn 1, 1 – 2, 5.	43
a) Verset 1 : Entendre, voir, toucher la parole.	43
➤ Lumière, Vie... comme dénominations du Christ.	43
➤ Entendre, voir, toucher comme verbes disant la foi.	45
b) Versets 2-4 : La <i>koïnônia</i> .	45
c) 1 Jn 1, 5 - 2, 5.	46
Points à retenir.	47
II – Christos, chrisma, christité (1 Jn 2, 20-27).	47
1) Le titre de Christos et quelques autres titres.	47
2) Les termes Christos et chrisma en 1 Jn 2, 20-27.	48
3) La christité en chacun.	50
➤ Qu'est-ce que le bien ?	51
➤ La reconnaissance d'un non-savoir.	51
Projet pour la prochaine rencontre.	52
IV – La nouveauté et le temps (Jn 1-4).	53
I – Jn 1. Question de temps.	53
1) L'arkhê (v.1).	53

2) La phrase énigmatique (v. 15 et 29-30).	54
a) Les trois venues (v. 9-12).	54
b) Le Baptiste comme témoin (v. 7-8).	54
c) Le Baptiste comme précurseur de Jésus (v. 15-16 et 29-30).	55
3) Réflexions sur le temps.	55
a) La situation de l'être précédé.	55
b) Les termes du temps.	55
c) Notre conception du temps aujourd'hui.	56
d) Une autre expérience du temps.	56
e) L'être précédé (l'être attendu).	56
f) L'attente du Messie par Israël et l'ouverture christique.	57
4) Les titres de Monogénês et Arkhê (v. 14).	58
a) Les titres du christ : Prôtotokos, Monogénês.	58
b) Monogénês (v. 14).	58
c) Le titre d'Arkhê.	58
5) Le temps bousculé (v. 47-53).	59
II – Jn 2, 1 et 11. Arkhê et eschaton.	60
a) Le troisième jour et le septième jour (v. 1).	60
b) L' <i>arkhê</i> des signes (v. 11).	61
III – Jn 3, 1-10. La nouvelle naissance.	61
1) L'homme et la nouveauté christique (v. 1-5).	61
a) Lecture du texte.	61
b) Excursus : Naître d'eau qui est pneuma.	62
2) La distinction chair/pneuma (v.6).	63
3) Naître d'en haut (v.7).	64
4) Le champ de nescience comme lieu du je essentiel (v.8).	64
5) La figure de Nicodème (v. 9-10).	65
IV – Jn 4. La question du temps.	66
1) Jn 4, 35-37. Regards différents sur la moisson.	66
a) Les saisons. Semelle et moisson.	66
b) Il y a moisson et moisson.	67
c) « En même temps » (v. 36).	67
d) La joie comme qualité d'espace.	68
e) Le même parce que "autre et autre".	68
2) La question du décalage horaire (Jn 4, 46-54).	69
V – Le septième et dernier jour (Jn 5-6). Odeur et mémoire.	71
I – Le septième et dernier jour (Jn 5-6).	71
1) La mise en question du shabbat (Jn 5, 9-18).	71

a) Plan du chapitre 5.	71
b) La question du shabbat (Jn 5, 9-18).	71
c) La question du septième jour.	72
d) Symbolique végétale de la croissance.	73
e) Le jour dans lequel nous sommes.	74
2) La relation Père/Fils (Jn 5, 19-30).	74
a) L'œuvre du Père et du Fils (v. 19-20).	74
b) Le thème du jugement.	76
c) Maintenant du temps, maintenant de l'éternité (v. 25a).	77
d) Le jour de la résurrection (v. 26b-30).	78
Conclusion sur ce passage.	78
3) La résurrection au dernier jour (Jn 6, v. 39, 40, 44, 54).	79
II – Odeur et mémoire.	80
1) Premières approches de la mémoire.	80
a) La mémoire éternelle comme lieu.	80
b) La mémoire et le fluant.	81
c) Ce qui coule et ce qui demeure.	81
2) Mémoire chez saint Jean.	82
a) Les disciples se souviennent (Jn 2, 17-22).	82
b) La compréhension après coup (Jn 12, 16).	82
c) Se remémorer des choses ratées (Jn 20, 9).	83
d) La fonction de remémoration du pneuma (Jn 14, 26).	83
3) L'odeur et la mémoire du futur (Jn 12, 1-7).	83
a) Le contexte (v. 1-2).	84
b) Le geste de Marie (v.3a).	84
c) L'odeur du parfum (v. 3b).	84
d) Le thème du soin.	85
e) Le regard accusateur (v. 4-6).	85
f) La lecture de Jésus (v. 7).	86
g) Significations de l'ensevelissement.	86
h) « <i>Elle l'a gardé.</i> »	86
i) La présence de Jésus au cœur.	87
j) La question du temps.	87
k) La mémoire.	88
4) Odeur et mémoire à partir d'un poème.	88
Dernières réflexions.	90
Plan et tags du blog La christité	92

Transcription et travail sur le texte effectués par Christiane Marmèche et Colette Netzer.

Présentation d'Yvon Le Mince au Forum 104

Le Forum est toujours heureux d'accueillir Jean-Marie. Quand on parle de renouveler sa présence au Forum, à l'équipe d'animation on est toujours d'accord, ça ne pose pas de problème. C'est donc une valeur sûre pour le Forum, et c'est précieux.

Bonjour à tous. Il y en a beaucoup que je connais, mais il y en a peut-être aussi qui viennent pour la première fois. Ils sont les bienvenus.

Je voudrais simplement faire une remarque introductrice. Je vais appliquer à Jean-Marie ce qu'il dit de l'Évangile. Il me semble que, quand on vient l'écouter, on peut avoir plusieurs réactions.

On peut avoir une réaction d'adhésion globale en voyant qu'on a vraiment reçu une révélation extraordinaire par ses commentaires de saint Jean et de saint Paul.

Mais on peut aussi être un peu perdu, ou même complètement perdu, cependant c'est toujours intéressant. Vous savez que les juifs racontent l'histoire du Rabbin qui disait : « Surtout méfie-toi de demander ton chemin à quelqu'un qui le connaît, parce que tu ne pourrais pas t'égarer ! » Alors quelquefois il vaut mieux accepter de s'égarer un peu pour entrer dans quelque chose de nouveau. Quelquefois aussi on ne comprend rien du tout, et puis il y a une phrase qui émerge et qui est particulièrement frappante, et on se dit : tiens, il y a là quelque chose, et même si je n'ai rien compris du reste, c'est probablement très intéressant, donc je continue. On peut aussi avoir un désintéret global, c'est tout à fait possible.

Pour ne pas m'éterniser, je vais vous raconter ce qui m'est arrivé cette semaine. J'ai eu un problème d'ordinateur qui ne marchait plus. Je suis donc allé voir le réparateur qui m'a demandé mon mot de passe. Je lui ai dit "filiatio", et je le lui ai répété deux fois. Je suis rentré chez moi, et le lendemain, il me téléphone et me dit : « ce n'est pas du tout ça le mot de passe, ce n'est pas filiation ». Il avait donc entendu filiation et non pas filiatio.

C'est un peu la même chose pour nous, on n'entend souvent que ce qu'on a déjà entendu. Lui, il a ramené mon mot de passe à filiation. De même, on peut ramener l'Évangile à ce qu'on comprend. Or, comme le dit souvent Jean-Marie, l'Évangile nous est foncièrement étranger. Donc il faut accepter d'être un peu déplacé – comme on dit maintenant – par l'Évangile, autrement on est dans le malentendu permanent. Mais peut-être que le malentendu de départ c'est bon aussi, c'est le signe que c'est l'Évangile qui vient, et ça ne va pas de soi.

Je laisse la parole à Jean-Marie.

Introduction de Jean-Marie Martin

Bonsoir.

Le comédien et humoriste à qui on demandait : « Maître, quoi de nouveau ? » avait l'habitude de répondre : « Molière ». De la même façon, apparemment, si on me posait à moi la question : « Jean-Marie, quoi de nouveau ? », je pourrais dire « Saint Jean » ! La réponse participe pour une part du même type d'humour, mais je ne pense pas que ce soit exactement la même chose.

Nous traiterons de la nouveauté puisque c'est le titre : « La nouveauté christique et le temps ». Vous me diriez : « Rien de nouveau sous le soleil », et vous auriez raison, car tout ce qui est nouveau vient d'au-dessus du soleil.

Les thèmes de la nouveauté et du temps.

Le terme "nouveau" se rencontre fréquemment dans le Nouveau Testament, y compris dans l'expression elle-même « nouveau testament ». Mais nouveau par rapport à quoi ? Par rapport à quelque chose qui est ancien. Mais alors ancien et nouveau désignent quoi ? Et quel type de rapport y a-t-il entre l'ancien et le nouveau ?

Nous verrons qu'il y a beaucoup de sens divers à travers l'usage qui est fait du terme de "nouveau" dans le Nouveau Testament. Nous prendrons d'abord des exemples chez l'auteur qui parle le plus souvent de nouveauté par rapport à l'ancien, et qui est saint Paul. Dans un deuxième temps nous en viendrons à saint Jean. De plus, chez l'un et l'autre nous examinerons la question du temps.

La question du temps est une des plus difficiles qui soient. Je l'ai déjà traitée pendant deux ans, je crois, à l'Arbre il y a quelques années¹, et je ne suis pas très satisfait. J'ai rassemblé un certain nombre de pièces qui donnent à penser, mais je n'ai pas su dégager quelque chose qui renouvelle profondément notre conception du temps et de l'éternité éventuelle, ces deux mots étant corrélatifs dans notre langage. Je pense que cette année un peu de progrès se fera sur cette question-là.

Donc voilà l'ordre que nous allons suivre : des lectures sur le thème de la nouveauté et du temps, d'abord chez saint Paul, ensuite chez saint Jean.

¹ Pendant les années 2007-2008 et 2008-2009 dans la chapelle Saint-Bernard de Montparnasse : Le temps johannique. Il y avait une rencontre d'une heure tous les 15 jours.

Chapitre I

La nouvelle alliance opposée à l'ancienne

(2 Cor 3, 2-15)

Le terme de "nouveau" est fréquent dans le Nouveau Testament. Il y a deux mots grecs pour dire nouveau : *néos* et *kainos*. Ils sont employés, je pense, dans le même sens, surtout quand ils sont opposés au terme de *palaios* (ancien).

Le mot "nouveau", il en est question abondamment. Voici quelques exemples :

– Le terme "**nouveau testament**" lui-même traduit l'expression *kainê diathêkê* qui veut dire aussi "**nouvelle alliance**", étant entendu par ailleurs que "Nouveau Testament" s'entend prioritairement du livre de l'Écriture, et "nouvelle alliance" prioritairement d'un statut de l'homme par rapport à Dieu. Cependant c'est le même mot grec *diathêkê* qui est traduit par "testament" et par "alliance".

– "**Vie nouvelle**", c'est même devenu le nom d'une association de chrétiens.

– "**Homme nouveau**", c'était même devenu le titre d'un journal.

– "**Création nouvelle**" (*kainê ktisis*).

– « *Voici que je fais des cieux nouveaux et une terre nouvelle* » (Is 65, 17). Et dans l'Apocalypse : « Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Ap 21, 1).

C'est tous ces termes que nous allons progressivement apercevoir, et qui marchent par couple, mais dans lesquels il faut essayer de distinguer ce qui est désigné comme nouveau et comme ancien car ce n'est pas toujours la même chose, et aussi le type de rapport qu'il y a entre l'ancien et le nouveau. Par exemple le type de rapport n'est pas le même chez Paul et chez Jean. Nous allons donc d'abord examiner des textes pauliniens où nouveau et ancien s'opposent, nous verrons qu'en revanche chez Jean le rapport du nouveau et de l'ancien est plus subtil, et nous aurons aussi à l'examiner.

Je commence par des textes de Paul :

– d'abord un texte fondamental pour l'expression « nouvelle alliance »,

– un texte sur la nouvelle création,

– quelques textes sur l'homme nouveau².

I – La nouvelle alliance en 2 Cor 3, 2-15

Je vous propose d'abord un texte de Paul qui est peu connu et qui se trouve au chapitre 3 de la deuxième épître aux Corinthiens.

² Dans cette première rencontre J-M Martin ne lira que le premier texte, préférant prendre du temps pour les questions de la fin.

1) La lettre tue et le pneuma vivifie (v. 2-6).

Paul parle de ce qu'il lui aurait fallu des lettres de recommandation (v.1), mais il n'en a pas besoin car, vient-il de dire dans une expression un peu étrange, « ²*C'est vous-même qui est notre lettre écrite dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes.* ³*Il est manifeste que vous êtes une lettre du Christ que nous avons servie, écrite non pas avec de l'encre mais avec le pneuma³ de Dieu vivant, non pas sur des tables de pierre mais sur des tables [qui sont vos] cœurs de chair.* ⁴*Nous avons cette persuasion, par le Christ auprès de Dieu,* ⁵*non pas que nous soyons capables, à partir de nous-mêmes, de penser, mais notre capacité vient de Dieu* ⁶*qui nous a rendus capables d'être des serviteurs d'une alliance nouvelle* – voici le terme "alliance nouvelle" – *non de la lettre mais du pneuma, car la lettre tue mais le pneuma vivifie.* »

« *La lettre tue mais le pneuma vivifie.* » Là nous rencontrons une opposition qui est usuelle, l'opposition de la lettre et de l'esprit. Il n'est pas sûr que le sens de cette opposition dans le langage courant rende compte fidèlement du sens qu'elle a dans ce texte de saint Paul. Il ne s'agit pas simplement d'opposer le fait de comprendre au pied de la lettre et le fait d'interpréter. Non. Ici l'opposition de la lettre et de l'esprit est probablement l'opposition de deux façons de lire ou d'entendre.

La *lettre*, dans un autre sens, a beaucoup d'importance dans l'Ancien Testament. Il m'arrive même de dire que la première chose à faire c'est de s'asseoir au pied de la lettre pour bien entendre. Mais dans notre texte la lettre est opposée à l'esprit, ce sont deux façons d'entendre sans doute :

- une façon qui est de s'en tenir à ce qu'on entend à première écoute ;
- une façon d'entendre qui ne vient pas de nous, mais qui est donnée par le pneuma (l'Esprit),

comme s'il y avait une sorte d'équivalence entre la distinction de la chair et du pneuma, et la distinction faite ici de la lettre et du pneuma.

Nous verrons que la distinction entre chair et pneuma est une distinction absolument fondamentale dans le Nouveau Testament. Elle est essentiellement paulinienne, elle est reprise en toutes lettres par saint Jean. Elle désigne deux comportements, deux façons différentes d'être homme.

Le pneuma qui est en question ici est le pneuma de résurrection. Il ne faut jamais oublier ceci : que signifie pneuma (esprit) sous la plume de saint Paul ? Toujours l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, donc l'Esprit de résurrection : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration (dans l'Esprit Saint)* » (Rm 1, 4).

³ Le Nouveau Testament est écrit en grec, et le terme Esprit que nous avons dans nos bibles correspond au mot grec *pneuma*. Jean-Marie Martin préfère garder ce mot *pneuma* sans le traduire, mais par moments il garde quand même le mot esprit.

L'opposition entre la chair et le pneuma.

Chez Paul la différence entre les deux termes chair et pneuma est immense. Elle est d'une certaine façon insoluble car ce sont deux termes qui ne sont pas composables. C'est là qu'il faut bien faire la distinction d'avec notre usage de la chair et de l'esprit : pour nous, d'une part la chair est une partie composante de l'homme, plus ou moins synonyme de corps – encore qu'il y ait des nuances d'usage entre le corps et la chair – et d'autre part l'esprit ou l'âme est une autre partie composante. On dit aussi bien l'âme que l'esprit, et aussi bien la chair que le corps, et ce sont pour nous deux parties composantes. Or nous verrons que chez saint Paul il n'en va pas du tout ainsi : chair et pneuma (esprit) sont deux principes opposés, si bien que le mot de chair a un sens négatif toujours chez Paul, et il est négatif chez Jean sauf par exemple quand il dit que « *le Verbe fut chair* » (Jn 1, 14), car bien sûr quelque chose se passe, là.

Le mot de chair chez Paul est à peu près l'équivalent du mot monde chez Jean, ça désigne une manière de vivre qui est affectée par une servitude, le fait d'être asservi à la mort et au meurtre, en prenant le mot de meurtre chez saint Jean dans un sens extrêmement vaste. Ce mot ne dit pas simplement la tuerie sanguinaire, mais tout ce qui désigne le mauvais rapport avec autrui ; de même le mot de haine ne signifie pas nécessairement un sentiment violent d'adversité contre quelqu'un, mais aussi bien le mauvais rapport à autrui, comme être indifférent vis-à-vis de lui, alors qu'il faudrait être soigneux et attentif à son égard.

La première partie de la phrase était « *la lettre tue* » et Paul ajoute « *le pneuma vivifie* » et cette deuxième partie est un pléonasme. En effet le pneuma est ce qui insuffle la vie, c'est le principe d'une énergie. Nous avons fait une série de conférences ici sur le pneuma comme énergie, comme mise en œuvre des possibilités qui sont en nous⁴.

Dans ce texte nous avons un raisonnement quasi rabbinique de structure, qui appartient à l'écriture paulinienne, écriture étrange pour nous, étrange mais remarquable. On a récemment tenté de mettre en évidence le grec de Paul comme une forme particulière du grec de l'époque hellénistique, qui a un caractère et un style que lui est propre.

2) Parallélismes entre Moïse et le Christ (v.7-15).

a) Gloire sur le visage de Moïse et gloire de la résurrection (v.7-8).

« *7Si le service de la mort gravé en lettres [sur] des pierres a eu lieu en gloire – il s'agit des tables de la loi de Moïse⁵ – de sorte qu'il est impossible aux fils d'Israël de regarder en face le visage de Moïse à cause de la gloire de son visage, gloire qui a été récusée, 8comment d'autant plus le service du pneuma ne sera-t-il pas en gloire ?* »

⁴ Il s'agit du cycle qui avait pour thème "L'énergie en saint Jean", et qui a eu lieu en 2011-2012. Voir le tag [ÉNERGIE](#).

⁵ « *Moïse descendit de la montagne du Sinaï, ayant les deux tables du témoignage dans sa main ; en descendant de la montagne ; et il ne savait pas que la peau de son visage rayonnait, parce qu'il avait parlé avec Dieu. Aaron et tous les enfants d'Israël regardèrent Moïse, et voici, la peau de son visage rayonnait ; et ils craignaient de s'approcher de lui. Moïse les appela ; Aaron et tous les principaux de l'assemblée vinrent auprès de lui, et il leur parla. (...) Lorsque Moïse eut achevé de leur parler, il mit un voile sur son visage. Quand Moïse entra devant Dieu pour lui parler, il ôta le voile, jusqu'à ce qu'il sortît ; et quand il sortait, il disait aux enfants d'Israël ce qui lui avait été ordonné...* » (Ex 34, 29-34)

Il y a toute la difficulté du terme de gloire dans le vocabulaire paulinien, le raisonnement a fortiori, la référence à cet épisode du visage lumineux (glorieux) de Moïse, disant explicitement que cette gloire était pourtant appelée à être récusée par rapport à la gloire qui est un autre nom de la résurrection, donc la gloire au sens néotestamentaire proprement dit. Vous avez tout cela pour comprendre cette phrase. Et pour la traduire, il faut être bien attentif⁶ !

b) Condamnation et/ou justification (v. 9).

« *Car si le service de la condamnation fut glorieux* – ça signifie chez Paul le service de la loi, car la loi révèle le péché mais ne sauve pas. Ici la loi est une façon de désigner l'Ancien Testament (l'ancienne alliance), et la figure de Moïse est la figure de la loi. Or on n'est pas sauvé par la pratique de la loi, mais par grâce, c'est-à-dire par donation absolument gratuite. C'est le leitmotiv constant de Paul, dans plusieurs de ses épîtres (aux Romains, aux Galates, aux Corinthiens, mais aussi aux Philippiens et aux Éphésiens) – *d'autant plus découlera en gloire le service de la justification*. » Vous avez ici l'opposition de la condamnation et de la justification (de l'ajustement). Notre pratique à partir de nous-même est une pratique qui ne justifie pas, pour la raison éminente que nous n'avons pas la capacité de pratiquer la loi. Dieu donne le désir de la pratique, et ça ne suffit pas, car même ayant le désir de la pratique, nous n'avons pas la capacité d'accomplir la pratique de la loi : « *Dieu donne et le vouloir et le faire* » (d'après Ph 2, 13), ce sont deux dons différents de Dieu. Ceci n'est pas prêché souvent, et pourtant c'est la doctrine fondamentale de Paul, elle est répétée à toutes les pages de ses épîtres.

Alors bien sûr il y a eu de mauvaises compréhensions de cette doctrine paulinienne au cours des siècles. Elles ont donné lieu à un augustinisme exagéré, à un certain protestantisme (justification par la foi et non par la pratique de la loi), à un certain jansénisme etc. Cela a eu lieu tout au long de l'histoire, tant que ces choses intéressaient les gens. Aujourd'hui on n'en parle plus, mais ce n'est pas résolu pour autant.

Cela pourrait poser des questions... Il faut bien voir que tout est subordonné à la donation de Dieu : la loi n'est pas praticable par les fragments d'humanité que nous sommes, mais cependant elle est praticable par le Christos. Or il n'est pas un fragment d'humanité, mais il est l'humanité entière, c'est-à-dire qu'il a l'humanité entière en lui et, pour cette raison, il nous sauve de la mort.

Tout le monde sait qu'au cœur du Credo il y a « il est mort pour nos péchés selon les Écritures, il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures ». Ceci vient d'un passage du chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens (v.3-4) où Paul dit ce qu'est l'Évangile⁷. Deux choses sont importantes dans ce passage :

– Tout est « *selon les Écritures* » c'est-à-dire que les Écritures font figure de premier témoin du Christ. Dans la suite du texte Paul énumère une nuée de témoins : Pierre, les Douze... (v. 5-8). Autrement dit l'annonce qu'est l'Évangile s'appuie d'une part sur les

⁶ Jean-Marie Martin n'a devant lui que le texte grec, il traduit de façon immédiate pour l'étude qui est en train de se faire, ce n'est pas une traduction travaillée pour une publication.

⁷ Cf aussi [1 Cor 15, 1-11: L'Évangile au singulier.](#)

Écritures et d'autre part sur l'expérience de Jésus ressuscité, expérience donnée à ses témoins choisis. Jean précise : « il nous a été donné de contempler sa gloire »⁸, c'est-à-dire que tous participent de cette gloire.

– « *Il est mort pour nos péchés* »: le Christ ne meurt pas et ne ressuscite pas pour lui, mais pour l'humanité, chose constamment affirmée mais très peu pensée. On a cherché à le penser au cours des siècles, et on a trouvé, entre autres choses, " il a mérité pour nous" qui relève d'une causalité de type moral. Mais non, c'est beaucoup plus radical. C'est en passant par l'unité ontologique entre le Monogénês (le Fils un) et l'humanité dont il est plein, que l'on peut comprendre la phrase « le Christ est mort », non pas comme une historiette du passé, mais comme quelque chose qui nous concerne.

« Il est mort » ce n'est pas trop difficile à admettre ; « il est ressuscité », il n'y a pas beaucoup de gens qui en sont sûrs ! De toute façon si c'était ce qui est arrivé à un homme jadis simplement, ce serait sans importance, ma destinée ne serait pas liée à cet événement. Or la destinée de l'humanité est simultanément inscrite dans la mort et résurrection du Christ lui-même. Et pour comprendre cela, il ne faut pas simplement se servir d'un type de causalité morale (il a mérité), mais repenser la position christique ontologiquement, radicalement. C'est une remise en question de notre "suffisance" – c'est un mot de Paul, car Paul est constamment soucieux de marquer que nous sommes insuffisants, en tant qu'individus. La geste christique ne concerne pas Jésus de Nazareth seulement, ontologiquement nous sommes dans un rapport avec le Christ et ce qui advient au Christ.

Est-ce que c'est nouveau à vos oreilles cela ? Non, c'est quelque chose qui est connu et qui fait problème. Et même une fois énoncé de cette façon-là, ça peut faire problème encore. On peut par exemple penser que c'est une dévalorisation de la capacité humaine. Mais si vous me trouvez un homme qui observe la loi sans aucune faille tout au long de sa vie, vous me le présenterez quand même !

c) Retour sur plusieurs termes du texte.

« **Combien plus** » est une figure de style, un mode d'écriture qui est constant chez Paul qui parle volontiers par a fortiori.

Nous reviendrons sur les choses que j'ai dites en passant, pour que nous entrions dans les présupposés qui rendent possible le texte que nous essayons d'entendre ; car c'est cela, lire, c'est entendre ce à partir de quoi il parle, entendre les mots qu'il utilise à partir de ce qui se pense, et non pas simplement pour le bruit que ces mots-là font dans notre oreille.

Le terme de **gloire** est un terme également difficile. Il n'a rien à voir avec l'idée de gloriole. C'est un mot qui est usité pour désigner la résurrection du Christ.

Nous avons l'opposition de la **condamnation** et de l'**ajustement** de l'humanité. Je traduis *dikaïosunê* par ajustement plutôt que par justice ou justification qui sont des termes moralisants, alors que l'ajustement de l'humanité est quelque chose qui dépasse le simple plan de la morale.

⁸ D'après Jn 1, 14. Le Prologue fait l'objet d'une session : [JEAN-PROLOGUE](#).

« *D'autant plus **découlera** en gloire le service de la justification* » : la doxa (la gloire) **découle** d'autant plus à la résurrection. Découler, ruisseler, abonder sont des mots qu'affectionne saint Paul ; et pas seulement abonder, mais déborder ; et non seulement déborder, mais en surdébordement (*huperekpérissôs*), dit-il ; il fabrique ce terme. Cette expression de la surabondance a une signification précise. La symbolique du pneuma permet cela, parce que le pneuma est d'essence fluide, il coule, il découle. L'Esprit Saint c'est la résurrection du Christ découlant sur les hommes en surabondance.

d) L'ancien est récusé (v. 11-15).

« ¹¹*Car si celui qui est provisoire (le service de la condamnation) est venu en gloire, d'autant plus celui qui demeure (le service de l'ajustement), demeure en gloire.* » Ce n'était qu'une gloire provisoire qui est périssable par rapport à la gloire qu'est la résurrection.

« ¹²*Ayant donc une telle espérance nous en usons en pleine parrhêsia (avec aisance) – parrhêsia (racine *rhêma*, la parole) est un très beau mot fréquent chez Paul ; on le trouve aussi chez Jean ; c'est la parole aisée, facile, la parole à l'aise...*

« ¹³*Non pas comme Moïse qui posait un voile sur son visage pour que les fils d'Israël ne fixent pas leurs regards sur la fin de ce qui est provisoire (qui est appelé à être récusé) – ici l'ancien est récusé, le nouveau, qui est confirmé, appartient à l'ajustement nouveau de l'homme. On a donc récusé / confirmé.*

« ¹⁴*Mais il endurent leur connaissance jusqu'à ce jour, car le même voile demeure non levé sur la connaissance de l'alliance ancienne (palaias diathêkês) – l'alliance en Moïse – parce qu'en Christ il disparaît ; ¹⁵mais jusqu'à ce jour, lorsqu'ils lisent Moïse, un voile est posé sur leur cœur.* » Autrement dit, ils ne lisent pas Moïse, car Moïse, dit Jésus, « *a écrit de moi* ». Or la lecture juive des Écritures ne lit pas le Christos dans les écrits de Moïse. Il y a en effet une lecture christique de ce que nous appelons l'Ancien Testament, nous le trouvons aussitôt après (2 Cor 4, 6), lorsque Paul dit : « *Ce n'est pas nous que nous annonçons mais le Christ Jésus Seigneur, car le Dieu qui dit “Que de la ténèbre Lumière luise”, c'est celui qui a fait luire dans nos cœurs – donc “Fiat lux” pour les premiers chrétiens, ne désigne pas la fabrication du monde, mais le Christ resplendissant dans les cœurs – la lumière de la connaissance de la gloire de Dieu sur le visage du Christ – par opposition au visage recouvert du voile* ».

Voyez ce genre de travail ? C'est l'exemple d'un texte de Paul qui ne nous est pas familier. Et je ne dis pas encore que nous comprenons ! Nous essayons d'ajuster notre oreille à Paul dans son vocabulaire, dans son geste d'écrire, dans son mode de raisonner. Et cela, ce n'est pas propre à Paul... quoique, à ce point-là, c'est peut-être propre à Paul... mais tous les premiers siècles lisent ou relisent l'Ancien Testament à la lumière de la résurrection du Christ.

Si on voulait prendre cela pour un argument, ce ne serait pas très convaincant, c'est en soi historiquement peu plausible. Seulement il ne s'agit pas ici d'une argumentation.

II – Ancien / nouveau

1) Rapport AT / NT = rapport semence / fruit.

Dans le Nouveau Testament la référence à l'Ancien Testament est l'usage d'une ressource d'imagerie pour dire quelque chose de la nouveauté christique, soit en similitude, soit en opposition à l'Ancien Testament. Donc ancien et nouveau c'est ici ancienne lecture et nouvelle lecture (relecture).

La nouveauté christique consiste d'abord à lire autrement l'Ancien Testament. Ce qui justifie cela c'est que l'Ancien Testament est considéré comme la semence, et le Nouveau Testament comme l'accomplissement de la semence, la fructification de ce qui est en semence. Or je ne connais la semence qu'au fruit, donc c'est le Christ qui, rétrospectivement, me donne de lire. Mais ceci ne constitue pas une preuve, faites bien attention. Ce sera utilisé comme preuve au cours du IIe siècle parfois, et ceci à tort.

Il y a le fameux *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin, qui est un dialogue entre un juif et un chrétien. Il date du milieu du IIe siècle. C'est un texte assez considérable. Si je le regarde du point de vue d'une argumentation proprement dite, je ne suis pas sûr que le chrétien ait souvent raison. Cependant, à l'origine, ce n'était pas fait pour prouver quelque chose, mais pour illustrer quelque chose. Ce texte deviendra ensuite preuve par les prophéties lorsqu'on constituera, beaucoup plus tard, une apologétique chrétienne.

2) L'alliance en Moïse et l'alliance en Christ.

Ce qui est en question dans la problématique ancien / nouveau, c'est aussi le rapport de l'alliance en Moïse et de l'alliance en Jésus-Christ. La position du premier christianisme dans ce domaine est qu'il y a une continuité. Et si l'ancienne alliance est récusée au bénéfice d'une nouvelle alliance, c'est que celle-ci ne concerne pas les mêmes ensembles. En effet la première alliance est une alliance pour le peuple juif, et la nouvelle alliance est une alliance pour la totalité de l'humanité, ce qui constitue une différence considérable. Cela appartient aussi à la pensée de Paul, lui qui fait entrer tout le paganisme dans l'alliance en Christ, à la différence de l'alliance juive.

Le terme d'alliance, lorsqu'il était employé au singulier par les juifs de l'époque, désignait l'alliance en Moïse. Il se trouve encore quelquefois utilisé au pluriel, "les alliances", si on compte : 1/ l'alliance en Noé, puisque l'arc-en-ciel est le signe d'une alliance avec l'humanité tout entière, il n'y a pas encore de peuple juif ; 2/ l'alliance en Abraham. Le plus souvent à propos d'Abraham on parle du moment de la promesse, pas de celui de l'alliance, quelquefois néanmoins on parle de l'alliance en Abraham. 3/ Enfin l'alliance proprement dite, au singulier, qui est l'alliance en Moïse. Et par rapport à tout cet ensemble, en Christ il y a une nouvelle alliance.

Donc le sens du mot "nouveau" qui apparaît ici n'est pas suffisant pour comprendre les autres expressions comme "l'homme nouveau", car la nouveauté qui concerne l'alliance, se dit par rapport à l'alliance en Moïse.

3) La nouvelle alliance.

Il importe de bien voir une tâche fondamentale de Paul qui est d'introduire les *goïm* dans la nouvelle alliance. Et ces deux choses-là⁹ sont liées.

Les *goïm*, c'est un terme qu'on traduit par les gentils (*gentes*) c'est-à-dire les nations païennes. Le peuple juif s'appelle "le peuple" (*ha-am*) ou "le peuple de Dieu", à quoi s'opposent tous les autres qui sont les *goïm*, donc les multiples nations. Alors que, chez les Grecs, l'opposition est mise entre les Grecs et tous les autres qui sont les barbares, c'est-à-dire ceux qui balbutient, qui ne parlent pas grec. Et donc, entre juifs et Grecs il n'y a pas seulement une opposition de fait, il y a une double opposition qui est opposition de points de vue : il y a le point de vue du juif pour lequel il y a le peuple et les nations, et le point de vue du Grec qui s'oppose à la totalité des autres qui sont ceux qui ne parlent pas grec.

Lorsque saint Paul annonce que des différences s'effacent entre homme et femme, entre juif et grec, entre libre et esclave, il faut bien entendre l'enjeu de cela. Paul opère l'ouverture qui est également inscrite secrètement dans les évangiles synoptiques et aussi chez saint Jean.

Prenons l'exemple de la Samaritaine (Jn 4). Elle n'est pas une Judéenne... L'expression « la Galilée des nations » est dite avec mépris par les Judéens eux-mêmes. La Samaritaine, quand elle commence à être troublée dans sa conversation avec Jésus, se dit : « quelle est ma référence ? », et elle le dit sous la forme « Où faut-il se prosterner ? ». En effet, comme elle prend Jésus pour un Judéen à ce moment de la conversation, – ce qui pourtant ne définit pas l'identité de Jésus – elle lui dit : « Vous dites, vous les Judéens, que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer, nous, nous disons que c'est sur la montagne qui est là » (d'après le v. 20), et Jésus répond « *l'heure vient, et c'est maintenant, que les véritables prosternateurs se prosterneront vers le Père dans le pneuma* » (v. 22). Le nouveau lieu c'est le pneuma, le pneuma répandu sur l'humanité¹⁰.

► C'est le nouveau peuple.

J-M M : Oui mais c'est toute l'ambiguïté de l'expression « le peuple de Dieu ». Elle a été mise à l'honneur par le Concile de Vatican II, et c'est un progrès. Elle a l'avantage d'être prise de la Bible, mais le risque c'est qu'on entende "le peuple de Dieu" comme « un peuple particulier ». Or il n'y a pas de peuple particulier qui soit le peuple de Dieu. Déjà, au IIe siècle, il y a un auteur qui dit : « il y a quatre peuples : les Égyptiens, les juifs, les Grecs et les chrétiens ». Mais non ! Justement l'Évangile manque de la plupart des choses qui constituent un peuple :

– il n'y a pas de peuple qui n'ait une législation, or il n'y a pas de législation dans l'Évangile ;

– il n'y a pas de peuple qui n'ait une ville capitale, or il n'y a pas de capitale dans l'Évangile ;

⁹ Introduction des *goïm* et continuité par rapport à l'ancienne alliance, d'après le contexte.

¹⁰ Cf. [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

– il n'y a pas de peuple qui n'ait une terre, sauf les exilés ; or le Fils de l'homme n'a même pas une pierre où poser sa tête ;

– il n'y a pas de peuple qui n'ait une langue sacrée ou un art sacré, mais toutes ces choses font défaut dans la christité¹¹, et font que la christité n'est pas un peuple au sens où il y a des peuples. Ce n'est pas un peuple parmi les peuples.

4) Questions / réponses.

Parmi les choses qui ont été dites, il y en a peut-être qui suscitent de l'embarras, de la résistance. Je serai heureux de vous entendre.

a) L'ouverture aux nations.

► Est-ce qu'il n'y a pas déjà, dans la promesse faite à Abraham, l'ouverture aux nations, car, même si la promesse est faite au peuple juif, elle est pour les nations ?

J-M M : Justement, toute l'argumentation de Paul dans l'épître aux Galates, et aussi dans le chapitre 4 de l'épître aux Romains, tend à montrer que ce qui est promis, ce n'est pas ce qui advient en Moïse, mais ce qui advient à toute "la descendance", à savoir la descendance spirituelle, pas la descendance charnelle. C'est la différence entre la femme libre et la femme esclave, distinction qu'on trouve dans l'épître aux Galates¹².

Dans l'exégèse de saint Paul, la promesse est la promesse du Messie, pas la promesse de l'alliance en Moïse¹³.

b) Chrétienté, christianisme et christité.

► Vous avez dit « ni législation, ni terre, ni langue sacrée... » Moi j'ai du mal avec "pas d'art sacré" car il me semble qu'il y a de l'art sacré dans lequel le pneuma semble souffler très fort, mais peut-être qu'il ne souffle pas seulement dans les sujets religieux.

J-M M : Il y a plusieurs choses qui sont intéressantes ici, surtout par rapport à la façon provocante dont j'en ai parlé !

Peut-être qu'il faut distinguer :

– Il y a eu la chrétienté qui est morte et qui ne répond pas à ce que j'ai dit puisqu'au contraire la chrétienté baptise le peuple : on pourrait presque dire qu'on naît chrétien. Or

¹¹ Jean-Marie Martin dira un peu plus loin ce qu'il entend par christité.

¹² « C'est pourquoi [si les héritiers le sont] c'est à partir de la foi pour que ce soit selon la grâce, pour que soit affermie la promesse faite à la totalité de la descendance, non pas celle-là [qui est] à partir de la loi, mais aussi celle [qui est] à partir de la foi d'Abraham, qui est père de nous tous. » (Rm 4, 16). « Il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la servante, et un de la femme libre, par la promesse. Or, celui de la servante est né selon la chair, et l'autre de la femme libre, par suite de la promesse. » (Ga 4, 22-23).

¹³ J-M Martin parle ici de la promesse du Messie qu'on peut lire chez saint Paul, mais qui n'est pas telle quelle dans l'Ancien Testament : « Or les promesses ont été faites "à Abraham, et à sa descendance" ; il n'est pas dit, "et aux descendances", comme s'il avait parlé de plusieurs, mais comme parlant d'une seule, "et à sa descendance" qui est Christ » (Ga 3, 16). Par contre, dans le texte de la Genèse lui-même, on trouve une autre ouverture aux nations puisque Dieu dit à Abraham : « Je ferai de toi une grande nation, et je te bénirai ; je rendrai ton nom grand, et tu seras une source de bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, et je maudirai ceux qui te maudiront ; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » (Gn 12, 1-3)

d'après l'Écriture ce n'est pas parce qu'on est né d'une mère chrétienne qu'on est chrétien, alors que par exemple si on est né d'une mère juive, on est juif. En fait, on est chrétien par la foi ou par le baptême puisque foi et baptême sont deux noms de la même chose, si bien que la foi elle-même est un baptême non-gestué.

– Ensuite, lorsque la chrétienté est morte, aux XIV^e - XV^e siècle, il y a eu ce qu'on appelle le christianisme. Le mot christianisme n'est pas un mot de l'Antiquité. Curieusement le mot judaïsme se trouve chez saint Paul une fois, de la même façon qu'on dit platonisme. Cependant à l'époque on dit plus volontiers « ceux de Platon », de même que saint Paul dit « ceux du Christ », seulement le génitif en question ne désigne pas tout à fait le même type de rapport. Donc c'est la saison des « ismes ».

C'est pourquoi je parle du christianisme comme d'une phase en vue de la christité. À ce propos il y a eu ici il y a quelques années une séance très importante¹⁴ sur la question de l'abord, plus précisément celle de l'abordant et de l'abordé : comment aborder le christianisme ? Or le Christ aujourd'hui est abordé soit comme christianisme, soit comme religion, une religion parmi les religions. Et il est vrai que les peuples antiques sont caractérisés par leur religion, mais le concept de religion ne se trouve pas une seule fois dans le Nouveau Testament. Donc si on aborde le christianisme comme religion, on l'aborde avec méprise, on se méprend, et d'ailleurs ce n'est pas un dommage accidentel, c'est structurel : l'Évangile vient à la méprise, vient à ce qu'on se méprenne. Aussi, dans l'Évangile, les personnes qui entendent le Christ ne comprennent-elles jamais ce qu'il dit, et ce n'est pas par hasard, cela a un sens : ou bien c'est rebutant (et définitivement on s'en va), ou bien c'est énigmatique ; or l'énigme c'est ce qui ouvre la recherche, et la méprise n'est donc pas purement négative. D'ailleurs notre première façon de comprendre c'est de se méprendre, mais c'est déjà une façon de comprendre. Ce qu'il faut, c'est corriger l'entendre progressivement, donc cela ouvre un chemin.

► Qu'est-ce que vous entendez par christité ?¹⁵

J-M M : C'est un point qu'on va voir en particulier chez saint Jean, et qui sera reconnu par les théologiens eux-mêmes, c'est que, si j'ai la foi ou si je n'ai pas la foi, je n'en ai pas la certitude, cela appartient au « tu ne sais »¹⁶; si bien que l'extension de ceux qui confessent le Christ explicitement et l'extension de ceux, peut-être, qui sont dans le pneuma, n'est pas du tout la même, je n'ai pas le même « nous ». Et c'est pour cette raison que la christité échappe au fait que ça se compte et que ça se mesure.

Le christianisme se mesure parce qu'il y a des registres de baptême. Or il n'y a pas de registres pour savoir qui a authentiquement la foi. Comme dit saint Augustin en parlant de l'Église : « Il y en a qui se croient dedans et qui sont dehors, il y en a qui se croient dehors et qui sont dedans ». C'est une phrase remarquable.

Saint Jean lui-même le dit à propos de ceux qui sont nés du pneuma : « *Le pneuma tu ne sais d'où il vient ni où il va.... ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* » (Jn 3). « Tu ne

¹⁴ Sur le thème *Plus on est on deux, plus on est un*, [2^eme rencontre : le deux primordial, les deux espaces](#).

¹⁵ Sur la christité, voir par ex [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde](#).

¹⁶ Jean-Marie Martin explique ce qu'il entend par "tu ne sais" dans le paragraphe suivant.

sais » donc ce n'est pas un savoir, c'est un entendre, et un entendre qui peut commencer par un malentendu, le malentendu étant déjà un entendre.

c) La figure de saint Paul.

► Ce qui est stupéfiant, c'est que saint Paul n'a pas connu Jésus de son vivant.

J-M M : De son vivant il a connu Jésus ressuscité.

► Saint Paul me désarme de mon savoir, c'est pour ça que je trouve son témoignage étonnant de force.

J-M M : Il est une chose curieuse qui n'a pas forcément été très bien entendue, c'est l'expérience que Paul fait, quand il parle, de n'être pas entendu d'un certain nombre de juifs, alors qu'il est très bien entendu d'un certain nombre de païens. C'est cette expérience-là qui a fait relire la dimension authentique de la prédication évangélique. Ce point a affecté Paul fortement, puisque c'est surtout lui qui en a fait l'expérience de par son ministère, ministère dont il dit qu'il est indigne de l'accomplir. Cela l'a beaucoup chagriné, en un sens, au point qu'il dit : « *Je voudrais moi-même être anathème et séparé du Christ pour que mes frères selon la chair ne le soient pas* » (d'après Rm 9, 3). C'est le paradoxe des paradoxes, ce n'est même pas audible, c'est excessif. Mais Paul est excessif.

Et les autres apôtres ont bien vu le succès de Paul, cela les a aidé à percevoir quelque chose qu'ils n'avaient pas entendu nécessairement. Il est certain qu'un certain Jacques de Jérusalem n'a pas entendu de lui-même aisément cette dimension de l'Évangile. Paul a une importance considérable. Le vocabulaire essentiel d'ailleurs vient de lui. Ainsi les mots évangile, église etc. sont des mots qui n'ont peut-être pas été prononcés par le Christ lui-même ; il en a prononcé d'autres qui sont équivalents à certains égards comme le royaume de Dieu...

Mais en cela l'occasion a fait découvrir une dimension fondamentale de la nouveauté christique par rapport à l'ancienne alliance. Je répète cependant que ce n'est pas la différence ultime à percevoir entre les mots nouveau et ancien, nous en verrons une beaucoup plus importante, beaucoup plus radicale, mais c'est la première qui appartient au tout premier temps de l'Évangile, à l'expérience de l'Évangile dans le monde méditerranéen.

Il faut voir ce que signifie cette universalité. On la prend quelquefois aujourd'hui comme prodrome de l'humanité des Lumières, je crois que c'est une erreur grossière. C'est négativement pareil, mais ce n'est pas positivement pareil.

D'autre part tu as posé des questions tout à l'heure par rapport à d'autres éléments (comme l'art sacré), tu aurais pu en poser par rapport à la législation : il y a quand même un droit canonique dans l'Église. Oui, mais le droit canonique ne fait pas partie de la révélation chrétienne. Il est advenu par le fait que les chrétiens qui se confessent comme chrétiens, ne se confessent pas comme parfaits, autrement dit comme n'actualisant pas encore pleinement la nouveauté christique : se donner un droit, c'est confesser son péché – le mot confesser a en effet deux sens : confesser Jésus-Christ et confesser son péché, deux sens qui s'entrecroisent – c'est reconnaître que la communauté chrétienne confessante de Jésus-Christ confesse par ailleurs qu'elle n'égalise pas ce qu'elle annonce. C'est pourquoi elle est

"sacrement", c'est-à-dire organe, instrument et signe, ce qui est la définition classique du mot sacrement.

Pour ce qui est de la langue sacrée, il est clair que le rapport du chrétien au texte évangélique n'est pas le même que celui du juif par rapport au texte hébreu. Par exemple les procédures de lecture par la gématrie¹⁷, c'est-à-dire en faisant le comput des lettres, n'appartient pas à l'Évangile, mais il n'est pas exclu qu'on puisse s'y intéresser.

Pour ce qui est de l'art sacré, il faudrait redéfinir le terme de sacré. Je suis en voie de pouvoir dire quelque chose à la mesure où j'anime prochainement deux sessions sur ce thème.

Réflexion sur le sacré¹⁸.

La mode est d'évacuer le sacré en le prenant pour l'équivalent du magique au bénéfice de l'éthique. Or l'utilisation de l'éthique est une dégradation de l'Évangile. L'Évangile n'est pas une éthique. Ce n'est pas non plus un sacré au sens des historiens du sacré.

Que veut dire "sacré" dans l'Évangile ? Dans le Nouveau Testament qui est écrit en grec, le mot se trouve sous deux formes :

1/ *hiéros*¹⁹ qui est rare. On a surtout un mot de même racine, *hiéron* qui désigne le temple sacré ;

2/ *hagios* qui est souvent traduit par "saint". « *Hagios, hagios, hagios* » (Is 6, 3) est traduit par « Saint, saint, saint » seulement on pourrait le traduire aussi bien « Sacré, sacré, sacré ».

Pourquoi celui-ci plutôt que celui-là ? Il y a tout une histoire de la traduction.

Originellement le mot *sanctus* en latin signifie sacré, et curieusement la sainteté dans les siècles commencera à se définir par quelque chose qui n'est pas du tout biblique, cela se définira par l'héroïcité des vertus. Or héros est un terme qui vient du grec²⁰ mais il n'y a pas de héros dans le Nouveau Testament. Donc il y a une espèce de confusion dans cette histoire.

Il est clair que de nombreux termes demandent à être traduits par sacré ou consacré. Par exemple « l'odeur de sainteté », je me demande ce que c'est, alors que « l'odeur de consécration » a un sens parce qu'on consacre avec de l'huile parfumée. Mais la consécration rituelle n'est que le symbole porteur d'une consécration dans un autre sens, une consécration interne.

¹⁷ C'est une forme d'exégèse, propre à la Bible hébraïque, dans laquelle on additionne la valeur numérique des lettres et des phrases afin de les interpréter. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme* (dir. Sylvie Anne Goldberg) Cerf/Robert Laffont, 1996, article « Gématrie ».

¹⁸ J-M Martin a animé deux sessions sur le sacré en 2014. Voir le tag [SACRÉ](#).

¹⁹ On ne trouve que deux fois ce terme dans le Nouveau Testament, dont une fois en rapport avec le temple : « *Ne savez-vous pas que ceux qui remplissent des fonctions sacrées se nourrissent de choses du temple...* » (1 Cor 9, 13) l'autre est en 2 Timothée 3, 15 à propos des Écritures sacrées.

²⁰ « Le mot grec *hêrôs* ("chef de guerre" chez Homère, "demi-dieu" chez Hésiode) est passé au latin classique avec le sens de demi-dieu puis d'homme de valeur supérieure. Il n'entre dans la langue écrite française que vers 1370 pour désigner toujours un demi-dieu puis un individu qui se distingue par ses exploits ou un courage extraordinaire, particulièrement dans le domaine des armes. » (D'après le site de la BNF).

La moralisation de l'Évangile comme celle du judaïsme a des antécédents à l'intérieur de l'Ancien Testament, par exemple la littérature prophétique dégage souvent des aspects éthiques. Et dans la modernité un juif comme Levinas a beaucoup de succès avec son petit livre qui s'intitule *Du sacré au saint*, comme si c'était une sorte de progression merveilleuse ! C'est le contraire, je crois. Donc c'est une chose qu'on verra par la suite.

J'ai dit qu'il n'y a pas d'art sacré, et cela peut paraître étrange. Mais il faut bien s'entendre. Il y a de la peinture à thème sacré, seulement cela n'en fait pas un art sacré. Il y a dans l'histoire de la chose du Christ probablement une peinture qui fut, non pas sacrée comme sacrement, mais comme ce que le XIIe siècle commença à appeler sacramental²¹. L'icône est probablement un sacramental. En revanche la peinture de la Renaissance n'a plus que l'éventuel sujet sacré et ceci ne constitue pas un art sacré. De même la musique renaissante utilise les mêmes airs pour chanter à la messe le dimanche et pour le bal en ville ou à la cour²². Je ne dis pas que c'est illégitime, seulement ce n'est pas un bon usage du terme de sacré.

► On m'a dit que le shofar était un instrument sacré chez les juifs²³.

J-M M : Oui, de même qu'il y a un temple qui est sacré. Mais il faudrait préciser ce que veut dire le mot sacré et où il prend sens. Or il ne prend pas sens dans une réduction à un dénominateur commun des différentes religions vécues ou supposées. Ce que les historiens des religions, les psychologues du religieux, les sociologues du religieux, les phénoménologues du religieux en général racontent est suspect. Il faut voir ce que veut dire le mot sacré quand il est employé dans le monde du Nouveau Testament, et ce que veut dire ce qu'on traduit par sacré ailleurs... À chaque fois il faut aller voir où le sacré puise son sens.

L'histoire du sacré est liée à l'histoire de la religion en général, comme à l'histoire de la notion de Bien. Les théologiens ont inventé la notion éthique d'un bien qui est bien, mais qui n'est pas méritoire, c'est-à-dire qui est sans rapport avec le salut de l'homme. Qu'est-ce que c'est que ça ! « Tous les jours vous avez des braves gens qui font le bien et qui ne sont pas chrétiens. » Ah bon, qu'est-ce que vous en savez ? C'est peut-être précisément dans le bien qu'ils font qu'ils manifestent une appartenance au sacré évangélique qui ne soit pas confessée. Mais il ne faut pas inventer un autre bien. Il n'y a qu'un bien : c'est bien ou c'est mal, il n'y a pas de bien neutre !

²¹ Les sacramentaux sont, pour l'essentiel, des consécration de personnes (consécration des vierges, la profession religieuse) et des bénédictions (bénédition abbatiale, dédicace des églises et des autels...), le signe de la croix ou encore certaines prières (le Notre Père, le Confiteor...). (D'après internet). Et Jacques Ellul *dans La parole humiliée* parle de l'icône comme d'un sacramental.

²² C'est même souvent l'inverse. La mélodie de la chanson à boire est utilisée pour un chant religieux. Cf. J-S Bach.

²³ L'instrument de musique est exclu dans de nombreuses communautés juives. Le shofar qui est fabriqué avec une corne de bélier, fait exception. Il retentit à Roch Hachanah et Yom Kippour. Le shofar semble avoir été le premier instrument de musique des Hébreux lors du nomadisme pastoral. Le livre de Josué décrit son utilisation par les Hébreux contre les murailles de Jéricho lors de la conquête du pays de Canaan.

Donc voilà beaucoup de questions. Il y a beaucoup de choses approfondies aussi, mais j'aime, ne serait-ce que par mode de dialogue, anticiper les choses que je traiterai plus sérieusement ou de façon plus documentée dans les temps à venir.

► Cette réflexion sur le bien me fait penser à Georges Brassens et à la chanson sur l'Auvergnat.

J-M M : C'est ça. C'est-à-dire qu'il faut respecter en même temps que cet homme fasse authentiquement le bien, et qu'il ne se déclare pas chrétien, qu'il ne le sache pas ou qu'il ne le dise pas. Et je ne vais pas lui dire : « Vous êtes chrétien sans le savoir », je n'ai aucune capacité de dire cela à quelqu'un. Seulement, par devers moi, c'est ce que je reconnais comme christité dans le monde.

► Je reviens sur le mot sacré. Est-ce qu'on peut dire que le mot sacré signifie séparé ?

J-M M : C'est la définition la plus courante. Mais ceci n'est probablement pas la définition ultime, parce que cela suppose qu'on établisse une distinction entre du sacré et du profane. Il pourrait se faire que la distinction originelle ne soit pas celle du sacré et du profane, mais la distinction du sacré et du profané. Ça aussi c'est un sujet qu'il faut essayer d'avancer. Je ne sais pas si on peut aller très loin, mais c'est une question qu'on peut se poser.

La distinction du sacré en tant que ce qui est séparé a un sens par rapport au profane surtout. Que cela ait eu lieu, que cela ait été pensé, en certains lieux et en certains temps, dans certaines cultures, c'est tout à fait possible. Il faudrait voir ce qu'il en est dans l'Évangile lui-même.

Projet pour les séances à venir.

Il aurait fallu entrer dans d'autres textes fondamentaux que celui que nous avons examiné aujourd'hui, où la nouveauté n'est pas simplement nouveauté par rapport à Israël, mais une nouveauté plus radicale encore, qui aurait un autre sens qui est à découvrir, et qui est dans saint Paul abondamment.

Nous allons le traiter la prochaine fois chez saint Paul à nouveau, sous la forme de « *kainê ktisis* » qu'on traduit en général par « création nouvelle » mais que je traduirai par « créature nouvelle », et surtout sous la forme de « l'homme nouveau » qui correspond aussi à « l'homme intérieur ».

Ensuite nous aborderons la question chez saint Jean, une séance sur la première épître, et deux séances sur son évangile. Le thème de la nouveauté est important chez saint Jean, mais il n'y a pas chez lui un grand vocabulaire de la nouveauté, il faut le découvrir autrement. Nous essaierons également de voir les retombées de ces lectures sur les notions de temps et d'aïôn, ce mot qu'on traduit par éternité.

Chapitre II

L'homme nouveau

(Textes de saint Paul)

Pour aujourd'hui j'ai repéré différents textes où le mot nouveau, par opposition à ancien, se trouve employé par saint Paul. Je n'aime pas trop cela, mais nous allons parcourir quelques courts textes. En effet il s'agit de mettre en évidence, dans leur contexte si possible, les acceptions du terme de nouveau.

I – De l'alliance nouvelle à l'homme nouveau

Je voudrais d'abord repartir du travail que nous avons effectué la dernière fois.

1) Le nouveau rapport (Ep 2, 14-19).

Le thème de la nouveauté, nous l'avons remarqué d'abord par rapport au terme d'alliance : nouvelle alliance / ancienne alliance (Ancien Testament). Nous avons vu que la nouvelle alliance rend caduque d'une certaine manière l'ancienne alliance, mais constitue une unité, puisqu'elle est appelée à englober à la fois ceux qui appartiennent à l'ancienne alliance et ceux qui n'avaient aucune alliance avec Dieu. Donc ici c'est le rapport des juifs comme peuple singulier et de l'ensemble de l'humanité.

Ce nouveau rapport est exprimé par exemple par saint Paul dans le chapitre 2 de l'épître aux Éphésiens :

« ¹⁴Car c'est lui qui est notre paix, lui qui a fait des deux, un, abolissant le mur de séparation, la haine (l'inimitié), dans sa chair, ¹⁵réfutant (désœuvrant) la loi des préceptes [qui sont] dans des prescriptions, en sorte qu'il crée les deux en lui pour [être] un seul homme nouveau – voilà une expression qui nous conduira à ce que nous allons progressivement examiner dans la suite : non plus seulement "alliance nouvelle" mais "homme nouveau" (*kaïnōn anthrōpon*) ; c'est la première fois qu'ensemble nous rencontrons cette expression – *faisant la paix* ¹⁶il les a réconciliés, les deux en un seul corps – au sens d'une seule entité – *pour Dieu, par la croix, tuant la haine en lui,* ¹⁷*et venant, il a annoncé la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient proches ;* ¹⁸*par lui, en effet, nous avons proximité (prosagôgên), les deux en un seul pneuma, auprès du Père.* ¹⁹*Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ou des hôtes de passage, vous êtes concitoyens des consacrés* – concitoyens est un terme de la grécité (de l'hellénisme) qui est utilisé ici dans un texte surtout occupé par des termes qui ont sens en monde juif – *et des familiers de Dieu.* »

Nous avons là un texte qui constitue une sorte de transition entre ce que nous avons vu, et un des thèmes essentiels de la pensée de Paul qui est la vocation des païens au même titre que des juifs. C'est l'abolition d'une distinction d'un peuple qui était caractérisé par un

certain nombre de privilèges : la promesse à Abraham, la loi, l'alliance en Moïse, les pères (c'est-à-dire les ancêtres et les prophètes), le temple... donc les privilèges que Paul énumère à plusieurs reprises dans l'ensemble de son œuvre.

2) Les bases de la nouveauté christique.

Nous allons maintenant avancer en voyant précisément en quoi consiste la nouveauté qui n'est pas seulement la nouveauté d'une alliance, mais qui est la constitution d'un homme nouveau. Cependant, avant même de considérer la notion d'homme nouveau, nous allons passer par la mention d'une nouvelle créature. Je relève des mots qui sont affectés du terme de nouveauté puisque "la nouveauté christique" est notre thème.

Pour se dire, la nouveauté christique s'installe sur une distinction qui préexiste. Cependant je voudrais dire auparavant que c'est peut-être l'expérience même de Paul qui fut pour lui comme une révélation de cette dimension de la christité, dimension universelle. En effet saint Paul prêche le Christ, fonde des communautés, mais il commence toujours par entrer dans la synagogue, donc chez les juifs. Or l'expérience lui a montré que les juifs n'entendent pas ce qu'il dit, le récusent, le persécutent même, et qu'en revanche les *goïm* – expression qu'emploient les juifs pour désigner les païens, le reste du monde – certains parmi les *goïm* entendent sa parole. Or Paul sait qu'entend celui à qui il est donné d'entendre... donc l'Esprit œuvre, non pas simplement dans le monde juif, mais également chez les *goïm*. Pour énoncer cela, il s'appuie sur une structure qui préexiste dans un sens déterminé (qui est autre que celui qu'utilise Paul), qui est la distinction des deux *olam*, où *olam* est un mot hébreu qui désigne un monde. Il y a comme deux mondes qui se distinguent dans le temps, ceci pour les juifs : *olam hazeh* (ce monde dans lequel nous sommes) et *olam habah* (le monde qui vient), qui est le monde messianique, autant dire christique, car le mot Christos signifie Messie, et messie signifie imprégné, oint. Imprégné de quoi ? Imprégné de pneuma. Christos est une désignation de premier rang dans le Nouveau Testament, et la notion de Messie est une notion juive. Donc le temps messianique est un temps qui vient, il est là.

Sur l'avènement de la christité, il y a le thème messianique qui est compris dans le nom de Christos. C'est un nom parmi d'autres : Jésus, Fils de Dieu, Fils de l'Homme, Seigneur etc. sont les noms de tout premier rang avant les noms qu'on trouve par exemple chez saint Jean avec les « Je suis » (« *Je suis la lumière* » ; « *Je suis le pain* »...) qui sont des désignations de second rang par rapport au premier langage constitutif de l'Évangile.

D'ailleurs il y aura un problème, particulièrement chez Jean, mais déjà chez Paul, à la mesure où les temps christiques, étant des temps messianiques, sont les derniers temps. Nous sommes dans les derniers jours, donc à la fois messianiques et eschatologiques, ce qui posera un certain nombre de questions.

La distinction chair / pneuma (chair / esprit)²⁴.

Cette distinction des deux mondes est un schéma sur lequel s'articule un autre schéma qui, lui, est hautement paulinien, la distinction de la chair et de l'esprit (sarx / pneuma). Chair et

²⁴ Voir aussi [L'opposition chair-pneuma. La crucifixion/résurrection du langage](#) et [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma"](#) ; la distinction psychique et pneumatique (spirituel)

esprits sont pour nous les noms d'une anthropologie. Ce n'est pas ainsi chez Paul, ça désigne des espaces et des temps, un peu comme *olam* qu'on traduit par monde, siècle ou éternité, ou espace, c'est un terme très riche.

Que désignent chair et esprit chez Paul ? Nous allons le dire. Ceci est très important. Il ne faut pas que nous projetions le sens actuel de chair et esprit qui sont, pour le dire d'une façon sommaire, des éléments composants de l'homme : la chair est plus ou moins assimilée au corps, l'esprit est plus ou moins assimilé à l'âme (psyché) dans le langage courant. Or ce n'est pas du tout le sens de ces mots chez Paul. Il ne s'agit pas d'une composition de l'homme, il s'agit d'une opposition d'espaces de vie, de modes de vivre. Et il en est ainsi d'une façon certaine quand les termes chair et esprit sont précédés de la proposition selon (*kata*) : selon la chair / selon l'esprit :

– Cette remarque est d'une extrême importance car, pour nous, **la chair** est un composant de l'homme, et « selon la chair » ce serait presque aujourd'hui vivre dans le péché, comme on dit, en pensant au "péché de la chair" comme ça se dit aussi. Or ça n'a rien à voir.

– Quant à **l'esprit**, ce n'est pas un autre élément de l'homme, c'est l'Esprit Saint, le Pneuma Sacré.

L'Évangile n'a pas d'autres mots que les mots usuels pour dire quelque chose de radicalement nouveau. La radicalité de cette nouveauté est quelque chose qu'il nous faudra examiner. L'Évangile n'a pas d'autre mot, donc il est contraint d'employer des mots courants.

Ces mots, chair et esprit, sont pour nous des mots composants, et sont d'une extrême complexité. L'histoire d'une anthropologie des anciens est quelque chose d'impossible à faire. Quelques-uns s'y sont essayés mais ça donne des ouvrages érudits d'une grande épaisseur, et c'est surtout pour marquer des différences entre différentes écoles, entre différents types de pensée (dans la pensée hellénique). Donc il nous faut voir ces deux mots dans leur structure propre, et en particulier lorsqu'ils sont opposés l'un à l'autre avec la préposition "selon" ou avec les prépositions "de" et "dans" (dans la chair / dans l'esprit). La préposition "dans" est elle aussi intéressante parce que c'est une préposition spatiale. Donc il s'agit de qualités d'espace.

Vous comprenez bien le sens dans lequel j'emploie le mot espace. Il s'agit ici de l'espacement que constitue ce que nous appelons l'espace. Les lieux, le rapport des lieux : le loin et le proche, le haut et le bas, la droite et la gauche, ce sont des déterminations d'un espace de vie dans lequel se situe l'homme. Ces termes sont employés pour dire des appartenances à un principe régnant qui serait la tonalité de l'espace.

Vous avez la même caractérisation et utilisation que celle du mot hébreu *olam* chez saint Jean quand il emploie le mot de monde (cosmos). **Ce monde-ci** est un espace régi par la mort et le meurtre, c'est-à-dire un espace négativement considéré, comme régi par la servitude d'avoir à mourir. Je précise ici « la servitude d'avoir à mourir » car la mort n'a pas toujours un sens négatif. En effet la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus-Christ n'a rien de négatif, c'est une mort pour la résurrection, et le Christ n'est pas asservi à mourir : « Entrant librement dans sa passion ». Il retourne le sens de la mort.

Quant au **pneuma** il est synonyme de vie. Le vocable fréquemment employé à propos du pneuma, c'est qu'il est *zôpoioun* (vivifiant, donnant la vie) : il anime, il donne la vie, la vie qui est entendue à ce moment-là uniquement au sens de "*zoê aiônios*", c'est-à-dire "vie éternelle". Le mot "éternel" n'est pas bon bien sûr, mais c'est notre conception de l'éternité qui est insignifiante, qui n'est pas suffisante.

Donc ce sont des espaces/temps, mais disons plutôt "espaces et temps" pour éviter la formulation proprement scientifique de espace-temps.

– On vit selon **la chair**. J'ai dit que dans la Bible la chair n'est pas un composant de l'homme mais désigne l'homme tout entier en tant qu'il est faible. Le mot le plus courant qui accompagne le mot de chair est *asthénéia* (faiblesse) qu'on trouve dans l'expression neurasthénie. Donc "ma chair" signifie "moi en tant que je suis soumis à une faiblesse".

– Quant au mot de **pneuma**, en tant qu'il s'oppose à la chair, il dit l'homme de résurrection, car le pneuma vivifie, nous l'avons dit, et il vivifie même les morts, donc il ressuscite Jésus. Il est donateur de vie pour Jésus lui-même dans sa résurrection, et pour la totalité de l'humanité, car Jésus n'est pas seulement un homme parmi les hommes, il est le Monogénês (le Fils un) qui contient en lui la totalité de l'humanité. Cela se trouve surtout dans saint Jean, car Paul considère plutôt le Christ comme *prôtotokos* (premier-né) que comme *monogénês*. Or "le un seul" et "le premier", ça ne dit pas la même chose de Jésus.

La mort du Christ annonce un temps périmé, et sa résurrection annonce une nouveauté de **vie**. Le mot de vie est à entendre ici dans un grand sens, le sens de *zoê*, que le mot *zoê* soit seul, ou qu'il soit accordé à l'adjectif *aiônios* ; et *aiôn* dit la même chose en grec que *olam* en hébreu, c'est ce qu'on traduit par « les siècles ». Le terme *zoê* dit toujours la vie neuve, la vie de résurrection, alors que le terme *bios* par exemple pourrait dire ce que nous, nous appelons la vie, qui donne lieu à la biologie, ce qui concerne la vie au sens banal du terme, et à la biographie qui décrit des éléments qui se passent dans la durée d'une vie entre naissance et mort. Quand il s'agit de vie au sens nouveau du Christ, c'est le terme de *zoê* qui apparaît et qui correspond au terme de pneuma : le pneuma anime la *zoê*.

Je viens de vous présenter des structures de base. C'est une grande précaution à prendre parce que le texte de Paul est pratiquement illisible si nous ne faisons pas le travail de l'entendre dans les structures de pensée qui sont les siennes. Paul a un grec très particulier, très différent de celui de Jean qui est aussi un grec particulier à un autre titre. Ce sont, dans l'histoire du grec hellénistique, deux témoins considérables qui forgent leur langue. Pour ce faire ils usent des termes courants car il n'y en a pas d'autres, pour dire la nouveauté. Tous les termes qu'ils peuvent utiliser sont puisés à l'expérience banale, à l'expérience de ce monde-ci. Seulement ceci est au péril de l'écouter. Il faut que l'écouter ait l'oreille, pas simplement pour le sens des mots, mais pour les rapports subtils qu'ils ont entre eux. Ici donc, entre chair et pneuma, il y a un rapport d'opposition, et l'un (pneuma) rend l'autre caduc, nous verrons comment : ils s'opposent, ils ne composent pas ensemble.

Voilà, ce sont les choses les plus élémentaires que je puisse dire, et qui sont fondamentales. Si on veut entrer dans Paul, il faut faire cet effort, autrement on risque d'être toujours dans les pires contresens, et d'ailleurs, ça n'a pas manqué au cours des siècles. Paul est un personnage qui a vraiment été mal entendu.

II – Nouvelle créature (2 Cor 5, 16-18)

1) Que désigne le mot *ktisis* (créature, création) ?

Nous allons progresser quelques peu. Après la nouvelle alliance (*kainê diathêkê*) nous allons rencontrer le terme de nouvelle créature (*kainê ktisis*) qui est la reprise fondamentale de la créature. Je dis créature plutôt que création, parce que le terme de création a développé des sens dans le cours des premiers siècles qui ont abouti par exemple au « *genitum non factum* (engendré non pas créé) », expression qui se trouve dans le Credo issu du Concile de Nicée au début du IV^e siècle²⁵.

Il y a eu un travail passionnant au cours des trois premiers siècles pour rendre compte de ce que représente le Christ dans l'humanité. Une telle expression « engendré non pas créé » ne pouvait pas avoir lieu dans l'Écriture pour la bonne raison que le terme *ktiseîn* que nous traduisons par "créer" ne dit pas nécessairement la création ex nihilo. Il a fallu que s'élabore d'abord la notion de création ex nihilo, en particulier au II^e siècle, pour que puisse se poser la question : « Est-ce que le logos est une grande première créature ou Dieu lui-même au sens propre ? » Et le Concile de Nicée affirme : il n'est pas une grande première créature, il est « engendré, non pas créé, de même nature que le Père ». Seulement là, nous avons des mots qui s'entendent dans une oreille occidentale, en particulier le mot *homoousios* (de même nature), car la notion de nature est une notion purement occidentale qui n'existe pas dans le Nouveau Testament. Donc le dogme se construit pour la compréhension occidentale. Le terme de nature, soit dans sa forme de *phusis*, soit dans sa forme de *ousia*, est un terme directeur de toute la pensée occidentale. Même aujourd'hui par exemple quand nous demandons : « Est-ce que la distinction entre le masculin et féminin est une distinction culturelle ou une distinction naturelle ? », nous sommes toujours dans la séquelle d'une pensée proprement occidentale.

Le mot de nature sert à tout, il dépend de ce à quoi il s'oppose, de ce dont il se distingue : nature et culture, nous venons de le voir ; nature et art ; naturel et artificiel ; nature et personne ; nature et/ou liberté ; nature et surnature – la notion de surnature sera un concept de la théologie occidentale.

Il faut voir qu'ici par "occidental" je veux dire « n'appartenant pas à l'Extrême Orient mais à l'ensemble de ce qui est issu du monde grec ». Mais par exemple la théologie orientale est issue du monde grec, donc rentre dans ce que j'appelle théologie occidentale.

Ktisis dans notre texte n'a donc pas le sens de la création ex nihilo, mais dit la production qui consiste à faire venir en avant, manifester quelque chose.

2) Nouvelle créature (2 Cor 5, 16-18).

Nous allons prendre un texte à propos de la nouvelle créature (*kainê ktisis*) en 2 Cor 5, nous avons déjà tiré des choses la dernière fois de 2 Cor 3 à propos d'un premier sens.

²⁵ Cf. la session "Credo et joie" : [CREDO](#) . Et sur la création : [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", comment bien entendre ce titre ?](#) .

« ¹⁶*De sorte que nous, à partir de maintenant, nous ne connaissons personne selon la chair.* » Voici un exemple de "selon la chair", cela veut dire "à la manière humaine" car c'est une qualité d'espace, c'est une durée de règne, c'est une condition dans laquelle on existe, et c'est aussi une façon de se comporter, une façon d'agir conforme à l'espace dans lequel on est : si on est dans l'espace de meurtre, on met à mort. C'est une façon d'agir, d'où les expressions pauliniennes : « vivre selon la chair », « connaître selon la chair », et aussi « marcher selon la chair », car marcher est la traduction du terme hébreu *halakh* qui signifie marcher, et la *halakha* désigne les règles de comportement, ce qu'on appelle couramment la morale.

« *Et si nous avons connu (oïdamen) le Christ selon la chair, en revanche maintenant, nous ne le connaissons plus (egnôkamen), ¹⁷de sorte que si quelqu'un est en Christ, c'est une nouvelle créature (kaïnê ktisis).* »

Connaître selon la chair ne désigne pas directement la chair du Christ, mais désigne la façon de connaître.

Les disciples ont connu le Christ selon la chair avant sa mort. Mais quand saint Jean dit : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nos mains ont palpé au sujet de l'affaire de la résurrection* » (1 Jn 1), il s'agit bien d'un entendre qui donne de voir, qui s'accomplit pleinement dans la proximité du toucher, car l'ordre même des mots est important. Cependant ces termes-là, en tant qu'ils désigneraient des connaissances sensorielles au sens banal du terme, ne disent pas ce dont il s'agit car ils ne sont pas proportionnés à la chose à voir. Je veux dire que entendre, voir et toucher le corps ne permet pas de faire l'expérience de la résurrection. Dans l'expérience de résurrection il s'agit d'un entendre, d'un voir, d'un toucher intérieurs, selon le pneuma. C'est de cela que les évangélistes témoignent. C'est à partir de cette connaissance du Christ ressuscité, expérience spirituelle (pneumatique) que les disciples relisent les événements de leur convivialité avec Jésus d'avant sa mort. C'est pourquoi les récits, même dans les synoptiques, ne sont jamais ce que nous appelons des anecdotes ou des récits effectifs dans un sens simple. C'est très souvent le témoignage de ce que les apôtres n'ont pas vu, qu'ils auraient dû voir. C'est un témoignage de leur méprise. Ils ne savaient pas qui était Jésus, ils ne comprenaient pas le sens de ses paroles.

Jésus venant au monde, vient à la méprise. Le monde au sens johannique du terme est un espace purement négatif par rapport à la dimension de résurrection. Il n'y a pas de proportion.

Le récit des disciples n'est pas une histoire en notre sens, c'est la relecture, à partir de leur expérience de résurrection, des événements qu'ils ont manqués de vivre en profondeur, qu'ils ont manqué de comprendre. Tout le monde est d'accord pour dire que les récits évangéliques ne sont pas de l'histoire au sens moderne du terme, bien sûr. Mais ceci n'est pas négatif, au contraire. Ceci fait que les évangiles ne sont pas des recueils d'anecdotes, ce sont des proclamations et des célébrations du Ressuscité.

Quand Jean raconte l'épisode de la Samaritaine, il raconte les vicissitudes de l'histoire humaine en même temps. Que Jésus ait rencontré une Samaritaine, et ait causé avec elle,

c'est totalement vraisemblable, seulement ça ne mérite pas en soi d'être relevé comme un évangile, c'est-à-dire comme une annonce heureuse, car évangile signifie "annonce heureuse", et tout dans l'Évangile est annonce heureuse. Donc il récite finalement les méprises multiples de l'humanité au sujet du Christ.

La Samaritaine commence par le prendre pour un Judéen, ce qu'il n'est pas. Chemin faisant elle se dit qu'il est peut-être le Prophète que les Samaritains attendent, ce qu'il est et qu'il n'est pas. Chemin faisant elle pense qu'il est peut-être le Roi Messie qu'attendent les Judéens, ce qu'il est beaucoup plus, mais qu'il n'est pas au sens où on l'entend couramment. C'est une méprise, mais une méprise signifiante, comme celle de Pilate, quand il fait écrire « Jésus de Nazareth, roi des Judéens ». Jésus est bien plus que cela, surtout au sens où l'entend Pilate.

► J'ai envie de souligner une difficulté à propos de chair et esprit. Tout à l'heure tu as insisté sur le fait qu'il ne faut pas les entendre dans le sens banal. Ce que je comprends, c'est que l'expérience des apôtres est la suivante : tant qu'ils ont eu Jésus avant la croix, ils étaient dans l'illusion, et ce n'est qu'après sa mort et sa résurrection qu'ils ont eu la révélation du sens de ce qu'ils avaient vécu.

J-M M : Mais toute connaissance de ce qui est essentiellement insu – nous verrons ça chez saint Jean –, est toujours une méconnaissance. Et la méconnaissance n'est pas négative.

► Oui, mais ce que je comprends c'est que, tant qu'il était un homme comme les autres, un homme de chair, ils étaient dans l'illusion.

J-M M : Oui et non, ils ne sont pas dans l'illusion en ce sens qu'ils voient en lui un rabbi ou un prophète, ce qu'il est aussi, mais il n'est pas cela essentiellement, il est plus que cela. Et c'est en allant de méprise en méprise moindre qu'on progresse.

Si on se méprend à propos de la chose du Christ, à propos du discours qui en parle, ce n'est pas un accident, c'est structurel à l'Évangile. En tant qu'homme, il vient vers le monde, c'est-à-dire qu'il vient à la mort. En tant que *logos* (parole), il vient vers le monde c'est-à-dire qu'il vient à la méprise, au malentendu. Et toute notre connaissance du Christ est la gestion permanente d'un malentendu fondamental. Jamais personne n'a véritablement identifié en plénitude le Christ, sinon peut-être ceux qui ont fait l'expérience de la résurrection.

► On peut imaginer virtuellement qu'il eut été possible de reconnaître le Messie dans le Jésus charnel ; mais les disciples, ce n'est qu'après la mort qu'ils l'ont reconnu, c'est donc la chair qui fait obstacle.

J-M M : Voilà un thème qui a eu du succès dans les siècles patristiques : Jésus s'est amenuisé pour que nous puissions le voir même selon la chair. Mais ça n'a aucune importance. Ce qui importe ici, c'est que voir le Christ en vérité, c'est voir le Christ ressuscité, car telle est sa véritable dimension.

L'incarnation n'est pas la simple jonction d'une nature humaine et d'une nature divine²⁶. J'ai dit tout à l'heure que le Concile de Nicée employait le terme de nature pour parler de Dieu, mais au siècle suivant les Conciles de Chalcédoine et d'Éphèse définissent le Christ à

²⁶ Cf. [Résurrection et Incarnation](#).

partir de cette notion de nature. Vous ne pouvez pas vous défaire de la notion de nature, qui dit ce qu'il est pour autant qu'on le voie. Mais le terme de nature n'est pas pertinent pour désigner le rapport au Christ. Le mot "nature" ne se trouve pas une seule fois dans l'ensemble des corpus évangéliques, et c'est le mot qui sert à définir à la fois la Trinité (une seule nature et trois personnes), et la christologie (deux natures et une seule personne).

Ensuite en anthropologie chrétienne on définira l'homme à partir de la notion de nature humaine, ce qui est grave car c'est un terme qui vient d'Aristote essentiellement.

Le mot nature correspond à deux mots grecs *phusis* et *ousia*, et on dit de préférence *ousia* lorsqu'il s'agit de logique, et de préférence *phusis* lorsqu'il s'agit de physique. Mais le mot *phusis*, qui donne lieu au terme de "physique", désigne à l'origine la croissance végétale : *phueîn* est une magnifique racine grecque. Au sens commun et non platonicien *ousia* désigne les avoirs sur lesquels on peut s'appuyer avec confiance et en viendra à désigner ultimement chez Aristote l'individu singulier, alors qu'au sens platonicien *ousia* dit plutôt l'essence, le "ce que c'est" (et non pas "que c'est"). Seul l'individu singulier est, mais le "ce que c'est" est un concept, ce n'est pas un être. Dans cette pensée grecque les philosophes n'ont pas d'autres mots pour dire les réalités philosophiques que les mots de l'usage courant, donc ils assument un mot, mais ils le qualifient autrement que dans l'usage courant. C'est ce qui s'est passé ici à propos de ces mots fondamentaux.

Je reviens à mon texte. « *Si nous avons connu (oidamen) le Christ selon la chair, en revanche maintenant, nous ne le connaissons plus (egnôkamen).* » Il ne s'agit pas ici de voir le Christ "selon la chair du Christ", mais de voir le Christ "selon la chair de celui qui regarde", c'est-à-dire d'un regard charnel.

Par exemple, au début de l'épître aux Romains, Paul se présente comme l'envoyé du Christ-Jésus, puis il caractérise Jésus (v. 3-4), et décrit sa fonction de serviteur (v. 5), ensuite il y a le destinataire et la salutation. Pour caractériser Jésus, il dit : « *Jésus, fils de David selon la chair, et Fils de Dieu selon un pneuma de consécration* ». C'est magnifique parce que ça joint l'idée du Christos et de pneuma, naturellement, puisque Christos signifie oint de pneuma. *Chrieîn* signifie oindre, comme on oignait les rois et les prêtres. Il y a une onction propre au Messie. Ce n'est pas une onction rituelle, c'est une onction intérieure.

« ¹⁷*Si quelqu'un est en Christ c'est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées, voici que viennent les nouvelles.* » Dans ce texte le nouveau expulse l'ancien. Cependant nous verrons que chez saint Jean c'est infiniment plus compliqué, parce que le nouveau réalise le "plus ancien que l'ancien", c'est-à-dire le "plus ancien que l'ancien au sens récusé, dépassé". Nous verrons ce qui justifie cela et quel en est le sens. Ici avec Paul nous restons dans la récusation de l'ancien pour la promotion du nouveau.

« ¹⁸*Toutes choses sont du Dieu qui nous réconcilie avec lui-même par le Christ, et qui nous donne le service de la réconciliation.* » Ceci nous ramène à ce que nous lisons la dernière fois, la *diakonia* (le service), car il s'agissait déjà du serviteur de la nouvelle alliance. Mais cette fois il a pris une dimension plus grande par cette opposition implicite selon la chair / selon l'esprit.

III – La mort de l'homme ancien (Rm 6, 1-11)

Après le thème de la nouvelle créature, nous abordons les expressions de l'homme ancien et de l'homme nouveau. L'expression de l'homme ancien ne récuse pas simplement la gestion d'un peuple déterminé, c'est plus large, elle concerne toute créature, c'est une façon paulinienne de dire la totalité de l'humanité. Nous trouvons cela, par exemple en Rm 6, 6 mais nous prenons à partir du verset 1.

« ¹*Que dirons-nous donc? Demeurerons-nous dans le péché, en sorte que la grâce abonde?* – Nous avons là une question paulinienne : on se méprend sur ce qu'il a enseigné « comme certains nous calomnient en disant qu'il faut pécher, parce que le péché fait le lit de la libre donation et du plus grand don qui soit qui est le pardon ». C'est un peu pervers. Et Paul dit – ²*Pas du tout !* – Seulement il ne va pas réfuter cette assertion pour elle-même, il va faire appel à autre chose pour montrer qu'on ne peut pas conclure cela. – *Nous tous qui sommes morts au péché (cela de nous qui est mort au péché), comment vivrions-nous encore en lui ?* – "mourir à" c'est quelque chose de très important dans l'anthropologie paulinienne. Pour Paul, mourir c'est toujours mourir à quelque chose et vivre à autre chose. Cela veut dire qu'être, pour l'homme, c'est toujours être en relation. Il n'y a pas d'individu singulier qui précède l'être relationnel. C'est pour cette raison que l'homme est nommé en général par le nom de son père, il naît d'une relation, il n'est pas quelqu'un qui existe d'abord et qui, ensuite, a des relations. Alors que, chez Aristote, la relation est un accident – *accidit* – c'est quelque chose qui s'ajoute à la substance, comme dans notre pensée spontanée à nous aujourd'hui. Nous sommes dans une pensée de l'individu égal, autosuffisant, ayant des droits. Et comme on a réduit les hommes à un commun dénominateur, on peut les compter, les additionner. Voilà une anthropologie extrêmement périlleuse. Par parenthèse, Jésus naît précisément au moment d'un recensement où l'on compte des hommes, c'est-à-dire qu'il vient à l'extrême de la méprise au sujet de l'homme. Les bergers autrefois disaient qu'il ne fallait pas trop compter les moutons, ça les fait crever !

« ³*Ou bien ignorez-vous que nous tous qui avons été plongés (baptisés) dans le Christ Jésus c'est en sa mort que nous avons été plongés (baptisés) ?* » Le baptême c'est "être plongé dans". Ça désigne le geste rituel du baptême, la plongée, mais ça désigne surtout la réalité du baptême : nous sommes plongés dans la mort du Christ, donc nous sommes plongés dans les eaux meurtrières. La symbolique de l'eau, comme toute symbolique, est extrêmement complexe puisque l'eau est à la fois ce qui assure la vie, et aussi ce qui donne la mort par l'étouffement. Par exemple les eaux de Noé sont des eaux négatives. Les symboles, surtout les symboles fondamentaux, sont à double sens²⁷.

« ⁴*Nous avons donc été co-ensevelis avec lui par la plongée (le baptême) dans sa mort...* Nous avons été plongés dans la mort du Christ. Nous sommes contenus dans le Christ, lui qui est le Monogénês (le Fils un) : ce qu'il vit, il ne le vit pas pour lui-même, il le vit avec l'humanité en lui. Lorsque le Père le salue à l'ouverture de l'Évangile : « *Tu es mon fils* », c'est un salut en reconnaissance de paternité ; et saint Paul dira : « *le Dieu... qui nous a bénis dans les lieux célestes en nous reconnaissant comme fils* » (d'après Ep 1, 1).

²⁷ Cf. [Penser le baptême](#) qui s'appuie sur ce texte de Rm 6.

... en sorte que, de même qu'il (Christ) est ressuscité (égerthê) d'entre les morts par la gloire du Père, ainsi, nous aussi, nous marchions dans une nouveauté de vie (la vie de résurrection). » Et la résurrection c'est maintenant, la résurrection ne désigne jamais purement et simplement la réanimation de cadavre, ce n'est jamais le sens plénier du mot. On a donc ici l'expression « marcher en nouveauté de vie », et marcher signifie se comporter comme je l'ai dit. La résurrection du Christ exprimée ici par le verbe *égeireîn* qui signifie éveiller, ressusciter, concerne donc notre marche. Il n'y a pas premièrement une théorie à entendre et deuxièmement une pratique, car ce n'est pas une pratique.

« ⁵*En effet, si nous avons été co-plantés (sunphutoi) avec lui en similitude de sa mort – c'est pour cela que les baptisés sont des néophytes, et phutoi c'est le mot phusis qui garde le sens de croissance de la plante. Paul dit que si nous avons été nouvellement plantés avec lui en similitude de sa mort – nous le serons aussi de sa résurrection – et il faut entendre que nous commençons à l'être car ici le futur grec correspond à un inaccompli hébreu – ⁶sachant que notre homme ancien a été co-crucifié avec lui – co-planté, co-crucifié : Paul emploie des mots classiques, connus, mais souvent avec un préfixe, alors que les mots forts chez saint Jean sont toujours dépourvus de préfixes –, en sorte que soit désactivé (rejeté) le corps du péché – il ne s'agit pas du tout ici du péché du corps car le corps désigne l'accomplissement plénier puisqu'il y a l'être séminal et que la venue à corps désigne l'être accompli. Donc la manifestation accomplissante de la racine du péché, qui est en nous, est détruite. Le péché est mort "en principe" c'est-à-dire dans le Christ²⁸, – de sorte que nous ne soyons plus esclaves du péché. – Paul emploie le mot esclavage pour dire ici "être esclave du péché", mais ailleurs il emploie l'expression "être esclave de Dieu" ou "être esclave de la justification". Autrement dit l'homme est toujours "être à", et lorsqu'il y a rupture d'un être à, c'est nécessairement qu'il y a appartenance à un autre être à. Ceci c'est de la grammaire élémentaire.*

Donc Paul répond à la question : « Pècherons-nous ? », mais il ne répond pas à la question telle qu'elle a été posée, qui est le rapport de la grâce comme initiative divine qui régit les actes humains et de la liberté humaine (c'est un grand problème paulinien d'abord, augustinien ensuite qui connaîtra bien des vicissitudes au cours des siècles et ne recevra jamais de réponse). Est-ce que Dieu donne une loi et on fait ce qu'on veut, on est libre, ou bien est-ce que Dieu donne non seulement que je veuille le faire, mais donne aussi que je le fasse ? Or Dieu donne et le vouloir et le faire. Là nous sommes loin de notre représentation de ce qu'indiquent les mots de liberté et de volonté dans notre langue et dans notre usage – ⁷*Car celui qui est mort est justifié (délié) du péché.* » – Là c'est un principe de législation juive : le mort est acquitté de la loi. Paul explique cela à propos de la mort du conjoint : le conjoint étant mort l'épouse n'est plus adultère si elle va avec un autre : « *si le mari meurt, elle est dégagée (katêrgêtai) de cette loi qu'est son mari* » (Rm 7, 2).

²⁸ Paul utilise ici un langage qui est plutôt semblable au langage stoïcien. Pour les stoïciens tout est corps, Dieu est corps, mais pas corps en notre sens, et il n'y a que quatre incorporels stoïciens : le lieu (l'espace), le temps, le *lekton* (l'espace du dire, espace la parole), le vide. Pour eux corporel signifie quelque chose comme substantiel, ayant une existence aboutie. Si on voulait garder l'image de la semence et du fruit, devenir corps veut dire arriver à fruit

« ⁸*Or, si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous co-vivrons aussi avec lui, ⁹sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus* – il n'appartient plus à la mort – *la mort n'a plus de pouvoir sur lui* – la mort ne le régit plus, elle n'a plus de prise sur lui. – ¹⁰*Car celui qui est mort, est mort au péché en une fois*, – une fois pour toutes et une fois pour tous – *celui qui, au contraire, vit, vit à Dieu.* ¹¹*Ainsi vous-mêmes, regardez-vous comme morts au péché, et comme vivants à Dieu dans le Christ Jésus.* » Donc il n'est pas loisible de dire : « Péchons allègrement parce que ça fait venir la grâce » !

Ce que nous voulions marquer ici c'est le terme "l'homme ancien" qui est mort. Il est mort par principe, et nous verrons ce que cela signifie.

IV – Homme ancien / homme nouveau (Col 3, 9-11)

Nous prenons maintenant un court texte du chapitre 3 de l'épître aux Colossiens. Ici nous allons dans les épîtres de la captivité qui sont plus récentes. Certains les considèrent comme écrites non pas par Paul mais par des disciples de Paul. Ce n'est pas notre sujet ici.

« ⁹*Ne soyez pas menteurs les uns envers les autres, ayant dévêtu l'homme ancien avec ses pratiques* – c'est-à-dire vous étant dévêtus de l'homme ancien. L'image du vêtement sera constamment utilisée : revêtir l'homme nouveau, se dévêtir de l'homme ancien. La symbolique du vêtement est très importante. Le vêtement n'est pas ce qui cache le corps, c'est ce qui révèle le corps. Et la symbolique de l'habit est l'équivalent d'une symbolique de l'habitation, donc de l'espace habité, donc de la façon dont le corps se présente : le vêtement est une présentation du corps. Ceci est très important si vous voulez méditer le voile des femmes chez les anciens : le voile n'est pas fait pour cacher, mais pour révéler ! Le voile est la reprise culturelle de la chevelure. Vous avez ça en 1 Cor 11²⁹.

Ici on pourrait dire "se dépouiller du vieil homme avec ses pratiques" ; le vieil homme est une façon de se comporter, donc "avec ses pratiques" ne fait qu'expliquer la signification de l'expression "le vieil homme" – ¹⁰*et ayant revêtu le nouveau (néon), celui qui se renouvelle (anakainoumenon)* – la nouveauté consiste à se renouveler, c'est une chose qui nous servira pour réfléchir sur le terme de nouveau. La nouveauté c'est la capacité de constamment se renouveler – *en vue de la connaissance selon l'image de celui qui l'a créé, ¹¹là où il n'y a pas [de différence entre] grec et juif, circoncis et non-circoncis, barbare, Scythe, esclave, [homme] libre, mais [où] toutes choses [sont] en tout le Christ.* »

C'est un très beau passage qui est assez difficile à traduire parce que ce sont des mots dont je veux garder la configuration en mettant un verbe et un complément là où nous œuvrons autrement dans notre langage. J'ai décalqué le texte grec.

Donc ici revêtir l'homme nouveau et se dépouiller de l'homme ancien. Le vêtement dit également le comportement, la façon dont on se présente, dont on marche, c'est-à-dire dont on se comporte³⁰. On agit selon les qualités de l'espace dans lequel on est.

²⁹ Cf. [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\)](#) ; [1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#).

³⁰ Cf. [Symbolique du vêtement : le lavement des pieds \(Jn 13\)](#) ; [le Chant de la perle \(poème gnostique\)](#) .

V – Homme intérieur / homme extérieur

2 Cor 4, 16 ; Rm 7, 7-23

Après cette distinction de l'ancien et du nouveau il y a une distinction qui, pour une part, coïncide avec celle-ci, qui est la différence de l'homme intérieur et de l'homme extérieur.

1) Une première occurrence : 2 Cor 4,16.

« ¹⁶*C'est pourquoi nous ne nous chagrions pas : si notre homme extérieur se corrompt – et infailliblement il le fait – notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour.* » Le grand âge aime entendre cela ! Et j'en suis.

Intérieur et extérieur³¹.

Il faudrait méditer aussi sur les mots *intérieur* et *extérieur*. Nous utilisons constamment ces oppositions ou ces relations. Elles appartiennent aux symboliques fondamentales et il faut se demander comment ces deux mots jouent l'un par rapport à l'autre. En certains lieux, ce sont des contraires qui s'excluent, comme lumière et ténèbre, puisque lumière et intériorité sont synonymes chez Jean. En effet, dans le Prologue, "*ce qui advint en Lui*", qui est vie et lumière, s'oppose à "*ce qui advint hors de lui*", qui est "*le rien*", la ténèbre. À la mesure où la lumière vient, la ténèbre s'en va, elles ne composent pas ensemble.

En revanche, il y a un dedans et un dehors qui peuvent être, disons sommairement, complémentaires. Par exemple, la liberté, c'est d'habiter, habiter la maison du Père, et habiter est essentiellement pouvoir entrer et sortir : dedans et dehors. La prison n'est pas une habitation libre. L'absence de domicile est aussi une carence. Donc, dans ce sens-là, dedans-dehors sont de bonnes alternances. On n'est plus dans l'alternance du type lumière-ténèbre, mais éventuellement dans l'alternance du type jour et nuit, qui peut être perçue comme une belle alternance, le beau rythme des temps. Et puis dedans-dehors est intimement lié à la question du *où*, question première qui régit tout l'évangile de Jean.

Ceci a aussi à voir avec des appartenances. Être dedans, c'est faire partie, ce qui renvoie à la façon de dire *nous* : nous les francophones, nous les nivernais... Et si on médite sur *je*, bien sûr, il est très important de voir que *je* n'est pas posé le premier, *je* est toujours donné par *tu*. Et d'autre part le *je* se constitue dans des *nous*, faute de quoi il se constitue dans un *on* anonyme. Ces questions concernent la simple expression : homme intérieur. Elles nous évitent de nous en tenir à ce que ce mot évoque immédiatement à notre esprit

Versets 17-18³².

Dans la suite saint Paul commente en termes de choses visibles et choses invisibles ce qu'il vient de dire.

« ¹⁷*Car la présente légèreté de notre détresse met en œuvre en nous, d'abondance en abondance, un poids éternel de gloire,* ¹⁸*Nous ne cherchons pas les choses qui se voient,*

³¹ Cette partie vient de la série de soirées à Saint-Bernard de Montparnasse sur les *Échos du Notre Père*.

³² Cette partie vient d'une lecture dans le cadre du groupe saint Paul en février 2007, au moment où le thème portait justement sur l'homme intérieur.

mais celles qui ne se voient pas ; car les choses qui se voient sont passagères, et les choses que nous ne voyons pas, éternelles. »

Il est question de choses qui se voient et de choses qui ne se voient pas. Visible et invisible, dans le Nouveau Testament ne sont pas à penser comme des choses différentes, mais comme des moments différents de la même chose, et pas des moments au sens temporel nécessairement, ce sont des aspects. Profondément le visible est gardé par l'invisible. Le dévoilement du mystère le dévoile en tant que voilé, ce n'est pas l'opposition simple : on voit ou on ne voit pas. Le dévoilement ce n'est pas : il y avait quelque chose derrière le voile qu'on ne voyait pas, ce n'est pas du tout ça.

Il faudrait méditer sur le mot même de *alêthéia*, sortie de l'oubli ou sortie hors de sa garde. Mais la sortie hors de la garde est gardée c'est-à-dire qu'elle ne se montre que pour autant qu'elle est en rapport avec son moment caché. De même la parole n'est pas le contraire du silence : le silence est un moment éminent de la parole, le silence n'est pas le mutisme (le mutisme est le manque de parole), mais le silence est de l'essence de la parole, ce n'est pas son contraire.

Il y a un double voilement : un voilement de falsification (ou de dissimulation) et un voilement de garde, donc un voilement qui préserve, qui est la condition de possibilité et d'intelligibilité du dévoilé. Le rapport est à peu près le même avec père-fils, la différence père-fils correspondant à celle de fils-esclave chez Paul et Jean : le fils est le visible de l'invisible ; le fils loin de tuer le père, atteste que le père est la garde du fils ; et cela constitue un champ du libre par opposition à l'esclave, celui-ci jouant le même rôle que la fonction de dissimulation du *pseudos*.

2) Méditation de Rm 7, 14-23³³.

Cette notion d'intériorité et extériorité se trouve aussi à plusieurs reprises, mais pas toujours dans le même sens. C'est une notion très importante dans le chapitre 7 de l'épître aux Romains. Ce texte donne une indication sur le langage de Paul à propos de l'homme.

« ¹⁴*Car nous savons que la loi est [d'essence] spirituelle (pneumatique) ; mais moi, je suis charnel (faible, voué à la mortalité), en tant que acheté par le péché – c'est le moi natif de Paul et de tout homme – ¹⁵car je ne reconnais pas ce que je mets en œuvre (katergazomai) : en effet, ce que je veux, je ne le pratique (prassô) point, et ce que je hais, je le fais (poiô). ¹⁶Or, si je fais (poiô) ce que je ne veux pas, je confirme (je témoigne) par là que la loi est bonne. – Ici Paul défend la notion de loi, mais pas du tout au sens des Judéens. Il répond simplement à une objection qu'on lui fait car on accuse Paul de dire que la loi est mauvaise, or il ne peut pas dire cela. Il récuse la loi, elle appartient au monde de la chair, et pourtant elle vient de Dieu. « Je vivais jadis sans la loi » (v.9) dit Paul, or Paul a pratiqué la loi juive, c'était même plutôt un juif rigoureux ; mais le je ici n'est pas le je biographique de Paul, c'est le je de l'homme. Or si je veux pratiquer cette loi, même si en fait je ne la pratique pas, du fait que je veuille la pratiquer, je consens à la loi – ¹⁷**Mais maintenant ce n'est plus moi (le moi qui veut) qui œuvre, mais [c'est] le péché qui habite en moi.** – « Nous sommes dans l'espace régi par le péché », ou « le péché habite en nous »,*

³³ Une méditation plus longue est dans [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

c'est la même chose car c'est réversible – ¹⁸*Car je sais que n'habite pas le bien en moi, c'est-à-dire dans ma chair* – la chair est donc bien un aspect de l'humanité, une situation de l'humanité : "dans ma chair" signifie "moi en tant que je suis "charnel", c'est-à-dire moi tout entier sous l'aspect de faiblesse – *car vouloir est à ma portée* – le vouloir m'est donné, c'est même le vouloir qui me donne à moi-même – *mais mettre en œuvre le bien, non.* – Donc le Dieu a donné, et donne sans doute à tout homme la semence de l'action qui est le vouloir, mais de là il ne suit pas que je pratique le bien – ¹⁹*Car le bien que je veux, je ne fais pas ; et le mal que je ne veux pas, je fais.*

²⁰*Et si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui mets en œuvre, mais le péché qui habite en moi.* ²¹*Car je rencontre (je trouve) la loi (ce qui me régit) pour moi qui veut faire le bien, en sorte que c'est le mal qui m'est loisible.*

Il faut faire attention à ce que le mot de loi est pris chez Paul en trois sens différents, ce qui représente deux fonctions différentes :

– Deux sens différents d'abord car le mot loi (on peut l'écrire alors Loi) : ou bien désigne la Torah entendue comme parole de Dieu, ou bien désigne la même parole de Dieu entendue comme loi, au sens de législation. Ces deux sens ont une fonction désignative.

– Il y a un troisième sens du mot loi qui a, lui, une fonction articulaire. Il ne désigne pas une loi, mais signifie : avoir la loi sur quelque chose, faire la loi, régir ou régner sur quelque chose. Donc il ne s'agit pas ici d'une autre loi. Avoir la loi sur quelque chose exprime véritablement plutôt la force, comme dans l'expression : c'est moi qui fais la loi, ici !

C'est structurel dans le mode d'écriture de Paul. Dans les deux premiers sens le mot *loi* peut s'entendre comme traduction du mot Torah, ou au contraire comme l'ensemble constitué d'une prescription, d'une infraction et d'une punition : c'est le domaine du *tu-dois-sinon*, de la loi entendue en ce sens. Or la parole de Dieu n'est jamais loi entendue en ce sens, sinon lorsqu'elle est falsifiée.

« ²² *Car je consonne à la loi de Dieu* – ici il s'agit de la loi comme Torah, c'est-à-dire parole bonne, efficace, une parole qui n'est justement pas une parole de loi – *selon l'homme intérieur* – voilà l'usage de cette expression : l'homme intérieur ici c'est l'homme du "vouloir" qui est un vouloir bon, et pas l'homme du faire. Le vouloir et le faire sont dans le même rapport que l'être séminal et l'être accompli (venu à corps), c'est-à-dire qu'on est dans le rapport semence-fruit. Mais il y a deux semences qui correspondent l'une au "je qui veut" et l'autre au "je qui fait" du texte de Paul : il y a dans le mal que je fais une semence qui est ce *je* qui n'apparaît pas au niveau du vouloir, mais au niveau de la fructification ; mais il y a en moi une autre semence, qui est celle par laquelle *je* veux la loi en tant que Torah. Implicitement Paul dit que tout homme veut la Torah, c'est-à-dire veut la parole bonne, efficace, qui n'est justement pas une parole de loi.

« ²³ **Mais je constate dans mes membres** – ici les membres ne sont pas ce que nous appelons des membres aujourd'hui, ce sont des facultés opératives c'est-à-dire des mises en œuvre d'actions – **une autre loi** – ici c'est *loi* au sens de ce qui fait la loi, donc quelque chose d'autre me régit – *qui combat contre la loi* (au sens de ce qui me régit) *de mon nous* – voilà que l'homme intérieur s'appelle maintenant le *nous* qui est le mot de la philosophie grecque pour dire l'intellect. Seulement évidemment, quand Paul en use, il ne le prend pas au sens platonicien des intelligibles – *et qui me tient en servitude sous la loi du péché qui*

est dans mes membres. » Le *noûs* désigne l'intérieur (au sens de l'homme intérieur), alors que les membres désignent l'extérieur.

3) Méditation de Rm 7, 7-13.

Le passage que nous venons de lire est précédé par cinq versets qui expliquent comment l'homme est tombé en esclavage. Ce sont ces versets qu'il faut lire comme un commentaire de la Genèse (Gn 3).

« ⁷*Que dirons-nous ? Que la loi est péché ? Pas du tout. Mais je n'ai connu le péché que par la loi* ». En effet la loi indique le péché, mais elle ne sauve pas du péché. Ce qui sauve du péché c'est la parole de Dieu qui donne, ce n'est pas la parole qui dit « tu dois ». Autrement dit le premier précepte (« *tu ne mangeras pas de l'arbre* » Gn 2, 17) – car c'est la scène qui est au fond du texte – ce n'est pas en soi une loi, ce n'est pas un interdit, contrairement à ce qu'on dit couramment, c'est une parole donnante. Seulement cette parole donnante arrive à Adam par la reprise qu'en fait l'adversaire, le *diabolos* (le serpent) qui interprète ceci comme une loi, et comme une loi jalouse : « *car il sait que du jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu* » (Gn 3, 5). Or nous avons là une falsification – et le trait de "falsificateur" est une désignation majeure du *diabolos* : il falsifie d'abord la parole avant d'être meurtrier et de s'en prendre à l'homme.

► Je ne comprends pas en quoi c'est une parole donnante.

J-M M : C'est le sens du texte. Écoute la fin. La parole qui dit « *tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain, sa femme, son âne...* » fait partie des 10 paroles (Ex 20, 17). Mais ici, sous le « *tu ne convoiteras pas* », c'est la scène du « *tu ne mangeras pas* » qui est en question. Pourquoi Paul emploie-t-il le terme d'*épithumia* (convoitise) ? Parce que nous sommes dans un texte où il traduit en termes d'usage plus général ce qui est en question. Mais la référence c'est « *tu ne mangeras pas* ».

En effet le péché n'est rien, le péché n'a pas d'existence, de lui-même. « ⁸*Mais le péché prenant élan* – ceci est un terme stoïcien : prendre élan à partir de la semence – *par le biais du précepte (entolê)* – c'est-à-dire en faisant de cette parole un précepte, Paul lui-même dit que le péché est un nom propre du Satan – *a totalement mis en œuvre en moi la totalité de la convoitise, car en dehors de la loi le péché est mort.* » En effet le Satan n'existe pas, il n'a pas d'existence, mais la parole donnante le réveille, et il usurpe la force de mise en œuvre qui est dans la parole de Dieu, il l'usurpe pour son propre compte.

« ⁹*Moi je vivais jadis sans la loi* – ce n'est pas son *je* biographique puisque Paul n'a jamais vécu en dehors de la loi, donc c'est le *je* de l'homme qui est en question (le *je* de Paul est celui d'Adam de Gn 3) – *survenant le précepte* – c'est-à-dire la parole de Dieu réinterprétée – *le péché se mit à vivre* – il vit d'une énergie usurpée : le péché était en sommeil, il s'est réveillé ; latent il devient patent activement – ¹⁰*et moi je mourus* – c'est-à-dire que j'entrais dans l'espace du mortel ; mon autre "je" est devenu inopérant – *et le précepte [qui était] pour la vie* – la parole donnante de Dieu, avant d'être précepte, était pour la vie – *s'est trouvé (eurethê) précepte pour la mort* – falsifiée par le serpent, la parole de Dieu est devenue précepte au sens de la loi.

« ¹¹*Car le péché* – l'essence du péché, c'est-à-dire le diabolos – *prenant élan par le précepte* – la parole de Dieu prise comme précepte – *m'a trompé* – c'est ce que dit Ève à Dieu : « *le serpent m'a trompée* » (Gn 3, 13), et c'est là un indice qui confirme la référence implicite que j'ai faite à Gn 3 – *et par lui je mourus*.

« ¹²*En sorte que la loi est sacrée, et le précepte*³⁴ *est sacré et juste et bon*. » De sorte que le fruit du péché ne provient pas essentiellement de la loi ; la loi ne le produit pas en elle-même, elle a pu être instrumentalisée de sorte qu'elle soit ce par quoi le péché vient, c'est ce qui va être expliqué.

« ¹³*Ce qui est bon s'est-il fait pour moi mort ? Pas du tout ! Mais [c'est] le péché (qui est devenu pour moi mort), afin que parut le péché* – afin qu'il se réveille, qu'il agisse – *qui, par le moyen du bien a mis en œuvre en moi la mort, en sorte que le péché par le précepte (par la loi) devienne hyperboliquement pécheur*. » C'est un vrai scandale pour Paul que la parole de Dieu, la parole créatrice, qui est une parole efficace, soit inefficace dans le cas présent.

Et c'est là que venait le *je* qui veut et le *je* qui fait qu'on a lu avant. Il y a un "je christique" en tout homme, séminalement présent au moins, car Dieu sème à tout va. Seulement il faut que Dieu donne aussi l'accomplir.

Vous avez ici un texte qui, pour moi, est un chef-d'œuvre.

VI – Autre texte : 1 Cor 15.

Il aurait fallu voir d'autres choses encore, en particulier tout le chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens est à lire. Si vous faites bien attention, et à condition que la traduction soit heureuse, vous y trouverez une foule d'indications. Voici deux passages :

– « *Mais quelqu'un dira : "Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ?"* ³⁶*Insensé, ce que tu sèmes n'est vivifié que s'il meurt,* ³⁷*et ce que tu sèmes ce n'est pas le corps à venir, mais une graine nue, comme par exemple de blé ou de quelque autre chose semblable* – donc ce qui est semé est une graine qui n'a pas son corps. Ici rapport entre la symbolique du vêtement et la symbolique du corps. Et le corps, quand il est mis en rapport avec la semence, signifie l'accomplissement de la semence – ³⁸*et Dieu lui donne le corps selon qu'il l'a voulu* – la volonté c'est la semence. »

– « ⁴⁴*Il y a un corps psychique, il y a un corps pneumatique (spirituel)*. » Cette phrase se trouve chez Paul qui oppose radicalement la chair et le pneuma. Il parle d'un "corps pneumatique", donc le mot de corps ne signifie pas la même chose que le mot de chair chez lui.

Ce chapitre 15 est complexe mais très important pour comprendre le vocabulaire de Paul³⁵. Saint Jean sera aussi profond et plus facile d'accès !

³⁴ Conçu positivement le mot *entolê* est souvent traduit par "disposition" et non pas par "précepte" par Jean-Marie Martin. Cf chapitre III, le I, 1^o a.

³⁵ Cf. [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#).

Chapitre III

La nouveauté christique

dans la première lettre de saint Jean

Retour sur le nouveau sens du mot alliance.

Nous avons commencé notre étude de la nouveauté christique par l'examen de quelques textes de Paul. Nous avons été retenus en premier par l'opposition que Paul met entre l'ancienne alliance et la nouvelle alliance. Il nous faudrait bien comprendre que ce n'est pas simplement le nombre de personnes touchées par l'ancienne alliance et la nouvelle alliance qui diffère. L'ancienne alliance ne touche qu'un peuple particulier, le peuple juif, alors que la nouvelle alliance s'adresse à la totalité de l'humanité. Et pourtant Paul emploie le même mot alliance dans les deux cas. Il se pourrait que ce même mot n'ait pas le même sens quand il s'agit de l'ancienne et lorsqu'il s'agit de la nouvelle.

L'alliance pour nous aujourd'hui signifie quelque chose comme un pacte (une alliance) entre deux nations, ou alors un engagement (un contrat) entre deux personnes qui serait figuré par ce qu'on appelle encore une alliance au doigt pour marquer cet engagement.

Le mot d'alliance a originellement un sens sacré, un sens d'institution d'un peuple, d'une loi, et de tout ce qui s'ensuit pour la constitution de ce peuple. On pourrait se poser des questions sur la législation dans la nouvelle alliance. Mais justement elle n'est pas constituée par une législation, c'est tout le grand thème paulinien. Et on peut se poser beaucoup de questions de ce genre.

Par exemple l'ancienne alliance comme pacte se fonde sur du sacré, est-ce que la nouvelle alliance se fonde sur du sacré, n'est-elle pas plutôt éthique ? C'est une question qui nous préoccupe puisque, dans les temps qui viennent, nous avons plusieurs séances prévues ailleurs sur le sacré, la question du rapport du sacré, de l'éthique et du juridique³⁶. Quelle essence de parole est la nouvelle alliance ? Il faudrait peut-être plutôt dire "la nouvelle attestation", ou "le nouveau testament", car *testamentum* est la traduction latine de ce même terme alliance, (*diathêkê* en grec, *berit* en hébreu). Aujourd'hui Ancien Testament et Nouveau Testament sont plutôt réduits à désigner les écritures qui correspondent aux deux Testaments.

Voilà autant de choses qui mériteraient d'être touchées, examinées, et qui sont très importantes pour la précompréhension de ce que veut dire la chose du Christ dans le monde. S'il paraît sacré, on ne peut pas dire que le Nouveau Testament soit éthique bien qu'il le paraisse, mais le mot éthique est un mot qui vient du grec profane. C'est Aristote qui a écrit trois Éthiques.

³⁶ J-M Martin a animé une session sur ce thème à Nevers en mai 2014 et une session à Saint-Jean-de-Sixt en septembre 2014. Voir la transcription dans le tag [SACRÉ](#).

Il y a donc beaucoup de questions pour déterminer ce qu'il en est exactement de la constitution originelle de la chose du Christ. Nous n'allons pas développer ses choses-là maintenant. Dans la séance d'aujourd'hui nous allons fréquenter des textes de la première lettre de Jean et la prochaine fois des textes de l'évangile de Jean.

I – La nouveauté en 1 Jn 1,1 – 2, 11

1) Une disposition nouvelle et ancienne (1 Jn 2, 7-11).

J'ouvre la première lettre de Jean au chapitre 2, par deux versets étonnants qui vont nous dire quelque chose de nouveau par rapport à ce que nous avons entendu jusqu'ici. J'ouvre par ce chapitre, mais nous lirons un peu l'ensemble du début de la première lettre de Jean.

« ⁷*Bien-aimés, je ne vous écris pas une disposition nouvelle, mais c'est une disposition ancienne que vous avez dès l'arkhê. Cette disposition ancienne est la parole que vous avez entendue.* ⁸*En retour (palin), je vous écris une disposition nouvelle qui est vraie, en lui et en vous, à savoir que la ténèbre est en train de passer et que la lumière véritable déjà luit.* »

Ces deux versets sont plein d'embûches, plein de difficultés, même pour la traduction. Cependant nous percevons bien ici qu'il y a un rapport entre l'ancien et le nouveau, et nous entendons aussi à première écoute que ce qui est enseigné par Jean c'est la disposition ancienne. Ceci nous obligera à penser quelle est chez lui la nature du rapport entre l'ancien et le nouveau.

a) Verset 7. La disposition ancienne.

Normalement l'ancien est supplanté par le nouveau, le nouveau remplace l'ancien, se substitue à l'ancien. Or ce n'est pas ce que dit le texte de Jean : « *Bien-aimés, je ne vous écris pas une disposition nouvelle* ».

– « *Une disposition (entolê) ancienne...* ». Je me permets ici de traduire *entolê* par "disposition" bien que son sens soit couramment celui de "précepte" ou de "commandement", c'est ce que vous trouvez en général dans les traductions. Seulement après la lecture de Paul, nous savons désormais que la parole de Dieu n'est pas d'abord une parole de précepte ou une parole de loi. Là aussi ce mot *entolê* (qui est sans doute la traduction du terme hébreu *mitsva* qui désigne effectivement le commandement), doit se traduire désormais autrement parce que l'Évangile n'est pas constitué par une législation. Toute l'œuvre de Paul va à montrer qu'on n'est pas ajusté (ou justifié) par la pratique des œuvres de la loi, mais gratuitement par une parole donnante, par une parole gratuite. Donc ceci c'était à propos de la traduction du mot *entolê*.

– « *Une disposition ancienne que vous avez [reçue] dès l'arkhê (ap'arkhês)* » cela pourrait s'entendre à première lecture comme une parole qui a été parmi les premières qui vous ont été annoncées lorsque vous avez commencé à entendre la parole christique. Seulement nous sommes dans un contexte où l'expression *ap'arkhês* prend une tout autre dimension, étant entendu entre autres que le tout premier mot de l'évangile est « *Dans*

l'arkhê... »³⁷, et nous savons en plus qu'Arkê est un des noms du Christ puisque saint Paul dit : « *il est arkhê* » (Col 1, 18). C'est donc la parole que vous avez entendue comme parole principale du Christos.

– « *Cette disposition ancienne est la parole (logos) que vous avez entendue.* » Ici tous les mots ont un poids qui n'est pas le poids usuel qu'ils ont dans l'usage courant. Le mot Logos est aussi un nom de l'Arkê, de même que le mot de Vie (Zoê) est une désignation de l'Arkê. Tous ces termes sont des dénominations du Christos. De même le Christ dit de lui-même « *Je suis la vie* ». Il dit aussi « *Je suis la lumière* », et la Lumière est une désignation du Christ, et elle s'oppose à la ténèbre – j'anticipe un peu pour préparer à la lecture du texte qui suit.

b) Verset 8. La disposition nouvelle.

« *Palin (en retour) je vous écris une disposition nouvelle...* » Jean dit qu'il s'agit maintenant d'une disposition nouvelle. Et le rapport entre les deux, l'ancien et le nouveau, est le petit mot *palin*, un mot dont l'usage qu'en fait Jean lui est propre. Ce petit mot signifie que c'est la même chose qui est ancienne et qui est nouvelle. *Palin* veut dire "en retour", "sous un autre aspect". Ce petit mot nous l'avons rencontré en Jn 16, 16. Il est très important bien que souvent inaperçu. Il identifie des choses qui sont apparemment contraires comme l'ancien et le nouveau.

➤ **L'ancien et le nouveau chez Jean. Sentence d'Héraclite.**

Nous verrons que chez saint Jean c'est le plus ancien qui est le plus nouveau. C'est donc un tout autre usage que celui que nous avons vu chez saint Paul. C'est un usage qui n'est pas très conforme à nos capacités actuelles de pensée, et cependant qui est attesté même dans l'origine de notre propre culture, mais oublié, dépassé. C'est Héraclite, donc un présocratique, dont nous n'avons qu'un peu plus de 130 petites phrases très courtes, des sentences qui sont des citations faites par différents auteurs de l'Antiquité, et qui ont été rassemblées pour faire un recueil, Héraclite le ténébreux parce que justement il est le plus lumineux. Héraclite dit : « C'est la même route qui monte et qui descend » (fragment 60)³⁸. Voilà une sentence d'Héraclite. Et effectivement c'est la même route qui monte et qui descend, ça dépend de quel côté on la regarde ou de quel côté on la parcourt.

Nous sommes invités à penser les choses autrement que par nos oppositions simples qui étaient encore de mise dans les textes que nous avons lus chez saint Paul, alors que saint Jean dit autrement les choses.

➤ **La nouveauté de la disposition.**

« *Palin*, donc, à rebours, en sens inverse, *je vous écris une disposition nouvelle*". En quoi est-elle nouvelle ? Probablement en ce que : "*cela est vrai en lui et en vous*". Elle est de

³⁷ Le "*en arkhêi*" du début est traduit en général par "au commencement" : « Au commencement était la parole... »

³⁸ Cité par Hippolyte, Réfutation des toutes les hérésies, IX, 10, 4 : « *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὀπίτη* (Un même chemin en haut, en bas). » On trouve cela aussi dans un texte de Nag Hammadi, *Les Trois Stèles de Seth* : « Le chemin pour monter est le chemin pour descendre »

toujours ancienne parce qu'elle est de toujours vraie en lui ; mais elle est nouvelle et renouvelante de ce que nous sommes, pour autant que nous l'entendons.

Le texte poursuit « *à savoir que (oti)* — et on s'attend à ce qu'on nous dise en quoi consiste la disposition nouvelle et ancienne ; mais ce qui est énoncé paraît étrange – *la ténèbre est en train de passer et la lumière véritable déjà luit* ». Voilà l'*entolê* (la disposition) ! Ce n'est pas ce qu'on attendait. Heureusement que nous n'avons pas traduit le mot *entolê* par "commandement". En effet, que la ténèbre soit en train de passer et que la lumière luise déjà, ce n'est pas un commandement, c'est plutôt une annonce.

➤ **Disposition (*entolê*) ou annonce (*angélia*) ?**

Cependant chez Jean disposition (*entolê*) et annonce peuvent se prendre l'une pour l'autre. En effet au chapitre 3, nous avons : « *Car c'est ceci la nouvelle (angélia) que nous avons entendue dès l'arkhê* – même structure de phrase que dans notre verset, et ici nous avons non pas *entolê* mais *angélia* (annonce nouvelle) – *que nous nous aimions les uns les autres.* » (v. 11). Voilà qui est étrange car on attendrait le terme de *entolê* (commandement) plutôt que le terme de *angélia* (nouvelle). Nous avons donc une sorte d'inversion de vocabulaire.

➤ **En quoi la disposition-annonce est-elle ancienne et nouvelle ?**

J'ai traduit *oti* par "à savoir que", cependant il y a une incertitude parce que le style de Jean est sommaire, et qu'il dit les choses les plus hautes dans le style le plus humble, le plus banal qui soit. En effet le *oti* peut signifier "à savoir que", dans ce cas Jean nous dit quelle est la chose la plus ancienne et la plus nouvelle qui est annoncée ; mais le *oti* peut aussi signifier "parce que", c'est d'ailleurs le sens qu'il a généralement en grec, et dans ce cas Jean nous dit à quel titre la disposition est ancienne et à quel titre elle est nouvelle : elle est ancienne mais sur mode caché en lui, et elle est nouvelle pour nous à la mesure où progressivement nous l'entendons³⁹.

Autrement dit cette disposition (qui est une nouvelle) :

– « *est vraie, en lui* » : elle est, en soi, la plus archaïque puisqu'il s'agit du plus ancien de la Genèse qui est « *Lumière luise* »,

– et elle est vraie « *en vous.* » : elle est en train de devenir nouvelle, c'est-à-dire de s'accomplir en nous.

³⁹ « Chez saint Jean ancien et nouveau ne sont pas des contraires mais des aspects, des traits divers du même. Ce qui s'indique ici, c'est que le chrétien touche l'*arkhê*, est contigu à l'*arkhê* (ce qu'on appelle l'origine) : j'ai entendu "dès l'*arkhê*". Et cette même chose mérite non plus le terme d'ancien mais le nom de nouveau (...). Ceci est à mettre en rapport avec l'expérience, fondamentale chez Jean, de ce que nous avons appelé, de façon maladroite : le contact immédiat avec le Père. Nous sommes, dès l'*arkhê*, dans le Père, nous sommes sa semence (sperma). Ce qui nous constitue, c'est la parole originelle constituante qui a lieu avant la création du monde : « *car c'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès l'arkhê* » (1 Jn 3, 11). Nous trouvons la même chose chez Saint Paul même si c'est dit de façon un peu différente.

Mais la pensée chrétienne ne se tiendra pas longtemps dans ce site. Cela donnera lieu à deux interprétations : « être dans le Père dès l'origine » sera souvent interprété en langage de pré-destination, c'est-à-dire de pré- vision, dans le fameux "dessein de Dieu" ; et il y aura par exemple Origène pour parler d'une préexistence en Dieu des êtres humains, et tout une mythologie qui sera refusée par l'Église. Or ce qui était plus intéressant que de refuser Origène, c'était de voir que c'est la distinction entre une prévision et une préexistence qui est simultanément infidèle à la formule originale de la présence de nous-mêmes en Dieu. » (J-M Martin, cours à l'Institut Catholique de Paris en 1979-80).

➤ **Le rapport lumière/ténèbre au verset 8.**

Alors, comment l'annonce que la ténèbre est en train de passer et que la lumière déjà luit peut-elle être comprise ? Il ne s'agit pas exactement du matin. En effet lumière et ténèbre ne sont pas à entendre ici dans un rapport d'alternance, de succession. Il y a lutte entre la lumière et la ténèbre, ce n'est pas la belle alternance des jours et des nuits, mais c'est aussi un moment de l'être-ensemble de la lumière et de la ténèbre. Nous sommes donc à un niveau antérieur où lumière et ténèbre s'opposent, mais s'opposent sur le mode sur lequel elles sont encore mêlées, ce qui est une autre façon d'être deux.

Saint Jean nous dit que nous sommes dans cette situation dans laquelle effectivement il y a encore de la ténèbre mais où il y a déjà de la lumière.

➤ **Différents rapports entre lumière et ténèbre.**

L'alternance est une façon d'être deux, le mélange est une autre façon d'être deux. Lumière et ténèbre sont mêlées aux deux crépuscules, le crépuscule du matin et le crépuscule du soir, car c'est ainsi qu'il faut dire : l'aube s'appelle le crépuscule du matin.

Il peut aussi y avoir une opposition radicale entre la lumière et la ténèbre, c'est une autre façon d'être ensemble. Par exemple nous lisons au chapitre 1, verset 5 : « *Car c'est ceci l'annonce – donc même introduction seulement ici c'est *angélia* (annonce) – que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons, à savoir que Dieu est lumière et qu'il n'y a en lui aucune ténèbre.* » Donc voilà une deuxième façon pour lumière et ténèbre d'être l'une par rapport à l'autre, c'est l'exclusion.

Lumière et ténèbre ne sont pas simplement dans un rapport d'opposition, c'est un rapport de termes qui peut concerner différentes façons d'être deux. Quand nous étudierons leur signification, nous verrons que lumière et ténèbre s'excluent radicalement : en Dieu il n'y a ni mélange ni alternance de lumière et ténèbre. Et c'est là que prend tout son sens l'expression « ténèbres extérieures » qu'on trouve couramment dans les synoptiques : la damnation c'est d'être jeté dans les ténèbres extérieures. Or cette expression dit deux fois la même chose, car la symbolique du dedans et du dehors a quelque chose à voir avec la symbolique de la lumière et de la ténèbre. Mais ce n'est pas vrai dans tous les cas ; en effet nous avons vu qu'il y a d'autres rapports que l'exclusion entre la lumière et la ténèbre, il y a la situation d'un mélange provisoire et la situation de la succession sous la forme de l'alternance du jour et de la nuit, comme dans « *Il y eut un soir, il y eut un matin, jour un* ». Et c'est de cette lumière-là qu'il s'agit, de la lumière dont parle la Genèse.

« *Ce qui était dès l'arkhé* » (1 Jn 1, 1). Depuis le début de la première lettre de Jean nous sommes dans la Genèse, nous sommes dans la méditation de « *"Lumière soit"... Lumière est* ». Nous avons cette référence à la Genèse déjà chez saint Paul en 2 Cor 4, 6 : « *Car le Dieu qui a dit : "De la ténèbre luira la lumière", c'est lui qui a fait luire dans nos cœurs (en taïs kardiais) – le lieu de la Genèse c'est dans nos cœurs – en vue de l'illumination de la connaissance de la gloire (de la présence) de Dieu dans le visage du Christ* » Voilà tout autre chose que ce que les physiciens étudient comme lumière. Il ne s'agit pas de la lumière des physiciens dans la Genèse.

Nous allons voir maintenant un commentaire de cela.

c) Versets 9-11.

➤ Lecture des trois versets.

« ⁹*Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère est encore dans la ténèbre* – ce qui veut dire que la lumière est un autre nom de l'*agapê*, qui est un mot majeur pour dire l'être christique. Quand Jésus dit « *Je suis la lumière* » c'est quelque chose de ce genre qu'il faut entendre.

¹⁰*Celui qui aime son frère demeure dans la lumière* – la lumière est comme une qualité d'espace – *et il n'y a pas en lui d'occasion de trébucher.*

¹¹*Celui qui hait son frère est dans la ténèbre, et marche dans la ténèbre et ne sait pas où il va, parce que la ténèbre a aveuglé ses yeux.* » Ici nous avons deux verbes *méneïn* (demeurer) et *péripateïn* (marcher). On sait que le verbe marcher signifie quelque chose comme se conduire, se comporter. En hébreu marcher (*halakh*) a donné son nom à la *halakha* qui est le traité qui contient les préceptes du comportement, ceux de la morale juive si on peut parler ainsi.

➤ La lumière comme qualité d'espace.

La compréhension de l'espace... L'espace est la première chose à méditer, l'espace et le temps ; et nos deux mots d'ancien et nouveau sont très importants par rapport au temps, mais si nous ne méditons pas sur la symbolique la plus originelle de l'espace et du temps, nous restons à l'extérieur de ces textes.

La lumière est une qualité d'espace, d'espace de vie. Le spaciement ou l'espacement c'est ce qui donne qu'on se tienne de part et d'autre (c'est la dis-tance), ou bien qu'on se porte de part et d'autre (c'est la dif-férence). La différence (qui est pour nous une notion prétendument philosophique) est pensée dans la symbolique de la distance qui est une notion prétendument corporelle, banale. Or pas du tout.

J'apprends ici l'ouverture d'un espace dont la qualité s'appelle *agapê*. Mais ceci ne nous étonne pas. Tout le monde sait qu'*agapê* dit un des mots premiers de l'Évangile : « *Car c'est ceci l'angélia que vous avez entendue dès l'arkhê, que nous ayons agapê mutuelle (que nous aimions les uns les autres)* » (1 Jn 3, 11).

Donc nous avons affaire ici à quelque chose qui nous déplace considérablement par rapport à notre capacité native d'entendre, à quelque chose à quoi il faut préparer son oreille. Nous avons quelque chose qui ne s'entend pas dans l'organisation de la pensée telle qu'elle s'est faite en Occident. Nous ne pouvons entendre le moindre mot en vérité sans faire cet effort.

➤ Nouvelle lecture des trois versets.

« ⁹*Celui qui dit être dans la lumière et qui hait son frère est encore dans la ténèbre.* » La ténèbre dit la haine, c'est une qualité d'espace dans laquelle on se heurte, par hasard ou plus ou moins volontairement, et la lumière désigne la qualité de l'espace dans laquelle on se reçoit.

En effet nous recevant d'autrui, nous ne pouvons dire "je" qu'à la mesure où on nous a dit "tu". Les pronoms personnels sont extrêmement significatifs. Notre Occident a privilégié l'individu isolé, et la notion d'espèce se monnaie en individus dans l'espèce. Les individus sont égaux et on trouve que c'est plutôt pas mal. Eh bien non. Du fait qu'ils sont égaux on peut les additionner. Et en effet, quand Jésus vient à ce monde, il vient à une époque de recensement. Or le rapport fondamental des hommes n'est pas d'être des pareils dans une même espèce, c'est d'être des relatifs : ils sont constitués par leurs relations. Ils ne sont pas d'abord des êtres constitués en eux-mêmes qui ensuite nouent des relations. La relation est aussi originelle que l'être-soi, elle est la condition même de l'être-soi. Vous avez ici les sources de quelque chose comme une anthropologie très différente de celle que nous développons, avec les meilleures intentions du monde du reste.

« ¹⁰*Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a pas en lui de skandalon (d'occasion de trébucher).* » Il est libre pour la libre marche, pour le libre comportement.

« ¹¹*Celui qui hait son frère est dans la ténèbre, et marche dans la ténèbre et ne sait pas où il va, parce que la ténèbre a aveuglé ses yeux.* » L'enténébrement est un non-savoir (il ne sait pas où il va). Ici il y a un rapport de la lumière au verbe voir, cela va de soi, car le voir est ce qui permet le rencontrer : on rencontre le distant, c'est-à-dire celui qui est dans la bonne distance, dans la bonne proximité. Il ne faut pas oublier que l'autre dont nous parlons tant ne s'appelle pas "autre" dans l'Évangile, il s'appelle le "prochain" dans un langage qui emprunte la symbolique de l'espace. Et la proximité n'est ni l'éloignement extrême ni la promiscuité. La bonne proximité, voilà ce qu'est l'*agapê*.

2) L'expérience de la nouveauté en 1 Jn 1, 1 – 2, 5.

Maintenant nous sommes un peu préparés pour entendre le commencement même de la première lettre de Jean, préparés à entendre la parole qu'on entend à partir de l'*arkhê*, la première parole de Dieu, la parole « *Lumière soit* ».

a) Verset 1 : Entendre, voir, toucher la parole.

« 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 tâté au sujet du logos (de la parole) de la vie...* » Voilà des mots puisés à la sensorialité : entendre qui donne de voir, voir qui ouvre la distance, et toucher qui approche la distance par la proximité qui constitue le prochain. Nous avons cet ordre explicite.

➤ Lumière, Vie... comme dénominations du Christ.

« *Ce que nous avons vu de nos yeux* » à propos de quoi ? À propos de Jésus de Nazareth ? Oui et non. C'est dit à propos du "logos de la vie", c'est-à-dire à propos de la parole qui dit « *Lumière soit* », car la lumière, dont nous avons vu qu'elle a pour signification l'*agapê*, a aussi pour signification la vie, et c'est pourquoi le Christ peut dire « *Je suis la lumière* » et « *Je suis la vie* ». Vie et Lumière sont des dénominations du Christ qui font partie de la plénitude des dénominations du Christ, de ce que les auteurs du IIe siècle appellent le Plérôme (la plénitude), le verbe emplir étant précisément un verbe du pneuma (du souffle) de résurrection.

Ici tous les mots sont déjà pré-articulés, ils prennent leur sens non pas de ce qu'ils signifient chacun par eux-mêmes, mais de la proximité qu'ils ont entre eux. C'est à tel point que je peux les considérer à part, et alors je les lis d'une certaine manière : à propos de l'aveugle-né, il n'est pas très important qu'il soit touché, il vaut mieux qu'il voie ; quant au paralysé il vaut mieux qu'il marche, il n'est pas opportun de lui donner de la lumière, il l'a.

Chacun des épisodes de l'évangile de Jean commente un titre du Christ. Par exemple c'est dans l'épisode de la guérison de l'aveugle, au chapitre 9, que Jésus dit « *Je suis la lumière* ». Et c'est au chapitre 11, qui est celui de la résurrection de Lazare, que Jésus dit « *Je suis la vie* » c'est-à-dire le contraire de la mort : la résurrection n'est pas le retour à ce que nous appelons la vie de quelqu'un qui était mort, car ce que nous appelons la vie c'est plutôt la mort, c'est-à-dire la vie mortelle. « *Le Christ ressuscité ne meurt plus* » (Rm 6, 9), c'est-à-dire qu'il ne revient pas à la vie mortelle, c'est l'accès à un espace de vie autre.

Il s'agit de cette parole qui donne vie, qui donne lumière (« *Lumière soit* »). C'est la parole première qui est dans l'*arkhê*.

Nous pouvons mettre en rapport trois textes :

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

En arkhêi est le premier mot de la Genèse, et Arkhê est un nom du Christ. Le Christ est, par rapport au Père, Fils, et par rapport à tout le reste il est Arkhê (principe), c'est son premier nom. Nous n'avons pas de mot en français pour le traduire, il n'y en avait déjà pas en latin. C'est Tertullien, à la fin du IIe siècle, qui en fait la remarque. Il est en Afrique mais là-bas on parle latin, alors qu'on parle grec à Rome, contrairement à ce qu'on pense couramment. Et il dit que les Grecs ont le mot *arkhê* qu'il n'est pas possible de traduire par un seul mot, car c'est à la fois ce qui ouvre, et ce qui maintient dans ce qui a été ainsi ouvert. Donc ce n'est pas un début parce que le début ouvre, mais après le début ce n'est plus le début, tandis que le terme *arkhê* désigne quelque chose qui ouvre et qui continue à régner sur ce qui est ainsi ouvert⁴⁰. Nous avons cela dans notre langue : quelque chose est archaïque, ça veut dire que c'est ancien ; monarchie ou hiérarchie, là c'est ce qui règne. Et ce qui règne c'est ce qui donne la tonalité et l'unité à un ensemble, le verbe régner est à entendre en ce sens : il donne la qualité d'espace.

⁴⁰ « Il faut retenir que l'*arkhê* n'est pas quelque chose qui se dénonce comme ancien, qui s'éloigne. Il ne s'éloigne pas : il est au cœur de ce qui dure. » (J-M Martin).

➤ **Entendre, voir, toucher comme verbes disant la foi.**

« *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...* » Ici il s'agit de différentes dénominations de ce qui, par ailleurs, s'appelle la foi. Sous ces verbes sensoriels c'est la foi qui est désignée. En effet chez nous le mot de foi n'est pas pensé à partir d'où il devrait être pensé. On pense qu'il signifie la croyance. Mais le mot foi ne dit pas ça, il dit un mode de connaissance qui, ici, symboliquement se déploie. Il s'agit d'une sensorialité spirituelle, une sensorialité intérieure. Au lieu de distinguer l'âme pensante et le corps comme nous faisons... ce sont les mêmes mots entendre, voir et toucher, mais c'est à chaque fois ajusté, proportionné à ce qui est à voir et à toucher. C'est ce qu'on peut appeler des sens spirituels. Autrement dit Jean fait ici état de son expérience de la résurrection du Christ : ce qu'il a entendu, vu et touché du Christ ressuscité.

b) Versets 2-4. La koinônia.

« ² *Et la vie s'est manifestée, et nous avons vu, et nous témoignons et vous annonçons la vie aïônios – aïônios est le mot que l'on traduit par éternel, mais éternel est beaucoup trop court. Quand le mot de vie est employé chez saint Jean, que cet adjectif aïônios soit présent ou non, il désigne toujours la vraie vie, cette vie (zôê) qui n'est pas ce que nous appelons la vie assujettie à l'avoir à mourir qui s'appellerait plutôt bios – qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous.* ³ *Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi ayez koinônia avec nous.* – koinônia est un mot de Jean pour désigner l'être ensemble de ceux qui sont du Christ. Jean ne connaît pas le terme *ekklêsia*, celui-ci n'apparaît pas une seule fois dans l'évangile, et il est une seule fois dans la troisième lettre de Jean qui est un écrit plus tardif, où le terme *ekklêsia* a pris peut-être de l'ampleur par rapport à l'école johannique. Par ailleurs l'école johannique connaît bien les écrits de Paul, Jean use parfois aussi de distinctions qui sont proprement pauliniennes. On peut traduire koinônia par communion, communauté car *koïnon* dit l'être ensemble, pas simplement le semblable, mais l'assemblée. Dans ensemble, semblable et assemblée il y a la racine *sem* qui dit à la fois le semblable et l'être ensemble. L'être-homme est toujours un être ensemble – *Et notre koinônia est avec le Père et avec son Fils Jésus le Christos.* – Autrement dit, lire cette Écriture ne nous approche pas de ce qui est en question de telle façon que nous soyons en proximité de la pensée de Jean, ça nous met en proximité du Père et du Fils même – ⁴ *Et nous vous écrivons ces choses en sorte que notre joie soit pleinement accomplie.* » Le terme de joie qui intervient ici, terme qui ponctue régulièrement les différents chapitres de l'évangile de Jean, est une autre façon de dénommer ce qui s'est appelé la vie, la lumière, et qui dit en particulier la qualité de l'être ensemble. Jean dit « *afin que notre joie* » et certains éditeurs corrigent en mettant « votre joie » parce que c'est plus généreux. Mais, pas du tout ! Seulement le « notre » prend une autre ampleur, parce que désormais le "votre et notre" devient le "notre", c'est-à-dire que le "nous" est un pronom à ampleur variable. Nous sommes accueillis dans la joie qui est celle de l'apôtre.

c) 1 Jn 1, 5 – 2, 5.

« ⁵*Et c'est ceci l'annonce (angélie) que nous avons entendue de lui et que nous vous annonçons, [à savoir] que Dieu est lumière, en lui, point de ténèbre.* – Nous arrivons donc à ce verset 5. Et interviennent ici des remarques très intéressantes.

« ⁶*Si nous disons que nous avons koïnônia avec lui alors que nous marchons dans les ténèbres, nous mentons* – ici c'est la distinction du *pseudos* (le falsificateur), et de l'*alêthéia* (la vérité). Le mot vérité est un mot très important chez Jean qui ne désigne pas ce qu'il désigne chez nous : ce n'est pas l'exactitude comme nous pensons. Le vrai et l'exact sont deux choses très différentes. – *et nous ne faisons pas la vérité.* – Le mot *poieîn* (faire) ici ne signifie pas fabriquer (on ne fabrique pas la vérité), c'est un faire au sens de l'usage du verbe faire dans l'expression « il fait beau » – ⁷*Si nous marchons dans la lumière comme lui est dans la lumière, nous avons koïnônia les uns avec les autres et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché.* – C'est une expression qu'il faudrait expliquer, mais ici ça compliquerait les choses.

« ⁸*Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous sommes dans l'errance (planômen)* – *planê* désigne l'errance ou l'erreur : le mot planète vient de là car, pour nous qui regardons le ciel à partir de la terre, les planètes sont des astres errants par rapport aux signes fixes qui ont été catégorisés en constellations – *et la vérité n'est pas en nous.* ⁹*Si nous confessons nos péchés, Il est fidèle et juste, pour lever nos péchés et nous purifier de tout désajustement.* ¹⁰*Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur (pseustên), et sa parole n'est pas en nous.* – Pourquoi est-ce que nous le faisons menteur ? Parce que la salutation originelle de Dieu c'est « *Tu es mon fils bien-aimé* », c'est donc la monstration du Fils, à quoi correspond la parole de la terre, celle du Baptiste, qui dit « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché* »⁴¹. S'il lève le péché c'est qu'il y a du péché. Donc le déni du péché est la chose la plus pernicieuse qui soit. Ce n'est pas le fait de pécher qui est pernicieux, c'est le déni du péché, c'est-à-dire le non-accueil de la gratuite dispensation du pardon. C'est quelque chose de fondamental dans l'Évangile.

Ch 2 « ¹*Petits enfants, je vous écris en sorte que vous ne péchiez pas. Et quand quelqu'un pèche, nous avons un Paraclet auprès du Père, Jésus Christos, le Juste.* ²*Il est ilasmos (propitiation, donation sacrale) pour nos péchés, non seulement des nôtres, mais de tout le monde* – il faudrait voir d'où vient ce vocabulaire de la propitiation et quelle est sa signification ici – ³*Et à ceci nous connaissons que nous l'avons connu, en ceci que nous gardons ses dispositions.* ⁴*Celui qui dit : je l'ai connu, et qui ne garde pas ses dispositions est falsificateur (pseustês), et la vérité n'est pas en lui ;* ⁵*celui qui garde la parole, – le verbe garder ici prend un sens plein, celui de garder fidèlement, mais aussi celui d'observer, c'est-à-dire de laisser agir sa parole en nous – véritablement en lui l'agapê de Dieu est pleinement accomplie. À ceci, nous connaissons que nous sommes en lui. »*

⁴¹ Cf. la session du *Prologue* (2^{ème} édition), en particulier la 2^{ème} partie de [Prologue de Jean. Chapitre V : Le Baptême de Jésus et la figure du Baptiste](#).

Point à retenir.

Voilà une première approche. Ce texte est d'un abord à la fois difficile et néanmoins relativement facile. Nous sommes partis de cette constatation que les termes de nouveau et d'ancien ne sont pas chez saint Jean purement et simplement des opposés, mais que le nouveau est la révélation de quelque chose de plus originel que ce que nous connaissons. C'est le point qui est à retenir maintenant au sujet du rapport ancien / nouveau puisque la nouveauté christique est en question. En quoi le Christ est-il nouveau ? En ce qu'il est le plus ancien !

II – Christos, chrisma, christité (1 Jn 2, 20-27)

Notre thème c'est "La nouveauté christique". Nous nous sommes portés surtout sur le terme de "nouveau". Je voudrais bien maintenant voir le terme de Christos.

1) Le titre de Christos et quelques autres titres.

Quand on dit Jésus-Christ, ça fait presque comme si Jésus était un prénom et Christ un nom de famille. En réalité Christos est un des titres du Christ, et c'est même un des titres de premier rang. J'appelle titres de premier rang ceux qui appartiennent à l'Église primitive, pour les distinguer des titres de deuxième rang qui sont les titres que saint Jean lui donne : lumière, vie etc. (« *Je suis la lumière* » ; « *Je suis la vie* »...), tous ces noms qui sont des noms du Christ mais qui n'appartiennent pas au tout premier témoignage.

Voici d'autres titres de premier rang⁴² :

- Le terme de **Jésus**, il signifie sauveur.
- Le terme de **Fils de Dieu**.
- Jésus lui-même emploie le terme de **Fils de l'homme**, c'est-à-dire Fils de l'homme primordial qui est Adam de Gn 1, et qui n'est pas le même qu'Adam de Gn 3, l'Adam pécheur. Le thème du Fils de l'homme se trouve chez le prophète Daniel : le fils de l'homme vient sur les nuées et descend⁴³. Donc Fils de l'homme est un titre céleste du Christ.
- **Seigneur** est un titre très important.
- **Roi** : « Es-tu roi ? » demande Pilate. « Tu le dis, je le suis sans doute, mais pas au sens où tu l'entends ».
- De même il est **Messie**, mais pas au sens où les juifs attendent le Messie. Autant Pilate se trompe lorsqu'il lui pose la question « Es-tu roi ? », autant on se tromperait si on attendait d'étudier ce qu'attendaient les juifs pour savoir ce que veut dire le mot Messie ; car il n'est pas Messie au sens où on l'attendait, et néanmoins il est Messie.

⁴² Cf. [Jésus, Christ, Monogène \(Fils un, Fils unique\), Seigneur : d'où viennent ces quatre titres qui sont dans le Credo ?](#)

⁴³ « *Je regardai pendant mes visions nocturnes, et voici, sur les nuées des cieux arriva quelqu'un de semblable à un fils de l'homme ; il s'avança vers l'ancien des jours, et on le fit approcher de lui.* » (Daniel 7, 13).

Or Messie, qui correspond à l'hébreu *mashia'h*, se dit **Christos** en grec. Il est Messie c'est-à-dire oint. *Chrieïn* c'est oindre, enduire, imprégner. Il est imprégné de quoi ?

Dans l'Ancien Testament le geste d'oindre est un geste qui existe, et c'est un geste sacré : on oint les rois, on oint les prophètes éventuellement. Le geste rituel comporte une imprégnation, éventuellement d'huile car c'est un fluide subtil qui est censé pénétrer la totalité du corps⁴⁴. L'onction n'est pas considérée comme superficielle.

Il est remarquable que ce qui a survécu comme gestes rituels, c'est à la fois l'onction et le lavage (le bain)⁴⁵, deux termes de soin du corps.

L'onction prend ici un sens particulier car cette onction gestuelle n'est en fait que l'imprégnation du sujet par le pneuma : Christos signifie « imprégné de pneuma », "pneuma" étant le mot qu'on traduit par "Esprit". Mais le mot esprit dans notre langue signifie tout et rien, depuis les pneumatiques jusqu'aux spiritueux, l'aqua spirit... Le mot pneuma est un mot fondamental qui appartient à la toute première configuration de la chose du Christ qui est « *déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration (kata hagiôsunês pneuma)* » (Rm 1). Le pneuma c'est ce que vous appelez l'Esprit Saint, seulement le mot *hagios* (saint) devrait être traduit par "sacré".

2) Les termes Christos et chrisma en 1 Jn 2, 20-27.

« ²⁰*Et vous, vous avez un chrisma* – le mot *chrisma* est de la même racine que le mot Christos. Autrement dit, si le Christos est plein de *chrisma*, la consécration est faite pour être répandue sur la totalité de l'humanité. C'est pourquoi l'expression de pneuma est à symbolique fluide : le pneuma se répand, il est versé, il emplit – *un chrisma venu du sacré et vous savez tous*. – Vous avez tous la connaissance. Pour les anciens nous sommes imprégnés de connaissance. Nous ne fabriquons pas des connaissances, la connaissance se reçoit. – ²¹*Je ne vous écris pas parce que (de ce que) vous ne savez pas la vérité, mais parce que (de ce que) vous la savez, et que tout falsificateur (pseudos) n'est pas de la vérité.* ²²*Qui est le falsificateur (pseustês), sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ?* »

Le titre même de Christos est mis ici en question et en évidence, et il a un rapport avec la connaissance puisqu'on est enduit de connaissance : « *vous avez un chrisma* » c'est-à-dire une source intérieure de connaissance dont vous avez été pénétrés.

« *Celui qui nie que Jésus est le Christos* » : on ne sait pas très bien à qui Jean fait allusion ici. Il va parler de l'antichristos et il en a déjà parlé dans un verset précédant que nous n'avons pas lu : « *Petits-enfants, c'est la dernière heure, et comme vous avez entendu qu'un antichristos vient, et maintenant de nombreux antichristoï sont venus dans le monde* » (v. 18). Donc c'est de façon opportune que ce titre de Christos est mis en évidence ici. C'est un titre qui a à voir avec une gestuation sacrale, mais qui a une signification profonde intérieure, de grande importance.

⁴⁴ L'onction d'huile est le principal rite du sacre du roi dans l'Ancien Testament. Elle symbolise l'investissement du roi par l'Esprit de Dieu et fait de lui le « messie » c'est-à-dire l'« oint » de YHWH .

⁴⁵ L'onction et le lavage se font au baptême, même si le lavage n'est souvent que sous la forme de l'eau versée sur la tête du nouveau baptisé ; et l'onction se fait aussi à la confirmation.

Et celui qui nie que Jésus est le Christos, « *celui-là est l'Antichristos : celui qui nie et le Père et le Fils.* ²³*Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père.* » Fils de Dieu et Père sont des termes de toute première importance, de tout premier rang, et la christité est un des traits du Fils ; oindre, imprégner : quel rapport avec le Père ? Ce rapport est dans la configuration première de l'ouverture de l'Évangile, c'est la scène du Baptême du Christ qui est la célébration anticipée de la résurrection. Le Père fait reconnaissance de paternité en disant « *Tu es mon fils* » ; il salue l'humanité en disant cela, nous sommes compris dans la salutation qui est faite à Jésus. C'est ce que saint Paul dit au début de l'épître aux Éphésiens : « *Béni soit le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis en pleine bénédiction (paternelle) dans les lieux célestes* ». C'est la voix du Père qui vient du ciel. En effet le mot de "fils de Dieu" a, dans le monde vétéro-testamentaire, une signification collective : le peuple d'Israël est fils de Dieu. Du même coup, les premiers chrétiens entendent que, lorsque le Père salue le Fils, il nous salue dans le Fils. Le Christ est le Monogénès, le Fils un et unifiant, c'est-à-dire contenant en lui les multiples *tekna* que sont les enfants de Dieu, c'est-à-dire la totalité de l'humanité.

Vous avez au Baptême une ouverture, pas seulement l'ouverture des cieux à la terre, mais aussi l'ouverture de l'Évangile. C'est la célébration de tout ce qui sera contenu dans la suite. Il faudrait étudier le passage concernant le Baptême chez saint Jean, mais même dans les Synoptiques, pour voir l'ampleur de la scénographie de ce qui est indiqué dans la scène du Baptême⁴⁶.

Qui a le Père a le fils, et qui a le Fils a le Père : pourquoi ? Il n'y a pas de fils sans père, bien sûr, mais il n'y a pas non plus de père sans fils. En effet le père ne s'appelle pas père s'il n'y a pas de fils. Autrement dit, le titre de Père n'est donné à Dieu que par la reconnaissance du Fils, son Fils qui est Jésus, Christos. Là nous sommes dans la première articulation intérieure des titres de Jésus.

« ²⁴*Pour vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê, que cela demeure en vous.* » – Et non pas comme les *antichristoï*, en qui la parole de Dieu entendue ne demeure pas. Comme l'a dit Jean auparavant : « *et maintenant de nombreux antichristoï sont venus... Ils sont sortis de chez nous* » (v. 18-19), donc ce sont des anciens appartenant plus ou moins aux premières communautés chrétiennes qui sont devenus des *antichristoï* dans le cas présent. « *Mais ils n'étaient pas d'entre nous* » (v. 19), parce que, lorsqu'on reçoit en vérité la christité, on ne la perd pas ; simplement ils pensaient eux-mêmes (nous aussi peut-être) qu'ils en étaient, et en sortant ils attestent simplement qu'ils n'ont jamais été dans la christité. « *Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê, vous demeurez vous aussi dans le Fils et dans le Père.* »

« ²⁵*Et c'est ceci la promesse qu'il nous a promise, la vie éonique (éternelle).* »

« ²⁶*Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (planôtôn).* ²⁷*Mais vous, le chrisma – cette onction intérieure – que vous avez reçu de lui, qu'il demeure en vous. Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne.* – Si cette christité demeure

⁴⁶ Voir dans la session du Prologue : [Prologue de Jean. Chapitre II : Théophanies et structure du Prologue](#), Première partie, le 5) : La théophanie initiale du Baptême.

en vous, quelqu'un peut bien vous enseigner, mais vous n'en avez pas le besoin. Vous pourriez par vous-même entendre les mêmes choses. Vous avez en vous de quoi entendre. – ***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.*** »

Vous comprenez maintenant ce que j'essaie de dire en parlant de la christité. Enfin, vous comprenez partiellement ! C'est le mot Christos qui prend ici de l'importance, donc qui demande à être entendu pour ce qu'il dit, comme une des dénominations, donc un des abords. En effet tout homme s'aborde par le nom qu'il donne de lui, quand le nom est profondément signifiant comme dans le cas présent.

Vous avez en vous le *chrisma* et vous n'avez pas "besoin" de moi. Alors, qu'est-ce que je fais ici ? Eh bien c'est la thématique qui est développée très abondamment par Paul, c'est que le prédicateur de la nouvelle alliance, celui qui fait le service de la nouvelle alliance, est un serviteur inutile⁴⁷ en vérité. Bien sûr il aide un peu. Peut-être que vous n'en avez pas le loisir, peut-être que vous n'avez pas la préparation suffisante, donc il est bon d'être aidé. Mais c'est vous qui entendez ou qui n'entendez pas.

Vous avez en vous de quoi entendre la nouveauté christique. C'est ce que le texte nous dit ici : vous avez reçu l'onction intérieure, l'onction du Pneuma Sacré, du Pneuma de consécration.

Le pneuma, nous l'avons étudié à différents titres ici sous un autre aspect, parce que le pneuma a une grande capacité de signification. Nous l'avons étudié comme *énergéia*, c'est-à-dire comme mise en œuvre, comme force active⁴⁸. Le pneuma est répandu, d'où l'importance extrême de l'Esprit Saint qui est la présence de l'activité de résurrection dans le monde.

Le Christ est « *ressuscité d'entre les morts dans un pneuma de consécration* », qui le consacre donc comme messie, c'est-à-dire comme devant être répandu sur la totalité de l'humanité.

3) La christité en chacun.

► Est-ce que tout homme est oint ?

J-M M : Tout homme a potentiellement semence de christité, seulement elle peut rester dormante et inactive. Cette semence de christité est en même temps une semence de l'identité nouvelle de l'homme en Christ, puisqu'il s'agit d'une naissance nouvelle⁴⁹. C'est une semence divine qui fait de l'homme un être divin.

Cette semence, Dieu la donne à tous, nous le savons. Mais le Dieu donne et la semence et la croissance, ce sont les deux moments. Le moment de la semence est celui des six jours de la création où Dieu ne fabrique rien mais dépose (dispose) les semences du monde, les semences de l'humanité⁵⁰. Et le septième jour cesse le travail de déposition des semences

⁴⁷ C'est un mot de saint Luc (cf. Lc 17, 7-10).

⁴⁸ C'était lors de la session sur L'Énergie en saint Jean, tag [ÉNERGIE](#).

⁴⁹ C'est ce qui sera traité au chapitre suivant à propos du dialogue de Jésus avec Nicodème.

⁵⁰ Cf. [Jn 5, 17-21: le sabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#) .

mais commence le travail de croissance. Nous sommes dans le septième jour. C'est pour cette raison que les chrétiens disent : « nous sommes dans le dernier jour ». C'est que nous sommes dans le septième jour de l'histoire du monde. Cela ne se mesure pas en années, bien sûr.

Il est à présumer que le Dieu donne largement la croissance. Mais il faut bien savoir qu'il la donne à qui il veut, et à l'heure où il veut. Et « tu ne sais » l'heure ni le jour. Et non seulement tu ne sais de science certaine si tu as en toi la semence active, si ce que tu mets en œuvre est activité de Dieu. Ceci est très important parce que ça interdit de compter ceux qui relèvent du Christ. Comme le dit Augustin : « Certains se croient dehors (de l'Église) et sont dedans, et certains se croient dedans mais sont dehors ». Et ceci n'est pas d'ordre psychologique mais d'ordre méta-psychologique, c'est de l'ordre de « tu ne sais ».

Ce « tu ne sais » nous allons le rencontrer la prochaine fois de façon explicite, où nous verrons la glorification d'un non-savoir qui est une connaissance plus grande que le savoir.

C'est pourquoi vous ne pouvez pas dire : « celui-ci est un saint homme », vous n'en savez rien. « Il a donné tous ses biens », oui, bon, et après ? Pourquoi a-t-il donné tous ses biens ? Pour qu'on le prenne pour un saint ou... ? « Même si je me donne à la mort et que je n'ai pas l'*agapê* – car c'est la même chose d'avoir l'*agapê* ou d'avoir la christité – je ne suis rien ». C'est saint Paul qui le dit explicitement.

Donc cela je ne peux pas le dire d'autrui, mais je peux toujours rencontrer quelqu'un en saluant la semence de christité qui est en lui.

➤ **Qu'est-ce que le bien ?**

Tout ceci est assez complexe, parce que nous ne sommes pas compétents pour savoir ce qui est le bien : est-ce que je puis faire le bien sans avoir la foi ? La réponse classique des théologiens était : sans la foi tu peux faire un bien naturel mais il n'est pas salvifique. Ils faisaient la différence entre le bien naturel et le bien surnaturel⁵¹, car sinon cela aurait signifié que les œuvres de ceux qui n'ont pas la foi étaient des péchés. Non ! Donc ils ont fait une tentative en parlant d'un bien qui n'a pas proportion avec la vie éternelle, à savoir d'un bien qui relèverait de la nature. Ils ont introduit cette notion indispensable de nature pour que la distinction puisse être faite. Mais ça aboutit à quelque chose d'absurde.

➤ **La reconnaissance d'un non-savoir.**

Il est plus intéressant de passer par la reconnaissance d'un non-savoir. Cela signifie que je ne peux pas dire non plus à quelqu'un de toute force que « il a la foi sans le savoir ». Je ne peux pas le lui dire car je n'en sais rien. Je ne sais même pas exactement quand j'ai la foi et quand je ne l'ai pas !

⁵¹ « Dans l'état de nature intègre (avant le péché), l'homme a besoin d'une vertu surajoutée à la vertu naturelle uniquement pour accomplir et vouloir le *bien surnaturel*. Mais, dans l'état de nature corrompue, il en a besoin à un double titre : d'abord pour être guéri ; ensuite pour accomplir le *bien surnaturel*, lequel est le *bien méritoire*. » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa-IIae, q.109, a2)

Quelle est la fonction de ce non savoir ? Pourquoi cela n'est-il pas de l'ordre de la conscience que j'ai des choses ? Voilà une question que, par rapport à l'histoire de la connaissance en Occident, je considère comme essentielle.

Vous ne verrez jamais à quel point l'Évangile est tellement étranger à notre langage ordinaire. Il est très simple quand il est considéré en lui-même, mais il est d'une extrême complexité et avec d'apparentes contradictions lorsqu'il est regardé à partir de nos prétendues certitudes. Voilà un point décisif.

Projet pour la prochaine rencontre.

La prochaine fois nous allons prendre l'évangile de Jean où nous aurons l'occasion de mettre en rapport davantage la notion de nouveauté avec la notion de temps, parce que le Christ ouvre une ère nouvelle, ouvre des temps ; non pas qu'il soit venu simplement pour les temps à venir, puisqu'il est venu pour Abraham, pour Adam. Sous le régime de la christité ne sont pas tenus simplement ceux qui viennent après le Christ. La christité touche la totalité de l'humanité dans l'espace et dans le temps. C'est pourquoi en ce qui concerne le Christ, les premiers écrivains ont eu la volonté de marquer qu'il est l'alpha et l'oméga, qu'il est le premier et le dernier, dans l'espace et dans le temps.

Cela n'est pas de l'ordre de ce qui se montre avec évidence. Tous les récits néotestamentaires sont des célébrations de la dimension christique. Elle a un aspect temporel. Quel rapport du temps et de l'éternité ; et quelle signification de l'éternité ? Comment la nouveauté est appelée à dire l'éternité, d'une certaine manière, et l'éternité déjà là. Voilà des questions que nous serons amenés à toucher, à frôler dans les lectures de la prochaine fois.

Chapitre IV

La nouveauté et le temps

(Jn 1-4)

La dernière fois nous avons médité rapidement, dans la première lettre de Jean, le mot qui dit : « *Bien-aimés, je ne vous écris pas une disposition nouvelle, mais une disposition ancienne, que vous avez reçue dès l'arkhê. Cette disposition ancienne est la parole que vous avez entendue. À rebours, je vous écris une disposition nouvelle qui est vraie, en lui et en vous, à savoir que la ténèbre est en train de passer et que la lumière vraie déjà luit.* » (1 Jn 2, 7-8).

Notre problème était d'essayer de penser le rapport qui existe entre l'ancien et le nouveau. Nous avons étudié ces deux termes chez Paul d'abord où nettement ils s'opposent. Dans ce passage de la première lettre de Jean, il semble que quelque chose est d'autant plus nouveau qu'il est plus ancien. Autrement dit, nous n'avons plus une simple opposition, mais la provocation à penser quelque chose d'autre. Je ne sais pas si vous avez eu le temps de méditer sur cette énigme.

Nous allons retrouver l'équivalent dans l'évangile de Jean, et beaucoup d'autres choses également qui ont trait à la question du temps chez saint Jean. En particulier nous verrons ce qui concerne le rapport du temps à ce qu'on appelle l'éternité, l'éternité non pas pensée simplement comme intemporalité (l'intemporalité du concept par exemple). À partir d'où le mot éternité peut-il avoir sens ? Le mot grec qui correspond à éternité est le mot *aïôn*. Nous savons depuis le début qu'il y a deux *aïônes*, l'*aïôn* qu'on pourrait appeler temporel qui est ce monde-ci, le monde dans lequel nous sommes, qui correspond au *olam hazeh* en hébreu ; et puis le monde nouveau qui vient, *olam habah*, le monde nouveau à propos duquel les repères d'espace et de temps sont mis en question. Et à supposer qu'on ait quelques lueurs sur cet éon qui vient, il resterait à voir le rapport qu'il nourrit avec le temps dans lequel nous sommes.

I – Jn 1. Questions de temps

1) L'arkhê (v.1).

Nous allons ouvrir cette fois l'évangile de Jean où le tout premier mot est un mot du temps : « *Au commencement était le logos (en arkhei ên ho logos)* » Nous avons déjà abondamment parlé de cet *arkhê*⁵², je ne reviens pas sur la question. Ce commencement n'est pas un début du temps car l'*arkhê* est ce qui ouvre mais qui, ayant ouvert, continue à

⁵² Cf [NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE chapitre III : La nouveauté christique dans la 1ère lettre de saint Jean.](#)

régner sur l'espace ouvert. Autrement dit après le début ce n'est plus le début, mais après l'*arkhê* c'est encore l'*arkhê*. Et que veut dire avant et après ?

2) La phrase énigmatique (v. 15 et 29-30).

La phrase la plus énigmatique se trouve au verset 15 du chapitre premier : « *Jean témoigne de lui et il s'est écrié, disant : "Celui-là est celui dont j'ai parlé : celui qui vient derrière moi fut avant moi, car il était antérieur à moi".* »

a) Les trois venues (v. 9-12)⁵³.

"Celui dont j'ai parlé" c'est-à-dire "celui qui vient". Le terme "venir" est prononcé depuis le verset 9 avec insistance, puisque ce qui vient :

1/ « *vient vers le monde* » (v. 9), c'est-à-dire vient à la mort ; en effet le monde chez saint Jean désigne la région régie par la mort et le meurtre, ce qui n'est pas notre sens aujourd'hui. C'est *olam hazeh*, ce monde-ci, cet *aïôn* ;

2/ « *vient vers les siens* » (v. 11) qui d'abord se méprennent à son sujet, qui ne l'entendent pas, ne le reçoivent pas ; et les siens c'est la totalité des hommes ;

3/ et enfin, vient vers les siens qui le reçoivent. Et ce recevoir s'appelle *pisteueïn* (croire), car croire c'est accueillir celui-là qui vient ; « *à ceux-là il a été donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu* » (v. 12), donc de naître. Il ne vient donc pas pour ajuster le monde mais il vient pour que nous naissions de plus originaire que notre naissance, comme nous allons le voir plus loin dans ce chapitre⁵⁴. Voilà qui bouscule les notions de temps.

b) Le Baptiste comme témoin (v. 7-8).

Celui qui vient est témoigné, c'est la fonction du Baptiste. Je crois que nous avons passé une année à étudier ici le terme de témoin⁵⁵. Il a un sens chez saint Jean qui est différent du sens qu'on accorde à ce mot aujourd'hui, mais il est très important dans l'évangile de Jean, et c'est le premier mot qui a été prononcé au sujet du Baptiste : « *Celui-ci vint pour un témoignage, afin qu'il témoignât au sujet de la lumière pour que tous crussent en elle. Il n'était pas la lumière, mais pour témoigner au sujet de la lumière* » (v. 7-8). Le Baptiste est donc un des témoins. Or un témoin tout seul ne peut témoigner, il faut au moins deux témoins⁵⁶. Lui est le témoin de la terre, il parle à partir de la terre comme il le dira plus tard. Et le deuxième témoin est la voix vient du ciel qui dit « *Tu es mon fils* ».

Il y a ces deux témoins dans le rapport ciel / terre, rapport polaire ; la verticalité première. C'est extrêmement important pour les termes de monter et de descendre qui sont constants dans l'évangile de Jean, et qui ont une signification qui, évidemment, n'est pas anecdotique.

⁵³ Ceci est développé dans [Les trois venues dans le Prologue de l'évangile de Jean : vers la mort, vers la méprise, vers l'accueil](#) .

⁵⁴ Voir le paragraphe III – Jn 3, 1-10. La nouvelle naissance (Nicodème).

⁵⁵ Un cycle sur le thème du témoignage en saint Jean a eu lieu en 2012-2013.

⁵⁶ Voici la référence : « *Et dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai* » (Jn 8, 17). C'est une expression du Deutéronome : « *C'est seulement sur la déposition de deux ou de trois témoins qu'on le mettra à mort, les déclarations d'un seul témoin ne suffiront pas pour cela.* » (Dt 17,6).

Rien ne monte au sens banal du terme : ça ne monte pas comme un ballon avec sa petite nacelle dessous ! Et cependant il est monté. Et celui qui est monté est aussi celui qui est descendu (d'après Jn 3, 13). Cela est archaïque et se trouve déjà attesté chez Paul, par exemple en Rm 10.

c) Le Baptiste comme précurseur de Jésus (v. 15-16 et 29-30).

Donc Jean témoigne, et ce témoignage amène une question du temps : « *celui qui vient après moi fut avant moi puisqu'il est antérieur à moi (prôtos mou), et de sa plénitude nous avons tous reçu* » (v. 15-16) car il vient empli de pneuma ; en effet le pneuma descend sur lui lors du Baptême sous la forme de la colombe. Nous sommes dans la thématique du Baptême.

Être, venir, être premier (*prôtos*), antérieur. Voilà des termes du temps.

Et cette phrase sera réitérée de façon semblable au verset 30 : « ²⁹*Le lendemain, il (le Baptiste) voit Jésus et dit : « ... ³⁰Celui-ci est celui à propos duquel j'ai dit : "Après moi vient un homme qui fut avant moi, car il était premier par rapport à moi"»* ». Donc la même phrase est située dans deux jours différents.

3) Réflexions sur le temps.

a) La situation de l'être précédé.

Avant et après. Le Baptiste précède "celui qui vient".

Être précédé est quelque chose qui appartient essentiellement à ce qui serait une phénoménologie du temps. L'homme venant est toujours précédé.

Le Christ vient, il est précédé par un précurseur. C'est aussi être attendu. C'est le thème de l'attente du Messie (du Christos).

Je pense que méditer phénoménologiquement sur la situation de l'être précédé serait quelque chose de très fructueux, de beaucoup plus fructueux en tout cas que la compréhension sommaire que nous avons du temps, d'un temps qui est sans rapport à l'homme, de soi, qui est tout au plus un cadre, comme l'espace est un autre cadre dans lequel se passent des choses.

b) Les termes du temps.

La caractéristique du temps c'est d'être irréversible, alors que l'espace est traversable en tous sens. Le temps est pour nous une dimension, et c'en est même venu chez nous à être essentiellement un paramètre : on le mesure à partir d'un étalon. Alors il faut trouver des étalons pour mesurer le temps qui sont un peu plus complexes que les étalons pour mesurer l'espace. Vous avez remarqué que les étalons du temps (calendriers, computs solaires ou lunaires) sont inégaux, et que les commencements sont situés inégalement. Les traditions situent le commencement à partir de la fondation de quelque chose comme la ville. Les hébreux notent par exemple que c'était « la troisième année du règne de Salomon ».

Nous avons pris l'habitude, en Occident, d'un temps d'origine chrétienne puisque nous comptons à partir de la naissance supposée du Christ. Cela ne va peut-être pas durer longtemps car je trouve ça très anormal. C'est de l'ordre des choses résiduelles dans la constitution de la société telle que nous sommes conduits à la vivre dans l'histoire.

Il y a beaucoup de termes du temps : les généalogies, les années, les mois, les jours, les heures, et ces mots n'ont jamais exactement le même sens dans les Écritures. Le mot *yom* (jour) en hébreu par exemple peut dire un temps indéterminé, « un certain temps », comme si je disais : « oh cette année tout me réussit, c'est mon jour » ; je pourrais le dire à cause de la façon dont nous employons le terme de jour.

c) Notre conception du temps aujourd'hui.

Nous avons donc un certain nombre de paramètres qui rentrent d'ailleurs de façon essentielle dans des computes. Nous sommes essentiellement dans la "mesure" au sens banal du terme, et c'est pourquoi le terme de "valeur" (ça vaut combien) a une importance tout à fait démesurée et non signifiante dans le langage d'aujourd'hui.

Si je veux construire une maison, évidemment je prends contact avec un architecte qui calcule : il calcule la dimension des pièces, il calcule le temps qu'il faudra pour la construire, il calcule le prix, et ce calcul du prix implique la valeur des matériaux qui aujourd'hui n'est pas dominante, la valeur du transport des matériaux, la valeur du travail de l'homme. Autrement dit l'homme est une bête de travail, une bête de somme, il rentre dans ce calcul du prix de la maison, il est l'animal qui produit. Son travail se compte en heures, mais toutes les heures ne sont pas de prix égal : une heure de transporteur de matériaux ou de manœuvre, n'est pas une heure d'ouvrier spécialisé. Donc vous avez une série de paramètres dont la valeur additionnée me donnera le prix total de l'œuvre. C'est, que vous le sachiez ou non, notre façon native de penser, notre façon première de penser dans la modernité, que ce soit formalisé ainsi ou que ce soit simplement vécu sans plus.

d) Une autre expérience du temps.

Le temps qui serait appréhendé autrement le serait par l'attente (expérience qui est une expérience d'homme), par le regret et éventuellement le remords, par le souci, l'attention portée à, la vigilance (la veille, veiller sur). Le temps sera court s'il est heureux et long s'il est ennuyeux. L'ennui ou la joie sont des sentiments qui n'entrent pas dans le calcul du temps *objectif*, mais ce mot est très mauvais puisque, en l'employant, je semble acquiescer à la distinction qui pense que le temps objectif c'est le temps de la machinerie, et que le temps subjectif c'est le temps de la psychologie. Et non ! Ce n'est pas aussi simple que cela.

e) L'être précédé (l'être attendu).

Cependant il y aurait plus de profit à essayer de penser le temps à partir de "l'être précédé", par exemple. Je me rappelle très clairement un événement de la petite enfance, que je ne sais situer ni où ni quand, ni la gravité de la maladie que j'avais vécue. Je sais que je ressortais tout d'un coup d'un sommeil profond, mais quand j'ai ouvert l'œil, il y avait déjà là ma mère qui avait l'œil vigilant sur moi et qui attendait avec impatience que j'ouvre l'œil. J'étais attendu. Je pense que l'être attendu est quelque chose d'important.

f) L'attente du Messie par Israël et l'ouverture christique.

Ceci d'ailleurs donne un sens éminent à l'histoire d'Israël en tant qu'Israël attend le Messie. Il ne l'attend pas de bonne façon, la preuve c'est que, lorsqu'il arrive, les Judéens ne le reconnaissent pas, ils se méprennent à son sujet. D'où le thème paulinien du rapport entre l'Évangile et Israël, dans l'épître aux Romains singulièrement, mais aussi dans l'épître aux Galates, et dans l'ensemble de l'œuvre paulinienne... Ce qui ouvre la chose du Christ à n'être plus la chose d'un peuple mais ouvrira progressivement sa dimension à la totalité de l'humanité ; autrement dit cela révèle quelque chose de radicalement nouveau qui est de n'être plus la religion d'un peuple qui aurait une ville, qui aurait une loi, une terre, une langue. En effet l'Évangile n'a rien de tout cela, et le fait de ne pas relever essentiellement d'une culture déterminée le rend susceptible de pouvoir être entendu de tout homme ; c'est ce qui le rend susceptible d'être annoncé à toute culture.

Vous me direz que l'Évangile relève d'une culture puisqu'il a été parlé en araméen, que les gens qui l'ont porté ont surtout parlé l'hébreu puis le grec. Pas du tout !

Si vous entendez l'Évangile à partir de l'araméen ou de l'hébreu, point final, vous ne l'entendez pas. Il s'exprime dans une langue, un grec qui est du reste mâtiné de grec tardif, de grec marchand, de grec vulgaire, de grec parlé par des gens qui, par ailleurs, ont des structures mentales plus ou moins sémitiques pour la plupart, qui ont parlé araméen sans doute, qui ont peut-être lu la Bible en hébreu à la synagogue. Oui, le Christ est né dans une culture, mais sa parole ne doit pas être entendue à partir des ressources de cette culture. La parole du Christ a besoin d'être baptisée, c'est-à-dire que les mots ont besoin de mourir à leur sens natif pour se re-susciter de sens, se relever de cette mort en un sens neuf et universel.

Alors n'en concluez pas qu'il serait vain de connaître l'hébreu, l'araméen, le grec. Au contraire, il est bon de bien connaître ces langues pour entendre l'Évangile autrement que ce qu'il deviendra au cours des siècles. Car s'il est voué à parler à tous, à parler aux différentes cultures, il a parlé prioritairement à la culture grecque puis à la culture romaine, donc à la culture occidentale. Il ne peut pas faire autrement. S'il parle pertinemment, il ne parle pas à partir des ressources de la culture grecque et de la culture occidentale latine. Mais il est entendu par les auditeurs à partir des ressources de cette culture, c'est-à-dire qu'il n'est jamais véritablement entendu. Et ceci n'est pas un aléa occasionnel, un malheur en passant, c'est de la structure même de l'Évangile que de venir au malentendu. Il est de l'essence du Christ de venir à la mort, il est de l'essence de sa parole de venir au malentendu. Le malentendu est notre première façon d'entendre. Nous nous plaignons qu'on ne s'entende pas bien, il faudrait au contraire se réjouir d'arriver quelquefois à s'entendre.

Le malentendu est notre première façon d'entendre, donc il y a dans le malentendu quelque chose de positif, à condition que le malentendu soit un début de chemin⁵⁷. Je n'invente rien. Personne n'entend les paroles de l'Évangile, et ce n'est pas une question de culture. En effet les proches, ceux à qui il parle, ses disciples, ne comprennent pas ce qu'il dit. C'est à toutes les pages de l'Évangile et ce n'est pas hasardeux. C'est que pour l'entendre

⁵⁷ Cf. [Le malentendu comme premier mode d'entendre, et comme premier mode de croire.](#)

il faut faire un chemin, un chemin d'écoute. Et le chemin d'écoute exemplaire c'est celui qui est raconté au chapitre 4 de saint Jean, le chemin de cette femme samaritaine, donc d'une étrangère par rapport à la judaïté stricte : elle se méprend, mais de moins en moins. C'est un thème que j'ai souvent développé, vous en avez mémoire⁵⁸. Le chemin de la Samaritaine : Jésus s'assied dans son chemin, mais commence le chemin intérieur de la Samaritaine qui occupe tout ce chapitre 4. Je ne reviens pas là-dessus, nous verrons tout à l'heure des choses de ce chapitre 4, mais d'une autre partie.

4) Les titres de Monogénês et Arkhê (v.14).

Donc nous avons relevé une première énigme : que veut dire avant et que veut dire après ?

a) Les titres du Christ : Prôtotoskos, Monogénês.

Et que veut dire premier ? « Il est *prôtos* (premier, antérieur) », est-ce que ça veut dire la même chose que quand on dit qu'il est *monos* (Monogénês) ? Pas du tout. On est premier d'une série, on n'est premier que s'il y en a d'autres après. Or son titre de Monogénês (Fils un) n'est pas le même que son titre de Prôtotoskos, deux titres qui interviennent fréquemment aussi bien chez Paul que chez Jean.

b) Monogénês (v. 14).

Le mot Monogénês intervient explicitement ici, c'est le fameux verset 14.

« *Le logos fut chair et il a demeuré en nous (ou parmi nous) et nous avons contemplé sa gloire* – c'est-à-dire sa présence de résurrection – *gloire comme d'un Fils un (Monogénês)* » Il est *monos* parce qu'il n'est pas sans multitude, mais la multitude est en lui : nous sommes enfants de Dieu parce que nous sommes dans le Monogénês, nous ne sommes pas des petits enfants de Dieu tous seuls, nous sommes l'être-ensemble de l'humanité en christité : il est l'unifiant de l'humanité, il est *monogénês* en ce sens-là, ce qui est autre chose que d'être le *prôtos*. Les deux titres, Prôtotoskos et Monogénês, pour des raisons différentes, appartiennent au Christ.

c) Le titre d'Arkhê.

« *Il est Monogénês d'après du Père, plein de grâce et vérité* ». Il est plein de cette donation-là qui est l'ouverture, la manifestation. Nous avons ici un hendiadys, deux mots pour dire la même chose, « grâce et vérité », ce sont deux dénominations féminines. La dénomination de Grâce est considérée par les gnostiques du IIe siècle comme parèdre de ce qui, en un sens, précède l'Arkhê, Arkhê qui est un autre nom du Monogénês : avant l'Arkhê il y a l'Abîme et la parèdre de l'Abîme, c'est le mot Silence (le sans-mot, le sans-dire) car *siguê* (silence) en grec est un mot féminin, mais c'est aussi Grâce (la gratuite donation)⁵⁹.

Le fils Monogénês est *plein* ; on peut dire qu'il y a un Plérôme de dénominations, une plénitude de dénominations :

⁵⁸ Voir [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

⁵⁹ Cf. les messages sur [gnose valentinienne](#), en particulier le début de [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angélogie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#)

– À la dénomination de **Logos**, terme masculin, correspond **la Vie (Zoê)** qui a le même sens que la Vie éternelle (Zoê aiônios), et ne correspond pas à ce que nous appelons la vie aujourd'hui qui est plutôt de l'ordre du bios.

– Il y a **l'Homme primordial** qui est « l'homme à l'image », celui de « *Faisons l'homme à notre image* » qui, pour les anciens signifie « Faisons le Christ ressuscité » ; c'est la lecture la plus courante dans les tous premiers siècles. Et l'aspect féminin de l'Homme c'est **l'Ekklesia**, c'est-à-dire l'ensemble de l'humanité convoquée, car c'est le grand sens du mot *ekklêsia*. En effet *ekklêsia* a un sens banal, courant, qui veut dire une assemblée quelconque dans le grec de l'époque, mais dans le Nouveau Testament le mot *ekklêsia* est pensé à partir de l'assemblée du désert qui est la préfiguration de l'assemblée convoquée, l'assemblée de la totalité de l'humanité. Or « *le Père lui a remis la totalité dans les mains* » (Jn 13, 3), il est rempli de l'humanité.

Il est donc plein de grâce et vérité et c'est de lui que Jean témoigne. Voilà la situation initiale. Ce ne sont là que des données provisoires.

5) Le temps bousculé (v. 47-53).

J'ai eu occasion, dans ce chapitre premier de Jean, de lire un petit épisode intéressant, qui est de dimension immense. N'est-ce pas : tout ce qui a l'air petit et anecdotique est plein de sens.

Il y a d'abord eu la rencontre de Jésus avec André et Simon-Pierre, et là c'est la vocation de Nathanaël.

« ⁴⁷Jésus vit Nathanaël venant vers lui et dit à son sujet : "Voici véritablement un israélite en qui il n'y a point de fraude". ⁴⁸Nathanaël lui dit : "D'où me connais-tu ?" Jésus répondit et lui dit : "Avant que Philippe ne t'appelle, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu." ⁴⁹Nathanaël répliqua et dit : "Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es roi d'Israël".⁵⁰ Jésus lui répondit et dit : " Parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, tu crois ; tu verras des choses plus grandes. – Ce "plus grand", c'est toujours le passage de cet *aiôn* (ce monde-ci) à l'*aiôn* qui vient – ⁵¹Et il lui dit : "Amen, amen, je vous dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'Homme". »

Qu'est-ce que c'est que cet ensemble ? Qu'est-ce qui fait l'unité de ce récit ? Nathanaël est nommé « *un israélite dans lequel il n'y a pas de fraude* ». Vous savez qu'Israël est le nom de Jacob, donc il s'agit de Jacob. C'est pourquoi nous ne nous étonnons pas lorsque, à la fin, nous lisons le thème de l'échelle de Jacob qui va de la terre au ciel, et sur laquelle montent et descendent les anges. Le Fils de l'homme est la nouvelle échelle de Jacob, c'est-à-dire le nouveau lieu central. C'est la verticalité christique qui, des cieux ouverts à la terre porteuse, constitue l'*aiôn* nouveau.

Vous avez une configuration à la fois spatiale et temporelle, car le Christ a vu Nathanaël : « *Je t'ai vu sous le figuier* ». Le Christ voit, il voit ce qui ne se voit pas.

Cela va être dit explicitement à la fin du chapitre 2 : « ²³Tandis qu'ils étaient à Jérusalem pendant la fête de la Pâque, beaucoup crurent en son nom, constatant les signes qu'il

faisait ; ²⁴lui, Jésus, ne se fiait pas à eux car il les connaissait tous ²⁵et parce qu'il n'avait pas besoin que quelqu'un témoignât sur l'homme En effet, lui connaissait (a toujours déjà connu) ce qu'il y a dans l'homme ». Il connaît ce qu'il y a dans l'homme, non pas du tout pour juger, mais pour sauver.

Cette attitude-là qui est d'être prévenu... c'est-à-dire que le temps est bousculé, de même que l'espace est à nouveau articulé d'autre manière.

II – Jn 2, 1 et 11. Arkhê et eschaton

Je relève ici des indices qui peuvent conduire à une réinterprétation du temps christique. Nous en sommes au chapitre 2⁶⁰.

a) Le troisième jour et le septième jour (v. 1).

« *Le troisième jour il y eut une noce à Cana en Galilée* » (v. 1). Le troisième jour, c'est toujours un rappel du jour de la résurrection. Mais celui-ci est particulier parce que nous avons un jour au début du chapitre premier, ensuite v. 25 « le lendemain », v. 35 « le lendemain », v. 43 « le lendemain ». Or $4 + 3 = 7$. Donc ce qui va être célébré, c'est le dernier jour, c'est l'*eschaton*. En effet le thème de la noce, le thème du banquet et celui du vin sont des thèmes eschatologiques dans tout l'Ancien Testament. Ils disent le royaume. D'ailleurs il y a beaucoup de paraboles qui reprennent ces thèmes eschatologiques, y compris dans les Synoptiques.

Nous avons ici la première manifestation du Christ, après le chapitre premier qui est la célébration de la résurrection dans la figure du Baptême du Christ, où se mettaient en place le haut / le bas, l'avant / l'après etc., les témoins nécessaires, la première icône d'ouverture. Donc aussitôt après c'est l'*eschaton* (la fin⁶¹) par le thème de la noce.

Nous aurons à voir la signification du septième jour⁶². Nous savons qu'en principe le septième jour, après avoir créé dans les six jours, Dieu est censé se reposer ; mais nous verrons que ce n'est pas la traduction de Jean et il n'est pas le seul. Il y a une tradition de lecture qui ne met pas l'accent sur le repos du septième jour, mais sur la cessation d'une œuvre alors que commence une autre œuvre. Et le septième jour ce n'est plus la déposition des semences comme aux six premiers jours, mais c'est le commencement de la croissance. Le septième jour c'est toute l'histoire dans laquelle nous sommes. Nous sommes dans le dernier jour. Et quand Jésus dit « *je le ressusciterai au dernier jour* », ça signifie « je commence à le ressusciter dans le septième jour dans lequel nous sommes ». C'est un thème que nous trouverons au chapitre 6 essentiellement⁶³.

⁶⁰ La transcription de la session sur le Noces de Cana est dans le tag [JEAN 2. CANA](#).

⁶¹ Le mot *eschaton* signifie "dernier".

⁶² Ceci sera traité à la séance suivante, voir chapitre V le I : Jn 5, 9-18

⁶³ Cf. Jn 6, versets 34 sqq.

Si vous voulez « *l'heure vient et c'est maintenant* », voilà un leitmotiv que nous allons trouver à plusieurs reprises chez saint Jean. L'heure : « *tu ne sais ni le jour ni l'heure* » (Mt 25, 13), c'est l'heure eschatologique, c'est le moment de l'accomplissement.

« Nous sommes dans le dernier jour » : nous nous préparons à entendre des choses de ce genre, pour mettre en œuvre quelque chose qui ressemble à la temporalité au sens johannique du terme. Pour l'instant nous rassemblons un certain nombre de données.

b) L'arkhê des signes (v. 11).

« *Ceci fut l'arkhê des signes* », donc ce n'est pas simplement le premier signe. Mais c'est aussi le premier puisque Jean va compter un deuxième signe encore à Cana (Jn 4, 54).

L'*eschaton* est dans l'*arkhê*, c'est-à-dire que nous trouvons ici la pensée tout à fait basique et originelle que la sagesse consiste à voir le fruit dans la semence, comme la semence est dans le fruit.

Le rapport semence / fruit, c'est le rapport du *mustêrion* et de l'*apocalupsis* : le *mustêrion* est le moment caché, le moment secret, ce qui est là mais sans être manifesté ; sa manifestation c'est le fruit⁶⁴.

Cette structure est, je crois, la plus caractéristique mais aussi la plus étrangère à notre pensée. Il est nécessaire de la connaître pour s'approcher des articulations du texte que nous essayons de lire. C'est celle de l'*arkhê* et de l'*eschaton*.

III – Jn 3, 1-10. La nouvelle naissance

Nous passons maintenant au chapitre 3, puisque nous feuilletons l'évangile de Jean pour rassembler des indices, des données qui sont autant d'ouverture vers ce qui pourrait donner à entendre le terme d'*aiôn*, qui soit autre chose que l'éternité ennuyeuse et longue que nous imaginons.

Vous savez, il ne faut pas se hâter de faire des thèses ni des synthèses, il faut modestement repérer et re-méditer des énigmes. Et plus les choses sont insolites, et plus elles sont susceptibles d'être pleines de sens. Voilà comment il faut, à mon sens, habiter ce texte.

Le chapitre 3 concerne la situation de l'homme par rapport à la nouveauté christique. Il commence par l'épisode du dialogue nocturne de Jésus avec Nicodème⁶⁵.

1) L'homme et la nouveauté christique (v. 1-5).

a) Lecture du texte.

« *Était un homme d'entre les Pharisiens, Nicodème son nom, archonte des Judéens. Il vint auprès de lui (Jésus) de nuit et lui dit : “ Rabbi, nous savons – c'est le mot très important qui sera relevé essentiellement, la prétention à savoir ; et pourtant, ce qu'il prétend savoir est plutôt bien – que tu es venu d'auprès de Dieu comme didascale*

⁶⁴ Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre....](#)

⁶⁵ Ceci est longuement médité dans [La rencontre de Jésus avec Nicodème \(Jn 3, 1-10\)](#).

(enseignant) – et il sait pourquoi il sait : – *car personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui.* ” – C'est plutôt bien ? Pas du tout. Et ce qui me permet de dire cela, ce n'est rien de cette phrase même, c'est la suite.

³*Jésus répondit et lui dit* – il va dire une phrase énigmatique ; c'est ce qu'il fait lorsque ce qu'il a à dire ne peut s'entendre qu'au bout d'un chemin. Nicodème a quelque chose à corriger sans doute dans sa façon de poser la question, et dans ce qu'il attend – “ *Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'en haut, il ne peut voir le royaume de Dieu.* ” – Voilà une phrase énigmatique que Nicodème n'entend pas. Il se méprend – ⁴*Nicodème lui dit*: “ *Comment un homme devenu vieux peut-il naître ? Est-ce qu'il peut entrer dans le ventre de sa mère une deuxième fois et naître ?* ” – C'est tellement grossier que c'est la volonté marquée de manifester que ça commence par un malentendu. Même les bienveillants, même les proches, même les disciples se méprennent, parce qu'il y a besoin d'un chemin pour entendre ce qui est à dire – ⁵*Jésus répondit* : “ *Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* ” » Ce n'est pas tellement plus clair, même pas du tout. Vous me direz : « mais si, il veut dire qu'il faut se faire baptiser pour... » Mais non, il ne s'agit pas de baptême ici.

b) Excursus : Naître d'eau qui est pneuma.

Ce n'est pas le sacrement de baptême qui est en question dans le texte. « *Si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma* » : il s'agit de cette eau-là qui est le pneuma, et d'ailleurs il n'est pas question d'eau autrement dans ce passage. Nous avons ici l'hendiadys "eau et pneuma" : l'eau est une des désignations du pneuma.

Parfois eau et pneuma peuvent s'opposer, par exemple le Baptiste dit : « *Moi, je vous ai baptisés d'eau, mais lui vous baptisera d'Esprit Saint.* » (Mc 1, 8)⁶⁶. Chez saint Jean il y a un partage des eaux : il y a les eaux d'en bas et les eaux d'en haut⁶⁷. Mais ici il n'est pas question de l'eau d'en bas, l'eau est une désignation du pneuma.

Je vais vous donner une preuve, Jn 7, 37-39 : « ³⁷*Dans le dernier jour qui est 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)".* – Et saint Jean explique ensuite la parole du Christ – ³⁹*Il dit ceci à propos du pneuma que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui,* – il nous explique alors ce que c'est que le pneuma et d'où il vient – *car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » La résurrection est le versement de la totalité du pneuma sur la totalité de l'humanité.

Chez saint Jean la résurrection n'est pas autre chose que la mort du Christ, c'est pourquoi le versement du pneuma est mis à la mort du Christ : à la croix le Christ remet le pneuma, et de son côté coulent eau et sang (Jn 19). Et ce mystère des trois est médité par saint Jean au chapitre 5 de sa première lettre. Ce sont les trois témoins et ils sont un seul : eau, sang et pneuma, c'est le nom de ce qui est versé de christité sur l'humanité.

⁶⁶ On trouve l'équivalent en Jn 1, 33.

⁶⁷ Cf. [La symbolique de l'eau en saint Jean \(la mer, eau des jarres, fleuves d'eau vive, eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix\)](#)

« ⁵*Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu.* ⁶*Il est Celui qui vient par eau et sang* – c'est un hendiadys donc eau et sang sont une seule chose – *Jésus Christos, non pas dans l'eau seulement mais aussi dans l'eau et dans le sang* – ici eau et sang ne sont plus en hendiadys, ils sont comptés séparément parce qu'il faut deux ou trois témoins – *Et le Pneuma est le témoinnant, puisque le Pneuma est la Vérité.* ⁷*Car trois sont les témoinnants :* ⁸*Le Pneuma et l'eau et le sang, et les trois sont vers un.* »

Tout ceci simplement pour montrer, à partir de la question « naître d'eau et pneuma » qu'il n'est pas question de baptême. Naître d'eau et pneuma c'est la foi. Bien sûr le baptême est le signe de la foi, mais il n'en est pas question dans notre chapitre.

Qu'est-ce que la foi ? La foi c'est naître de plus originel que notre naissance. L'Évangile n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter sur un être déjà constitué, l'Évangile reprend à la base la totalité de l'homme. Nous avons une réalité biologique, nous avons une identité civile, nous avons une parenté naturelle, et cela, d'une certaine façon, nous identifie, dit ce que nous sommes. Et c'est marqué sur notre carte d'identité. Mais cela ne nous identifie pas auprès de Dieu. La foi donne de naître plus originellement. La foi ne se réduit pas à quelques connaissances un peu supérieures qui viennent s'ajouter dans notre esprit aux connaissances profanes.

Il vient, et « *à tous ceux qui l'ont reçu il a donné l'accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui ont cru en son nom* – l'acte de naissance c'est la foi. À chaque fois que je crois, je nais – *ceux qui ne sont pas nés* (cela en nous qui n'est pas né) *des sangs ni de la volonté de la chair* – donc de l'humanité ordinaire – *ni de la volonté de l'homme mâle, mais qui sont nés de Dieu.* » (Jn 1, 12). Donc naître de Dieu se trouve dès le premier chapitre, et c'est ce qui est repris dans notre chapitre 3.

Alors bien sûr Nicodème prétendait savoir qui était Jésus. Mais non, voilà qu'il s'agit de tout autre chose que d'écouter un didascale parmi les didascales

Ce thème de la nouveauté christique, nous le trouvons à un point que nous n'attendions pas. Ce n'est pas une restauration, c'est une reprise de fond en comble. La nouveauté christique est d'accéder à une identité autre que celle que nous nous connaissons ; c'est-à-dire qu'il y a *je* et *je*, thème qui se trouve sous une autre forme chez saint Paul⁶⁸.

2) La distinction chair / pneuma (v. 6).

Après avoir entendu « si quelqu'un ne naît pas », ce qui peut se traduire positivement par « naître de cette eau-là qui est le pneuma, c'est entrer dans l'espace de Dieu », ou bien « entrer dans l'espace de Dieu c'est naître », Jean ajoute : « ⁶*Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né du pneuma est pneuma.* »

La chair et le pneuma ne sont pas ici deux parties constitutives de l'homme. Beaucoup de cultures ont distingué le pneuma et la chair (*sarx*), avec la *psychê* entre les deux si vous voulez. Il y a une indéfinité de descriptions de ce qu'il en est d'être homme, de ses facultés, de sa composition.

⁶⁸ Cf. [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

Mais ici le mot de chair désigne la condition présente, la condition d'un homme dans un monde où il est nativement mortel et meurtrier, la condition de l'humanité courante. La chair est la condition de l'homme en tant qu'il a à mourir de mort subie. Mourir pourrait être pris dans un sens très positif, mais ce n'est pas notre usage, ce n'est pas de notre vœu spontané ! Les anciens appelaient parfois les hommes les mortels, et ça peut avoir un sens qui n'est pas purement négatif.

Voici la question que se pose le poète :

« Un homme, quand la vie n'est que fatigue, un homme
 Peut-il regarder en haut, et dire : tel
 Aussi voudrais-je être ? Oui. Tant que dans son cœur
 Dure la bienveillance, toujours pure,
 L'homme peut aller avec le Divin se mesurer
 Non sans bonheur. Dieu est-il inconnu ?
 Est-il, comme le ciel, évident ? Je le croirais
 Plutôt. Telle est la mesure de l'homme.
 Riche en mérites, mais poétiquement toujours,
 Sur terre habite l'homme. »

C'est extrait d'un poème d'Hölderlin, dans la traduction d'André du Bouchet⁶⁹. Donc l'homme est mortel et qu'est-ce que le divin ? Voilà une question fort intéressante.

Je reviens au texte. « *Ce qui est né de la chair est chair – c'est-à-dire ce qui est né dans cette condition humaine dans laquelle nous naissons – ce qui est né du pneuma est pneuma.* » Cette distinction chair /pneuma, qui est paulinienne à l'origine, correspond à peu près à la distinction johannique de ce monde-ci, qui est le monde régi par la mort et le meurtre, et du monde qui vient. C'est rigoureusement la même pensée.

3) Naître d'en haut (v. 7).

« *7Ne t'étonne pas que je te dise : il vous faut naître d'en haut.* » Nous avons eu les deux mentions « naître d'eau » et « naître d'en haut », c'est-à-dire « naître de pneuma » et « naître d'en haut ». La symbolique du pneuma est très complexe. Nous laissons tomber cela pour l'instant.

4) Le champ de nescience comme lieu du je essentiel (v. 8).

« *8Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma.* »

– « *Le pneuma souffle (pneî)* », c'est un pléonasme. Ça appartient à l'une des symboliques du pneuma qui est d'être souffle.

– Il souffle « *où il veut* », ça ne veut pas dire « comme ça lui chante » : il souffle "selon" son vouloir, et le vouloir est le moment séminal de ce qui a lieu. Vous vous rappelez, nous

⁶⁹ Hölderlin, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1977.

avons parlé de semence et fruit, c'est le vouloir et l'accomplir : le vouloir est la semence de l'acte. Donc Jean dit ici qu'il souffle « selon son vouloir propre ».

– « *Tu entends sa voix mais tu ne sais* » : c'est une réplique à celui qui arrive en disant « *Rabbi nous savons* ». Donc l'insu, le merveilleux insu, c'est ce qui est tel que le verbe savoir est trop petit pour dire ce qu'il en est de s'en approcher. Ce n'est pas un « tu ne sais » affligeant, mais c'est un « tu ne sais » bienheureux, la bienheureuse nescience. Savoir que ça ne se sait pas, pas plus que je n'ai de prise sur ce dont je suis né. Le non-savoir est une éminente connaissance. Savoir que ça ne se sait pas, c'est la gnose par excellence. La gnose ce n'est pas la prétention de savoir, c'est savoir que ça ne se sait pas.

– Ça ne se sait pas, mais « *tu entends sa voix* ». Le savoir chez nous est une prise ; entendre est une offrande, un don. Entendre nourrit et maintient la relation de l'écouter et du disant. Savoir est une prise qui emporte ce qu'il sait et qui le prend pour soi dans son coin. Entendre est plus grand que savoir. Le grand sens du mot entendre implique qu'on s'y entende en même temps, qu'on s'y entende à entendre. Il ne faut pas oublier qu'entendre est le premier mot qui pourrait nous approcher du sens de ce que veut dire foi. Du reste la première lettre de Jean commence ainsi : « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux..., et que nos mains ont touché* – la triple sensorialité – *au sujet du logos de la vie* – c'est-à-dire de la parole de résurrection ». Ce que nous avons entendu, vu et touché, ici, c'est la parole de résurrection. "Voir les voix" est une expression hébraïque : « le peuple vit les voix ».

Ceci caractérise le pneuma, mais « *ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». Le propre de la nouveauté christique c'est de naître à nouveau, de naître du pneuma. Et « le pneuma tu ne sais », c'est un bienheureux champ de nescience qui est justement le lieu de mon *je* essentiel. Il est précisément cela : entendre la voix.

Lire l'Écriture ce n'est pas s'informer avec un bouquin. Je ne fais jamais ça ! J'écoute le profond de moi-même. Méditer un texte comme celui-ci c'est tout autre chose que s'informer hâtivement comment on parcourt *Elle* par exemple... ce n'est pas une lecture habituelle ! J'aurais pu dire pire.

5) La figure de Nicodème (v. 9-10).

« ⁹*Nicodème répondit et lui dit : "Comment cela peut-il se faire ?"* ¹⁰*Jésus répondit et lui dit : "Tu es didascale en Israël et tu ne connais pas ces choses ?"* » Donc c'est une bonne façon de le renvoyer provisoirement à ses réflexions. On ne sait pas quelles réflexions fera Nicodème, il reste un personnage mystérieux, sympathique à la chose de Jésus, jamais déclaré nettement. En effet on peut interpréter de différentes façons les derniers gestes de Nicodème qui sont des gestes de piété à l'égard de Jésus⁷⁰.

Alors que d'ordinaire dans tous les chapitres de Jean tout se résout (il y a ceux qui croient et ceux qui refusent), ici le dialogue s'enlise dans les sables. Je ne sais même pas si la suite est encore avec Nicodème ou s'il est déjà parti. La raison est sans doute qu'il y a de

⁷⁰ « *Vint aussi Nicodème, celui qui était venu auprès de lui nuitamment auparavant, apportant un mélange de myrrhe et d'aloès, d'environ cent mesures* » (Jn 19, 39).

nombreux Judéens dans les Églises primitives de Palestine – car il y a des communautés johanniques en Palestine – qui sont bienveillants, favorables à l'égard du Christ, mais qui ne se déclarent pas chrétiens, et Jean ne veut pas décider pour eux du chemin, de ce qu'il en est de ceux que représente Nicodème. Mais ça n'a aucune importance.

IV – Jn 4. La question du temps

La suite du chapitre 3 est également très intéressante mais je voudrais en arriver au chapitre 4 qui est celui de la Samaritaine. Nous n'allons pas parler de la Samaritaine, car je l'ai fait trop souvent. Je vais considérer quelque chose qui a immédiatement rapport avec la question du temps, c'est à partir du verset 35.

1) Jn 4, 35-37. Regards différents sur la moisson⁷¹.

La Samaritaine est partie à la ville dire aux gens : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait » (v. 29), donc elle s'est absentée. Les disciples qui étaient partis acheter des provisions, reviennent s'occuper de ce qui est matériel. Le disciple a trois tâches : il entend, il marche avec, et il pourvoit aux soins du maître et de ses condisciples. Un disciple c'est autre chose qu'un élève ou qu'un auditeur de conférence. C'est une structure "d'être avec" qui n'a pas son égal dans notre culture.

Donc les disciples reviennent et entament un dialogue avant que la Samaritaine ne revienne avec les gens de la ville. C'est un chapitre qui est construit avec une rigueur, un soin merveilleux. Je prends le moment de leur conversation qui commence au verset 35.

« ³⁵*Ne dites-vous pas : "Encore un quadrimestre et vient la moisson" ? Voici que je vous dis : "Levez vos yeux et contemplez les champs, ils sont blonds, prêts déjà pour la moisson.* – Il y a une différence d'un quadrimestre entre le regard du Christ et celui des disciples. Et Jésus poursuit : – ³⁶*Le moissonneur reçoit salaire, rassemble le fruit pour la vie éternelle en sorte que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur, ³⁷car en ceci la parole est vraie : "autre le semeur, autre le moissonneur".* »

Voilà un passage à première lecture énigmatique si on veut prendre le temps de s'étonner, mais qui concerne éminemment la question du temps par la question de la saison.

a) Les saisons. Semaille et moisson.

Les saisons c'est une autre façon de parler du temps. Les computs des saisons sont différents suivant les cultures. La base du comput c'est deux ; il y a des cultures qui en comptent trois, et nous, nous en comptons quatre.

Le mot saison ne dit pas simplement une durée de temps, mais une qualité de temps. Quand je dis l'été, je peux, si je parle à un citadin, évoquer la plage, la vacance, le soleil, autant de choses que n'évoque pas le mot hiver. Pour un paysan la saison c'est la saison des moissons ou c'est la saison des semailles.

⁷¹ Ceci est plus développé dans [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base..](#)

Savez-vous quelle est l'étymologie du mot saison ? Il vient du latin "sationem", accusatif de satio = semaille, action de planter. Les saisons ont pris leur nom d'une des saisons qui est celle de la semaille, et qui est sans doute, dans certains computes, la première des saisons, car beaucoup d'années commencent en automne.

Dans notre texte on a essentiellement le rapport semaille / moisson (et aussi semeur / moissonneur), autrement dit semence / fruit. Mais ce n'est pas un exemple parmi d'autres, c'est structurel dans la pensée de nos textes néotestamentaires.

« *Vous dites "encore un quadrimestre".* » La semence de blé est supposée rester huit mois sous terre, c'est-à-dire que nous sommes ici dans une vision ternaire : il y a la semaille (la latence étant comprise dedans), puis la croissance, et enfin la moisson. Mais nous avons quand même un décalage entre ce que disent les disciples et ce que dit Jésus : « vous dites que c'est dans quatre mois, moi je vous dis "regarder mieux" », il le dit sous la forme « *Levez les yeux* ».

b) Il y a moisson et moisson.

L'expression « lever les yeux » se trouve quatre fois chez saint Jean. Elle a des sens divers, significatifs, importants⁷².

« *Levez les yeux* », car il y a la vue banale, mais Jésus parle d'une autre moisson, c'est une moisson qui se voit avec d'autres yeux.

La moisson c'est ce qui est en train de se préparer, c'est-à-dire que reviennent toutes les semences que la Samaritaine a déposées par ses paroles chez les gens. En effet « les champs sont blancs » c'est-à-dire que les gens sont prêts pour.

« ³⁶*Le moissonneur reçoit son salaire, il ramasse le fruit en vie éternelle.* » Chez saint Jean, certains récits s'apparentent à ce qu'on appelle des paraboles : celles-ci diraient par exemple que le moissonneur ramasse le produit de la semence, et donneraient ensuite le sens de cette parabole, à savoir que celui qui porte la parole en tire le fruit. Mais ici on passe directement de l'un à l'autre. Autrement dit le vocabulaire travaille directement le texte. En effet ce n'est pas une comparaison du genre : de même qu'il y a un rapport entre semence et fruit, de même il y a un rapport entre prédicateur et foi. Non. Le semeur « *ramasse en vie éternelle* » c'est-à-dire que le fruit en question c'est la vie éternelle.

c) « En même temps » (v. 36).

« *En sorte que le semeur se réjouissent en même temps (homou) que le moissonneur* ». Le semeur et le moissonneur sont ensemble, ils sont simultanément, et je ne dis pas « en même temps », ce n'est pas tout à fait la même chose dans le cas qui nous occupe ici. Il s'agit précisément des *maintenants* qui ne sont pas de même nature.

⁷² « Quand est-ce que Jésus lève les yeux en saint Jean ? Au chapitre 11 avant la résurrection de Lazare, au début du chapitre 17 et au début de la multiplication des pains (Jn 6). Dans les deux premiers cas Jésus lève les yeux pour la prière, c'est-à-dire pour dire son rapport au Père de la façon la plus explicite. Au chapitre 6 il lève les yeux sur l'humanité. L'important, dans les deux cas (résurrection de Lazare et Jn 17), c'est sa relation au Père, c'est le parcours de son rapport au Père ; et en Jn 6 c'est son rapport à l'humanité. » (D'après la session *Le Pain et la parole*, [chapitre 2 : Jn 6, 1-14, la multiplication des pains](#), 1^{ère} partie, 3) Lire grand.)

d) La joie comme qualité d'espace.

Et la qualité de leur lieu de rencontre c'est la joie ; la qualité d'espace de ce qui les rassemble, la qualité d'espacement, de la proximité qu'ils ont entre eux.

Le mot espace demande à être entendu profond, et pas selon l'imaginaire géométrique⁷³. L'espace c'est essentiellement la proximité et l'éloignement, c'est essentiellement le prochain. Vous pourriez appeler ça la relation, ce ne serait pas forcément mal dit, parce qu'on peut aussi ré-férer, se porter (*latum*, la racine du mot relation, est le supin du verbe *ferre* qui signifie porter en latin, c'est de la même racine), donc ce qui constitue essentiellement l'espace c'est la dif-férence, se porter de part et d'autre. L'essence de la distance ne se mesure pas au mètre gradué. La distance c'est la proximité, et la proximité se pense à partir de ce que nous appelons le prochain. C'est tout à l'envers par rapport à notre usage.

e) Le même parce que "autre et autre".

Ici nous avons le semeur et le moissonneur, dans une qualité de proximité qui s'appelle la joie. En effet ils sont le même (*homou*) « ³⁷*car en ceci la parole est vraie : "autre le semeur, autre le moissonneur"*. » Vous trouvez ici un certain nombre de paradoxes par rapport à notre écoute : « ils sont le même parce qu'ils sont autre et autre ». Eh bien oui, il n'y a pas de même sans autre. Pour être même il faut être deux, il faut être autre. L'altérité est un mode constitutif de la mêmeté.

Ceci est très important, car cela appartient à ces réflexions fondamentales que nous avons eues à propos du temps, de l'avant et d'après, de l'ancien et du nouveau. Qu'est-ce que la mêmeté ? La mêmeté n'est pas la pareillette, n'est pas non plus exactement l'identité, n'est pas simplement la similitude, autant de mots que nous confondons allègrement.

Il y a beaucoup de dualités qui ne sont pas de l'ordre de la mêmeté : il y a des contraires, mais les contraires sont déjà proches, car il y a plus éloigné que les contraires : deux mots qui n'ont rien à se dire, comme un oiseau de paradis et une chanson du paradis...

► Le mot semence confronte à la durée, au temps des métamorphoses.

J-M M : Oui. Tu reviens à ce que nous disions tout à l'heure. Il y a un chemin, le chemin qui va de la semence au fruit ; il y a une progression qui est variable, qui appartient au vivant. Le vivant est soumis à progression puis à régression. La vie telle que nous la concevons est croissance et décroissance ; on pourrait dire fructification et putréfaction. Donc il y a des stades qui se déploient, mais qui se déploient dans une unité qui a sa signification d'unité également, qui constitue un chemin.

Ceci n'est pas importun par rapport à ce que nous faisons, ni hors champ, puisque Jésus dit « *Je suis le chemin* » et non pas « je suis un chemin », comme je l'ai entendu dire jadis par quelqu'un qui précisait : « Le Christ ne dit pas « je suis un chemin » mais « je suis le chemin pour aller à la vérité » ». Mais non ! C'est d'être en chemin qui est d'être à la vérité.

⁷³ J-M Martin médite souvent sur l'espace, par exemple : [Approches de l'espace christique : L'espace en musique, peinture et poésie](#).

Chemin et vérité sont deux noms égaux du Christ, c'est-à-dire que tout mode d'être à la vérité dans l'humanité, c'est être en chemin. L'autre compréhension qui est d'une grande banalité, se trouve déjà chez saint Thomas d'Aquin. Elle a été reprise naguère dans mon petit catéchisme, avant les années 1940 : « Je suis le chemin, la vérité et la vie » qui commençait par « Je suis la vérité » car il fallait d'abord connaître la vérité ; ensuite « Je suis la vie », c'était la morale, la bonne façon de vivre ; et « Je suis le chemin », c'était les sacrements c'est-à-dire les moyens pour arriver à la vie... Ce qui est véritablement une traduction pitoyable de la parole qui se trouve au chapitre 14 de saint Jean.

2) La question du décalage horaire (Jn 4, 46-54).

Je prends le temps de commémorer d'un mot une petite scène très intéressante qui se déploie à partir du verset 46. C'est la guérison du fils d'un officier royal.

« ⁴⁶Il (Jésus) vint de nouveau à Cana de Galilée où il avait fait l'eau vin. Et il y avait un officier royal dont le fils était malade à Capharnaüm. ⁴⁷Celui-ci ayant entendu que Jésus vient de Judée en Galilée, partit auprès de lui et lui demanda de descendre et de guérir son Fils car il allait mourir. ⁴⁸Alors Jésus lui dit : "Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croirez pas."

⁴⁹L'officier royal lui dit : "Seigneur descends avant que ne meure mon fils." ⁵⁰Jésus lui dit : "Marche, ton fils vit". L'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et il partit.

⁵¹Tandis qu'il descendait déjà, ses serviteurs vinrent au-devant de lui, lui disant : "Ton fils vit". ⁵²Il s'informa donc auprès d'eux sur l'heure à laquelle il était devenu mieux et ils lui dirent : "Hier à la septième heure la fièvre l'a quitté." ⁵³Le père connut donc que c'était l'heure à laquelle Jésus lui avait dit : "Ton fils vit". – troisième occurrence de l'expression – Et il crut, lui et toute sa maison. ⁵⁴C'est là, à nouveau, le second signe que Jésus fit, venant de Judée en Galilée. »

Ce passage est extrêmement intéressant. Il donne au mot de foi un sens d'une extrême simplicité, qui est celui que l'on trouve fréquemment dans les Synoptiques. Le mot de foi connaît de nombreux développements, habituellement différents chez Paul et chez Jean, au moins en apparence, et il serait intéressant de se demander s'il existe un rapport entre les deux, mais ce n'est pas notre question ici. Notre question, c'est celle de l'heure.

Or l'heure, c'est l'heure de la parole de Jésus et c'est l'heure de la guérison, mais ce n'est pas l'heure de la connaissance de la guérison. Il faut que l'officier royal continue à descendre et s'informe auprès des serviteurs. Autrement dit, le fils est guéri avant qu'il y ait la connaissance effective. Or la foi a quelque chose de cela : la foi est dans un chemin, et elle n'est pas achevée. La foi n'est pas la vision achevée, la foi est un chemin de vision. C'est ce que dit saint Thomas d'Aquin qui, pour une fois, est formidable : la foi est semence de vision béatifique, il y a en effet proportion (au sens technique théologique du terme) entre la foi et la vision béatifique qui est hors des ressources de l'intellect humain natif.

Ce point-là a son intérêt par la position de l'écoute, de la foi, de ce qui se passe effectivement. Nous sommes dans le chemin d'une guérison déjà accomplie mais non pleinement aperçue. Il y a là un signe qui est exemplaire pour situer bien le terme de foi (*pistis*) dans l'ensemble d'un processus d'approche des choses de Jésus.

Chapitre V

Le septième et dernier jour (Jn 5-6)

Odeur et mémoire

Pour renouer cette dernière prestation avec les interventions antérieures, je rappelle que notre thème s'intitulait « La nouveauté christique et le temps ». Nous nous sommes attardés assez longuement sur la notion de nouveauté, et nous avons commencé la dernière fois de parcourir l'évangile de Jean pour y détecter des indices qui nous mettraient sur le chemin de repenser l'*aiôn*, c'est-à-dire ce qu'on traduit par éternité, et le rapport des deux *aiônes*, cet *aiôn*-ci dans lequel nous sommes et l'*aiôn* qui vient.

Bien sûr la question est extrêmement difficile comme tout ce qui regarde le temps et a fortiori l'éternité dont nous n'avons aucune idée. Il est hautement probable que j'aurai l'occasion de l'éprouver – du moins je l'espère – avant même que j'ai fini de pouvoir l'élucider "ici-bas" comme dit.

I – Le septième et dernier jour (Jn 5-6)

Nous reprenons des indices de cette notion de temps et d'éternité dans la lecture de l'évangile de Jean. J'ouvre le chapitre 5 puisque c'est là que nous en étions arrivés.

1) La mise en question du shabbat (Jn 5, 9-18).

a) Plan du chapitre 5.

Je situe d'abord l'ensemble du chapitre pour en arriver à ce qui, dans le chapitre, nous intéresse. Ce chapitre commence par un court récit de guérison (v. 1-10). C'est la guérison du paralysé de Bethesda. Le récit est court, rapide. Il se termine par « *Lève-toi, prends ton brancard et marche* ». En effet les carences de l'individu consistaient en ce qu'il était couché et non pas debout, qu'il était porté par un brancard et non pas porteur de brancard. Il est invité maintenant à porter son brancard, et enfin à marcher.

Il n'y a rien là apparemment qui nous prépare à notre question. Mais la suite du chapitre, qui est une discussion entre les Judéens et Jésus, commence par donner l'indice de notre question : « *C'était shabbat ce jour-là* ». La circonstance n'avait apparemment aucune importance dans le récit, et voici qu'elle va prendre toute son importance dans la suite du texte qui, cette fois, est un dialogue où la parole de Jésus prend une large place.

b) La question du shabbat (Jn 5, 9-18).

« *Or c'était shabbat ce jour-là* (jour de la guérison). – On va accuser Jésus d'avoir guéri un jour de shabbat – ¹⁰*Alors les Judéens disent à celui qui a été guéri (téthérapeumenôï) :*

"C'est shabbat et il ne t'est pas permis de porter ton brancard". – En effet le jour du shabbat la marche est limitée dans sa longueur et on ne porte pas de fardeau – ¹¹*Celui-ci leur répondit : "Celui qui m'a fait sain (poiêsas me hugiê), celui-là m'a dit : "Porte ton brancard et marche"* – peut-être que dans l'expression « *Prends ton brancard* » il y avait l'intention d'ouvrir la question avec quelque chose qui est interdit le jour du shabbat – ¹²*Ils le questionnèrent donc : "Qui est l'homme qui t'a dit "Porte et marche"?"* ¹³*Celui qui a été guéri (iatheis) ne savait pas qui c'était, car Jésus s'était évanoui au milieu de la foule qui était dans le lieu.*

¹⁴*Après cela Jésus le trouve dans le Temple et lui dit : "Voici que tu es devenu sain, ne pêche plus en sorte qu'il ne t'advienne quelque chose de pire.* – Cette réflexion ne concerne pas notre recherche à nous aujourd'hui ; cependant, parce qu'elle est parfois mal entendue, entendue comme une menace, je précise que la parole du Christ est ici une parole donnante et non pas une parole d'injonction. Quand il dit « *Ne pêche plus* » il lui donne effectivement de ne pas pécher. Cela, nous le savons par ailleurs, mais il est bon de connaître cette interprétation – ¹⁵*L'homme s'éloigna et annonça (anêngeilen) aux Judéens que Jésus est celui qui l'a fait sain (poiêsas auton hugiê).*

« ¹⁶*Et pour cela les Judéens poursuivaient (persécutaient) Jésus parce qu'il avait fait ces choses un jour de shabbat.* – Donc le grief c'est le shabbat. Nous sommes dans la question du temps, beaucoup plus que jusqu'ici nous ne pouvions le penser – ¹⁷*Mais Jésus leur répondit : "Mon Père œuvre jusqu'à maintenant et moi j'œuvre."* ¹⁸*Donc pour cela les Judéens cherchaient d'autant plus à le tuer que, non seulement il détruisait (eluen) le shabbat, mais aussi il disait Dieu son propre Père en se faisant lui-même égal à Dieu. »*

Donc désormais nous avons deux griefs qui ont donné lieu aux deux paragraphes fondamentaux qui constituent la suite du chapitre. Pour ce qui nous concerne aujourd'hui, nous nous intéressons à la première partie du grief qui est la destruction (ou la profanation) du shabbat.

c) La question du septième jour.

Jésus argue de ce que son Père œuvre le jour du shabbat, et donc qu'il œuvre aussi. Voici qui est très étonnant à première écoute parce que le shabbat correspond au "septième jour" de la Genèse où « *Dieu se repose de toute l'œuvre qu'il avait faite* » (Gn 2, 2). Comment Jésus peut-il dire que Dieu œuvre le jour du shabbat, ce qui lui donnerait à lui aussi d'œuvrer également ? Nous allons voir l'importance de cette question apparemment futile, mais qui n'est pas futile pour le fond.

Il y a une tradition juive qui lit le "septième jour" de Gn 2, 2 comme fondation du jour du repos dans la semaine (le jour du shabbat), c'est la lecture la plus connue, c'est celle dont parlent les interlocuteurs. Mais il existe une autre tradition qui est attestée surtout dans le judaïsme alexandrin. On la trouve chez Philon d'Alexandrie. Philon dit qu'il y a deux œuvres de Dieu : les six premiers jours Dieu exerce une œuvre, et le septième jour « *il cesse (anapausis) cette œuvre* » – le mot *anapausis* signifie la cessation aussi bien que le repos – donc il cesse cette œuvre des six jours pour en commencer une autre.

Il faut savoir que l'articulation de pensée dans tout notre Nouveau Testament va du caché

au manifesté dont nous savons que la symbolique la plus courante est celle de la semence et du fruit. C'est un couple de base de toute la pensée néotestamentaire, et comme il nous est très étranger, il importe de le rappeler ici⁷⁴.

En effet, pendant les six jours, Dieu dépose les semences du monde, et le septième jour s'arrête le travail de déposition de semences et commence le travail de la croissance des semences. Si bien que ce septième jour, c'est toute l'histoire de l'humanité dans lequel les semences qui ont été œuvrées par Dieu pendant les six jours, se développent et croissent⁷⁵.

Or le travail de croissance est aussi un travail de Dieu. Par exemple en 1 Cor 15 nous lisons : « ³⁵*Quelqu'un dira : "Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ?"* ³⁶*Insensé, ce que tu sèmes n'est vivifié que s'il meurt* ³⁷*et ce 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* ³⁸*et Dieu lui donne le corps – donner le corps c'est la croissance – selon qu'il l'a voulu »* Et « selon qu'il l'a voulu » ne veut pas dire « comme ça lui plaît, comme ça lui chante », car la volonté désigne le moment séminal.

Il y a des choses à mettre ensemble, des articulations fondamentales de pensée. J'en parle ici parce que c'est l'occasion, mais c'est nécessaire de connaître cette différence, elle se trouve à toutes les pages l'évangile.

Donc Dieu donne la semence, et à la semence il donne la croissance, c'est-à-dire qu'il lui donne le corps ; et le mot de corps ici n'est pas opposé à âme, le corps c'est "la venue à corps", c'est la consistance, la croissance. Voyez aussi comment se comprend ce terme de corps suivant les passages de notre Nouveau Testament.

d) Symbolique végétale de la croissance⁷⁶.

Cette structure de base (semence / fruit), nous l'avons étudiée à bien des reprises parce qu'elle constitue une structure de support de l'articulation et de la pensée du Nouveau Testament.

On n'est donc pas dans une symbolique de la fabrication, de la construction, mais dans une symbolique végétale de la croissance. Chez nous, même la végétation est pensée à partir de la fabrication alors que, chez les anciens, même la fabrication était pensée à partir de la végétation : un temple croît chez les anciens⁷⁷, alors que chez nous, les semences ça se fabrique !

⁷⁴ Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

⁷⁵ Cf. [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

⁷⁶ La plus grande partie de ce qui est dit ici vient de la session qui a eu lieu à l'Arbresle sur le thème "Odeur et mémoire".

⁷⁷ « Que veut dire maintenant bâtir ? Le mot du vieux-haut-allemand pour bâtir, *bauen*, signifie habiter. Ce qui veut dire : demeurer, séjourner. (...) Ce mot *bauen*, toutefois, signifie aussi : enclore et soigner, notamment cultiver un champ, cultiver la vigne. En ce dernier sens, *bauen* est seulement veiller, à savoir sur la croissance, qui elle-même mûrit ses fruits. Au sens d'« enclore et soigner », *bauen* n'est pas fabriquer. Au contraire, la construction (*Bau*) de navires ou de temples produit elle-même, d'une certaine manière, son œuvre. Ici *bauen* est édifier, non cultiver. Les deux modes du *bauen* – *bauen* au sens de cultiver, en latin *colere, cultura*, et *bauen* au sens d'édifier des bâtiments, *aedificare* – sont tous deux compris dans le *bauen* proprement dit, dans l'habitation. » (Heidegger, *Bâtir Habiter Penser*, dans *Essais et conférences*, éd Gallimard, p. 172-173.)

La fréquentation de la plante, et aussi celle de l'animal, induisent une posture de soin : « *Il le mit dans le jardin pour qu'il le gardât et pour qu'il l'œuvrât* » (Gn 2, 15).

Œuvrer, ce n'est pas fabriquer, c'est laisser que germe ce qui a à germer, et c'est soigner. Il n'est pas facile pour nous de comprendre le soin car, pour nous, il réside dans d'autres lieux : dans l'éducation (le rapport à l'enfance), à l'hôpital (le rapport à la maladie)...

Le rapport est donc difficile avec l'Évangile. Même culturellement déjà, entendre l'Évangile est difficile, sans compter que l'Évangile ajoute une difficulté supplémentaire car il est une parole venue de tout ailleurs, c'est une mémoire d'outre-tombe.

e) Le jour dans lequel nous sommes.

Donc le shabbat finalement c'est ce jour dans lequel nous sommes. Nous dirions que c'est toute l'histoire du monde. Et normalement le shabbat c'est le dernier jour dans la numération qui commence par le premier jour, ou plutôt par "le jour un" ce qui n'est pas tout à fait la même chose⁷⁸.

Nous entrons ici dans les lectures qui se font à l'époque de notre Nouveau Testament, pour bien comprendre ce qui est en question. Il faut aller progressivement. L'intérêt de ce que je dis ici n'apparaît pas clairement pour l'instant, mais il est nécessaire pour comprendre la suite.

2) La relation Père / Fils (Jn 5, 19-30).

a) L'œuvre du Père et du Fils (v. 19-20).

« ¹⁹ *Jésus répondit* – il répond à la double critique désormais, puisque il est dit « *mon Père œuvre et moi aussi* », et du coup il déclare que Dieu est son Père, ce qui fait un grief supplémentaire – *et leur dit : “ Amen, amen, je vous dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même qu'il ne voit faire au Père. ”* » Voilà une affirmation que nous laisserions couler comme cela. J'ai souvenir d'avoir lu ce texte jadis avec un groupe d'adolescentes, je vois très bien celle-là qui, de façon tout à fait négligente, entendant que le Christ ne fait rien qu'il ne voie faire son Père, se met à dire : « Conformiste le mec ! ». C'était dit sans aucune méchanceté, mais ce n'était pas son truc à elle, elle ne devait pas être conformiste comme ça. J'ai cité cela à plusieurs reprises car c'est important pour moi, cela a déclenché jadis quelque chose comme « qu'est-ce que nous donnons donc à entendre, qu'est-ce qui s'entend ? » De toute façon le rapport père / fils n'est pas à penser à partir de notre psychologie. Ici le Père est la semence et le Fils est le fruit. C'est toujours la même structure de base où le fruit est selon la semence, selon ce qui est inscrit dans la semence – c'est d'ailleurs une sorte de secret que de savoir lire le fruit dans la semence – comme du reste la semence est dans le fruit. Nous avons ici un rapport qui n'est pas seulement une vague comparaison végétale, mais un lieu de haute réflexion.

⁷⁸ Allusion à Gn 1 : « *Il y eut un soir, il y eut un matin, jour un (yom èhād)* » (v. 5) : "jour un" et non "premier jour".

« *Car ce que celui-ci (le Père) fait, cela aussi le Fils le fait semblablement.* » Autrement dit Jésus veut faire entendre ici que son œuvre c'est l'œuvre du Père. C'est ce qu'il ne cesse de dire tout au long de l'évangile de Jean : « mes paroles ne sont pas mes paroles, ce sont les paroles du Père » ; « mon œuvre n'est pas mon œuvre, c'est l'œuvre que le Père m'a donné de faire ». Et aussi « le Père et moi nous sommes un », c'est la grande question qui se trouve ainsi ouverte : le thème de l'unité du Père et du Fils. C'est ce qui ouvrira la problématique du Concile de Nicée avec le thème de la consubstantialité. Seulement ici Jésus veut dire qu'il est, en ce qu'il fait, le visible de ce que le Père œuvre secrètement dans le monde.

« ²⁰*Car le Père aime le Fils, et lui montre tout ce qu'il fait* – cette expression "montrer tout ce qu'il fait" se trouve une fois au chapitre 15 à propos de Jésus et de ses amis. L'indication de la proximité, d'une certaine mêmeté, se dit volontiers ainsi – *et il lui montrera des œuvres plus grandes en sorte que vous serez étonnés.* »

L'expression « plus grand » est à presque toutes les pages de saint Jean. Elle désigne la véritable dimension (ou signification) de l'œuvre du Christ. Le Christ ne se contente pas de guérir un homme, un paralysé. La véritable œuvre plus grande c'est de guérir *l'Homme*, l'humanité tout entière. Ce point est très développé chez saint Jean, mais pas dans les Synoptiques. Il y a un nombre repérable d'indices qui indiquent qu'il y a la dimension de lecture courte et la dimension de lecture haute chez saint Jean.

Par exemple la Samaritaine, dans son parcours intérieur qui la conduit, de méprise en méprise, à reconnaître finalement Jésus, c'est l'humanité tout entière. Et le parcours de la Samaritaine, c'est le parcours de l'humanité.

Donc il y a une façon de lire grand saint Jean qui est de la volonté de l'écriture de saint Jean, ce n'est pas une application pieuse qui est faite. Et c'est tenu dans l'expression « plus grand ».

L'expression « plus grand » désigne deux choses qui sont tout à fait constitutives de l'essence de l'Évangile :

– ce qui est "plus grand" c'est le domaine de la résurrection ; et le mot de résurrection ne désigne surtout pas une simple réanimation de cadavre à propos de laquelle on pourrait se demander si ça a eu lieu. La résurrection c'est la seule chose et c'est le mot essentiel qui porte tout l'Évangile, donc c'est la chose plus grande.

– le deuxième sens du mot "plus grand", mais qui va avec le premier, c'est que les choses qui concernent Jésus individuellement dans ce qu'on pourrait appeler sa biographie – mais nous n'avons pas véritablement de biographie de Jésus – s'effacent devant ce qu'il en est de toute l'humanité. Autrement dit, ce qu'œuvre le Christ, il ne l'œuvre pas comme un homme singulier, mais il est ce qui, au cœur de l'humanité, est susceptible d'œuvrer pour l'humanité tout entière.

Que la résurrection soit centrale, qu'elle ne désigne pas un événement heureux qui arrive à un individu Jésus – c'est plutôt gentil de l'avoir ressuscité puisqu'il a été bien obéissant... bien sûr que non ! Ces deux points concernent l'humanité tout entière : c'est cela qui est le cœur de l'Évangile.

La résurrection est le cœur de l'Évangile, et Évangile est un mot de la configuration essentielle des premiers mots qui constituent ce cœur. L'Évangile est à la fois la belle annonce, c'est la signification du mot, mot qui est emprunté à Isaïe⁷⁹, mais c'est simultanément l'annonce et l'avènement même qui est annoncé par là. Et l'avènement de la résurrection ne concerne pas simplement l'individu Jésus mais concerne *l'Homme*, c'est-à-dire l'homme principal. Lorsque Dieu dit « *Faisons l'homme à notre image* » dans le premier christianisme, cela veut dire : « Faisons le Christ ressuscité » ; « *mâle et femelle il le fit* » c'est-à-dire Christ et Ekklesia (l'humanité convoquée).

« ²¹*Car comme le Père ressuscite les morts et les vivifie* – Jésus dit « *Je suis la résurrection et la vie* » ; vivifier est le propre du Pneuma Sacré, il est "vivifiant". Donc le Père, le Fils et l'Esprit, dans cette œuvre, assument la même fonction. C'est un point très important parce que va se dessiner la dimension de Jésus – *ainsi le Fils vivifie qui il veut* – ça ne veut pas dire qu'il « vivifie comme ça lui chante » mais qu'il vivifie selon la volonté, c'est-à-dire selon la semence.

b) Le thème du jugement.

« ²²*Car le Père ne juge personne, il a remis tout jugement au Fils.* » Ici intervient le thème du jugement qu'il faudrait traiter pour lui-même car il est complexe et apparemment contradictoire⁸⁰. Mais les apparentes contradictions sont toujours très précieuses. En effet au chapitre 3 Jean a dit : « *Dieu n'a pas envoyé son Fils vers le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que par lui le monde soit sauf* » (v. 17). Donc il est venu pour juger ou bien pour ne pas juger ? Et que veut dire juger ?

Le jugement dernier (ou le discernement ultime) c'est "la distinction du bien et du mal", mais c'est à entendre au sens biblique du terme, car savoir discerner le bien et le mal est au moins aussi important que de savoir distinguer le bon et le mauvais quand il s'agit des champignons.

En fait « il est venu pour sauver, non pas pour juger », car ce qui sauve c'est la foi au sens authentique du terme, ce ne sont pas les œuvres. Les bonnes œuvres ne sauvent pas du tout l'homme, pour la bonne raison que, de toute façon, de lui-même il ne peut pas les pratiquer. Ceci est un thème essentiel de l'Évangile.

Le discernement est entre celui qui croit et celui qui ne croit pas. Seulement, il faut bien entendre ce qui est dit en ces termes. En effet croire, ce n'est pas savoir dire « je crois en Dieu le Père tout-puissant ». La foi c'est la chose plus grande qui ne dépend pas de notre interprétation. Nous croyons de façon authentique seulement s'il nous est donné de croire, puisque nous sommes dans le champ de la donation et non pas dans le champ du juridique.

⁷⁹ Le mot évangile vient du grec *euangélion*, adjectif employé comme nom ; il dérive du mot *euangélos* : messager (*angélos*) de bonheur (préfixe *eu*). Paul dit « *Qu'ils sont beaux les pieds de ceux qui annoncent la bonne nouvelle (euangélizomenôn)* » (Rm 10, 15). Il emprunte à Isaïe : « *Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds de celui qui annonce la bonne nouvelle (mebasser en hébreu, euangélizoménon en grec) de la paix, de celui qui annonce les biens (mebasser, euangélizoménos) ; qui publie le salut, disant : "Sion, ton Dieu va régner !"* » (Is 52, 7 les deux verbes grecs sont mis d'après la version de la Septante).

⁸⁰ Cf. [Jn 5, 24-29. Passer de l'espace de mort et de jugement à l'espace de vie](#) .

Le discernement ultime distingue en nous cela qui est de l'ordre de l'incrédulité et cela qui est de l'ordre de la foi au sens authentique du terme. Le lieu du jugement dernier c'est chaque homme. Le jugement dernier passe à l'intérieur de chaque homme, établit la frontière entre ce qui est de l'ordre de ce qui reçoit – car l'Évangile, ça vient et ça se reçoit – et de ce qui refuse.

« ²³*Afin que tous révèrent (timôsin) le Fils comme ils révèrent le Père ; celui qui ne révère pas le Fils ne révère pas non plus le Père qui l'a envoyé.* » Ce qui est dessous cette phrase c'est que, s'il n'y a pas de fils sans père, ce qui est certain, il n'y a pas non plus de père sans fils. C'est pourquoi le titre même de Père postule Jésus comme Monogénês c'est-à-dire Fils un et unifiant de la totalité des enfants de Dieu.

Excursus sur deux formules du Credo.

Je reviens à cette formule : « *afin que tous révèrent le Fils comme ils révèrent le Père* ». Je pense que c'est une formule bien meilleure que celle du Concile de Nicée qui, pour dire le rapport du Père et du Fils, dit *homoousios*, ce qu'on traduit par « de même nature ». Ce n'est pas une traduction extrêmement correcte puisque *ousia* n'est pas la nature dans tous les sens du terme, c'est la nature au sens où la nature est partagée par des individus. Or le Père et le Fils ne sont pas des individus au sens où des individus se partagent une même espèce selon la logique occidentale. De toute façon *ousia* est un mot de la philosophie grecque, ce n'est pas un mot de l'Évangile. Mais le mot nature est le mot que nous ne cessons d'utiliser, c'est le mot le plus basique de la culture occidentale.

« *Il reçoit même adoration et même gloire* », c'est une façon beaucoup plus simple, beaucoup moins prétentieuse, évidemment beaucoup moins ajustée à l'esprit de l'Occident que *homoousios*. Cette phrase-là a été reprise par le Concile de Constantinople, non plus à propos du Fils mais à propos de l'Esprit. Le Concile de Nicée (325) n'avait pas traité de la question de l'Esprit mais uniquement du Père et du Fils. Le premier Concile de Constantinople en 381, lui, traite de la question de l'Esprit. Et ce qu'il est dit de l'Esprit, vous l'avez dans notre Credo du dimanche : « il reçoit même adoration et même gloire » et c'est ce que nous trouvons ici chez saint Jean. C'est bien meilleur que *homoousios*.

« ²⁴*Amen, amen je vous dis : qui entend ma parole et croit en celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, il ne vient pas en jugement* – c'est le jugement entre croire et ne pas croire, et croire c'est entendre la parole – *mais il a été transféré de la mort à la vie.* » La mort ici c'est le nom de la vie ici-bas, c'est-à-dire la vie mortelle ; il a été transféré dans la région de la vie au grand sens, ce qui est l'équivalent de la résurrection.

c) Maintenant du temps, maintenant de l'éternité (v.25a).

« ²⁵*Amen, amen je vous dis : l'heure vient, et c'est maintenant.* » C'est une expression récurrente chez saint Jean, elle se trouve dans beaucoup d'autres lieux de l'évangile. Chez les anciens ce n'est pas une heure parmi les heures de la journée, ni même chez les Grecs. L'heure est un mot d'indication du temps qui peut désigner des dimensions de temps très diverses. Il y a en particulier l'expression « mon heure » qui est quelque chose comme « mon *floruit* » que disaient les latins, c'est-à-dire l'accomplissement plénier de mon être.

"Mon heure" et "mon œuvre" sont deux mots qui disent pratiquement la même chose chez saint Jean. Ce temps-là est une heure qui est en train de venir, mais « c'est maintenant », ce

qui fait que cette heure-là est une heure qui, pour une part, est dans le temps, et pour une part est l'accomplissement de l'être plénier.

Vous vous rappelez que l'une des premières choses que nous avons vues chez saint Jean, c'est la nouvelle que « *la ténèbre est en train de partir, et que le jour déjà luit* ». Autrement dit nous avons part dès maintenant à la vie éternelle par la foi ; par la foi c'est-à-dire par l'*agapê*, par ce qui constitue l'accès fondamental au Christ.

« *L'heure vient et c'est maintenant.* » On dit quelquefois « l'éternité c'est maintenant », mais ce n'est pas bon parce que le maintenant du temps n'est pas du tout le maintenant de l'éternité. Le maintenant du temps ne cesse de périr, il se renouvelle, mais il périt : c'est le moment où le présent devient du passé et où le futur commence à être du présent. Donc ce maintenant n'est rien. Quelquefois on dit que l'éternité est un éternel maintenant, mais ce n'est pas satisfaisant si on ne fait que transférer notre idée de maintenant sur l'idée d'éternité. Vous voyez que les réflexions sur le temps sont extrêmement difficiles, c'est probablement ce qu'il y a de plus difficile.

d) Le jour de la résurrection (v. 26b-30).

« *L'heure vient... où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront.* » Ce qui donne de vivre c'est entendre, c'est-à-dire croire. Le verbe croire (*pisteueîn*) n'est pas une bonne traduction de *pisteueîn* car croire pour nous c'est opiner vaguement, ou avoir l'opinion que, ou c'est souscrire à. Mais *pisteueîn* ne signifie pas du tout cela. Son premier sens c'est d'entendre une parole nouvelle, une invitation neuve, inouïe, in-entendue. C'est ceci en rigueur.

« ²⁶ *En effet, de même que le Père a la vie en lui, de même aussi il a donné au Fils d'avoir vie en lui.* » La vie en question ici c'est la vie propre du Christos, mais c'est en même temps la vie répandue, c'est la vie en nous. Autrement dit la vie est un des noms majeurs de l'Esprit, l'Esprit est le vivifiant. De même Jésus dit « *Je suis la vie* », pas simplement « Je suis le vivant ». On voit donc que ces noms sont également partagés par le Père, le Fils et l'Esprit. On peut dire que vivifier est une fonction trinitaire.

« ²⁷ *Et il lui a donné la capacité (pouvoir, exoucia) de faire le jugement parce qu'il est Fils de l'Homme.* ²⁸ *Ne vous étonnez pas de cela, que vient l'heure dans laquelle tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix – il ne s'agit pas des tombeaux qui se trouvent dans les cimetières, mais du tombeau dans lequel nous sommes essentiellement –* ²⁹ *et s'en iront les uns, ceux qui ont fait (poïein) le bien, pour une résurrection de vie ; ceux par contre qui ont pratiqué (praxantês) le mal, pour une résurrection de jugement.*

³⁰ *Je ne peux rien faire de moi-même ; selon ce que j'entends je juge et mon jugement est juste, puisque je ne cherche (zêtô) pas ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé.* » Autrement dit mon jugement n'est pas le mien, mais c'est le jugement de celui qui m'a envoyé.

C'est un texte qu'il faudrait éventuellement développer.

Conclusion sur ce passage.

Donc nous avons ici tout une considération du temps de l'histoire comme ce shabbat dans lequel Dieu œuvre dès maintenant, et laisse croître à la fois ce qui est compromis et la semence première. C'est quelque chose qui décrit la condition dans laquelle nativement nous sommes, et qui diffère essentiellement de ce qui est annoncé. Est à l'œuvre la semence première. N'oubliez pas ce qui est semé premièrement dans le champ⁸¹. Le père de famille sème du bon grain, et l'ennemi, de nuit, sème par-dessus de la zizanie (de l'ivraie, de la mauvaise herbe), et voici que les deux plantes apparaissent. Faut-il les juger ? Non, il n'est pas en notre main de discerner ultimement et de séparer le bon grain et l'ivraie. Nous avons à œuvrer à ce discernement en nous-même, mais le discernement ultime est dans la main du Père qui enverra ses anges au dernier jour et – selon la symbolique de la moisson – il triera le bon grain et l'ivraie.

Vous trouvez donc ce même thème végétal attesté encore une fois par les nombreuses paraboles végétales qui se trouvent et dans les Synoptiques et chez saint Jean comme nous l'avons aperçu la dernière fois dans le chapitre 4 avec le discours entre Jésus et ses disciples sur le semeur et le moissonneur.

3) La résurrection au dernier jour (Jn 6, v. 39, 40, 44, 54).

Je voudrais maintenant passer au chapitre 6, mais nous n'allons pas faire le travail complet que nous avons fait dans ce chapitre 5, simplement relever quelque chose de très significatif avec l'invitation à une traduction qui n'est pas courante, mais qui s'impose.

Plan du chapitre 6.

Au chapitre 6 nous ne sommes plus à Jérusalem, nous sommes en Galilée. Le récit de la multiplication des pains se fait dans les premiers versets. Ensuite il y a un court épisode maritime de recherche de Jésus, des aller-retours, et puis ensuite commence un grand discours sur le pain de la vie. Voilà le plan général de ce chapitre.

« Je commence à le relever dans le dernier jour »

Je veux retenir ici simplement une phrase qui se trouve réitérée, intouchée quatre fois, et quatre fois dans l'espace d'une dizaine de versets, donc dans le même ensemble. Quand Jean réitère une formule de ce genre avec insistance, c'est qu'il y a une énigme, c'est qu'il y a quelque chose à penser, quelque chose à méditer. Nous avons d'autres exemples dans l'évangile de Jean que je pourrais citer, mais nous nous intéressons seulement à celui-ci. Ça commence au verset 39.

« ³⁹Et c'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé, que de tout homme qu'il m'a donné je ne perde aucun, mais je le ressusciterai au dernier jour. » Cette phrase est réitérée quatre fois, et cela indique qu'il faut la méditer. C'est une phrase énigmatique, une phrase pleine de sens, qui, par ailleurs, ne paraît pas recéler de grandes difficultés : « je le ressusciterai au dernier jour », tout le monde sait ça. Oui, mais justement, ce n'est pas ce

⁸¹ Cette parabole se trouve dans les Synoptiques.

que l'on pense. En effet ça veut dire : « je commence à le ressusciter dans ce dernier jour dans lequel nous sommes » :

– d'une part le futur n'est pas un futur. En effet les langues anciennes comme l'hébreu ont des modes (l'accompli et inaccompli) et non des temps (présent, passé, futur...), et les traductions sont toujours très périlleuses. Et ici il faut traduire le futur grec par un inaccompli : « je commence à le ressusciter ».

– d'autre part le shabbat c'est le dernier jour, et nous venons de voir que nous sommes dans le shabbat, jour pendant lequel le Père et le Fils œuvrent la croissance. Donc pour le sens il faut dire « en ce dernier jour dans lequel nous sommes ». Ceci est très important pour ne pas surseoir, ou repousser dans un rêve lointain le thème de la résurrection, mais pour l'entendre bien dans le maintenant, qui n'est pas le maintenant de la fluence temporelle.

Donc je propose comme traduction : « ***je commence à le ressusciter en ce dernier jour dans lequel nous sommes*** »

Et Jésus poursuit au **verset 40** : « *Car c'est ceci la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait vie éternelle et moi je commence à le ressusciter en ce dernier jour dans lequel nous sommes.* » Deuxième mention.

Verset 44 : « *Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire, et moi je commence à le ressusciter en ce dernier jour dans lequel nous sommes.* »

Verset 54 « *Celui qui mâche ma chair et boit mon sang a vie éternelle et je commence à le ressusciter en ce dernier jour dans lequel nous sommes.* »

Donc nous avons ici une insistance qu'il faut repérer comme insistance, parce qu'elle est porteuse de signification énigmatique. Et cette énigme, nous commençons à la comprendre à l'aide du chapitre 5 du Christ œuvrant le jour du shabbat.

Remarque conclusive.

Voilà un premier ensemble, c'est beaucoup trop rapide. Il réclame un certain nombre de présupposés que vous entendez peut-être pour la première fois. Donc c'est quelque chose qu'il faut noter comme digne de ce qu'on y revienne. Ça ne se donne pas à entendre immédiatement. Mais il y a ici des indices d'une lecture qui est tout à fait différente de celle que ferait un lecteur superficiel, comme cela arrive la plupart du temps quand nous sommes conduits à entendre l'Évangile proclamé.

II – Odeur et mémoire

Pour revenir à notre thème du temps, il y a un autre point que je me bornerai à indiquer, car je l'ai fréquenté à plusieurs reprises : « Odeur et mémoire »⁸². Je vais en dire quelques mots mais je ne peux pas entreprendre de le développer dans son intégralité. Les deux thèmes odeur et mémoire sont liés, commençons par la mémoire.

⁸² J-M Martin a fait plusieurs sessions sur ce thème.

1) Premières approches de la mémoire.

a) La mémoire éternelle comme lieu.

Je vais d'abord faire état d'un souvenir d'enfance. J'étais déjà au petit séminaire, et nous avons été conduits aux obsèques de quelqu'un dans une paroisse de Nevers que je vois bien. Nous étions là et j'écoutais la chorale chanter : « *In memoria aeterna erit justus* (le juste sera en mémoire éternelle) », ce qui, évidemment, veut dire quelque chose comme : on se rappellera les bonnes œuvres de quelqu'un qui a été juste, il survivra dans la pensée de ceux qui se remémorent ses bienfaits. Mais j'entendais autrement, en sachant que je devais jouer un peu sur les mots, déjà : « le juste vivra dans la mémoire éternelle », et je me disais que la mémoire éternelle était sûrement un lieu plus intéressant que ce bas monde, ou en tout cas, que le séminaire !

« Être dans la mémoire éternelle », donc la mémoire comme un lieu. Ceci n'est pas totalement... C'était jouer déjà un peu. Mais le jeu c'est sérieux.

b) La mémoire et le fluant.

Le terme de *mnêmosunê*⁸³, mémoire, désigne à l'origine autre chose que la faculté de se rappeler des faits. La mémoire est quelque chose comme la capacité de retenir le fluide, la capacité de retenir le fluant. Elle a aussi à voir avec l'odeur qui est un fluide en un autre sens, et par rapport à un autre "sens" précisément. La mémoire "retient" : elle retient au sens de se souvenir, mais elle retient au sens de la retenue des eaux, la retenue du fluide. L'eau n'est eau que si elle coule, mais elle a simultanément, pour cette raison même, la capacité d'être retenue ou contenue. Là j'invite à un lieu de méditation qui peut être un lieu de méditation profane.

Il y a une magnifique conférence de Heidegger qui s'intitule *La chose* et qui est une phénoménologie de la cruche⁸⁴. Ce serait une bonne préparation pour un travail de ce genre.

L'énigme du vase.

Je viens de dire que l'eau est "contenue", retenue, sauf que dans un autre sens, c'est l'eau qui "contient" le vase. En effet c'est la condition de la fluidité de l'eau qui régit la forme même du vase, qui commande que le vase soit de telle forme, qu'il puisse être posé sur un fond, qu'il puisse éventuellement avoir un bec, qu'il puisse être rempli, qu'on puisse verser. Autant de manifestations du liquide.

c) Ce qui coule et ce qui demeure.

Ce qui coule (ce qui passe) et ce qui demeure, voilà deux choses qui sont inséparables. Évidemment les conditions du demeurer et du couler ne sont pas les mêmes suivant qu'on est dans ce monde-ci ou dans le monde à venir. Mais il ne faudrait pas figer le monde à

⁸³ Fille de Gaïa et d'Ouranos, *Mnêmosyne* était la déesse de la mémoire et passait pour avoir inventé les mots et le langage.

⁸⁴ "La chose" est une conférence prononcée en 1950 par Heidegger. Le texte est paru dans *Essais et conférences*, traduction d'André Préau, aux éditions T.E.L. Gallimard, Paris.

venir sous prétexte qu'il ne bouge pas. C'est un monde qui bouge. Sous quelle forme ? Que veut dire bouger dans ce cas-là ? Voilà une indication intéressante pour ne pas penser l'éternité ennuyeuse, l'éternité immobile, comme on a tendance à le faire.

Tous ceci d'ailleurs se fonde plus profondément sur le rapport des verbes demeurer et venir qui disent, comme je l'ai souvent répété, également Dieu, alors que le Dieu de l'Occident est un Dieu soliveau – c'est La Fontaine⁸⁵ qui le dit mais pas pour la même raison ; en tout cas c'est un Dieu inerte ; chez La Fontaine il tombe, donc mon rapport n'est pas très heureux. Mais nous pensons l'éternité comme une sorte d'inertie et il est difficile pour nous, avec rigueur, de penser autrement.

2) Mémoire chez saint Jean⁸⁶.

Le thème de la mémoire a une ampleur importante chez Jean. Il est évoqué dans quatre lieux stratégiques de cet évangile : 2, 17-22 / 12, 16 / 20, 9 / et 14, 26.

a) Les disciples se souviennent (Jn 2, 17-22)⁸⁷.

Le thème de la mémoire, on le trouve par exemple à la fin de l'épisode des vendeurs chassés du temple :

« ¹⁷Ses disciples se souvinrent qu'il est écrit : "la ferveur de ta maison me dévorera". ¹⁸Mais les Juifs répondirent donc et lui dirent : " Quel signe nous montreras-tu, pour agir de la sorte ? " ¹⁹Jésus leur répondit : " Détruisez ce temple et, en trois jours, je le relèverai. " ²⁰Alors les Juifs dirent : " Il a fallu quarante-six ans pour construire ce temple et toi, tu le relèverais en trois jours ? " ²¹Mais lui parlait du temple de son corps.

²²Aussi, lorsque Jésus se releva d'entre les morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi, et ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite. » (Jn 2).

Le lieu de la résurrection en nous est l'éveil de la mémoire. La mémoire n'est pas à prendre comme notre capacité de se ressouvenir. La mémoire est la présence simultanée de ce que nous appelons le passé, le présent et le futur ; c'est ce qui tient ensemble, dans une simultanéité heureuse, des choses qui, dans un autre sens, se déploient dans une succession, selon l'avant et l'après.

« Ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite. » Le point de résurrection, c'est le point qui permet de relire l'Écriture et la parole de Jésus. C'est ce à partir de quoi se lisent l'Ancien Testament et les épisodes vécus avec Jésus. C'est le point focal de tout l'Évangile, à ce titre-là aussi. L'Évangile est tout entier lecture de l'Ancien Testament, tout entier dénonciation de la Loi comme loi et accomplissement de la Torah comme torah (pas

⁸⁵ Il s'agit de la fable : « Les Grenouilles qui demandent un roi ». Le roi soliveau n'a pas l'air de bouger : « Donnez-nous, dit ce peuple, un roi qui se remue. »

⁸⁶ Lors de la dernière séance, J-M Martin n'a pris que cinq minutes pour traiter ce thème et il n'a donné que trois références sans développer. Ce qui est mis en 2) et 3) vient essentiellement de la session qui a eu lieu à l'Arbresle en 2010 sur le thème "Odeur et mémoire".

⁸⁷ Cette méditation est reprise et complétée dans [Jn 2, 13-22 : Jésus révélateur de violence cachée ; Transfert du Temple sur le Corps de Résurrection](#) .

comme législation). C'est d'ailleurs un grand thème paulinien. La résurrection est le site d'où tout se voit.

C'est donc la structure même de l'écriture du Nouveau Testament qui n'est pas un recueil de souvenirs, mais qui est la remémoration méditante de quelque chose, ce qui est une autre dimension.

b) La compréhension après coup (Jn 12, 16).

« Au premier moment, ses disciples ne comprirent pas ce qui arrivait, mais lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent que cela avait été écrit à son sujet, et que c'était cela même qu'on avait fait pour lui. »

Ils se souviennent simultanément de l'Écriture et du geste qui a été fait par la foule qui l'acclame avec des branches de palmier.

L'évangile n'est pas la mémoire de ce qui a été vécu, mais la mémoire de ce qui a été manqué. La nouvelle mémoire dénonce et recueille.

c) Se remémorer des choses ratées (Jn 20, 9).

Voici maintenant une réflexion de Jean qui fait suite à la course de Pierre et Jean au tombeau vide, où il est dit à propos de Jean : *« il vit, il crut »* (v. 8).

« Ils n'avaient pas encore compris l'Écriture selon laquelle Jésus devait se relever d'entre les morts. »

La Parole n'a pas pour but de raconter une anecdote, mais de remémorer des choses vécues et surtout des choses ratées, et d'annoncer la nouveauté de l'expérience de résurrection. La Parole n'est pas la répétition de ce que Jésus a dit, puisqu'à ce moment, les disciples ne comprenaient rien. La Parole est celle que l'évangéliste a écrite à la lumière de la Résurrection, quand il comprend, enfin !

d) La fonction de remémoration du pneuma (Jn 14, 26).

C'est au chapitre 14 que se trouve le lieu le plus éminent de tous. Jésus lui-même dit à propos du pneuma : *« il vous fera ressouvenir »*.

« ²⁵Je vous ai dit ces choses tandis que je demeurais auprès de vous ; ²⁶le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera la totalité et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit. »

La mémoire comme retenue.

Le pneuma nous conduit au site d'où se voit le "maintenant". *« L'heure vient et c'est maintenant »*. Tout vient chez Jean : c'est le Christ, c'est "mon heure". Cette heure qui n'est pas une heure parmi les heures, mais l'Heure, qui est celle de l'ouverture de la retenue des temps qui se déploient.

La mémoire, c'est cela : la retenue des temps qui se déploient. C'est un déploiement ! La temporalité est un des modes de déploiement. Nous le vivons, nous, non pas sur le mode du déploiement mais sur le mode du déchirement : une heure chasse l'autre, tue l'autre ; et la dernière nous tue ! C'est le temps mortel ! Le temps du Christ est le temps de résurrection ;

c'est un temps qui retient en lui la présence simultanée (non pas contemporaine). C'est un maintenant, mais pas un maintenant du temps.

L'éternité est la chose la plus difficile à penser. Car notre idée d'éternité est faible... Quand on la pense, on la pense sur le mode de l'intemporalité du concept. Ceci nous ouvrirait à une étude de la temporalité chez Jean...

3) L'odeur et la mémoire du futur (Jn 12, 1-7).

Le thème de l'odeur, qui n'est pas sans rapport avec celui de la mémoire, est évoqué au début du chapitre 12. Il s'agit de l'épisode du parfum répandu par Marie-Madeleine sur Jésus, avec les interprétations par rapport à la sépulture et donc à la mémoire, celle de Judas puis celle de Jésus.

a) Le contexte (v. 1-2).

Ce texte du parfum répandu achève l'épisode de la résurrection de Lazare (Jn 11) par un repas où nous trouvons les mêmes personnages :

« ¹*Donc Jésus, six jours avant la Pâque, – le 6 désigne l'inaccompli⁸⁸ ; et juste avant l'épisode des Rameaux, au verset 12, il y aura mention du "lendemain" – vint à Béthanie où était Lazare qu'il avait ressuscité des morts. ²Ils lui firent donc là un repas, et Marthe est au service, et Lazare était un des convives avec lui. »*

Le thème du repas est fréquent dans le Nouveau Testament. Et le thème du banquet final fait partie des thèmes eschatologiques. Il instaure le passage du natif (le mode usuel d'être au monde) à la nouveauté christique. En particulier l'épisode des Noces de Cana (Jn 2), lui qui réunit les thèmes eschatologiques du vin, de la noce et du banquet, est désigné comme l'*arkhê* des signes : « ¹¹*Ce fut l'arkhê (la tête, le premier) des signes que fit Jésus* ». C'est le plus eschatologique de tous les signes si l'on peut dire. Ici nous avons à nouveau ce thème eschatologique qui intervient.

b) Le geste de Marie (v. 3a).

Le geste de Marie avait été annoncé au début du chapitre précédent : « ²*Marie était celle-là qui avait oint (aleipsasa) le Seigneur de myrrhe et avait essuyé ses pieds avec ses cheveux, (elle) dont Lazare le frère était malade. »* (Jn 11, 2).

« ³*Marie prenant une mesure de parfum d'un nard authentique précieux oignit (aleiphô) les pieds de Jésus et essuya de ses cheveux ses pieds. »* La posture de Marie par rapport à Jésus est la même que celle de Jésus par rapport aux apôtres, au chapitre 13 où il leur essuie les pieds. La gestuelle occupe moins d'un verset et la plénitude de sens se tient dedans. Le dialogue qui va suivre en éclairera un aspect, mais, comme dans le lavement de pieds, il ne suffit pas à lire pleinement le geste.

⁸⁸ La mention du chiffre 6 indique l'inaccompli. Ainsi quand Jésus rencontre la Samaritaine, c'est la sixième heure, Jésus est "fatigué". Et le 6, c'est aussi l'indication de la Passion ("J'ai soif") qui se trouve dans "Donne-moi à boire" (Jn 4, 7), alors que la septième heure est le temps de la moisson.

c) L'odeur du parfum (v. 3b).

« *La maison fut remplie de l'odeur du parfum* ». La maison a l'ampleur du Royaume, de l'humanité appelée.

L'odeur dont il est question ici se distingue de l'odeur de corruption sensée commencer le quatrième jour⁸⁹. En effet, d'après ce que va dire Jésus, l'onction de Marie est faite « *en vue du jour mon ensevelissement* » (v. 7). Cette onction sera donc symbole d'incorruptibilité. Or l'odeur d'incorruptibilité est appelée aussi "odeur de consécration". Non pas qu'il s'agisse explicitement de la consécration christique (messianique), car le verbe oindre employé ici est le verbe *aleipheîn* et non le verbe *chrieîn*. La référence à l'onction de consécration n'est donc pas immédiate dans ce texte, d'autant que Marie n'est pas habilitée à « oindre » (un roi, un prophète ou un prêtre). C'est essentiellement le pneuma qui oint. Cependant dans le texte il y a un rapport – on peut même prononcer le mot de consécration – il y a un rapport avec une des thématiques du *pneuma* qui oint. Ce rapport est second par rapport au mouvement du texte.

Il y est fait allusion par la mention du verbe emplir (« *Et la maison fut emplie de l'odeur du parfum* »). *Emplir* est un des noms du pneuma⁹⁰. Par exemple à la Pentecôte on a ce verbe emplir : « *L'Esprit emplit la demeure où ils étaient assis* » (Ac 2, 2). Et nous avons aussi « *L'Esprit du Seigneur emplit l'orbe des terres* » (Sg 1, 7 – Introït de la Pentecôte), et puis Étienne est « *empli de force et d'Esprit* » (Ac 6, 5). Donc nous avons des traits de Pentecôte à l'intérieur de ce qui se passe.

« *La maison fut remplie de l'odeur du parfum* ». Sentir ou entendre la présence de l'absent, c'est l'attestation de la résurrection. Il est absent du point de vue de notre sensorialité native, mais ce n'est pas une présence imaginaire.

d) Le thème du soin.

Le geste de Marie est donc dans la thématique de l'onction, mais c'est un geste d'*agapê*, de soin, plutôt qu'un geste de consécration au sens classique du terme. Cela est confirmé par l'interprétation que Jésus lui-même va faire du geste de Marie, et qui est différente de celle de Judas.

⁸⁹ L'odeur de corruption est mentionné à propos de Lazare : « *Il sent déjà car il est de quatre jours,* » (Jn 11, 39) car la corruption est censée commencer le quatrième jour. En ressuscitant le troisième jour Jésus n'a pas connu la corruption. Ce qui accomplit l'Écriture citée par Pierre au jour de la Pentecôte : « *Tu ne laisseras pas ton consacré voir la corruption* » (Ac 2, 27).

⁹⁰ Le mot emplir est utilisé explicitement à propos du pneuma dans d'autres passages. *Emplir* (*plêroun*) signifie aussi "accomplir" c'est-à-dire mener une chose à sa plénitude.

Cet emplir est à mettre en rapport avec le vide puisqu'il concerne ici l'absence de Jésus comme il le dit lui-même : « *Moi, vous ne m'aurez pas toujours* » (v. 8). J-M Martin a lui-même précisé ce rapport du vide et du plein : « Comme nous sommes dans l'ordre du don, cet "emplir" (qui est la même chose que le verbe donner) suppose le vide, un rapport à la vacuité. Il n'y a pas quelque part des pensées du vide et ailleurs des pensées du plein, ce sont des mots d'ordre pour débutants, et c'est faux. Là où il y a du plein, il y a du vide ! Le mot plein n'a pas de sens si le mot vide n'est pas là. L'exemple pratique de cela c'est la respiration. Il n'y a possibilité de recevoir le don du souffle que pour autant que j'expire. Il suffit de bien apprendre à expirer et l'inspiration viendra toute seule. »

e) Le regard accusateur (v. 4-6).

On ne demande pas à Marie ce qu'elle a voulu faire. Et on a maintenant une discussion entre un accusateur et un défenseur.

En effet Judas a hâte d'interpréter pour son propre compte : « ⁴*Judas Iscariote, un de ses disciples, celui qui devait le livrer dit : " ⁵Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cent deniers et donné aux pauvres ?" ⁶Il dit cela non pas parce qu'il avait souci des pauvres, mais parce que, étant voleur et ayant la bourse, il prenait ce qu'on y jetait.* » Ce regard accusateur prend notre place, nous épie. Et souvent nous sommes soupçonneux vis-à-vis du regard de Dieu, alors que c'est un regard qui nous veut, un regard d'amour : « *Tu es mon fils que j'aime* » est une parole adressée à toute l'humanité en Jésus.

f) La lecture de Jésus (v. 7).

« ⁷*Jésus dit alors : "Laisse-là – ce "laisser" n'est pas l'abandon, c'est le laisser être, laisser faire ; cette phrase est très difficile à traduire parce qu'elle est apparemment incorrecte – afin que, pour le jour de mon ensevelissement elle l'a gardé".* » Le "afin que" ne nous étonne pas, il est à éliminer étant donné que, nous l'avons dit bien des fois, *hina* (afin que) n'est pas final chez Jean, *oti* (parce que) n'est pas causal et que "si... alors" n'est pas conditionnel.

Ce qui est important, c'est que Jésus met un rapport entre le geste de Marie et son ensevelissement (*entaphiasmos*) qui est raconté au chapitre 19 : « ⁴⁰*Ils prirent le corps de Jésus et le lièrent de linges avec des aromates, selon l'usage des Judéens d'ensevelir (entaphiazein).* » C'est un mot de même racine.

g) Significations de l'ensevelissement.

L'ensevelissement implique que le corps soit d'une certaine façon protégé par un embaumement tel qu'il se pratique à l'époque. C'est la raison de la venue des femmes au tombeau de Jésus qui se trouve dans les Synoptiques⁹¹. Ce thème de l'ensevelissement, qui pourrait être secondaire par rapport aux multiples souffrances de la mort, a pris traditionnellement une place dès le Symbole des apôtres (« est mort et a été enseveli »).

L'ensevelissement a une signification par rapport à la mort, mais il a aussi une signification par rapport à la semence. Ceci sera mis en évidence, dans ce même chapitre 12, dans l'épisode des Hellènes (c'est-à-dire des juifs parlant grec) qui montent à la fête et disent « *Nous voulons voir Jésus* ». La réponse de Jésus est étonnante : « *En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte beaucoup de fruit* » (12, 24). Nous avons un des exemples multiples, beaucoup plus nombreux qu'on ne pense, de cette thématique de la semence et du fruit, qui est sous-jacente à tout notre Évangile. La semence et l'ensevelissement sont mis en rapport de façon explicite.

⁹¹ Avant d'être mis dans le linceul, le corps était oint d'aromates. Le but immédiat était de prévenir la mauvaise odeur du cadavre. Dans l'évangile de Jean, Nicodème apporte "un mélange de myrrhe et d'aloès, d'environ cent livres" que Joseph d'Arimatee et lui mettent sur le corps avec les bandelettes (Jn 19,39-40). Dans les Synoptiques ce sont les femmes qui apportent ces aromates, mais au lendemain du shabbat.

h) « Elle l'a gardé. »

Dans l'expression « *elle l'a gardé* », utilisée par Jésus, le verbe « garder » (*têreïn*) a des sens multiples. Il y a un autre mot pour dire garder, *phulasseïn* qui concerne la garde (*phulax*) du troupeau. *Têreïn*, c'est la garde au sens du *shâmar* hébraïque. On le traduit parfois par "mettre en pratique" : mon Dieu quelle horreur ! Garder c'est « laisser que se déploie », c'est avoir égard, regard à quelque chose. C'est soin et préservation de quelque chose (par exemple la garde de la parole). Ce verbe garder est un des verbes majeurs du chapitre 17 de Jean où se trouve la prière de Jésus, avec le verbe « donner » qu'on trouve 17 fois dans ce chapitre 17. Donner et garder ne sont pas ici des contraires, mais ils se conditionnent, ils s'appartiennent. Un troisième verbe important de ce chapitre est le verbe consacrer : « *consacre-les dans la vérité* ».

Donc Marie dépense, mais faisant cela elle garde. C'est cette dépense qui est la vraie garde.

i) La présence de Jésus au cœur.

Le fait qu'elle ait gardé, c'est l'interprétation même du Christ, il lisait ce que Marie ne savait pas. On peut tout à fait penser qu'elle n'a pas fait son geste dans ce but.

Jésus est au cœur de l'homme et sait ce qui s'y passe : « *lui connaît (a toujours déjà connu) ce qu'il y a dans l'homme.* » (Jn 2, 24). Jésus est toujours déjà là. C'est une présence qui devance et qui ne prend pas notre place pour épier et surveiller. D'être au cœur, de savoir d'avance la personne, l'événement, c'est aussi ce qui atteste la liberté de Jésus en tout ce en quoi il entre. Il va entrer dans un conflit, et y entrer librement parce qu'il sait d'avance, c'est l'attestation de sa liberté.

La parole de Jésus au sujet du geste de Marie est donation de sens, mais de sens insu. Car la part de l'insu dans la pratique de ceux du Christ est considérable. Être instrument de ce qu'on ne sait pas, c'est cela qui est beau. C'est ce qui fait que c'est le Christ lui-même qui œuvre dans l'humanité. Ainsi, quand nous lisons ensemble l'Évangile ici, nous ne savons pas ce que nous faisons. Dans les choses que je dis je ne sais pas celle qui sera une semence.

j) La question du temps.

Mais ce que dit Jésus pose un problème non résolu à propos du temps : elle l'a gardé alors qu'elle le dépense ; et quel rapport avec l'ensevelissement qui n'a encore pas eu lieu ?

Comme nous l'avons vu, l'heure de Jésus c'est toujours l'heure de sa mort et de sa résurrection. Mais la mort se dit sous de multiples dénominations : le trouble de la trahison du frère (car Judas est dans la figure de Caïn), la séparation de l'ami (la mort de Lazare) ; l'être sous le regard accusateur ; l'être crucifié ; l'être enseveli... Ce sont des dénominations de la mort, c'est-à-dire des dénominations du pàtir christique. Nous, nous considérons le geste de Marie comme une sorte de prophétie de l'ensevelissement à venir, mais Jésus le vit maintenant, c'est son heure. L'heure, c'est tout cela.

k) La mémoire.

Ce texte est un texte sur l'odeur mais il y a une subtile égalité de l'odeur à la mémoire, d'autant plus que la parole de Jésus paraît indiquer quelque chose comme cela : la mémoire du futur. En effet le grand sens du mot mémoire n'est pas simplement la capacité de remémorer des factuelité du passé⁹².

4) Odeur et mémoire à partir d'un poème.

Je vais illustrer cela en vous citant quatre strophes d'un poème qui concernent un peu ce que nous disons, quatre strophes d'un poème assez long⁹³.

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 ?

Voyons cela en détail.

Ceci a à voir avec le thème de l'odeur, mais ce poème fait intervenir différents sens, et les uns un peu dans les autres puisque l'odeur est "tactile" encore.

« **Je me rappelle qu'Amalfi tout assise** – c'est un bon mot pour dire la situation d'une ville ; par exemple dans la Nièvre on dit : « Decize en Loire assise », c'est une ville entre deux bras de Loire, elle est sise ou assise – **à ses attenances** – attenance est un mot qui invite à penser un rapport qui soit autre qu'un rapport de cause, d'effet, les rapports que la

⁹² « Il y a des choses magnifiques qui sont dites sur la mémoire par Heidegger, non pas dans *Être et temps*, mais dans un cours de l'année 52 qui a été publié sous le titre *Qu'appelle-t-on penser ?* Dans la deuxième partie du semestre de l'été 52, Heidegger fait une étude sur Parménide, mais il y a une grande première méditation sur la mémoire. Pour autant il ne s'agit pas de prendre le texte pour s'en servir. Et la problématique dans laquelle se trouve Heidegger n'est pas celle dans laquelle nous sommes maintenant. Cependant il y a des choses à entendre qui peuvent être précieuses pour nous. » (J-M Martin à Saint-Bernard).

⁹³ Le poème s'intitule "Bien plus joli", il a été composé par J-M Martin chez son ami peintre Mathigot à Sérignac en 1993.

logique et la grammaire nous habituent à penser. Attenance : ça se tient. Donc nous sommes ici dans le toucher, le tact. Il est question deux fois du tact dans un ensemble qui touche à l'odorat, mais c'est voulu. C'est quelque chose comme la circulation des différentes sensations, ce qui est une question très intéressante – **est plus soluble** – nous sommes dans le soluble – **que Florence** – je pense que ça doit vous dire quelque chose : Amalfi est une ville dans laquelle le ciel méridional, la mer, la côte penchée, le jardin des capucins en haut avec des citronniers et des orangers, l'odeur des orangers dans le haut, ce sont des choses qui se mêlent, c'est fluide ; alors que Florence c'est rectiligne, c'est une belle architecture, mais ce n'est pas celle d'Amalfi qui est intéressante – **et que la mémoire y suffit** – *suffit* rime avec *Amalfi*, c'est très beau. Et nous parlons de sens, mais l'oreille a sa part dans les termes qui sont là.

Ainsi l'essence d'une ville ou d'une rose – comme on parle de l'essence de rose, pourquoi ne parlerait-on pas de l'essence d'une ville, surtout d'une ville soluble – **à nos mouchoirs s'attache** – oui, l'essence de rose s'attache aux mouchoirs – **et dure jusqu'au soir d'une vie.**

Et l'odeur tactile encore après l'enjambement d'années à jamais révolues – en effet Amalfi c'était dans les années 1950, ça fait du temps pour arriver à 2014 ! Et c'est tenace comme odeur. Pourquoi le mot enjambement ? Parce que vous avez des strophes qui sont faites d'enjambements. On appelle enjambement en poésie le fait qu'un mot, pour le sens, soit rejeté au début de l'autre vers. Donc des enjambements ici parce qu'au point de vue du son, le poème est en train de faire des enjambements, ou peut-être pour s'en excuser, car à la fois ça donne de la fluidité, ça casse la rigueur, ça brise le caractère non soluble de Florence – **cette odeur ce soir me salue** – oui, la souvenance c'est cela : vous êtes salués par la chose qui vient, qui revient vers vous – **puis se retire lentement.**

Où vont les enfances germaines qu'un géranium ensoleillait, et les vacances de juillet écartant larges leurs semaines ? »

► C'est sur le temps ?

J-M M : C'est tout à fait cela : « l'enjambement d'années à jamais révolues ». Ce sont des années révolues, mais qui sont présentes par l'odeur qui vient me saluer, enfin la mémoire de l'odeur, mais la mémoire et l'odeur ont des affinités. Et ça se retire lentement.

► Florence c'est fleurance.

J-M M : Oui ce serait un autre traitement du nom de Florence. Dans les choses qui ont des capacités multiples de symbolisation et de signification, il faut que le texte élimine les choses qui égareraient l'esprit. Donc ici on ne risque pas d'égarer l'esprit de ce côté-là, puisque ce qui est mis en évidence, ce n'est pas la fleurance de Florence, mais c'est au contraire sa moindre fluidité ou solubilité (le caractère soluble).

Cela me plaisait de vous offrir ce soir ces quelques strophes.

Dernières réflexions

J'en ai dit assez, si vous avez des questions à poser, il reste un peu de temps.

► J'aimerais revenir sur le jugement : « *le Père m'a donné le jugement* ». Vous avez parlé du jugement ultime et vous avez parlé de notre participation. Or on nous dit : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* ».

J-M M : Vous parlez d'une phrase qui se trouve dans les Synoptiques « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* ». On pourrait entendre cela : « si vous avez la gentillesse ou la correction de ne pas juger vos petits camarades, en conséquence et en récompense, on ne vous jugera pas ». Mais bien sûr, ce n'est pas cela. C'est que le jugement, avant d'être une activité, est un lieu, une qualité de lieu, une qualité d'espace, c'est-à-dire de spaciement, d'espacement qui fait la dif-férence ou la dis-tance : dif-férer = se porter de part et d'autre ; dis-tance = se tenir de part et d'autre.

C'est toujours de ces réflexions qu'il faut partir, car il n'y a pas de réflexion sur le temps qui ne soit simultanément une réflexion sur le lieu. C'est pour cela du reste que le lieu est un nom propre de Dieu dans l'Ancien Testament : HaMaqom (le Lieu) est un nom de Dieu, de même que l'*Aïôn* (l'éternité) est son propre.

La distance dit un nom proprement local, mais on a oublié la signification locale du mot différence : dif-férer, se porter de part et d'autre. La différence, c'est capital, ouvre la question de la qualité de l'espace. En effet, ce qui sépare de quelque chose garde avec ce dont il s'est séparé un type de relation. Le mot relation est beaucoup trop faible parce qu'on en fait simplement une catégorie entre autres. La relation est constitutive de tout être, de tout homme ; l'homme ne peut pas dire "je" s'il n'a pas entendu "tu" ; c'est-à-dire que tout homme est d'autant plus lui-même qu'il est plus "rapporté à". Tout est dans la qualité de la relation, de la ré-férence.

Et cela peut se dire à la fois en langage de distance, mais de distance dans l'espace... C'est le fondement de la notion même d'espace. La notion d'espace nous la pensons à partir de la géométrie et c'est une erreur totale. Il faut la penser à partir de l'espacement. L'espacement crée la possibilité de la proximité ou du lointain. Le proche et le loin sont les deux caractéristiques premières qui déterminent la caractéristique d'un lieu. Or la proximité c'est ce qui donne aussi la notion de prochain. Dans l'Évangile l'autre s'appelle le prochain, non pas qu'il le soit nativement, mais en ce qu'il a à devenir prochain d'autrui.

Nous pensons par concepts usés, limés, d'autant plus morts qu'ils ont été davantage précisés, et la différence prétendue entre l'image et l'idée est une différence fausse. Il faut laisser jouer les mots. Ceci introduit le champ vivant d'une vraie symbolique qui n'est pas un imaginaire, peut-être un imaginal si on veut garder le mot image ; c'est aussi un beau mot, à condition qu'il ne désigne pas ce qu'il désigne chez nous, c'est-à-dire une vignette. « *Faisons l'homme à notre image* », ce n'est pas faire une vignette. L'image dit quelque chose sur le semblable, qui est une façon d'être à autrui, mais qui peut être une façon négative, car rien ne crée l'animosité comme la similitude, et rien ne crée l'animosité comme la promiscuité, la trop grande proximité. C'est la juste proximité qui est en question.

Vous avez là un champ de méditation symbolique sur les choses premières essentielles qui préludent à tout autre réflexion. C'est ce que tente de faire d'une certaine façon, de refaire à neuf la phénoménologie par-delà la philosophie classique en Occident. Mais c'est quelque chose qui est absolument préalable à l'abord de toute culture, de toute culture étrangère, de toute langue étrangère, avec le sens aigu de l'intraduisible à cause des assonances de son et de sens qui se sont créées entre les mots dans l'usage d'une langue et d'une autre. Une langue est pratiquement intraduisible, un poème surtout est rigoureusement intraduisible.

Nous avons là un exemple de méditation. Car la méditation c'est méditer où et quand je suis, c'est méditer sur mon habitat, ma posture, mon être par rapport à autrui puisqu'il est indissociable : je suis d'autant plus moi-même que je suis plus ouvert à autrui ; je suis ouverture. C'est l'ouverture qui assure mon identité.

La plupart des choses que le langage courant considère comme des contraires sont des choses qui ont des rapports subtils qui sont susceptibles d'être médités, des rapports beaucoup plus subtils entre eux qu'il n'y paraît d'abord.

Nous sommes facilement dans l'altérité par opposition, éventuellement dans l'alternance, alors qu'il faudrait penser en termes de mêmeté et d'altérité ; mais quelle subtilité entre autre et même, jusqu'au point où ils disent la même chose ! Et plus les choses sont contraires, et plus elles sont un lieu d'elles-mêmes où elles s'appellent l'une l'autre de façon nécessaire.

Ça ouvre le regard sur la peinture, sur le rapport des couleurs, sur les mots, sur la façon d'habiter le monde. Ça ouvre un tout autre mode de méditation et donc d'écoute, ce que permettent précisément les langues fondatrices des grandes cultures... Mais l'Évangile n'est pas une culture bien sûr, c'est plus qu'une culture, et c'est parce qu'il n'est pas une culture qu'il peut être proposé à toutes les cultures, ce qui est loin d'être fait.

Dans tout ce qui est originel, fondateur, vous êtes aussi loin que possible de ce qu'est devenue la pensée occidentale moderne. Je fais encore allusion ici à ce qui est immédiatement dépendant de la logique aristotélicienne, de ses articulations propres que nous avons héritées, que nous avons utilisées pour dire même l'Évangile qui est pourtant absent de ce système de pensée. Comme l'Évangile s'annonçait à l'Occident, il fallait bien qu'il fasse quelques concessions à l'Occident. Le malheur c'est quand les concessions sont plus importantes que la chose qui était à dire. Donc il nous faut retrouver une écoute plus originelle, plus fondamentale.

Je ne suis pas en train de faire un excursus, je suis dans le fond même de ce qui motive mon type de recherche. Ce n'est pas moins exigeant, c'est plus exigeant que le travail prétendument exigeant de l'érudit sur ses manuscrits. C'est un autre type d'exigence, mais c'est d'une grande rigueur.

Ce sont des propos de fin de session, c'est ceux par lesquels je conclus en vous saluant, en vous remerciant de votre assiduité, et en vous attendant l'année prochaine.

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 valentinienne](#) ; [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](#)