

Jean-Marie Martin lit saint Jean

La Résurrection

d'après les chapitres 20 et 21

de saint Jean

Écriture et présence

Lecture en divers lieux

PRÉSENTATION

Jean-Marie Martin, théologien et philosophe, professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris, consacre sa retraite à l'étude et à la méditation des textes de saint Jean et de saint Paul, ainsi que des écrits des premiers siècles. Il en présente une lecture chaque année en divers lieux, à Paris et au cours de sessions en province. Il associe des interventions personnelles à de nombreux échanges avec les participants, c'est pourquoi les dialogues, questions et réponses tiennent une place importante dans le déroulement de la session.

Une session s'est tenue du 22 au 27 septembre 2003 à l'Arc-en-Ciel, lieu de rencontre situé à Saint-Jean-de-Sixt en Haute-Savoie sur le thème de la Résurrection. La présentation de la session était la suivante :

« Les épisodes où le Ressuscité se donne à voir font apparaître les traits essentiels de toute foi. Mais, dans leur diversité même, ces épisodes montrent les différentes étapes et les différentes figures de cette même foi. Qu'en est-il pour nous ? »

Il était prévu de lire les chapitres 20 et 21, mais la fin du chapitre 20 et le chapitre 21 n'ont pas été vraiment abordés faute de temps. Pour avoir une méditation de l'ensemble des deux chapitres, nous avons ajouté une partie du commentaire de ces mêmes chapitres fait à Saint-Bernard au deuxième trimestre 1987, en l'actualisant à partir de la session de Nevers qui a eu lieu à la Pentecôte 2005 sur le thème "Au bord du lac".

Cette transcription a d'abord été faite une première fois sous forme de cahier pour diffusion auprès des participants et des personnes qui connaissaient J-M Martin. Elle a été légèrement modifiée pour la diffusion sur le blog "La christité" (www.lachristite.eu). En particulier de nombreuses notes renvoient à des messages parus sur le blog, les liens pour avoir directement accès à ces messages étant les textes soulignés en bleu très foncé.

Nous avons rencontré comme d'habitude, une difficulté que nous n'avons pu résoudre de façon satisfaisante : dans quel cas faut-il mettre une majuscule à certains mots comme résurrection ou comme pneuma (il peut désigner l'Esprit Saint). Il y a certainement des choix de notre part qui sont discutables. Cette transcription est aussi fidèle que possible. Néanmoins, le passage de l'oral à l'écrit entraîne d'inévitables modifications. Il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont J-M Martin n'est évidemment pas responsable.

Lors de la session précédente en 2002, J-M Martin avait lu les chapitres 18 et 19 de saint Jean qui relatent la Passion du Christ et nous en avons fait une transcription qui se trouve sur le blog. Nous ne saurions trop conseiller de lire et méditer la transcription de la Passion en même temps que celle-ci car elles s'approfondissent l'une par l'autre ; et ce qui pourrait

sembler des doublons dans une lecture inattentive est en fait le déploiement, dans ses différentes harmoniques, d'un même passage.

Un grand merci à Jean-Marie Martin pour tout ce qu'il nous apporte et bonne lecture à tous.

Christiane Marmèche et Colette Netzer.

TABLE DES MATIÈRES

Présentation	1
Chapitre I : Approche de Jean 20, 1-18 et approches de la résurrection	7
Introduction.	7
I – Approche de Jean 20, 1-18.	8
II – Apprendre à lire.	17
III – Approches de la résurrection.	27
1) La question de la Résurrection : celle de Jésus, la nôtre.	27
2) La symbolique de la femme.	30
3) Verbes d'allure et verbes de sensorialité.	31
4) Deux types de corps, deux types de sensorialité.	33
Chapitre II : Jean 20, 1-10. Marie-Madeleine au tombeau, puis Pierre et Jean	37
I – Lecture du texte.	37
1) Le contexte : Jean 19, 38-42	37
2) Verset 1a : temps, lieux, personnage.	38
a) Caractérisation des temps et des lieux.	38
b) Caractérisation du personnage de Marie-Madeleine.	41
3) Verset 1b : les verbes qui disent "voir" en grec.	44
4) Versets 2-3 : sortie de Marie, venue de Pierre et Jean.	45
5) Versets 4-9 : la course ; les linges et le suaire ; "selon l'Écriture".	47
a) Lecture des versets 4-9.	47
b) Pour éclairer les versets 7-9 : thème semence/fruit ; Jn 2, 17-22.	49
c) Retour aux versets 7-9.	52
d) La clef du texte.	54
II – Sortie vers là où nous vivons	55
1) La relation à Dieu comme relation à l'insu.	55
2) Évangile et écoute occidentale.	57
Chapitre III : Jean 20, 11-18. Retournements de Marie-Madeleine et du texte	61
I – Cheminement dans le texte.	61
1) La phase de recherche (v. 11-16).	62
a) Premier moment : Marie cherche un corps mort (v. 11-13).	62
b) Deuxième moment : Marie rencontre Jésus comme jardinier (v. 14-15).	70
2) Phase de l'expérience accomplie de résurrection.	73
a) Premier moment : Marie identifie Jésus en se réidentifiant (v.16).	73
b) Deuxième moment : Marie est envoyée aux frères.	76
II – Histoires de deux et d'entre-deux.	82

Chapitre IV : Nouvelle lecture de Jn 20,11-16 à la lumière de Jn 16,16-32	91
I – Jean 16, 16-32.	91
1) L'énigme des versets 16-18.	91
a) Premier temps : situer la phrase du Christ.	91
b) Deuxième temps : la qualité de cette parole du Christ.	94
2) La tristesse et la joie du verset 20.	95
3) La courte parabole du verset 21.	99
4) Le verset 22 : la joie d'être vu qui est celle de voir.	100
5) Le verset 23 : le thème de la prière.	101
6) Les versets 24-32 : la parole claire et l'annonce de la mort.	102
II – Reprise de Jean 20, 11-16.	105
III – Reprise de quelques thèmes.	109
1) Les retournements.	109
2) Jean parle en termes d'archétypes et non en termes de nature.	111
3) Nous sommes propriété de Dieu, rachetés...	115
 Chapitre V : Jean 20, 19-29. Les disciples réunis puis Thomas	 121
I – Les disciples réunis (v. 19-23).	121
1) Première étape de la lecture.	121
2) Deuxième étape : la lecture des différents moments.	125
a) Avant la venue de Jésus (v. 19b).	125
b) La venue de Jésus (v. 19c).	126
c) Première méditation : de la peur à la joie (v. 19d -20).	128
d) Nouvelle méditation : ouverture, réconciliation (v. 21–23).	131
II – L'épisode de Thomas (v. 24-29).	134
III – Approfondissements de thèmes.	138
1) « <i>Ne me touche pas</i> » (v.17) et « <i>Porte ton doigt ici</i> » (v.27).	138
2) La distance est l'essence de la proximité.	139
3) « <i>Shalom</i> » et les formules de politesse.	140
4) L'inversion et le miroir.	140
5) Comment éclairer le verset 23 ?	144
 Chapitre VI : Lecture de Jean 20, 30-31. Signe, écriture, foi et vie	 147
1) Jn 20, 30-31. Signe, écriture, foi et vie.	147
2) Questions.	153

Chapitre I

Première approche

Introduction

Cette introduction sera peut-être plus proche d'une conclusion. Nous allons commencer notre lecture modestement. En effet, nous sommes réunis ici pour faire l'épreuve d'une lecture. Les questions qui se poseraient seraient : pourquoi lire ? Que lire ? Pourquoi saint Jean et non pas Sophocle ou Jules Verne ? Et puis comment lire ? Or, c'est en lisant qu'on devient lecteur.

Nous allons nous baser sur la donnée factive : nous sommes là pour lire saint Jean, essayer d'entrer dans le texte. Ah, le texte serait quelque chose comme ce en quoi on entre ? On serait dehors, il faudrait y rentrer ? Le texte donc comme quelque chose qui est un lieu. On le sait bien : « *Si vous demeurez dans ma parole* » (Jn 8, 31), donc on habite une parole. Mais on l'habite ou on ne l'habite pas... Un lieu, une qualité d'espace sans doute. Qu'est-ce qu'un lieu ? La parole est un lieu. Le lieu est toujours un lieu-*dit*. Il n'y a pas de lieu autre que lieu-*dit*.

Un espace, c'est du spaciement, du près, du loin. Un lieu c'est aussi fait de chemin, on marche, on court peut-être dans le texte. C'est un lieu vide ? Ce qu'on cherche se trouve dans le lieu où l'on cherche ? Le lieu du texte, c'est notre lieu d'entrée, on y marche ou on y court. Pourquoi courir ? Voilà beaucoup de questions qui anticipent déjà sur le contenu même de notre texte. Nous allons lui demander de répondre à ces questions-là. Le texte va nous dire qu'est-ce que lire. Pourquoi lire, pourquoi lire cela ? Pour l'instant, nous ne sommes pas tout à fait prêts à l'entendre. Aussi faut-il nous y préparer.

Nous allons commencer par ce que j'appelle une lecture sauvage, une lecture d'humeur : après une première lecture du début du texte on dira aux autres ce qu'on a entendu, en sachant très bien que, probablement, on n'a pas entendu ce qui est à entendre ; mais on ne craint pas de le dire parce que cela fait prendre conscience de notre distance d'avec le texte. Il faut que cela soit énoncé pour qu'on ait conscience de la marche qui se fait dans la lecture. Entendre, c'est toujours corriger un malentendu. Il faut donc prendre conscience de notre malentendu, il faut l'éprouver.

Nous avons un texte long : deux chapitres c'est énorme ! Nous n'allons pas lire maintenant ces chapitres en entier parce que notre intention n'est pas de survoler le texte. Le texte, il faut marcher dedans. Il y a des articulations dans ce texte, il y a des épisodes : comment s'articulent-ils les uns aux autres, comment se répondent-ils ? Et il faut avoir tout lu pour avoir le sens du début, il faut être à la dernière ligne pour savoir le sens de la première. Une parole orale est faite pour être entendue, un écrit est fait pour être relu. Nous savons qu'il y a

de l'aléatoire, du hasardeux. Nous ne savons même pas pourquoi nous sommes là, pourquoi nous lisons. Le texte va nous le dire. Tout cela il faut tenter de l'entendre.

En plus nous ne sommes pas forcés d'acquiescer à la lecture du texte. Est-ce que nous sommes ici pour interpréter le texte ou est-ce que c'est le texte qui nous interprètera ? Est-ce que nous devons nous laisser interpréter par le texte ? Sait-il mieux que nous ? C'est une belle question.

I – Approche de Jean 20, 1-18

Nous prenons du verset 1 au verset 18. Vous avez, j'espère, des traductions diverses, vous allez lire successivement des fragments. Vous aurez des traductions différentes. Vous remarquerez des différences entre le texte entendu et celui que vous avez sous les yeux, et ces différences peuvent susciter des questions : pourquoi celui-ci traduit-il ainsi ? Tout cela est dans le vague, le flou, l'aléatoire, c'est notre première étape. Allez-y.

« ¹Le premier de la semaine, Marie la Magdaléenne vient le matin, encore dans les ténèbres, au sépulcre. Elle regarde : la pierre a été enlevée du sépulcre. ²Elle court donc et vient auprès de Simon-Pierre et auprès de l'autre disciple qu'aimait Jésus. Elle leur dit : "Ils ont enlevé le Seigneur du sépulcre, nous ne savons pas où ils l'ont mis". ³Pierre sort donc et l'autre disciple et ils viennent au sépulcre. ⁴Ils courent les deux ensemble, et l'autre disciple court devant, plus vite que Pierre et il vient le premier au sépulcre. ⁵ Il se penche et regarde, les linges sont là, à plat, cependant il n'entre pas. » (Sœur Jeanne d'Arc).

« ⁶Simon-Pierre, qui le suivait, arriva et entra dans le sépulcre ; il vit les bandes qui étaient à terre, ⁷et le linge qu'on avait mis sur la tête de Jésus, non pas avec les bandes, mais plié dans un lieu à part. ⁸Alors l'autre disciple, qui était arrivé le premier au sépulcre, entra aussi ; et il vit, et il crut. ⁹Car ils ne comprenaient pas encore que, selon l'Écriture, Jésus devait ressusciter des morts. ¹⁰Et les disciples s'en retournèrent chez eux. » (Bible Segond)

« ¹¹Marie était restée dehors près du tombeau, et elle pleurait. Tout en pleurant, elle se penche vers le tombeau ; ¹²et elle voit deux anges vêtus de blanc, assis à l'endroit même où le corps de Jésus avait été déposé, l'un à la tête, l'autre aux pieds. » (TOB)

« ¹³Ceux-ci lui disent : " Femme, pourquoi pleures-tu ? " " On a enlevé mon Seigneur, leur répond-elle, et je ne sais pas où on l'a mis. " ¹⁴En disant cela, elle se retourne, et voit Jésus qui se tenait là, mais sans savoir que c'était lui. » (Bible de Jérusalem)

« ¹⁵Iéshoua' lui dit : "Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ?" Elle, croyant que c'était le jardinier, lui dit : "Adôn, si c'est toi qui l'as retiré de là, dis-moi où tu l'as déposé : je l'enlèverai". ¹⁶Iéshoua' lui dit : "Miriâm"! Elle, se tournant, lui dit en hébreu : "Rabbouni !" – c'est-à-dire : "Mon Rabbi !" » (Chouraqui)

« ¹⁷Jésus lui dit : " Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu." ¹⁸Marie de Magdala alla annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit ces choses. » (Bible de Jérusalem)

Maintenant nous faisons état les uns aux autres de nos premières suggestions d'écoute, de nos questions, de nos embarras tels qu'ils sont.

- **Seigneur comme titre du Ressuscité.**

► Il y a une chose que je ne comprends pas. J'ai la traduction interlinéaire grec-français, or au v. 15, Marie-Madeleine dit au jardinier "*Kyrie*", et c'est traduit par *Monsieur*, mais au v.18 le même mot est traduit par *Seigneur*.

J-M M : C'est très simple. Au début elle ne s'adresse pas à Jésus comme tel donc la traduction par Seigneur ne peut pas s'imposer. En effet la façon de s'adresser à un homme c'est de lui dire "*Kyrie*" (*kurié*), ce qui correspond à notre "Monsieur", donc cette traduction est légitime. C'est une question d'usage de mots et il y a plusieurs niveaux : le mot *Kyrie* (*kurié*) peut être employé pour n'importe qui, n'importe quel individu ; il peut être dit dans le texte à Jésus mais sans la plénitude de son sens ; et il peut être dit en plénitude quand Marie-Madeleine dit "*J'ai vu le Seigneur*", c'est-à-dire le Ressuscité. Car la plénitude de sens du mot Seigneur se tire de la résurrection. Il est Seigneur au titre de la résurrection.

- **Questions sur la structure du texte (v.1-18).**

► Pourquoi y a-t-il un doublet entre deux textes : versets 1 à 10 et versets 11 à 18 ?

J-M M : Ce n'est pas proprement un doublet, seulement ça pose une question très intéressante : pourquoi y a-t-il plusieurs épisodes successifs ? Il y a Marie et le tombeau vide, il y a Pierre et le disciple que Jésus aimait, il y a à nouveau Marie qui peut dire à la fin de l'épisode « *J'ai vu le Seigneur* », nous verrons qu'il y a ensuite l'épisode des disciples réunis – c'est dans les versets que nous n'avons pas lus encore – nous verrons ensuite l'épisode propre à Thomas. Au chapitre suivant, il y a la rencontre de Jésus et des disciples en pique-nique au bord du lac, etc. Quelle est la signification de ceci ? Ce ne sont pas vraiment des doublets mais ce sont plusieurs lieux d'expérience de résurrection. Pourquoi sont-ils là, pourquoi ceux-ci, pourquoi dans cet ordre, qu'est-ce qu'ils ajoutent les uns aux autres ? C'est en cela que la question est intéressante.

On peut dire aussi que l'épisode de Marie-Madeleine entoure un autre épisode qui est celui des deux disciples. Ce qui est clair, c'est qu'on aperçoit déjà ce qui est propre à l'épisode de Marie-Madeleine : il y a une succession, des étapes, elle change, et non seulement elle change mais elle se retourne, elle se retourne même deux fois, il y a un processus. Quelle est la signification de la figure de Marie-Madeleine dans son rapport à la résurrection ? C'est d'être précisément une expérience à étapes. Nous verrons que l'épisode féminin est caractérisé par les étapes et l'épisode masculin central est caractérisé par la rapidité et même par l'instant (l'instance) « *Il vit, il crut* » (v.8). Quelle est la signification de cette différence ? Cela nous ouvre à beaucoup de questions. Il faudra y répondre avec plus ou moins de certitude puisqu'il s'agira ultimement de voir la cohérence et l'enchaînement de ce qui se présente ici comme une énumération d'épisodes. Comment s'articulent-ils entre eux ? Pourquoi y en a-t-il plusieurs ? C'est de première importance. On aperçoit dès maintenant que c'est la même question que : y a-t-il plusieurs façons de vivre la même foi, c'est-à-dire la même reconnaissance du Ressuscité ? Connaître le Ressuscité et avoir la foi, c'est la

même chose. La foi ne dit rien d'autre que « Jésus est ressuscité », et la résurrection n'est recueillie par rien d'autre que ce qui s'appelle la foi. Il faudra le montrer. Mais cette unique foi présente des modes et des étapes divers. Est-ce qu'il y a plusieurs façons de vivre et plusieurs moments de vivre ce qui s'appelle la foi ? C'est possible. Il semble que ce chapitre ait ce souci. Pour l'instant, nous cherchons.

- **Deux météorologies.**

► J'ai noté que le début est sombre et qu'il va y avoir la lumière. Marie-Madeleine est peut-être encore dans la nuit, dans la pénombre...

J-M M : Tout à fait. Là vous soulignez quelque chose que nous aurons à regarder de près, qui a à voir avec le temps, puisque le temps a sa place dans ce chapitre, dans les deux sens du terme, à savoir l'heure qu'il est et le temps qu'il fait.

Or quand nous lisons chez saint Jean ce qui relève dans notre discours de propositions circonstanciées de temps et de lieu, chez lui ce ne sont pas des circonstances. Nous distinguons l'essentiel et la circonstance, la principale et la subordonnée circonstancielle. Vous savez que les grammaires sont très indicatrices des moments de pensée. C'est même Aristote qui règne encore chez nous à travers la grammaire, après bien des vicissitudes ; il ne s'y reconnaîtrait peut-être pas, mais ça nous vient tout de même de là. Or chez Jean il n'y a rien de circonstanciel. Toutes les indications qui sont là sont probablement d'égale importance.

Ici la mention qui est une circonstance indique à la fois un moment du jour (« *Au petit matin, quand il faisait encore nuit...* » (v.1)) et un temps météorologique dans le sens d'une humeur du temps (la ténèbre est une humeur du temps). Il y a une météorologie psychique et une météorologie spirituelle qui sont très importantes. Elles ne se disjoignent pas l'une de l'autre. Je m'arrête ici, ce sont des choses un peu abruptes, posées de façon anticipée. Il faut que nous vérifiions à chaque fois ce qui permet d'énoncer cela.

- **Rapport à l'Ancien Testament.**

► Je suis frappée par la pierre du tombeau (v.1), je l'entends comme la pierre d'angle.

J-M M : Oui, il n'est pas sûr que toutes nos suggestions puissent être consolidées sans être un peu modifiées, cependant il est bon pour l'instant de les dire comme elles viennent. Il y a certainement une signification très importante de la pierre, mais la pierre d'angle n'est pas la pierre de fondement, et la pierre du tombeau n'est peut-être ni la pierre de fondement ni la pierre d'angle ni la pierre qui est source de jaillissement (comme le rocher frappé lors de l'Exode). Dès le premier siècle, on a rassemblé des textes puisés à l'Ancien Testament : tout ce qui touche la pierre, ou tout ce qui touche le bois, ou tout ce qui touche l'eau ; ces textes disparates sont rassemblés dans ce qu'on appelle des Testimonia pour faire sens. C'est d'un maniement délicat mais c'est très intéressant et c'est bien de suggérer la question.

- **Différence entre un fait et un événement.**

► Ce qui me frappe c'est que c'est un récit avec plein de détails.

J-M M : Ce que nous appelons un détail n'est pas forcément un détail chez saint Jean, mais c'est un détail pour nous. Chez nous, le détail a la fonction de faire réel, chez Jean le détail n'a pas cette fonction-là. Si j'écris : « La marquise sortit à 5 heures », c'est le modèle même du roman, parce que c'est précis et c'est réel. Quand Jean dit : « *Il était environ la sixième heure...* » (Jn 19, 14), ça n'a pas du tout la même fonction, nous allons le voir.

► Mais par exemple il y en a un qui court plus vite que l'autre.

J-M M : Ce n'est pas parce que Pierre serait un peu plus vieux qu'il courrait moins vite. De cela, saint Jean se fiche complètement. Ce n'est pas parce que ça dépeint mieux l'un que l'autre de fait. Nous verrons quel est le rapport, enfin, nous nous poserons la question.

À travers cette question qui est tout à fait minime apparemment, il y a quelque chose d'immense. C'est-à-dire : qu'est-ce que c'est qu'un fait ? Quelle est cette vénération que nous avons, nous autres modernes, pour le fait, alors que le fait est la chose la plus opaque, la plus brute et la moins fiable ? L'événement n'a rien à voir avec un fait, c'est tout autre chose que ce qui pose le rapport de ce texte avec l'histoire, avec la factualité. Est-ce que la factualité, l'effectivité, l'effectif (pour employer des mots de la racine du verbe faire) sont ce qui décide de la vérité ? Pas du tout dans ce texte. Et c'est très important pour voir le rapport qu'il y a entre la vérité de cette écriture et ce que nous appelons l'effectif, autrement dit le rapport avec ce que nous appelons l'histoire. C'est en se familiarisant avec l'usage, la fonction des mots, les rapports des mots les uns avec les autres, leur articulation dans l'écriture même de saint Jean qu'une question de cette ampleur : « Est-ce que la résurrection est un fait historique ? » peut être répondue. Nous aurons à mettre en cause ce que veut dire le fait, ce que veut dire l'histoire ; et quel est le rapport de notre texte avec ce que nous appelons l'histoire. Est-ce que ceci est de l'histoire à notre manière ? Non. Pourquoi ? Est-ce moins ou est-ce plus ? Voilà des questions immenses, fondamentales, essentielles qui se trouvent touchées indirectement par la question que vous avez posée. Elles sont loin d'être répondues. Pour l'instant je fais l'espace de la question.

● **Retournement.**

► La première chose, c'est que Jean veut prouver que Jésus est ressuscité.

J-M M : Eh bien je ne crois pas. Mais j'entends bien ce que vous dites, c'est pour ça que c'est intéressant. Et j'anticipe déjà en jetant un soupçon sur ce qui est une première impression. Et si on le découvre, on le découvrira ensemble.

► Ce qui est étrange, c'est qu'elle ne reconnaît pas Jésus, et puis il lui suffit d'un mot et ça y est, elle le reconnaît.

J-M M : Ce n'est pas étrange justement, c'est la clef. Du reste, il ne suffit pas qu'il lui dise un mot parce qu'il lui a dit quelque chose avant. Donc il ne faut pas dire : elle ne l'a pas reconnu à l'aspect mais elle l'a reconnu à la voix, ce qui est le sens banal de cette réflexion, mais ce n'est pas ce sens-là. Que signifie cela ? Vous touchez là à quelque chose de tout à fait décisif dans notre texte

► Il la nomme.

J-M M : Oui, alors pourquoi cela ? En quoi cela retourne non pas simplement Marie mais aussi le texte, et donc notre façon d'être au texte ?

► Pour moi, ce dernier point est un élément rassurant. Le fait que Marie le reconnaisse seulement quand il lui adresse la parole s'ajoute à la liste des fois où on ne le reconnaît pas tout de suite : à Emmaüs il y a ceux qui l'ont reconnu à la fraction du pain, il y a la pêche miraculeuse. En général, on ne le reconnaît pas d'emblée.

J-M M : Quelle en est la signification ? C'est très intéressant.

- **Tout est suspendu à la résurrection.**

► La résurrection c'est tellement incroyable qu'on ne s'imagine pas reconnaître Jésus.

J-M M : C'est non seulement incroyable, mais c'est beaucoup moins incroyable et beaucoup plus incroyable que nous ne le pensons parce que nous ne savons pas très bien ce que veut dire résurrection. Nous sommes ici justement pour fréquenter ces questions fondamentales, pas simplement pour dire des petites choses. Mais c'est peut-être à travers des petites choses que cela peut se décider, en tout cas s'éclairer progressivement.

On peut même dire que tout le discours du Nouveau Testament est articulé à partir du mot résurrection – il faudra revenir là-dessus, ça a besoin d'être bien entendu : c'est le mot central qui éclaire tout le reste et c'est le plus obscur des mots. C'est le plus obscur qui a pour tâche d'éclairer ce qui a la réputation d'être plus clair. C'est vraiment "la" situation. Cela mérite d'être médité comme tel, le fait que le mot le plus essentiel est en même temps le moins possédé de sens.

► Il faudrait parler du mot foi aussi.

J-M M : Justement, l'usage courant du mot de foi au sens de « je suis d'accord avec ce que je crois », et n'importe qui écrit ce qu'il croit, c'est bien si c'est ce qu'on lui demande, mais la foi ce n'est pas cela. La pointe du mot de foi chez Jean, c'est la capacité de dire « Jésus est ressuscité », et tout ce qui s'ensuit, mais "ce qui s'ensuit" n'est pas du même ordre. De même qu'on pourrait dire que penser et être, c'est le même – c'est le célèbre mot de Parménide, le grand penseur d'avant même l'histoire de la philosophie. Mais cela ne signifie pas que penser et être, c'est pareil. Cela veut dire qu'il y a aussi un rapport de mêmeté entre ce que veut dire penser et ce que veut dire être¹.

Ce que veut dire résurrection et ce que veut dire foi, c'est cela. Ces deux mots n'ont de sens que l'un par l'autre dans le Nouveau Testament. La chose intéressante à souligner, c'est que de bonne foi – ce qui n'est pas la foi – des chrétiens aujourd'hui disent : « C'est formidable l'Évangile, mais la résurrection je n'y crois pas trop » Là, évidemment, les choses sont à l'envers, ce qui ne veut pas dire par ailleurs que ces gens n'ont pas la foi, car la foi ne se mesure pas à la conscience que j'en ai. C'est un autre problème. Autrement dit, la foi ne s'épuise pas dans ce que nous appelons le conscientiel au sens psychologique du terme. Notre rapport à la foi est plus mystérieux que nous ne pensons.

► Vous dites : la foi, c'est « Jésus est ressuscité ». Mais est-ce que Jésus n'est pas aussi le Fils de Dieu ?

¹ Voir au II (§ "Penser et être pensé") et à la fin du 1) du III.

J-M M : C'est la même chose. Dans le Nouveau Testament, le mot "Fils de Dieu" prend son sens à partir de la résurrection. Le mot "Fils de Dieu" signifie Ressuscité. « *Père glorifie ton Fils* » (Jn 17, 1) : c'est la demande de résurrection – gloire, c'est un des noms de la résurrection – ça veut dire : « Glorifie-moi comme ton Fils ». C'est la demande de dévoilement accomplissant de Jésus comme Fils. La résurrection est le lieu à partir d'où tous les mots du vocabulaire, même les mots bibliques qui ont des sens antérieurs, sont réassumés. Tout est rééclairé à la résurrection, y compris les mots Fils, Messie, Roi, Christos (Oint), Fils de Dieu, Fils de l'homme etc. Tout est suspendu à la résurrection, même avant que cela ne soit dit clairement. C'est un autre point qui émerge avec clarté à un certain moment de la pensée de Paul. Et cela, Paul est le premier à le penser – le premier dont nous ayons attestation – et ce n'est pas du reste le tout premier Paul, mais c'est ce qui devient progressivement dominant pour l'Écriture, et en particulier pour l'écriture de Jean². Donc en ce moment où nous lisons Jean, nous sommes subordonnés, suspendus à la résurrection – mais suspendus provisoirement : lire, ce n'est pas acquiescer tout de suite ; lire, c'est pénétrer dans la cohérence de ce qui est dit. Nous sommes dans ce moment de percevoir ce qui fait cohérence, ce qui fait unité dans le discours johannique comme dans le discours paulinien. Et je dis que c'est le mot résurrection. À partir de la résurrection se comprend la passion.

L'année dernière, nous avons médité la Passion du Christ, les deux chapitres 18 et 19³. Nous avons dit que la Passion était le récit de l'intronisation christique de Jésus, l'intronisation royale de Jésus, que ce que nous lisons comme un récit de passion était en fait un récit de résurrection. Autrement dit, la résurrection éclaire rétrospectivement la mort même de Jésus et par suite sa vie mortelle toute entière. Avant la résurrection, de ce point de vue-là, il n'y a rien, et après la résurrection, il n'y a rien de plus. Je ne vous demande pas d'acquiescer mais d'apercevoir. Ces choses-là, il faut les entendre bien des fois dans le texte, les avoir éprouvées, pour qu'elles prennent leur vigueur, leur consistance, leur signification. Il est certain que ça va à rebours de notre mode premier ou spontané de s'approcher du texte.

► Paul est parti du récit de la passion ?

J-M M : Il n'y a pas de récit de la passion chez Paul. Il insiste sur le thème de la passion et de la mort christique mais ce n'est pas quelqu'un qui récite ou qui raconte. Vous avez le récit de la Passion dans les Synoptiques et chez Jean, cependant le mot "récit" n'est pas pertinent. Il y a une accentuation sur la passion du Christ chez Paul, c'est vrai, mais le mot de passion n'a pas de sens sans la résurrection et le mot de résurrection n'a pas de sens sans la passion. Ce sont deux choses qui s'entr'appartiennent.

► Il y a une phrase : « *Ils n'avaient pas encore compris l'Écriture selon laquelle Jésus devait se relever d'entre les morts.* » (v.9). Quelle est cette « *Écriture selon laquelle* » ?

J-M M : Voilà une phrase très énigmatique et très essentielle. Il faut voir dans quelle position, dans quelle situation elle est. « *Il vit et il crut. Car les disciples n'avaient pas*

² L'évangile de Jean est postérieur aux lettres de Paul.

³ Voir tag [JEAN 18-19-PASSION](#)

encore entendu l'Écriture selon laquelle il devait ressusciter d'entre les morts. » Le "car", ici, est très intéressant. Quelle est la fonction de l'Écriture, pourquoi ici ?

● **Les témoins de la Résurrection.**

La Résurrection n'a pas lieu sans témoin. C'est ce qui fait d'elle un événement et non pas un fait, un événement étant l'intrication de protagonistes et de témoins⁴. Or ici, dans le contexte, il n'y a pas de témoignage de Jésus lui-même : il est absent, tout simplement, le tombeau est vide. « *Il vit* », qu'est-ce que Jean voit ? Il ne voit rien du tout ! Alors qu'est-ce qui témoigne ? Le **premier grand témoignage est la Graphê** (l'Écriture).

Le thème du témoignage est un thème majeur chez Jean. Le mot de témoignage ne signifie pas exactement ce qu'il signifie dans notre langage. Il suffit d'indiquer par exemple qu'on ne témoigne pas de soi, alors que chez nous témoigner de son expérience, c'est le sens le plus usuel. Chez Jean tout témoignage de soi-même est suspect, on ne peut témoigner que d'un autre. Et puis le mot de témoignage, nous l'utilisons en cas de certitude faible, lorsqu'on n'a pas de plus sûre attestation, alors que dans la Bible c'est le fondement même de ce que veut dire le mot "vérité" puisque « *Toute vérité se tient dans le témoignage de deux ou trois.* » (Dt 17, 6 ; 19, 15 ; 2 Cor 13, 1...), le mot de vérité ayant une signification très différente de notre usage également. Tout témoigne, chez Jean : le Père témoigne du Fils ; le Fils témoigne du Père ; l'Esprit, c'est le témoin, il témoigne de l'un et de l'autre ; les disciples témoignent ; Jésus témoignera auprès du Père pour les disciples ; Jean le Baptiste est le témoin ; le "nous" de Jean dans la première lettre témoigne (« nous avons vu et nous témoignons ») ; « *Moïse a écrit de moi* », « *Abraham a vu mon jour* »...

Pour le Nouveau Testament, l'Écriture (au sens de Graphê) désigne la Torah, mais pas la Loi car il y a une différence dans le vocabulaire chrétien entre les deux traductions grecques du mot Torah : le mot Graphê (Écriture) est choisi et le mot Nomos (Loi) est récusé. Tout le Nouveau Testament est selon la Graphê, et la Graphê est le témoin. Or la Graphê c'est « la loi et les prophètes ». C'est pourquoi, dans une théophanie quelle qu'elle soit, il y a Moïse et Élie qui représentent la loi et les prophètes. Dans la théophanie prépascale de la Transfiguration, il y a les témoins de la Graphê (de l'Écriture), et il y a les témoins auxquels Jésus se montre et « se donne à voir », ça c'est le mot de Paul : « ¹*Je vous rappelle, frères, l'Évangile...* ³*Jésus est mort pour nos péchés selon les Écritures, il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures et il s'est donné à voir...* – là, il y a une énumération – à Pierre, à tous les disciples, à plus de cinq cent frères, ... à Jacques et à moi comme à l'avorton. » (1 Cor 15). Donc la Résurrection est entourée du témoignage de l'Écriture – « selon les Écritures » est resté dans le Credo – de l'Écriture et des témoins auxquels Jésus se montre.

Or ici Jésus ne se montre pas, il ne se donne pas à voir. Donc le **deuxième témoin** – mais il faut entendre ce que veut dire témoin – c'est l'**acuité du regard de Jean** qui, dans le vide, entend la signification de la Parole, de l'Écriture. Il faudra préciser cela.

C'est très bien de poser cette question qui ouvre sur l'ensemble de l'écriture johannique.

⁴ Cf. [Fait et événement. La fonction du témoignage chez saint Jean.](#)

- **Construction du texte par Jean : comparaison avec les Synoptiques.**

► J'ai une remarque sur le "nous" dans « *Nous ne savons pas où ils l'ont mis* » : le "nous" peut renvoyer peut-être aux Synoptiques dans lesquels il y a plusieurs femmes au tombeau. Mais concrètement il me renvoie à moi-même ; je pense ici à la question que nous évoquions des différents moments de la foi. J'ai l'impression que Jean me renvoie à moi et à mes questions sur la résurrection.

J-M M : C'est très intéressant, les deux suggestions ont leur sens. La première renverrait à la question des différences entre Jean et les Synoptiques, elles étaient deux femmes chez Matthieu, trois chez Luc, et ici il n'y a que Marie-Madeleine. Pourquoi Jean choisit-il de mettre en évidence Marie-Madeleine ? Vous savez que toute lecture de ce qui s'est passé est sélective. Il ne faut surtout pas croire qu'il y ait quelque part une lecture qui soit exhaustive. Pourquoi Jean sélectionne-t-il cette figure ? Tu perçois dans le "nous" une trace de fidélité au fait que ces femmes étaient plusieurs.

La deuxième suggestion que tu fais est également intéressante parce qu'on en trouve un équivalent dans le chapitre 3 de Jean. Jésus parle avec Nicodème qui tout d'un coup, alors qu'ils ne sont qu'eux deux, dit « *Nous savons que...* » Quel est ce "nous" ?

L'écriture de Jean est toujours à lire : au niveau de l'épisode narré ; au niveau du narrateur qui écrit pour la communauté à qui cela est narré ; et aussi, sans doute, au niveau de la totalité de l'humanité. La Samaritaine a la tâche d'être toute l'humanité. On verra le rapport entre la Samaritaine et la Magdaléenne. Ce sont deux femmes, la première n'a pas de nom, elle est désignée par son pays, la Samarie. Mariam a son nom propre et son nom de lieu, et ce nom propre est très important dans le texte. Elles ont en commun d'être femmes, elles sont vouées à une symbolique déterminée. Nous avons déjà indiqué le fait que les étapes appartiennent à la symbolique féminine. Il faudrait voir également que la capacité collectrice (ou collective) est aussi de la symbolique féminine.

- **Deuxième comparaison avec les Synoptiques. L'historicité du texte.**

► Ce qui me frappe dans ces deux textes, c'est l'absence du doute qui existe dans les Synoptiques où les apôtres rejettent les propos des femmes en disant d'elles : « Ce sont des femmes, elles radotent » (d'après Lc 24, 11) et ils mettent un certain temps avant d'accepter. Ici ils n'envoient pas balader les femmes.

J-M M : Il faut voir. Dans les Synoptiques il y a la peur des femmes et le doute des disciples.

► Il y aura Thomas qui ici va représenter le doute.

J-M M : C'est ça. Alors qu'est-ce que c'est que cette distribution ? Qu'est-ce qui fait la même fondamentale des récits synoptiques et de Jean ? Pourquoi ces différences ? Il faut situer cela précisément au niveau de l'écriture : pourquoi cette écriture-là ? Pourquoi cela est-il choisi ? Nous allons toujours trop vite au-delà des mots. La réalité n'est pas au-delà des mots mais au creux des mots. Nous lisons ça comme un fait divers et nous ne nous intéressons pas aux termes qui sont choisis, nous essayons de resituer l'épisode, etc. Il faut

lire la vérité au creux de la Parole, pas au-delà de la Parole. C'est dans l'intériorité même de la Parole que la chose en question ici se tient.

- **Monter / descendre.**

► Il y a un mot qui me questionne toujours, c'est "monter" (v.17), pourquoi "monter", que veut dire ce terme chez Jean ?

J-M M : C'est très, très intéressant. Juste en quelques mots. Monter et descendre sont des mots fondamentaux chez Jean et même dans tout le Nouveau Testament. On monte à Jérusalem, et on descend toujours en Galilée. Monter, chez Jean, signifie "aller à la mort" et descendre en Galilée, c'est la résurrection, car Jérusalem est la ville qui tue les prophètes. Mais la source la plus fondamentale de cette expression, c'est "monter au ciel" et en descendre. Il y a d'abord la descente. Nous représentons l'incarnation comme une descente mais le mot incarnation n'est pas un mot de l'Écriture. Et nous avons la belle image de l'Ascension : l'Ascension, ça monte ; sans compter "descendre aux enfers" : « ...a été enseveli, est descendu aux enfers... », voilà des mots que nous ne méditons plus du tout. Ces mots-là ont une grande importance dans la première écriture chrétienne. Or pour nous, "monter à Jérusalem" c'est réel, et "monter au ciel" c'est une métaphore puisqu'il ne s'agit pas d'un astronaute. Mais c'est beaucoup trop vite dit ! Il n'y a rien de métaphorique dans le Nouveau Testament. Il n'y a métaphore que dans le cas où on distingue un sens propre d'un sens métaphorique (ou figuré). C'est la distinction purement occidentale du concept et de l'image. Or tant que vous gardez la distinction du concept et de l'image, vous ne pouvez pas entendre saint Jean. Il en est de même pour la distinction de l'intelligible et du sensible qui régit toute notre pensée, même si parfois elle est inversée par rapport à ce qu'elle fut à l'origine : elle n'est pas de mise pour la lecture de Jean.

- « **Notre Père qui es aux cieux** ».

Ce qui est en question ici, c'est « Notre Père qui es aux cieux ⁵ ». Comment le ciel est-il le lieu de Dieu ? « Notre Père qui es au cieux... » c'est la formule la plus élémentaire de la prière exemplaire des chrétiens et c'est doublement insignifiant car deux choses présentent une difficulté considérable : le père, parce que nous l'entendons psychologiquement ; et les cieux parce que nous les entendons cosmologiquement. C'est là la source d'immenses difficultés, la chose la plus simple étant déjà une des plus difficiles à énoncer si on fait véritablement attention. Il faudrait avancer dans l'intelligence de la symbolique ciel-terre. Nous ne pouvons pas avoir de symbolique ciel-terre parce que ciel et terre, chez nous, n'est pas une distinction adéquate. Depuis que la terre est une planète, la distinction du ciel et de la terre n'a plus de sens. Donc il faudrait resituer complètement cette distinction ciel / terre parce que la distinction biblique continue d'être vraie. Il peut se faire que notre conception du ciel et de la terre soit "exacte", mais elle n'est pas "vraie" au sens où on ferait la différence entre le vrai et l'exact ; car il ne faut pas confondre le vrai et l'exact.

En effet l'espace est caractérisé essentiellement par le près / le loin, mais aussi par devant / derrière, à droite / à gauche ; autrement dit, la vérité de l'espace est toujours dans une

⁵ Voir [Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul](#).

posture humaine. C'est cela qui est la vérité de l'espace, c'est-à-dire son découvremment à nous-mêmes. Donc ce qui est exact n'est pas ce qui est vrai. Tout ceci c'est à propos de "monter", à propos des directions fondamentales de la symbolique de l'espace qui n'est qu'ouverture à quelque chose.

Ultimement, si la symbolique du haut et du bas est en analogie avec la symbolique du centre et de la circonférence et que le haut est égal au centre, du même coup on pourrait dire : « Notre Père qui es au creux ». Et ce qui vous gênait peut-être dans l'extériorité du haut serait ici complètement renversé dans « Notre Père qui es au creux » Écoutez bien : « ⁶Quand tu pries [...] prie ton Père qui est là, dans le secret. [...] ⁹Vous donc, priez ainsi : "Notre Père qui es dans les cieux." » (Mt 6). Ah ! le ciel, c'est le secret.

- **Penser et être pensé.**

► J'ai une remarque : quand vous avez dit que penser et être c'est la même chose j'ai entendu à travers le texte "être pensé" et "être" c'est la même chose⁶.

J-M M : C'est très intéressant, ça. Alors je ne parlais pas de notre texte, je parlais de ce qui est à l'origine de notre compréhension du verbe être et du verbe penser, enfin plutôt de notre oubli de ce qui devrait être pensé dans ce domaine, peu importe. Mais en revanche ce que vous dites, vous, c'est un thème profondément johannique. En effet, de la même façon que aimer, c'est toujours déjà être aimé, de même chez Jean penser, c'est toujours déjà être pensé. C'est un point qu'il faudrait vérifier surtout dans la lecture de la première lettre de Jean. Je l'indique comme ça en passant, il ne faut pas aller trop vite et trop loin.

II – Apprendre à lire

- **Résurrection et langage.**

La résurrection, c'est l'annonce de la mort de la mort et nous n'avons que des mots mortels pour dire cela, des mots puisés à l'expérience de ce que nous appelons la vie, mais qui est la vie mortelle. La nouveauté christique se loge dans un vocabulaire qui, en aucune façon, ne peut lui être adapté. Notre vocabulaire a constamment besoin de mourir pour vivre de la résurrection. Il n'y a pas un bon vocabulaire que je pourrais vous donner pour remplacer un mauvais vocabulaire théologique, ou je ne sais quoi.

Nous ne pouvons pas ne pas énoncer les mots, mais les ayant énoncés, nous devons les laisser périr. C'est le principe que Paul met en œuvre explicitement quand, ayant énoncé quelque chose, il dit : « *Mais je viens de parler à l'humain – ou selon la chair*, deux expressions équivalentes – *et non pas selon le pneuma* – c'est-à-dire selon le pneuma de résurrection. » (D'après Rm 6, 19). Il rature, et néanmoins il reprend le mot parce qu'il n'en a pas d'autre.

L'essentiel, mais c'est aussi probablement la vocation des mots, c'est que les mots soient habités, soient dans une habitation. Le verbe habiter est un verbe magnifique ! « *Si vous demeurez dans ma parole* » : la parole est habitable ! Autrement dit, la parole qui est dans

⁶ Voir dans la deuxième réponse dans le § "Tout est suspendu à la résurrection", à peu près au milieu du I.

nos bouquins, dans nos dictionnaires, est morte. Les dictionnaires sont des tombeaux, les mots sont alignés comme des tombes, inertes, ils sont utiles quand même ! Il n'est de parole que dans la prononciation, dans l'habitation actuelle du mot. Le livre est mortifère, mis à part celui-là (la Bible), parce que ce livre-là ne s'aborde comme il convient que dans l'Esprit de celui qui le dit, et qui est l'Esprit vivant, l'Esprit de résurrection.

- **La bonne posture par rapport au texte.**

Il ne s'agit pas simplement de lire des choses “sur” la résurrection. Il s'agit de recevoir la résurrection dans la bonne posture à ce texte. Bien sûr, si je dis “je n'ai pas la foi”, ce texte est un livre comme les autres dans l'histoire de l'humanité. Mais l'accomplissement de cette Écriture, c'est d'être entendue ; et d'être entendue par moi fait que je vis. Ce n'est pas moi qui le dis. Lisez le verset 31 de ce chapitre 20 : « *Ces choses sont écrites pour que vous croyiez, que vous entendiez que Jésus est le Christos (l'Oint), le Fils de Dieu, et que du fait d'entendre vous ayez vie dans son nom.* » Nous avons ici l'indication de ce que ce texte veut, car un texte est pourvu d'une volonté, il ne dit pas n'importe quoi, il ne dit pas ce qui nous chante. Un texte veut quelque chose !

- **Demeurer dans la parole.**

Par ailleurs, comme ce n'est pas une parole de morale, ce n'est pas une parole qui me dit comment je dois le lire. C'est un texte qui donne à entendre à qui il donne et quand il donne. C'est un texte à fréquenter, à habiter : il est la demeure même. Nous sommes loin des premières approches de ce que nous appelons *lire*. Il ne s'agit pas d'en faire une obligation. Il s'agit d'ouvrir une perspective, une possibilité de sens. Le jour où il est donné d'entendre, nous entendons. Il ouvre à une autre chose qui est essentielle, à savoir qu'un des traits les plus fondamentaux de l'Évangile, c'est de ne pas être une parole de loi. L'Évangile n'est pas une loi. La parole de loi est une parole qui dit : tu dois. La parole de l'Évangile est une parole qui donne ce qu'elle dit. Elle le donne quand elle le donne. C'est pourquoi le verbe donner est un verbe majeur chez saint Jean, il est sous-jacent à tout le texte de Jean.

Je vais peut-être un peu loin, d'avance, je cours vite moi aussi. Mais peut-être que je cours en vain. Saint Paul lui-même se pose la question.

► Pourquoi en vain ?

J-M M : C'est-à-dire que je courrais comme ça rapidement sans que vous me suiviez !

- **La simplicité évangélique.**

► Moi j'ai un peu le vertige. Et j'ai une question toute bête : d'où parlez-vous ? Car je ne vous connais pas du tout. Je suis venu par l'Arc-en-ciel, donc je fais confiance. Et j'ai une autre question un peu plus précise : pour moi tout ce que vous dites, il est impensable que Jean l'ait conscientisé en écrivant.

J-M M : C'est très difficile de décider ce qui est impensable pour quelqu'un.

Définir le possible épuise l'inépuisable des puits.

► Peut-être que je me suis mal exprimé. Jean était dans un contexte culturel et je pense que vous conceptualisez des choses qu'il ne devait pas conceptualiser.

J-M M : Deux choses. D'abord il était dans un certain contexte culturel, et il ne pouvait pas dire les mots que je prononce pour la raison simple que sa tâche n'était pas de comparer la capacité de penser de l'Occident moderne avec lui, c'est sûr. Seulement c'est notre tâche.

► Il écrivait en grec ? J'ai très peu de culture.

J-M M : Il écrit en grec mais son grec est un grec qui est peu grec, ce n'est pas le grec classique, c'est le grec hellénistique de la *koinê*, mais c'est en plus le grec de quelqu'un qui a l'habitude d'entendre les structures sémitiques de langage et la signification sémitique de mots ; c'est ce qui en fait un texte d'ailleurs un peu complexe et riche. La structure de pensée de cette écriture est très complexe, on pourrait le montrer dans le détail.

Mais la grande différence n'est pas là, c'est que d'être témoin de la nouveauté christique ne permet pas que je pense Jean dans la limite des capacités historiquement conjecturables de sa situation, de ce qui est possible pour un pêcheur de Galilée. Tu parles d'un pêcheur de Galilée ! Il y a là une grande intelligence. Vous savez, un pêcheur de Galilée tel qu'un de ceux de l'Évangile, c'est quelqu'un ! Il y a une sagesse ! Beaucoup plus que nous ne pourrions l'imaginer.

L'horreur c'est d'avoir pensé que cette écriture était un texte simple pour les simples, et qu'heureusement la théologie mettrait bon ordre à cela et en ferait quelque chose de cultivé et de digne. La théologie est très au-dessous de l'Écriture, et l'Évangile l'a toujours su. La simplicité évangélique, qui est grande, malheureusement est difficile pour nous parce que c'est nous qui ne sommes pas simples de cette simplicité-là. Nous approcher du simple, c'est ce qu'il y a de plus complexe quand on n'est pas simple.

- **Écarter les obstacles.**

Par ailleurs, vous me demandez d'où je parle et je vais vous répondre très simplement : je parle de ce que j'ai cru entendre dans ce texte en l'ayant fréquenté lui et ses entours longuement, mais je ne demande pas qu'on me croie. Je ne peux pour chaque mot indiquer ce qui me permet de dire telle ou telle affirmation. Cependant j'essaie de donner des indications pour que vous fassiez vous-même ce travail si vous le désirez. Moi je n'ai pas à parler, j'ai à laisser parler les gens. J'essaie simplement d'écarter des obstacles que nous avons dans l'écriture de Jean. Vous savez, moi je ne suis rien dans cette affaire.

► Vous êtes un guide.

J-M M : C'est-à-dire que j'ai fréquenté un peu plus longtemps et plus assidûment ce texte et avec un certain nombre de ressources et de capacités ; de ressources : je veux dire la connaissance des langues, la connaissance de la littérature contemporaine du texte et puis ce qu'il en est advenu dans le cours des siècles etc. J'ai passé mon temps à ça. Tout le monde n'a pas le loisir de le faire. Je le mets à votre service, mais ce que je dis quand je le dis, moi, n'est pas parole d'Évangile. J'essaie de montrer que c'est parole d'Évangile, mais libre à vous d'acquiescer ou pas ou de lire autrement...

- **La volonté du texte.**

► Est-ce qu'on ne peut pas dire qu'un grand texte échappe un peu à son auteur, il dit plus que ce qu'il ne dit en fait. Il dit ce que vous y voyez. L'auteur croit se limiter à des mots mais les mots vont bien au-delà de son intention.

J-M M : C'est le propre des textes dans l'histoire de ce qu'on en fait, mais je ne suis pas sûr cependant que ce soit une explication juste pour notre texte. C'est très juif ça et ce n'est pas chrétien. Parce que ce n'est pas pareil, juif et chrétien. Le malheur c'est qu'il n'y a pas beaucoup de chrétiens qui aient l'air de penser en ce moment et les juifs ont l'air de penser davantage, mais ce n'est pas une raison. Il y a différents niveaux d'avancement juif de la pensée, et puis il y a la philosophie proprement dite ; ça va jusqu'à une pensée complexe où interviennent de la psychologie des profondeurs, de la linguistique et du talmud, ceci étant représenté par des noms célèbres comme Ouaknin et d'autres. Mais je n'ai aucune raison d'être intimidé par cela, en tout cas c'est ma perspective. Le concept de "lecture infinie" qui est un concept de Marc-Alain Ouaknin, par exemple, pour moi ne parle pas. Je l'ai dit : un texte a une volonté, il veut quelque chose. Et dire qu'un texte a une volonté c'est la même chose que dire qu'un texte a une semence, puisque volonté et semence c'est le même mot chez Paul et chez Jean. Ce sont des choses que nous aurons à toucher, ça n'apparaît pas à première vue.

Mais dire qu'un texte a une volonté ne permet pas de conclure que les mots de ce texte sont univoques. Je vais vous donner un exemple : un poème a une volonté. Le mode de volonté du poème, c'est-à-dire ce qui est pré-semé en lui, n'est pas le mode de volonté d'une dissertation. Et en cela l'Écriture se rapproche pour nous de ce que nous pourrions appeler poème dans un sens très rigoureux et très exigeant du terme. Il y a de multiples polysémies mais qui ne sont pas infinies, d'autant plus qu'un mot polysémique se trouve déjà suscité et restreint par la présence d'un autre mot à côté de lui : suscité et restreint, les deux à la fois.

C'est peut-être le moment de dire qu'il y a discours occidental quand je dis « il faut et il suffit », et qu'il y a poème quand un mot a plus d'une raison d'être à côté d'un autre mot. « Plus d'une » ce n'est pas « il faut et il suffit ».

Il y a donc un mode d'ouverture de l'Écriture qui la rend déjà moins facilement accessible à notre pensée qui est structurée autrement, mais cela ne permet pas de dire que tout ce que les siècles vont entendre à la suite de ce texte sont de la volonté du texte. Ce texte comme les autres est un texte soumis à la méprise et au malentendu.

Je vais vous dire une chose : personne n'entendra jamais la totalité d'un poème.

- **Faire une « lecture sainte » ou une « lecture pieuse ».**

► Je pense à une autre chose : il y a une nouvelle expression qui apparaît dans le "Prions en Église" à propos des textes, ils disent : « Vous allez faire une lecture sainte ». On me demande de faire une lecture sainte, mais moi je veux faire une lecture, la mienne.

J-M M : Je comprends ça. Cependant il y avait un ouvrage de Bernaert autrefois dont le premier chapitre s'intitulait : « Méditation non-pieuse », et puis le dernier chapitre : « Méditation pieuse ». C'est-à-dire qu'il y a le moment indispensable d'accès au texte, qui n'est pas pris d'avance dans une adoration ou une bénédiction a priori, et ce n'est pas

prendre le texte avec égard car toutes les exigences sont valides ; et cependant ce texte vise à me mettre dans une relation de piété au Père au sens latin du terme – c'est le sens latin du terme de piété, c'est cela la pietas familiale. Et je peux à terme reprendre tous ces efforts dans une parole adressée au Père, afin que tout cela puisse devenir quelque chose comme une prière (c'est peut-être l'essence-même de la prière), cela n'est pas exclu.

Ce qui est terrible, c'est qu'on pense qu'il y a des lectures vraies et exigeantes parce qu'elles sont philologiquement impeccables, ceci quand elles seraient universitaires, et puis d'autres qui sont pieuses pour les gens qui ne savent pas et qui auraient le simple recours d'être pieux à défaut d'être savants. Eh bien non. Il y a une rigueur dans la piété, à condition que je ne prenne pas la piété pour une espèce d'a priori... C'est la piété qui pousse à l'exigence. Il se trouve d'ailleurs que l'exigence à laquelle elle pousse n'est pas forcément celle que peuvent percevoir les universitaires, c'est une exigence encore bien plus grande. Je suis universitaire, mais je n'ai jamais eu aucune vénération particulière, ce mot-là ne me fascine pas. La vérité ne s'est pas logée là de façon indénichable, oh non !

► Vous remplacez le mot saint par le mot pieux. Je préfère le mot pieux, mais dans ma question il s'agissait du mot saint.

J-M M : Le mot saint est un mot qui n'est pas bon en effet. Même dans l'Écriture, en général je ne traduis pas le mot *hagios* par saint. Le mot sacré est un mot plus important. Lévinas dit « Du sacré au saint » alors que moi je dis qu'il faudrait revenir du saint au sacré. Remarquez que ce n'est pas une opposition aussi simple qu'il y paraît parce que nous ne prenons pas ces deux mots dans leur histoire réciproque de la même manière. La dégradation de l'Évangile intervient lorsque le mot *hagios* (traduit par saint) est moralisé : le mot saint a été utilisé au Moyen Âge pour moraliser le sacré.⁷

- **Faire une tentative de lien entre deux versets.**

► J'ai éprouvé un sentiment d'espérance après avoir entendu les deux phrases qui se suivent : « *Il vit et il crut* » et « *Car ils n'avaient pas compris encore l'Écriture...* » (v.8-9), le sentiment qu'on peut voir et croire même si on n'a pas bien lu l'Écriture.

J-M M : Je pense que votre position est celle-ci : voir n'exige pas qu'on ait fait de grandes études d'Écriture Sainte. Mais je ne pense pas que ce soit le sens voulu. Cependant il y a de votre part une tentative de gestion d'une question qui est, dans son lieu, très respectable. Il est en effet étonnant que la parole qui devrait être la plus simple du monde ait l'air d'exiger de la technicité, de la complexité comme le suppose la recherche dans les Écritures etc. Cette question-là est bien sûr recevable. Forcément j'en dirai quelque chose. Mais je ne pense pas qu'il y ait un rapprochement à faire ici. Autrement dit la question est bonne, elle a une réponse, peut-être ce serait forcer le texte que de vouloir tirer la réponse du rapprochement entre « *Il vit, il crut* » et « *ils ne savaient pas l'Écriture...* ».

Par ailleurs, vous savez, souvent quand j'entends des suggestions, je n'acquiesce pas nécessairement mais ça ne veut pas dire que j'ai raison. On peut encore chercher. Mais je ne serais pas capable de montrer que ce que vous suggérez est de la volonté du texte. Parfois il

⁷ La transcription de la session sur le sacré paraîtra sur le blog.

arrive qu'on me fasse des suggestions, mais parce qu'elles ne sont pas dans le chemin habituel de ma pensée, je ne les reconnais pas ; et puis elles font leur chemin, et huit jours après je me dis : tiens, ce n'était pas si mal.

C'est une bonne occasion pour parler de ce qu'il en est d'écouter et même de s'entendre. Il faut prendre une conscience aiguë de ce que nativement nous n'entendons pas. L'ordinaire de notre rapport est le malentendu. Entendre ne peut jamais être chez nous que le soin apporté pour libérer notre écoute du malentendu premier. Et la première chose pour s'en délivrer, c'est de le reconnaître. C'est vrai pour entendre les mots de l'Écriture mais c'est vrai aussi pour la question de s'entendre mutuellement, c'est la même chose. Et ce que je dis là n'est pas affligeant.

► Moi j'ai fait le lien entre « *Je le prendrai* » (v.15) qui correspond au *je* humain enfermé dans la possession, et le « *Ne me touche pas* » (v.17) qui correspond au *Je* christique. Est-il possible d'éclairer l'un par l'autre ?

J-M M : Faire le lien d'un verset à un autre verset ou tenter de le faire est toujours important puisque, si ces choses sont dans une certaine proximité, il y a une raison. Maintenant, que ce soit cet aspect de ce verset qui fait lien avec cet autre, il faut le vérifier. Et en outre il faut se demander si c'est un rapport de confirmation ou au contraire un rapport de mise à distance entre l'un et l'autre, donc quelle est la nature de ce rapport. En effet les mots se parlent quand ils consonnent mais aussi quand ils dissonent, qu'il s'agisse des synonymes, des antonymes mais aussi des paronymes (c'est-à-dire des mots qui ne sont ni des contraires ni des synonymes mais qui ont à voir de quelque manière avec, qui sont dans un certain voisinage).

De toute façon un mot qui surgit dans un moment du discours réveille les autres mots d'une certaine manière. Nous sommes habitués surtout aux rapports syntaxiques. Bien sûr un mot par rapport à un autre est dans un rapport syntaxique de sujet, d'objet, de complément etc. mais il y a aussi des rapports de simple proximité. Là nous allons du côté du poème. Qu'un mot soit à côté d'un autre mot réveille un mot précédent d'une certaine manière, détermine certaines de ses possibilités de sens. "Détermine" veut dire que ça en exclut certaines mais aussi que ça en éveille un certain nombre d'autres.

L'important pour nous, c'est que nous allons lire ce texte et puis en apprendre des choses. Mais surtout ce que nous allons essayer de faire, c'est essayer d'apprendre à lire. Donc une réflexion de ce genre est importante.

- **Le processus déclenché par l'énigme.**

► En général on veut interpréter le texte, chercher le sens, et j'ai entendu ce matin que c'était le texte qui nous parlait, que le Seigneur nous parlait.

J-M M : J'ai dit que c'était le texte qui nous interprétait, c'est tout. J'ai d'abord dit que tout naturellement on s'engage dans un texte avec la volonté de l'interpréter, et j'ai suggéré que peut-être ce serait intéressant de voir de quelle manière un texte nous interprète. C'est ce que j'ai dit et rien de plus. Alors c'est déjà suffisamment énigmatique. C'était même dit

d'une façon qui voulait commencer à habituer à un certain nombre d'inversions par rapport à notre mode usuel de penser. Que cela fasse énigme c'est vrai.

Qu'est-ce qu'il faut faire devant l'énigme ? Saint Jean nous le dit au chapitre 16, verset 16 et suivants. Jésus prononce une parole énigmatique et cela ouvre tout un processus : le trouble met en œuvre la recherche (*zêtêsis*), la recherche se tourne en demande, c'est-à-dire que c'est une recherche qui trouve ses mots pour s'énoncer à une oreille ; et enfin la demande s'accomplit lorsqu'elle devient prière. C'est l'analyse que fait Jean du processus mis en œuvre devant la parole énigmatique.

Donc ça commence par le trouble et je pense que vos tentatives d'intelligence sont troublées et que c'est un bon commencement. Pour l'instant ça ne va pas plus loin. Elles sont troubles aussi, mais c'est très bien.

La question posée ne peut être qu'à un moment postérieur à l'épreuve du trouble même. La question posée peut d'ailleurs être aussi la tentative d'expliquer.

Ce qui est énigmatique peut aussi fermer : « C'est énigmatique, ça n'a pas de sens, laissons de côté ». Voilà qui est mauvais. Mais autrement ça ne peut qu'ouvrir un espace de trouble.

Et d'ailleurs c'est ce qui est mis en œuvre dans notre texte à propos de Marie-Madeleine. Nous allons le retrouver demain de façon très précise comme analyse d'un processus, d'un progressus, d'une attitude devant ce qui déroute. Si nous apprenons à mettre en œuvre cela, c'est là que la parole commence justement à nous interpréter, à nous configurer. Que la parole entendue nous configure, c'est sa fonction.

► Que veut dire que la parole me configure ? Elle me dit qui je suis ?

J-M M : Elle me le dit de façon dévoilante, d'un dévoilement accomplissant. C'est-à-dire que, du fait de le dire, elle le fait. La parole de Dieu entendue est efficace. Elle ne disserte pas sur les choses, elle me reconfigure.

J'ai bien conscience de l'étrangeté de ces paroles quand cela est entendu pour la première fois. J'ai conscience aussi de ce qu'on soit impatient et qu'on essaie de formuler l'étrangeté parce que, de toute façon, il faut tenter de le faire, c'est le chemin.

Je dirai forcément un certain nombre de choses qui sont à première écoute énigmatiques. Mais ce n'est pas parce qu'elles sont énigmatiques qu'elles sont toutes les mêmes. Et néanmoins il est vrai qu'elles nourrissent un rapport entre elles parce qu'il y a une véritable cohérence de présupposés, cohérence de non-dits, des structures non-dites, qui permettent l'écoute d'un texte.

Nous parlons toujours dans des présupposés, à un niveau même un peu extérieur. Je parle à partir d'un certain nombre de présupposés et vous qui m'écoutez, vous ne vivez pas les mêmes bien sûr, vous n'entendez pas exactement ce que je dis. Parce que le dit sort du non-dit. Le dit est l'accomplissement de son propre silence. Et ça, ce n'est pas mystérieux, mais ce sont peut-être des choses auxquelles habituellement nous ne pensons pas.

C'est vrai de deux personnes qui vivent des expériences très différentes et qui se rencontrent ; elles ne parlent pas à partir du même non-dit. Mais ce qui nous intéresse ici c'est que nous avons tous, en tant qu'européens modernes, un non-dit qui nous constitue, et

là nous écoutons une parole qui n'est pas une parole européenne moderne, qui est culturellement distincte, et qui par ailleurs est distincte de toute culture. Donc il est tout à fait normal que notre oreille ne soit pas ajustée d'emblée à la parole qui vient. C'est la chose la plus vraisemblable même.

Et que le texte doive m'interpréter, c'est une chose que je n'avais jamais pensée et jamais dite, c'est la première fois que je la dis. Mais c'est dans la ligne, c'est le fruit à un certain moment de tout un cheminement. Ça vient chez moi tout naturellement parce que c'est dans un présupposé, dans un chemin. Il est clair que cela, entendu à l'extérieur, du premier coup, ne peut que susciter de la question.

► Ce n'est pas la même chose que l'interprétation que le psychanalyste fait des rêves de son patient sur un divan ?

J-M M : De toute façon s'il y avait quelque chose de cet ordre, ce serait une simple analogie car le non-dit ici ne correspond pas à l'inconscient. Il s'agit bien d'un négatif – et le négatif n'est pas forcément péjorativement négatif – d'un négatif qui est ici l'insu.

Je dis toujours le mot insu et non pas inconscient car le mot inconscient a du sens lorsque l'homme est pensé comme conscience essentiellement. Or la conscience n'est pas ce qui définit l'homme dans la perspective de Jean, mais c'est le verbe connaître, et ce n'est pas la même chose. Le mot insu, je ne l'ai pas inventé, je l'ai pris chez saint Jean. Il désigne tout ce qui est du pneuma (de l'esprit) : « *Le pneuma tu ne sais d'où il vient ni où il va* » (Jn 3, 8). Mais chez saint Jean la question : « d'où je viens et où je vais », c'est la question qui identifie l'être. Autrement dit, cette phrase veut dire : « tu ne l'identifies pas », « tu ne le connais pas par mode de prise de savoir et d'identification ». Alors je n'ai pas de rapport avec lui ? Si : « *tu entends sa voix* » (Jn 3, 8) car entendre est plus grand que comprendre, parce que comprendre c'est toujours avoir compris, c'est-à-dire avoir pris et avoir ramassé ce qui vient pour le poser dans du déjà su. En revanche entendre c'est rester à disposition, ça garde la relation vivante : je n'emporte pas la chose, je reste dans une relation d'écoute qui est la relation première.

► C'est une relation d'altérité. Je ne suis pas dans le même.

J-M M : Oui et non. Je crois l'avoir dit mieux que la traduction que vous en donnez, mais je vais expliquer. De toute façon, qu'on essaie de redire à son mode propre ce qui est entendu, c'est la chose la plus nécessaire, la plus essentielle.

Cette question du même et de l'autre, vous savez je suis très méfiant. On vit sur un romantisme de l'altérité : tout ce qui est même est suspect, tout ce qui est autre est bien. Or il n'y a pas d'autre sans même et il n'y a pas de même sans autre. Ce ne sont pas des mots qu'il faut employer comme si c'était un slogan optionnel d'être pour l'autre ou d'être pour le même. Il importe de penser le même avec l'altérité qu'il comporte : à l'intérieur du même il y a l'altérité constitutive, de même qu'inversement il n'y a pas d'altérité sans même. Ceci c'est pour prendre ma distance d'avec un langage assez référencié. Et tout ceci demanderait à être médité mais ça ouvre des champs de pensée, et ça invite à sauter les slogans : le slogan est ce qui interdit tout chemin de pensée, et nous avons tendance à cela, ce qui se comprend.

- **Faire une lecture libre et fidèle.**

► Vous semblez dire qu'avoir une interprétation un peu libre du texte, ce n'est pas chrétien.

J-M M : Que veut dire « une interprétation libre » ? Le mot très important ici est le mot de liberté. Il faudrait savoir si la liberté se définit comme licence de dire ce qui chante ou ce qui plait. Or, ce n'est pas la liberté. Mais, à ce moment-là, il ne faut pas opposer une lecture fidèle et une lecture libre. On n'est libre que fidèle, et du reste on n'est fidèle que si on est libre. Libre et fidèle ne sont pas des choses qui s'opposent, ce sont des choses au contraire, qui se conditionnent mutuellement. Autrement dit, la première tâche n'est pas d'avoir à faire original. Tout mon souci est d'être le plus obéissant possible au texte, c'est peut-être ce qui donne l'impression que j'ai une lecture très libre. Vous ne trouvez pas ? Je n'ai pas d'autre souci que d'être au plus ras, au plus près du texte.

Que veut dire liberté ? Que veut dire lecture libre ? Il y a des familles de lecture (des moments de lecture) dans l'histoire. Il y a par exemple des lectures juives de l'Ancien Testament. Le principe même de la lecture talmudique est le recensement des dits des Pères qui sont souvent contradictoires, différents, et qui sont mis les uns à côté des autres, ce qui a une fonction intéressante (qui est la fonction d'un commentaire) qui est d'ouvrir un champ, un champ de débat, un champ de parole. C'est beaucoup plus important qu'une interprétation stéréotypée imposée de l'extérieur. Ceci ouvre le champ à la recherche. Et la lecture proprement talmudique est une chose, mais la lecture cabalistique en est une autre, et elle est, pour moi, encore plus intéressante. C'est celle qui se rapproche le plus d'ailleurs de l'Évangile.

Et il y a la lecture évangélique. L'Évangile est essentiellement une lecture de l'Écriture. Que faisons-nous quand, pour lire l'évangile, nous empruntons à une autre tradition de lecture sa manière de lire, par exemple quand notre lecture de l'évangile est une lecture talmudique, à savoir que le talmud est une certaine lecture de l'Ancien Testament alors que nous sommes ignorants de l'attitude de lecture que l'Évangile constitue ? L'Évangile est une lecture de l'Ancien Testament, ce n'est rien d'autre. Ce n'est ni la lecture talmudique, ni la lecture cabalistique, ni la lecture de l'historien.

Si un juif, un chrétien, un catholique, un protestant, sont d'accord pour lire l'Ancien Testament selon la méthode historico-critique, cela n'a rien de remarquable. La lecture historico-critique n'est ni juive, ni chrétienne, ni catholique, ni protestante. La lecture historico-critique est une fabrication de l'Occident. Alors qu'on soit informé des différentes approches, qu'on les regarde avec bienveillance, je suis d'accord, mais que ce ne soit pas au détriment de la lecture qui est pour moi la plus proche. Moi, je témoigne de la lecture de la tradition de la famille qui m'est la plus proche.

D'autre part les conditions de la parole ne sont pas de même structuration dans ce qu'on appelle les différentes religions. Le mot de religion est un mot exécration, c'est une fabrication de l'Occident, fabrication de la romanité occidentale. C'est un terme commun qui permet d'additionner différentes espèces. Il faut une dénomination commune pour additionner de même qu'il faut un dénominateur commun pour additionner des fractions.

C'est commode, mais ça ne fait pas droit au propre. Je ne regarde pas le propre que je rencontre à partir de lui-même, je le regarde comme déjà investi de l'avoir à être que je lui impose qui est d'être une religion. Or le mot *religion* n'est pas une seule fois dans l'Évangile, et c'est le mot par lequel je le caractérise.

Quelle est l'histoire du mot *religion* ? Comment se situe-t-il ? L'historien des religions, qu'est-ce qu'il voit ? Il voit dans le cadre du concept qu'il fabrique ! Le bouddhisme n'est pas une religion, ni l'Évangile, bien qu'au cours de son histoire il se soit pensé comme tel sous l'influence de l'Occident.

En cela le monde protestant n'est pas différent du monde catholique puisque le terme de religion est un mot qui a été lancé au XVI^e siècle dans un sens nouveau par le protestantisme : le protestant est censé lire l'Écriture de près, mais c'est lui qui lance le mot le plus étranger pour la désigner. C'est une chose quand même étrange⁸ !

Tout se passe comme si les ressources propres de la tradition catholique étaient inertes. Qu'il y ait écoute attentive de la lecture que font d'autres traditions spirituelles, c'est très important, mais être attentif à l'écoute des autres n'est pas nier son propre. Pour moi ce sont des choses qui me tiennent à cœur, c'est pourquoi parfois je les dis de façon un peu abrupte.

► Vous avez dit que le texte avait une volonté.

J-M M : Le texte a une volonté, il a un vouloir dire⁹. Tout le texte s'entend à partir de son *vouloir dire* et ce *vouloir dire* est une question. Bien sûr, on n'écrit que pour résoudre une question, une question dite ou non-dite. On ne parle et on n'écrit que pour répondre, correspondre à une quête, à une question. Or, on ne se demande jamais quelle est la question porteuse qui permet que ces mots-là en soient la réponse, la tentative de réponse. Le texte est porté, supporté par une question. Quelle est la question que porte l'annonce évangélique « Jésus est ressuscité » ? Cela répond à quelle question ?

Un texte n'a pas le même sens suivant la question à laquelle il est censé répondre. Ainsi, chez Moïse, « *Dieu fit le ciel et la terre* » (Gn 2, 4) veut dire : le ciel et la terre ne sont pas des dieux ! Aujourd'hui, je lis : « *Dieu fit le ciel et la terre* », et je dis qu'il y a une cause efficiente qui a fabriqué le monde ! C'est la même phrase, mais elle n'a pas le même sens suivant la question à laquelle elle répond.

La question se reconnaît en recherchant très précisément ce qui rend intelligible le texte pour l'auteur : qu'est-ce qui est la condition d'intelligibilité de ce texte tel qu'il se présente, avec ce vocabulaire, dans ces mots-là, dans ces articulations syntaxiques et autres, et dans la tonalité qui le porte ? Il ne s'agit pas de suivre des modes, il s'agit d'être exigeant avec soi-même quand on est devant une page.

⁸ C'est au XVI^e siècle que le mot s'emploie avec une majuscule pour désigner le protestantisme (1533), d'où *ceux de la Religion*, les protestants, elliptiquement pour *Religion réformée* (fin XVI^e siècle). (Le Robert, *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey.)

⁹ Voir [La volonté du texte ; La notion de "livres inspirés" ; questions sur l'historicité de l'évangile de Jean](#) .

III – Approches de la résurrection

1) La question de la résurrection : celle de Jésus, la nôtre.

- **Résurrection des corps ?**

► Marie ne reconnaît pas Jésus, elle le prend pour un jardinier. Je ne comprends pas et je me pose une question sur la résurrection des corps.

J-M M : Le mot "résurrection" suscite chez nous l'idée de réanimation d'un cadavre, quelqu'un qui est mort se met à revivre. La résurrection n'est pas cela, ce n'est pas un retour à ce qui était mais une accession à ce qui avait à être, donc tout autre chose : dans quelle mesure alors le mot de corps prend sens ici, et encore plus difficile peut-être le mot de chair, car il y a « résurrection de la chair » et « résurrection du corps ». Qu'est-ce qu'un « corps de résurrection » ? Dans quelle mesure la chair ressuscite-t-elle, et que veut dire la chair dans le Nouveau Testament et chez Paul en particulier ? Paul dit du reste que la chair ne ressuscite pas puisque « *la chair et le sang ne verront pas le royaume de Dieu* » (1 Cor 15, 50). Que veut dire Paul à ce moment-là ? Ce n'est pas notre usage du mot de chair. Et il y a une différence entre les mots de corps et de chair par ailleurs. À partir d'où pensons-nous le mot de corps ? Comprenez bien que ce matin je ne parle que par points d'interrogation.

Pourquoi est-ce que je ne dis pas plus tôt la réponse ? Parce que, d'une part, je ne la sais pas et que, du même coup, il est important pour nous que penser, ce soit venir, ou aller vers, marcher ; autrement dit que trouver, ce soit chercher. C'est une question très importante. Autrement nous oscillons entre un imaginaire de réanimation de cadavre et une sorte de métaphorisation vague qui consiste à dire que tout ce qui met l'homme debout dans la vie, c'est la résurrection ; or ce n'est pas suffisant non plus. Ces deux ressources-là sont toutes les deux insuffisantes : la seconde ne corrige pas la première, et la première ne corrige pas la seconde. Ce qui est à penser reste à penser dans ce qui est ouvert par là. Et comme nous n'avons pas affaire ici à une simple lecture d'anecdote ou d'épisode, mais que ce qui est en question, c'est : "que veut dire résurrection pour nous", c'est très bien que vous ayez posé cette question.

Nous gardons le souci d'essayer de penser cela qui n'ira pas sans le retournement de notre pensée. Il n'y a pas de nouveauté sans retournement. Tout le monde sait qu'accéder à l'Évangile est une conversion, mais on pense hâtivement la conversion toujours comme conversion des mœurs alors que la conversion des mœurs n'a aucun sens. Il n'y a pas d'éthique séparée dans le Nouveau Testament. Le retournement premier, c'est le retournement de la pensée, le retournement de la pensée dans la parole ; c'est donc un retournement des mots. L'homme se définit comme *logos*, dans toutes les dimensions du terme, et c'est même un des noms de Jésus. La première conversion est la conversion de la parole, la conversion du discours. Elle est telle d'ailleurs que je ne vais pas faire un discours qui sera un discours converti, car la conversion se fait deux fois, c'est-à-dire un nombre multiple de fois. C'est toujours à convertir. Sinon pourquoi Marie-Madeleine se retourne-t-elle deux fois, ce qui la met dans une posture bizarre ? Cela devrait la ramener dans la

position initiale, et la deuxième fois elle devrait tourner le dos à Jésus pour l'entendre, or ce n'est pas cela non plus. Alors que veut dire « se retourner » dans notre texte ?

C'est plein de suggestions votre question et surtout d'une très grande variété. Si on dit que le mot de résurrection est au cœur de l'évangile, comment cela a-t-il à voir avec ce que je puis penser, ce que je puis entendre, ce vers quoi je puisse me diriger, avoir comme perspective ? Ça ouvre le mot de résurrection d'une part, mais aussi pourquoi je dis « Il est ressuscité », et quel rapport avec ce qu'il en est de mon advenir. Car la résurrection n'est pas la résurrection singulière de Jésus, elle a à voir avec la totalité de l'humanité. En effet nous verrons que cela répond aussi à la question du sens de « monter » tel qu'il est employé ici quand Jésus dit à Marie-Madeleine : « *Je ne suis pas encore monté* ». Or, dans le temps du Christianisme, « monter aux cieux » est une façon de dire la résurrection.

Ici Jésus est ressuscité, pourtant il dit qu'il n'est pas encore monté. Vous, ça ne vous fait pas difficulté parce que vous avez l'idée qu'il y a la Résurrection et puis ensuite l'Ascension mais il s'agit là d'une répartition lucanienne, ce n'est pas une répartition johannique. Alors est-il ressuscité ou n'est-il pas encore ressuscité ? Qu'est-ce qui lui manque ? En quel sens Jésus dit-il "je" ? Dans quelle ampleur ? Est-ce que la Résurrection sera accomplie, est-ce que Jésus sera monté quand les frères auront entendu ? En effet il dit : « ¹⁷*Je ne suis pas encore monté vers le Père, mais va vers mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est désormais votre Père, vers mon Dieu qui sera désormais votre Dieu.* » Nous aurons à voir tout cela ici.

● **La résurrection du Christ et la nôtre.**

► Cette question amène une autre question : on a dit ce que la résurrection n'est pas. Mais en quoi la résurrection du Christ est-elle spécifique ? C'est une énorme question. Est-ce que nous n'avons pas nous tous dans notre vie quelque chose de la résurrection, une vie qui est une autre forme d'existence ? C'est une citation de Malraux : « L'homme mort commence sa vie imprévisible ». Qu'est-ce que nous savons de la résurrection du Christ ?

J-M M : Il y a deux choses ici, que j'ai du reste suggérées, qui se rejoignent et qu'il faudrait peut-être aborder distinctement : il y a la question du corps, du corps de résurrection, et il y a la question de la signification de la résurrection de Jésus par rapport à la nôtre. C'est de la seconde dont il s'agit ici.

Il faut bien voir que, dès l'origine, Jésus n'est pas situé au cœur de l'Évangile comme quelqu'un qui enseigne ce qui sera de nous, ni comme quelqu'un qui est le modèle de ce que nous avons à être. Il n'est pas celui qui disserte sur le salut, ni qui montre comment il faut se sauver. Il est le Sauveur, il sauve. C'est-à-dire qu'il n'est pas un parmi d'autres, ou plus exactement que sa bienheureuse mort est ce par quoi il cesse d'être un parmi d'autres pour être l'unité de la totalité. Ça, c'est au cœur de Jean. C'est le thème des *diéskorpisména*, des déchirés, des dispersés. Ce que nous appelons "je" n'est qu'un fragment disjoint de quelque chose de plus grand. C'est très difficile et très essentiel pour l'Évangile. Le *Je* christique n'est pas notre *je* usuel : quand il dit « *Je suis la résurrection* », « *Je suis la lumière* », tous les "Je suis" johanniques, il ne parle pas dans le registre de notre *je*. Si vous rencontrez quelqu'un qui vous dit : « Je suis la lumière », il faut plutôt vous méfier ! Autrement dit, le

Je de christité, le *Je* de résurrection est un *je* dont nous n'avons pas tellement l'expérience mais qui nous révèle que, même pour nous, notre *je* usuel n'est pas notre *je* identifiant auprès de Dieu, n'est pas notre nom auprès de Dieu.

Il y a des thèmes johanniques qui tournent autour de cette question :

- le premier c'est le thème des *diéskorpisména* (des dispersés)
- l'usage du *Je* de résurrection
- le fait que Jésus dise : « *Le Père et moi nous sommes un* » mais aussi « *Je vais vers le Père car le Père est plus grand que moi* »

Mais surtout il ne faut pas se servir du subterfuge des notions théologiques de nature et de personne qui sont ineptes pour lire saint Jean, et qui répondent justement aux questions de l'Occident parce que ce sont des questions articulaires de la pensée occidentale. Nature et personne sont des mots qui ne sont pas une seule fois dans saint Jean, et même quand le mot nature se trouve chez Paul, ce n'est pas dans notre sens.

C'est là que la bienheureuse difficulté est double. Il y a une difficulté structurelle (naturelle), mais cette difficulté structurelle est moindre parce que ce qui est énoncé et qui demande à venir au jour ici n'est finalement de l'ordre d'aucune langue et d'aucune culture.

- **Un nœud de questions.**

► Le fait que le *Je* christique soit distinct du *je* personnel, est-ce que c'est à rapprocher de la phrase « penser c'est être pensé » ? Est-ce aussi à rapprocher de la notion de semence et de volonté qui est du texte, pas forcément de nous ?

J-M M : Ce n'est pas la même chose, mais il y a certainement un rapport. C'est très bien d'avoir aperçu qu'il y a :

– une série de questions centrées autour de la mise en question du *je* clos et atomique ("atomique" est à entendre comme au temps où l'atome était compact), du *je* indivisible qui est dans notre usage, et puis la question que peut-être il y a *je* et *je*. C'est une question, elle a été repérée.

– une autre question, très fréquente chez moi, c'est la question de l'identité des notions de semence et de volonté. On est ici dans une pensée qui est une pensée de l'accomplissement qui va de la semence au fruit, et non pas une pensée de la fabrication selon un plan. C'est très important.

– une troisième, c'est le rapport entre penser et être pensé. C'est très intéressant et ça veut même dire en un certain sens que la signification sémantique de penser est plus importante que l'articulation syntaxique du sujet et de l'objet, ou que le rapport de l'actif et du passif. Vous avez aperçu qu'il y a là quelque chose.

Toutes ces questions ont en commun pour vous d'être toutes les trois mystérieuses. Ça ne veut pas dire que c'est la même chose, ce n'est pas suffisant pour dire que c'est la même chose. Il faut que chacune de ces choses s'avance un peu dans la pensée pour voir quels rapports elles nouent entre elles.

2) La symbolique de la femme.

► Jean : « *Il vit et il crut* ». Pourquoi n'a-t-il pas ensuite rassuré ou dit quelque chose à Marie-Madeleine ? Je m'interroge aussi sur le fait que Marie-Madeleine parle en son nom : elle dit "je" (« *J'ai vu le Seigneur et voilà ce qu'il m'a dit* » (d'après v.18)) alors qu'avant elle disait « Nous ». Et les mouvements de Marie-Madeleine (courir, bouger, se retourner) me font penser à ce qui se passe pour un fœtus avant de sortir : il se retourne, il est prostré avant d'émerger. Ça m'a sauté aux yeux alors que je ne l'avais pas vraiment perçu ainsi auparavant.

J-M M : C'est très intéressant. Ce qui est ressenti ici spontanément en référence à la naissance est à mettre en rapport avec un texte du chapitre 16, verset 16 et suivants qui est la structure à partir de quoi notre récit du chapitre 20 s'articule. Nous allons le voir de près. Jésus y fait référence à l'heure de la femme : « *La femme, quand elle enfante, a tristesse de ce que son heure est venue. Mais quand est né le bébé, elle ne mémore plus la constriction à cause de la joie de ce qu'un homme est venu vers le monde.* » (v.21) Il s'agit bien d'une naissance. Il y a un rapport explicite, dans tous les points de détail et même de vocabulaire, entre ce passage du chapitre 16 et l'apparition à Marie-Madeleine, et c'est d'une importance première : si la foi est essentiellement la reconnaissance de la résurrection... Il est dit par ailleurs (au chapitre 3) que croire (c'est-à-dire accéder au Royaume) c'est naître. C'est à la fois très référentiel et en même temps d'une certaine complexité de traitement.

Du reste la symbolique de la femme¹⁰ implique plusieurs choses :

– Il est d'abord question de la femme sous le rapport de la maternité. Par parenthèse c'est à Marie-Madeleine qu'il revient d'annoncer aux disciples, ce n'est pas à Jean qu'il reviendrait d'annoncer quelque chose à Marie-Madeleine. Il y a donc un rapport de maternité, et ce qui naît, c'est l'Église : Marie-Madeleine est la mère et elle est ce qui naît.

– Et ça se complexifie encore parce que le texte est en rapport avec une autre symbolique de la femme qui est la symbolique de l'amante ou de l'épouse. Le rapport de ce texte avec le Cantique des Cantiques n'est pas souligné explicitement par Jean – la Tradition y a fait grande référence – mais il apparaît dans le thème de la recherche du bien-aimé. Le mot recherche, que nous n'avons pas mis en évidence, est très évident ici dans la question « *Qui cherches-tu ?* ». Tout ce qui court ici et qui marche, c'est une recherche, c'est une marche, c'est un chemin.

Voyez ce que donne le souci de laisser venir les suggestions ; la suggestion ici a rapport avec la naissance, c'est bon, c'est bien et en même temps il faut une très grande rigueur dans le mode d'ajustement des suggestions symboliques des mots. Parce que la symbolique féminine est elle-même d'une très grande complexité, d'une très grande capacité de ressources de sens. Donc nous avons beaucoup de liberté dans les tentatives de suggestions, mais ensuite nous aurons le souci, revenant au texte, de vérifier dans quelle mesure nous n'avons pas projeté des imaginaires dans le texte et dans quelle mesure c'est la volonté de l'écriture de Jean. Et ça, c'est un bon critère. Quand vous avez dit tout à l'heure « Pourquoi

¹⁰ Su la symbolique de la femme voir "[L'Exégèse de l'âme](#)", [les figures féminines en st Jean](#).

Jean n'a-t-il pas dit à Marie-Madeleine... ? », ce n'est pas une bonne question. En revanche « Pourquoi Jean écrit-il ou n'écrit-il pas que cela n'a pas été dit à Marie-Madeleine ? », voilà la bonne question. Il ne faut pas psychologiser le texte, mais il faut que la rigueur soit au niveau de ce qui est écrit. Ce qui est intéressant, ce n'est pas ce que nous essayons d'inventer comme sentiments supposés qui auraient dû être ou qui ont eu lieu, mais c'est : pourquoi cela est-il écrit, pourquoi cela est-il retenu, ou bien pourquoi cela n'est-il pas écrit.

3) Verbes d'allure et verbes de sensorialité.

- **Verbes d'allure.**

► J'ai regardé les verbes : ça court beaucoup, ça voit et puis ça dit. Et puis il y a le croire qui arrive en flash.

J-M M : La question sur les verbes est tout à fait intéressante, et on pourrait ajouter le verbe toucher (« *Ne me touche pas* »). On peut dire que le verbe courir rentre, dans le vocabulaire de Jean, dans ce qu'on peut appeler les verbes d'allure : aller, venir, monter, descendre, entrer, sortir, marcher, courir etc.

J'anticipe de beaucoup, mais le jour serait beau où on apercevrait que le verbe demeurer, profondément johannique, et le verbe venir (« *celui qui vient* ») sont deux verbes qui disent ce qu'il en est de Dieu. Nous sommes encore loin de voir qu'ils disent la même chose. Or nous héritons, dans notre Occident, d'une idée de Dieu qui est fondée sur l'immobilité. À la rigueur le verbe demeurer pourrait lui convenir si on le prend dans son usage courant, ce qui jette du coup le mouvement dans une sphère sublunaire, dans la sphère des sensibles. Cela suppose donc une articulation qui a des racines philosophiques très lointaines, que nous ne comprenons pas toujours très bien d'ailleurs, mais qui ne correspond pas à l'usage de ces mots dans l'Écriture. Essayer de penser que le verbe venir est un mot aussi essentiel pour dire Dieu que le verbe demeurer, c'est une tâche que nous aurions à exercer, c'est un pro-jet, ce n'est pas fait, il faut marcher cette question. Ceci donc à propos du verbe courir.

Par ailleurs, rapidement, on a indiqué d'autres verbes, des verbes de sensorialité, comme voir, entendre, éventuellement toucher. Nous verrons que ceci doit être regardé de très près car ils ne sont jamais employés de façon hasardeuse, qu'ils soient employés indépendamment ou qu'ils s'emploient en corrélation l'un avec l'autre, et c'est très subtil. Donc nous avons ici une question ouverte.

► C'est à propos de courir, l'importance de ce verbe, tu nous avais déjà alertés là-dessus. Et je n'avais jamais remarqué que Marie-Madeleine courait elle aussi, mais en sens inverse ! Elle va du tombeau aux siens.

J-M M : Oui, c'est très bien. C'est magnifique !

Il y a deux courir ici. Il y a le courir de la peur ou en tout cas de l'incertitude, de la question. C'est très important, la peur n'est pas forcément négative. D'ailleurs courir n'est pas très convenable et encore moins convenable pour une femme, mais comme ce n'est pas une femme très respectable... Et il y a le courir de la rapidité, de la marche rapide. L'Esprit

court, « *l'Esprit est prompt* » (Mt 26, 41). Jean aussi est rapide, plus rapide que Pierre. Tu as dit “en sens inverse” : c'est assez bien...

● **Voir et croire.**

► « *Il voit et il croit* » : le verbe croire ici n'a pas de complément, qu'est-ce que ça veut dire ?

J-M M : C'est une bonne question. Je réponds d'un mot. « Il croit » quand il n'y a pas de complément, c'est l'état suprême du verbe croire. Et dans le cas présent c'est la résurrection. C'est le sens plein du verbe croire quand il n'a pas de complément, c'est là a fortiori qu'on peut reconnaître la résurrection.

► « *Il vit et il crut* », ça m'évoque une sorte d'illumination qui me renvoie à quelque chose de l'ordre de l'annonciation. Il y a une sorte de retournement devant le vide, le rien du voir, et ce croire est une sorte de retournement qui donne l'impression d'une dimension autre, d'une mesure autre, un changement radical. Mais c'est une énigme pour moi.

J-M M : Nous allons regarder ça de bien près mais pas maintenant. Quand il y a chez Jean deux verbes accolés comme ici : « *il vit et il crut* », ou ailleurs deux substantifs (« *plein de grâce et vérité* », « *adorer en esprit et vérité* »), comment faut-il comprendre ces deux mots-là ? Il s'agit d'une forme qu'on appelle techniquement hendiadys : deux mots pour dire une seule chose, c'est-à-dire que voir c'est croire. Ainsi « *adorer en pneuma et vérité* » : pneuma (esprit) et vérité sont deux dénominations de la même chose. Ici « *il vit et il crut* » ce sont deux mots pour dire la même attitude. C'est très important pour nous parce que nous aurons à réfléchir sur ce que veut dire voir, sur ce que veut dire entendre, ce que veut dire toucher, ce que veut dire croire, les verbes fondamentaux de Jean.

Mais il y a parfois une façon de poser autrement ces deux mots, c'est-à-dire que l'un est la cause de l'autre : il vit et parce qu'il a vu, il a pu croire. Or tout le texte est à entendre tout entier, et à la fin du chapitre 20 avec Thomas nous avons : « *Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru* » parce que pour saint Jean on ne voit pas pour croire. Voir ne signifie pas ce qui permet de croire mais c'est au contraire croire qui donne de voir. Croire chez saint Jean se pense en premier à partir d'entendre, c'est même le premier synonyme du verbe croire. Et c'est entendre qui donne de voir, qui accommode l'œil pour voir ; et voir ensuite est perspectif et ouvre le champ du proche et du loin, s'accomplit pleinement dans la proximité du toucher.

J'annonce un peu par avance le texte qui va nous occuper demain : « ¹*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* (c'est-à-dire au sujet de la résurrection)... ³*cela nous vous l'annonçons* » (1Jn 1). Que veulent dire tous ces verbes ? Ont-ils une raison d'être dans cet ordre-là ? Voilà une question qui va se poser. Donc le rapport d'entendre, de voir, de toucher est à regarder de très près.

Du reste, vous l'avez remarqué, tous les verbes de Jean sont des verbes du corps. Nous avons vu des verbes d'allures, des verbes de posture (être debout, être assis ou se tourner,

être tourné vers...) et des verbes de la sensorialité. Tous les mots de Jean sont des mots du corps, même le mot esprit : pneuma, c'est le souffle.

4) Deux types de corps, deux types de sensorialité.

- **La distinction du spirituel et du corporel mise en cause.**

Alors où se trouve la différence entre ce qui est usuel et ce qui est annoncé ? Ce sont les mêmes mots, ce sont les mêmes verbes.

Notre Écriture n'est pas régie par la distinction de l'intelligible et du sensible, ou du spirituel et du matériel, ou du psychique et du corporel, qui sont nos articulations fondamentales, intouchées, inébranlables et contre lesquelles néanmoins il ne faut cesser de procéder par harcèlement. Autre est la distinction fondamentale dans l'Écriture. Quelle est-elle ? La question est posée. Nous dirons quelle elle est.

Vous avez du reste un exemple essentiel avec l'expression de « corps spirituel ». C'est une expression de notre Écriture qui touche à la question de la résurrection que nous avons évoquée. Ça précise un champ de recherche, un champ d'attention.

Votre question ouvre une attention spéciale à ces verbes, d'abord pour les entendre pour eux-mêmes, et pour entendre le champ dans lequel ils parlent. Quel principe de distinction y a-t-il chez Jean qui ne soit pas la distinction du spirituel et du corporel qui régit notre compréhension et notre comportement ?

Notre distinction se trouve même dans des avatars très éloignés de Platon (qui inaugure d'une certaine manière la distinction de l'intelligible et du sensible) : si nous n'entendons pas, nous allons ou bien chez l'oto-rhino ou bien chez le psychologue ; il y a une non-entente (une mésentente) qui est d'ordre corporel ou il y en a une qui est d'ordre psychique (et le psychique est une autre façon de dire spirituel pour nous aujourd'hui, il n'y a pas de différence dans notre usage banal entre psychique et spirituel, tout ce qui n'est pas le corps). Autrement dit cette articulation existe à tous les niveaux de notre vie quotidienne, et elle est totalement absente d'un texte comme l'Écriture. On comprend que nous ayons des réajustements d'oreille à faire si nous voulons nous avancer un petit peu dans ces textes. Bien sûr, dans son histoire, la théologie a fait des accommodements entre les possibilités d'écoute de l'Occident et la nouveauté christique. C'est la tâche essentielle de la théologie, dans la nécessité où elle est de répondre aux questions que l'Occident pose. Or ces réponses ne sont pas nulles, elles sont même parfois dogmatiques. Seulement la réponse à une mauvaise question, et même une réponse juste à une mauvaise question, ne reconduit pas à la bonne question.

Plus la distance d'avec l'Évangile s'aggrave, plus c'est bénédiction, parce que cela obligera, un jour à venir, à ne pas tout miser sur les accommodements entre l'un et l'autre, et à percevoir la force de dénonciation de l'Évangile, sa force de différence, sa force de nouveauté, sa force d'étrangeté. On a trop l'habitude de considérer que l'Évangile, on connaît, c'est notre affaire, c'est familier, familial, c'est à nous. Tu parles ! C'est ce qu'il y a de plus étranger à quiconque, y compris à nous-mêmes.

Vous voyez les enjeux ? L'Évangile est à entendre, ce n'est jamais une affaire entendue.

Donc ceci c'était à propos de voir et entendre.

● **Toucher en manipulant ou bien autrement ?**

► Justement j'ai été marqué par ce mot « *Ne me touche pas* » car j'avais le sentiment de quelque chose qui était dit par Jésus qui révélait qu'on n'était plus du tout dans le champ du connu, de l'homme que Marie-Madeleine inondait de parfum et servait ; en même temps il se présente bien comme un homme, mais il y a quelque chose qui change, et il dit : « *Ne me touche pas.* »

J-M M : Nous verrons les deux touchers dont il est question dans le chapitre, quels verbes emploie Marie-Madeleine pour parler du *sôma* (du corps) tout au début. Saint Jean n'emploie le mot *sôma*, à propos du Christ, que pour le corps mort. Les verbes que Marie-Madeleine emploie c'est : *le prendre* et *le lever*, c'est-à-dire que là le corps est considéré comme manipulable, ce qui évidemment se vérifie dans le cas du cadavre d'une façon qui est quasi effrayante : on en fait ce qu'on veut. C'est un toucher et c'est le toucher qui est usuel, et ceci dans toutes les dimensions du toucher, c'est-à-dire que même moi je vous touche. « Ma parole vous touche ? Oh, si elle vous touche il est possible que je veuille vous séduire. » En effet, ma parole peut être manipulatrice, et c'est une question de main (manipulatrice) et de toucher.

Nous verrons qu'un espace nouveau s'ouvre qui permet de dire « *J'ai vu* » et qui ne permet pas encore de dire « *Touche* ». Parce que « *Ne me touche pas* » c'est sans doute : « *Ne me touche pas encore* », le bon toucher étant l'accomplissement plénier de la proximité. Donc il y aurait un rapport avec voir.

Il y a une différence entre le sens usuel des mots du corps (entendre, voir, toucher, etc.) et le sens évangélique lorsqu'il s'agit de « *toucher la chose de la résurrection* » (d'après 1Jn 1, 1). Il y a sans doute voir et voir, toucher et toucher, entendre et entendre. Mais où est la ligne de démarcation ? Qu'est-ce qui fait la différence ? Qu'est-ce qui fait la nouveauté de sens de ces mots-là dans l'Évangile ? C'est ça la question. La différence n'est pas que les uns soient des mots de l'âme et les autres du corps. Non, ce sont les mêmes mots mais ils sont traversés par une nouveauté qui dénonce le premier sens et ouvre un espace nouveau de sens.

● **Nous touchons à tout.**

► J'ai une autre question à propos de la résurrection. À partir du moment où nous avons l'intuition que l'œuvre de la résurrection déborde largement le cadre chrétien, de ceux qui peuvent reconnaître, nous serions heureux que tu en parles, que tu dises à partir du texte éventuellement ce qu'il en est de l'ampleur de la résurrection dont je crois qu'elle déborde largement la possibilité de dire le Credo à la messe le dimanche.

J-M M : Dieu merci. Tout à fait. Mais comment cela s'entend-il ? Ça m'étonnerait de toute façon qu'on n'y accède pas par un certain biais.

Mais vous vous rendez compte que, de la façon dont nous procédons, nous touchons à tout. Il n'y a pas une question qui soit une question singulière. La moindre des choses à laquelle on touche concerne l'ensemble. Et c'est heureux. Seulement ça invite à la patience parce que c'est un travail considérable qui ne s'accomplit pas par le fait que j'aurais dit une formule qui éclairerait tout, parce que s'il y avait une formule qui éclairerait tout, nous ne serions pas capables de l'entendre. Forcément une formule ne peut éclairer tout que si elle vient sur une longue préparation, sur une longue attente. On croit qu'on peut dire tout, tout d'un coup, et à n'importe qui. Je ne crois pas. Donc d'abord prendre conscience qu'il faut de solides avancées sur un point puis sur un autre point. Et on aperçoit alors des cohérences neuves qui s'établissent. La patience pour moi est un vrai plaisir. Ma joie maintenant c'est surtout de découvrir des espaces nouveaux que je n'ai pas aperçus et qui sont complètement énigmatiques. Le non-savoir devient une bénédiction. D'une certaine manière je sais de moins en moins. Ça ne m'empêche pas de causer, mais... Tout ceci, je ne sais pas si ça vous encourage, mais en tout cas ce n'est pas fait pour décourager.

- **La prise ou le don.**

► Ce que vous avez dit sur la prétention à vouloir comprendre, j'ai pensé que ça pouvait avoir à voir avec la Genèse, avec l'histoire de ne pas prendre le fruit de l'arbre.

J-M M : Tout à fait et c'est essentiel. Là vous touchez à une chose qui est à méditer, une chose qui est indiquée de façon heureuse. Une des distinctions fondamentales entre l'espace de christité et l'espace du monde au sens johannique du terme, c'est que ce monde est soumis à l'emprise de la prise, et que ce qui caractérise l'espace qui vient et qui s'annonce comme royaume de Dieu, c'est le don et non pas la prise ; c'est le don qui ultimement est don de soi, mais qu'accomplit seul le Christ en plénitude (et il n'y a pas de romantisme du don de soi). Tout se caractérise par cette différence : la prise et le don ; et ici la prise est soit la prise violente, soit la prétention à la prise. Nous verrons que la notion de don s'éclaire par une double opposition, une opposition à la force violente mais aussi une opposition au droit et au devoir. Le plus propre du don, *dôrêma* (don) chez Jean et *charis* (*kharis*) (donation gracieuse, grâce) chez Paul, c'est d'être caractérisé par sa différence d'avec la violence et d'avec le droit et le devoir. Le plus propre de l'Évangile se trouve de ce côté-là. Ce qui ne veut pas dire que droit et devoir soient des choses qui n'aient pas leur sens en leur lieu, mais ils ne sont pas de l'essence de l'Évangile¹¹.

¹¹ Cf. la fin de [Le Notre Père en Mt 6, 9-13, lecture à la lumière de saint Jean et saint Paul](#)

Chapitre II

Jean 20, 1-10

Marie-Madeleine au tombeau, puis Pierre et Jean

Nous sommes ici à l'Arc-en-Ciel, mais nos demeures ne cessent pas d'être nos demeures, nous y reviendrons. Une demeure n'est pas une prison, et même une prison n'est pas une demeure. Demeurer, ce n'est pas être enfermé. Demeurer, c'est pouvoir entrer et sortir. C'est ce que Jésus dit à propos des brebis lorsqu'il dit : « *Je suis la porte.* » Il leur donne d'entrer et de sortir¹², et la porte est l'emblème de la demeure comme lieu de liberté.

Donc notre insistance, notre assistance à ce texte n'est pas un enfermement. Du reste, de façon tout à fait pratique, c'est à la mesure où nous serons véritablement soucieux d'entrer dans la proximité même du texte que nous sera donnée véritablement la possibilité d'en sortir et d'évoquer des questions vastes, qui ne sont plus à ras du texte, qui sont des questions pour nous aujourd'hui. Il faut garder fixement ces deux pôles, ces deux possibilités qui ne sont pas contraires, mais complémentaires.

Cela appartient à la question du dehors et du dedans qui est une question très vaste, très grave. Qu'est-ce que c'est qu'être dans l'Église ? Quel est le sort de ceux qui sont dehors ? Ce sont des questions que nous ne cessons de poser. Je vous assure que méditer les multiples aspects du dehors et du dedans, et donc de l'entrer et du sortir, est plus intelligent que spéculer sur ce qu'on appelle l'immanence et la transcendance ou autres choses de ce genre qui sont devenues des concepts théoriques. La vérité de ces choses se vit dans l'épreuve du dedans et du dehors.

I – Lecture du texte

Ce chapitre 20 est un tout. C'est un dedans, mais il circule aussi avec ce qui précède et avec ce qui suit. C'est pourquoi je prends la lecture au verset 38 du chapitre précédent.

1) Le contexte : Jean 19, 38-42.

« ³⁸Après cela, Joseph d'Arimateie, qui était disciple de Jésus en secret, à cause de la crainte des Judéens, demanda à Pilate qu'il levât le corps (*sôma*) de Jésus. Et Pilate acquiesça. Il vint donc et leva son corps. ³⁹Vint aussi Nicodème, celui qui était venu auprès de lui, nuitamment la première fois – Nicodème est caractérisé par un geste

¹² « *Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, et il entrera et sortira et trouvera pacage.* » (Jn 10, 9).

antérieur qui est raconté au chapitre 3, il s'agit du dialogue nocturne de Nicodème et de Jésus – **apportant un mélange de myrrhe et d'aloès, d'environ 100 livres.**

⁴⁰Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de linges avec les aromates, selon la coutume (l'éthos) que les Judéens ont pour ensevelir (*entaphiazēin*).

⁴¹Était, dans le lieu où il fut crucifié, un jardin et dans le jardin un tombeau neuf, dans lequel personne n'avait encore été posé. ⁴²Là, donc, à cause de la préparation des Judéens – la veille de la Pâque – ils posèrent Jésus, puisque proche était ce tombeau.»

Je retiens ici deux mots : le mot de *tombeau* et le mot de *jardin*, car tous deux ont trait au vocabulaire du chapitre suivant, celui que nous lisons :

– Le thème du **jardin** (*kêpos*) enveloppe les deux chapitres 18 et 19, chapitres de la Passion. Cet épisode est situé entre un jardin et un autre jardin : entre le jardin des Oliviers et le jardin de l'ensevelissement qui est évoqué ici. Il y a une résurgence de ce mot au chapitre 20 dans le mot jardinier qui est de même racine : *kêpos* (le jardin) ; *kêpouros* (le jardinier ou le gardien du jardin). En effet, le jardin évoque l'Eden et l'homme a été posé dans le jardin « *pour qu'il le gardât et l'œuvrât* » (Gn 2, 15). Adam, c'est l'homme voué à la garde et à l'œuvre du jardin. Et là il s'agit de l'homme adamique au sens des chapitres 2 et 3 de la Genèse et non pas au sens du chapitre 1^{er}. Or, nous verrons que Marie se méprend sur Jésus quand elle le prend pour un homme adamique.

– L'autre terme que je veux souligner est celui de **tombeau**. Il y a plusieurs façons de dire tombeau. On a par exemple *taphos* auquel je faisais allusion tout à l'heure, qui a la même racine que le verbe ensevelir. Ici, ce n'est pas ce terme qui est employé, mais celui de *mnêmeion*, dont la racine est le mot mémoire (*mnêmê*), on dirait par exemple un mémorial. Je souligne ce mot parce qu'il est envahissant dans tout le texte qui suit, jusqu'au verset 11 de notre chapitre 20 ; et cela nous invite à ne pas disjoindre les chapitres 19 et 20 ; c'est nous qui plaçons des coupures entre les chapitres. Entre les deux premières mentions du tombeau dans les derniers versets du chapitre 19 et les deux derniers emplois au chapitre 20 (« *Marie se tenait près du tombeau, en dehors, pleurant. Tandis donc qu'elle pleurait, elle se pencha vers le tombeau...* » v.11), cela fait dix emplois dans une douzaine de versets. Il est difficile de lire ce texte d'une façon qui ne soit pas pesante ! Ceci nous achemine, non pas encore vers l'expérience de résurrection, mais vers le thème du tombeau vide.

2) Verset 1a : temps, lieux, personnage.

« ¹**Le premier de la semaine, Marie la Magdaléenne vient de bonne heure alors qu'il fait encore nuit** (littéralement : *la ténèbre étant encore*). » Nous avons ici deux caractérisations : une caractérisation du temps et puis la caractérisation du personnage de Marie. Par ailleurs la caractérisation du lieu a été faite au chapitre précédent par le thème du tombeau et du jardin. Au total cela fait trois caractérisations.

a) Caractérisation du temps et du lieu.

Le temps :

- le premier jour de la semaine : c'est le temps en tant qu'il se compte.
- « *alors qu'il fait encore nuit* » : c'est le temps en tant qu'il se caractérise qualitativement.

Les caractérisations qualitatives du temps, ce sont la nuit et le jour et aussi les saisons. La notion abstraite de temps que nous employons n'existe pas. Le temps est pensé à partir de la saison, à partir de l'heure et non pas selon notre imaginaire.

« *Le premier de la semaine (tê dé mia tòn sabbatôn)*¹³ » correspond littéralement au jour « *un de la semaine.* » et ceci se réfère à la Genèse : « *Il y eut un soir, il y eut un matin, jour un (ehad en hébreu ; mia en grec).* » (Gn 1, 5).

Les anciens ont beaucoup spéculé sur la différence entre le *un* et le *premier*. Le *un* n'est pas *premier*, et le *premier* est toujours deuxième par rapport à l'*un*¹⁴.

► Je n'y comprends rien.

J-M M : Cela ne fait rien. Si ce n'est pas clair pour l'instant laissez couler. Il faut une heure pour expliquer cela. Mais je n'invente rien : des textes du IIe siècle méditent ces choses-là qui sont pour moi essentielles. Ne vous inquiétez pas, il y en aura pour tout le monde, au moins un petit quelque chose ! Il ne faut pas vouloir tout saisir.

Jean est habitué à compter les jours. Par exemple tout le chapitre premier est construit sur : un jour, "*le lendemain*" (v.29), "*le lendemain*" (v.35), "*le lendemain*" (v.43). Et 3 jours plus tard, ce sont les Noces de Cana : « *Après trois jours, il y eut une noce à Cana...* » (Jn 2). Quatre et trois cela fait sept : c'est le septénaire de la Genèse.

La caractéristique du "jour un", c'est qu'il peut être médité dans la signification, non pas du premier, mais dans celle du septième ou dans celle du huitième :

– dans la signification du septième parce que c'est le shabbat qui est en question ici (« *tê dé mia tòn sabbatôn* »), et que le *sept* est l'accomplissement du *un*. C'est un rapport d'*arkhê* et d'*eschaton*, de commencement et de fin.

– dans la signification du huitième parce que le premier jour de la semaine peut se compter de deux façons : par rapport au shabbat, le lendemain est à nouveau le jour *un*, mais si on considère que ce shabbat est le jour sept, le lendemain est alors le jour *huit* par rapport au jour *un*. Nous verrons tout à l'heure le thème du huitième jour, c'est-à-dire l'octave. La grande mystique du dimanche, dans les premiers siècles, est une méditation du *un* et du *huit* qui est le retour du *un* après le septénaire. La méditation de l'octave est proprement chrétienne, c'est même une façon de supplanter le shabbat.

¹³ Le sabbat est le 7^{ème} jour de la semaine juive : c'est le samedi mais il commence le vendredi soir. C'est le point central à partir duquel tous les autres jours sont définis dans la Bible. L'expression « premier jour de la semaine » est la traduction de « premier du sabbat » (ou même « un du sabbat »), c'est ce qu'on a en Jn 20, 1 (« *tê dé mia tòn sabbatôn* »,) ça désigne le premier jour après le sabbat, c'est donc le dimanche. Le vendredi est appelé « le jour de la préparation », c'est-à-dire de la préparation pour le sabbat.

Shabbat est un mot hébreu dont la racine signifie cesser. Il est employé pour la première fois en Gn 2, 3 : « *Dieu acheva au septième jour son œuvre qu'il avait faite: et Il cessa au septième jour toute son œuvre qu'il avait faite.* » Notre mot "samedi" est issu du bas latin *sambati dies*, variante d'origine grecque de *sabati dies* signifiant « jour du *sabbat* ». Les premières communautés chrétiennes choisirent de prendre comme jour de référence le jour de la résurrection et non le sabbat : le lendemain du sabbat qui était *jour du soleil (solis dies)* fut rebaptisé *jour du seigneur (dominicus dies)*. Le dimanche ne fut à ses débuts que jour de célébration, c'est à l'empereur Constantin qu'on lui doit son caractère de jour de repos.

¹⁴ Ceci est repris au b) (§ "Le rapport mâle/femelle").

● **L'articulation des épisodes des chapitres 20 et 21 (temps et lieux).**

L'intérêt de cette mention, c'est qu'elle nous fournit quelque chose de l'articulation des différents épisodes de ce chapitre et du suivant.

1/ Au chapitre 20 :

Au début c'est le "**jour un**" de la semaine (ou du shabbat). Nous aurons ensuite : « *Étant venu le soir, dans ce jour un de la semaine* » (v.19), donc nous sommes toujours dans le "jour un". Ce jour un se distribue entre **le matin et le soir** :

- le premier épisode, verset 1, a lieu : « *de bonne heure, alors qu'il fait encore nuit* »
- et « *le soir venu* » de ce même "jour un", verset 19, nous avons l'apparition aux disciples réunis.

Nous avons donc une première distribution des épisodes selon cette numérotation de temps. Nous apprendrons que le temps est essentiellement qualitatif et non pas quantitatif comme il l'est chez nous. De même pour les nombres, qui ne sont jamais considérés comme des quantités, mais pour leur qualité.

Le matin lui-même est double :

- il y a l'épisode de Pierre et Jean jusqu'au verset 11 ;
- et du verset 11 au verset 19 l'épisode de Marie-Madeleine.

Il y a donc deux épisodes pour le matin et un épisode pour le soir.

Et enfin v. 26 : « *huit jours après* – le jour octave – *à nouveau étaient les disciples à l'intérieur et Thomas avec eux* ». L'épisode de Thomas est donc situé dans le jour octave.

Tout cela constitue un jour puisque l'octave est l'accomplissement du "jour un".

2/ Au chapitre 21 :

La différence qui est notée n'est plus une différence de temps (de jour), mais une différence de lieu :

- au chapitre 20, tout se tient à Jérusalem ;
- au chapitre 21, nous sommes en Galilée : « *Après cela, Jésus se manifesta à nouveau à ses disciples près de la mer de Tibériade, et il se manifesta ainsi.* »

Ce thème-là est attesté dans les Synoptiques puisque chez eux il n'est pas fait mention des apparitions à Jérusalem, mais il est dit aux disciples d'aller en Galilée où « *c'est là que vous le verrez* » (Mt 28, 7).

Résumé :

Nous avons donc de multiples relations de 2 à 2 : le premier jour, il y a le matin et le soir ; le matin, il y a deux thèmes ; il y a l'ensemble du premier jour par rapport au jour octave ; et il y a l'ensemble de Jérusalem par rapport à la Galilée. Voilà les articulations qui sont explicites dans le texte et qui ne sont pas des faits, mais qui sont des sens : cela a du sens.

- **"Mon jour", "mon heure". Le rapport semence / fruit.**

Quel est le sens de l'expression *mon jour*, lorsque Jésus dit : « *Abraham a vu mon jour* » ? Le jour, c'est la manifestation de ce qui est tenu secret dans la nuit, ou c'est, du point de vue des saisons cette fois, la manifestation de ce qui est tenu enseveli pendant l'hiver.

Un joli texte du II^e siècle, l'Évangile de Philippe qui est un petit peu gnostique dit : « L'hiver, c'est le monde ; l'été, c'est l'autre éon » c'est-à-dire que le monde présent c'est l'hiver, et que le monde à venir, c'est l'été. Magnifique !

C'est tout le thème de la semence et de la moisson, et donc du semeur et du moissonneur, qui est largement développé par Jean à la fin du chapitre 4, après l'épisode de la Samaritaine. Cela marque des écartements, des différences, des répartitions entre deux moments, mais cela marque aussi une appartenance de l'un à l'autre. Quel est le rapport de la semence et de la moisson, de l'hiver et de l'été, du soir et du matin ? Il faut voir que c'est le commentaire de la Genèse : « *Il y eut un soir, il y eut un matin : jour un* ».

Une autre thématique, peut-être encore plus importante chez Jean, est celle de l'heure : « *mon heure* » signifie « moi-même en tant que manifesté », c'est l'heure de ma manifestation, de la résurrection qui me manifeste pour ce que j'étais en caché.

L'heure, c'est la saison d'épanouissement, la saison du fruit, de la fructification. La semence et le fruit sont le même, sur mode inaccompli puis sur mode accompli. Cela nous est étranger : nous ne pensons pas le rapport d'une chose à une autre chose sur le mode du rapport entre son état séminal et son état fructifiant. Nous sommes dans une pensée de la fabrication, nous pensons une chose comme n'existant pas et ensuite comme existant : on ne peut fabriquer que ce qui n'est pas. Alors qu'ici nous sommes dans une pensée de l'accomplissement, et on ne peut accomplir que ce qui est. Nous disons : « on ne peut pas être et avoir été », alors que, pour l'Évangile, on ne peut être que si on a de toujours été. C'est probablement l'une des ruptures les plus essentielles entre l'état avancé de la pensée occidentale, qui a ses racines dans l'Occident, et le discours évangélique. Il ne s'agit pas ici d'une curiosité culturelle mais d'une condition essentielle pour l'intelligence du texte.

Nous avons passé du temps sur l'expression « le jour un » ou « le premier jour ». Vous vous apercevez que là s'ouvre un thème où tout est concerné. D'ailleurs ce n'est pas grave de ne regarder que la première phrase puisque tout l'évangile de Jean est dans chacune des phrases. Seulement pour comprendre une phrase de Jean il faut avoir lu tout le reste !

b) Caractérisation du personnage de Marie-Madeleine.

Se présente ici Marie-Madeleine.

- **Les figures chez Jean.**

Les personnages de Jean ne cessent pas d'être vrais parce qu'ils seraient en plus et essentiellement et d'abord des figures, c'est-à-dire des représentations d'un mode d'être.

– Pierre est une figure, il dit un mode de vivre la foi ; Jean est une figure qui dit un mode de vivre la foi ; Marie-Madeleine est une figure qui dit un mode de vivre la foi.

– Vous avez aussi des traits de caractère. On connaît le caractère de Pierre : il est rapide en ce sens qu'il est téméraire, prétentieux, présomptueux. C'est vrai puisque tous les évangiles soulignent ce trait. Seulement cela n'intéresse pas Jean de faire de la caractérologie. De quoi ceci est-il le signe ou l'indice ? Quelle posture humaine se révèle par-là ? Voilà ce qui l'intéresse.¹⁵

Et même, je vais vous dire une chose : le récit de l'apparition à Marie-Madeleine s'est-il passé comme cela ? Radicalement : oui, mais peut-être bien que non aux yeux d'une caméra. Qu'est-ce que Jean en sait ? Il le sait parce que c'est la structure d'accession à la foi d'un certain type d'être à Jésus. Ceci est très important pour que nous ne lisions pas simplement ces textes psychologiquement, mais pour qu'ils soient susceptibles de décrire ce qu'il en est éventuellement de nous-mêmes, pour que nous soyons interprétés par le texte. Nous en avons la preuve au chapitre 16 dans lequel tout ce qui se passe pour Marie-Madeleine est écrit d'avance comme structure fondamentale de l'accession à la foi.

- **Le rapport mâle / femelle ou époux / épouse.**

Quelles sont les traits de Marie-Madeleine ? D'abord, le trait de la féminité.

Le rapport du masculin et du féminin est essentiel dans les Écritures, c'est même la deuxième dyade qui existe. Les premiers principes de répartition des choses sont d'abord le père et le fils et ensuite le mâle et la femelle (ou l'époux et l'épouse)¹⁶. Rien n'est intéressant comme de méditer les premières choses. Ne vous targuez pas de méditer *la* première chose, car dès l'instant qu'il y a une première, il y a une seconde, et la première ne se comprend qu'à partir de la seconde, et la seconde à partir de la première. Méditer le *deux* et méditer les deux premiers *deux*, c'est-à-dire méditer le *quatre*, c'est mon seul souci.

« Comme mère et fille le temps,
« L'homme et la femme font l'espace.
« Les heures sonnent sur la place
« Où l'ombre de l'arbre s'étend. »

Mère et fille, ceci ouvre les générations, ouvre le temps. Car le temps n'est pas un paramètre pour physiciens. Dans l'Ancien Testament le temps se dit *toledot* (les générations) : « *Et voici les générations...* » (Gn 37, 2, etc.). Là se décèle la structure sémitique et pas seulement juive, qui se trouve encore dans nos textes.

Homme et femme sont simultanés. C'est une dif-férence, c'est une dis-tance, c'est l'ouverture de la bonne distance, si possible. Et c'est la même que l'ouverture du ciel et de la terre, car : « *Dans l'arkhê, Dieu fit ciel et terre* » (Gn 1, 1) c'est la même chose que : « *Dieu fit l'homme à son image, à l'image de Dieu il le fit, mâle et femelle il les fit* » (Gn 1, 27). Et ceci ne devrait pas étonner, ce sont pour moi les choses les plus évidentes qui soient.

Cela se trouve aussi dans le rapport de la lumière et de la ténèbre, de l'hiver et de l'été, de yin et yang en Chine, de purusha et prakriti dans l'Inde, et c'est le rapport qui se trouve chez

¹⁵ Ce point est par exemple traité plus à fond dans [Personne et fonction. Exemple de la distinction : personne de Pierre \(ou du Pape\) / fonction pétrine](#) .

¹⁶ Sur ce point, voir *Plus on est deux, plus on est un*, [5ème rencontre : époux/épouse, la Trinité revisitée](#).

les présocratiques au fond de notre Occident. Ce sont là les premières choses. Lévi-Strauss n'a rien inventé quand il a découvert que les structures familiales étaient les premières structures grammaticales des cultures.

Il y a plus dans ces mots-là qu'il n'en reste dans les dyades dont nous sommes coutumiers, comme sujet et objet, actif et passif qui sont les premières choses de la pensée de type aristotélien. Elles sont passées dans nos grammaires, et par les grammaires élémentaires, elles structurent notre pensée. Et cela ouvre un champ de méditation énorme.

- **La féminité au sens large : mère, vierge, sœur, épouse.**

D'autre part la féminité a un champ sémantique complexe, parce que la femme, c'est la femme, mais c'est aussi, éventuellement, une mère ou une vierge, ou une sœur, ou une épouse¹⁷. Il y a quelque chose de commun dans la féminité et il y a des spécificités qui se déploient dans des relations, selon que la femme est mise en rapport avec son père ou avec son époux. Un mot n'a jamais de sens déterminé tant qu'il n'est pas mis en contact avec un autre mot qui le détermine, qui précise son sens.

- **La part féminine de chacun.**

Cependant il y a une chose qu'il faut bien comprendre : il ne s'agit pas d'un homme et d'une femme, mais radicalement il s'agit de la masculinité et de la féminité qui se trouve en chaque être humain. C'est d'ailleurs la même chose dans yin et yang. Cela n'a même pas besoin d'être dit quand on a l'oreille à ces choses-là. Mais il faut le dire, parce que nous n'avons pas spontanément cette oreille. Masculin et féminin sont des pôles constitutifs de tout être humain. C'est même parce que nous sommes polarisés intérieurement que nous pouvons être ouverts à l'autre de ce qui domine en nous : au féminin si nous sommes masculin et vice versa.

- **Marie-Madeleine et la Samaritaine.**

Il y a plusieurs épisodes féminins très importants chez Jean, très décisifs. On peut mettre en rapport très étroit la Samaritaine et la Magdaléenne. Il est essentiel qu'elles soient toutes les deux, dans leur figure, femmes. Elles sont, du reste, toutes les deux, caractérisées par leur lieu : d'où je suis, où je vais, où demeures-tu ? Où : c'est la question johannique. Dans le natif, l'une est samaritaine, l'autre est magdaléenne. Ceci a du sens. Mais elles ont en commun d'être un type d'accès qui est progressif, qui comporte des étapes.

L'exemple majeur est celui de la Samaritaine. Tout le chapitre 4 est la succession des étapes qui conduisent du plus haut malentendu à la reconnaissance mutuelle, à l'identification mutuelle (au sens où j'identifie quelqu'un, et non au sens où je m'identifie à quelqu'un). Au départ, c'est la méprise absolue. Elle le prend pour un Judéen, ce qu'il n'est pas. À un certain moment, elle pense qu'il est peut-être le Prophète qu'attendent les Samaritains, ce qu'il n'est pas. Mieux, après, elle pense qu'il est peut-être le Roi-Messie qu'attendent les Judéens, ce qui est déjà, pour elle, énorme ; mais ce qu'il n'est pas. Et enfin,

¹⁷ Voir "[L'Exégèse de l'âme](#)", [les figures féminines en st Jean](#), au II, "Les trois Marie chez Jean".

il est identifié, au terme, en son nom propre de sauveur, Yeshua, sauveur du monde. Voilà une progression !

Dans notre épisode nous avons une progression de ce genre. Une des différences est que la Samaritaine n'a pas de nom propre alors qu'ici la femme s'appelle Marie. Mais Marie, est-ce un nom propre au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui ? Un joli texte du II^e siècle, l'Évangile de Philippe dit : « Jésus eut trois Marie : Marie sa mère, Marie son épouse, et Marie sa sœur ». En effet il y a Marie mère de Jésus, Marie de Magdala qui est dans la symbolique des épousailles, et Marie de Béthanie, la sœur de l'ami de Jésus, Lazare.

Le nom Marie est-il plus important que ces trois femmes prises individuellement ? Si le nom était entendu comme disant le plus profond de l'identité de quelqu'un : oui. Nous avons médité certains soirs de l'année 2002-2003¹⁸ sur le *nom* à Saint-Bernard de Montparnasse, le *nom* au sens sémitique du terme, qui n'est pas une appellation posée de l'extérieur mais qui désigne le plus propre de quelqu'un. On connaît cela. On en a une idée. Tous les exégètes le disent. Mais personne, l'ayant dit, n'essaie de penser en fonction de ce qui est dit ainsi. C'est cela la question.

C'est à tel point que les exégètes sont embarrassés par les confusions qui sont faites entre Marie de Magdala et Marie de Béthanie. Il y a chez Luc, une Marie, pécheresse, qui est peut-être Marie de Magdala, et chez Jean il y a Marie de Béthanie : elles font toutes les deux le même geste d'oindre Jésus de parfum. Toute la tradition a plus ou moins confondu ces deux Marie, peut-être légitimement, parce que leur différence n'est pas très claire. Il est plus intéressant, pour Jean, de parler de la figure fondamentale de Marie (des Marie) que de telle ou telle. C'est-à-dire qu'il y a des différences : telle est dans la figure de l'épouse¹⁹, elle n'est pas vierge celle-là alors que la Vierge Marie est mère et vierge, voilà deux fonctions qui sont cumulées. L'embarras que provoquent les différences apparentes d'identification de cette fameuse Marie, dans les Synoptiques, entre eux et chez Jean, est pour moi le signe de quelque chose de plus profond à chercher. Tout ce qui est embarrassant dans l'Évangile mérite qu'on s'y intéresse. Sachez que c'est là qu'il faut regarder. C'est là que se cache le plus joli à voir !

3) Verset 1b : les verbes qui disent "voir" en grec.

« *Elle (Marie) observe la pierre levée du tombeau* ». Je traduis par "elle observe" car il y a chez Jean au moins cinq verbes pour dire *voir*, et ils ne sont pas employés au hasard :

- Nous avons ici le mot : *blépein* ; *blépô* : je vois, mais disons plutôt : *j'observe*.
- Il y a le verbe *thêôrein* que nous traduirons par *constater*, simple constat.
- Il y a le verbe *théaomai* qui signifie la considération : *je considère* méditativement une présence. (Mes traductions sont des choix personnels qui ne correspondent pas nécessairement aux sens dominants qu'auraient les mots grecs, mais je les choisis toujours pour une raison déterminée).

¹⁸ Voir la transcription de *La prière*, [12ème rencontre : Première approche de la question du "nom"](#) et [13ème rencontre : Nom, voix, appel. Extraits de Gn 1 et de l'évangile de Vérité.](#)

¹⁹ Il s'agit de Marie-Madeleine.

– Il y a : "lever les yeux". Jésus lève les yeux trois fois, et il parle une quatrième fois de "lever les yeux sur", c'est une invitation aux disciples : « *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 blancs, prêts déjà à la moisson".* » (Jn 4, 35). Il y a une vue basse et une vue haute, et cela a à voir avec l'estimation du temps : « Vous dites (avec une vue basse) : "Encore un quadrimestre avant que la moisson ne soit là". Moi je vous dis : "La moisson c'est maintenant (« *l'heure vient et c'est maintenant* »), levez les yeux". » Magnifique !

– Enfin, il y a le verbe le plus simple qui, chez Jean, dit le plus essentiel : le verbe *horân* (*voir*), et ce verbe-là dit toujours la vraie vue, celle qui identifie en vérité.

Si je m'arrête là-dessus, c'est parce que nous allons voir les différents verbes qui sont utilisés à propos de Marie-Madeleine, lorsqu'elle voit en se méprenant, et lorsqu'elle voit en identifiant. Nous verrons que *thêôrei* signifie qu'elle *constate* Jésus, mais qu'elle ne le voit pas : elle constate un homme adamique, le gardien du jardin. Il faut que lui soit ouvert l'œil pour qu'elle puisse dire : « *J'ai vu* – du grand verbe *voir* – *le Seigneur* ». Qu'est-ce qui lui ouvre l'œil ? Nous verrons que c'est la parole : "*Mariam*", la prononciation de son identité, de son nom propre. Nous le verrons plus tard. Rien n'est hasardeux dans ces textes.

4) Versets 2-3 : sortie de Marie, venue de Pierre et Jean.

«²*Elle court donc, et elle va auprès de Simon-Pierre et auprès de l'autre disciple que Jésus aimait et elle leur dit : "Ils ont levé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où ils l'ont posé".* ³*Sortit donc Pierre et l'autre disciple et ils venaient au tombeau.* »

"Elle court" : c'est un verbe d'allure. Tout est exprimé par des verbes du corps, et si c'est ainsi, c'est parce que les allures disent tout. C'est pour cela qu'il faut regarder les gestes, les tournures, les proximités, les adresses (le fait que Jésus *s'adresse* à). C'est important, avant même de savoir ce qu'il dit, *qu'il se tourne vers* ! Toutes ces postures, toutes ces allures sont absolument extraordinaires.

Courir : nous avons vu une certaine ambiguïté du courir ici. Sa course n'est peut-être pas interprétée immédiatement comme la peur qui fait fuir, bien que cela soit noté dans les Synoptiques. La peur est elle-même, éventuellement, ambiguë, parce que le vocabulaire de la peur s'emploie aussi pour la première appréhension du sacré, quelque chose qui épouvante. Mais ici, elle court prévenir ou bien se réfugier je ne sais pas : elle court vers les disciples.

Cette course l'envoie en dehors. Vous avez remarqué vous-mêmes que la course des disciples sera en sens inverse, et c'est très intéressant. Il faudra percevoir quelle est la signification de cette course. Cela va venir tout de suite.

Ici apparaissent les deux figures qui seront traitées dans le passage qui vient, celles de Pierre et de Jean. Car Marie-Madeleine va s'effacer. On n'en parle plus, c'est pourquoi la question ne se pose pas de savoir pourquoi Jean ne lui dira rien, elle est hors-texte. Elle sort du texte et elle va revenir plus loin.

- **Les figures de Pierre de Jean. La figure du (ou de la) disciple.**

Venons-en aux deux figures de Pierre et de Jean. Les figures, chez saint Jean, sont souvent traitées en couple, c'est-à-dire qu'une figure, par contraste, manifeste ce qu'il en est de l'autre figure. Vous avez, au chapitre 13, pour le lavement des pieds, la figure de Pierre et, par contraste, celle de Judas, et il se trouve beaucoup d'autres exemples de ce genre. Ce qui domine ici, c'est la mêmeté de qualité de disciples, mais aussi la différence entre Pierre et Jean, et cela n'est pas du tout hasardeux. Car il s'agit de repérer cela de la fonction qui correspond à la figure : la fonction pétrine et la fonction johannique. C'est en ce sens-là que ce ne sont pas simplement des traits de caractère psychologique.

Quelle est la part réciproque de Pierre et de Jean ? C'est la question que, sans doute, se sont posée d'un point de vue proprement historique les communautés johanniques et les communautés d'origine pétrine – de même il y aura des communautés d'origine paulinienne. Et lorsque la question se posera de se rencontrer, de se reconnaître mutuellement, de faire *Église* de la multiplicité des communautés primitives, il y aura, je ne dirais pas des négociations, mais des répartitions.

La grande primauté de Pierre se retrouve partout, mais les communautés johanniques, que disent-elles de Jean ? Comment le situent-elles par rapport à Pierre ? Il y a des enjeux de ce genre dans l'écriture de ce texte, parce que Jean n'est pas là simplement une fois, ce sera tout le sujet des derniers paragraphes de l'évangile de Jean au chapitre 21 : dès le verset 15, la question est : « qu'en est-il de Pierre ? » et au verset 21 c'est : « qu'en est-il de Jean ? » : « ²⁰S'étant tourné, Pierre considère le disciple que Jésus aimait en train de suivre, lui qui s'était penché sur le cœur de Jésus lors de la cène [...] ²¹Pierre ayant vu celui-ci dit donc à Jésus : "Seigneur, lui, quoi (Kurie, hoûtos dé ti) ?" » Pierre vient de se voir attribuer sa fonction : « Pais mes agneaux, pais mes brebis » (v.15-17), et il dit à Jésus : « Lui, quoi ? » C'est donc un souci. Pierre et Jean ne sont pas là par hasard.

- « **Le disciple que Jésus aimait.** »

Jean est appelé ici : « *le disciple que Jésus aimait.* » En effet je pense que c'est Jean qui est en question ici²⁰. C'est une question pour les historiens de déterminer cela de façon précise, ce n'est pas une question pour celui qui s'intéresse aux figures.

On voit à peu près, par avance, la caractérisation de Jean. Il est *le disciple*, « *le disciple que Jésus aimait.* » Cela ne signifie pas que Jésus avait une particulière amitié, et encore moins une amitié particulière, pour Jean. Cela signifie : le disciple par excellence. Qu'en est-il d'être disciple ? Pierre n'est pas *le disciple* par excellence. Il est, à certains égards, premier. Il n'est pas *le disciple que Jésus aimait.*

- **Marie-Madeleine comme *la* disciple.**

Or l'évangile de Jean est l'évangile du disciple, et le disciple ne s'entend aussi que dans un couple qui est le *talmid* (le disciple) et le *rabbi* (le maître, au sens d'enseignant). En grec :

²⁰ « "Le disciple que Jésus aimait" c'est Jean, étant donné que l'auteur de notre évangile n'est pas un seul individu mais une école johannique probablement : cette école est sous le patronage de la figure de Jean précisément comme disciple. » (D'après J-M Martin, dans "Maître et disciple").

mathêtês (le disciple) et *didaskalos* (le maître). Il est nécessaire de souligner ces choses. En effet, quand Marie-Madeleine va identifier Jésus ressuscité, le premier mot qu'elle lui dit, c'est : « *Rabbouni.* » (v.16) Elle aurait pu dire : « Seigneur » ou « Fils de Dieu ». Thomas va même dire mieux : « *Mon Seigneur et mon Dieu !* » Mieux ? Ce n'est pas mieux car en disant : « *Maître* » elle se reconnaît disciple, elle est *la* disciple.

Et l'autre Marie, Marie mère de Jésus, est distancée de Jésus aux Noces de Cana. Et même les paroles de Jésus à Marie paraissent à la limite du respectueux : « *Femme qu'y a-t-il entre toi et moi ?* » (Jn 2, 4). Donc : « Qu'est-ce que tu as à voir avec moi ? » Ce n'est pas le mot *femme* qui fait problème ici, parce que ce n'est pas un mot négatif dans l'Écriture. Il y a deux occurrences de Marie mère de Jésus, deux seules, dans l'évangile de Jean : celle-là et puis à la Croix, où Jésus dit *au* disciple « *Voici ta mère.* » (Jn 19, 27). Marie est la mère de l'écoute, et en cela il y a un rapport étroit avec saint Luc, dans un langage différent²¹.

Ce qui est intéressant dans les évangiles c'est surtout quand ils ne disent pas pareil, car c'est là qu'ils ont quelque chance de dire la même chose. En effet l'authentique du même c'est que ce ne soit pas pareil. Or, Luc et Jean ne parlent pas le même langage, ne donnent pas la même place aux disciples, à Marie, ne relatent pas les mêmes épisodes (il n'y a pas d'évangile de l'enfance chez Jean), et néanmoins, probablement que l'essentiel est le même.

D'être attentifs à la nomination de Jean comme disciple nous met dans le sujet de tous nos chapitres, nous ouvre à un aspect de Marie-Madeleine elle-même comme étant *la* disciple, la femme, la première disciple de la résurrection.

5) Versets 4-9 : la course ; linges et suaire ; "selon l'Écriture".

a) Lecture suivie des versets 4-9.

« *Ils couraient, les deux, ensemble.* » La course a assez souvent le trait positif d'être la bonne attitude par rapport au chemin, c'est-à-dire le rapport du départ et de l'arrivée. Elle a la fonction de dire le chemin court, la proximité. L'extrême proximité, c'est l'unité de l'alpha et de l'oméga, mais la proximité implique toujours une distance, la proximité n'est pas la promiscuité. La symbolique du proche a à voir avec la symbolique du lieu, avec la question : où ? Mais c'est aussi le mot qui dit le rapport de l'homme à l'homme et de l'homme à Dieu : le prochain, proche. Dieu est notre plus proche prochain.

Le thème de la rapidité, de la hâte – ils se hâtent vers – se trouve, par exemple, dans des écrits qu'on appelle les *Odes de Salomon*²², écrits du IIe siècle, très beau texte syriaque. En effet la rapidité est le trait de l'Esprit (du pneuma). On connaît ce mot des Synoptiques : « *L'Esprit est prompt et la chair est faible.* » (Mt 26, 41).

²¹ Cf. [Homélie : Marie est mère de l'écoute.](#)

²² *Les Odes de Salomon*, par Marie-Josèphe Pierre, édition Brepols 1994, série Apocryphe, volume 4. C'est un livre de poèmes très anciens (fin Ier siècle, début IIe siècle). Ils sont écrits sous le patronage de Salomon qui est la figure de la Sagesse. Ces odes sont pour nous très énigmatiques parce qu'elles sont inscrites dans une tradition symbolique qui ne nous est pas familière. Voir [La croix dressée, méditation à partir d'Odes de Salomon. Se laisser configurer.](#)

La chair ne signifie pas une partie composante de l'homme, mais un mode de vivre qui ne compose pas avec l'Esprit, qui s'oppose à l'Esprit, dans le langage paulinien et également dans certains usages du mot *chair* chez Jean. Dire que la chair est faible est une sorte de tautologie : c'est dire deux fois la même chose. Le mot *asthénéia* (faiblesse) est un mot de Paul pour la chair qui désigne le fait d'être précaire, asservi à l'avoir à mourir et à l'être meurtrier. Car l'avoir à mourir et l'être meurtrier s'entre-appartiennent. C'est là un thème johannique dans la méditation de la figure de Caïn (cf. 1Jn 3).

A l'opposé, l'Esprit est rapide, prompt. Or Jean participe à cette rapidité, c'est ce que dit le texte : « ⁴...*l'autre disciple courut plus vite que Pierre et arriva premier au tombeau* ». Vous pensez que Jean va passer cinq versets à raconter que Jean court plus vite que Pierre, parce que ça s'est passé ainsi ? Mais non ! C'est parce que cela a un sens, bien sûr²³.

« ⁵*Et se penchant, il observe* – c'est le verbe *observer*, et c'est le même verbe que pour Marie-Madeleine tout à l'heure. On verra que *se pencher*, verbe important, se trouve également dans la posture de Marie-Madeleine, qui se penche vers l'intérieur du tombeau – *il observe, gisant, les linges, cependant il n'entre pas*. » Il n'entre pas et ici se joue une problématique de préséance entre Pierre et Jean. Pierre court moins vite. Jean arrive le premier, mais il n'entre pas.

« ⁶*Vient donc aussi Simon-Pierre le suivant et il entra dans le tombeau et il constate les linges gisant*. – on a le verbe constater mais ici la différence avec voir ne mérite pas d'être soulignée. Nous avons cette préséance, et la primauté de Pierre a une signification. En quoi Pierre est-il premier ? En quoi Jean arrive-t-il le premier ? Question qui va être débattue à la fin de l'évangile, comme je le disais tout à l'heure – ⁷*et le suaire qui était sur sa tête*²⁴ (celle de Jésus), *non pas gisant avec les linges, mais à part roulé en un seul lieu*. » Il y a ici une insistance qui, même si elle est énigmatique pour nous, laisse percevoir qu'elle ne l'est pas pour Jean : elle n'est pas hasardeuse, elle a un sens qu'il nous faut chercher. Pourquoi cela est-il digne d'être mentionné ici ?

Le thème des linges et du suaire renvoie à deux textes que je vous signale :

– d'abord au texte que nous avons lu tout à fait au début, au moment de l'ensevelissement, au verset 40 du chapitre précédent.

– et surtout au chapitre 11, chapitre de la résurrection de Lazare, verset 44, où ce thème se trouve également traité, avec des similitudes et des différences : Lazare sort enveloppé de linges, il a le suaire sur le visage et il faut le délier quand il sort du tombeau ; ici c'est fait.

²³ Lors de la Passion, l'ordre de Pierre et Jean (appelé "l'autre disciple") est inversé : « En Jn 18, 15 nous sommes dans la Passion. L'autre disciple entre avec Jésus, et Pierre se tient à l'extérieur ; c'est l'autre disciple qui le fait entrer. Nous sommes donc dans la situation inverse. Visiblement il y a un rapport : au chapitre 18 suivra le triple reniement de Pierre, et dans le parallèle qui est fait entre Pierre et Jean au chapitre 21, nous aurons la thématique de la triple question. « *Pierre m'aimes-tu ?* » qui est en rapport avec le triple reniement. Donc il y a ici une intention johannique. » (J-M Martin, Saint-Bernard Octobre 1986).

²⁴ « Les linges sont gisants mais après séparation du suaire qui est ici à prendre au sens originel, c'est-à-dire cet espèce de mouchoir que l'on met sur la tête et qui a à voir avec la sueur. » (J-M Martin, Saint-Bernard Octobre 1986). La question de la signification des linges et du suaire est reprise un peu plus loin, au c), paragraphe "Verset 7...".

« ⁸*Alors donc entra aussi l'autre disciple, celui qui était arrivé premier, dans le tombeau, et il vit et il crut.* » On a ici le grand verbe voir : *eidén*. La première chose que je veux noter, c'est que ce mot fait écho à un autre mot qui est à la fin de notre épisode : « *Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru.* » (v.29) Autrement dit s'annonce ici, en plus du rapport entre la "figure" du disciple que Jésus aimait et la "figure" de Pierre, un rapport entre la figure du disciple que Jésus aimait et la figure de Thomas. Vous voyez que des liens subtils se tissent entre les éléments de la texture du texte que nous étudions.

« ⁹*Car – il y a un rapport avec ce qui précède – ils ne savaient pas encore l'Écriture, à savoir qu'il fallait qu'il ressuscitât des morts.* » On pourrait considérer que la question de la distinction du suaire et des linges joue ici un rôle décisif qui a à voir avec la capacité de Jean d'entendre l'Écriture. Tout cela est apparemment mystérieux. Les mots mêmes qui sont employés vont être éclairants. Nous ne sommes plus ici dans la problématique de la place de premier. Nous sommes désormais dans ce qui caractérise particulièrement Jean.

« ¹⁰*Les disciples partirent donc à nouveau (palin) chez eux-mêmes.* » Ils disparaissent du champ du texte.

b) Pour éclairer les versets 7-9 : le thème semence /fruit ; Jn 2, 17-22.

Pour éclairer le point concernant les linges et le suaire, il faut nous documenter d'abord sur ce que veut dire la référence à l'Écriture (*Graphê*). Pour cela je vais lire un texte qui se trouve au chapitre 2 de saint Jean, qui a à voir avec la résurrection et qui a trait à l'Écriture, mais auparavant, j'ouvre une parenthèse sur un élément important du discours néo-testamentaire. Ensuite je reviendrai au thème de l'Écriture (v.9) et aussi à l'expérience de "l'autre disciple" (v.8). Enfin je reviendrai au thème des linges (v.7). Il y aura donc quatre étapes dans ce développement.

- **Le thème néo-testamentaire de la semence et du fruit.**

Tout le Nouveau Testament est *selon l'Écriture*, et ceci est une variante d'un thème plus fondamental, celui que nous évoquions tout à l'heure, à savoir que tout ce qui paraît le fait selon son aspect cryptique, caché. Il s'agit du dévoilement par rapport au *mustêrion* (*mystêrion*)(au tenu en secret). Pour donner l'image qui éclaire tout, je dirai que c'est le rapport de la semence au fruit : le moment cryptique est le moment séminal, caché ; et la manifestation (*phanêrôsis*) – ou le dévoilement qui est toujours un dévoilement qui fait voir parce qu'il fait venir, parce qu'il accomplit – est *selon* le moment cryptique, le moment caché, comme le fruit est *selon* sa semence. Voyez l'insistance avec laquelle la Genèse prend soin de dire : « *la semence selon l'espèce (kata to génos)*²⁵ ». Dans le Nouveau Testament, la semence, c'est *sperma*.

²⁵ « ¹¹ Et Dieu dit : "Que la terre fasse pousser une pâture d'herbe, semant de la semence selon son espèce et selon sa ressemblance, et des arbres fruitiers faisant du fruit dont la semence soit en eux selon leur espèce sur la terre". Et il en fut ainsi. ¹² Et la terre produisit une pâture d'herbe semant de la semence selon son espèce et selon sa ressemblance, et des arbres fruitiers faisant du fruit dont la semence soit en eux selon leur espèce sur la terre. Et Dieu vit que cela était bon. » (Gn 1, *La Bible d'Alexandrie*, traduction du texte grec de la Septante, Cerf 1986 p.90).

Ce thème de la semence se retrouve ici. Le mot *selon* est le mot décisif. D'une certaine manière, c'est la semence qui précède, mais nous ne connaissons la semence que par le fruit puisque le fruit est selon la semence et que la semence est cachée. Or, pour le Nouveau Testament, la *Graphê* est le moment où la résurrection du Christ (qui est la même chose que l'accomplissement de l'homme) est sur mode caché, crypté. La résurrection est engrammée (de *gramma* : écriture) de façon cryptique. Il y a un mode propre de lire l'Écriture (ce que nous appelons l'Ancien Testament) à partir de la résurrection du Christ. Et c'est seulement la résurrection du Christ qui, pour l'Évangile, permet de connaître ce qui est engrammé dans l'Écriture.

Les premières références les plus importantes de cette structure sont pauliniennes. Par exemple tout le premier chapitre de l'épître aux Éphésiens est construit sur le rapport du caché et du manifesté.

Nous ferions un pas de plus si nous comprenions qu'ici volonté et désir désignent le moment séminal de ce qui s'accomplit. Vous savez que tous les mots se pensent par rapport à un autre mot. Par exemple nous pensons volonté par opposition à intelligence (intellect et volonté), c'est fondamental dans notre structure de pensée. Or cette distinction n'existe pas dans le Nouveau Testament, le mot volonté ne tire par son sens de là. Ou alors, nous pensons volonté dans un rapport de conflit de volontés : *ma* volonté et *ta* volonté. Ce n'est pas non plus le thème du Nouveau Testament.

Volonté dit le moment séminal de mon être et c'est Dieu qui pose ce moment séminal. Quand je dis : « *Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel* », je ne dis pas : « Ah ! hélas, je voudrais bien telle ou telle chose, mais que ce soit plutôt ta volonté, tant pis, bon, que ta volonté soit faite » avec cette espèce d'interprétation dans une tonalité de résignation qui est très courante pour cette phrase. Rien à voir ! Bien au contraire, c'est jouissif de dire : « *Que ta volonté soit faite* », cela veut dire : « que mon être le plus propre arrive au jour ». Car il s'agit de la volonté révélée de Dieu, à savoir qu'il me soit donné d'accomplir ce qui, en moi, est encore précaire ou inaccompli. Cette compréhension du mot volonté comme signifiant le moment séminal est très importante.

C'est en toutes lettres chez saint Jean, au chapitre 8 : « ⁴⁰*Maintenant, vous voulez me tuer* » dit Jésus aux Judéens qui l'accusent. C'est parce que « ⁴⁴*vous avez le diabolos pour père et vous voulez faire les désirs (épthumias) de votre père – vous faites la volonté de votre père et vous ne pouvez pas faire autrement – Celui-ci était meurtrier dès l'arkhê...* » Voilà une argumentation qui est d'une logique implacable si on est dans cette structure de pensée. On ne peut pas ne pas faire la volonté de son père. C'est vrai dans le cas du diabolos, mais c'est vrai dans le cas du Christ. Jésus dit au chapitre 5 : « ¹⁹*Le Fils ne peut rien faire qu'il ne voie faire au Père.* »

Si on entend cela psychologiquement, c'est horrible. J'ai toujours en mémoire le souvenir d'un temps déjà lointain où on lisait ce texte dans une classe de quatrième d'un collège parisien. Arrivé à ce passage une adolescente a lancé : « Conformiste, le mec ! » Je rapporte ce souvenir parce qu'il a été pour moi un événement. Je n'ai pas su répondre, mais cela a mis en mouvement tout un chemin de recherche qui a conduit aux choses que je peux dire

aujourd'hui. Et en particulier, cela m'a confirmé dans l'idée, qui est très ancienne chez moi, qu'il ne faut surtout pas lire l'Évangile psychologiquement, que c'est mortel.

Ce développement avait trait au thème de la volonté, au thème du rapport entre le moment cryptique et le moment dévoilé. Appartiennent au moment cryptique le thème de la semence, mais également le thème de la volonté (*thélêma*) ou du désir (*épithumia*) qui sont le moment de l'inaccompli. Le mot désir (*épithumia*) qu'il faut plutôt traduire par convoitise, est employé préférentiellement quand c'est en mauvaise part, et le mot de volonté (*thélêma*) est plutôt employé quand c'est en bonne part. Mais la structure de rapport est la même : le rapport d'un moment séminal à un moment accompli ou fructifiant.

Si c'est la première fois que vous entendez cela, je vous demande pardon, parce que je sais que c'est un peu accablant, mais je ne peux pas faire autrement. La vingtième fois, vous verrez, c'est lumineux... Malheureusement, je ne peux pas commencer par la vingtième !²⁶

- **Lecture de Jean 2, 17-22.**

Nous refermons la parenthèse et éclairer notre verset 9 (« *Car ils ne savaient pas encore l'Écriture* ») nous allons lire un passage du chapitre 2 après la purification du temple.

« ¹⁷*Ses disciples se remémorèrent qu'il était écrit : "Le zèle (la passion) de ta maison me dévorera".* » Il s'agit de la maison de mon Père. Le Père, la maison et la liberté sont trois termes qui sont co-signifiants et chez Paul et chez Jean : chez Paul c'est en Rm 8, chez Jean c'est en Jn 8, 35, où se déploient ces trois termes : l'identification par le père c'est-à-dire « de qui je suis » ; la maison (ou la demeure) ; et le mode de différence entre l'esclave et le fils : le fils du père est le libre (c'est-à-dire le non-esclave), il habite la maison pour toujours. Voilà le contexte.

« ¹⁸*Les Judéens répondirent et lui dirent : "Quel signe nous montres-tu, pour que tu fasses ces choses ?"* » La demande de signe est un trait caractéristique des Judéens comme Paul l'a remarqué : « *Les Judéens demandent des signes, les Grecs demandent de la sagesse* » (1Cor 1, 22). Chez Jean vous avez des passages où le signe est pris en bonne part, et des passages où la demande de signe est récusée.

« ¹⁹*Jésus répondit et leur dit : "Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai".* ²⁰*Les Judéens dirent donc : "Ce temple a été construit en 46 ans, et toi tu le relèveras en trois jours ?"* ²¹*Lui parlait du temple de son corps (qui est son corps).* » Le « *tu le relèveras en trois jours* » désigne donc la résurrection, et toute la symbolique spatiale, qui est résumée dans le monde juif par la référence au temple, se déplace : le nouveau temple, c'est le corps ressuscité de Jésus.

Et voici le verset qui nous intéresse : « ²²*Quand donc il fut ressuscité des morts, les disciples se souvinrent (émnêsthêsan) qu'il avait dit cela, et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite.* » La résurrection est le moment qui permet d'entendre ce qui était cryptiquement dans l'Écriture et dans les paroles que Jésus avaient dites avant sa mort (« *la parole que Jésus avait dite.* »). La résurrection est le site (ou l'expérience, on pourrait

²⁶ Ceci est traité plus longuement dans [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

dire "la lumière") à partir de quoi s'entend rétrospectivement le sens caché de l'Écriture et le sens des paroles prononcées par Jésus. Ceci est à toutes les pages de l'évangile : Jésus dit bien des choses, mais « *ils ne comprirent pas ce qu'il disait.* » Le récit des évangiles n'est pas d'abord le récit de ce que les disciples ont vécu, c'est le récit de ce qu'ils ont manqué à vivre, c'est-à-dire de ce qu'ils n'ont pas vu dans ce qui était à voir.²⁷

Donc nous avons ici cette référence à l'Écriture : c'est l'expérience de résurrection qui donne le sens secret de ce qui était caché dans l'Écriture. C'est la résurrection de Jésus qui donne de croire, c'est-à-dire d'entendre, de pénétrer le sens de l'Écriture (ici forcément c'est l'Ancien Testament) et de la parole que Jésus avait dite : la résurrection est donc le site à partir de quoi se lit (se relit) et la vie mortelle de Jésus et l'Écriture.

c) Retour aux versets 7-9.

- **Versets 8-9**

Revenons à notre texte, versets 8-9 : « *Alors entra aussi l'autre disciple, celui qui était arrivé premier au tombeau, et il vit et il crut. Car ils ne savaient pas encore l'Écriture, selon laquelle il devait ressusciter d'entre les morts.* » Donc ici, Jean fait une expérience de la résurrection : il n'a pas la présence du Ressuscité apparemment mais il fait l'expérience intégrale de la résurrection. « *Il vit* » : le verbe *voir* (*horân*) est réservé à dire voir Jésus dans sa dimension de résurrection. Il le vit dans quoi ? Dans l'absence. Autrement dit il y a une absence du corps qui peut être vécue comme une absence, comme le fait d'abord Marie-Madeleine, et il y a également une absence du corps qui est entendue comme un *autre* mode de présence²⁸. Et ceci c'est pour « *Il vit* ». Or « *Il vit et il crut* », c'est véritablement un hendiadys : *Il vit*, c'est-à-dire : *il crut*. Le mot *voir* dit la même chose que le verbe *croire*. Nous verrons que ce n'est pas toujours le cas quand ces deux mots sont l'un à côté de l'autre, mais ici c'est le cas : *il vit*, c'est *il crut*.

L'Évangile c'est très simple. L'Évangile, c'est : ça vient, donc ça se recueille. Il y a ce qui vient et ce qui recueille. Recueillir, c'est dire : « *Béni soit celui qui vient dans le nom du Seigneur* » (Jn 12, 13), par exemple. C'est magnifique ! Le mot sélectionné par toutes les premières communautés pour dire la réception, c'est le mot de foi : croire. Croire, c'est recevoir Jésus dans sa dimension et ses qualités de résurrection. *Pistis* (foi) est le mot qui correspond à l'annonce. L'annonce, c'est : « *Jésus est ressuscité* », et croire c'est accueillir « *Jésus est ressuscité* ». Or chez saint Jean, le verbe croire est commenté par d'autres verbes et le verbe le plus basique est le verbe recevoir (*lambaneïn*) : « *À ceux qui l'ont reçu, à ceux qui ont cru en son nom, il a été donné de devenir enfants de Dieu* » (Jn 1, 12). Recevoir c'est la même chose que croire dans le nom c'est-à-dire dans l'identité profonde de Jésus. Et il est dit par ailleurs que cela aussi c'est naître.

²⁷ Pour voir le contexte : [Jn 2, 13-22 : vendeurs chassés du Temple, Jésus révélateur de violence cachée.](#)

²⁸ « *Il vit* » : qu'est-ce qu'il a vu ? Essentiellement il a vu le vide. La première fois, Marie-Madeleine a d'abord vu le vide mais son voir n'était pas un croire et il était interprété : « *On a enlevé le maître* ». Son processus de découverte reprendra à partir du verset 11. Jean ne voit rien sinon des traces ; les traces sont les linges, ils ont sans doute une signification, ils sont une certaine écriture du rien. C'est une absence qui permet de recueillir la résurrection car la résurrection n'est rien d'autre qu'un mode de dire l'absence de Jésus. (J-M Martin, Saint-Bernard. Novembre 1986).

Et il s'agit du verbe recevoir (*lambaneïn*) dans son état le plus simple. Car ce verbe peut se trouver en composition avec des préfixes comme *katalambaneïn* qui est mal recevoir : c'est recevoir totalement, c'est vouloir prendre : « Les ténèbres ne l'ont pas détenu (*katélabén*) » ; *paralambaneïn*, c'est recevoir mais pas de la façon simple et utile. Le verbe le plus simple est toujours le plus haut chez Jean.

Nous verrons, parce que c'est structurant pour le texte de Marie-Madeleine, que ce verbe *recevoir* se dit dans les différentes modalités de réceptivité qui sont les nôtres. De même le verbe *croire* peut se dire entendre, voir, toucher, manger (manger le pain), venir vers, qui sont tous des verbes du corps, de la sensorialité ou de la motricité, de l'allure. Ce sont ces verbes qui sont assumés pour dire ce que dit de façon traditionnelle, initiale, le verbe "croire", et ce que dit (chez Jean de façon basique mais chez Paul aussi) le verbe "recevoir". C'est la même chose qui est modulée dans les différentes dénominations du recueil, de l'accueil (entendre, voir, toucher, venir vers...).

- **Verset 7 : pénétrer plus avant la distinction des linges et du suaire ?**

Je dis le plus souvent ce dont je suis totalement sûr. Je vais entreprendre maintenant d'explorer une question dont je suis moins sûr, et il faut savoir faire cela : il faut essayer d'interpréter un texte, mais il faut savoir dire : ça c'est vraiment attesté par le texte ou bien ça c'est une conjecture qui est plausible et la tenir à vérification ultime. Il est possible que le lendemain je dise : Non, ce que j'ai pensé là ça ne colle pas, en tout cas ce n'est pas sûr. Entendre, c'est s'approcher. Ce que je vais dire ici est donc un essai et je ne voudrais pas que son côté apparemment aléatoire, moins qu'on ne le penserait, vous offusque, parce que cela conduit un peu loin dans la symbolique johannique.

La distinction des linges et du suaire, au verset 7, est mise en évidence d'abord pour elle-même et ensuite comme ayant rapport avec l'Écriture. La caractéristique du suaire, ici, est d'être « *roulé à part, en un seul lieu* ». C'est tout de même une chose très étrange : à part, seul. Or tout ceci est dans la symbolique de la tête (le suaire couvre la tête) et des pieds car la même chose sera dite à propos de Marie-Madeleine où il y aura deux anges, l'un du côté de la tête, l'autre du côté des pieds. Jean est un familier des pieds. La grande scène du lavement des pieds, qui est propre à Jean, a une signification de ce genre.

Le rapport de la tête et des pieds est le rapport du commencement et de la fin. La tête, c'est le principe, c'est *arkhê*. C'est la même chose en hébreu : *reshit* (commencement) a pour racine *rosch* (tête) : « *Bereshit bara Elohim et hashamayim ve'et ha'arets (Dans le reshit Dieu créa le ciel et la terre).* » D'ailleurs Chouraqui traduit *bereshit* par "en tête". C'est la même racine. La tête est à part. Les pieds sont l'accomplissement. La tête est le lieu du vouloir, par rapport aux membres qui sont le processus vers l'accomplissement. Le terme *membres* ressortit au langage paulinien. Les membres ne désignent pas ce que nous appelons les membres, mais des puissances d'activité, des puissances d'exercice ou d'accomplissement. Le rapport de la tête et des pieds est un rapport johannique très important. Jean commence par méditer la tête puisque c'est le premier mot de son évangile : « *Dans l'arkhê (en tête) était le Logos.* »

Le côté de la tête est un seul lieu qui représente la totalité, et il est figuré dans un linge roulé comme un rouleau d'Écriture. Tout est en tête, comme tout est secrètement dans l'Écriture. On insiste sur le suaire « *roulé à part* » et ceci explique le mot de liaison de la phrase suivante : « *Car (gar) ils ne savaient pas l'Écriture auparavant selon laquelle il devait ressusciter d'entre les morts.* » (v.9). Plus ça va et plus je suis persuadé de la légitimité de cela. Mais je suis tout à fait conscient qu'à première écoute, cela peut apparaître, comme on dit, tiré par les cheveux. Cependant, quand on connaît bien les modes d'écriture de Jean, cela devient plausible. Mais je n'affirme pas ça comme une vérité de foi, il faut bien faire la différence.

Il faut toujours tenter de pénétrer plus avant, d'entrer, et même d'entrer dans le vide du tombeau, parce qu'ils entrent.

d) La clef du texte.

► Tout ceci est difficile, est-ce qu'il n'y aurait pas une clef pour lire le texte ?

J-M M : Il faut savoir que la clef du texte est dans le texte. Partons du premier principe à savoir que tout le Nouveau Testament se fait à partir de la Résurrection. Il faut donc que nous-mêmes tentions de l'entendre à partir de là. Nous ne savons peut-être rien d'autre du mot résurrection que le fait qu'il est la maille centrale telle que, si elle est défaite, tout le texte se détricote. D'où la question : à quel endroit du texte se dit le plus clairement la Résurrection ? Je vous signale d'avance que c'est généralement vers la fin du texte, et c'est tout à fait normal : ce à partir de quoi on parle c'est ce qu'on veut dire et lorsqu'on l'a dit on s'arrête. Il est possible aussi que cela se prolonge parce qu'une fois la chose dite, elle peut avoir quelques rebondissements.

Or dans notre texte c'est vers la fin que cela se trouve. Le mot le plus explicite c'est le verbe ressusciter du v.9 qui correspond à *anastasis* (relèvement), un des mots utilisé pour dire la Résurrection : « ⁹*Car ils ne savaient pas encore l'Écriture, à savoir qu'il fallait qu'il ressuscitât (anastênai) des morts.* ». Toute cette phrase est merveilleuse :

– C'est d'abord une indication pour nous : c'est important quand l'auteur prend du recul, or « *ils ne savaient pas* » ! Les évangiles ne narrent pas ce que les disciples ont connu de Jésus, mais ils racontent surtout leur propre méprise par rapport à ce qui se passait. Et ce qui se passait, ils le savent à partir de la Résurrection, et dans la lumière de la Résurrection, car nous aurons à voir que c'est la Résurrection qui identifie. La qualité de résurrection, c'est ce que Jésus avait avant et par rapport à quoi ils étaient en mauvaise prise. C'est une histoire à rebours, c'est l'histoire de la méprise parce que l'extérieur de la méprise c'est la mise à mort, le récit culmine dans un meurtre.

– « *Il fallait* » : il y a donc une nécessité. De quel type est cette nécessité ?

– « *Ils ne savaient pas encore l'Écriture* » c'est un second principe de lecture : tout passage du Nouveau Testament est « selon les Écritures » donc selon l'Ancien Testament, nous l'avons vu. On peut entendre cela en deux sens : selon le prédit, c'est du fatalisme ; selon le prescrit, c'est du moralisme. Mais ni l'un ni l'autre ne conviennent. Il faut faire retour à la source. Le plus nouveau se trouve être le plus archaïque que nous avons oublié. La bonne lecture consiste à se retourner.

– Le mot décisif qui précède celui des Écritures, c'est « *Il vit et il crut* » (fin du v.8). Dans le Nouveau Testament croire en son sens positif veut dire recueillir la Résurrection. Le lien est donné : il n'y a pas de résurrection sans croire et il n'y a pas de foi sans qu'elle recueille la Résurrection. Recueillir la Résurrection c'est aussi l'accomplir : voir au sens johannique ce n'est pas être spectateur mais accomplir.

J'ai énuméré attentivement les mots : le non-savoir, les Écritures, la nécessité, la foi. Il faut le temps de les élaborer par eux-mêmes. Mais il y a aussi un autre verbe qui se rattache à la foi : le verbe *akouein* (entendre) et il y a un texte de Jean qui dit que ce n'est pas de notre propre discours : « *Le pneuma souffle où il veut et tu entends sa voix mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va.* » (Jn 3, 8). Le mode de relation par rapport au pneuma est une perpétuelle écoute, c'est de rester en écoute, en face de ce qui reste simultanément inouï. Celui qui voudrait dire : « La résurrection, je sais ce que c'est », celui-là il la manque. Cet in-su n'est pas un in-su par carence : Dieu lui-même ne sait pas. Pourquoi ? Parce que savoir, c'est manquer. Une liberté que l'on force est manquée : on n'atteint pas la personne que l'on force quand il s'agit de quelque chose qui est essentiellement de l'ordre du don. Là on est vraiment au cœur de l'Évangile. Tout ceci est autour du mot de foi dans son rapport avec ce que signifie l'expérience de résurrection.

Je me suis donc étendu sur la finale du texte de Jean qui est importante comme presque toutes les finales des textes de Jean. Il valait la peine de perdre du temps.

II – Sortie vers là où nous vivons

Nous avons quelques questions qui sont venues à l'horizon et pour lesquelles nous allons prendre du temps en nous refusant de revenir au détail du texte. En effet les deux choses sont liées, c'est ce que j'appelais entrer et sortir : entrer dans le texte et sortir là où nous vivons, ce constant rapport qui ne cède ni l'un ni l'autre, même si ce qui est en question ici est apparemment conflictuel par rapport à notre façon usuelle de nous préoccuper. Il est possible que de l'extérieur vous considériez cette démarche comme du pinaillage qui n'a rien à voir avec les grandes questions urgentes qui agitent le monde, on peut avoir ce sentiment.

Je suis persuadé que plus on va creux et profond dans le texte, plus on est susceptible de revenir au monde autrement qu'en répétant des choses prétendument sues. Et il faut que nous ayons au moins le soin d'esquisser ces deux mouvements (parce qu'on ne peut pas faire beaucoup plus en peu de temps) dans le mouvement même de notre session.

1) La relation à Dieu comme relation à l'insu.

► Nous avons vu que Marie-Madeleine est troublée (elle pleure...). Comment caractériser la nature de ce trouble ? Est-il intellectuel, sensible ?

J-M M : La distinction entre intellectuel et sensible n'est jamais pertinente chez saint Jean. C'est une des premières choses que nous ayons dites : la distinction entre l'intelligible et le

sensible est une distinction occidentale, post-platonicienne. Par ailleurs nous verrons que ceci ne se règle pas psychologiquement car il s'agit d'une relation dont nous n'avons pas le retour expérimentalement. La relation à Dieu est une relation à l'insu. La conséquence de cela qui est une conséquence majeure, c'est que la foi n'est pas la conscience de foi, et que la joie et la paix ne sont pas la conscience psychologique de joie et de paix. Comment cela est-il possible ? Je veux dire par là que quelqu'un peut être dans le marasme total d'un point de vue psychologique et être authentiquement dans une relation saine et véritable à Dieu. Nous allons voir cette question-là demain à propos de l'heure de la femme, du rapport de la tristesse, de la constriction et de la joie. Le thème de la joie est un thème très important, c'est un des noms de la résurrection. Or quelqu'un peut éprouver une joie intense, même par rapport à des idées qui touchent Dieu, et n'être pas dans un authentique rapport à Dieu. En revanche, quelqu'un peut être handicapé et même mentalement handicapé et être dans un authentique rapport à Dieu.

► Quels sont alors les critères ?

J-M M : Justement, il n'y a pas de critère et ceci n'est pas malheureux. Dans ce qui concerne le rapport à Dieu, le discernement ultime n'est pas dans la main de l'individu humain. Savez-vous comment on peut traduire *discernement ultime* ? Jugement dernier ! Ce sont les mêmes mots. Or le jugement dernier est dans la main de Dieu. Peut-être que jugement dernier est un mot qui n'est pas à la mode et qui fait peur, car nous héritons d'un certain nombre de choses en ce domaine. Il faudrait savoir ce qui doit se discerner, sur quoi portent le jugement et le discernement ultimes. J'en dirai un mot.

Mais que cela ne soit pas dans la main de l'homme singulier, c'est l'attestation de ce que, ultimement, l'homme singulier n'est pas clos en lui-même et qu'il est défini par une relation constitutive à un "tu" sur lequel il n'a pas prise, mais qui lui donne d'être "je".

C'est le b-a ba du discours de tous les mystiques que ce qu'ils appellent la sécheresse n'est pas le critère ou l'attestation d'être en rupture avec Dieu. Tous les mystiques ont insisté sur ce point : mon rapport à Dieu ne se mesure pas à l'intensité de mon sentiment. C'est une chose fondamentale qui échappe à notre esprit, parce que nous sommes, en tant que modernes, situés dans le champ qui, ensuite, est examiné par la psychologie. Les psychologues n'inventent rien. Il n'y a pas de psychologue en ce sens-là dans les siècles passés. Pourquoi ? Mais parce que l'homme n'est pas à lui-même sur le même mode.

Ces questions-là apparaissent à l'orée de la modernité, c'est-à-dire aux XVe, XVIe siècles. C'est le moment où les théologiens posent la question : peut-on croire de bonne foi avoir la foi, et ne pas avoir la foi ? La question surgit à ce moment-là parce qu'à l'orée de la modernité, l'homme est à lui-même sur un autre mode, sur un mode proprement psychologique. Ce n'est pas par hasard non plus qu'à ce moment-là Luther essaie de penser la foi comme sentiment de confiance. Vous croyez qu'il y a une humanité qui est constante et toujours la même ? Il y a là-dessus une subtile histoire ! Les psychologues sont relativement pertinents pour la gestion de nos affaires, parce que justement nous sommes ouverts à cela.

► Pourrais-je dire alors : je ne suis pas au principe de moi-même ?

J-M M : Oui, c'est même tout à fait essentiel. C'est d'ailleurs vrai analogiquement dans le champ de la psychologie. Ne peut dire "je" que celui qui a entendu "tu". C'est "tu" qui me donne de dire "je". Seulement là nous sommes à un niveau analogique où il y a des résonances ou des correspondances, ce qui justifie certains aspects des lectures psychologiques. Nous reviendrons sur cette question.

Ce que j'en dis est une partie dans le débat, et aussi c'est une espèce d'accompagnement de votre propre processus de réflexion en ce domaine. Je ne peux me substituer à vous pour cela, mais j'apporte mon point de vue sur les questions que nous évoquons ici, en essayant de parler le moins possible moi-même, de laisser parler Jean. Mais je sais bien que c'est une chose, à la limite, impossible. Néanmoins, il faut y tendre et c'est ce que j'essaie de faire. L'intérêt de ces questions, c'est déjà qu'elles sont posées et que je les ai à l'horizon même de nos lectures à venir. Cela peut orienter le choix des thèmes que je pourrai présenter. En effet, je ne peux pas dire tout là-dessus, je suis obligé de choisir. Ainsi, savoir ce qui vous préoccupe est déjà une bonne chose pour la suite.

2) Évangile et écoute occidentale.

► Vous avez dit que la parole du Notre Père « Que ta volonté soit faite » était identique à : que mon être profond arrive au jour. Je souhaite un éclaircissement, car j'y vois quelque chose de psychologique, alors qu'une telle lecture ne convient pas.

J-M M : C'est très difficile de prendre du recul, même les historiens la plupart du temps ne prennent pas assez de recul. C'est pour cela que l'histoire des premières choses de notre Occident, non pas l'histoire sociologique ou psychologique ou historique, mais le rapport fondamental à l'être qui est l'essence de notre Occident, cela n'est pas souvent considéré. Or quoi que je dise, vous pouvez l'entendre psychologiquement, mais c'est "vous" qui l'entendez psychologiquement.

► Que pouvez-vous me dire pour que je ne l'entende pas psychologiquement ?

J-M M : Pour situer ce qui est en question ici, je dirai que, pour entendre, il faut prendre en compte ce qui est dit, là où c'est dit, mais aussi : il faut prendre en compte ma propre oreille. Il ne faudrait surtout pas croire que mon oreille soit toute prête à entendre quoi que ce soit, elle est déjà fort occupée. Nous avons beaucoup d'acouphènes psychologiques, et même plus que psychologiques, qui bourdonnent dans notre oreille et qui font que nous croyons entendre autrui, alors que nous n'entendons que le bruit que nous faisons. Or pour prendre conscience de cela, je ne peux pas directement m'adresser à l'Écriture. C'est l'autre phase de notre travail. Pour moi, il est également important de lire saint Jean et de m'intéresser, dans la plus grande profondeur, à ce qu'il en est de l' "être-homme moderne" sans que l'homme lui-même le sache. C'est pourquoi je fréquente assidûment *le penseur* qui a posé dans sa plus grande radicalité la question de l'essence de l'Occident : Heidegger. Et je fais attention à prendre distance d'un certain nombre de choses que je tiens pour évidentes parce qu'elles constituent l'état d'être qui est celui de mon temps, de ma culture, à les mettre entre parenthèses. Je ne le fais pas forcément d'une façon dépréciative, mais d'une façon qui veut faire venir à jour les présupposés de mon écoute.

C'est de ce côté qu'il faut travailler. Vous pensez bien que je ne vais pas vous dire d'un mot comment ne pas entendre psychologiquement ce qui est dit. C'est peut-être aussi l'indication de ma façon de procéder : ce que je fais, j'ai des raisons de le faire, et quand je le peux et que vous m'en donnez l'occasion, je vous en donne des clefs.

► Ces textes ne sont-ils pas marqués par les cultures de l'Orient ?

J-M M : Non. Nous sommes là dans un monde très complexe, très actuel, où il faudrait examiner ce qu'il en est de l'Évangile dans son rapport aux cultures. C'est une question provisoire parce que la distinction entre Évangile et culture n'est pas une distinction synchrone, autrement dit ce n'est pas une distinction qui ait une activité à l'intérieur d'une pensée. En effet la notion de culture n'est pas une notion évangélique et la notion d'Évangile n'est pas une notion moderne. Donc quand je compare Évangile et culture, je ne compare pas deux notions, je compare deux ensembles : l'Évangile d'une part et la modernité d'autre part. Cela n'interdit pas qu'on puisse les mettre en rapport mais ce n'est pas la distinction constitutive d'une pensée.

Disons des choses simples et prenons provisoirement cette thématique puisque c'est la forme sous laquelle elle nous advient. Elle n'est pas correcte comme position. Mais prenons-la, puisqu'elle s'avance de cette façon pour que nous puissions l'aborder.

L'Évangile n'est pas une culture et n'a pas vocation à devenir une culture. L'Évangile n'est pas une culture parmi les cultures. La raison en est très simple : c'est que, de son dessein fondamental, l'Évangile est pour toutes les cultures. D'autre part, l'Évangile n'est pas un élément de culture. C'est pourquoi parler de l'Occident "chrétien" peut être le fait d'un historien, mais ce ne peut être le fait d'un théologien. De nombreux théologiens ne le savent pas du reste, parce qu'ils ne voient pas la différence entre un théologien et un historien. Souvent les théologiens font, ou de la sociologie, ou de la psychologie, ou de l'histoire etc. Cela n'est pas nouveau parce que saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il faisait de la théologie, faisait de la philosophie. Ce sont des choses, d'une certaine manière, inévitables, parce que l'Évangile n'est pas une culture, mais il a pour tâche de rencontrer toutes les cultures.

L'Évangile n'a pas la capacité de s'insérer dans une culture de façon constitutive. Une culture est configurée par un héritage, or l'Évangile ne s'hérite pas, c'est-à-dire qu'on ne naît pas à l'Évangile par le fait d'être né au sens banal du terme. On naît d'entendre une autre parole que la parole de sa propre culture (quelque culture que ce soit). « *Si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est le pneuma de résurrection, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.* », c'est la paraphrase du mot de Jésus à Nicodème en Jean 3, 5. C'est la signification de la nouvelle naissance. Ce qui est caractéristique d'une culture, c'est l'héritage des générations. L'Évangile ne s'inscrit pas de telle façon qu'il soit susceptible d'être hérité dans une culture. Et c'est en cela qu'il ne peut pas se constituer en culture.

Bien sûr, un historien peut penser que cela se passe ainsi parce que Marie-Madeleine, par exemple, sur des toiles du XVI^e siècle est caractérisée par des cheveux baudelairiens et par une cassolette de parfum. Mais ceci n'est pas l'Évangile. Ce qui fait la magnificence de cette toile, c'est l'Occident lui-même. C'était un des grands moments de l'Occident que la peinture du quattrocento et du cinquecento. Même la construction des églises romanes n'est pas inscrite dans l'Évangile, c'est la fabrication de l'Occident, le génie de l'Occident.

► L'Évangile a quand même été rédigé par des gens qui baignaient dans une culture.

J-M M : Distinguons deux choses. Il y a l'écriture de l'Évangile, disons l'âge apostolique d'une certaine manière, la plantation, la constitution de l'Évangile, et puis il y a le temps des différentes cultures. Ce sont deux choses tout à fait différentes. L'Évangile est écrit *dans* une culture, puisqu'il est écrit dans une langue et que la langue est un trait dominant d'une culture. De plus, il est écrit dans une langue métisse car il n'est écrit ni dans le pur grec qui est mort depuis longtemps à l'époque hellénistique, ni dans l'hébreu qui est une langue magnifique en son lieu, mais il est écrit dans un grec de marchands, un grec qui a envahi un peu tout l'Occident.

Et c'est ici que Jean lui-même va vous répondre. L'Évangile est écrit dans une culture, mais pas à partir des ressources de cette culture. Il est écrit à partir d'une nouveauté. C'est la parole de Jésus en Jean 17 : « ¹⁶ *Ils ne sont pas **du** monde...* ¹⁸ *Je les envoie **dans** le monde.* » De même en Jean 15 : « ¹⁹ *Si vous étiez **du** monde, le monde vous aimerait comme son propre ; mais vous n'êtes pas **du** monde...* » Ainsi, pour entendre l'Évangile, il ne faut pas le lire seulement culturellement comme un historien peut le faire. Bien sûr, un historien n'est pas fondé à faire ce que je dis, car un historien en tant qu'historien ne peut pas dire : « Jésus est ressuscité ». Parce que dire : « Jésus est ressuscité » c'est la foi. C'est la première chose que nous avons dite hier.

Ce fait que l'Évangile est écrit dans une culture, mais non pas à partir des ressources d'une culture, nous oblige à lire l'Évangile à deux distances : l'Évangile est différent de notre moment de culture, c'est une première distance ; mais il est différent aussi pour ses contemporains eux-mêmes. Il n'est pas compris par ceux-là mêmes qui sont de cette culture. Autrement dit, il parle à partir de cette région qui est ouverte sur le monde par la Résurrection, et qui est l'espace nouveau, l'espace de Dieu, mais un espace qui n'a pas à prendre sa place parmi les espaces comme un espace entre autres. C'est pour cette raison que l'Évangile n'a pas à devenir une culture parmi les autres.

Je sais que, dans ce domaine, ceux qui ont la gestion pratique des affaires publiques sont en ce moment aux prises avec des problèmes qu'ils ne peuvent résoudre dans l'immédiat comme je les indique. Par exemple aujourd'hui ils se posent la question de savoir s'il faut réintroduire de la culture biblique dans l'enseignement à l'école ou à l'université, et aussi la question de savoir s'il faut inscrire le christianisme dans la constitution de l'Europe. La dominante est d'œuvrer pour cela. Et je les comprends pour la tâche qu'ils ont à accomplir qui est une tâche immédiate de la gestion des problèmes tels qu'ils se présentent. Cependant, je dis que c'est aberrant : je ne souhaite pas que le christianisme soit inscrit dans la culture occidentale. Et là je dis "je".

► Les philosophes, on peut les inscrire ?

J-M M : Bien sûr puisque les philosophes sont la production d'une culture et en plus la révélation d'une culture, la nôtre. Par ailleurs notre culture n'est pas purement grecque, loin de là, « Nous avons eu d'autres maîtres » comme dit Heidegger, et en particulier la romanité, et là je ne parle pas de la romanité chrétienne, je parle de la romanité du latin qui est une chose très différente de la grécité. Et il y a eu sans doute d'autres influences parce qu'aucune culture ne reste pure. L'exemple majeur est que, si on lit les auteurs du II^e siècle

à Rome, il faut lire le grec puisque c'est écrit en grec. Les Romains parlent grec ; les échanges commerciaux en Palestine se font en grec. C'est un grec de marchands, un grec d'échange. En revanche à la même époque, en Afrique on parle latin. Tertullien, fin du IIe siècle, début du IIIe siècle, est le premier grand auteur latin dont nous ayons les œuvres ; ce n'est pas le latin de Cicéron bien que Cicéron se soit appelé Tullius Cicero et on disait de Tertullien : lui, Tertullius, il est trois fois Tullius ! Et puis Augustin, deux siècles plus tard, toujours en Afrique, continue à parler latin.

Il ne faut pas rêver d'une culture pure, les cultures sont faites de rencontres multiples. Cependant il y a des *épokhê*, ce mot désignant ce qui règne essentiellement sur une époque et un lieu. Qu'est-ce qui régit dans une culture ? Voilà une question. Il y a une histoire des cultures : elles se rencontrent, elles se heurtent. L'une est victorieuse par rapport à l'autre mais c'est parfois celle qui est vaincue qui l'emporte en influence culturelle. Nous avons de multiples exemples de ces choses-là.

► Est-ce que tu peux préciser ta position par rapport à la question de réintroduire l'enseignement biblique ou celui des religions, etc. ?

J-M M : Moi je suis plutôt content quand les gens savent. C'est Debré qui a écrit des choses là-dessus, d'ailleurs très intéressantes. Il disait en substance : un gamin qui a reçu cet enseignement, quand il va au Louvre, en passant devant une Madone, il ne pose plus la question : « Qui est-ce ? » : il le sait et c'est plutôt bien. Mais pour moi l'avènement de l'Évangile n'est pas fondamentalement conditionné par cela. Je suis, en tant qu'occidental un peu cultivé, plutôt content quand je rencontre des gens cultivés et je suis content qu'ils se cultivent. Je suis content quand quelqu'un lit Racine ou Baudelaire, écoute Beethoven, quand quelqu'un regarde Vermeer. Je vous ai dit mes préférences !

- **Écoute occidentale et Évangile : précision.**

Une petite parenthèse ici à propos du terme "occidental". S'il m'arrive d'employer péjorativement ce mot – et je le fais de façon fréquente – ce n'est pas tant pour magnifier particulièrement ce qui serait oriental, donc distinguer le sud et le nord. Je veux dire que le choix du terme occidental n'est jamais fait chez moi en opposition à oriental, mais c'est en opposition à Évangile, c'est-à-dire que l'Évangile a quelque chose de neuf par rapport à toute culture où qu'elle soit. Alors pourquoi est-ce que je parle de l'Occident ? C'est parce que c'est ma culture, et que l'endroit où l'Évangile me touche, c'est par rapport à l'Occident. Mais il n'y a en cela aucune intention de privilégier un Orient qui, du reste, pour les Occidentaux, est mythique dans le mauvais sens du terme, très souvent. Ceci est une petite parenthèse : comme il s'agit de l'emploi d'un mot qui revient fréquemment chez moi, je crois qu'il était important de le dire.

Chapitre III

Jean 20, 11-18

Retournements de Marie-Madeleine et du texte

I – Cheminement dans le texte

Nous allons cheminer dans le texte de la manifestation de Jésus vivant à Marie-Madeleine.

« ¹¹Marie se tenait près du tombeau, en dehors, pleurant. Tandis donc qu'elle pleurait, elle se pencha vers le tombeau ¹²et elle constate deux anges en blanc assis, l'un du côté de la tête, et l'un du côté des pieds de l'endroit où avait été posé le corps de Jésus. ¹³Et ils lui disent : "Femme, pourquoi pleures-tu ?" Elle leur dit : "Parce qu'ils ont levé (enlevé) mon Seigneur, et je ne sais pas où ils l'ont posé (déposé)."

¹⁴Ayant dit cela, elle se retourne en arrière et elle constate Jésus, debout, mais elle ne savait pas que c'était Jésus. ¹⁵Jésus lui dit : "Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ?" Elle, pensant que c'était le gardien du jardin, lui dit : "Sieur, si c'est toi qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as posé et moi je le lèverai (je l'enlèverai)." ¹⁶Jésus lui dit : "Mariam !" Celle-ci, s'étant retournée, lui dit en hébreu : "Rabbouni", ce qui se traduit : maître. ¹⁷Jésus lui dit : "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père, mais va vers mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père qui est votre Père et mon Dieu qui est votre Dieu."

¹⁸Marie la Magdaleine va annonçant aux disciples : "J'ai vu le Seigneur et voilà ce qu'il m'a dit." »

Nous avons ici un chemin de texte précis qui est d'une très grande simplicité. Nous détectons d'abord un moment décisif par rapport auquel il y a un avant et un après, c'est le mot de Jésus, au verset 16 : « *Mariam* », qui permet de distinguer deux phases :

– La phase qui précède se caractérise par un autre mot de Jésus : « *Qui cherches-tu ?* » Cette première phase est donc une phase de recherche, et nous verrons que cette phase, elle-même, comporte deux moments.

– La deuxième phase se résume dans le mot de Marie : « *J'ai vu le Seigneur* ». Cette phase, qui est proprement l'expérience accomplie de Résurrection, comporte également deux moments : le premier est la confession de Marie, qui dit « *Rabbouni* » ; et le second est la mise en garde de Jésus : « *Ne me touche pas* » et ce qui s'ensuit. Ce dernier moment fait sortir Marie hors du champ du texte et prépare, d'une certaine manière, l'épisode suivant, puisqu'elle s'en va dire aux disciples ; donc elle introduit le thème des disciples qui donnera lieu à l'épisode du soir où Jésus se montre lui-même aux disciples.

Regardons successivement ces deux phases ayant chacune deux moments dont on voit très bien la césure. Nous avons véritablement ici un cheminement.

1) La phase de recherche (v. 11-16)²⁹.

a) Premier moment : Marie cherche un corps mort (v. 11-13).

« ¹¹Marie se tenait près du tombeau, en dehors, pleurant. Tandis donc qu'elle pleurait, elle se pencha vers le tombeau. »

- **Verset 11a. Marie, le tombeau, le dehors.**

Nous avons ici un cheminement très simple. « ¹¹Marie se tenait près du tombeau.... » : c'est l'avant-dernière mention du mot de tombeau. Le passage qui s'ouvre va nous faire passer de ce qui précède où le mot de tombeau était fréquent (le thème étant celui du tombeau vide), au thème de la manifestation de Jésus vivant. Le mot de tombeau va donc s'effacer.

« Marie se tenait... *en dehors*. » Ce thème de l'*en dehors* garde des rapports avec le passage précédent où ce qui prenait une certaine place était la question de pénétrer ou de ne pas pénétrer dans le tombeau. Cette extériorité indique aussi qu'elle n'est pas là où elle veut aller. Le thème du dedans / dehors est une des symboliques les plus essentielles, très complexe, très subtile, qui régit notre discours sans que nous en ayons conscience.

- **Parenthèse.**

J'entendais ce matin à France Culture un discours d'un biologiste sur le thème de l'immunologie. Le langage trivial était très intéressant, c'était le langage non proprement scientifique qu'utilisent les scientifiques pour émerger au ras du discours usuel. À propos des cellules il parlait d'un en-dedans et d'un en-dehors, et même l'en-dedans s'appelle "en-soi", ce qui fait que tout est réparti entre un en-soi et un non-soi (c'est le terme technique). Qu'est-ce qu'il y a de purement anthropologique dans ces dénominations, c'est quelque chose qui n'est pas pensé. Là j'ai l'air de porter un soupçon sur quelque chose qui va de soi!

Soi c'est quand même un mot "réfléchi" comme disent les grammairiens, *soi-même*, qui a un sens pertinent par rapport à ce que nous appelons la conscience. Et la non-conscience c'est quoi ? On dit que c'est l'inconscient. Mais l'inconscient est-il plus en-dedans ou plus en-dehors ? Nous disons qu'il est dans les profondeurs donc il serait peut-être en-dedans, or il se trouve qu'il est au contraire la suprême extériorité, et que ce dedans n'a rien à voir avec l'intériorité de l'homme intérieur au sens paulinien par exemple etc.

Nous avons commencé à parler hier, par exemple, du dedans et du dehors des demeures. On est dedans ou on est dehors. La notion d'emboîtement nous est familière, ce qui rend, par exemple impossible que nous entendions quelque chose à l'Évangile, parce qu'il dit aussi bien que nous sommes dans l'Esprit de Dieu ou que l'Esprit de Dieu habite en nous. Qu'est-ce qui est dedans et qu'est-ce qui est dehors ? Ce qui est en question ici, c'est le *dans*, être dans, être dedans et non pas dehors. Vous vous rendez bien compte qu'il y a là des problèmes et je vous assure que c'est infiniment digne d'être médité.

Donc il y a le dedans et le dehors qui sont l'indice de la liberté : la capacité d'entrer et de sortir. Mais il y a aussi un autre dehors : c'est la ténèbre, comme dans l'expression *les ténèbres extérieures* qui se trouve dans les Synoptiques. Et le *jugement* consiste à exclure

²⁹ Ces versets seront lus une nouvelle fois après la lecture de Jn 16, 16-32, c'est le II du chap. IV.

le dehors du dedans, à les maintenir s'excluant. Ce n'est pas le lieu de l'alternance ou de la libre disposition. C'est le lieu de l'extériorité absolue. Ce terme d'extériorité absolue a-t-il un sens ? L'extériorité n'est-elle pas toujours relative à une intériorité ? C'est la question du jugement dernier, de l'exclusion. Chez Jean : « *Judas sortit dehors.* – c'est un pléonasma dans notre langage, mais les deux mots s'y trouvent – *Il était nuit.* » (Jn 13, 30).

On lit dès le début du prologue de l'évangile de Jean : « ³*Tout fut par lui ; hors de lui fut rien.* – ce rien est précisément ce qui est appelé ensuite la ténèbre – ⁴*Ce qui était en lui était vie et la vie était la lumière des hommes.* ⁵*La lumière luit dans la ténèbre* – elle luit dans le rien, mais ce rien n'est pas rien, c'est la puissance de mort – *et la ténèbre ne l'a pas détenue* – ce rien ne l'a pas détenue » La Mort-Résurrection du Christ est écrite dans les trois premiers versets du Prologue de saint Jean. Et ce n'est jamais que le commentaire du début de la Genèse : « ¹*Dans l'arkhê (dans le principe)...* ³*Dieu dit "Lumière soit"* » Nous lisons aussi : « *C'est ceci l'annonce que nous avons entendue... que Dieu est lumière et qu'en lui, il n'y a pas de ténèbres.* » (1Jn 1, 5). Et cependant ça peut nous poser un problème car on sait que la lumière ne peut être que le corrélatif des ténèbres. Mais non, parce que la ténèbre est *hors de lui*, car "en lui" il n'y a pas de ténèbre. Y a-t-il donc un éternel hors de lui ? C'est un champ de méditation énorme ! C'est cela qui est digne d'être pensé.

Des philosophes se sont approchés de cela et même dès l'origine de notre propre culture occidentale : c'est la question du rapport entre être et non-être. Ce rapport est curieux, parce que la ténèbre dont nous venons de parler négativement par rapport à la lumière (l'extériorité par rapport à l'intériorité), cette ténèbre est aussi, notamment chez les mystiques, un des noms de Dieu. Et pas simplement dans la mystique espagnole qui nous est familière, mais dans l'équivalent patristique. L'extériorité est aussi un nom de Dieu !

Qu'est-ce qui est beau ? C'est le vide ou c'est le plein ? Il n'y a pas de vide sans plein, et il n'y a pas de plein sans vide. Oui, mais le plein de la saturation écœurée est bien moins beau que le vide de la faim ; mais le plein de la bonne plénitude est bien plus joli que le vide du manque. Vous savez, tant que nous n'avons pas médité sur le vide, le plein, le dedans, le dehors, la lumière, la ténèbre, le haut, le bas, la droite, la gauche et toutes ces articulations absolument fondamentales, nous ne savons pas ce que nous disons. Ceci est d'une grande subtilité et demande à être, à chaque fois, bien entendu. Il n'y a aucun slogan qui, une bonne fois pour toutes, peut répondre à cela, correspondre à cela.

- **Verset 11b : les pleurs, le "se pencher".**

« *Marie se tenait... en pleurs.* » Nous verrons pourquoi le thème des pleurs est mentionné ici, mais nous pensons déjà qu'il est corrélatif du thème de la joie. Nous avons dit que la joie, chez Jean, est un des noms de la Résurrection. Nous n'avons pas dans notre récit mention de la joie que nous pourrions attendre puisqu'elle est le pendant des pleurs, mais elle est décalée. Elle se trouve dans le récit suivant : « *Vint Jésus et il se tint au milieu. Il leur dit : Paix à vous... et les disciples se réjouirent ayant vu le Seigneur* » (Jn 20, 19-20). Voir le Seigneur (Jésus dans sa dimension de Résurrection) s'appelle la joie.

Sur joie et pleurs, nous aurons des choses importantes à dire. Je fais signe tout de suite vers les conséquences, pour que vous ne croyiez pas que nous sommes en train de pinailler sur des choses secondaires. J'ai eu quelques scrupules, hier à la célébration, à lire bravement que nous demandions à Dieu – du moins cela pouvait s'entendre ainsi – qu'il

nous fasse souffrir avec le Christ dans sa passion pour pouvoir jouir de la résurrection. J'ai eu quelques scrupules, parce que quand nous entendons une parole pareille aujourd'hui nous sommes en refus, donc cela demande donc à être bien compris. C'est pleinement légitime en son lieu, mais ce n'est pas légitime pour le bruit que cela fait dans notre oreille quand nous l'entendons, c'est-à-dire que nous n'entendons pas bien ces paroles.

Cela mérite qu'on y regarde de près à cause de la piété doloriste ou semi-doloriste qui a sévi dans les siècles derniers. L'Évangile a subi au cours des siècles un double déficit : une moralisation et une dolorisation, parce qu'il a été lu selon les oreilles qui sont les nôtres, qui sont les oreilles du droit et du devoir, de la morale, de la psychologie, du sentiment en tant que sentiment vécu (la joie, la douleur etc.). Encore une fois, c'est une invitation à prendre distance par rapport à notre première écoute lorsque des mots de ce genre surviennent. Je prends occasion d'un mot ici pour en manifester l'enjeu concret pour nous. Nous sommes au plus près du texte et, en même temps, nous sommes au plus près de ce qui pourrait nous concerner, si on voulait y réfléchir.

« *Tandis donc qu'elle pleurait, elle se penche vers le tombeau.* » C'est là la toute dernière mention du tombeau. “*Elle se penche*” : la même expression a été dite dans le passage précédent, à propos de Jean qui se penche d'abord vers le tombeau avant d'entrer.

- **Verset 12 : les anges.**

« *¹²Et elle constate deux anges en blanc assis, l'un du côté de la tête, et l'un du côté des pieds de l'endroit où avait été posé le corps de Jésus.* » Méfiez-vous des traductions du verbe que j'ai traduit par constater, parce que les traducteurs ne sont presque jamais alertés aux différents verbes *voir* chez saint Jean et c'est la négligence absolue. Cela se justifiera pleinement par la suite³⁰. Pour l'instant je l'indique : “*Elle constate.*” La traduction de sœur Jeanne d'Arc est respectueuse : “*Elle aperçoit.*”

« *Elle constate deux anges.* » La présence des anges vous étonne, mais ce qu'il faut remarquer c'est que ça n'étonne pas du tout Marie-Madeleine ! Autrement dit, si nous nous étonnons, c'est que nous ne sommes pas dans le texte. Nous avons néanmoins le droit de nous étonner, mais en sachant que ce n'est pas là pour que nous nous étonnions : la volonté de l'Écriture n'est pas que nous nous étonnions, cependant nous nous étonnons, il faut donc gérer cet étonnement, mais ce n'est pas gérer un problème du texte, c'est gérer un problème de notre rapport au texte.

« *Deux anges.* » Leur présence n'est donc pas le problème de Marie-Madeleine. Du reste, ce n'est pas ce qu'elle cherche, bien sûr. Ce terme d'ange n'a pratiquement pas de sens dans notre langage, sauf éventuellement pour *sourire aux anges*, lorsqu'un ange passe, ou à propos de l'ange gardien (ce qui est déjà plus intéressant). Les anges sont complètement déplumés ! Il n'en reste pas grand-chose et c'est dommage.

Cependant, si on voulait faire l'histoire des anges, on s'apercevrait qu'il y a là un lieu de méditation de première importance. Leur fonction a été diverse au cours des siècles, aussi on ne peut pas parler des anges sans dire à quel contexte de pensée ils appartiennent.

³⁰ Cette question a été traitée en partie au chapitre II, au I 3).

« Elle constate **deux anges en blanc**. » Pour l'instant, nous pouvons dire de ces anges-là qu'ils sont deux et qu'un de leurs traits caractéristiques est qu'ils sont *blancs*. Mais même cela nous ne l'entendons pas : nous n'entendons pas ce que veut dire *blanc*. Savez-vous que les cultures sont à ce point différentes qu'elles ne voient pas les mêmes couleurs ? Nous en avons un exemple caractéristique : « Vous dites : encore quatre mois et ce sera la moisson. Levez les yeux, regardez, les champs sont déjà blancs pour la moisson. » (Jn 4, 35). Mais les champs ne sont pas blancs, ils sont blonds !

En effet, les Grecs ne sont pas intéressés par la différence entre le jaune et le blanc : ils ne la voient pas. Et souvent pour le jaune, c'est très étrange, il est plutôt vert que jaune : *chloros* est le mot qui donne chlorophylle, plutôt vert, mais aussi le chlore, plutôt jaune. Or, c'est le même mot. Il y a un décalage dans la répartition de la chaîne des couleurs suivant les langues, et ce qui intéresse les Grecs, en premier, n'est pas la différence du blanc et du jaune, mais la différence du brillant et du mat. Les Grecs sont des hommes de la lumière et, blanc ou jaune, quand cela brille, ne présentent pas de différence.

- **Voir dans la parole. Les anges et l'espace de visibilité de Dieu.**

Les Grecs ont-ils les yeux faits autrement que les nôtres ou ont-ils une langue constituée autrement ? C'est une question de langue. Nous ne voyons rien que dans une parole. C'est la parole qui donne de voir. Et nous allons voir que c'est le cas ici. C'est parce que Jésus dit : « *Mariam* », qu'elle voit ce qu'elle ne voyait pas. C'est structurel dans l'évangile de Jean et nous allons montrer les textes qui le disent explicitement.

Il faudrait prendre conscience de notre propre structure de pensée. Nous croyons que nous autres, heureusement, nous ne nous payons pas de mots et que nous constatons des faits tandis que la foi, malheureusement, n'est qu'un *on-dit* basé sur la parole. Or, nous sommes basés sur les structures langagières de notre culture, nous voyons à partir de ces structures. Si vous voulez, c'est la parole qui accommode l'œil. Vous n'êtes pas forcés d'acquiescer tout de suite, mais c'est une chose très importante. La différence n'est pas que les anciens vivaient dans le *on-dit* tandis que nous vivrions dans l'observation minutieuse des faits ou des choses. Non ! Nous sommes dans deux paroles différentes. La science elle-même ne voit que dans la parole qu'elle constitue.

Donc ces anges sont *en blanc*. Mais il faudrait dire en premier que les anges désignent le premier personnage témoin de toute théophanie (de toute manifestation de Dieu). Quand les anges apparaissent dans un texte, ça veut dire : voici une théophanie qui s'annonce. Les anges sont comme l'espace de parution de Dieu, ils ouvrent l'espace de visibilité de Dieu.

► Ils sont du côté de celui qui regarde et qui voit des anges, ou bien est-ce que sans le regard de celui qui regarde il n'y a pas d'ange ?

J-M M : En un certain sens il n'y a rien sans qui regarde. Par exemple luire est déjà dans un regard. Et là je dis quelque chose que j'ai déjà dit : il y a un moment des mots où le champ sémantique ouvert, par exemple la luminosité ou le regard, sont plus importants que la répartition de l'actif et du passif, de savoir qui luit et qui regarde.

Ce que nous faisons ici, c'est de mettre en évidence à quel point nos évidences sont susceptibles d'être questionnées si on veut entrer dans le texte.

D'autre part, le mot *angélos* a la même racine que *eu-angélie*, évangile. Les anges sont comme des fragments de la parole. Les anges parlent. En général ils sont très polis, ils saluent (« *Je vous salue Marie* »). Ici, ils vont parler à Marie-Madeleine.

Vous vous rendez bien compte que je ne fais pas, en ce moment, un traité complet d'angéologie. Je donne des traits, quelques lueurs partielles, pour inviter éventuellement à penser ce thème-là qui, pour moi, n'est pas du tout une question seconde. Je pense même qu'elle est, d'une certaine façon, pastoralement urgente. Je plaisante, mais pas tant que ça...

● **Le sexe des anges.**

En particulier, au sujet de cette expression caractéristique que j'ai oubliée et qui est de « discuter du sexe des anges », je rêve d'avoir été un vieux savant byzantin sur les remparts de Byzance en train de discuter sur le sexe des anges pendant que les hordes barbares assiègent la ville. On rêve ce qu'on peut. C'est un sujet très intéressant et très complexe que celui du sexe des anges. Ça n'est pas constant d'ailleurs, donc c'est un sujet de recherche.

L'idée la plus dominante c'est que les anges ne sont pas sexués. C'est une idée fréquente chez les Encratites, ceux qui mènent un combat contre tout ce qui est de la sexualité, du mariage etc. Dès les premiers temps de l'Église il y a eu cette tendance. Je vous signale qu'on pense aujourd'hui qu'Apollos, dont parle Paul dans l'épître aux Éphésiens, aurait été plutôt de tendance encratiste et dans une certaine proximité avec Luc. Ainsi Luc fait spécialement attention aux virginités : « *Ceux qui sont jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prennent ni femme ni mari [...] en effet ils sont comme les anges* » (Lc 20, 35-36) à propos de la résurrection de l'homme qui a eu plusieurs femmes. Ça c'est lucanien. Et vous avez de nombreuses affirmations pauliniennes, que vous considérez comme dépréciatives, qui sont, au contraire, des tentatives de redresser les déviances encratistes de type apollonien. Il faut les entendre comme des revendications de la signification de la sexualité. Cela change complètement le sens si on connaît le contexte.

Par ailleurs chez les Valentinien³¹ les anges sont la part mâle de l'humanité qui elle est essentiellement femelle, hommes et femmes confondus. Et quand la Bible dit que Dieu est l'époux d'Israël, que le Christ est l'époux de l'Église ou de l'humanité, elle dit bien que l'humanité est femelle par rapport à Dieu. Et la part que moi j'appelle *l'insu* est précisément la part que les Valentinien appellent la part mâle, la part qui est encore séminale...

Je veux simplement indiquer par là que les choses qui nous paraissent futiles ne le sont pas nécessairement si on les prend à certains égards.

● **À la tête et aux pieds.**

« *Deux anges en blanc assis, l'un du côté de la tête, et l'un du côté des pieds.* » Une autre caractéristique de notre texte est donc que ces deux anges sont, l'un du côté de la tête, l'autre du côté des pieds. Nous avons mentionné déjà l'importance chez Jean et de la tête et des pieds, la signification de cette symbolique. Ce n'est pas, du reste, absolument propre à l'évangile. Dans son ouvrage *Le symbolisme du corps humain*, Annick de Souzenelle étudie la fonction symbolique des pieds, entre autres à partir du personnage d'Œdipe qui joue un

³¹ L'Angéologie a été traitée dans la dernière rencontre du cycle *Ciel et Terre*, dont la transcription paraîtra un jour sur le blog.

rôle majeur chez les psychanalystes, *Oïdipous* signifiant "les pieds enflés" : *oidos* est le même mot que œdème et *pous*, c'est le pied. La symbolique du pied est une symbolique extraordinaire : il y a le *pied de la lettre...* et il y a les pieds des vers :

J'ai résolu m'étant assis
De n'avoir jamais d'autre cause
Que scander près de Beaugency
Les pieds du roman de la rose.

Nous nous sommes servis de ceci déjà pour lire, hier, la répartition des linges et du suaire et donc pour trouver la signification du suaire par rapport à la tête, par rapport à l'*arkhê*, à ce qui est en tête, et puis voir que le tissu, le texte, la texture, sont roulés du côté de la tête comme un rouleau d'Écriture.

- **Signification des deux moments des versets 11-15.**

Mais en outre ici, dans cette position des deux anges à la tête et aux pieds, il y a peut-être une référence à la situation des deux anges qui sont aux deux extrémités de l'Arche d'Alliance qui est le lieu de la présence et, d'une certaine manière, pleine de la présence de Dieu et vide. Ce qui signifierait que la première étape de la quête de Marie-Madeleine figure ici la quête du peuple juif. Et la deuxième étape, qui a à voir avec l'admité en général, c'est-à-dire le gardien du jardin, aurait à voir avec la quête de l'humanité adamique tout entière. Ça va ? Il faut suivre, il faut courir !

L'Arche d'Alliance est constituée ainsi : aux deux extrémités du coffre : un ange et un ange. Or c'est le lieu de la présence qui constitue Israël comme Israël. Il s'agit ici de la présence de ce qui ne se représente pas, qui est donc à certains égards une vacuité : il n'y a rien dans l'Arche, mais c'est néanmoins le lieu de la plus haute présence.

► C'est comme le tombeau vide.

J-M M : C'est cela. Mais il y a un rien qui n'est pas rien, c'est-à-dire qui a un autre sens que celui que j'employais tout à l'heure.

- **Marie-Madeleine ou l'accession de l'humanité à son accomplissement.**

On peut lire l'épisode de Marie-Madeleine simplement comme les émois d'un individu, et ce n'est pas négligeable. Mais Jean écrit toujours plusieurs choses à la fois. Marie-Madeleine est une belle femme si vous voulez, mais c'est aussi l'humanité. Ce que Jean récite ici, c'est la quête de l'humanité.

Ceci est clair aussi pour la Samaritaine. Elle est, par rapport à Jésus, dans un rapport d'époux et d'épouse. En effet ils se rencontrent au puits comme tous les patriarches ont rencontré leur fiancée au puits. Le dialogue s'installe entre deux méprises, entre censément un Judéen et une Samaritaine, question de lieux, mais aussi entre un homme et une femme : il est dit de la Samaritaine qu'elle est femme, samaritaine, ces deux thèmes courent tout au long du récit. Et la parole décisive, car dans les étapes il y a toujours un moment décisif, est la parole de Jésus qui lui dit : « *Va chercher ton mari* ». Elle dit : « *je n'ai pas de mari* », et en fait elle dit bien. Voilà une parole décisive qui a trait, avec le thème de la Samaritaine en

tant que femme, au rapport époux-épouse. Ce qui doit se révéler est que, finalement, le véritable époux, c'est le Christ. Mais le Christ n'est pas l'époux d'une Samaritaine, pas plus qu'il n'est, au point de vue de l'état civil, époux de Marie-Madeleine. Il est l'époux de l'humanité, c'est-à-dire que la Samaritaine aussi bien que Marie-Madeleine sont là pour narrer des étapes de l'accession de l'humanité à son accomplissement dans le Christ.

● La clef de lecture de Jean 3, 25-30.

Du reste, il faut chercher les principes de lecture chez Jean lui-même. Vous avez par exemple, à la fin du chapitre 3 (versets 25-30) des clefs de lecture.

On y trouve d'abord les principes d'exégèse pour ce qu'il en est du ciel et de la terre. « ²⁶*Ils vinrent auprès de Jean et lui dirent : « Rabbi, celui qui était avec toi au-delà du Jourdain, celui pour qui tu as témoigné, voici que lui baptise et tous viennent vers lui. »* ²⁷*Jean répondit et dit : « Nul ne peut recevoir qui ne lui ait été donné du ciel. »* C'est donc une reprise de la thématique du Baptême, c'est-à-dire de l'ouverture des cieux à la terre. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que le secret s'ouvre à visibilité car les cieux, comme on dit, c'est le secret, c'est le creux.

Et nous avons aussi : « *Celui qui a l'épouse est l'époux. Mais l'ami de l'époux qui se tient debout et qui l'entend se réjouit de joie de ce qu'il entend la voix de l'époux. Donc cette joie qui est la mienne est pleinement accomplie* » dit le Baptiste – qui est l'ami de l'époux et qui n'est pas l'époux (Jn 3, 29).

Le thème Christ-époux est un thème fréquent chez Paul mais il l'est aussi chez Jean. Et il est stratégiquement mis à la fin du chapitre 3 parce qu'il éclaire rétrospectivement les Noces de Cana au chapitre 2, et le chapitre 4 qui vient ensuite : la Samaritaine. C'est une thématique johannique. C'est moins évident que chez Paul qui, lui, reprend explicitement le thème biblique des épousailles du peuple et de YHWH (du Seigneur). Vous avez ici un petit gisement d'indications précieuses pour la lecture³².

● Sagesse grecque et sagesse biblique.

J'ai donc introduit ici la suggestion de deux étapes : l'étape juive et l'étape de l'humanité tout entière dans leurs recherches. Si on connaît la littérature du II^e siècle qui lit saint Jean, ceci paraît très plausible³³. Il y a par exemple deux Sagesse, une Sagesse qui est la Sophia des grecs et puis la Sagesse biblique qui justement s'appelle *Achamot* chez les Valentiniens, mot de même racine hébraïque que *hochma* (la sagesse). Ce sont des sagesse déficientes. En quoi le sont-elles ? En raison de leur suffisance par rapport à la Sagesse christique qui s'annonce. Ce thème est fréquent et rend plausible notre interprétation, d'autant plus que la question de la destinée comparée du peuple d'Israël et des *goïm* (des nations), c'est-à-dire de la totalité de l'humanité, est un souci majeur dans les dernières décennies du 1^{er} siècle et au cours du II^e siècle encore. C'est même un thème essentiel chez Paul. Ceci pour dire que cette conjecture est vraisemblable.

³² Ces indications sont développées dans le cycle *Plus on est deux, plus on est un*, [5^{ème} rencontre : époux/épouse, la Trinité revisitée](#).

³³ J-M Martin fait référence aux Valentiniens qui parlent de deux sagesse : d'une part Sophie, le dernier éon, qui est à l'intérieur du Plérôme et qui a bien des malheurs ; et d'autre part sa fille (c'est-à-dire sa manifestation) qui est jetée hors du Plérôme. Or cette fille s'appelle Achamot. (Voir [Les malheurs de Sophie la Sagesse. Extraits de la Grande Notice d'Irénée](#)).

- **Verset 13 : la recherche de Marie.**

Nous nous intéressons maintenant à ces anges qui parlent. Si l'angéologie ne vous intéresse pas, vous laissez tomber et vous dites – ça peut suffire pour commencer – l'ange est une figure littéraire pour dire l'interprétation d'une situation. C'est vraiment le minimum, ça peut suffire provisoirement si vous ne voulez pas entrer dans plus exigeant. L'ange c'est la fonction interprétative d'une situation. C'est une parole, c'est une annonce. On dit un messenger si vous voulez. Que disent-ils ici ?

« ¹³*Et ils lui disent : "Femme, pourquoi pleures-tu ?"* » Cela sera dit une seconde fois mais c'est dit maintenant par la bouche même de l'ange. On pourrait dire au moins que c'est le moment où Marie-Madeleine prend conscience de ce qu'elle pleure, c'est la venue à conscience de ce qu'elle est en train de pleurer.

« *Elle leur dit : "Parce qu'ils ont levé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont posé."* » Cela a déjà été dit par Marie-Madeleine aux disciples, au verset 2 de notre chapitre. Je traduis ici provisoirement : *levé* et *posé*. Bien sûr, dans une traduction praticable, il faudrait dire : *enlevé* et puis *déposé* car on dépose un corps, on l'enlève. Mais les verbes de Jean, parce qu'ils disent une chose importante, sont les mots les plus simples : *levé* et *posé* sans préverbe. C'est pour cette raison que je garde ces termes. Il s'indique par là que Marie-Madeleine cherche un corps mort, un corps que l'on manipule. C'est quasi effrayant, étrange en tout cas, la première fois que l'on prend un corps mort et qu'on le pose. Peut-être cela vous est-il arrivé. On a peur d'avoir tout pouvoir sur quelque chose qui ne peut pas même dire : « Ne me touche pas ». En tout cas, c'est cela qu'elle cherche. Elle cherche un corps et elle est fondée à le chercher, puisque Jésus est mort, pense-t-elle.

- **Prendre dans une parole qui donne de prendre.**

Je pense que ceci est très important parce que c'est la figure de notre mode d'être à autrui de la façon la plus usuelle. Par la violence ou par la séduction, nous sommes tentés de manipuler, d'enlever, de déposer autrui, de le traiter ainsi. Mais bien sûr nous pouvons manipuler quelqu'un impunément et de bonne façon s'il nous dit « Prends-moi », autrement dit dans la parole qui donne de toucher. Prendre, dans la parole qui dit « Prenez », et voir dans la parole qui dit « Voi-ci », donc dans la donation, c'est recevoir, c'est recueillir. Prendre sans la parole qui dit « Voici », c'est être voyeur, c'est être violent. Prendre sans la parole qui dit « Prends-moi », c'est du viol. C'est la décision de la parole, le mot même de la parole, qui donne de pouvoir prendre, de pouvoir toucher. Nous sommes ici dans le fonds décisif de la manifestation d'une humanité qui n'est plus une humanité de prise et de violence, mais une humanité de réception du don. Ceci est plus immédiatement profitable que certaines choses que nous avons dites auparavant dans notre lecture.

- **Le champ de recherche de Marie-Madeleine.**

Marie cherche – nous reviendrons sur le thème de la recherche tout à l'heure – elle cherche et elle ne trouve pas. Elle ne voit pas, parce qu'on ne trouve que ce qu'on cherche. Je veux dire par là qu'on trouve dans le champ de recherche qu'on s'est donné. On se donne un champ de recherche, soit dans le sens le plus usuel, le plus quotidien de chercher

quelque chose, soit même dans les programmes de recherche. Le mot de recherche change prodigieusement de sens, et cependant il reste constant qu'on trouve dans le champ de ce qu'on cherche. Marie-Madeleine cherche un corps mort. Il n'y a pas de corps mort, donc elle ne peut pas trouver, elle ne peut pas voir ; et lorsque Jésus se présente, parce qu'elle cherche un corps mort, elle ne peut pas le voir.

C'est pourquoi, mettre des limites au possible de la recherche, c'est s'interdire de trouver quelque chose de plus essentiel que cette recherche. Dieu n'est pas dans la limite du champ de notre recherche. C'est ce qu'on lit dans la grande prière de Paul : « *À Celui qui peut faire au-dessus de tout en sur-débordement par rapport à ce que nous demandons ou pensons* » (Ep 3, 20). Dieu n'est pas dans la limite de notre désir et il n'est pas dans la limite de ce que nous en savons. Ce qui fait la grandeur de la prière, c'est qu'elle ne s'arrête pas à ce que nous savons de Dieu. Nous ne prions pas notre idée de Dieu. Nous prions Dieu plus grand que l'idée que nous avons de lui. Nous ne demandons pas dans la limite de notre simple désir, nous demandons dans la dimension du désir que Dieu lui-même a quand nous disons : « *Que ta volonté soit faite.* » Tout cela est inclus dans « qui cherchons-nous ? » mot qui vient dans la suite du texte.

b) Deuxième moment : Marie rencontre Jésus comme jardinier (v.14-15)

« ¹⁴*Ayant dit cela, elle se retourne en arrière et elle constate Jésus se tenant debout, mais elle ne savait pas que c'était Jésus.* ¹⁵*Jésus lui dit : "Femme, pourquoi pleures-tu, – Jésus dit la même chose que l'ange, mais il poursuit par le mot qui confirme et éclaire sa posture d'être en recherche – qui cherches-tu ?"* »

« *Elle, pensant que c'était le gardien du jardin...* » Nous trouvons une structure qui est constante chez saint Jean, c'est la dénonciation d'une suffisance dans un premier temps. Ici Marie-Madeleine savait d'avance ce qu'il en était de Jésus. En réalité pour savoir ce qui est en question, il faut savoir qu'on ne sait pas, et il y a cette limite qui fait voir de l'homme autre chose que cette prétention de le prendre, de le saisir, de savoir ce qu'il en est.

Le gardien du jardin, nous avons dit qu'il faisait signe vers l'adamicité, c'est-à-dire la façon adamique d'être homme qui n'est pas proprement christique³⁴. En effet Dieu pose Adam dans le jardin pour qu'il le garde et qu'il le mette en œuvre, qu'il l'œuvre, qu'il le travaille (Gn 2, 15). Le jardinier c'est peut-être bien l'humanité courante, et la question pourrait être ici celle de la détection dans l'homme, singulièrement par le biais de Jésus, d'une dimension qui est radicalement autre que celle que nous savons et que nous vivons de la relation humaine de façon usuelle. Donc ici ce ne serait plus seulement la phase judaïque mais l'ensemble de l'histoire du mode d'être à l'homme qui est en question. Ceci donnerait une dimension considérable à notre texte.

Nous verrons qu'à la fin, ayant vu Jésus, Marie Madeleine va aux frères mais, en un autre mode que celui de l'humanité adamique puisque les autres sont désormais des frères. Il y a là à la fois la dénonciation de la prétention de savoir ce qu'il en est de l'homme, et une

³⁴ Voir au a) entre les commentaires des versets 12 et 13, § « Signification des deux moments des versets 11-15 comme deux étapes ».

dimension qui apparaît, une dimension qui ne se borne pas à confesser dans le lointain que Jésus a quelque part la dimension d'une humanité neuve. En effet il est donné de revenir sur un autre mode à l'humanité adamique elle-même qui est ainsi relue dans la dimension même du Christ. Cette circularité-là fait partie du texte.

« *Elle... lui dit : "Sieur, si c'est toi qui l'a enlevé, dis-moi où tu l'as posé et je le lèverai."* » Elle confirme par-là qu'elle cherche un corps mort et c'est là que Jésus va lui dire la parole décisive. Préparez-vous à l'entendre car nous l'entendrons tout à l'heure.

● « ***Qui cherches-tu ?*** » : le thème de la recherche chez Jean.

Le mot de recherche est un mot majeur chez Jean, et la question « *qui* ou *que cherches-tu ?* » est une question quasi rituelle. Elle fait venir au jour la qualité d'une posture, de la posture de recherche, et la nomme, nomme un mode d'être. Je pense même que cela nomme l'homme : l'homme cherche. Je crois même qu'il serait bien fondé à ne pas chercher une réponse à sa question, mais à chercher déjà la question, c'est-à-dire que pour pouvoir répondre à « *que cherches-tu ?* » il faut chercher la question ! L'homme est une question qui cherche à se poser. C'est une question mais une question non posée. Ce que nous ne savons pas, c'est quelle serait la bonne question que nous sommes.

La question : c'est cela l'essentiel. Il vaut mieux une question sans réponse qu'une réponse sans question. Une réponse sans question, c'est la mort. Une question sans réponse, c'est le principe même du mouvement. Et la question, quelle est-elle ? Est-ce qu'elle demeure toujours question ? La vie de la pensée est l'approfondissement successif de la question. C'est la recherche de la question et non la recherche de la réponse. Parce que, si la question est la bonne question, l'avoir trouvée, c'est cela la réponse. Le rapport entre *chercher* et *trouver* est un rapport d'une extrême subtilité. Ça donne lieu à bien des méditations. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé » (Pascal, *les Pensées*) par exemple. Il y en a d'autres qui disent : « Je ne cherche pas, je trouve », etc. « Cherchez et vous trouverez », ça ne veut pas dire : cherchez et vous trouverez la réponse ; mais c'est le chercher qui est le véritable trouver. Il y a un moment dans le rapport de ces mots-là où ils ne sont plus des contraires.

Cette question est quasi rituelle chez saint Jean, et nous la trouvons à trois reprises majeures : aux chapitres 1, 18, et ici 20. Au chapitre 1, deux disciples du Baptiste se mettent à suivre Jésus. Il se retourne – c'est lui qui se retourne – « *Qui cherchez-vous ?* » Ici : « *Qui cherches-tu ?* » Et dans les deux cas, la réponse, la bonne réponse, est une question. Dans le premier cas, c'est : « *Où demeures-tu ?* » et ici : « *Dis-moi où tu l'as posé* ».

La question essentielle de l'homme est la question « *Où ?* », c'est la question du désorienté : « *Où suis-je ?* » C'est une question beaucoup plus importante que la question : « *Que suis-je ?* » qui est la question de l'Occident. La question « *Où ?* » est la question johannique. Autre occasion de marquer que le *où* johannique, donc le lieu, n'est pas circonstanciel, il est la question principale qui donne lieu à la proposition principale et pas à la circonstance de temps et de lieu. Temps et lieu ne sont pas des circonstances : c'est *la* question, celle de l'identité. *D'où je viens, où je vais*, c'est cela qui dit ce que je suis. La question « *Où ?* » est même d'abord la question « *D'où ?* » C'est la même question que « *De*

qui ? » : « De qui suis-je, de qui suis-je fils ? » Et la question « Qui ? » est la question « De qui ? » car le nom du fils est le nom du père.

La troisième occurrence, en saint Jean, de ce thème de la recherche se trouve au début du chapitre 18. Jésus va à l'entrée du jardin, au-devant des gens qui viennent vers lui et il leur dit la même formule : « *Qui cherchez-vous ?* » Et là, ils font la mauvaise réponse. La bonne réponse est la question « *Où ?* », nous l'avons vu dans les deux cas précédents. Ici, ils répondent : « *Jésus de Nazareth.* » Les pauvres, ils savent ce qu'ils cherchent, donc ils ne trouveront jamais rien de neuf. Effectivement, ils viennent pour le prendre, lui qui n'est pas prenable s'il ne se donne pas à prendre. C'est la mauvaise réponse qui se manifeste en ce qu'il dit : « *Je suis* », qui signifie : « *C'est Moi* », mais dans le double sens johannique, puisque « *Je suis* » est le nom de YHWH³⁵. C'est une théophanie, car ils tombent en arrière, comme on fait dans une théophanie devant le caractère effrayant du sacré qui paraît.

Occasion pour nous de mettre en évidence ici l'importance de la recherche, de la question « *Où ?* », donc de la symbolique du lieu et de la symbolique du temps³⁶.

Je remarque cependant que Marie-Madeleine ne demande pas : « *Où demeures-tu ?* » (Jn 1,38) comme les apôtres mais : « *Dis-moi où tu l'as posé* ». C'est que les premières étapes de l'expérience de Marie-Madeleine représentent un état antérieur à l'expérience spirituelle qui est mise au compte des apôtres en Jn 1 comme rencontre archétypique, rencontre modèle du Christ. Il y a un état antérieur, féminin au sens des anciens.

La question « *Où demeures-tu ?* » est celle de la demeure, et le Christ répond : « *Venez et voyez* » (Jn 1, 39) ce qu'il ne faut pas traduire par : "venez voir" ou "venez pour voir" mais : "venez" qui est "voyez". Venir et voir sont deux mots qui disent la même chose. Autrement dit, le "marcher" de la recherche, c'est cela qui est le "trouver" ou le "voir" : « *Ils allèrent, c'est-à-dire qu'ils virent où il demeure, et ils demeurèrent ce jour-là* » (v.39). Voir où il demeure, c'est demeurer tout le jour. Or "le jour" chez Jean désigne le jour du Christ, désigne la présence du Christ, si bien que nous avons là l'attestation de l'expérience intégrale : toute l'expérience apostolique est ramassée en ces quelques versets.

Ici, à la demande « *Dis-moi où tu l'as posé* » Jésus va répondre par le vocatif « *Mariam* » qui provoque la prise de conscience de l'appel par son nom propre en tant qu'il est fragment de l'appel de l'humanité convoquée. En effet, il y a toujours une auto-compréhension de l'homme qui est en question dans la reconnaissance du Ressuscité, dans la reconnaissance de la Résurrection. Ce n'est pas un fait quelconque, c'est quelque chose qui renvoie à son nom propre. Nous avons la même chose au chapitre premier développé, comme il arrive chez Jean, non pas dans la scène que nous venons de voir (v.35-39), mais dans la scène suivante (v.40-42) qui est la reprise du thème de la première. Il s'agit cette fois de Simon-Pierre. Nous sommes toujours dans la mouvance de la question « *Qui cherchez-vous ?* ». Et ce que Jésus lui dit, c'est : « *Tu es Simon le fils de Jean, tu seras appelé Képhas, ce qui se traduit Pierre* » (v.41), ici il y a une transformation du nom. Retenons de cela une chose que nous aurons à développer sous d'autres aspects : il n'est pas question de disserter sur la

³⁵ Voir dans la session *La Passion* le II du chapitre I ([Introduction de la session et chapitre I : Jean 18, 1-11, l'arrestation](#)).

³⁶ Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

résurrection du Christ sans que ne soit en question la compréhension de ma destinée. C'est une des choses d'ailleurs qui fait que la question sur la résurrection du Christ n'est pas la question sur un fait de jadis, c'est une question qui me concerne.

2) Phase de l'expérience accomplie de résurrection.

a) Premier moment : Marie identifie Jésus en se réidentifiant (v. 16).

- « *Jésus lui dit : "Mariam".* »

Reprenons le chemin du texte. Nous sommes arrivés à la parole décisive : « ¹⁶*Jésus lui dit : "Mariam".* » La parole, ici, nomme et reconnaît le propre, le nom propre, c'est-à-dire invite à ré-entendre son propre nom. Il s'agit d'identifier Jésus, mais nul n'identifie Jésus dans sa dimension véritable sans qu'il ne se ré-identifie lui-même. Identifier Jésus nous ré-identifie.

Mariam est renvoyée ici à son propre, à son propre qu'elle ne savait pas. Elle est désormais susceptible de voir, mais non pas à partir de ce qu'elle cherchait ; en effet s'ouvre en elle ce qu'elle ne sait pas d'elle-même et qui cherche au-delà de ce qu'elle croit chercher.

Cela lui ouvre les yeux, cela accommode son regard. Donc trois choses : c'est la parole qui ouvre l'œil ; la parole qui dit le propre ; et le propre que je ne sais pas. J'ai dit tout à l'heure qu'on ne trouve que dans les limites de ce qu'on cherche, et ce serait désolant si je savais de façon close ce que je cherche. En réalité je ne sais pas ce que je cherche et il faut que s'ouvre en moi de quoi faire écho à ce que je ne sais pas que je cherche. Autrement dit, il faut que référence soit faite à moi plus que moi, à plus moi que ce que je sais de moi, c'est-à-dire à ce que j'appelle mon insu. À l'insu de Dieu correspond l'insu de l'homme.

Les psychanalystes disent que la véritable relation psychanalytique est entre l'inconscient de l'analysant et l'inconscient de l'analyste. Il y a quelque chose d'analogue ici. Le véritable dialogue avec Dieu est un dialogue entre l'insu de Dieu et l'insu de moi-même. En effet : « *Le pneuma tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* – à la rigueur je peux encore admettre que l'Esprit Saint, je ne sais pas ce que c'est ; mais – *ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* », c'est-à-dire des enfants de Dieu qui sont nés du pneuma de résurrection. Je n'ai pas savoir sur mon être le plus essentiel. Et le véritable dialogue avec Dieu ne se situe pas dans le bavardage du discours ; c'est un dialogue mais ce n'est pas un dialogue tout entier détenu dans la parole telle que je la pratique. C'est une parole où la parole ne parle qu'à partir de son propre silence, où le savoir parle à partir de son propre insu.

« *Jésus lui dit : "Mariam".* » : voilà, chez Jean, une proposition importante dont on trouve le parallèle dans le passage de la Samaritaine : le moment décisif est également un moment où il la renvoie à elle-même, à se dire à elle-même ce qu'il en est d'elle-même, et elle le dit à peine du reste, mais elle le dit quand même : « *"Appelle ton mari"..."Je n'ai pas de mari."* » (Jn 4, 16-17). La conscience de ce manque est décisive. Ce qui est plein, ce qui est saturé, ne peut pas recevoir. Il faut du vide pour recevoir. La confession du manque est quelque chose d'essentiel : elle est la conséquence de ma non-autosaturation, de ma non-autosatisfaction, de ce que je ne vis pas en plénitude, en autarcie.

J'ai le souvenir de la répartie d'un participant à un groupe de lecture de la Samaritaine. C'est dans un de ces moments qui est pour moi occasion de découvrir quelque chose d'important. C'était un groupe très frustré. Au moment où Jésus lui dit : « *Va chercher ton mari* », quelqu'un intervient vivement : « Quand même, ils étaient gentiment en train de causer sur le symbolisme de l'eau comme vous dites, et voilà qu'il vient l'emmerder avec sa vie privée ! » C'est joli aussi la notion de vie privée ! Alors mon réflexe a été de dire : allons voir le texte pour vérifier si elle ressent cela comme une agression. Pas du tout ! On voit la Samaritaine qui s'en va et qui dit de façon toute joyeuse : « *Venez voir, il y a quelqu'un qui m'a dit ce que j'ai fait.* » C'est donc vrai !

- **La tonalité d'une parole.**

Cela signifie une chose très importante, c'est que la parole d'autrui qui décèle mon manque n'est valide que dans la mesure où c'est une parole de pardon, de bienveillance. Une parole d'accusation n'ouvre rien. Une parole qui permet l'aveu, qui ne me laisse pas dans le déni, est aussi une parole qui n'est pas une reconnaissance dans le dépit. Les pires choses sont le déni, c'est-à-dire la négation de ce qu'il en est, ou le dépit, c'est-à-dire la reconnaissance de ce qu'il en est mais de façon dépitée. Or la Samaritaine n'est pas dans le déni puisqu'elle acquiesce, et elle n'est pas dans le dépit puisqu'elle est toute joyeuse. Cela veut dire que prêcher la morale dans une condition qui ne soit pas celle du pardon, c'est meurtrier, cela ne peut se faire que dans la lumière du pardon. Il y va là de la capacité de se reconnaître en profondeur, de telle sorte que je ne cache ni ne dissimule ce qu'il en est, même à mes propres yeux, et d'autre part je le reçois sans dépit car le dépit ne peut être que générateur de ressentiment. Voilà le statut de la parole. On est là au cœur de quelque chose d'essentiel dans la parole, qui est sa tonalité. Si nous avons à dire ce qu'il en est d'étudier la parole, nous dirions qu'il faut en étudier :

- la **teneur** (le sens des mots...)
- le **tenant**, car une parole est toujours dans des tenants, des articulations syntaxiques, parataxiques, dans des articulations diverses, dans un ensemble. Une parole toute seule n'est rien, un mot tout seul ne dit rien. Un mot commence à dire quelque chose lorsqu'il y en a un autre à côté, c'est ce qui s'appelle le tenant.
- Mais plus important que la teneur et le tenant, ou, si vous voulez, plus important que le vocabulaire et la syntaxe, la parole est caractérisée par la **tonalité**.

Ces trois mots (tenant, teneur et tonalité) sont de la racine *ten, ton* qui est une racine du toucher. Les mots les plus fondamentaux sont des mots du toucher : tendre, tenir, etc.

La tonalité est ce qui s'inscrit le moins bien dans l'écriture. Alors que la teneur et le tenant s'inscrivent, il revient souvent à l'écouter d'interpréter la tonalité. Or en fait, je ne suis pas maître de cela. J'entends une parole dans sa bonne tonalité quand c'est la même tonalité qui m'est donnée à moi. C'est ce qu'on dit par exemple en langage banal sous la forme : être sur la même longueur d'onde, donc être dans la même tonalité.³⁷

- **Entendre la parole de résurrection sans que le mot soit prononcé**

J'ai fait ici cette petite parenthèse pour répondre à une question qui m'a été posée : toutes les choses que nous faisons ici sont bien savantes, bien difficiles. Faut-il être historien, linguiste, exégète pour entendre l'Évangile ? La réponse est qu'on peut être savant dans la

³⁷ Voir aussi [Tenant, teneur et tonalité d'un texte ; Jn 3, 5...](#)

teneur et le tenant d'un texte, mais si on n'a pas la tonalité, on ne l'entend pas. Si on n'est pas très au clair avec la teneur et le tenant, mais qu'on est dans la juste tonalité du texte, cela suffit. Or la tonalité, c'est donné. Il est donné d'être dans la tonalité du texte ou non. C'est pourquoi cela peut être donné aux plus simples : vous avez des saints infiniment simples qui entendent ces paroles d'emblée dans leur juste tonalité, et vous avez des savants qui travaillent d'arrache-pied sur la teneur, le vocabulaire, la syntaxe, les articulations, mais si la bonne tonalité ne leur est pas donnée, ils n'entendent pas. Entendre est donné.

La parole de Dieu n'est pas un don seulement par ce qu'elle donne à entendre, mais parce qu'elle donne d'entendre. C'est là le mot décisif. Nous avons lu la phrase de Paul : « *Le Dieu qui donne le vouloir et le faire.* » (Ph 2, 13). Ici, c'est le Dieu qui donne à entendre et qui donne que j'entende. C'est pourquoi nous verrons combien l'écoute essentielle, la foi, peut être vive et authentique avec peu de contenu verbal.

Ceci est décisif, même par rapport à la question que vous avez suggérée l'autre jour, de savoir qui entend la parole de résurrection sans que le mot de résurrection soit prononcé, Il vous semblait qu'elle risquait d'être réservée à un petit nombre, le nombre des savants, ce qui serait dommage, ou même peut-être au petit nombre des chrétiens. Dans quelle largeur du champ sociologique cette parole est-elle donnée à entendre hors du champ repérable du christianisme ? C'est une question qui vous occupait je pense. C'est dans une analyse de ce qu'est essentiellement la foi que cela peut se répondre.

Ceci dit, cela ne veut pas dire que j'aie à me reposer et à ne pas à travailler sur la teneur et le tenant ; au contraire, c'est cela qui incite à déployer l'at-traction, le tirement : « *Nul ne vient vers moi si le Père ne le tire.* » Le Père ne dit rien. Le Christ est toute la parole du Père. Il n'y a rien d'autre à dire. De même : « *Qui me voit, voit le Père.* » Il n'y a rien à voir en dehors du Fils, en dehors de Jésus ressuscité. Le Père n'est pas à voir en plus. Le Fils est tout le visible du Père, et cependant le Père a cela d'être la *tirance* secrète qui donne que j'entende et que je voie. C'est un thème majeur chez Jean, surtout dans le chapitre 6, où se trouvent les phrases : « ⁴⁴*Nul ne vient vers moi si le Père ne le tire* » et « ⁴⁵*Ils seront tous théodidactes (enseignés de Dieu)* ».

Et comme tout ce qui est secret n'est jamais ce qui vient en premier, il ne faut pas premièrement que je me sente tiré par le Père pour venir ensuite vers Jésus, c'est le contraire. C'est le visible qui me donne à dire ce qu'était le secret. Si je viens de fait vers Jésus, par-là s'atteste que je suis tiré par le Père. C'est le fruit qui donne à comprendre la semence. Le Père est toujours la semence.

J'essaye de remettre ensemble des choses que nous avons dites par fragments et qui circulent entre elles. Elles n'ont de validité que si elles circulent entre elles. Trouver tel petit élément particulier que vous recherchez nécessiterait beaucoup de travail. Ce qu'il faut, c'est tenter d'entrer dans la secrète cohérence du texte et cela ne peut que se confirmer à longueur de lecture. Je dis "se confirmer" car on peut se tromper. C'est cela le processus et il y faut du temps.

Ceci avait trait à la parole décisive qui fait la coupure, la décision, dans notre texte : « *Mariam.* » Donc s'ouvre un espace nouveau par une parole ouvrante. C'est une parole qui ouvre le monde. C'est la parole : « *Lumière soit.* ». C'est une parole qui ouvre l'accès au monde du royaume, au monde nouveau. Ici, la parole pas très savante dit : « *Mariam* », et c'est la parole essentielle.

- **Le retournement et la parole de Marie-Madeleine.**

« *Celle-ci, s'étant retournée*³⁸ *lui dit en hébreu : "Rabbouni", ce qui se traduit : maître.* ». Marie-Madeleine, quand elle rencontre Jésus dans la dimension la plus explicite de ce qui était tenu secret en lui, ne trouve rien de mieux à lui dire que « Rabbouni », donc un mot de même racine que rabbi. Et d'après la suite du texte, c'est très bien qu'elle le dise.

Or quand Nicodème arrive tout faraud : « *Rabbi, nous savons que tu es didascale* – et en plus il sait pourquoi – *car personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui* » (Jn 3), Jésus prend distance d'avec lui, il lui dira même : « *Tu es rabbi et tu ignores ces choses ?* » On ne s'instaure pas disciple peut-être. Ici, par contre, Marie-Madeleine est reconnue dans sa dignité de disciple en référence à l'évangile de Jean où le maître-mot c'est « disciple » puisque c'est l'évangile du « *disciple que Jésus aimait* ».

b) Deuxième moment : Marie est envoyée aux frères (v. 17).

- **Verset 17a. « Ne me touche pas »**

« *17 Jésus lui dit : "Ne me touche pas, car je me suis pas encore monté vers le Père, mais va vers mes frères et dis-leur..."* » Le non-toucher prend ici une grande importance. Vous vous êtes interrogés sur sa signification. Je vais dire celle qui me paraît la plus plausible, et je vais partir d'une étude des mots de la sensorialité chez saint Jean telle qu'elle se trouve, en particulier, dans les premiers versets de sa première lettre.

- **Les mots de la sensorialité en 1 Jean 1-4.**

« *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 (touché) au sujet du Logos de la vie (l'affaire de la vie, l'affaire de la résurrection), car la vie a été manifestée, et nous avons vu, et nous témoignons et nous vous annonçons la vie éternelle...* » Nous avons déjà dit par anticipation un certain nombre de choses à ce sujet.

Tous ces verbes sont des verbes de la sensorialité, mais pas de la sensorialité banale, native. Saint Jean ne parle pas ici des paroles qu'ils auraient entendues historiquement de la bouche de Jésus, ni de ce qu'ils ont vu, parce que justement, les apôtres n'ont rien vu, puisque : ils ne comprirent pas (Jn 12, 16, par exemple³⁹), et Marie-Madeleine : elle ne voit pas au sens où elle ne le reconnaît pas pour ce qu'il est.

Il s'agit ici de la sensorialité ajustée à la chose de la résurrection, à l'espace de la résurrection. Et ce qui est ajusté à l'espace de la résurrection, c'est la foi et rien d'autre. Mais nous ne savons pas trop ce que veut dire foi, pas plus que ce que veut dire résurrection. Et justement pour la même raison : parce que le mot de résurrection n'a pas de sens sans le mot de foi, et que le mot de foi n'a pas de sens sans le mot de résurrection. Ce que nous percevons ici, c'est cette appartenance des deux.

³⁸ Comme cela a été dit au I du chapitre I (§ "Retournement"), ce qui se passe retourne non seulement Marie mais le texte lui-même.

³⁹ « *Ses disciples ne comprirent pas d'abord ces choses ; mais, lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent qu'elles étaient écrites de lui et qu'elles avaient été accomplies à son égard.* »

Or nous disions⁴⁰ que Jean déployait le sens du mot *foi* à travers *entendre, voir, toucher*, mais ces mots sont les mots d'une sensorialité subtile ou d'une sensorialité spirituelle qui est adaptée à ce qu'elle vise. Tous ces mots disent la foi. Jean dit « *il vit et il crut* », et c'est un hendiadys, deux façons de dire la même chose, si bien que d'une certaine façon *entendre, voir, toucher*, sont des mots qui disent la foi. Et cependant, il y a un ordre dans ces mots-là, et cet ordre n'est pas quelconque.

– Jean commence par « *Ce que nous avons entendu* » : entendre ouvre l'espace de foi.

– « *Ce que nous avons vu de nos yeux* » (les yeux du cœur, les yeux du corps intérieur, du corps de résurrection dans le corps au sens usuel du terme) : entendre donne de voir, ouvre une perspective. On oublie que l'essentiel de la parole de foi est d'ouvrir une perspective, d'ouvrir un espace (autre façon de le dire). La perspective est dans la dimension, et supporte le loin et le près qui se conditionnent car il n'y a du loin que s'il y a du près et il n'y a du près que s'il y a du loin. Or dans l'état où nous sommes, rien n'est près, rien n'est proche et surtout pas le prochain. Le prochain n'est pas quelque chose de natif. Le prochain, cela veut dire qu'il faut s'approcher, ce qui suppose une utilisation positive de la distance, de l'espace. La parole donne la perspective, ouvre, mais elle dit aussi bien le proche que le loin.

– le troisième terme, c'est l'avènement de la proximité dans l'espace ainsi ouvert, cela se dit dans le toucher, car je vois de loin mais je ne peux toucher que de près.

Cette structure est constante chez Jean mais, si les deux premiers termes sont toujours les mêmes (*entendre et voir*), il y a un grand nombre de façons de dire le troisième terme. Ça commence toujours par *entendre* qui donne de voir, et le troisième terme peut se dire *venir vers*, indication de la proximité, peut se dire *toucher* qui dit également la proximité, peut se dire *manger* qui est l'extrême de la proximité, l'introduction dans la plus haute proximité, et peut se dire dans d'autres termes également. Cette structure johannique est constante et, en outre elle est développée et même débattue avec les interlocuteurs dans le chapitre 6 où ils demandent un signe, ils veulent voir *pour* croire. Or voir, au sens usuel du terme, voir un signe, ne donne jamais d'accéder à la foi. C'est la foi qui me permet de détecter que ceci est un signe. C'est d'abord *entendre* qui donne de voir. Ce débat sur le signe et le fonctionnement ambigu du signe peut être l'objet, à lui seul, d'une grande méditation.

Enfin, puisque nous sommes dans ce chapitre 6, texte sur le *Pain de la vie*, disons qu'après le débat sur l'*entendre* qui donne de voir, on a le voir qui s'accomplit dans le manger. Les termes *toucher, voir, manger*, sont voués à indiquer l'achèvement eschatologique, le dernier moment (*eskhaton*), l'accomplissement de cette proximité. Le repas eucharistique, par exemple, est la culmination eschatologique, c'est le thème du repas des derniers temps qui est en œuvre dans cette affaire.

- **“Ne me touche pas” : La résurrection non accomplie en plénitude.**

Revenons à notre texte. Entendre la parole qui dit « *Mariam* » donne de voir. Nous le savons, parce que Marie dira : « *J'ai vu* – avec le véritable verbe *voir* – le Seigneur, c'est-à-dire le Ressuscité » (v.18), car Seigneur signifie Ressuscité. Comme tous les titres de Jésus, il se pense à partir de la résurrection.

⁴⁰ Chapitre I, au III 3) le § "Voir et croire".

« ¹⁷Jésus lui dit : "Ne me touche pas". », ce qui signifie : ne me touche pas encore. En effet, le texte dit : « *Ne me touche pas, car je ne suis pas **encore** monté vers le Père.* »

Je poursuis l'explication qui est décisive. Nous avons dit que la résurrection et monter vers le Père sont deux façons de dire la même chose dans le premier christianisme. « *Je ne suis pas **encore** monté vers le Père* » signifie que la résurrection, dans son grand sens, n'est pas encore accomplie. Elle n'est pas accomplie car : « *Va vers mes frères et dis-leur...* » La résurrection n'est pas accomplie en plénitude tant que l'humanité n'est pas partie prenante de la résurrection de Jésus. Jésus n'est jamais considéré dans sa singularité, en dehors de son rapport double, premièrement au Père, deuxièmement à la totalité de l'humanité.

Le *Je* christique lui-même n'est pas ce que nous appelons un individu, un indivisible clos en soi. Il n'a sens que par rapport au *Tu* du Père qui lui dit « *Tu es mon Fils* », et il n'a sens que par son rapport à l'humanité toute entière que le Père « *lui a remis dans les mains* », expression de Jean. Autrement dit, la résurrection, dans son sens plein, est celle de l'humanité christique, est l'accomplissement de « *Faisons l'homme à notre image* », c'est-à-dire comme notre Fils, car l'image c'est le Fils. Ainsi : « *Adam vécut 130 ans, à sa ressemblance et selon son image il engendra un fils* » (Gn 5, 3). Donc on engendre à l'image du père. « *Faisons l'homme à notre image* » veut dire : faisons Jésus ressuscité et l'humanité en lui. Saint Paul commente : « *Mâle et femelle il les fit* », en disant que Jésus est la tête et que l'humanité femelle est son corps. Si on dit : « Dieu a fait l'homme à son image, en effet drôle d'image ! » c'est qu'on ne comprend rien à ce verset de Genèse et qu'on en reste à notre sens dégradé du terme image. L'homme à l'image n'est pas Adam de Gn 3, mais Adam de Gn 1. Philon d'Alexandrie dit : « Voici qu'il parle d'un autre Adam ! » Évidemment ! Et saint Paul dit la même chose. Il y a deux Adam. (cf. 1 Co 15, 45-47).

L'essence de la réponse de Jésus tient en ceci : « *Ne me touche pas* » signifie « *Ne me touche pas encore* » car n'est pas accompli le moment eschatologique. En effet, l'eschatologie envisage, non pas la résurrection singulière de Jésus, mais la Résurrection, l'accomplissement de l'humanité en lui. C'est pourquoi Marie-Madeleine est envoyée dire aux frères « *Je monte vers le Père.* » Le *pas encore* n'a pas beaucoup de sens pour Jésus car il ne cesse de monter qui est descendre. Ici descendre et monter c'est la même chose. C'est ce qui est indiqué par l'image de l'échelle de Jacob : « *les anges – ils sont là aussi ! – montent et descendent sur le Fils de l'homme* » (Jn 1, 51). Jésus est cette vocation qui réunit ciel et terre, il est l'échelle, et plus il va vers le Père et plus il vient vers nous⁴¹.

L'Ascension, dans son sens premier, n'est pas qu'il s'en aille. Il n'y a pas de différence entre l'Ascension et la Pentecôte, chez Jean. Que Jésus monte c'est la même chose que le fait qu'il descende en tant que pneuma (Esprit). C'est pourquoi il y a une petite pentecôte johannique (comme on dit) dans le passage suivant, lorsqu'il insuffle l'Esprit (le pneuma) le soir même de la Résurrection. Il faut nous habituer à ceci qui va se confirmer encore et qui est très important : Jean ne considère jamais l'épisode de la Naissance, l'épisode de la

⁴¹ Voir au chapitre I, vers la fin du I, § "Monter / descendre".

Passion, l'épisode de la Mort, l'épisode de la Résurrection, l'épisode de l'Ascension, l'épisode de la Pentecôte, pour eux-mêmes. Il ne voit que leur unité mystérieuse⁴².

C'est pourquoi, dans le récit de la Passion, se trouve déjà la diffusion de l'Esprit et l'intronisation royale du Seigneur : la Résurrection. C'est pourquoi, nous verrons que dans l'épisode de Thomas, le ressuscité a la trace de la Passion : la trace des clous et de la lance. C'est pourquoi, dans ce même premier jour, est posée la descente de l'Esprit. « *Aller vers le Père* » ou « *Je prierai le Père* » (Jn 14) c'est la même chose, la vocation. « *Je prierai le Père* » et « *le Père vous enverra le pneuma* », (Jn 16, 14), c'est la même chose. Il s'en va du moment même qu'il vient : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le pneuma ne viendra pas.* » (Jn 16, 7). Il est dans le moment d'intelligibilité corrélative de l'unique sens de la totalité du mystère christique. L'œil de Jean qui est l'aigle selon la tradition chrétienne, va jusque-là, jusqu'au cœur de cela !

Nous verrons que, corrélativement, il en va ainsi de notre point de vue : c'est à la mesure où on ne le constate plus dans sa dimension courte de vie pré-pascale qu'on le voit dans sa dimension de résurrection : « ¹⁶*Un peu et vous ne me constaterez plus, ce qui est qu'un peu à rebours vous me verrez.* » Ces mots en forme d'énigme ouvrent le texte majeur qui structure le chapitre 16, et qui sera notre programme de demain. Il est lui-même à la base, à plusieurs titres, de tout ce que nous avons dit. J'ai déjà parlé du terme énigmatique qui ouvre la recherche. Et que veut dire cette phrase avec la différence entre le verbe constater et le verbe voir ? Quelle est la réponse que le Christ fait aux apôtres ? Il fait allusion précisément à la recherche, à l'épisode des pleurs, à l'heure de la femme, à la tristesse qui se tourne en joie. Tout cela va être contenu dans ce texte majeur. C'est le texte qui porte les éléments que nous trouvons ici dans notre chapitre 20. Vous apercevez où nous allons ? Si tout n'est pas très clair dans votre esprit, c'est on ne peut plus naturel.

● Parenthèse.

Il est bon que nous revenions sans cesse en soulignant à chaque fois les appartenances mutuelles des choses, les correspondances. C'est ainsi que se constitue cette familiarité qui peut permettre de dire que nous essayons d'habiter le texte. Vous vous rendez compte qu'il y faut de la fréquentation, de l'assiduité, de la modestie, de la patience, de l'espérance, parce qu'entendre c'est toujours encore attendre. Foi et espérance ne sont pas deux vertus, ce sont deux caractéristiques de l'attitude fondamentale. La foi c'est entendre, l'espérance c'est attendre. Mais entendre n'est jamais avoir entendu. Entendre, c'est attendre d'entendre. Tiens ! Encore le tendre, *tonos, ten*, tenir, dont je parlais tout à l'heure. C'est ce qui fait que les sensorialités que nous jugeons respectables, nobles, comme l'oreille et la vue, se dénomment préférentiellement, le plus intimement possible, par le vocabulaire du toucher : « *Ne me touche pas* », pas encore. Et *pas encore* est ce qui ouvre l'attendre, ce qui est encore à entendre. Ce *ten*, tendre, *tonos*, nous amène vers la teneur, les tenants, et surtout vers la tentative d'accéder à être dans la bonne tonalité pour entendre cette parole.

► C'est entendre qui donne de voir. Mais qu'est-ce qu'entendre ?

J-M M : La foi, chez saint Jean, commence par entendre. Entendre est une autre façon de dire la foi. Entendre est à comprendre ici comme être ouvert à ce qui vient. Et même,

⁴² Voir la session *La Passion*, au III du [Chapitre VII : Jn 19, 38-42 et Jn 12, 1-7. L'ensevelissement](#), § "Ascension et Pentecôte".

pour préciser : être ouvert à la dimension de résurrection, ce qui veut dire ouvert à plus grand que l'expérience ne donne à voir. Comme je suis sauvé par la parole qui est une parole donnante, si je n'entends pas, je ne suis pas sauvé. Ceci peut poser plusieurs questions. Si entendre est entendu sur le mode acousticien qui est notre façon de penser la parole, bien sûr c'est absolument désolant pour tous ceux qui n'ont pas eu l'occasion d'entendre parler de Jésus-Christ. Mais la parole ne se pense pas à partir de l'acoustique.

Pour le dire autrement, nul n'est sauvé sinon dans le Nom de Jésus. Mais justement, le Nom ne consiste pas essentiellement dans l'appelable du Nom, mais dans l'invisible du Nom. Autrement dit, l'essence de ce qui est proposé par l'Évangile ne se mesure pas intégralement à la conscience que je peux en avoir : je confesse et mon insu et l'insu de toutes choses.

Cette disposition d'ouverture est un attendre, car attendre est partie intégrante d'entendre. Si je dis que j'ai entendu, c'est que je n'entends pas. Entendre, c'est encore et toujours attendre. Et attendre désigne cette ouverture et tout son accomplissement dans "attendre l'inouï", c'est-à-dire attendre "plus grand que", qui est un des noms de la résurrection. Finalement, c'est ne pas attendre quelque chose. C'est quelque chose comme l'attente pure, l'attente qui ne sait pas ce qu'elle attend.

À propos de l'attente, le texte peut-être le plus beau que je connaisse de Heidegger c'est un dialogue qu'il a écrit dans les années 1940. Il l'a publié plus tard sous le titre « Dialogue pour servir de commentaire à la conférence Sérénité ». La conférence *Sérénité* date des années 1950, le dialogue a donc été écrit bien auparavant. C'est un dialogue car dans un dialogue un auteur, surtout un philosophe rigoureux comme Heidegger, peut faire énoncer des possibilités de pensées multiples sans assumer la totalité de ce qui est dit. Or sans doute l'essentiel d'une pensée chez quiconque s'exprime dans « il se pourrait bien que ». Découvrir les phrases de Heidegger qui commencent par « il se pourrait bien que », soyez sûrs que c'est l'essentiel.

Il y a donc un personnage qui est le professeur, qui est plutôt censé se mettre en rapport avec l'histoire de la philosophie. Il y en a un autre qui est le savant. En effet ce qui est en question aussi, c'est de mettre en rapport une pensée authentique et la pensée technologique sur le mode du savant. Et puis il y a un troisième personnage qui a pour tâche de dire les « il se pourrait bien que ». L'essentiel avoué de Heidegger c'est le professeur puisque c'est son métier, mais l'essentiel réel de Heidegger c'est l'autre personnage. Et même sa pensée peut circuler entre les trois, donc ça donne beaucoup de liberté. La sérénité est pensée par rapport à l'attente. La sérénité, c'est essentiellement attendre et c'est essentiellement attendre *rien*, ne pas attendre quelque chose, attendre sans savoir ce que j'attends. C'est là que j'ai trouvé cette méditation qui est une méditation de philosophe, ce n'est pas un théologien, ce n'est même pas un bon lecteur de Jean quand il lui arrive de le faire. Je trouve que là il y a quelque chose d'éminemment incitatif à penser.

- **Verset 17b. La dimension collective de Jésus.**

« *Va vers mes frères et dis-leur : je vais vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu.* » Nous avons vu que c'est la résurrection qui identifie Jésus, qui l'identifie comme Fils puisqu'il peut dire : « *Je vais au Père* » et il l'est si bien que ce sera « *mon Père qui est votre Père, mon Dieu qui est votre Dieu.* » On retrouve cela tout au long de l'évangile de Jean. Je crois même que c'est l'essentiel, à savoir que la méprise est toujours de prendre Jésus pour ce qu'il n'est pas. Alors c'est important parce que la question

est pour nous de savoir comment nous identifions Jésus : est-ce sur le mode d'une anecdote remémorée ou est-ce qu'il s'agit d'autre chose ?

Si nous l'identifions sur le mode d'une anecdote, nous nous méprenons à plusieurs titres. En effet nous posons Jésus dans la reculée d'une histoire anecdotique, c'est-à-dire dans une histoire de temps mortel, et donc nous manquons essentiellement la résurrection, mais nous manquons aussi la dimension collective de Jésus à la mesure où cette dimension mortelle est liée à notre mode d'être à l'individu comme justement à un autre, c'est-à-dire comme la réduplication du pareil. Mais la révélation de la Résurrection consiste à dire que Jésus est quelque chose de nous, en quoi nous sommes. C'est ce qui est accentué dans le texte lorsqu'il est dit : « *Je vais vers mon Père qui est votre Père* ». Ça ne veut pas dire simplement que nous sommes des frères qui s'ajoutent. Cela veut dire que notre pluriel accède à une certaine identité dans la dimension de Ressuscité de Jésus, ce qui met en question notre mode usuel d'être à autrui. Nous sommes nativement aux proches sur le mode des pareils, c'est-à-dire que nous sommes sur le mode des pluriels ; et nous verrions en lisant la fin du chapitre 11 et aussi le chapitre du bon berger que le pluriel chez Jean n'est jamais quelconque, le pluriel est le pluriel de la dispersion : nous sommes « les dispersés » c'est-à-dire ceux qui ne se rencontrent pas. Nous sommes nativement sous un mode meurtrier, ce qui est le sens de la dispersion.

Jean parle du grand dévoilement de la filiation en tant que cela nous concerne, à savoir que la parole « *Tu es mon fils* », à cause de la résurrection, s'adresse à l'humanité. En effet dans le récit du Baptême Jean ne rappelle pas le « *Tu es mon fils* » des Synoptiques, mais il le module en distinguant les enfants de Dieu (*ta tékna tou théou*) qui sont appelés ensuite les dispersés, et le *Monogénês*. La distinction qui est faite au sein de la notion de fils, c'est la distinction entre le pluriel et le *monos* (le un), à tel point que voici un nouveau pluriel qui est le pluriel de la réconciliation. Jean ne connaît que deux pluriels : le pluriel du meurtre et le pluriel de la réconciliation ou de la résurrection, ce qui est la même chose.

Il faudrait aller plus loin parce que le terme d'enfants chez saint Jean signifie que les péchés (c'est-à-dire le meurtre) sont levés comme on lève une hypothèque. C'est pourquoi saint Jean entend, dans la parole « *Tu es mon fils* », la parole qu'il prête au Baptiste : « *Voici l'agneau qui lève le péché du monde* ». C'est ainsi qu'il dit : « *Je vous écris petits-enfants parce que vos péchés sont levés* » (1Jn 2). Être enfant signifie être pardonné.

Il y a donc ici tout un ensemble qui a à voir avec l'identification du Christ. Tant que je pense le Christ comme un tiers, donc comme un autre pareil, je ne le pense pas dans la dimension dans laquelle il se montre quand il s'identifie par la résurrection.

Il y a des conséquences que je ne fais qu'indiquer ici et qui nous conduiraient très loin. Jean dit qu'être mortel c'est être meurtrier. La mortalité est le grand nom de la peur et le meurtre est le nom extrême de la prise sur autrui. Or chez Jean aucun homicide n'a la vie (1Jn 3) : être meurtrier ne fait que déclarer que je suis mort. Ce qui fait que, à rebours, l'annonce que le caractère mortel est traversé par la résurrection, c'est l'annonce même que le caractère meurtrier est dépassé. Et ce qui dépasse le caractère meurtrier, cela s'appelle chez Jean l'agapê.

Ce qui est très intéressant c'est que l'interdit premier c'est le meurtre, mais qu'avant d'être un interdit, c'est un impossible. En effet la résurrection du Christ montre que le meurtre est franchissable, qu'il n'est pas le dernier mot. Que signifie ce franchissement de la mort et du meurtre ? Ce sont de grands mots, le meurtre et la mort. Vous voyez qu'ils sont pour nous la désignation de quelque chose qui est constant à certains égards car nous ne cessons de mourir, nous ne cessons d'empiéter sur autrui, de le faire taire, de prendre la parole à sa place, donc de le mettre à mort de quelque manière. C'est peut-être d'avoir aperçu un certain « d'où je viens et où je vais », simplement, sans trop savoir comment et pourquoi, que je sais qu'en dépit de tout, cela n'est pas le dernier mot de moi-même, ce n'est pas mon nom le plus propre et le plus utile. Si le texte a quelque chose à nous dire, c'est cela.

J'ai accumulé ici un certain nombre de thèmes dans la cohérence johannique telle que je peux l'entendre. Je suis loin d'en avoir montré tous les éléments. Cependant c'est un moment de la lecture que d'entendre non pas à partir de la façon dont cela résonne chez moi, mais à partir du crédit que je fais à la parole que je ne possède pas, qui a sa cohérence propre, son lieu propre, car une parole n'est entendue qu'à partir d'où elle parle. Dans tout ceci il y va de l'identité. Mon identité n'est pas faite seulement de mon su mais aussi de mon insu. Et peut-être même que la véritable écoute, c'est le rapport qui existe entre le su et l'insu de moi.

II – Histoires de deux et d'entre-deux

Pour les moments d'échange en petits groupes, dans d'autres lieux je propose une question à travailler alors qu'ici je ne fais que solliciter les questions aléatoires qui sont en vous. Je pense que ça peut avoir un fruit aussi. Je pense que les remontées aléatoires, hasardeuses, approximatives, mal faites sont préférables à un travail ponctuel. Ce moment d'échanges confus est très important, il faut le vivre comme ça.

Il y a différents types de questions. Il y a celles qui ont trait à la proximité du texte. Et puis il y en a d'autres, souvent, qui sont suggérées par la hâtive généralisation que je fais pour vous donner des ouvertures, des possibilités de pensée, ouvrir des voies sur lesquelles vous ne pouvez pas marcher mais qui permettent d'apercevoir. Il ne faudrait pas négliger "apercevoir". Il ne faut pas croire que la connaissance réside seulement dans la vue claire. L'apercevoir est justement ce qui permet qu'il y ait un champ, un espace. Je ne vois pas que ce que je fixe. Quand je fixe quelqu'un là, je vois d'une certaine façon aussi tout le groupe. Et le correspondant de cela du point de vue de la pensée est très important.

- **La question de la frontière entre deux *deux*.**

► Tu as parlé du dedans-dehors en faisant une digression sur le soi et le non-soi biologiques, la ténèbre lieu de l'extériorité absolue, l'exclusion, etc. La question de la frontière nécessaire est-elle pertinente dans ce domaine de dedans-dehors ?

J-M M : C'est une question qui n'a pas un rapport immédiat avec notre texte mais qui est très intéressante, et je suis assez heureux que des questions de ce type soient recueillies.

Mais pour que ça intéresse tout le monde on ne peut entrer dans cette question. Simplement il y a une chose que je voudrais dire, c'est qu'effectivement, dès qu'il y a deux, s'ouvre la dif-férence, la dis-tance⁴³. Il faut apprendre à penser que le mot de distance peut désigner des choses de différentes qualités. Je commence par là et je viendrai à la frontière ensuite.

Pour donner un exemple : ciel et terre, lumière et ténèbre, sont des *deux*, sont des dyades. Mais ces deux-là ne se superposent pas. En effet, quand ils sont bien, ciel et terre sont unis, comme homme et femme, d'ailleurs. Mais quand lumière et ténèbre sont bien, elles s'excluent, et ceci à un certain point d'elles-mêmes ; parce qu'à un autre point d'elles-mêmes, il y a les frontières de la lumière et de la ténèbre qui sont le soir et le matin (« *Il y eut un soir, il y eut un matin : jour un.* »). Ce qui peut se tempérer (c'est-à-dire vivre en bonne température ou en bon tempérament ensemble) de la lumière et de la ténèbre donne lieu aux deux crépuscules : soir et matin. Et lorsque lumière et ténèbre sont prises comme des contraires qui s'excluent, nous sommes dans une autre figure.

Lorsqu'on dit : "il y a deux", on sous-entend toujours opposition. Et on pense l'opposition comme le refus mutuel de l'un et de l'autre. C'est vrai à certains égards pour lumière et ténèbre. Cela n'est vrai qu'en mauvaise part pour ciel et terre. Ainsi ciel et terre, lorsque s'ouvre l'Évangile, sont mutuellement fermés⁴⁴. C'est ce que dit le monde juif contemporain du Christ : le ciel ne parle plus à la terre depuis la mort du dernier prophète, la manifestation de la voix (*bat kol* en hébreu) s'est arrêtée, et l'Évangile s'ouvre par l'ouverture du ciel à la terre⁴⁵. Le ciel s'ouvre et une voix s'entend qui dit : « *Tu es mon Fils.* » Il ne dit pas cela à la terre, il dit cela à l'espace médian qui est l'homme. L'homme est la bonne composition du ciel de la terre. L'homme est accompli quand les deux pôles masculin et féminin (ou céleste et terrestre) sont en accord. Donc lumière et ténèbre et autres binômes peuvent, dans certaines zones, jouer dans l'exclusion et, à un autre point d'eux-mêmes, supporter le rapport positif, fut-ce sous le rapport frontière de soir et matin lorsqu'il s'agit de lumière et ténèbre.

Nous vivons beaucoup trop sur l'idée un peu mythique et réductrice du oui et du non, d'une opposition qui est aussi une ob-jection, une mise en face excluante. C'est dans le mouvement même de notre natif. Or l'Évangile vient apporter la paix. Il est vrai que, lorsque ciel et terre sont en accord, cela exclut leur désaccord. Et l'accord du ciel et de la terre, c'est la lumière. La lumière exclut la ténèbre. C'est le b-a ba pour commencer à penser le un et le deux.

Pour ce qui est de la frontière, justement, nous la pensons premièrement comme ce qui coupe, ce qui fait obstacle. Nous la dénommons d'ailleurs dans la symbolique du front qui a à voir avec l'affrontement. Or la frontière est le lieu du passage. La frontière a une fonction positive. L'absence de frontière c'est le désordre total. La frontière est une bonne chose.

⁴³ Sur cette question, on peut se reporter au cycle : *Plus on est deux, plus on est un*, le début de la [3ème rencontre : la dualité structurantes \(caché-dévoilé...\)](#).

⁴⁴ Cf. [La symbolique ciel-terre en Jn 1-3 et à la nativité \(Lc 2\), rapport avec la symbolique masculin-féminin \(à partir de Jn 2\)](#).

⁴⁵ « Au Baptême le ciel s'ouvre à la terre. En effet ciel et terre ne se parlaient plus depuis que la prophétie s'était tue, c'est que sans doute les anges de la prophétie ne descendaient plus, et les anges des prières du peuple ne montaient plus sur l'échelle de Jacob. » (J-M. Martin, Arc-en-ciel septembre 2011).

Supprimer les frontières est un anarchisme enfantin. Mais il faut entendre dans le bon sens ce que veut dire frontière⁴⁶ : ce peut être le lieu des hostilités, mais cela peut être aussi le lieu de l'hospitalité. Ce peut être le lieu du combat, mais aussi le lieu qui permet de recevoir l'étranger. On s'arrête là sur ce sujet, je donnais juste une indication pour ton chemin.

- **Ténèbre et nuée ; ténèbre et lumière.**

► Quel est le sens du mot *ténèbre* dans l'Ancien et le Nouveau Testament ?

J-M M : La ténèbre a une équivalence dans l'Ancien Testament sous la dénomination de *nuée*, de Dieu comme nuée, de la présence de l'Esprit comme nuée. Dans la théophanie de la Transfiguration, il y a l'obombration par la nuée avec l'idée d'ombre. « *L'Esprit t'obombrera*⁴⁷ » est-il dit à la Vierge. La symbolique de la ténèbre appartient à l'Ancien Testament. Il en reste des traces dans le Nouveau Testament et dans la mystique patristique (le mot mystique n'est pas très bon), et je pense qu'on trouve aussi des choses chez Maître Eckhart. Mais cette symbolique prend son élan avec saint Jean de la Croix, avec la mystique espagnole du XVI^e siècle. Ce qui importe, c'est de voir que même un mot comme ténèbre demande, pour avoir sens, à être en rapport avec un autre mot, à être situé dans un certain moment, une certaine position, dans un certain lieu de question.

- **Parenthèse.**

Je vais vous dire une chose très importante : on ne peut pas tirer de slogan de l'Écriture parce que dedans il y a tout et son contraire. Par exemple : « *Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive* » et « *Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix.* » La résurrection est appelée *le signe*, mais Jean dit ailleurs qu'il ne faut pas demander de signes. Même dans l'Ancien Testament, vous avez de nombreux signes favorablement présentés. On y vitupère la demande exclusive de signes, mais on y vitupère aussi celui qui ne demande pas de signes, vous avez ça dans le passage sur la *alma* (la jeune fille ou la vierge) qui enfantera en Isaïe (chapitre 7, verset 14 et suivants) : le roi Achaz est accusé de ne pas demander de signe. Et je pourrais en énumérer deux cents si vous voulez !

Cela signifie que la pensée de l'Évangile n'est pas un système doctrinal où les mots auraient un sens univoque. Le Christ n'est pas un professeur qui enseigne un système. Le Christ est un rabbi qui donne une parole opportune au talmid (à son disciple) ; opportune, c'est-à-dire qui est à un certain lieu de la question. Et c'est pourquoi le disciple peut recevoir, à deux moments différents, une réponse contraire. La parole de l'Évangile n'a de sens qu'habitée, et habitée de façon ajustée à chaque fois. Il y a un lieu pour entendre authentiquement ce que veut dire : « *Je suis venu apporter le glaive (ou le feu).* » Et il y a un lieu approprié pour entendre : « *Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix.* » C'est la topographie intérieure des lieux d'écoute, c'est-à-dire de la pertinence d'une parole car une parole est toujours pertinente par rapport à un moment questionnant. Le rapport de rabbi et disciple n'est en aucune façon comparable à celui d'un professeur et de son élève.

⁴⁶ Le seuil ou la frontière est un élément dramatique du chapitre 18 de saint Jean. Voir la session *La Passion, Chapitre IV : Jean 18,28 – 19,16a . Parution de Jésus devant Pilate*, début du II. Pilate passe constamment de l'intérieur du prétoire à l'extérieur. Le seuil de ce prétoire est le lieu d'un combat qui se joue par-dessus la tête de Jésus. Par ailleurs, ce thème est abondamment traité dans le cycle *Plus on est deux, plus on est un*, en particulier [1ère rencontre : ouverture, approches des thèmes](#).

⁴⁷ Ob-ombrer = recouvrir d'ombre.

La pensée occidentale a le vœu du système, de la doctrine, et de l'univocité des mots, ce qui les appauvrit de façon prodigieuse. La dogmatique est dans la ligne de la question de l'Occident. L'Occident pose des questions à l'Évangile et il les pose dans son mode de pensée. Bien sûr, il faut répondre à ces questions et il y a une réponse bonne et une réponse mauvaise. L'Église a un service de garde, qu'on appelle magistère, qui a pour tâche essentielle de dire : ceci n'est pas conforme à l'esprit de l'Évangile, ou ceci est conforme. Le magistère a une tâche modeste, infiniment modeste. Cela n'a rien de hiérarchique. C'est la gestion de l'Évangile en train d'être questionné par une culture déterminée⁴⁸.

Ce qu'il faut, à tous égards, plutôt que de poser des questions à l'Évangile, c'est essayer de voir quelles questions il nous pose, dans quelles questions il parle. Nous encombrons l'interlocuteur quand nous lui posons *nos* questions. Bien sûr, c'est légitime qu'elles s'expriment, et cependant, elles ne peuvent être répondues que si j'entends la question de mon interlocuteur, que si j'entends la question de l'Évangile.

À partir de là, il y aurait beaucoup de choses à dire. Je suis toujours, comment dire, amputé de quelque chose quand on me pose des questions vastes, parce que je réponds et je réponds au nom d'une longue fréquentation, d'un grand nombre de références, et je ne peux pas les apporter toutes, sous peine de m'arrêter au deuxième verset de ce que nous avons à lire. C'est frustrant parce que j'ai l'air de parler un peu gratuitement, de donner une espèce d'opinion, et comme cette opinion est généralement assez peu conforme avec celle qu'on a spontanément, cela crée du malaise, bien sûr.

Pour en revenir à la question sur la ténèbre, la ténèbre peut être Dieu ou le diabolos. L'eau peut être symbole de vie ou symbole de mort car l'eau étouffe, noie. Le feu peut être symbole de l'Esprit-Saint ou de l'enfer, etc. Aucun de ces mots et donc aucune des choses qui sont désignées par ces mots n'a un sens univoque. Chacun prend sens en rapport avec un autre mot qui lui donne sa place. Cela le détermine, c'est-à-dire ça limite son champ sémantique, ça évite de le laisser dans l'indéfinie possibilité ; et ça lui donne sa frontière car la frontière est le lieu de la présence mutuelle, c'est ce que nous disions tout à l'heure.

Ce sont des choses élémentaires en soi, mais je comprends que nous n'ayons pas l'esprit ouvert à ces questions-là dans notre moment de culture. Néanmoins, je persiste à dire que, si on veut entendre un mot de l'Évangile, il faut entrer dans cela, il faut entendre une parole sur le mode sur lequel elle est dite. Et c'est à la mesure où se détecte en moi quelque chose de semblable à ce terrain-là que je peux entendre, car, pour saint Jean, explicitement, on ne parle et on n'entend qu'à partir d'où l'on est. Mais rappelez-vous : nous ne savons pas pleinement où nous sommes sans quoi nous n'entendrions jamais rien d'autre que ce qui est une bonne fois acquis. Ce qui nous amène d'ailleurs à ce que j'appelle l'insu de nous-mêmes. La parole de Dieu est la parole qui éveille l'insu de nous-mêmes.

- **Les deux mouvements : croissance du même et exclusion.**

Il y a une très jolie parole de saint Clément d'Alexandrie, à propos de ce que nous visons comme l'insu ou comme la semence chez saint Jean. Clément d'Alexandrie, dans un carnet de notes qu'il a prises à partir de la lecture des Valentiniens, écrit ceci en substance : « Ils appellent cela la semence. Nous, nous disons aussi l'étincelle. Il y a une étincelle de

⁴⁸ Sur ce sujet, se reporter au cycle *Maître et disciple*, le II du [MAÎTRE-DISCIPLE. Chapitre V : Les deux figures de Pierre et Jean en Jean 21 ; L'héritage et le statut de la parole en Église.](#)

christité en quiconque, le pneuma vient et souffle sur l'étincelle, il l'embrase et chasse la cendre. »⁴⁹ Cette structure de pensée, qui est d'une merveilleuse simplicité complexe, unit un double mouvement de pensée : d'une part la pensée de la croissance du même, d'étincelle à flamme, ou de semence à fruit, qui sont deux en étant le même ; et d'autre part la pensée de l'exclusion, car lorsque précisément l'étincelle se réveille et se prend à corps de feu, la cendre s'exclut. Les deux mouvements, de la croissance d'une part et de l'exclusion d'autre part, sont simultanés. Ils s'impliquent mutuellement.

Je disais tout à l'heure que lorsque ciel et terre sont en accord, le désaccord est exclu. Or le désaccord est le nom de la ténèbre et l'accord est le nom de la lumière. Les deux qui sont faits pour être en harmonie, c'est une chose. Les deux qui sont faits pour être en opposition, c'est une autre chose. Il y a une indéfinité de modes d'être deux. Mais ces deux grands signes du deux que je viens d'énoncer ne sont pas purement et simplement juxtaposés. C'est pourquoi il n'y a pas deux sans quatre. Cela appartient à la méditation des premières choses, des premières structures de pensée.

● Plus ça monte et plus ça descend.

► On a vu que plus Jésus monte vers le Père, plus il vient vers nous. Comment approcher ce rapport entre monter et descendre où plus ça monte et plus ça descend ?

J-M M : Vous pourriez par exemple vous contenter d'un exemple qui est du reste dans la pensée même de Nietzsche : plus un arbre monte et plus ses racines s'enfoncent⁵⁰. Ce que nous disons est un peu plus subtil, mais c'est au moins quelque chose qui peut faire image. Pour Nietzsche la vie est essentiellement la croissance (pour dire les choses de façon simple), mais la croissance suppose la préservation de ce qui est. C'est un des leitmotivs de « la volonté de puissance » que la croissance suppose la garde, ce qui est très subtil. Depuis très longtemps les hommes sont affrontés à cela⁵¹.

Il y a des problèmes un peu semblables dans ce qui est à l'origine de la pensée occidentale, à savoir la question du mouvement. Un des problèmes fondamentaux d'Aristote est que le mouvement suppose de l'altérité et de la mêmété. C'est par exemple ce qui a suscité chez lui le thème de la substance qui reste permanente pour assurer l'unité du mouvement. S'il y a du mouvement, il faut qu'il soit le même, mais le mouvement ouvre de l'altérité. C'est élémentaire ce que je dis là. Ces choses sont dans les préoccupations initiales de notre culture, mais elles sont de l'essence même de toute pensée. Les réponses

⁴⁹ Le texte est tiré des *Extraits de Théodote*, titre d'un carnet de notes de Clément d'Alexandrie : « Cette semence élue, nous l'appelons aussi : "étincelle ranimée par le Logos" [...] Et après sa résurrection, insufflant son esprit dans les apôtres, de son souffle il chassait le limon comme cendre et le séparait, tandis qu'il enflammait l'étincelle et la vivifiait. » (*Section A : 2, 3 et 3, 1-2 ; traduction F. Sagnard, Sources chrétiennes, p. 55 et 58-59*) Mais il y a plusieurs passages sur le thème de l'étincelle.

⁵⁰ « "Il est monté" qu'est-ce à dire sinon qu'il est aussi descendu vers les régions inférieures de la terre. » (Ep 3, 9) Monter et descendre ne dit pas un fait historique mais désigne d'abord la réalité de l'espace spirituel dont le premier christianisme prend conscience, en sachant que cet espace est mesuré à la dimension de son principe qui est le Christ qui le parcourt. C'est peut-être pour cela que, dans le discours chrétien, l'extension des bras et la station debout sont la première attestation de la résurrection. » (J-M. Martin).

⁵¹ « Dans un jardin il y a le *phueïn*, le "pousser". *Phueïn* est le mot grec qui a donné *phusis* (*physis*) que nous traduisons par nature, mais la première origine de *phueïn*, c'est le pousser végétal. Cela est à soigner, c'est-à-dire il faut garder la direction du *phueïn*, la garder avec soin. Parce que la poussée sauvage, c'est la forêt, ce n'est pas le jardin. Et garder avec soin, c'est cela qui est œuvrer le jardin, le laisser devenir œuvre. Il n'y a pas d'opposition entre garder et faire. » (J-M. Martin, Institut Catholique 1977-78).

ne sont pas toujours les mêmes, ou les choses qui sont accentuées ici ou là ne sont pas les mêmes. Il y a des différences justement entre culture et culture. C'est quelque chose à quoi il faut aborder sous peine de ne jamais essayer même d'aller à la source, à l'origine.

- **Les deux "je".**

► Dans « *Ne me touche pas car...* », est-ce que ça veut dire qu'on ne peut pas toucher parce que c'est l'avènement eschatologique de la proximité et qu'on n'en pas encore là ?

J-M M : C'est le sens du "car". J'ai dit que « *Ne me touche pas* » signifie « *Ne me touche pas encore* » en effet le texte reprend : « *car je ne suis pas encore...* » : le "car" est l'explication de la signification de "pas encore". L'accomplissement de la montée désigne le moment de la plénitude. Et ce qui est très intéressant, c'est que le mot "monter" dit la résurrection, donc en un certain sens Jésus dit : « *Je ne suis pas encore ressuscité* » mais à ce moment-là il s'agit du *Je* plénier du Christ. Ce *Je* du Christ n'est pas un *je* parmi d'autres *je*, c'est le **Je** unifiant de la totalité de l'humanité. Nous sommes dans le *Je* christique. Bien sûr ce *Je* ne peut en aucune façon s'entendre de façon psychologique, il est même la dénonciation du *je* psychologique comme étant ultimement identifiant de ce que je suis.

C'est un des malheurs que, dans notre culture, cela n'ait pas été, de longtemps, pensé. Les pronoms personnels ne sont pas véritablement du souci de la métaphysique occidentale dans ses origines. Et le *je* est par nous investi par le psychologique et prend en plus la première place à partir de la modernité. Il ne faut pas caricaturer Descartes mais c'est lui qui a mis en premier le *je* comme fondation de l'être : *je* au sens conscientiel c'est « je pense », et cela devient une fondation de « je suis ». Ceci ouvre, d'un côté au subjectivisme transcendantal des philosophes allemands, mais aussi au subjectivisme de la psychologie.

Je sais que si vous connaissez cela, vous trouverez mes propos un peu simplistes, mais il faut bien dire des choses élémentaires. La direction est vraie même si les mots sont un peu grossiers pour le dire.

► Le *Je* christique de « *je ne suis pas encore monté* » nous emmène avec lui ?

J-M M : Bien sûr. Nous sommes dans « l'en train de monter », nous sommes en train de ressusciter.

► Et qu'est-ce qui descend ?

J-M M : Ce qui descend, c'est le pneuma. À la vocation (l'orientation si vous voulez) du Christ vers le Père dite comme montée, correspond la descente du pneuma. « *Je prierai le Père* » c'est la même chose que « *je monte vers le Père* » puisqu'il est la prière substantielle, et qu' « *Il vous enverra le pneuma* ». C'est pourquoi la résurrection sous son mode ascensionnel (son mode d'Ascension) et son mode pentecôtal de descente de l'Esprit, c'est la même chose.

- **Les deux Adam. Ancien / nouveau.**

► Vous avez parlé du premier Adam. Pouvez-vous préciser cela ?

J-M M : Pour le temps johannique, ce qui apparaît en premier est en fait second et ce qui apparaît en second est en revanche le premier, l'authentique. L'ordre d'être et de paraître est

inversé. C'est la phrase du Baptiste : « *Il vient après moi, parce qu'avant moi il était.* » (Jn 3, 30). Sur le thème du rapport du nouveau et de l'ancien qui touche à cela il y aurait beaucoup à dire. Par exemple la thématique du nouveau et de l'ancien n'est pas traitée de la même manière chez Paul et chez Jean :

– chez Jean, plus une chose est ancienne et plus elle est nouvelle. C'est-à-dire que si ça vient après c'est que c'était avant, c'est le premier qui apparaît le dernier. Nous sommes dans la perspective où ces termes ne sont pas considérés comme des contraires.

– chez Paul, le nouveau est essentiellement dénonciation de l'ancien, c'est-à-dire que la nouveauté christique dénonce le vieil homme (*l'anthrôpos palaios*). Ici, nous avons une opposition entre l'ancien et le nouveau.

L'Adam christique qui apparaît en deuxième est le plus originel, et Paul l'appelle le second Adam⁵². Cet Adam christique, c'est Jésus et l'humanité. Ceci est référé à la parole « *Faisons l'homme comme notre image* », c'est-à-dire comme notre Fils, ce qui s'accomplit dans « *Tu es mon Fils.* » lors du Baptême. Et le mot "Fils" est commenté par Jean dans deux mots : le *Monogénês* et les *tékna* (les enfants). C'est-à-dire que le Christ a son unité non pas comme étant un en plus, mais en s'absorbant de son unité en plus c'est-à-dire en mourant, devenant l'unité de toute l'humanité. « *Il vous est bon que je m'en aille, sinon je ne viens pas sous mon aspect pneumatique* », dans mon corps de résurrection qu'est l'humanité. Ceci ouvrirait sur beaucoup de choses et d'abord sur un questionnement nouveau sur corps et sur chair. Mais la signification du mot de corps ou de chair chez Paul et chez Jean mériterait une session entière. On ne peut que hasarder quelques mots.

► L'Adam christique est-il déjà dans le *Fiat lux* ?

J-M M : Bien sûr. Je cite à nouveau Tertullien : « *Dieu dit : "Fiat lux", et la lumière fut* », c'est-à-dire le Verbe » (Adversus Praxeas XII). Ce n'est pas moi qui invente. C'est la pensée la plus proche de l'Évangile qui entend cela. Nous ne l'entendons pas parce que nous avons des problématiques qui sont articulées autrement. Mais comme à l'époque on commence aussi à s'intéresser au Dieu créateur, non pas à cause de la Bible, mais à cause de la vogue du Timée de Platon et du démiurge créateur, Tertullien se croit obligé de compléter : « *et aussi la lumière cosmique* ».

La véritable tradition de lecture se trouve dans un des plus beaux textes de saint Paul : « *Le Dieu qui dit : "Lumière luise", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs, pour la reconnaissance de la gloire de Dieu dans le visage du Christ.* » (2 Cor 4, 6). C'est la théophanie christique, le visage du Christ, qui est pensé, médité, à partir du *Fiat lux*. Et ceci ne vient pas d'un quelconque commentateur du XIIe siècle, mais de Paul lui-même. C'est un des deux lieux où il est explicitement question du *Fiat lux* de la Genèse. Car la référence à la Genèse est fréquente chez Paul, soit à *arkhê* (v.1), soit au verset 27 « *Faisons l'homme à notre image.* » Tout se passe comme si Paul entendait en même temps les deux dimensions, la cosmique et la microcosmique : « *En arkhê Dieu fit ciel et terre [...] Comme image il fit l'homme ; mâle et femelle il les fit.* » (Gn 1, 1 et 27). Je n'invente rien en ces choses. On ne peut que les entendre.

⁵² Voir [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#), le 3) a).

- **Sur l'entre-deux.**

► J'ai eu l'impression de saturer ce matin parce qu'il y a eu beaucoup d'ouverture dans les oppositions. J'en ai noté plusieurs : plein / vide ; dedans / dehors ; pleurs / joie ; chercher / trouver ; question / réponse ; le début / la fin ; l'avant / l'après ; rabbi / disciple, etc. Il y a peut-être une unité derrière tout ça ?

J-M M : Oui. C'est ce que j'ai dit tout à l'heure : comme nous avons parlé du *deux* de ciel et terre et du *deux* de lumière et ténèbre. Vous avez énuméré d'autres *deux*. Mais pour méditer sur le *deux*, avant de le faire sur le *deux* purement et simplement, il faut toujours essayer de le faire à propos de deux quelque chose (ciel et terre...).

Je vais même vous dire une chose. Notre pensée est prioritairement fixée sur des individus. Or ce qu'il faut viser, c'est ce qu'il y a entre les individus. Cela peut ne pas s'appeler frontière, cela a beaucoup de noms, par exemple relation, mais relation est un mot qui est déjà pris en mauvaise part. La relation précède ces termes, alors que pour nous, les termes existent et ils ont ensuite, éventuellement, une relation entre eux. Or c'est la re-lation qui pose les termes. Nous sommes crispés sur l'*ousia*, au sens de : cette chose, ceci. Et ce que je dis a des retombées du point de vue de l'anthropologie, c'est-à-dire que ça porte le soupçon sur l'absoluité ou l'antériorité de la façon dont nous disons *je*.

L'Évangile répond à une question : qui règne ? Cela veut dire : dans quel espace sommes-nous ? Il y a deux règnes ou deux mondes, mais le mot monde est mauvais ici. Ceci est pris à la pensée juive, c'est toute la question des deux *olam* : *olam habah*, ce monde-ci et *olam hazeh*, le monde qui vient. Nous sommes dans *ce* monde et il y a le monde *qui vient*. Être en ce monde, c'est être dans le monde régi par la mort, parce que nous sommes nativement mortels et nativement meurtriers ou excluants, du même coup et pour la même raison. Et quand l'annonce évangélique, *Jésus est ressuscité*, survient, cela signifie que vient un espace où la vie est plus forte que la mort et où l'agapê est plus forte que le meurtre ou l'exclusion. Que veut dire « *Jésus est ressuscité* ? » Ressuscité c'est l'indication du passage ouvert entre la région de la mort dans laquelle nous sommes, et la région de la vie.

Il n'y a de région que régie, c'est-à-dire qu'il y a un règne. Il y a ce monde, régi par le prince de ce monde, c'est-à-dire par la mort et le meurtre, le mot monde n'étant pas pris dans le sens moderne du terme mais dans le sens proprement johannique. Comment se dit la résurrection dans les paroles de Jésus pré-pascal ? C'est l'annonce du règne, du royaume de Dieu. La résurrection est l'avènement du règne. Le Christ Seigneur est le Roi Oint, il est l'annonce de l'entrée dans un autre espace. Or ce qui importe, ce sont les espaces. Rien n'est plus important que l'intervalle, que l'espace, que ce qui était caractérisé tout à l'heure comme étant éventuellement frontière.

Nous sommes là aux choses fondamentales. Si, à partir de là, vous lisez Jean, Paul ou les Synoptiques, vous entendrez autrement, parce que vous aurez tenté d'occuper le terrain du texte selon sa préoccupation. Le texte a une pré-occupation (ou il a une volonté, c'est la même chose) et nous ne l'occupons que si nous entendons sa pré-occupation.

- **La véritable dualité entre vie et mort.**

► D'où vient la mort ?

J-M M : C'est une très belle question. Mais il faut bien voir que jamais nous ne parlerions de vie s'il n'y avait la mort. De même qu'il n'y a pas de lumière sans ténèbre, il n'y a pas de vie sans mort. C'est tellement vrai que notre vie, au sens banal du terme, est une vie mortelle, mais la vie éternelle est une vie qui s'ouvre par la mort christique. Il n'y a pas deux termes : la vie et la mort, il y en a quatre avec l'Évangile : il y a vie et mort en ce monde, et il y a mort et vie dans le monde qui vient. En ce monde, il y a la mauvaise mort et la vie précaire qui sont la même chose ; et dans le monde qui vient, il y a la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus Christ qui est la même chose que la résurrection. De même que vie et mort sont la même chose en ce monde mortel, de même dans le monde qui vient, mort du Christ et résurrection sont la même chose.

Autrement dit, il y a quatre sens. La véritable dualité est entre la vie mortelle et la mort de résurrection. Là il faudrait aller beaucoup plus loin car nous sommes au cœur de l'analyse de la signification de la mort christique chez saint Jean. La résurrection est la même chose que la mort du Christ, c'est attesté par le fait que Jean ne peut parler de la mort du Christ sans parler de la résurrection et, nous le verrons après-demain, il ne peut pas parler de la résurrection sans faire référence à sa mort : ces deux choses s'entre-appartiennent. Mais qu'est-ce que ça veut dire ? Quelle est le fond de cela ?

La raison profonde en est que le Christ reçoit la fonction, la tâche, d'inverser le sens de la mort. La mort est chez nous signe d'esclavage, nous sommes dans la servitude de l'avoir à mourir, du devoir mourir. La mort nous est offerte comme subie. Or, le Christ meurt en acquiesçant à la mort, c'est-à-dire qu'il meurt librement : « *Entrant librement dans sa passion.* » C'est le mot de Jean : « *Ma vie personne ne me la prend* » : apparemment on la lui prend, mais on ne peut pas la lui prendre parce qu'elle n'est pas prenable, et elle n'est pas prenable parce qu'elle est donnée.

Ce qui est donné ne peut pas être prenable par force : « *Ma vie personne ne me la prend, je la donne. J'ai reçu du Père cette entolê (disposition qui me constitue) à savoir que je pose ma vie et que je la reçois.* » Parce que la mort a été vécue dans l'espace du libre don, c'est une mort qui fait l'espace pour recevoir la vie, pour recevoir le don. C'est la révélation de la vie comme don, comme libre don. Les versets que je viens de citer, sont au cœur du mystère christique et peut-être, mais je dis cela de beaucoup d'entre eux, les plus précieux de l'évangile de Jean. Ils se trouvent au chapitre 10 vers le milieu de la parabole du bon Pasteur. C'est un lieu très éclairant. Même si on repère que mort et vie, chez Jean, vont plutôt ensemble, cela demande à être pensé. Or la pensée de ce qu'il en est de mort et vie pour l'Évangile se trouve dans ces versets-là.

Chapitre IV

Nouvelle lecture de Jean 20, 11-16

à la lumière de Jean 16, 16-32

I – Jean 16, 16-32

Je vous ai donné, hier en fin de matinée⁵³, les raisons pour lesquelles nous en venons maintenant à ce chapitre 16, versets 16-32.

1) L'énigme des versets 16-18.

« [Jésus dit aux disciples] « ¹⁶*Mikron (un peu) et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez.* » ¹⁷*Certains des disciples se disaient donc les uns aux autres : « Qu'est-ce qu'il nous dit : “Mikron et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez”, et “je vais vers le Père ?” »* ¹⁸*Ils disaient donc : « Mais qu'est-ce qu'il appelle mikron, nous ne savons pas ce qu'il dit. »* » C'est votre cas aussi ?

Je situe rapidement la phrase du Christ puis la qualité de cette phrase.

a) Premier temps : situer la phrase du Christ.

- **Annonces antérieures du départ de Jésus.**

Cette phrase entre dans une série d'annonces (la première est celle de Jn 7, 33 et la dernière est ici), annonces faites aux Judéens, puis aux disciples. La forme première en est : « *Un peu de temps et vous ne me constaterez plus (ou vous ne me verrez plus), et un peu de temps et vous me verrez.* » Ceci est une forme première, frustrée, non méditée, de la question. Dans les premiers textes nous avons : « *un peu de temps* », et ici c'est *mikron* tout court : un peu. Et c'est toujours lié à : « *Je vais vers le Père.* »

Nous sommes ici dans une situation remarquable qui est annoncée dès le chapitre 7, mais qui est surtout méditée de façon de plus en plus profonde dans le cours des chapitres 14, 15 et 16 qui constituent un ensemble appelé « le discours après la Cène ». C'est un discours difficile à lire, qui paraît complexe, mal organisé, alors qu'il a une rigueur de structure extraordinaire qu'il faut découvrir. À ces trois chapitres on peut d'ailleurs ajouter le chapitre 17 qui est la grande prière du Christ : « *Père, glorifie ton Fils...* »

Cette annonce de Jn 16, 16-18 est entendue comme l'annonce du départ de Jésus. C'est la même chose que l'annonce de la passion et de la mort chez Marc. Mais ici, c'est énoncé

⁵³ Chapitre III, au I 2) b), fin du commentaire du verset 13a, juste avant la parenthèse.

Christ le juste (le bien ajusté) » (1Jn 2, 1). Le mot *paraclet* veut dire parole présente et assistante. *L'autre paraclet* c'est l'autre mode de la présence assistante christique. Ce *paraclet* est le *pneuma de la vérité*, comme il est dit aussitôt : l'Esprit, et ici l'Esprit Saint.

Vous me direz qu'il s'agit de deux personnes. Eh bien non ! Ils sont d'autant plus autres qu'ils sont plus même. C'est-à-dire qu'il n'y a jamais de paraclet quelque part si Jésus n'y est pas. Le Christos et le *paraclêtos* sont un, ce qui n'empêche pas qu'ils soient deux. La dogmatique trinitaire n'aide pas beaucoup parce qu'elle n'est pas exprimée dans le langage johannique ; elle n'est pas fautive par rapport aux questions auxquelles elle répond, mais il faut la mettre de côté pour entendre quelque chose à ces textes.

● **La teneur sémantique et les articulations syntaxiques.**

L'autre remarque que je veux faire ici porte sur l'importance de l'énoncé des mots : agapê, garde de la parole, prière, paraclet. Il n'est pas important de savoir qui aime, qui garde, qui prie. Du reste Jésus dit : « *Je prierai le Père* » et d'après la fin du chapitre 16 c'est la même chose que s'il disait « *vous prierez le Père* » : « *Dans ce jour, vous prierez le Père dans mon nom et je ne dis plus que je prierai le Père pour vous.* » La façon technique de dire cela, c'est que la teneur sémantique l'emporte sur les articulations syntaxiques.

Pour vous aider, je prends un autre exemple. Si vous lisez le chapitre 17 qui n'est pas long, vous compterez que le verbe donner s'y trouve 17 fois. Mais qui donne ? et à qui ? et quoi ? cela change : le Père donne au Fils, le Fils donne au Père, le Fils donne aux hommes, etc. Ces articulations syntaxiques viennent en second par rapport à la tonalité que donne au chapitre l'emploi insistant du verbe donner. La tonalité est justement l'espace intermédiaire entre les différents sujets ou compléments directs ou indirects. C'est la tonalité commune, première, qui fait l'espace entre les éventuels sujets et objets.

● **Le thème quadriforme comme clef de lecture de Jn 14- 17.**

Je n'ai pas justifié suffisamment la proposition de lecture du thème quadriforme que je vous ai faite, mais ce n'est pas mon sujet⁵⁶. Ce qui est intéressant c'est que ce mode de lecture ouvre à une intelligence de l'ordre des questions et de la façon dont elles sont traitées tout au long des chapitres 14 à 17. L'un des quatre moments du thème vient en avant à chaque fois, mais avec un rappel des autres (ou d'un seul des autres). Ce rappel de la totalité thématique est bref et apparaît souvent sans être justifié et, souvent, c'est aussi l'annonce de ce qui va être mis en avant dans la suite. C'est un mode de développement proprement symphonique, et c'est ce qui constitue la structure de l'ensemble de ces chapitres. Par exemple le thème qui régit la péripécopie de Jn 16, 16-32, est le thème de la prière, mais ce que nous en avons lu jusqu'ici ne semble pas le montrer.

► En quoi l'agapê et la garde des dispositions (ou de la parole) sont-elles la même chose ?

J-M M : La mort du Christ est quelque chose qui contient en soi l'invitation à entrer dans un espace d'agapê, mais en plus Jésus a donné cette invitation dans une parole : « *Aimez-vous les uns les autres* ». C'est donc à la fois compris dans la geste du Christ, et en plus le

⁵⁶ Cf. [Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17](#) .

Christ a pris soin de nous le "disposer", non pas d'en faire un précepte mais d'en léguer la disposition de parole : « *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés* ». ⁵⁷

« Tenir en garde » ne signifie pas garder pour soi de façon jalouse, ça signifie d'abord quelque chose comme prendre garde, donc être attentif, et aussi garder la garde c'est-à-dire demeurer dans une attention, dans une écoute. Garder la parole « *Aimez-vous les uns les autres* », c'est la laisser venir en moi comme parole entendue, c'est donc l'entendre, mais c'est aussi la laisser prendre tout l'espace, c'est la laisser habiter la totalité de mon être. C'est par l'oreille qu'on écoute, ce qui est entendu va au cœur, et de là, si c'est gardé, ça part dans la main qui donne et qui reçoit, dans le pied qui marche (marcher est une façon de dire la pratique), dans les lèvres (donc la parole), etc. Il y a une symbolique profonde de l'être humain dans toute la Bible qui parle du cœur, de la bouche, des mains, des pieds pour désigner la totalité de l'homme dans ses différentes acceptions.

Il me semble que l'Évangile n'est pas constitué par une distinction entre une doctrine et une pratique (une morale). Je dis ceci non pas pour effacer ce qui est visé (mal visé peut-être) par la morale, mais c'est pour le retrouver dans une autre lumière. Là il faut regarder le véritable sens du terme "garder". Par exemple « garder la disposition » peut être traduit par « mettre en pratique le précepte » mais cela ne semble pas de la bonne intelligence ; pour autant ça ne veut pas dire que la parole est une parole que j'entends au sens banal et puis je me repose dans le fait de l'entendre.

Ce sont les premières choses que je voulais dire pour situer la phrase de Jésus « ¹⁶*Mikron et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez.* », et il faut essayer de les tenir ensemble.

b) Deuxième temps : qualité de cette parole du Christ.

- **C'est une énigme.**

L'autre chose que je veux dire, c'est : quelle est la qualité de cette parole : « ¹⁶*Mikron (un peu) et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez* » ? C'est une énigme. Qu'est-ce qui me permet de dire cela ? On pourrait le dire simplement en fonction de la situation des disciples, puisqu'ils ne comprennent pas ce que Jésus dit. Mais le mot énigme viendra au verset 25 : « *Je vous ai dit ces choses en énigme. Vient l'heure où je ne vous parlerai plus en énigme. Je vous annoncerai au sujet du Père de façon ouverte.* » Et les disciples disent ensuite au verset 29 : « *Voilà que maintenant tu nous parles de façon ouverte et tu ne dis aucune énigme.* » Et cependant, il n'a pas dit grand-chose de neuf. Quelle est alors la différence entre une énigme et le parler ouvert ? C'est que le parler ouvert est l'énigme entendue. Ce parler ouvert est l'entente de ce qui était vécu comme énigme. Énigmes (*paroimiai*) est le nom du livre des Proverbes. C'est la signification d'une vérité, dite sur un mode concentré, et qui est donc, d'une certaine façon, énigmatique.

J'ai donc trouvé le mot par lequel le discours de Jésus est caractérisé à la fin de la péricope. Ils le vivent évidemment comme une énigme, et c'est Jésus qui le leur dit : « ¹⁹*Jésus connut qu'ils voulaient le questionner et il leur dit : "Vous cherchez les uns*

⁵⁷ Le "comme" ici n'est pas à prendre au sens où il s'agirait d'imiter ce qu'a fait le Christ. Il est plutôt à entendre au sens générique et génétique comme dans la phrase : « Les yeux de cette fille sont bleus comme ceux de sa mère ». (Groupe de lecture de saint Paul en 2009).

avec les autres sur ce que j'ai dit... » Ici, deux mots importants : la recherche et la question, la recherche qui apporte un désir de question : « sachant qu'ils voulaient le questionner, il leur dit : "Vous cherchez"... »

- **Jésus révèle la situation de recherche.**

Nous avons déjà rencontré « Qui cherchez-vous ? » à plusieurs reprises. Mais c'est parfois Jésus qui révèle la situation de recherche. Par exemple il y a cette recherche chahutée et maritime qui a lieu dans le deuxième petit épisode maritime qui suit la multiplication des pains en Jn 6. Ça court de partout, ça prend des barques, ça va le long de la mer : on cherche Jésus. Et Jésus interprète la situation en disant : « *Vous me cherchez* » et en même temps il interprète la qualité de leur recherche qui est ici négative : « *Vous me cherchez non pas parce vous avez vu des signes mais parce que vous avez mangé des pains et que vous êtes rassasiés.* ».

Ici aussi c'est Jésus qui dit le mot qui interprète la situation : « *Vous cherchez* » Et le moteur de la recherche est le côté énigmatique d'une part, mais aussi que cette énigme porte sur l'embarras ou l'inquiétude profonde ou le remuement (la *taraxis*) que vient de susciter l'annonce du départ, l'annonce de l'absence.

Dans l'écriture de ce passage, Jean veut souligner que cela est vraiment énigmatique. C'est une phrase qui mérite d'être indéfiniment méditée, parce qu'elle est intégralement reprise trois fois : « ¹⁶*Mikron et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez*". ¹⁷*Les disciples se disaient etc... qu'est-ce qu'il nous dit ?* – et ils citent la phrase – "*Mikron et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez.*" » Et Jésus lui-même : « ¹⁹*Vous cherchez au sujet de cela que j'ai dit : "Mikron et vous ne me constatez plus, et mikron en retour et vous me verrez.* » Jean prend la peine de souligner *trois fois* pour marquer que nous ne savons pas ce que cela veut dire. Nous ne savons même pas ce que le mot initial signifie : « *Qu'appelle-t-il mikron ?* » En effet, ce *mikron*-là est très important puisque c'est la même chose avec une toute petite différence. Si je voulais répondre d'une certaine façon à une question posée hier sur la mort du Christ et sa résurrection, je dirais que c'est la même chose avec une toute petite différence qui est celle qui est marquée par les jours absents, du vendredi au dimanche matin : *mikron* !

La question étant ainsi posée, vous voyez que ce texte est plein d'enseignements si on le regarde de près, non pas seulement pour ce qu'il dit, mais aussi pour la posture de recherche, pour l'attitude que nous-mêmes devons avoir par rapport à cette écriture. Et cette attitude importe même plus que le contenu, parce que le contenu, nous en sommes loin pour l'instant, alors qu'apprendre à se tenir par rapport au texte se fait progressivement. Il faut donc commencer et c'est ce que nous essayons de faire.

2) La tristesse et la joie du verset 20.

« ²⁰ *Amen, Amen, je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez, tandis que le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse et votre tristesse se tournera en joie* – et c'est ensuite qu'intervient la courte parabole – *La femme quand elle enfante a tristesse parce que son heure est venue*, etc. » Nous reviendrons sur cette courte parabole.

D'abord deux remarques.

- **Première remarque : le pneuma comme qualité d'espace.**

Tout d'abord, le terme de *joie* est un terme qui court au long de ces chapitres. Il n'est pas connuméré dans le thème quadriforme, pas plus du reste que le thème de l'absence ou du trouble, car ceci ne donne pas lieu à thème proprement dit, mais à indication de tonalité. Joie et tristesse sont des tonalités. La tonalité a à voir avec une qualité d'espace. Nous savons qu'il y a deux espaces, deux royaumes (celui du Christ-Roi et l'autre) et tout le problème est de savoir quel espace nous est ultimement réservé.

Une des dénominations de l'espace qui vient est le pneuma. L'une des entrées possibles, pour penser ce qu'il en est du pneuma, est de l'étudier comme un espace. Le pneuma est un lieu, le lieu en quoi il faut adorer : « *adorer en pneuma et vérité* » (Jn 4) c'est-à-dire en pneuma qui est vérité. Cependant il est important de ne pas dire seulement *espace*, mais *qualité d'espace*. Si je voulais donner une approche, je dirais que le pneuma est une ambiance. Une ambiance, c'est une qualité d'espace. Bien sûr, de même que le mot de voir n'est pas à prendre au sens de l'œil charnel, de même *ambiance*, ici, n'est pas nécessairement celle qui est ressentie psychologiquement.

Nous pensons tout quantitativement. Le règne de la quantité est ce dans quoi nous sommes. Or, grand, petit, loin, près, sont d'abord des qualités. Lorsque Heidegger fait la phénoménologie de l'éloignement, il dit : il ne faudrait pas croire que l'éloignement soit justement dit quand il est précisé en kilomètres ou en centimètres, et que loin soit un terme vague qui n'a lieu que lorsqu'on n'a pas eu le temps ou le goût de mesurer ; ce qui est premier dans le loin ou dans le près, c'est précisément d'être dans le sentiment du loin ou du près. Je vous donne cette analogie pour vous aider à entrer dans ce que j'évoquais.

Les versets que nous lisons ici sont là pour nous indiquer dans quelle qualité d'espace nous sommes. Et je répète : toujours penser à partir des questions « Qui règne, et dans quel royaume, dans quel espace ? Quelle est la qualité de cet espace ? » Les noms majeurs se réfèrent aux deux espaces et pas d'abord à des individus. Pour l'espace qui vient, on connaît les noms : il y a *agapê* qui est une qualité d'espace, il y a *joie*. On peut nommer cet espace : espace de résurrection.

Peut-être qu'un jour nous serons obligés de parler du corps et de la chair, et nous serons amenés à parler du pneuma. Or le mot pneuma est un mot qui a une extension considérable surtout à partir de sa traduction latine *spiritus* et qui est dans un flou incroyable : on oppose le spirituel au matériel lorsqu'on parle de spiritualisme et de matérialisme ; on utilise le mot de spiritualité soit pour distinguer une théologie conceptuelle des grandes spiritualités chrétiennes, soit pour distinguer la spiritualité chrétienne de la spiritualité bouddhiste et d'autres spiritualités ; on parle de spiritueux ou de white spirit, aussi, etc. Spirituel ça veut dire tout et donc rien.

Pour dire quelque chose de précis à propos du pneuma (de l'esprit) dont il est question dans l'Évangile, il faut se référer au fait que c'est « *le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts* » (Rm 8, 11), c'est le pneuma porteur d'une qualité d'espace, espace qui est l'espace de résurrection. Le pneuma et la résurrection, c'est la même chose. Dans la référence précédente, ce qui est très intéressant c'est qu'il y a le Père, Jésus et le Pneuma

comme noms disjoints, et cependant ils sont le même c'est-à-dire qu'ils sont autres, de même que lorsqu'ils sont autres cela veut dire qu'ils sont le même, je vous ai déjà dit cela tout à l'heure. Peut-être que ceci est une parole qui reste énigmatique. Tant mieux ! Il faut de l'énigme et je ne vais pas la résoudre aujourd'hui !

Il y a des mots que je dis pour que vous les entendiez maintenant. Il y a des mots que je lance en avant pour que, un jour, vous ayez occasion de les rejoindre. Il faut que cela vous rassure en tout cas, parce que je ne suis pas naïf au point de croire que vous allez comprendre du premier coup tout ce que je dis. D'ailleurs je serais vexé, parce que j'ai mis quarante ans à méditer cela, si vous compreniez en deux minutes ce serait injuste !

● Deuxième remarque.

C'est là que la difficulté commence.

« ²⁰*Amen, Amen, je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez tandis que le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse sera pour devenir joie (eïs kharan génésétai).* » Ceci est difficile à traduire parce que *génésétai* signifie bien *devenir*, mais cependant ce n'est pas changer radicalement, et ici c'est *génésétai* avec *eïs* et l'accusatif qui indique une transformation en cours. Il y a ici non pas deux termes, mais quatre pour le sens. En effet le mot de *joie* ne dit pas la même chose quand il désigne la joie du monde qui se réjouit maintenant et quand il désigne la joie de résurrection. De même pour la tristesse. Il y a deux joies et deux tristesses : la mauvaise joie et la bonne joie, la mauvaise tristesse et la bonne tristesse : la bonne joie ne peut être que le fruit d'une bonne tristesse. Cela nous ouvre au fait que joie et tristesse ne désignent pas ici simplement des sentiments en tant qu'ils sont ressentis. Nous ne sommes pas au niveau psychologique où la joie est toujours la joie et la tristesse toujours la tristesse (encore qu'on puisse faire aussi des différences sur les qualités de joie et de tristesse). Autrement dit il y a une tristesse qui est semence de joie non encore manifestée, ce n'est pas la même que la mauvaise tristesse, la tristesse punitive, la tristesse qui est le fruit d'une mauvaise joie. Le mot joie ici quand il est pris de bonne façon ne dit pas simplement un sentiment mais une qualité d'être accomplie, et quand il est pris de mauvaise façon il dit une qualité d'être déficiente.

Il y a donc une joie qui est semée, qui n'est pas apparente, qui est sous le couvert d'une tristesse ; et il y a une tristesse qui est secrètement sous le couvert d'une certaine joie. Autrement dit, nous avons ici une analyse de joie et de tristesse où ces mots ne sont pas univoques mais tels que le rapport de la passion (donc du pâtir) et de la résurrection se trouve pensé. Nous savons que le mot de *joie* sera un mot pour la résurrection. Mais la résurrection est de cette joie qui est d'abord, hivernalement, sous le couvert de la passion. Il y a une essence de joie qui est secrète, qui est secrètement même dans le pâtir.

Tout ceci est un point crucial pour l'intelligence des mots. Les grandes structures qu'on peut opposer sont la structure du tri où les choses se séparent, et la structure de la transformation où une chose passe d'un état à un autre état. Or dans une pensée de la semence par rapport au fruit, puisqu'une mauvaise semence ne peut pas produire un bon fruit, les deux structures se cumulent si bien qu'il y a ambiguïté dans le mot tristesse et dans le mot joie. Le mot tristesse peut être une joie cachée, et le mot joie peut être une tristesse cachée, non encore révélée.

Ce que je dis ici de tristesse et joie peut se dire à nouveau à propos de la mort et de la vie. Ce que nous appelons la vie de façon courante, c'est pour l'Évangile la mort, c'est l'être mortel, l'être voué à la mort et à une mort qui reste dans le champ du meurtrier. C'est pourquoi il est dit que « *nous avez été transférés de la mort à la vie* » (1 Jn 3, 14) alors que nous ne sommes pas morts au sens banal du terme. Ça vaut également pour les mots fondamentaux comme le mot de chair ou le mot de monde. La chair est un mot négatif en général dans le Nouveau Testament. Ça ne veut pas dire que ce que nous appelons la chair est apprécié négativement, ça veut dire que le mot de chair est pris pour dire l'être de l'homme en tant que faible et mortel. Cependant, dans le Prologue au verset 13, il est dit que ceux qui sont fils de Dieu ne sont pas en tant que tel nés de la chair, mais de Dieu, et au verset 14 on a : « Et le verbe fut chair ». On passe de l'un à l'autre, d'un sens négatif à un sens positif, puisque la chair du Christ c'est la bienheureuse chair de Notre Seigneur Jésus Christ. Pour entendre ce passage, il nous faut réduire le mot "chair" à son sens le plus usuel qui est le mot de faiblesse en ne gardant pas l'aspect meurtrier. Il faut procéder de même pour le mot "mort". Et alors les mots chair et mort laissent place pour un retournement parce que ces mots qui disent la faiblesse de servitude peuvent dire encore la faiblesse, mais la faiblesse paradoxale, la faiblesse librement acquiescée, librement consentie, ce qui en change radicalement le sens⁵⁸.

Ici se trouve l'indication d'un travail qui est à accomplir pour entrer non pas simplement dans un usage du vocabulaire univoque, mais au contraire dans un travail sur les mots, ce qu'on a pu appeler au IIe siècle le baptême des mots. En effet on ne peut lire l'Évangile qu'avec les mots usuels. Or les mots usuels sont tous des témoins de la vie mortelle, ils sont issus de notre vie mortelle et sont là pour la dire. Pour dire quelque chose d'autre qui est nouveau, la vie de résurrection, il faut que ces mots meurent à leur sens premier pour se relever, pour ressusciter à un sens neuf. Le baptême, pour Paul, c'est cela.

À l'imitation du Christ qui lui l'accomplit en plénitude pour lui et pour nous, nous sommes invités à inverser à notre mesure le sens de ce que nous vivons comme servitude, par un acquiescement qui fait de ce qui était servitude un moment de liberté fondamentale. Ceci est essentiel à l'intelligence du rapport du pâtre et du jouir dans le Christ. Ici la référence c'est : « *Le Père m'aime pour cela que je pose ma psukhê (psychê) en sorte que je puisse la recevoir* » (Jn 10, 17). Ce n'est pas : « je la donne pour pouvoir la recevoir » ce qui serait une stratégie, cela signifie que mon mode de donner est la condition même pour qu'il y ait réception ; c'est-à-dire que je ne peux me recevoir que si je ne me retiens pas, que si je me donne : « J'ai cette capacité de poser ma vie qui est cette capacité même de pouvoir en retour la recevoir ». Pourquoi ? « *J'ai reçu cette disposition (entolê⁵⁹) d'auprès de mon Père* » (v.18). Autrement dit cela constitue la disposition christique en son propre.

Ne nous targuons pas de donner notre vie pour autrui au sens où le Christ la donne. Son être pour autrui relève de cela qu'il est le Fils pour les enfants, et cela lui est donné de par le Père. Donc le rôle du Christ est axial, il est unique. Et son être c'est son œuvre.

⁵⁸ Cf. [Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?](#).

⁵⁹ « Il est clair que, chez Jean, *entolê* ne se laisse pas traduire par précepte, mandement ou mandat pas plus que par commandement. Le mot "disposition" traduit littéralement *entolê*. Nous sommes conduits à cela du fait que le vocabulaire du droit et du devoir est un vocabulaire récusé par le Nouveau Testament comme disant notre rapport constitutif à Dieu. Parfois il est vrai que le mot *entolê*, quand il est dans la bouche des Judéens qui s'opposent à Jésus, peut être traduit par précepte car c'est ainsi qu'ils l'entendent. » (J.-M. Martin, Versailles février 1998).

Il est important de voir que nous ne sommes pas ici au niveau du repérage de sentiments psychologiquement successifs. Ce n'est pas seulement le passage de l'un à l'autre, de la tristesse à la joie. Nous ne sommes pas non plus ici, en visant l'identité éventuelle d'une joie et d'un pàtir, dans l'intelligence d'un masochisme – ce qui nous obligerait à rester sur le terrain psychologique et ce serait très néfaste pour notre texte – car l'identité de la joie et de la souffrance s'entend psychologiquement comme étant, éventuellement, masochisme. Quand je demande de dé-psychologiser notre texte j'apporte ici une raison supplémentaire.

Une façon de dépsychologiser notre texte serait de le phénoménologiser. En effet lire phénoménologiquement est la façon dont la pensée contemporaine a tenté de sortir du psychologisme. Mais c'est très difficile à faire, et c'est difficile de savoir si on le fait. Et l'histoire de la phénoménologie est l'histoire d'un perpétuel combat contre la tentative de la ré-entendre psychologiquement.

3) La courte parabole du verset 21.

« ²¹*La femme, quand elle enfante, a tristesse parce que son heure est venue.* » La femme ici est vue sous l'aspect de la maternité, puisqu'elle est en gésine. *Son heure* est l'accomplissement de son avoir à être : en tant que mère son avoir à être est le moment où cela s'accomplit. Jésus dit toujours : « *mon heure* », qui est du reste la même chose que *son œuvre*, c'est-à-dire l'accomplissement de ce qu'il est, de son avoir à être qui est sa mort-résurrection, et qui est en même temps l'accomplissement de l'homme, de l'humanité tout entière. Le mot *œuvre* désigne à la fois la mort-résurrection de Jésus et l'accomplissement de la totalité de l'humanité. Ce n'est pas par hasard que ces deux choses-là sont dites simultanément. Je ne vous demande surtout pas de comprendre en quoi et comment l'un est la même chose que l'autre. Pour l'instant je repère que dans l'évangile de Jean le mot *œuvre* dit à la fois les deux. Ce repérage suffit pour l'instant. Il faut aller pédestrement !

« *Mais quand est né le bébé (to païdion) elle ne se remémore plus son affliction (thlipsis) – ce mot vise à la fois la contraction au sens gynécologique et l'oppression au sens psychologique – à cause de la joie de ce qu'un homme est venu au monde.* » La femme ne se souvient plus. Qu'est-ce que c'est que cet oubli qui coïncide avec la découverte de la joie qui était cachée dans la tristesse antérieure ?

Par ailleurs j'attire votre attention sur l'écriture de cette parabole qui a à voir avec le mode d'écriture de Jean. Habituellement, nous pensons qu'une parabole est une histoire suivie d'une morale, c'est-à-dire une leçon qui peut profiter à tout homme, un peu à la façon des fables de La Fontaine. Or chez Jean, le sens et le récit se travaillent mutuellement, ce n'est pas l'un après l'autre. Jamais une femme ne se réjouit parce qu'un homme est venu au monde. Ce n'est pas cette généralité-là qui intéresse Jean, mais c'est que *l'homme* soit venu au monde : c'est la génération de l'humanité qui est en question ici. Le sens profond de la chose modifie, régit l'écriture même de ce qui devrait être un récit préalable. Voilà qui est grand, et plus joli que la distinction du récit et de la morale. Lorsque la distinction se fait comme chez La Fontaine, c'est le récit qui est joli, la morale n'a pas grande importance. Ici c'est le sens qui œuvre le récit lui-même : elle est parabole en ce sens-là parce que les deux sont l'un dans l'autre et se conditionnent mutuellement, même au niveau de l'écriture.

4) Verset 22 : la joie d'être vu qui est celle de voir.

« ²²*Et vous, vous avez maintenant tristesse, et je vous verrai à nouveau et votre cœur se réjouira et votre joie personne ne vous la lèvera* », parce que cette joie est la joie authentique. Elle était semence de joie, même à l'intérieur de l'hiver dans le moment de l'ensevelissement.

Par parenthèse, autre chose (mais c'est la même) : l'ensevelissement a beaucoup d'importance dans notre Credo parce que c'est une des dénominations de la mort, celle de l'effacement du corps. Et ceci est repris dans la petite parabole du grain qui tombe en terre, s'il meurt il porte beaucoup de fruits, mais s'il ne meurt pas, il ne porte pas de fruit. L'ensevelissement et puis tomber en terre. Tout fait écho à tout.

► Dans ce texte, Jésus dit qu'il les verra, mais n'est-ce pas aussi eux qui le verront ?

J-M M : Tout à fait. C'est l'exemple même de ce que le verbe "voir" sémantiquement a plus d'importance que le fait de savoir qui voit et qui est vu. Ils le verront, et ça peut être ressenti comme une énigme parce que c'en est une.

Est-ce qu'on a compris quelque chose quand j'ai dit : essayer d'entendre certaines pages à partir de la signification des mots majeurs plutôt que de la façon dont ils sont grammaticalement articulés ? Ici l'articulation c'est de savoir si c'est lui qui voit ou si c'est eux. Mais ce qui est important c'est le verbe voir, c'est ce qui est premier, ce qui vient en avant. Parce que l'accomplissement (ou la plénitude) de l'être-vu c'est de voir. C'est la même chose pour aimer qui est l'accomplissement d'être aimé : « L'agapê ne consiste pas en ce que vous m'aimeriez mais en ce que, le premier, je vous aime » (d'après 1 Jn 4, 11) ; et que nous aimions est l'accomplissement du fait d'être aimé. Qui n'est pas aimé ne peut pas aimer. Qui n'est pas vu ne peut pas voir.

► Mais entendre, c'est la tonalité ?

J-M M : Le mot tonalité je l'ai employé à deux endroits : j'ai dit que les notions de joie et de tristesse étaient de l'ordre de la tonalité, c'est-à-dire de la qualité d'espace ; et d'autre part, détecter le mot pour son sens avant l'articulation, c'est aussi la tonalité. C'est ça que tu voulais dire et c'est très bien.

► J'ai l'impression qu'on dit toujours ça dans un rapport de temps, en récit, or ici le temps n'existe plus, il y a simultanéité.

J-M M : Oui et c'est tout à fait essentiel. Le temps johannique c'est la question qui reste à l'horizon de toutes nos lectures. Nous avons déjà indiqué par exemple les répartitions lucaniennes entre les moments (Ascension, Pentecôte...) et le resserrement du temps au sens johannique, ce qu'on appelle l'eschatologie johannique, l'eschatologie accomplie. Jean est la mise en question non seulement de notre mode d'être au temps, mais déjà du mode d'être au temps de son époque. Et ça consiste essentiellement en ceci que l'annonce de la résurrection, c'est l'annonce de la mort du temps mortel, mortel et mortifère, autrement dit c'est l'ouverture à l'âion (qu'on traduit par éternité mais c'est très mauvais). C'est tout à fait dans cette direction-là qu'il faut aller voir. Nous n'allons évidemment qu'effleurer cela, mais c'est parfait d'avoir souligné ce point.

Disons que c'est aussi là qu'intervient le *mikron* : mort et résurrection c'est la même chose sauf un *mikron* (un peu). Oui, parce que si c'était tout à fait la même chose sans altérité (mais il n'y a pas de même sans autre) il n'y aurait pas deux mots pour le dire. Si je dis mort de Jésus et résurrection de Jésus, je dis quand même deux choses, et du même coup il y a un *mikron*. Qu'appelle-t-il *mikron* ?

5) Verset 23 : le thème de la prière.

« ²³*Ce jour, vous ne me questionnez en rien* (ou : *vous ne me demandez rien*). » Le mot *érôtaô* comporte ces deux sens : questionner ou demander. Et le mot suivant glisse également vers deux sens : « *Amen, Amen, je vous dis : si vous demandez au Père* (ou : *si vous priez le Père*). » Nous arrivons au thème de la prière. Nous avons le glissement : recherche (*zêtêsis*) ; demande : *érôtaô* (je demande) ; et la résolution, c'est : "je prie". Ce qui veut dire que le caractère questionnant trouve sa réponse dans la progression même de la demande ou de la question.

« ... *Si vous priez le Père dans mon nom, il vous donnera*. » La prière, singulièrement la prière de demande, est éminente, car elle est l'attestation que nous sommes dans l'espace du don. Or ce qui est suprêmement à donner, c'est le don lui-même. Si je prie, j'atteste que je suis déjà dans l'espace du don. Donc ma demande est exaucée du simple fait qu'elle soit énoncée. Autrement dit, il m'est déjà donné que je prie, et cela atteste que je suis dans l'espace du don. En ce sens-là, toute prière est exaucée, toute prière qui est *dans mon nom*.

Il serait facile de caricaturer la phrase de Jésus dans un sens trivial : chaque fois que vous me demanderez ce que j'ai envie de vous donner, je vous le donnerai. Et cependant, le mot est en toutes lettres chez saint Jean, vers la fin de sa première lettre : « *Si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute*. » (1 Jn 5, 14). Nous avons déjà commencé à dire quelque chose sur la signification de la volonté du Père. Il s'agit donc de prier dans le Nom ou dans la volonté.

« *Prier dans mon nom* » peut alors se diriger dans deux directions d'intelligence : ça veut dire que nous sommes dans l'identité du Christ, du Christ priant ; et ça veut dire aussi que c'est selon la volonté du Père puisque c'est « *demandeur selon sa volonté*. ».

Nous voyons que tout ce chemin conduisait à la question de la prière : « *Je prierai le Père* », l'un des quatre thèmes de la présence quadriforme. Ici, la forme du même thème est : « *Vous priez* » et cela sera même précisé encore plus au verset 26 : « *Je ne dis pas que je prierai le Père pour vous, vous priez... etc.* » Ce thème subit donc ici cet approfondissement, ce creusement, ce développement. Nous sommes dans l'accession à l'espace de liberté, à l'espace de demande. Car l'attestation de la liberté n'est pas la maîtrise, c'est la demande.

J'ouvre ici une parenthèse. Si on vous demandait en quoi se réalise la présence du Ressuscité dans la communauté, vous pourriez dire : l'eucharistie. Jean n'en parle pas ? Mais si ! Il le dit dans ce passage ! L'eucharistie est premièrement prière, non pas sous la forme de la demande, mais sous la forme de l'action de grâces, et c'est la même chose. Il n'y a pas de différence, sinon un *mikron* ! Car ces deux modalités expriment le sens du don,

expriment que je ne suis pas dans la prise mais dans le don, et c'est ce qui se demande et ne se prend pas de façon violente. Je ne rends pas grâce pour quelque chose qui est dû. Or Jésus *est* la demande et l'eucharistie vivantes : « *Je prierai.* » Notre eucharistie est dans l'eucharistie qu'est le Christ, dans la demande qu'est le Christ. Le Christ est parole tournée vers Dieu. L'essence de la parole, c'est la prière. Il est prière substantielle et notre prière prend place dans cette prière. Il est la lancée, le trait vers le Père : « *Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père"* »⁶⁰ (Jn 17, 1). Et quand nous disons « Notre Père » nous entrons dans le Notre Père que nous ne sommes pas individuellement, dans le « Notre Père » (la prière) qu'est Jésus.

6) Versets 24-32 : la parole claire et l'annonce de la mort.

« ²⁴*Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez* – voilà un thème qu'on trouve souvent dans les Synoptiques, et qui est posé ici en situation explicative. Les Synoptiques sont faits d'énigmes, et les paraboles, qui sont des modes d'énigme, y pullulent. Les mots des Synoptiques sont, chez Jean, médités et donc plus accessibles. On pourrait en donner beaucoup d'exemples. Jean est le plus simple. Il est ce par quoi il faut commencer, pour, un jour, accéder peut-être à la lecture des Synoptiques. Je n'en suis pas là encore ! – *en sorte que votre joie soit pleinement accomplie.* » La plénitude, l'accomplissement de la joie, clôt, d'une certaine façon, les problématiques de la peine et de la joie qui ont été indiquées ici.

« ²⁵*Je vous ai dit ces choses en énigme. Vient l'heure où je ne vous parlerai plus en énigme, mais ouvertement (parrêsia)* – le mot *parrêsia* est un mot très difficile à traduire, qui n'a pas son exacte équivalence car il y a à la fois l'idée de la proximité dans une familiarité, et l'idée de la parole. *Rhêma, rhêsis*, c'est la parole familière et ouverte, la parole aisée, la parole confiante, qui est présence confiante. C'est un mot important chez Paul et chez Jean, qui se retrouve aussi dans sa première lettre, à plusieurs reprises – *Je vous annoncerai au sujet du Père.* » Oui, « *au sujet du Père* » parce que « *je vais vers le Père* » est dans l'énigme. Rappelez-vous : « *"Un mikron et vous ne me constaterez plus..."* » et « *"Je vais vers le Père"* » (v.17). Cette annonce-là, je le disais d'entrée, est une annonce qui peut avoir bien des sens et qui n'est pas comprise d'abord par les Judéens : il s'en va, ça veut dire qu'il va s'exiler, ou bien qu'il va passer chez les païens, ou bien qu'il va se suicider etc. ? Et cette parole qui n'est pas entendue dans ce sens-là par les disciples, néanmoins est génératrice en eux de tout le trouble que nous avons évoqué. Et « *Je vais vers le Père* » cela indique la vocation de la prière, la portée de la prière.

« ²⁶*En ce jour, vous prierez dans mon nom.* » *Le jour*, c'est l'espace qui vient : « *mon jour* » c'est l'espace de résurrection. « *Le jour* » est un des noms du Christ : il est « *le jour* ». Et c'est un mot très intéressant parce qu'il a à la fois : une connotation par rapport au temps ; une connotation par rapport à l'espace, c'est-à-dire à la qualité éclairée de l'espace, par rapport à la lumière ; et une connotation par rapport à la détermination du temps.

⁶⁰ C'est un écho du Notre Père, la forme qu'il prend dans l'évangile de Jean. Voir dans les rencontres sur la Prière, la [3ème rencontre. Jn 17, 1-5 : la prière de Jésus.](#)

Vient alors la précision « *et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous* – c'était le thème annoncé et ici c'est l'accomplissement, l'achèvement du thème – ²⁷*car le Père lui-même vous aime puisque vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti de Dieu.* » Notre prière est prière au Père, dans le nom.

« ²⁸*Je suis sorti du Père et je suis venu vers le monde. En retour (palin), je quitte le monde et je vais vers le Père.* » Cet "aller vers le Père" c'est précisément qu'il vienne et qu'il ouvre l'espace du jour.

« ²⁹*Ses disciples lui disent : "Voici maintenant que tu parles ouvertement et que tu ne dis aucune énigme."* » Oui, c'est l'énigme même, mais c'est l'énigme qu'ils entendent. Car il n'y a pas de différence entre la parole énigmatique et la parole simple et ouverte, c'est la même, sauf que la parole ouverte c'est l'énigme entendue. On entend toujours parce que cela est donné, à qui c'est donné, et quand c'est donné. C'est même vrai pour ce que je dis, a fortiori pour la parole de Dieu dans un sens beaucoup plus éminent. On entend ce qu'on a à entendre, quand on l'entend, quand c'est le temps de l'entendre. Ce genre de réflexion est plus intelligent que rationnel⁶¹, mais ça demande à être longtemps médité parce qu'il faudrait prendre conscience de ce que la raison est un moment très étriqué de l'intelligence. Il faudrait expliquer pourquoi, parce qu'il ne faut pas comprendre cela comme le goût du flou au détriment de ce qui est rigoureux. Cette intelligence est plus rigoureuse que la raison, mais d'un autre type de rigueur.

« ³⁰*Maintenant nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que quelqu'un te questionne. En ceci, nous croyons que tu es sorti de Dieu.*" ³¹*Jésus leur répondit : "Vous croyez ?* ³²*Voici que vient l'heure et elle est venue..."* » L'heure, c'est la résurrection. Que l'heure vienne ou qu'elle soit venue, c'est la même chose ; c'est son trait caractéristique. Nous parlions de la mise en question de nos répartitions du temps dans la contraction du temps johannique, c'est cela. N'oublions jamais que « *mon jour* » c'est le dernier jour, mais que le dernier jour est là, sauf que nous ne sommes pas tous, ou toujours, au dernier jour, parce que subsiste encore l'appartenance au monde, au sens johannique et négatif du terme, et que l'annonce consiste en ceci : que « *le jour déjà luit* » et que « *la ténèbre est en train de partir* ». Nous sommes dans cette double appartenance, provisoire mais constante. « *La lumière vient* », ce n'est pas il y a 2000 ans, c'est à chaque fois. Chaque fois que nous accédons à l'espace de résurrection, c'est l'avènement du "jour". En effet : « *Vous dites que vous croyez* », ce n'est pas encore sans doute totalement vrai.

« ³²*Voici que vient l'heure et elle est venue que vous serez déchirés...* » Ici un thème capital chez Jean, celui de la déchirure. Le troupeau dont il s'agit ici est dispersé (mais le mot dispersé n'est pas suffisant : le troupeau est démembré, déchiré) et à cette "dispersion" de la totalité correspond, à chaque fois, un démembrement, une déchirure interne de chacun des éléments de l'ensemble. C'est là qu'est l'annonce majeure de Jésus, qui donne à penser le rapport de Jésus à l'humanité, à savoir que les enfants de Dieu (les *tékna*) sont les *diéskorpisména* (les déchirés), les uns d'entre les autres, et chacun à l'intérieur de soi ; et Jésus n'est pas un des *tékna*, mais le *Monogénês* (le Fils un), c'est-à-dire celui qui a en lui la

⁶¹ Voir le 1) de l'Épilogue (fin de la transcription) : "Démarche intellectuelle et démarche du cœur".

semence de la totalité des enfants de Dieu déchirés (des *diéskorpisména*). En cela, il reprend la figure d'Isaac, car Isaac est le fils *monogénês*, le fils un, c'est-à-dire celui qui a en lui la semence de la promesse. Il est le fils de la promesse, il a la totalité de la semence séminalement. La figure d'Isaac est reprise d'autant plus que le titre de "bien-aimé" est aussi un des noms d'Isaac (cf. Gn 22, 2). Pour éclairer ce thème du *monogénês*, il faut aller voir du côté des Grecs où il y a un rapport entre l'un (le *monos*) et le pluriel, mais aussi du côté biblique simultanément. C'est une conséquence du côté métissé de notre texte. Le Nouveau Testament est tout entier « selon les Écritures » et est écrit dans ce grec que nous essayons de lire maintenant.

« ...*Vous serez déchirés chacun vers son propre et moi vous me laisserez seul (monos).* » Vous avez une utilisation inversée des termes *propre* et *seul* tels qu'ils sont habituellement utilisés par Jean :

– « aller vers *son propre* » c'est aller vers son essence essentielle, et nous sommes le propre de Dieu, nous sommes sa propriété, la propriété de Jésus car « *le Père lui a donné la totalité entre les mains* ». Nous sommes ses propres, dans le bon sens du terme. Mais ici, le propre signifie « chacun de son côté, individuellement ».

– et *monos* (seul) qui signifie d'habitude l'unité de la totalité, a ici la signification, non pas de la solité mais de la solitude, c'est-à-dire qu'on le laisse seul. Jean a également d'autres emplois négatifs du mot *monos*, comme par exemple : « *Si le grain ne tombe en terre, il demeure seul (monos)* », ce n'est pas le *monos* du *mongénês*.

Voyez avec quelle attention il faut être au registre dans lequel les mots s'entendent à chaque fois. Un mot n'a pas de sens en soi, il tire son sens de son entour. Ce n'est pas la connaissance des mots qui permet de connaître le texte, c'est la texture qui permet d'entendre ce que les mots veulent dire. D'autant plus que ce *monos* est aussitôt corrigé, car le *monos*, envisagé dans la solitude, n'est jamais le fait du Christ qui ajoute : « *et je ne suis pas seul (monos) parce que le Père est avec moi.* » Ici, le mot est repris et ressaisi. C'est une écriture prodigieuse.

► Sur la croix il a été *monos* pourtant.

J-M M : Oui, justement, c'est un des lieux. Mais voici une précision. La phrase : « *Pourquoi m'as-tu abandonné* », qui n'est pas chez Jean mais dans les Synoptiques (Mt 27,46 et Mc 15,34), correspond à ce que vous êtes en train de dire. Mais ce n'est probablement pas la bonne traduction si on passe par l'hébreu. Henri Meschonnic qui fait partie de ces Juifs soucieux d'écriture et de parole, prétend qu'il faut traduire par : « *À quoi m'as-tu abandonné ?* »⁶². "Pourquoi" ou "à quoi" : peu importe, la question, ici, c'est toujours, et ceci est capital, celle de la proximité extrême en Jésus de deux choses : l'authentique marasme de la mort en même temps que l'eucharistie, c'est-à-dire l'acceptation de la situation avec joie, louange et remerciement. L'extrême proximité est telle même qu'elle n'est pas, pour nous, psychologiquement pensable. Comment quelqu'un qui sait sa

⁶² Sur cette question, voir "À quoi m'as-tu abandonné ?" l'article de Jean Alexandre paru dans : *Études Théologiques et Religieuses*, N° 1, 2004, pages 65 à 68, et aussi Henri Meschonnic, « Gloires », Desclée De Brouwer, Paris, 2001, note sur le Psaume 22, v. 2, page 389.

résurrection, peut-il endurer une telle souffrance, comment cela peut-il se tenir ensemble ? Il y a extrême proximité et authenticité, c'est-à-dire que la vérité de la joie de résurrection n'efface pas l'authenticité de la passion christique, ne jette pas de soupçon sur la passion christique. Restituer psychologiquement comment il a pu vivre cela, ce n'est pas la question, c'est même une question idiote dans une perspective évangélique. Ça peut être la nôtre mais il peut nous arriver d'être idiots ! Et je ne le dis pas méchamment, c'est même gentil.

II – Reprise de Jean 20, 11-16

« ¹¹*Marie se tenait près du tombeau, à l'extérieur, en pleurs* – voilà la thématique des pleurs. – *Et tandis qu'elle pleurait* – le mot est souligné – *elle se penche vers le tombeau* ¹²*et elle constate deux anges.* » Plus loin elle constatera Jésus debout sans le reconnaître.

Peut-être n'avons-nous pas suffisamment insisté sur ce en quoi consiste l'énigme, à savoir la distinction du constat et du voir : « *Mikron et vous ne me constatez plus, ce qui est que mikron à rebours, et vous me verrez.* » Là, elle constate. En revanche, elle dira : « *J'ai vu.* » Là c'est le verbe voir (*horân*) qui est même au parfait.

Nous avons vu que « *Mariam* » est la parole qui ouvre en elle l'espace de résurrection, espace perçu comme perspective mais qui n'est pas encore celui de la proximité du toucher. Tout ce qui précède cette parole est dans du constat. En cela, les étapes précédentes relient l'attitude pré-pascale des disciples et celle de Marie Madeleine où il s'agissait d'un certain regard sur Jésus qui consistait à ne pas le voir dans son identité, dans sa dimension de résurrection. « *Où l'as-tu posé ?* » : nous remarquons que le vocabulaire du toucher est déjà en œuvre, avec la différence du toucher qui lève, pose, manipule un corps disponible, mais pas disponible dans le sens de la bonne disponibilité, un corps dont on dispose. Or, le corps d'aucun homme n'est disponible en son être essentiel. Découvrir la dimension ressuscitée de Jésus, c'est découvrir la dimension essentielle de tout homme.

Venons-en à l'interrogation des anges : « ¹³*Pourquoi pleures-tu ?* » C'est la troisième fois que le mot intervient. « *Elle leur dit : "Parce qu'ils ont levé mon seigneur et je ne sais pas où ils l'ont posé."* » Elle est toujours dans le registre du cadavre. Voyez, il y a le sens du cadavre proprement dit, mais il y a cette idée analogique que la façon dont elle était à Jésus était implicitement dans cette perspective. C'est comme si nous étions dans un mode d'être à autrui tel qu'en disposer atteste que nous ne sommes pas à sa vérité car on en dispose par la violence, c'est-à-dire par la réduction et la séduction qui sont deux modes de disposer d'autrui. L'expérience de résurrection permet de reconnaître Jésus et du même coup l'identité véritable de tout homme, c'est-à-dire que la résurrection dit le nouveau mode d'être à autrui.

Cela doit nous inciter à ne pas réduire le terme de conversion à l'ordre des pratiques morales, car il s'agit d'un retournement beaucoup plus originaire. Il ne faut pas se hâter de tirer du texte des conclusions pratiques. C'est pourquoi, je m'interdis de gloser sur les choses qui sont utilisables en laissant les autres de côté. Il ne faut pas se hâter de manipuler la parole à notre usage de prédication ou de prétendue pratique immédiate. Il faut essayer

de tout entendre et ne pas se borner à sélectionner ce qui nous paraît susceptible d'être prédicable, parce qu'il pourrait bien se faire que les choses les plus urgentes soient dans ce que nous n'avons pas envie d'entendre parce que nous n'avons pas de prédétermination intérieure pour l'accentuer ou le souligner. Ça n'empêche pas que des choses qui nous chantent, qui nous enchantent, ou qui nous invitent ou qui nous font vivre soient relevées, c'est évident. Mais il ne faudrait en aucune manière ne se concentrer que sur cela. Ce sont des conseils que je donne. De quel droit d'ailleurs ?

Nous sommes toujours dans le moment où le verbe employé est *constater* : « ¹⁴**Disant ces choses, elle se retourne en arrière.** » Que signifie ce nouveau retournement⁶³ ? En principe on se retourne *en arrière*, mais l'expression est là car c'est un terme qui a été médité. Que veut dire "en arrière" dans le monde biblique ? Par exemple chez Philon d'Alexandrie il y a des développements sur cette expression.

« **Elle constate Jésus debout et elle ne savait pas que c'était Jésus.** » Donc « *elle constate Jésus debout (héstôs)* », ce qui sera repris dans l'épisode suivant. D'où vient-il ?

► Jésus est debout (*héstôta*). Est-ce que ça veut qualifier Jésus comme ressuscité ?

J-M M : Premièrement c'est un mot de posture. C'est : le *debout* de la proclamation ; le *debout* d'être relevé ; le *debout* qui dit la résurrection ; le *debout* qui dit la direction vers le ciel, donc vers le Père ; le *debout* qui est constitutif de la posture humaine accomplie ; le *debout* qui dit l'Orante. Là je viens de faire allusion aux premières figurations de Jésus dans l'art paléochrétien où Jésus est présenté sous des figures : sous la figure de Daniel, debout en orant entre les lions de la mort qui le laissent libre, c'est-à-dire mort et résurrection ; debout comme les trois enfants dans la fournaise, même thème. Jésus n'est jamais représenté dans l'art paléochrétien, il est représenté par des figures. On ne le représente jamais dans l'acte de résurrection, cela appartient à l'art tardif. Et il y a le debout de la croix qui est le même que la résurrection, parce qu'il n'y a pas de différence entre la croix et la résurrection.

Historiquement, la première représentation de Jésus en croix que nous connaissons est un bas-relief en bois d'une porte de Sainte-Sabine, sur l'Aventin, à Rome. Ce bas-relief reprend exactement le geste de l'Orante des images primitives, mais derrière ce geste on voit s'esquisser la trace de la croix. Ensuite nous avons le Christ en croix, glorieux, ressuscité. La représentation de la passion comme douloureuse est tardive. C'est l'histoire de l'iconographie qui atteste cela.

Chez saint Jean être élevé (ou relevé) est un terme classique pour dire la résurrection. Or Jean emploie ce même terme pour dire la crucifixion : « *Quand j'aurais été élevé de terre, je tirerai tout à moi. Il disait cela signifiant de quelle mort il devait mourir.* » (Jn 12- 32- 33). La croix comme assumée (ou la posture debout) est l'égale de la résurrection, elle est la posture de l'homme accompli. On pourrait développer encore, mais je choisis ce qui me vient à l'esprit. Il y aurait peut-être de quoi répondre mieux.

Ensuite au verset 15 Jésus dit la même parole que celle des anges : « ¹⁵**Jésus lui dit : "Femme pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ?"** » Nous retrouvons ce thème de la

⁶³ Voir chapitre I, au I, §"Retournement", et dans ce chapitre, un peu plus loin, au début du III, "Les retournements".

recherche. C'est la douleur, c'est les pleurs, et cependant il y a une façon d'être à la douleur et aux pleurs qui est porteuse de joie. Le thème de la joie n'est pas mentionné à propos de Marie-Madeleine dans la fin de ce passage, mais nous le trouvons dans l'épisode suivant où il est majeur. Nous essaierons de confirmer ce que nous avons dit sur la qualité d'espace, sur la paix. Nous verrons que ce petit épisode des versets 19-23 est d'une extrême ampleur.

« *Elle, pensant que c'était le gardien du jardin, lui dit : "Sieur, si c'est toi qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as posé et moi je le lèverai (je l'enlèverai)".* »

« *16 Jésus lui dit : "Mariam". Celle-ci, s'étant retournée, lui dit en hébreu : "Rabbouni", ce qui se traduit : maître.* » Nous avons ici le *mikron* qui fera passer de la douleur qui était séminalement une joie, à la joie venue à corps, la joie manifestée, accomplie. Nous sommes toujours dans cette thématique. J'ai pris du temps tout à l'heure pour marquer les quatre sens de joie et de tristesse.

Il s'avère que Marie-Madeleine ne *pouvait* pas trouver ce qu'elle cherchait, parce qu'elle cherchait un corps mort, et il n'y en a pas. Cependant, elle ne sait pas ce qu'elle cherche, parce que si, d'une certaine façon consciente, elle cherche un corps mort, l'insu de Marie-Madeleine cherche Jésus. Pourquoi ? Parce qu'elle le trouve. Et si elle le trouve c'est qu'elle le cherchait car on ne trouve jamais que ce qu'on cherche ! Mais elle ne savait pas qu'elle le cherchait. « *Demandez et vous recevrez* » (Jn 16, 24), « *Cherchez et vous recevrez* » : chercher, c'est déjà avoir reçu, mais de façon non visible, non perceptible. Elle est dans une recherche qu'elle ne sait pas⁶⁴.

Cela veut dire que ce que nous cherchons ne dit pas toujours la vérité et la qualité de la recherche. Quand nous nommons ce que nous cherchons, il faut savoir que notre recherche demande à aller plus loin que ce que nous croyons chercher, parce que, peut-être, elle vient de plus loin, elle est notre insu même, l'insu qui nous est donné. Le thème du rapport entre chercher et trouver a aussi sa complexité que je viens d'indiquer en quelques mots.

● **Identité entre Jésus prépaschal et Jésus d'après la Résurrection.**

Je ne souligne pas maintenant ce moment qui est décisif. Le moment de la Résurrection est décisif parce que c'est le moment où Jésus est pleinement identifié, reconnu dans son être et dans son nom. Et en même temps, il s'avère que ce n'est peut-être pas un moment si décisif que cela, parce que ce qui est trouvé était déjà là. Autrement dit, entre Jésus non ressuscité et Jésus ressuscité, d'un certain point de vue, il n'y a pas de différence. Car Jésus était secrètement (de façon non visible) ce qui vient à visibilité dans la Résurrection, parce que le fruit est, de manière invisible, dans la semence, dans la graine. En ce sens-là, le moment de la Résurrection est à la fois plus important que nous ne pensons et moins important que, peut-être, nous ne pensons.

⁶⁴ « Si Marie-Madeleine cherche, c'est qu'elle a déjà entendu sans l'entendre son nom. Tout cela tient ultimement dans la parole qui nous appelle par notre nom propre et bien avant que nous l'entendions, et c'est cela être créé. Être créé, ce n'est pas être fabriqué mais c'est être appelé par la parole. Tout ce qui dit la région de la création donne lieu chez saint Paul au vocabulaire de l'appel (*klêsis*), de l'Ekklesia, désignant justement l'appel de l'humanité dans sa totalité et par son nom propre, ce qui pose le problème du rapport de ce que nous appelons le singulier au collectif. C'est peut-être cela qui est dans le jardinier. » (J-M Martin, Saint-Bernard 10 décembre 1986).

Ainsi j'ai cherché à répondre par avance à une question que nous n'aurons peut-être pas le temps de poser mais qui s'est déjà posée à l'un d'entre vous : pourquoi le thème de la pêche miraculeuse, qui est placé dans les Synoptiques avant la mort de Jésus, est-il placé chez saint Jean après la Résurrection ? Parce que ça n'a pas beaucoup d'importance, la différence. Voyez en quel sens. Je voudrais que cela vous titille.

Et dans ce que je vous dis, il y a un élément majeur de réponse qui est d'ailleurs tellement majeur qu'il nous révèle une autre dimension du texte. J'ai profité d'un moment d'éclairement sur l'identité secrète qu'il y a entre Jésus prépaschal et Jésus d'après pour indiquer que l'apôtre peut très bien placer après la Résurrection quelque chose qui était avant. D'autant plus que tout ce qui était avant, il le relit déjà à la lumière de la Résurrection, parce que tout ce qui était avant n'était pas perçu. C'est tout ce que je veux dire. Nous n'entrons pas dans la thématique totale.

Ces choses-là sont très importantes parce qu'au fond il n'y a qu'une question : quelle différence entre notre lecture et la lecture d'un historien ? Pour un historien, ce qui est vrai c'est le fait brut, en tout cas le fait soumis à interprétation. Ce qui est la parole authentique de Jésus, c'est le fait interprété. Or bien sûr les évangiles sont des interprétations. Mais c'est l'interprétation qui est parole de Dieu. Car ceci [J-M montre son NT grec], en dépit de la vénération que j'ai pour saint Jean, n'est pas l'écriture de saint Jean, c'est l'écriture du Saint Esprit. Et le livre qui vient en dernier est écrit par celui qui a le plus creusé le mystère, et c'est l'authentique parole de Jésus ; alors que le livre qui est le premier est pour l'historien le plus sûr, car c'est ce qui est le plus près du fait qui pour l'historien est le plus sûr. Ce qui est le plus authentique pour celui qui lit en Église ce texte, c'est le dernier, c'est saint Jean. Autrement dit il y a une sorte d'inversion de la priorité.

Cette question du "premier" est bien connue, c'est la question des *ipsissima verba*. En effet vous avez des discours de Jésus chez Jean, des discours de Jésus chez Marc etc. et ils ne sont pas identiques, donc Jésus n'a pas dit tout ça. Alors qu'elles sont les paroles que Jésus aurait authentiquement prononcées ?

Or, quand saint Jean dit : « *Ce que nous avons entendu...* » (1Jn 1,1) ce n'est pas ce que nous avons entendu du temps où nous avions l'oreille sourde. « *Ce que nous avons entendu...* », c'est ce qui s'entend de Jésus ressuscité, donc du pneuma de résurrection. La modalité d'Écriture est en toutes lettres au chapitre 14, verset 26 : « *Je vous ai dit ces choses demeurant avec vous. Mais le paraklêtos, le souffle sacré que le Père enverra dans mon nom (dans mon identité), lui vous enseignera la totalité et vous fera ressouvenir de la totalité des choses que je vous ai dites.* » La ressouvenance de la totalité des choses dites par Jésus, c'est cette écriture [J-M montre son NT grec], et cette écriture est l'écriture de Jésus, du Pneuma si vous voulez, c'est-à-dire de Jésus dans sa dimension de résurrection. « *Ce que nous avons entendu...* » n'est pas la mémoire des *ipsissima verba*. Parce que les *ipsissima verba*, ce n'est pas inintéressant par ailleurs de les conjecturer, mais ça relève de la conjecture de l'historien.

Du point de vue de la textualité liturgique, il n'y a aucune différence entre les paroles que Jésus aurait prononcées et celles qui sont là, devant nous. Autrement dit, la problématique et la méthodologie de l'historien devant ce texte est légitime, en son lieu. Mais elle est radicalement différente, et même à rebours du *chemin*. J'emploie le mot chemin et non plus le mot méthodologie parce que méthodologie c'est *methodos*, et chemin c'est *hodos* (« *Je suis le chemin.* ») Le chemin de lecture n'est pas selon la méthodologie

présupposée, fût-elle la méthodologie de l'historien. Le *chemin* n'est pas une méthode, car le chemin est la même chose que la vérité. Quand Jésus dit : « *Je suis le chemin et la vérité* », il ne dit pas : je suis le chemin pour aller à la vérité. Il dit : c'est être à la vérité que d'être dans le chemin. Autrement dit il n'y a pas de méthodologie.

Et c'est pourquoi vous ne me verrez jamais énoncer une méthodologie de lecture ecclésiale de ces textes. Et en tout cas s'il y en avait une, elle serait à rebours de la méthodologie légitimement exigée par un historien. Autrement dit, ce n'est pas la restitution ou la conjecture de l'historien, qui est à la base de la foi, ce n'est pas l'histoire. Ceci est tout à fait normal parce que l'Évangile est la dénonciation du temps historique, du temps mortel et, du même coup, la dénonciation de l'aménagement historique de notre temps mortel. C'est toute la question de la temporalité, paulinienne d'une part, johannique d'autre part, de l'Écriture néo-testamentaire. Ceci ouvre des horizons.

III – Reprise de quelques thèmes

1) Les retournements.

L'un d'entre vous avait posé la question : comment se fait-il que Marie-Madeleine ne reconnaisse pas Jésus ? Et cette question se pose à propos d'autres récits d'apparitions du Ressuscité, le plus connu étant sans doute celui des pèlerins d'Emmaüs en saint Luc où il y a un long cheminement dans la méconnaissance jusqu'au moment où les yeux s'ouvrent. Il ne s'agit pas pour nous ici de répondre à la question telle qu'elle se pose spontanément. Cependant elle est l'indice de quelque chose qui nous intéresse dans le texte. En effet il faut lire ce texte à partir de « *J'ai vu le Seigneur* » (v.18). Tout le texte parle à partir de là. Et cela caractérise tout ce qui précède comme un non-voir, comme une méconnaissance. Mais la méconnaissance ne se connaît comme telle que par la survenue de la connaissance, et c'est cela qui se décrit comme un véritable retournement.

En fait nous avons deux retournements. Marie se penche vers le tombeau puis elle se retourne et constate Jésus, ensuite un dialogue s'engage. Mais ayant entendu son nom "Mariam", elle se retourne une deuxième fois. Est-elle donc à nouveau du côté du tombeau et tournant le dos à Jésus ? En fait vous avez un retournement qui n'a pas de place topographique au sens banal du terme, ce n'est pas un geste anecdotique. À chaque fois il y va du retournement de tout l'être, il y va du retournement du regard et c'est une conversion. Et cela interprète l'étape antérieure à partir de l'étape suivante comme le « déjà là du non-reconnu ». Mais ce « déjà là » ne peut se dire qu'ensuite car c'est ce qui se passe dans le "voir" (« J'ai vu »). C'est à partir du "voir" que tout se relit, que tout se décide. Et la conscience d'un Seigneur déjà là mais non connu, non vu, s'exprime rétrospectivement dans l'épisode du jardinier. C'est-à-dire que Marie-Madeleine dénonce le temps qui précède, elle s'en détourne, et elle ne le garde pas dans la continuité de sa mémoire. Ceci correspond à notre petite parabole de la femme qui, lorsqu'elle a enfanté, ne se souvient plus, elle ne garde pas dans la continuité de sa mémoire l'étape antérieure. Autrement dit l'épisode antérieur pris isolément ne dit rien sur ce qu'il en est pour Jésus d'être ressuscité. Par

exemple ça ne dit rien sur la vérité du corps au sens où nous employons cette expression dans notre contexte.

À un autre point de vue ce mouvement est très important puisque Jean se fonde sur l'expérience du Ressuscité pour détecter la préexistence de Jésus par rapport à sa parution : cela n'est accessible qu'à partir de cette expérience. Il s'agit là d'un mouvement qui n'est pas réversible et qui n'est pas économisable, et il n'est pas égal de parler des « premières choses » en parlant du Ressuscité et de les poser à partir d'ailleurs comme un cadre dans lequel ensuite se tiendra l'incarnation et la résurrection du Christ. C'est là une réflexion qui nous aide à découvrir le mouvement du texte et nous invite pour notre propre compte à retourner notre lecture.

Donc à l'aide de la structuration de ce double retournement, mais aussi de la différence des verbes choisis pour dire constater et voir, nous avons situé le lieu de l'expérience, et nous avons situé les entours de l'expérience du Ressuscité, ces entours qui n'ont de sens que relus à partir de leur centre.

Je voudrais ici suggérer quelques analogies dans l'ordre de notre banal. D'abord nos récits sont constitués d'une pareille rétention du fin mot de l'histoire, le fin mot étant retenu bien sûr, mais agissant pour sélectionner, pour faire venir au jour par la parole les éléments antérieurs qui n'ont de sens qu'en tant que préparation ou en tant que contraste par rapport à ce qui est à dire. Par exemple vous me dites : « Je me baladais au bord de la Seine, ne pensant à rien, sifflotant quand tout à coup... » Mais vous ne m'auriez jamais dit « je me baladais sifflotant, ne pensant à rien » s'il n'y avait pas un « tout à coup ». C'est le « tout à coup » qui commande par contraste le « je me baladais, sifflotant ». Voilà un aspect des choses utilement mises en évidence pour nous détacher de la conception banale selon laquelle il y a de toute façon un réel qui est dit de façon neutre dans la trame du récit, avant que ne surgisse ce qui est à dire. Le plus banal de notre banal pense qu'il y a une totale autonomie de la réalité du fait par rapport au dire. Alors que même ce que nous appelons le vécu ne va jamais sans une lecture, c'est-à-dire sans une texture, donc sans un texte.

Une autre analogie, dans un plan plus restreint, serait celle de la phrase. Une phrase articule dans la succession des mots ce qui en fait ne se donne à entendre qu'à partir de ce qui était à dire. Au moment où vous avez compris le sens de ma phrase, il y a longtemps que les autres mots sont partis. Est-ce que vous avez d'abord retenu tout leur sens à côté les uns des autres pour qu'il y ait soudain le sens dernier qui s'ajoute avec le dernier mot ? Ou est-ce qu'il n'y a pas un moment d'émergence sur la base d'une certaine temporalité diffuse qui est le temps de la phrase, est-ce qu'il n'y a pas le moment d'émergence qui tout d'un coup redonne sens à tout cela qui d'une certaine façon est distendu dans le temps ?

Et entendre une phrase musicale n'est-ce pas entendre une succession de sons ? Or quand les sons sont abolis par l'émergence d'un autre son, ils continuent cependant à jouer, autrement jamais on n'aurait une phrase, on aurait toujours la ponctualité d'un son. Où sont-ils ces sons-là sinon dans la mémoire, et ils ne prennent sens qu'à partir du moment où la phrase apparaît dans sa structure, dans son ensemble. Une mélodie s'élève qu'on n'a jamais entendue. Où va-t-elle ? Ce que j'entends au départ est plein d'un très grand nombre de possibilités qui restent possibles mais qui se sélectionnent progressivement. Et qu'en est-il

d'une mélodie qui a déjà été entendue : quand j'entends déjà la fin du thème de l'andante de la septième symphonie de Beethoven au moment où j'entends les premières phrases, quel est cet autre type de mémoire qui joue dans ces phrases ?

Nous avons des conceptions du temps qui sont très indigentes même par rapport à ce que serait une attention plus grande à la vérité d'une expérience comme expérience d'entendre. Le compte que nous rendons du temps est très loin d'égaliser l'expérience effective que nous avons du temps. Mais ce ne sont là encore que des analogies parce que, certes, les exemples que j'ai donnés nous aident à nous délivrer des conceptions par trop sommaires du temps, mais qu'en est-il du temps dans l'expérience de la résurrection, la résurrection où émerge le non-mortel alors que notre temps est essentiellement mortel ?

Ici je suggère que nous sommes loin de rendre compte de ce qu'il en est de l'expérience banale dans le temps, et qu'a fortiori nous sommes loin de savoir ce qu'il en est de l'expérience de résurrection : que veut dire "voir" dans l'expression « *J'ai vu le Ressuscité* » ?

2) Parler en termes d'archétypes et non en termes de nature.

► La résurrection dit le nouveau mode d'être à autrui. Cela veut-il dire que notre mode natif est caractérisé par la maîtrise d'autrui, l'exclusion, la violence ?

J-M M : Saint Jean ne craint pas de dire le meurtre, la haine. Je signale qu'il faut prendre ces mots, meurtre et haine, non pas comme disant un trait particulier de l'adversité, mais comme des termes génériques. La haine n'est pas seulement ce que nous appelons la haine. Ici la haine est le ressentiment, les multiples manières d'être mal à autrui. Et le mot de meurtre dit la même chose que haine, donc tout ce qui est exclusion et pas forcément sur mode sanguinolent. Quand je dis que nous sommes meurtriers nativement je ne dis pas que nous avons planté un couteau sur le voisin. Seulement le mot de meurtre reste important parce qu'il dit cela sur le mode de la gravité et il prépare la symbolique de l'inversion du meurtre dans la mort du Christ.

Une façon de dire le meurtre, c'est « les sangs », expression qui signifie le sang versé. On trouve cela au verset 13 du Prologue de Jean : « *Ceux qui ne sont pas nés des sangs, ni de la volonté de la chair – c'est-à-dire de la semence de l'humanité faible – ni de la volonté du mâle, mais de Dieu* ». Donc, « les sangs » signifient le sang qui n'est pas à sa place, qui n'est pas contenu dans son vase. C'est donc le sang versé au sens négatif, au sens de meurtre qui se distingue du *sang librement versé* : « *Ceci est mon sang versé pour la multitude en rémission des péchés* ». Et ici le terme « rémission des péchés » ne dit pas ce que vous avez l'impression d'entendre à première écoute, il faudrait faire tout un travail là-dessus.

► Quelles sont alors les conséquences pour la résurrection : c'est d'être frères ?

J-M M : Oui. Vous avez dit *être frères* et c'est intéressant parce qu'il y a une inversion complète de la signification de la fratrie dans l'Évangile. L'archétype de la fratrie c'est Abel et Caïn qui sont les deux premiers frères. Or le premier meurtre est un fratricide, et quand le mot de frère est prononcé dans l'Évangile, évidemment, c'est l'inversion de sens de cela.

J'en prends occasion pour répondre à une question posée autrefois parce que c'est le moment ou l'opportunité d'y toucher.

La pensée néo-testamentaire ne parle pas de l'homme comme nature. Le mot de nature en notre sens n'est pas prononcé une seule fois dans l'Évangile. C'est très important parce qu'il est structurant dans le discours de la pensée occidentale où la nature répond à la question "*Qu'est-ce que ?*" par une définition qui dit *ce que c'est*. Ce mot est également décisif dans le discours conciliaire, dogmatique : deux natures, une seule personne, etc. C'est le Christ, considéré dans une réponse correcte quand la question est posée par l'Occident à partir de l'idée de nature. Or l'Évangile ne parle pas de l'homme en référence à l'idée de nature, mais en référence à l'archétype⁶⁵.

L'archétype dont nous venons de parler c'est le premier développement de Adam dans la fratrie Abel et Caïn. Jean insiste sur cela qui occupe le chapitre 3 de sa première lettre. « ¹¹*C'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès le principe, que nous ayons agapé mutuelle, ¹²non pas comme Caïn qui était du mauvais et qui égorgé son frère*⁶⁶ » : "non pas" c'est-à-dire « ayez agapé mutuelle ».

Or il y a deux Adam c'est-à-dire qu'il y a deux postures constitutives d'humanité : 1) la posture christique (c'est-à-dire la posture adamique de Gn 1) consiste, parce qu'il est image de Dieu (Gn 1, 26), à ne pas vouloir ravir par force l'égalité à Dieu (Ph 2, 6) ; 2) la posture adamique de Gn 3 consiste à tendre la main pour prendre le fruit selon lequel « *si vous en mangez, vous serez comme Dieu.* » Ce sont deux postures antithétiques, deux modes d'humanité. Il n'est jamais question de nature.

Aussi quand vous me demandez : « Est-ce que le Christ est vraiment un homme ? » tout dépend comment vous parlez : que veut dire "vraiment un homme" ? Si ça signifie qu'il est dans la posture adamique de Gn 1 : c'est oui ; mais si ça signifie qu'il est dans la posture adamique de Gn 3, c'est non. C'est pourquoi saint Paul dit : « *Pour la figure : apparu comme un homme (anthrôpos)* » (Ph 2, 7), le mot *anthrôpos* ici ne dit pas la nature humaine, mais la posture adamique de Gn 3. Vu de l'extérieur il a tout de la posture adamique de Gn 3, sauf ce qui fait l'essence de cette posture puisqu'il est « semblable à nous en tout, sauf le péché. » (Gaudium et Spes, 22). Or le péché ne s'ajoute pas à une nature déjà constituée comme nature. Ainsi le concept de nature ne fonctionne pas.

⁶⁵ Le monde judaïque fait constamment référence aux patriarches, aux rois etc., non pas simplement comme à des individus mais comme à des archétypes. C'est par exemple un trait constant chez Philon d'Alexandrie qui est aussi peu historien que possible. Chez lui toutes les figures patriarcales ou prophétiques sont des désignations de modes d'être, des désignations de vertus : Abraham est la foi ; Moïse est le roi, le chef d'état, le chef de peuple ; Adam est la façon commune d'être homme, mais Philon distingue l'état parfait (qui est l'homme à l'image) d'un autre état, celui de Gn 2 et 3. Dans la distinction Adam boueux et Adam céleste, il s'agit d'états spirituels de l'humanité. (D'après J-M Martin).

⁶⁶ « Le meurtre qui correspond à la haine se pense à partir du premier meurtre qui est même un fratricide. Dans ce passage (1 Jn 3, 11-12) la posture de Caïn est opposée à l'agapé mutuelle. Mais d'où se pense agapé ? Il faut écouter la suite de ce que dit Jean. « ¹⁶*En ceci nous avons connu l'agapé de ce que lui a déposé sa psukhê (psychê) pour nous, c'est-à-dire qu'il est mort pour nous* ». Je ne pense l'agapé au sens évangélique du terme qu'à partir du moment où je pense l'agapé à partir de la donation christique, c'est-à-dire de la donation que le Christ fait de lui-même pour nous, même si je ne comprends pas ce que ça veut dire tout de suite. » (D'après J-M. Martin, session de Nevers mai 2012).

De plus ceci est très intéressant par rapport au mot "vérité" qu'on a dans la question : « Est-il vraiment un homme ? » Pour Jean, Jésus est l'homme véritable : *alêthês*. Et cela veut dire qu'il est l'homme véritable que nous ne sommes pas ! Lorsqu'au II^e siècle on se pose la question de savoir si le Christ est vraiment un homme, le mot *vrai* ayant complètement changé de sens, la question est en fait : le Christ a-t-il vraiment la nature humaine ? Et là, il faut dire oui, mais la question n'est pas la même. Saint Paul ne peut être ni monophysite (une seule nature, divine par exemple), ni diophysite (deux natures) parce qu'il n'est simplement pas physite, c'est-à-dire qu'il ne parle pas le langage de la *phusis* (*physis*), de la nature humaine. Et je vous signale que la première hérésie qui surgit à propos du Christ, ce n'est pas : « le Christ est-il Dieu ? » car pendant trois siècles cela ne fait pratiquement aucun problème. Le premier problème surgit de façon criante avec le début du IV^e siècle et l'arianisme qui est combattu par le concile de Nicée. Ce premier problème, qui se pose dans l'hérésie qu'on appelle le docétisme, c'est : « Est-il vraiment un homme ? » Il y a des gens considérés comme docètes et qui ne le sont pas, mais simplement ils continuent à parler le langage non physite, langage qui devient dangereux parce que l'oreille des écoutants est une oreille structurée par le concept de nature.

Donc j'ai pris occasion de la question pour répondre à une autre question.

► J'ai entendu ce matin que Jésus était auprès de Dieu et par ailleurs il est dit : « *Nous croyons que tu es sorti de Dieu* ». Donc ça ne veut pas dire exactement qu'il est Dieu ?

J-M M : Si. La réponse est dans le premier verset du Prologue de Jean : « *Dans l'arkhê était le Logos et le Logos était tourné vers Dieu et le Logos était Dieu.* » Le Logos ici c'est le Christ. Le terme de *l'auprès* est très important, ça signifie que l'unité n'est pas la confusion. La plus haute unité est la bonne proximité du prochain.

Je vous signale que nous vivons depuis très longtemps, dogmatiquement, sur une christologie d'addition : la nature divine s'ajoute à la nature humaine. Or la christologie néotestamentaire n'est pas une christologie par addition, c'est une christologie de révélation, de dévoilement, la venue à jour de ce qu'il est séminalement. Et donc même le mot *homme*, dans cette perspective, est une dénomination de la divinité du Christ. C'est pourquoi *Fils de l'Homme* dit la manifestation de l'homme essentiel, de l'homme primordial. Le fils est ce qui manifeste la semence qui est le père. Nous avons donc deux christologies : l'une est proprement scripturaire et l'autre est devenue usuelle par le fait qu'elle a pour tâche de répondre aux questionnements de l'Occident.

Je vais vous montrer l'intérêt de cela. On sait ce qu'est l'homme puisqu'on sait que c'est une nature, et une nature ça se définit : l'homme est un animal rationnel, on sait ce que c'est. D'autre part on a une certaine idée de Dieu : c'est celui qui a fabriqué le monde, il en est la cause efficiente. On rapproche les deux et cela ne donne rien ; et c'est même difficile de rapprocher ça ! Dire que le Christ est Dieu est difficilement pensable, parce qu'on a une idée débile de Dieu, et simultanément, une idée débile de l'homme. De les rapprocher n'éclaire rien, ça ne dit rien de plus ni sur Dieu ni sur l'homme. Alors que si l'homme christique est la révélation de ce qu'est le Père, le dévoilement de ce qu'est Dieu, cela nous apprend, et ce qu'est Dieu, et ce qu'est l'homme. On voit l'urgence ou le bénéfice.

Toute la question serait de savoir ce que nous appelons un homme, autrement dit ce que nous appelons un corps, la chair. Ce serait sans doute très important. On pourrait passer des moments formidables en débattant sur ce que sont le corps et la chair. Ce serait bien qu'on puisse d'abord prendre un temps pour essayer de dire ce qu'on entend par ces mots corps et chair : ce qu'ils évoquent, les expressions qu'ils suscitent, les images, les présupposés ; quelle place a le mot de corps dans tel type de discours (dans le discours du biologiste...) et le mot de chair aussi⁶⁷.

► Quand on dit qu'Adam est toute l'humanité, ça met en cause l'homme comme individu, mais n'est-ce pas tomber dans un certain collectivisme ?

J-M M : De fait notre conception de l'homme comme individu est remise en cause par la réflexion qui lit l'humanité dans la figure d'Adam. C'est une chose que nous avons remarquée : dans « *Faisons l'homme à notre image* » il y va non pas de l'individu ni d'un exemplaire pour chacun des individus, mais de la totalité de l'humanité comme étant un tout déjà. Par ailleurs on peut voir aussi que, lorsqu'il s'agit du peuple de Dieu lors de l'Exode, il n'y va pas d'un collectif, mais il y va d'une réalité mystérieuse qui est l'Israël de Dieu⁶⁸ mais qui est autre que ce que nous appelons aujourd'hui un peuple. Nous avons donc dans les deux cas l'expression de la même chose, mais une chose qui ne peut pas laisser paisible notre compréhension native du rapport de l'individu à la collectivité. Aujourd'hui il semblerait que les gens se répartissent entre personnalistes et collectivistes (ou socialistes) et que de toute façon il faut choisir ; on fonctionne sur un présupposé de ce genre. Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'être ou ceci ou cela, c'est de savoir à partir de quoi ces choses se distinguent, qu'est-ce qui m'impose d'entrer dans une telle problématique. L'être-ensemble christique remet en cause les premières données de notre grammaire, cela nous invite à penser autrement notre façon d'être à autrui et d'être soi-même. Si je change le sens d'autrui, du même coup je me change moi-même ; ce sont des choses qui vont corrélativement et simultanément. Bien sûr ce que nous annonçons ici est très en avant de ce que nous pouvons faire.

Nous faisons signe vers quelque chose qu'il importe de découvrir d'autant plus que l'annonce évangélique elle-même met en cause nos conceptions natives. L'expression « mourir pour » (le Christ est mort pour) est impensable si nous ne changeons pas notre conception de ce que c'est que d'être quelqu'un qui meurt pour, et d'être un ensemble de gens pour qui on meurt. Si nous gardons une certaine précompréhension des relations qui existent entre l'individu et la totalité, mourir pour quelqu'un n'a pas de sens, Pour que cela ait un sens, il faut que se découvre une sorte de circulation entre nous que nous ne

⁶⁷ Cf. [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\).](#)

⁶⁸ « Ce qui est désigné par « Israël de Dieu », ce n'est pas une réalité géographique ou raciale mais c'est le projet que Dieu a de cela. Pour Paul, Israël ce n'est pas les Juifs : Israël est justement ce qui est tenu en réserve de toujours, c'est l'Israël mystique. Et les prophètes ont pu dire aux Juifs quelque chose comme : « Vous n'êtes pas l'Israël de Dieu ». Vous pensez si cette parole des prophètes sera retenue et recueillie par le premier christianisme ! C'est dans cette faille, dans cette distanciation entre l'Israël de Dieu et la réalité juive qui a été si souvent vitupérée, vilipendée par les prophètes, qu'un certain christianisme va s'infiltrer, reprenant la formule des prophètes mêmes et disant aux Juifs : vous n'êtes pas l'Israël de Dieu, l'Israël ou le peuple de Dieu ce sont ceux du Christ. » (J-M. Martin, Institut Catholique 1975-76).

soupons même pas et que le Christ est là pour nous dévoiler. C'est cela premièrement qui a été fortement perçu par saint Paul dès l'origine, c'est même cela qui lui a révélé par contrecoup une sorte de circulation sournoise concernant la complicité dont l'humanité spontanément héritait dans le péché d'Adam (c'est de là qu'est venu plus tard la notion de péché originel, mais secondairement). La complicité en Adam n'a été perçue qu'à la lumière de cette unité insoupçonnée de l'humanité qui se révèle dans la résurrection du Christ. C'est à cette lumière-là seulement que peut se faire la prise de conscience d'une certaine complicité dans ce qui s'y oppose, c'est-à-dire une certaine compréhension de notre multiplicité qui met en cause l'unité de l'humanité dans le Christ.

La difficulté pour nous provient de la façon disjointe que nous avons de penser d'une part l'individu et d'autre part la totalité, la collectivité. Par exemple l'unité mystérieuse de tous dans le Christ vue par Paul est symbolisée par la réalité qu'est un peuple dans le sens de l'Ancien Testament, et il faut bien voir que cette réalité est considérée comme préexistante auprès de Dieu avec le Messie avant d'être dévoilée. C'est pour cela par exemple qu'il faut beaucoup insister sur la différence qui existe entre la notion commune de peuple qui s'exprime spontanément chez nous et ce qui est impliqué dans l'expression scripturaire de peuple de Dieu. Autrement dit cette unité ne se réalise pas au plan justement où la notion de peuple est susceptible d'être définie.

3) Nous sommes propriété de Dieu, rachetés...

► Il me semble avoir entendu que nous étions la propriété de Dieu. Quel sens donner à ce terme de propriété ?

J-M M : C'est très intéressant même si, à première vue, ça ne paraît pas sympa ! Mais il s'agit de penser *le propre*. Le verbe *avoir* est un verbe magnifique, plus beau, pour moi, que le verbe être, contrairement à ce qui se dit partout. En effet le verbe avoir déploie le champ de la possibilité du donner, et donner est plus grand qu'être. Et l'appartenance est une chose essentielle : être, c'est appartenir à ; autrement, on revient à la conception substantialiste de l'être qui est absolu en soi. Du reste, être c'est naître. On dépend et on ne cesse de dépendre : j'ai été dépendant de ma mère et je reste dépendu d'elle, c'est-à-dire que je n'en dépends plus sur le mode sur lequel, enfant, j'en dépendais, mais je reste dépendu.

Dieu s'est acquis un peuple : acquérir. Nous sommes un peuple d'acquisition. J'emploie tout le langage de l'avoir, du posséder. Saint Paul va plus loin, puisqu'il dit que nous sommes esclaves de Dieu. Nous sommes dans la pendance : le pendant, le cependant, je l'ai médité !

Paul emploie le mot de servitude et puis il le raye. Mais l'ayant rayé, il le redit encore. Le mot subordination (*hupotaxis*) est mot majeur chez Paul⁶⁹ qu'il a pris aux psaumes : « *Tu as subordonné la totalité sous ses pieds (panta hupetaxas hupokatô tôn podôn autou)* » (Ps 8, 7). C'est un mot qui structure sa pensée et que notre mot de soumission traduit mal. Cela signifie que dépendre de Dieu, qu'être dessous n'est pas forcément être inférieur au sens

⁶⁹ Voir [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\)](#) ; [1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#), dans "Versets 21-24" le commentaire du verset 21

usuel du terme. Le bas a une dignité aussi grande que le haut⁷⁰. Le fait qu'on ne puisse plus supporter qu'il y ait une Loire-inférieure et qu'elle doive devenir atlantique, prouve tout simplement que nous n'avons qu'un sens résiduel du bas, au sens de vil. Ici-bas n'est pas vil : la terre acquiert la dignité même du ciel lorsqu'elle est en bon rapport avec le ciel, et cela la laisse en dessous du ciel ! Ce que nous avons dit sur le rapport ciel-terre et homme-femme, amplement développé par Paul, demande à être pensé dans cette perspective. Et quand on parle de morale domestique chez Paul, on ne la trouve pas. Tout est dans la symbolique radicale de ciel-terre. La soumission n'a pas le sens que nous lui donnons. Voilà quelques gloses sur la possession, sur *avoir la main* sur quelque chose, et on pourrait développer beaucoup plus. La raison en est très simple : c'est que, pour Paul, *être* c'est toujours *être à*.

La façon dont les choses tiennent ensemble est une subordination. C'est là qu'il ne faut pas oublier le principe de rature, c'est-à-dire que sortir de la mort pour accéder au royaume c'est quitter l'esclavage pour être libre, mais Paul dira qu'ayant été libérés de l'esclavage de la mort nous sommes devenus "esclaves" du pneuma, ou de la justification, ou de la parole de Dieu. Il s'agit donc de la libre servitude. Ici, nous avons un oxymoron : la libre servitude. *Oxy* signifie pointu, et un oxymoron est une pensée pointue qui réunit deux termes qui, d'habitude sont opposés comme la sobre ivresse, l'obscur clarté, etc. Ce sont des termes qui sont de grand emploi dans certaines mystiques parce qu'ils sont voués justement à faire passer la pensée au-delà, par la structure même du discours. C'est une indication de ce qui est au-delà du dicible. C'est une fonction très importante.

On pourrait ajouter un mot très étrange, c'est que nous sommes rachetés et c'est le sens du mot *redemptio*. Le mot *rédemption* est difficile, car s'il est vrai que nous sommes rachetés, on ne sait pas dire à qui on nous rachète. Il y a débat entre les premiers Pères de l'Église. Certains disent que nous sommes rachetés au diable, c'est-à-dire que le diable nous a ravis puisque nous sommes dans la servitude de l'adversaire (la servitude de la mort et du meurtre, c'est la servitude de l'adversaire). Mais, pour certains Pères, le Christ nous a repris par fraude, en quelque sorte ! Il a trompé le diable. Et c'est vrai en un sens. L'image est jolie : puisque le Christ se donne à la mort, il se donne à mordre par la mort et le diable s'y casse les dents ! Puisqu'il a donné sa vie, le diable ne peut s'en emparer. Il est l'appât par lequel le diable se fait prendre, ce qui met fin à son règne. Ce thème court chez les tout premiers Pères de l'Église. Mais Irénée n'est pas d'accord. Pour lui le Christ n'est pas un fraudeur ! Il a acheté, il a payé... Ah bon ! Je pense que la notion même de rachat est à entendre de telle

⁷⁰ « Il y a une chose assez fondamentale du point de vue de la symbolique, c'est le double sens de ce qui à première vue est négatif. Par exemple le bas est souvent considéré comme négatif mais il est aussi le lieu du pardon. Ainsi quand Jésus se baisse aux pieds des disciples pour les laver, il rencontre la région du péché mais dans un geste de miséricorde. Dans l'épisode de la femme adultère Jésus écrit sur la terre (Jn 8, 6) et cela a certainement une signification de ce type qui a à voir avec la venue du Christ quand elle est dite comme descente. Et si je prends une autre figure géométrique, celle du centre et du rayonnement (ou de la diffusion) : la dispersion des *tékna* (des enfants) est négative car c'est le meurtre et la haine, mais il y a la diffusion du pneuma puisque le pneuma va rechercher les dispersés pour les recentrer. Vous voyez l'ambiguïté ? Et le rassemblement ne se révèle que parce qu'il y a dispersion, comme le pardon ne peut se révéler à nous que parce qu'il y a péché, c'est-à-dire que les choses négatives ne sont pas seulement négatives. Les choses qui s'opposent le plus ne s'opposent pas ultimement sur le mode de la négation, car plus grand que l'exclusion mutuelle est le pardon. Ceci n'exclut pas qu'il y ait de l'exclusion irrécupérable : le péché est irrécupérable mais le pécheur est récupérable. » (J-M Martin, Nevers Pentecôte 2001).

sorte que la question : « À qui a-t-il payé ? » n'ait pas de sens. C'est dans cette direction-là qu'il faudrait aller chercher.

Je viens d'accumuler une série de références, d'expressions, de mots qui tournent autour du propre et de la propriété. Nous sommes la propriété du Christ, puisque le Père, dont nous sommes la propriété, nous a donnés à lui : « *et je n'en ai perdu aucun.* » dit Jésus (Jn 18, 9). Il y a donc là tout un champ de réflexion à ouvrir, à première vue ingrat, mais qui est à terme d'une grande richesse, je ne fais que le signaler.

► Cette expression d'être la propriété du Christ m'avait heurté. Pour moi j'aime mieux réfléchir à l'idée que je ne suis pas au principe de moi-même, que Dieu est à mon principe, c'est-à-dire qu'il y a une part en moi de mystère, de choses qui ne m'appartiennent pas. Et cette part de mystère pour moi c'est probablement ce qui se rapproche le plus de la foi.

J-M M : Tout à fait. C'est la même chose que ce que nous disons : « je ne m'appartiens pas » donc « j'appartiens à », donc ça découle dans cette direction.

► Le mot appartenir a une connotation de privation de liberté.

J-M M : Je sais, mais il faut affronter le premier recul devant un mot. C'est ce que fait explicitement Paul. Bien sûr il ne faut pas chercher systématiquement le mot qui va provoquer le recul. Mais nous n'en sommes pas à une première annonce. Il est important, pour que nous puissions lire un certain nombre de textes de l'Écriture, que nous pensions en quoi consiste cette haute et singulière propriété d'un mot qui doit être dit et raturé.

Notre discours est tel qu'il ne faut surtout pas choisir les meilleurs mots ou les mots qui adoucissent ou ceux qui plaisent à l'oreille. Paul choisit le mot le plus dur, celui de servitude, pour le raturer. Servitude est plus fort que propriété, puisque c'est la propriété d'un homme sur un homme. Ce mot se prononce et se rature et, ce faisant, nous ne choisissons pas parmi les mots, parce que choisir, c'est faire notre discours préférentiel au détriment du discours de l'Écriture. Il ne faut pas se limiter à lire les bons passages, parce que les bons mots sont encore plus trompeurs à terme que les mauvais. Dans une authentique symbolique, c'est toujours le plus bas qui est voué à dire le plus haut. Il est annoncé et raturé. Il ouvre le champ à la quête.

Par exemple, le mot de grâce de Dieu est un joli mot ; le mot de colère de Dieu n'est pas un joli mot ! Mais je n'entendrai rien à la grâce de Dieu si je n'entends pas ce que veut dire *colère* de Dieu. Les deux sont dans l'Écriture. Le grand risque dans la lecture est de trier parmi les mots et les textes. C'est ce que fait le Moyen Âge. Il introduit la différence entre le sens propre et le sens figuré d'un mot parce que la métaphysique régit notre Occident en distinguant le monde intelligible, qui est le sens propre, et le monde des images, des figures. Or une grande question surgit : est-ce que Fils de Dieu est à prendre au sens propre ou au sens figuré ? Et ils sont quand même forcés de dire que Fils de Dieu est au sens propre, alors que la filiation est un peu du côté de l'image, et que colère de Dieu est au sens figuré. Mais je n'entends pas l'Écriture si j'introduis un principe de répartition du vocabulaire qui vient de mes humeurs et de ma culture. L'Écriture ne connaît pas la distinction d'un sens propre et d'un sens figuré ; c'est du même mouvement et dans le même sens qu'elle dit l'un et l'autre. Ici j'indique un chemin, ça peut ne pas vous plaire, mais pour moi c'est important.

En effet si je choisis, je nomme Dieu par mon choix et non pas par l'écoute de ce qu'il dit. Cependant, ceci est pour notre propre chemin. Pour la prédication, il est loisible de choisir des textes dont nous pensons qu'ils parleront mieux, provisoirement. Mais dans le mode de recherche exigeante que nous menons ici, le principe que j'énonce est radical.

► Certains ont entendu ce matin *avoir à être* et d'autres *avoir à naître* ; j'avais entendu *aller vers son essence*, et les autres *aller vers sa naissance*. Est-ce identique ?

J-M M : Tout à fait. Il n'y a que l'homme occidental qui ne naisse pas : un individu c'est un individu, il est sans père et mère. Mais chez les anciens, au moins dans le monde latin, dans le monde arabe : « un tel fils d'un tel » c'est-à-dire que la relation de provenance fait partie de la notion d'être, elle est même porteuse de la notion d'être. Alors que, dans l'Occident, l'homme est premièrement un sujet qui peut avoir ensuite des relations. Il peut conserver une relation paternelle ou ne pas s'en occuper. Il a des relations qui sont accidentelles, la relation est un accident. Tandis que le *dépendre évangélique* est constitutif de l'être, car être est toujours *être à*. Ainsi, pour Paul, on meurt à quelque chose ; mais mourir à quelque chose c'est nécessairement naître à autre chose. Ce sont des expressions qui ne nous sont pas familières : nous, « on meurt » c'est absolu. C'est parce que nous nous pensons nativement comme des petits absolus : on vit ou on meurt. Nativement, nous nous trouvons là : « Un beau jour je me suis rencontré, je me suis dit : "Tiens, je suis là" ».

Or dans la perspective néo-testamentaire, on se reçoit. C'est même pour Paul la différence essentielle. Pour dire l'origine de tout le manque et de toute la déficience native de l'homme, autrement dit pour dire l'origine du péché, il emploie plusieurs fois la figure d'Adam. Mais une autre fois (Rm 1, 20-21), il dit *ils* au pluriel, donc les hommes, et c'est la même chose que la figure d'Adam. Et Paul évoque alors le premier péché : « *ils n'eucharistièrent pas* », c'est-à-dire qu'ils furent au monde sans le sens de *l'avoir reçu*, sans le sens du don, sans l'action de grâce, puisque eucharistie signifie action de grâce. C'est là le commencement dont les dérives sont décrites ensuite par Paul (Rm 1, 24-32).

► Est-ce qu'on peut dire que le péché d'Adam et Ève c'est d'avoir refusé d'être la propriété de Dieu ? Ils se sont crus au principe d'eux-mêmes.

J-M M : Oui. Mais maintenant que vous le dites dans votre bouche, j'entends que le mot de propriété est offensant. Je veux dire par là que votre réflexion était pertinente mais qu'elle n'efface pas ce que j'ai dit, c'est-à-dire que si le mot de propriété comme il sonne à nos oreilles est entendu, il a besoin d'être corrigé, rectifié. Mais c'est tout cela qui est sous-jacent. Et en plus je pense qu'il faut faire ce chemin, traverser la difficulté de l'expression pour qu'il en sorte quelque profit, plutôt que de choisir hâtivement le mot qui chante le plus.

► Ils sont la propriété de Dieu ou ils sont dans la dépendance ?

J-M M : C'est la même chose. Bien sûr dans tout cela nous sommes invités à penser Dieu autrement qu'à partir de la fabrication de l'univers. C'est pourtant ce qui se trouve dans les traités classiques de Dieu, et cela depuis le Moyen Âge et même bien avant parce qu'on voit s'esquisser ça dès le IIe siècle et on pourrait expliquer pourquoi : c'est justement une raison missionnaire. Malheureusement, lorsque quelque chose est choisi pour une raison

missionnaire, c'est que c'est nécessaire, inévitable dans un premier temps, mais à terme ça porte des fruits pervers. Cela, je pourrais le montrer pour beaucoup de choses.

N'oubliez pas que le Credo n'a jamais entériné cette structure répartitrice qui serait entre l'incrédé et le créé. On le voit poindre au III^e siècle et pas avant.

Vous me direz : mais le Credo c'est « Je crois en Dieu créateur » ? Pas du tout. C'est : « Je crois en Dieu père, tout-puissant, créateur » c'est-à-dire :

– je crois en Dieu **Père** et je ne peux croire en Dieu Père que par référence à Jésus-Christ le Fils, autrement dit ce qui est au cœur du Credo à propos du Fils est déjà annoncé dans le premier mot du Credo qui est le mot Père ;

– **tout-puissant**. Voilà le mot que nous ne supportons pas et c'est peut-être le plus beau des trois mots. En plus on ne sait pas s'il faut dire : « le Père tout-puissant » ou « tout-puissant créateur ». Mais ce n'est pas un adjectif, c'est le mot *pantocratôr*.

– Donc il est Père, il règne et enfin "il a fait" : **créateur** vient en troisième position.

Ça dit que Dieu demande à être pensé d'abord à partir de la paternité donc à partir du Fils (« *Philippe, qui me voit, voit le Père* ») et pas à partir d'ailleurs. Ensuite ça répond à la question « qui règne ? » : il est celui qui ouvre le royaume, il régit notre espace. Enfin ça dit qu'il est créateur : la création vient en troisième position, ce qui ne paraît pas trop logique pour la chronologie et pourtant c'est l'ordre dans lequel il nous faut penser ces termes.

► Tu as parlé de "raison missionnaire". Missionnaire signifie : qui souhaite se mettre à la portée d'autrui ?

J-M M : Non. La *missio* a des sens multiples. Elle est d'abord un des noms du Christ : « *Le Père m'a envoyé.* » La mission, c'est être envoyé, et cela jusqu'à la *missio canonica*, dans le droit canon, qui indique la part territoriale confiée à tel prêtre. On passe aussi par le sens courant de mission étrangère. Donc c'est un mot qui a une ampleur considérable.

J'ai parlé ici de la nécessité qu'a l'Évangile de s'affronter à une culture, d'être envoyé à une culture. Cette nécessité implique qu'il se préoccupe de l'oreille de la culture à qui il parle : faut-il la flatter, faut-il susciter en elle du trouble, de la recherche ? En tout cas il lui faut la rencontrer. Et les mots qui proviennent du discours dans lequel on s'adresse à la culture ne sont jamais égaux aux mots de l'origine, aux mots de l'Évangile. La raison en est simple, c'est très souvent que le mot heureux – dans une homélie je cherche le mot heureux, le mot qui pourra dire ce que j'ai à dire et le dira dans un discours audible – le mot heureux n'est vraiment heureux que s'il est entendu à partir du sens de ce qui est à dire, tel que l'Évangile nous le donne à entendre. Mais ce mot existe déjà, puisqu'il est heureux, et celui qui l'entend, au bout de très peu de temps il l'entendra, non pas à partir d'où le prédicateur l'entend, mais à partir du sens banal et usuel qu'il a dans le discours habituel.

C'est pourquoi jamais on ne constituera un discours susceptible de remplacer le discours évangélique. Nous sommes voués à la continuelle création de discours. Le discours ne s'institutionnalise pas. Il ne devient pas un acquis. Nous n'avons pas à répéter, entasser l'un sur l'autre. Le discours originel, parce qu'il ne peut pas purement être redit, doit susciter toujours une nouveauté de discours. Et c'est cela qui manque le plus. Créer un discours est

une tâche de poète. Nous avons eu beaucoup trop de théologiens et pas assez de poètes dans l'histoire de l'Occident. Vous savez, c'est sereinement plus révolutionnaire que les revendications criardes contre l'infaillibilité pontificale !

Il faudrait se mettre dans une fidélité d'écoute à la parole et c'est cela qui est difficile : entendre la parole dans son propre surgissement, parce que c'est cela qui libère la parole, c'est cela qui me permet de rester fidèle en disant ma propre parole. Autrement je suis à transmettre un discours fabriqué, et je me demande si j'ai bien tout dit, si j'ai dit comme il fallait. C'est l'absence de liberté. Mais l'absence de liberté vient de l'absence d'assiduité fidèle au texte initial. Plus on est fidèle et plus on est libre. Et c'est même vrai dans le mariage. Quelqu'un qui n'est pas libre ne peut pas être fidèle parce que la vraie fidélité est libre. Et c'est la même peur qui fait que l'on surveille.

Et si j'ai dit "poète" je ne dis pas que quiconque peut être Homère ! Ça peut être tout à fait modeste.

Chapitre V

Jean 20, 19-29

Les disciples réunis puis Thomas seul

I – Les disciples réunis (v. 19-23)

Nous prenons donc le chapitre 20 au verset 19.

« ¹⁹Étant venu le soir, en ce jour premier de la semaine, et les portes étant fermées du lieu où étaient les disciples, à cause de la crainte des Judéens, vint Jésus, et il se tint debout, au milieu, et leur dit : “*Paix à vous*”. ²⁰Et cela ayant dit, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples se réjouirent, ayant vu le Seigneur.

²¹Jésus leur dit à nouveau : “*Paix à vous, selon que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie*”. ²²Et, ayant dit cela, il insuffla et leur dit : “*Recevez le Souffle Sacré (l'Esprit Saint)*”. ²³*De ceux à qui vous lèverez les péchés, ils leur seront levés. De ceux à qui vous les confirmerez, ils seront confirmés*”. »

C'est un texte extraordinaire. Prenons le temps de le méditer comme il convient⁷¹.

1) Première étape de la lecture.

- **Recueil de quelques questions préalables.**

Est-ce qu'il y a des éléments qui, à première oreille, vous rebutent ou vous parlent ?

► Le dernier verset me gêne, derrière il y a l'autorité de l'Église. Etc.

J-M M : Savez-vous que c'est la réponse que j'attendais ? Vous avez dit le lieu qui heurte, et la raison : ça induit des réminiscences d'autorité etc. Nous verrons cela.

► Je constate que ce même jour Jésus a envoyé Marie-Madeleine dire à ses frères qu'il est ressuscité. Or là ils sont clos, donc on a l'impression que le message n'est pas passé.

J-M M : Oui, c'est-à-dire que l'annonce entendue par Marie-Madeleine ne clôt pas leur expérience de résurrection.

► On peut imaginer qu'ils ont besoin d'en parler entre eux : ils sont encore dans la sidération et ça explique que les portes soient fermées.

J-M M : La raison des portes fermées est indiquée dans le texte, autrement on spéculé, on essaye d'imaginer la psychologie des apôtres et ça, il faut l'éviter, parce que ce n'est pas écrit dans le texte. C'est le texte qui nous intéresse.

⁷¹ Une autre méditation de ce texte qui a été faite dans le cadre d'une réflexion sur le thème de la joie se trouve sur le blog : [Jn 20, 19-23 : Le don de l'Esprit Saint, paix et joie. Petite Pentecôte johannique.](#)

► On peut imaginer qu'il faut qu'ils fassent leur propre expérience.

J-M M : Tout à fait. Autrement dit la question posée là dans ces derniers temps est de voir comment ça fait doublet par rapport à l'annonce de résurrection déjà entendue ?

► Est-ce que la paix et l'Esprit c'est la même chose ?

J-M M : Magnifique question. Et si je le dis, c'est que ce rapprochement a un sens, nous essaierons de voir.

► « *Les disciples se réjouirent ayant vu le Seigneur* » (v.20). Je croyais que voir le Seigneur ne pouvait se faire que si l'Esprit de Dieu les habitait. Or c'est ensuite qu'ils vont recevoir l'Esprit Saint.

J-M M : La question est intéressante en ce qu'elle nous invitera à voir que, moins qu'une succession d'événements, il y a probablement différentes dénominations de la présence christique. Et cela ouvre une question importante du texte.

► C'est un peu une petite pentecôte ?

J-M M : Il y a des gens qui l'appellent ainsi. La Pentecôte elle-même se trouve dans les Actes des apôtres, qui sont écrits par Luc. Du reste la fin de l'évangile de Luc prépare la Pentecôte qui se passe 50 jours après puisque *pentékostê* veut dire cinquantième (s. e. jour).

► Pourquoi l'Esprit est-il lié à la rémission des péchés ?

J-M M : Question excellente.

Tout cela nous prépare à entendre l'intelligibilité, non pas simplement de telle ou telle chose, mais de la structure d'ensemble de ce texte. Je recueille volontiers ces questions. Entrons maintenant dans le texte.

● Questions de temps et de lieux (v. 19a).

« ¹⁹ *Étant venu le soir, en ce jour premier de la semaine* » : nous sommes dans *le jour*, le même jour. Tout ce que nous avons dit sur le « jour un », qui est la reprise du *jour un* de la Genèse, se retrouve ici. C'était vrai dès le début de ce chapitre 20 pour Marie-Madeleine. C'est encore vrai ici. Cependant, ce sont deux récits qui se différencient du point de vue du temps puisque l'un est le matin et l'autre le soir. Comment comprendre cette distance et la corrélation entre matin et le soir ? C'est probablement la corrélation entre l'*arkhê* et l'*eskhaton* ou le *télos*, l'un au principe, l'autre à l'accomplissement ultime. Nous avons dit que le matin était lui-même double, car il y avait Jean : « *Il vit et il crut* » et Marie-Madeleine : « *J'ai vu le Seigneur.* » Chez Jean, par la rapidité est marquée l'unité du jour (matin et soir) ; par Marie-Madeleine, qui a un trajet par étapes, est marqué le matin comme début. En langage grec, il faudrait dire que Jean note l'*arkhê* et Marie-Madeleine l'initial.

L'*arkhê* n'est pas le début. La différence entre *arkhê* et l'initial (ou commencement) est que l'*arkhê* ouvre et continue à régner tout au long de ce qui est ouvert, alors que le commencement commence, et après le commencement ce n'est plus le commencement. Aucun mot français ne peut dire ce qui est contenu en unité dans le mot *arkhê*. Malgré tout, si on regarde ce qu'il est devenu dans nos langues, il désigne quelque chose d'initial,

d'ancien, dans la ligne du temps, comme archaïque ou archéologie, et il a dérivé aussi dans un régime tout à fait différent, dans les mots hiérarchie, toutes les "archies". Déjà Tertullien au début du IIe siècle dit : « Les Grecs ont le seul mot *arkhê* pour dire à la fois le commencement et le commandement. » (Je traduis ainsi pour faire le jeu de mots en français, mais c'est le sens de ce que dit Tertullien). C'est la raison pour laquelle j'ai dit que l'*arkhê* ouvre mais continue à régner sur ce qui est ouvert. Tandis qu'après le commencement, c'est ouvert mais ce n'est plus le commencement. Il y a une unité profonde entre l'*arkhê* et l'*eskhaton* (l'ultime), ou entre l'*arkhê* et le *telos* (la fin), ou entre l'alpha et l'oméga. Le Christ est *arkhê*, car il est à la fois l'alpha et l'oméga. Il n'est pas un début, il n'est pas un début chronologique.

Il faudrait beaucoup de temps pour méditer ce mot *arkhê* qui est précieux, en passant par les différentes traductions latines : commencement, principe. Le mot principe est très intéressant dans ce domaine-là parce qu'il dit à la fois : "au principe" c'est-à-dire "au début", et qu'il est à l'origine du mot "prince", c'est ce qui régit, ce qui règne, ce qui tient ensemble les choses. On peut être démocrate et parler de régner sans cela, mais le prince est le principe de cohérence.

Très curieusement, le mot *arkhê*, dans une autre symbolique, correspond à la main, c'est-à-dire à ce qui tient ensemble les choses. « *Le Père lui a remis la totalité dans la main* » : c'est la même chose que dire qu'il est *arkhê* de toutes choses. Seulement, chez nous, la main est aussi ambiguë, parce qu'il y a la main soigneuse qui garde et qui ne perd pas les choses, ne les abandonne pas, et puis il y a la main comme « avoir la main sur quelque chose », la prise. Il ne faut pas être au sentiment immédiat qu'un mot suscite chez nous.

J'ai dit que la rapidité de Jean (« *Il vit et il crut* ») représente l'*arkhê* en marquant l'unité du jour (matin et soir). Jean est rapide comme le pneuma. C'est le livre de la Sagesse (cf. Sg 7, 24) qui dit que le pneuma est rapide. Il est prompt par opposition à la lenteur, à la lourdeur, à la faiblesse de ce qu'on appelle la chair. Je reviens à la formule synoptique « *l'esprit est prompt, la chair est faible* » qui est très intéressante pour entendre dans leur rapport et dans leur opposition les mots pneuma et chair (*sarx*).

Le matin représente plutôt le début d'une journée qui va être parcourue par étapes, c'est pourquoi Marie-Madeleine intervient le matin ; et le soir représente l'accomplissement et du même coup le rassemblement, car l'*eskhaton* est l'accomplissement de la totalité, c'est pourquoi les disciples sont rassemblés. Donc il y a ce mouvement-là.

Nous aurons deux questions à nous poser :

– Il faudra se demander si ce même mouvement d'accomplissement entre le matin et le soir du *jour un* se retrouve entre le *jour un* et le jour octave de Thomas : est-ce que le jour octave est l'accomplissement par rapport au *jour un* pris cette fois dans sa totalité ?

– De plus la mystique du huitième jour est la mystique proprement chrétienne qui essaie de supplanter la mystique du sabbat juif⁷². On peut donc considérer l'unité du jour un et du jour octave (du huitième jour), l'octave étant le retour du jour un puisque, après le sabbat, le huitième jour est le jour un. Or cette unité se situe à Jérusalem. Donc il faudra se demander

⁷² Voir chapitre II, la note sur le sabbat au début du a) du 2) du I.

si le passage de Jérusalem vers la Galilée (où cette fois c'est un trajet non plus de temps mais de lieu) a également la signification de l'accomplissement.

► Pourquoi parlez-vous de Galilée, il y a un changement de lieu ?

J-M M : Le changement de lieu se produit entre les chapitres 20 et 21 : de Jérusalem on passe en Galilée. Donc là aussi il y a un mouvement et la question se pose : peut-on donner au niveau du lieu le même sens que celui qui était donné au niveau du temps ? Autrement dit, est-ce que ce qui se passe en Galilée apporte une signification d'accomplissement par rapport à ce qui se passait à Jérusalem ? C'est un thème qui n'est pas seulement johannique puisque dans les Synoptiques on a l'annonce : « *Il est ressuscité, vous le verrez en Galilée.* » Pourquoi la Galilée ? Parce que c'est la Galilée des nations (des *goïms*), ce n'est pas le pur judaïsme des Judéens de Jérusalem, c'est un peuple mêlé, un peuple des confins, donc cela ouvre sur les *goïms*, sur les Grecs. C'est donc l'expansion de la résurrection. Jérusalem est le lieu de la mort et, bien qu'à l'intérieur de la mort du Christ toute la vertu de résurrection que nous avons méditée dans notre chapitre 20 soit présente, néanmoins, l'expansion vers l'accomplissement total, aux confins du monde, est ce qui va de Jérusalem à la Galilée.

L'évangile de Jean est construit comme de successives montées à Jérusalem et descentes en Galilée. Descendre en Galilée, c'est venir vers la totalité du monde ; et monter à Jérusalem, c'est aller à la mort, mais c'est aller vers le Père. Il ne faut pas oublier que la mort est intérieurement la résurrection, et que monter vers le Père c'est la même chose que descendre vers nous. La Galilée dit l'universalité par opposition au singularisme judéen. Ceci n'est pas nouveau d'ailleurs, c'est tout au long de notre Nouveau Testament.

Donc nous avons situé ici la signification du moment, ce qui était important parce que les temps ne sont pas simplement des données quantitatives, mais ils donnent quelque chose de la qualité de l'épisode.

● Moments de la césure dans le texte.

Pour indiquer par avance, il y a, disons, deux moments qui sont indiqués par Jésus : « *Jésus... dit "Paix"* » (v.19) d'une part, et « *Jésus dit à nouveau : "Paix"* » (v.21) d'autre part, mais ce ne sont pas les deux moments décisifs. Ce qui opère le changement dans le cours du texte, c'est la venue de Jésus : il y a ce qui précède sa venue et ce qui suit. Ces deux moments sont inégaux en espace : ce qui précède sa venue est court ; et ce qui suit est réparti lui-même en deux moments : le premier moment marqué par « *Paix soit avec vous* » (v.19) et le deuxième moment marqué par « *Paix soit avec vous* » (v.21). Donc ici nous avons un moment décisif, une césure, une coupure, qui est un changement ou un renversement : c'est un renversement entre les disciples, rassemblés, portes fermées à cause de la crainte des Judéens, et puis ensuite tout le reste :

– Le premier moment, qui précède la venue de Jésus, est caractérisé comme la fermeture des portes. Cet espace a comme premier trait d'être un espace clos. Cet espace est clos parce que c'est un espace de peur, c'est dit en toutes lettres. Ce qui qualifie l'espace, ou ce qui règne sur l'espace, c'est la peur.

– La venue de Jésus change la qualité d'espace en ce qu'un espace de peur devient un espace qualifié de paix, de joie, de pneuma. Ces trois mots, qui ont quelque chance d'être des synonymes, sont tous les trois la désignation d'une qualité d'espace.

Autrement dit, toute cette scène se tient dans l'avènement de la nouveauté christique comme avènement du Pneuma, comme avènement de la paix et non plus de la peur, de la joie expansive même et non plus de la fermeture. C'est cela qui est décisif pour marquer l'expérience, la traversée qui se fait dans ce court texte. Ceci est le point essentiel, c'est la vue d'ensemble du texte qui nous occupe.

C'est construit sur cette idée qu'un espace (un monde, un *aiôn*) qui est régi par la peur, est envahi par l'avènement d'un autre espace, d'un autre royaume, le royaume de Dieu ou du pneuma. Est-ce la peur ou est-ce le pneuma qui règne ? Nous verrons que le pneuma est précisément le pneuma de résurrection, c'est Jésus qui l'insuffle en tant que Ressuscité. Quand je dis : « l'Évangile est une réponse qui dit : "Jésus est ressuscité" », cela répond à quelle question ? C'est la question : « Qui règne, dans quel espace, dans quel monde sommes-nous ? » Et c'est l'avènement du nouveau règne.

Je pense que vous comprenez ce que je viens de dire. Je l'ai longtemps préparé, par touches successives. Et c'est décisif, c'est très important. Voyons le détail.

2) Deuxième étape : la lecture des différents moments.

a) Avant la venue de Jésus (v. 19b).

- **Les portes fermées par peur.**

« *Les portes ayant été fermées du lieu où étaient les disciples* », Le mot fermer (*kleieîn*) ou même fermer à clef, se trouve dans d'autres lieux chez Jean, à propos du cœur : le cœur fermé. Vous avez ceci dans sa première lettre, chapitre 3 : « *Si quelqu'un voit son frère dans le besoin, et qu'il ferme son cœur...* ». Le verbe fermer est ici au parfait, c'est donc quelque chose qui indique que c'est fermé définitivement.

La caractéristique de l'espace ici est donc la peur. Il y a un rapport entre la fermeture et la peur. L'espace dans lequel nativement nous sommes, nous avons dit qu'il était caractérisé par la dépendance de l'avoir à mourir et d'être meurtriers, donc excluants, par peur. Les Anciens distinguent très bien la peur qui fait fuir et la peur qui fige (*ékplêxis*), qui crispe, qui ferme. Ici c'est *phobos*, la peur au sens général. La peur est un bon terme pour dire notre situation native, à condition de prendre le mot de peur dans un sens très général. J'écoutais justement ce matin l'émission de philosophie de France-culture qui présentait, à propos de Lucrèce, le *De natura rerum* : le thème de la peur est un thème majeur pour désigner le mode usuel de vie des hommes et la sagesse épicurienne est censée apporter un remède à cette peur. Ce n'est pas tout à fait le remède que nous apportons ici, toutefois c'est la même analyse fondamentale de situation⁷³.

⁷³ On pourrait aussi reprendre la condition humaine où l'homme est considéré comme "être sous le regard", sous un regard qui juge, qui déprécie... un regard qui suscite la peur, et la peur qui suscite la violence ; il y a

- **Le disciple en secret.**

« *Les portes fermées... à cause de la crainte des Judéens.* » C'est une expression que nous avons déjà rencontrée, à la fin du chapitre 19, à propos de Joseph d'Arimatee, qui était « *disciple en secret à cause de la peur des Judéens.* » Ce thème du *disciple en secret* se trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean. Ceci est intéressant pour une autre raison, c'est que probablement Jean vise ici cette réunion des disciples, mais aussi les premières communautés chrétiennes, parce que les persécutions judéennes sont plutôt post-pascales par rapport aux disciples de Jésus. Nous avons donc toujours ce double niveau d'écriture qui traite à la fois de la situation des premières communautés et de la situation anecdotique (qui pourrait l'être en tout cas), de la situation pré-pascale des disciples par rapport à Jésus.

b) La venue de Jésus (v. 19c).

« *Vint Jésus.* » Ceci est un pléonasme, car *erkhomai*, (*je viens*) est un des noms de Jésus. Son être est *venir*. Il faut bien voir la plénitude de ce *venir*. Nous pensons simplement : il est venu, c'est-à-dire jadis il y eut une incarnation... Non ! Le venir plein et authentique de Jésus, c'est la résurrection. Le venir de Jésus, c'est quand il vient à nous, vers nous et non pas quand il vient s'unir à une nature humaine. Il ne vient pas visiter une nature humaine singulière, il vient visiter l'humanité. La plénitude du venir, c'est « *Béni soit celui qui vient* ». Le venir est un nom permanent de Jésus. C'est un nom éternel.

« *Et il se tint au milieu* » : c'est une posture. On a déjà parlé de cette situation debout, de cette signification axiale, et d'autant plus axiale ici qu'il est *au milieu*. Il est d'abord au milieu en ce sens qu'il est l'axialité entre ciel et terre ; mais il est ici au milieu dans le sens horizontal de la diffusion du pneuma.

- **Parenthèse : figure du Crucifié et diffusion horizontale du pneuma.**

C'est l'occasion de parler de cette *stasis*. Nous avons là la posture essentielle : c'est la posture verticale qui ouvre l'espace du haut et du bas, du monter et du descendre ; et c'est l'extension des mains, qui est la figure de l'Orante (de l'eucharistiant) mais aussi la figure du crucifié, et donc du même coup la figure de la diffusion horizontale du pneuma.

Le signe de croix que nous faisons comporte la verticale « Au nom du Père et du Fils » puis l'horizontale « et du Saint-Esprit » (du Pneuma Sacré) qui exprime la diffusion. C'est le même qui est Fils dans la relation Père-Fils et Christos dans la relation Christos-Pneuma. Le Christ a la plénitude du pneuma en lui et l'extension horizontale est la diffusion du pneuma (du souffle) qui va chercher les dispersés dans ce mouvement horizontal de l'expir-inspir. Vous avez là la structure fondamentale qui porte la forme crucifère et en même

un rapport mystérieux entre la peur et la violence, donc au fond entre la peur et la mort. Cet espace-là est régi par le prince de ce monde qui est le prince de la mort et du meurtre. C'est pourquoi, que survienne un autre espace (c'est l'annonce même de l'Évangile) et alors l'espace de la mort et du meurtre est défait, défait dans son principe, dans son prince même s'il va survivre longtemps. Et voici que s'ouvre un règne, un espace régi, donc une région d'espace qui est caractérisée antithétiquement comme région de la vie et de la paix ou bien, dans d'autres lieux, comme région de la vie et de l'agapè, étant entendu que vie et paix sont une seule chose sous deux noms, de même qu'être meurtrier et être mortel c'est une seule chose. (J-M. Martin, L'Arbresles).

temps la forme de l'Orante, qui médite le rapport Père-Fils d'une part et le rapport Christos-Pneuma d'autre part⁷⁴. Nous verrons que le pneuma est essentiellement diffusif, il a toute la symbolique du fluide, du liquide, alors que le Christos, en tant que plénitude, est contraction en lui de la totalité du pneuma. En expirant, le Christos remet le pneuma à l'humanité, parce qu'il y a déjà une pentecôte à la Croix.

- **L'épisode de la Croix (Jn 19, 30).**

Chez Jean, la Pentecôte est dans la Résurrection, la Pentecôte est dans la croix. La scène qui est en rapport avec cela c'est la scène de l'expiration de Jésus lors de sa mort. Par parenthèse, la mort de Jésus est un thème très diffus parce qu'elle est célébrée : à travers le thème du jugement et de l'arrestation, à travers le thème du dénudement, à travers le thème de l'absence des amis, à travers le thème de la crucifixion, à travers le thème de l'expiration, à travers celui de l'ensevelissement... autant de dénominations de l'unique passion du Christ, où la totalité est méditée dans chaque moment, dans chaque épisode.

Nous visons ici l'épisode où saint Jean dit « *Il livra (parédôken) le pneuma (le souffle)* » (Jn 19,30) alors que les Synoptiques, disent « *Il remit (aphêken) le pneuma* » (Mt 27, 50) ou « *il expira (exépneusen)* » (Lc 23, 46 ; Mc 15, 37).

« *Il livra le pneuma* » a une double signification : Jésus expire ; et c'est le moment de diffusion du pneuma dans le grand sens du mot. C'est pourquoi l'évangile de Jean comporte un épisode qu'on ne trouve pas chez les autres, c'est l'ouverture du côté par un coup de lance, d'où coulent les principes vivificateurs que sont eau et sang⁷⁵.

- **Eau, sang, pneuma : trois désignations du même à la Croix (1Jn 5, 5-7)**

J'en trouve confirmation dans la première lettre de saint Jean lui-même, au chapitre 5. C'est un des textes fondamentaux pour la méditation de la symbolique des fluides, c'est-à-dire de ce qui se donne et se déverse, se diffuse à partir de la résurrection : « ⁵*Qui est celui qui a vaincu le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ?* ⁶*Celui-ci est le venant* – son nom est celui qui vient – *par eau et sang* – du côté coulent eau et sang – *Jésus Christ, non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang* – l'eau est dans la thématique du Baptême du Christ et le sang fait référence à la croix, ils sont ici rassemblés – *et le pneuma est celui qui témoigne, puisque le pneuma est la vérité.* – Qu'est-ce que la vérité chez saint Jean ? Le pneuma ! Vous commencerez à entendre quelque chose chez saint Jean quand vous comprendrez que le mot royaume, le mot pneuma, le mot vérité, entre autres, sont des désignations de la même chose, la désignation de cet espace du royaume. « *Adorer en pneuma et vérité* » (Jn 4) c'est adorer dans l'espace du royaume, dans le nouveau temple que Jésus présente à la Samaritaine en réponse à sa question : « *Où ?* » – ⁷*Car trois sont les témoins :* ⁸*le pneuma et l'eau et le sang et les trois sont vers un seul.* » Vous avez ici trois désignations de la diffusion du Pneuma qui a lieu à la Croix. Vous avez référence à la scène de la Croix. C'est lumineux ! Ce n'est pas moi qui rapproche ces choses-là, c'est saint Jean lui-même ici à propos du Christ en croix⁷⁶. Le pneuma est la diffusion de la résurrection. Cela se médite dans le mystère de la croix et

⁷⁴ Voir [La croix dressée, méditation à partir d'Odes de Salomon. Se laisser configurer.](#)

⁷⁵ Dans le [Chapitre VI : Jean 19, 30-37 et 1 Jean 5, 3-9. La transfixion et le découlement des humeurs](#) de la session sur *La Passion*, lire le II 2) a).

⁷⁶ Ce passage fait également référence au Baptême du Christ. Dans le chapitre VI de la session sur *La Passion*, lire le II 2) c).

dans le mystère de la résurrection ici et maintenant. Nous avons vu que Jean ne regarde pas pour eux-mêmes des épisodes séparés, mais médite l'unité qui est tout entière dans chaque moment de la vie christique.

● Jésus nouveau Temple d'où coule l'eau nouvelle (Jn 7, 37-39).

Vous allez être éclairés par le moment auquel je faisais allusion en Jn 7, 37-39. Jésus est au Temple, lui le nouveau Temple, le lieu. Il se tient debout, même posture, et il crie, comme la Sagesse crie pour appeler : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne vers moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des ruisseaux d'eau couleront de son sein.* » C'est la thématique du temple duquel coule l'eau de la connaissance qui est un vieux thème biblique, c'est aussi la thématique de la pierre qui, frappée par Moïse, donne l'eau dont manquent les Hébreux au désert. C'est le rapport du temple (ou de la pierre) et du flux d'eau. Tous ces textes sont rassemblés, réunis dans des Testimonia, dans les écritures contemporaines de ce temps-là. Il y a allusion à tout cela.

Ce qui est intéressant dans le passage cité ici, qui est peut-être la clef exégétique de tout l'évangile de Jean, c'est que, ayant rapporté ces mots de Jésus (« *Des ruisseaux d'eau couleront* ») Jean en fait l'exégèse : « *Il parlait du pneuma que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui.* – que veut dire pneuma ? Jean va l'expliquer dans le verset suivant – *car il n'y avait pas encore de pneuma, car Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » Le pneuma, c'est la glorification, c'est-à-dire la résurrection. La résurrection est la source du pneuma, et pour nous, c'est la source de ce que veut dire pneuma, esprit, spiritualité etc. Cette double exégèse johannique d'une parole essentielle est placée de façon solennelle quant au lieu et quant au temps dans ce passage qui est un lieu sourciel pour l'exégèse d'un bon nombre de phrases de l'évangile de Jean : il prend soin de dire que, chaque fois qu'il est question d'eau dans la symbolique positive de l'eau (par exemple lorsqu'il est question de donner l'eau vive de la Samaritaine), il s'agit du pneuma. Le pneuma n'est rien d'autre que la diffusion, dans l'espace du monde, de l'Esprit de résurrection. C'est lumineux !

► Est-ce qu'on peut rapprocher « *Il se tint au milieu.* » de l'épisode de la femme adultère en Jn 8, 3 où il est aussi question d'un « *au milieu* » ?

J-M M : « *Il se tint au milieu.* » Je me suis posé moi-même la question de la référence éventuelle de cet *au milieu* avec le « *au milieu* » de la femme adultère. Ce serait une situation inversée puisque c'est la femme adultère qui est *au milieu*. Pour l'instant c'est une suggestion possible, je n'en dis pas plus car je ne peux pas montrer que c'est de la volonté du texte que de rapprocher ces choses, contrairement au rapport sang, eau et pneuma où je peux montrer que cela appartenait à la volonté du texte⁷⁷.

c) Première méditation : de la peur à la paix et à la joie (v. 19c-20).

● De la peur à la paix.

« *Et il leur dit : "Paix à vous."* » Voilà comment, en parole, se dit le nouvel espace. L'espace de peur devient espace de paix. « *Paix à vous* » est une façon de leur dire bonjour, et c'est : « *Shalom* », salutation qui porte, comme nos salutations à nous, quelque chose

⁷⁷ Voir ce qui précède, et aussi [La volonté du texte : La notion de "livres inspirés" : questions sur l'historicité de l'évangile de Jean.](#)

comme un vœu. Quand je vous dis « Bonjour » je souhaite que le jour soit bon pour vous. La parole du Christ est une parole qui ne dit ni ce qu'il faut faire, ni ce qu'il souhaite, mais qui fait ce qu'elle dit. Vous avez ici la parole qui ouvre le bon jour, la parole qui apporte la paix, pour autant qu'elle soit entendue.

- **Parenthèse sur les façons de saluer.**

La salutation est très importante. Il faudrait regarder les mots dont nous usons pour saluer dans les différentes langues : en latin il y a plusieurs façons ; en grec aujourd'hui c'est « *Kaliméra* (bonjour) » alors que les Grecs anciens disaient « *Khairé* (réjouis-toi) » ; en hébreu c'est « *Shalom* (Paix) ». Saluer, c'est la posture essentielle. Saluer c'est ouvrir l'espace de relation et nommer la qualité souhaitée de cet espace. C'est la première chose de la parole. La dernière chose du silence c'est ouvrir la bouche, et la première chose de la parole c'est dire « Bonjour ». « *Il ouvrit la bouche et il dit* » nous disons souvent que c'est ridicule, que c'est un peu comme le conscrit qui écrit à ses parents : « Je prends la plume pour vous écrire ». Pas du tout ! L'ouverture de la bouche est le signe de l'ouverture du cœur et c'est la préparation à la salutation, à la parole qui vient. La salutation a une fonction éminente dans la relation qui n'est pas quelque chose de second, mais qui est antérieure à l'être ; nous parlions de fonction constitutive.

Je disais l'autre jour que même les anges saluent. Il y a toutes les variantes de la salutation. « *Ave Maria* » en latin correspond à ce qui est dans le grec « *Khairé*⁷⁸ (réjouis-toi) ». Ce sont les modulations de la bénédiction, du dire bien, des félicitations à l'Annonciation et à la Visitation, récits qui se complètent chez Luc, et qui sont des lieux merveilleux pour étudier ce qu'il en est de dire bonjour, avec la signification que cela comporte.

Dans mon village natal où il y a à peu près 80 habitants, dire « Bonjour » est mal vu. Il faut dire par exemple : « Ah, P. un tel, se fait-il que cela fait bon ? », c'est s'enquérir de la qualité d'espace. Dire « Bonjour » c'est formel, il faut dire quelque chose d'original, et souvent ça porte sur la température, sur la météorologie, c'est-à-dire sur la qualité d'espace. « Parler de la pluie et du beau temps » ça signifie ne rien dire, et en un sens oui, mais en un autre sens c'est s'enquérir de la qualité de l'espace commun, et c'est une façon de s'approcher. C'est bien de s'approcher de façon timide. Il ne faut pas s'approcher en s'imposant : on parle d'autre chose. Avoir le beau temps dans une journée c'est avoir un destin commun à ceux qui vivent ensemble.

Faites bien la différence entre le moment où je lis avec un souci d'exégèse rigoureuse la référence à un texte, et le moment où je déploie les implications éventuellement de l'ordre de l'homélie de ce que nous avons lu. C'est très important.

- **La monstration des mains et du côté.**

« ²⁰*Et ayant dit cela, il leur montra ses mains et son côté.* » L'expression « *ses mains et son côté* » a sans doute plusieurs fonctions : elle identifie Jésus, Jésus qui est mort, avec l'attestation de la trace de la mort dans la résurrection, de même que nous avons vu la trace

⁷⁸ En Lc 1,28 l'ange s'adresse en disant "*Khairé*" à Marie. Dans la tradition des Pères latins, prise dans son ensemble, on a interprété ce verbe comme un simple "salut" en usage dans les relations sociales : « *Ave Maria gratia plena* (je te (vous) salue Marie, pleine de grâce) ». En soi, le verbe "*Khairé*" (dans sa forme à l'impératif présent) est aussi utilisé en un tel sens. Par exemple, au moment de la Passion, la traduction correcte du mot "*Khairé*" est "Salut !", "je te salue", quand il est dit à Jésus : « *Salut (khairé) roi des Juifs.* » (Mt 27,29). Cependant, dans le cas de Lc 1,28, *Khairé* a un sens d'invitation à la Joie.

de la résurrection dans la mort du Christ. C'est l'attestation supplémentaire, s'il le fallait, de l'identité fondamentale de la mort et de la résurrection du Christ, que nous avons dite de façon anticipée et retrouvée à beaucoup d'occasions. Chaque occasion est bonne pour confirmer ce que nous avons aperçu : l'identité de celui qui est mort et qui est ressuscité. Nous allons retrouver ce même thème dans l'épisode de Thomas qui va suivre. Cette indication se trouve également chez Luc avec cette différence que Luc marque les mains et les pieds, le thème de l'ouverture du côté est propre à Jean. Donc deux choses : l'identité de Jésus et l'attestation que mort et résurrection sont l'une dans l'autre⁷⁹.

● La mention de la joie (v. 20b).

« *Les disciples se réjouirent beaucoup d'avoir vu (ou de voir) le Seigneur.* » Nous avons à nouveau l'expression « *voir le Seigneur* » qui est l'expression même qu'avait employée Marie-Madeleine : « *J'ai vu le Seigneur.* » (v.18). Ce point touche à un thème johannique, également fréquent, qui est résumé à la fin de l'épisode de la Samaritaine. Lorsqu'elle a convoqué la ville et que les gens viennent vers Jésus, ils disent : « *Nous ne croyons plus à cause de ton récit, nous avons nous-mêmes entendu.* » (Jn 4, 42), c'est-à-dire que le dire de l'annonce est un *dire* qui est voué à se développer en *voir* : c'est le dire qui donne de voir, thème johannique confirmé ici.

Le terme *Seigneur* est un titre que Jésus possède de par la résurrection, de même que les titres de *Christos* et de *Fils de Dieu*.

À propos du **titre de Fils de Dieu** j'ouvre ici une petite parenthèse pour rappeler l'incipit de l'épître aux Romains : « *Jésus, déterminé Fils de Dieu, de par la résurrection d'entre les morts, dans un pneuma de consécration.* », la consécration ayant à voir avec l'onction, avec la christité. Un certain nombre de dénominations du Christos se trouvent liées ici de par la résurrection. Nous avons aussi une autre référence : « *Jésus, que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour, selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : "Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre".* » (Ac 13). Voyez l'importance du mot *selon* dans « *ressuscité selon la parole : "Tu es mon Fils".* » La parole est la semence à partir d'où se montre ce qui vient. La parole « *Tu es mon Fils* » se trouve venir à jour et à explicitation dans la résurrection. Et rétrospectivement, comme le fruit permet de connaître la semence, la résurrection donne le sens de « *Tu es mon Fils.* » C'est le mode de lire l'Ancien Testament qui est fait dans le Nouveau Testament.

Cette parenthèse avait pour but de confirmer une chose que j'avais dite en passant.

L'autre mot qu'il faut souligner ici est évidemment le terme de **joie**. Nous avons médité sur le rapport des pleurs et de la joie. La joie est souvent réservée à l'accomplissement plénier de la résurrection. Les pleurs de Marie-Madeleine étaient notés, le terme de joie était différé, ayant peut-être un sens plus eschatologique, celui de la joie authentique. Vous comprenez maintenant ce que j'appelle joie authentique, puisque nous avons médité sur les quatre sens des pleurs et de la joie en Jn 16, 16-32. C'est donc une autre façon de lire la

⁷⁹ « Montrer est, chez Jean, l'indice de la proximité : « *Le Père aime le Fils et lui montre (deixei), tout ce qu'il fait* » (Jn 5, 20). Jésus montre *le côté et les mains*, c'est-à-dire le cœur et la donation : le cœur ouvert (la source d'où surgit et abonde), et la donation (ce qui donne). » (Session *Symbolique des éléments*).

qualité d'espace : la paix remplace la peur, mais la paix s'appelle aussi la joie, c'était une suggestion de l'un d'entre vous qui est excellente. Nous nous acheminons vers l'avènement du fait que le nom le plus fondamental pour dire cet espace sera le nom de pneuma qui va venir maintenant dans notre texte.

d) Nouvelle méditation : vers l'ouverture et la réconciliation (v. 21-23).

- **Verset 21a : Une nouvelle méditation.**

« ²¹*Jésus leur dit donc à nouveau (palin) : "Paix à vous."* » Paix en retour (*palin*). Bien sûr, Jésus ne leur dit pas deux fois bonjour. Chez saint Jean cette façon de s'exprimer désigne le fait qu'on va revenir sur un mot de Jésus pour le méditer dans une autre direction. Quand, chez saint Jean, Jésus dit *palin* (en retour, une seconde fois, à nouveau) ce n'est pas qu'il dit à nouveau, mais c'est nous qui allons faire retour sur la parole de Jésus pour en méditer une autre dimension, pour en dégager une autre signification. On trouve cela par exemple dans la scène de l'arrestation où il leur dit une deuxième fois « C'est moi » et il en dégage une autre signification. Ce n'est pas une anecdote, le lecteur est partie prenante. « Jésus dit une seconde fois » cela veut dire : je retourne une seconde fois pour lire et entendre la parole de Jésus.

- **Verset 21b : Ouverture vers le monde.**

« *Selon que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie.* » On a l'emploi de deux verbes différents dans le grec, *pempô* et *apostellô*. Ce sont deux verbes qui sont constamment employés pour Jésus et pour les disciples afin de dire l'envoi, la mission. Je ne pense pas qu'il faille souligner la différence des verbes en grec. En revanche, il est important de mettre en rapport ce mot avec la situation initiale. L'espace de peur était un espace fermé ; l'espace qui s'ouvre ici est un espace ouvert, qui ouvre sur le monde. C'est le thème de l'envoi. La peur crispait, la joie de la résurrection est porteuse de l'envoi, de "l'ouverture vers", de l'annonce vers le monde.

- **Verset 22 : L'insufflation.**

Ce qui est vient d'être dit en paroles se gestue maintenant. Soyez très attentifs à ce que, dans la lecture de Jean, les gestes sont parlants et les paroles sont d'abord des gestes.

Parler, nous l'avons dit, c'est par exemple saluer, c'est-à-dire s'approcher. Ainsi au début du Prologue : « *Dans l'arkhê était la parole.* » Que disait-elle ? Rien. « *Elle était tournée vers le Père.* » S'adresser est le premier moment de la parole. C'était une petite parenthèse pour lire les gestes parlants, ce qui incite à nouveau à lire le sens des allures, des postures, de tout ce qui est la gestuelle évangélique, qui est vouée à dire autant et même parfois plus que la parole. Souvent, la parole ne fait que commenter les aspects de ce qui est contenu dans la gestuelle. Je peux en donner un exemple en particulier à propos de la scène du lavement des pieds (Jn 13, 4-12) où le développement qui suit est partiel, il ne dit pas toute la signification de ce qui est dit dans la gestuelle. Et ça c'est un conseil pratique : ce n'est pas pour pinailler que nous regardons de près le geste. Nous sommes soucieux, non pas

d'inventer à propos du geste, mais de voir à quoi, dans l'évangile de Jean, il se réfère, à quoi il est voué pour donner du sens.

« ²²*Et ayant dit ceci il insuffla et leur dit : "Recevez le Pneuma Hagion (l'Esprit Saint)." »* La gestuelle ici, c'est l'insufflation, le souffle qui donne vie. Le souffle est le signe de ce que la parole de Jésus n'est pas une parole de loi qui dit ce qu'il faut faire. C'est une parole qui donne de faire, une parole qui leur donne ici l'animation, le souffle, le mouvement. Ce n'est pas une parole qui dit : tu dois aller, tu dois te mouvoir.

● Parenthèse sur le pneuma.

La parole qu'est le Christ n'est jamais disjointe de l'Esprit (du Pneuma) donc du souffle. Nous les disjoignons sous prétexte que ce sont, à certains égards, deux personnes comme nous disons, ce qui est vrai en un sens, mais qui peut faire obstacle précisément à la compréhension de l'inséparabilité du Pneuma et du Christos.

Quand nous lisons : « *J'enverrai un autre paraclêtos* » en Jn 14, 16, cela ne signifie pas que lui reste en place et que l'autre vient. Partout où est le Christ, le Père est ; le venir christique ne le sépare pas du Père. De même, l'émission de l'Esprit de résurrection ne sépare pas l'Esprit du Christos. C'est très important pour la signification du verbe envoyer.

Il faudrait méditer là sur plusieurs choses qui ne sont pas très familières parce que nous demeurons là d'où nous partons pour aller : une demeure n'est pas un lieu dans lequel on reste clos, mais on ne perd pas la demeure du fait d'aller.

« *Il leur dit : "Recevez le Pneuma Hagion (le Souffle Sacré, l'Esprit Saint)." »* Au cours des deux années où nous avons étudié *la Vie* à Saint-Bernard, nous avons appris que le thème du pneuma garde en lui deux choses qui sont chez nous totalement écartées. Le pneuma peut être de l'ordre de la connaissance, dans un sens premier, quand Paul dit : « *il nous a donné de son pneuma* » c'est-à-dire il nous a fait savoir sa pensée ; mais le pneuma a aussi éminemment à voir avec *la vie* : il est ce qui insuffle et nous avons là une référence avec le geste par lequel YHWH insuffle Adam, mais dans une perspective psychique car le terme employé alors est *psukhê zôsa*. Paul lui-même fait la différence : cet Adam-là est animé par une *psukhê zôsa* (une *psukhê* (psychê) vivante) alors qu'ici il s'agit du *pneuma zôpoioun* (pneuma vivifiant). La différence est entre vivant et vivifiant : le pneuma est vivifiant, le pneuma donne vie qui est *vie éternelle* (*zôê aiônios*). Mais j'ai peine à dire cette expression, parce que ce qu'elle évoque chez nous est très éloigné de la signification de *zôê aiônios*.

Au fond l'Évangile c'est ceci : prendre conscience de ce que nous vivons dans une atmosphère nauséuse et que se propose à nous une atmosphère nouvelle. Au milieu de la peur et de la fermeture, Jésus surgit et dit « *Paix à vous* » ; autrement dit la paix au sens évangélique du terme est cette atmosphère qui est appelée à supplanter l'atmosphère de ce monde. Et cette paix est une paix qui ouvre puisque, de là, cette paix s'étend et que c'est le pneuma (le souffle) qui se substitue à l'air mortel. L'Évangile ce n'est rien d'autre, c'est l'annonce du possible, c'est la parole qui dit et donne ce possible, une annonce qui n'est jamais l'annonce d'un moment entre autres, d'une fois entre autres, ce qui veut dire qu'en un certain sens ce n'est jamais accompli, que la ténèbre ne cesse de refluer et que la lumière ne cesse de venir.

• **Verset 23 : La levée des péchés.**

« ²³*De ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront levés ; de ceux à qui vous les confirmerez, ils seront confirmés.* » En début de séance ce verset vous a fait difficulté pour deux raisons : la première c'est que vous ne voyez pas le rapport avec l'insufflation du pneuma ; et la seconde c'est que dans son mode de dire la levée du péché, la phrase est assortie de quelque chose qui a l'air de donner un pouvoir restrictif assez étrange, un pouvoir de retenir et même de conforter le péché. Ces difficultés sont normales, parce que le mot *péché* est un mot d'une certaine façon irremplaçable, et néanmoins inaudible. Cela est fréquent pour les mots essentiels de l'Écriture. Je le garde pour nous ici.

Le terme de *péché* est irremplaçable en ce sens qu'aucun des mots par lequel nous le remplacerions ne dit la même chose. Le péché n'est surtout pas la culpabilité, entendue au sens moderne de sentiment de culpabilité. Il y a des rapports, de bons rapports peut-être, mais cela ne dit pas la même chose. Le péché ne se pense pas non plus à partir de l'infraction par rapport à une loi. Ni la donnée psychologique de culpabilité, ni la donnée juridique ou culturelle ou éthique de loi n'ont à voir avec le péché.

Le péché est d'une autre essence. Il dit ici, précisément, le manque de paix et de joie au sens authentique du terme. Et c'est pourquoi cette phrase est tout à fait dans son lieu ici. Dire la paix (« *Paix à vous* »), c'est la même chose que *lever le péché*. Je sais que les théologiens qui ont été légitimement soucieux de fonder sur l'Évangile les pratiques, y compris les pratiques sacramentelles du sacrement de pénitence (ou de réconciliation), ont étreint le sens de cette parole. Mais cette parole dit essentiellement que c'est la même chose d'acquiescer la paix et la joie, dans le sens authentique du terme, et d'être délié du péché ou de la servitude (la servitude de l'avoir à mourir et la servitude d'être meurtrier). Les deux mots ont la même ampleur, positivement ou négativement, pour dire la même chose.

Ceci n'exclut pas que les modalités de la remise du péché, c'est-à-dire du pardon, puissent se déterminer, à l'intérieur de la communauté, y compris dans une perspective sacramentelle de pardon, mais cela par surcroît. Cela n'épuise surtout pas le sens de cette phrase. Elle demande à n'être pas pensée à partir de notre expérience de telle sacramentalité ecclésiale. C'est de toute première importance. J'étais assez content que la première difficulté relevée à la lecture initiale soit précisément celle-là parce que c'est vrai, parce qu'elle est dans notre écoute.

Cette remise est donnée ici aux apôtres. Cela signifie-t-il que la remise du péché soit réservée au collège apostolique ? Pas intégralement ni à tous égards. Que nous levions le péché, c'est-à-dire que nous pardonnions, est la chose la plus partagée, la plus fondamentale, la plus élémentaire. Elle est même telle que nous ne sommes pas pardonnés si nous ne pardonnons pas, que la première façon pour nous d'être pardonnés est que nous soit donnée la capacité de pardonner. C'est le thème qui intervient justement aussitôt après l'énonciation du « Notre Père » dans Matthieu qui re-souligne la phrase. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une fonction communautaire de type sacramentelle telle que celle qui s'est développée dans le cours de l'Église, et qu'elle ne soit pas fondée sur cette parole : elle l'est certainement, mais elle n'est pas à penser restrictivement.

Quant à *lever*, ce qu'on lève est levé, ce qu'on confirme est confirmé. Cela est une façon de dire le sérieux et l'importance de la parole qui est dite une fois en positif et une fois en

négatif. Nous avons la même chose à propos du pouvoir des clefs dans le chapitre 16 de saint Matthieu (« *Tu es Pierre et sur cette pierre...* »). Par ailleurs le côté négatif est bizarre pour nous, mais saint Jean parle ainsi. Par exemple à propos de Jean-Baptiste il est dit : « *Il le confessa et ne le nia point* » (Jn 1, 20), pour dire qu'il le confessa véritablement. C'est une façon de dire qui est de souligner le positif par le négatif. Ce trait d'écriture se trouve dans le Nouveau Testament et particulièrement chez saint Jean.

D'autre part nous sommes dans le rapport de l'un et des multiples, c'est quelque chose qui est traité par exemple dans le fait que Jésus est « au milieu ». Or unifier les dispersés c'est la même chose que pardonner les péchés car les hommes sont dispersés du fait d'être mortels et meurtriers : la levée constitue l'unité. L'unité unifiante est le Christ ressuscité, on peut dire qu'il est substantiellement le pardon même. Il n'est pas quelqu'un qui pardonne, il est le pardon de tout pardon. Et la tâche du pardon essentiel est ici livrée à l'Église réunie, rassemblée dans cet espace dont nous parlons.

II – L'épisode de Thomas (v. 24-29)

« ²⁴Or Thomas, l'un des douze, qui est appelé Didyme – frère jumeau – n'était pas avec eux quand vint Jésus. ²⁵Les autres disciples lui dirent donc : "Nous avons vu le Seigneur". Et il leur dit : "Si je ne vois dans ses mains le tupos (la marque, la trace) des clous et ne jette mon doigt vers le tupos des clous, et ne jette ma main vers son côté, je ne croirai pas."

²⁶Alors, huit jours après, à nouveau, étaient ses disciples à l'intérieur, Thomas avec eux. Vient Jésus, les portes étant fermées et il se tient debout au milieu et il dit : "Paix à vous". ²⁷Ensuite il dit à Thomas : "Porte ton doigt ici et vois mes mains, et porte ta main et lance-la vers mon côté, et ne sois plus apistos, mais pistos." ²⁸Thomas répondit et lui dit : "Mon Seigneur et mon Dieu." ²⁹Jésus lui dit : "Parce que tu as vu, tu as cru. Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru." »

« ²⁴Alors Thomas, l'un des douze, qui est appelé Didyme – frère jumeau – n'était pas avec eux quand vint Jésus. » Je note ici que nous n'avons pas suffisamment développé la thématique des figures, la figure du disciple, celle des différents couples de proximité, qui ne sont jamais à prendre dans un sens banal⁸⁰. Ainsi Marie-Madeleine n'est pas banalement l'épouse de Jésus et cependant elle est dans la figure de l'épouse. Ici, nous avons la figure de la fratrie, le frère, et même le frère jumeau.

Je ne partage pas l'orientation des études sur la gémellité, le double supplémentaire et indu, sur les cultures qui suppriment les jumeaux, sur la hantise du clone etc., comme dans les études de René Girard. Je pense qu'ici c'est une étude de la fratrie comme telle, et pas simplement jumelle, qui déjà par elle-même est le lieu initial de la compétition au mauvais sens du terme. La fratrie n'a pas d'intelligibilité. Par contre, le premier deux qui est celui du père et du fils, et le deux de l'époux et de l'épouse, ces deux qui sont des duels et non pas des pluriels chez les Anciens au point de vue grammatical, ont de l'intelligibilité intérieure.

⁸⁰ Différents messages sont sur le blog dans le tag [figures](#), en particulier [Figures de disciples, figures de la foi. Première approche](#).

Les frères peuvent être deux, peuvent être quinze, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison pour qu'il y en ait autant. D'où le meurtre, dans l'Écriture, qui émerge avec les frères. Il a sa racine en Adam, mais il ne s'accomplit que dans la fratrie, c'est le meurtre de Caïn sur Abel. Or c'est justement le lieu du meurtre qui est le lieu du plus haut don qui est le pardon. Et je pense que ce qu'ajoute ici le thème du huitième jour, c'est de souligner l'aspect selon lequel le don culmine dans le pardon, qui est le plus haut moment du don. Du même coup ce qui va être traité ici à travers la figure du frère, c'est la figure du pardon.

En effet : « ²⁵*Les autres disciples lui dirent donc : "Nous avons vu le Seigneur". Et il leur dit : "Si je ne vois dans ses mains le tupe (typos) (la marque, la trace) des clous et ne lance mon doigt vers le tupe (typos) des clous, et ne lance ma main vers son côté, je ne croirai pas.* » Nous avons ici quelque chose qui a, pour moi, toute la signification du chantage à la foi, la mise de conditions à la foi : je croirai à condition que, je pose les conditions. Et Jésus fera ce que demande Thomas sur ce mode-là, mais ce sera la marque d'un don qui, en plus, doit être ici un pardon. Thomas est le seul qui figure une attitude qui, par sa forme de chantage ("je crois à condition que"), fait que Jésus ne devrait pas pouvoir y accéder car il y a une pseudo-façon de demander qui ne permet pas la réponse positive.

C'est un trait important dans l'ensemble de l'Évangile et dans l'attitude de Jésus par rapport aux questions qu'on lui pose : à ceux qui posent une question qui n'est pas une authentique demande dans le sens d'*erôtâô* (je questionne, je demande) mais qui viennent pour le prendre, pour le surprendre, pour le prendre en défaut, à ceux-là Jésus d'ordinaire ne répond pas. Car cette attitude-là n'a pas de réponse, ou s'il répond, il répond par un faux-fuyant.

Ce sont les fameuses réponses : « *Rendez à César ce qui est à César* » si ça vous chante, mais ce qui m'importe à moi, c'est que « *vous rendez à Dieu ce qui est à Dieu* », ce qui est une façon de ne pas répondre à la question. Il ne faut surtout pas croire que ce passage de Matthieu traite la question des rapports entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux, ce n'est pas du tout de l'intention du Christ ! On l'a utilisé dans ce sens-là, mais les deux choses "rendre à César" et "rendre à Dieu" ne sont pas sur le même plan. De même que les Catholiques font semblant de dire que Luther a dit : « *Pèche fortement mais crois plus fortement encore* », ce qui est d'ailleurs tout-à-fait paulinien : pécher fortement exige que la foi soit plus forte encore ; mais ce n'est pas un conseil qu'il donne, c'est à entendre : « *Même si tu pêches fortement, ce qui importe c'est que tu croies plus fortement encore* ». C'est une des significations de la bonne tonalité de cette structure de parole. Je dirige ici la lecture dans une direction qui me paraît être celle du texte, bien sûr.

Je remarque aussi que la demande de Thomas n'est pas une demande qui porte simplement sur le toucher : « *si je ne vois dans ses mains la marque des clous et ne lance mon doigt ... et ne lance ma main...* », car la notion de toucher s'indique dans un verbe assez étonnant qui est le verbe lancer (*balleïn*) qui est de la famille du ballon : lancer le doigt, lancer la main. Ce verbe est celui qu'on trouve dans *symbolos*, *diabolos*. La racine du verbe *balleïn* (lancer) est une racine qui a une grande importance dans les langues anciennes et qui a à voir avec le thème de la perspective, de la visée, de l'action à distance, qui indique donc quelque chose par rapport à la distance.

► Vous êtes parti sur le chantage et vous avez dit que ça se situait dans un espace de pardon, et là je ne le vois pas.

J-M M : Bien sûr, j'ai même dit qu'ordinairement le chantage donnait lieu à une non-réponse alors qu'ici il donne lieu à une réponse. Comment interpréter la réponse qui est la capacité de toucher sinon précisément comme le pardon qui dévoile donc l'ampleur du don ? C'est cela mon cheminement.

« ²⁶**Alors, huit jours après** – nous avons donc une période entre le débat suscité par Thomas et puis cette scène proprement dite qui commence maintenant – **à nouveau (palin), étaient ses disciples à l'intérieur, Thomas avec eux. Vient Jésus, les portes étant fermées et il se tint debout au milieu et il dit : "Paix à vous".** » Nous avons à nouveau la méditation, dans les mêmes termes, de la situation archétypique qui dit le thème de la résurrection et qui est réitérée ici : *palin* (à nouveau). Nous allons donc méditer un aspect de la posture de résurrection, à nouveau ou en revenant sur cette situation qui est, néanmoins, située précisément à un octave de distance.

« ²⁷**Ensuite il dit à Thomas : "Porte ton doigt ici et vois mes mains, et porte ta main et lance-la vers mon côté, et ne sois plus apistos, mais pistos."** » Thomas n'est pas ici véritablement le modèle des légitimes doutes et légitimes recherches. Son attitude et sa parole sont caractérisées comme *apistos*, comme le contraire de la foi, et nous avons dit : comme à la limite peccamineux, au sens de la surdité ultime. Et ce qui fait l'ampleur de ce passage, c'est que cela donne lieu, non pas à non-réponse ou à réponse dilatoire, mais donne lieu paradoxal à ce qui est demandé, c'est-à-dire que cela est pardonné.

L'usage que l'on fait de Thomas, dans le langage courant ne correspond pas à sa figure dans l'Évangile. Thomas c'est le doute, et on n'a pas l'impression d'être tout à fait en dehors d'une écoute respectueuse de Jésus quand on dit : « Oh moi je suis comme Thomas, je demande à voir », mais cela édulcore l'intelligence de cette situation. Il ne faut pas diminuer ou adoucir l'erreur de Thomas. Elle n'est pas encore explicitée, on n'a pas encore dit en quoi elle consiste, sinon que nous l'avons caractérisée comme ayant la tonalité du chantage, de la condition posée à la foi, et que cela demande à être pardonné. Or la donation de Jésus, lorsqu'il lui dit « Touche », ré-indique, une fois supplémentaire s'il le fallait, que notre toucher est nativement meurtrier, sinon dans la parole qui dit : « *eh bien, touche-moi* » c'est-à-dire dans la donation. Sans cette parole, c'est la prise, la prise violente. C'est un point qui court tout au long de notre chapitre.

Donc Jésus donne qu'il le touche. Et ce don-là est un pardon, il donne que Thomas, qui était *apistos* (sans foi) devienne *pistos*. Le mot "infidèle" qu'on trouve dans l'usage courant ne traduit pas ce qui est en question ici puisque la foi, c'est essentiellement reconnaître le Ressuscité ; donc Thomas est *apistos* tant qu'il ne reconnaît pas Jésus dans sa dimension de résurrection, et il devient *pistos*, nous allons voir à quel point et comment.

« ²⁸**Thomas répondit et lui dit : "Mon Seigneur et mon Dieu."** » Il est le premier qui, sur le mode de la confession, confesse Jésus, non pas simplement comme Rabbouni, non pas simplement comme Seigneur, mais précisément comme Dieu : « *Mon Seigneur et mon Dieu.* » C'est la profession de foi la plus élevée.

Cette figure de Thomas est très ambiguë et très intéressante, en ce sens que Thomas, en tant que jumeau accompli⁸¹, a la situation d'une certaine façon la plus élevée : il est celui qui confesse de la façon la plus haute ; il est l'accomplissement ; il est le huitième jour ; il est la figure de la plénitude, car la grâce, la donation ultime, suppose un débordement. La grâce est essentiellement surdébordement (« *en surdébordement par rapport à* »), c'est la thèse paulinienne essentielle. Il est de l'analyse de la grâce qu'il y ait dans son concept de la gratuité, de la donation gratuite qui n'est pas la rémunération de ce qui est dû.

La dernière phrase : « ***29 Jésus lui dit : "Parce que tu as vu, tu as cru. Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru."*** » Ceci semble au contraire le mettre en-dessous d'un certain nombre d'autres. Et c'est exactement cela : il est en-dessous des autres, et c'est pourquoi il peut être au-dessus, manifestant que la grâce n'est pas une simple donation, mais une par-donation, un pardon, un sur-don. Il faut voir en effet que Thomas a une place éminente dans l'évangile de Jean. Vous pourriez rechercher les lieux d'émergence de sa figure ; il se retrouve dans les sept qui sont retenus au chapitre 21, il est nommé le deuxième après Pierre. Dans notre chapitre, il est en rapport avec Jean puisque de Jean il est dit : « *Il vit et il crut* » ; il est en rapport avec les douze, avec Marie-Madeleine éventuellement. Dans ce verset il y a tout d'un coup quelque chose qui institue une autre comparaison de la figure de Jean et de la figure de Thomas.

Alors, comment gérer cette petite phrase ? Le mot important est *parce que* : « *parce que tu as vu, tu as cru.* » En effet, la foi ne commence pas par la vue, c'est-à-dire que les signes ne sont pas ce qui conduit à la foi. Ce thème est largement développé dans le chapitre 6. C'est la conception négative du signe pour croire. En revanche, croire précède la vision, entendre précède voir, donc : « *Bienheureux ceux qui croient, n'ayant pas vu* », car c'est entendre qui donne de voir. Et Jean n'est ni celui qui a vu *pour* croire, ni celui qui n'a pas vu et qui croit. Jean est celui pour qui voir et croire, c'est le même puisque « *Il vit et il crut* » est un hendiadys, c'est-à-dire deux mots pour dire une seule chose.

Il y a quelque chose de conclusif et d'ultimement eschatologique dans la position de Thomas, donc quelque chose de très grand par rapport à ce qui s'est passé auparavant. Mais en même temps, il est révélé que le très grand est le pardon du plus bas c'est-à-dire que la perfection chrétienne n'est pas la pureté, la perfection chrétienne est le pardon de l'impur ; ou si vous voulez l'écoute chrétienne n'est pas l'écoute pure, l'écoute chrétienne est la perpétuelle correction du mal-entendu, même structure fondamentale. Parce que la visée du pur et la visée de l'écoute parfaite sont le lieu le plus sûr, ou pour le désenchantement, ou pour l'hypocrisie. Ces points sont essentiels, capitaux.

⁸¹ Les jumeaux ici sont le Christ lui-même et la totalité de l'humanité au huitième jour, donc au jour octave, après la grande semaine de toute l'histoire du monde. Et ce qui se passe dans cette histoire du monde et du rapport de Dieu au monde, c'est le soupçon, le doute. Il y a du bon doute et il y a du mauvais doute. Et celui de Thomas n'est pas bon, c'est un doute de chantage. Il y a tout le péché du monde entre le premier jour et le dernier jour. En ce sens-là Thomas est la figure d'un accomplissement plénier qui est la proximité accomplie. La figure des jumeaux a même signification que la figure des époux mais c'est une autre figure. Et le donner à voir qui est fait à Thomas est un donner à voir qui doit pardonner le mauvais doute du chantage. Tout le pardon que Dieu peut accorder à l'humanité est visé ici. Et n'oublions pas que, pour Paul comme pour Jean, le pardon est la plénitude du don, comme le parfait et la plénitude du fait. » (J-M Martin, Saint-Bernard 17 octobre 2012).

III – Approfondissements de thèmes

1) « Ne me touche pas » (v. 17) et « Porte ton doigt ici » (v. 27).

Ce que je veux mettre en évidence à propos du toucher c'est qu'il faut mettre en rapport le « *Ne me touche pas* » de Marie-Madeleine et la donation à toucher que fait Jésus à Thomas.

Quand nous avons interprété le « *Ne me touche pas* », nous avons dit qu'il devait s'entendre comme « *Ne me touche pas encore* » parce que le processus qui va de l'entendre au voir, qui a été rapide, laisse ouvert un délai pour l'accomplissement plein. Or il n'y a pas de délai pour Thomas parce que Thomas, qui est dans le jour octave, est la figure de l'accomplissement ultime qui est le moment du toucher. C'est pourquoi probablement la problématique de Thomas est là pour préparer l'annonce de l'ultime proximité de l'eskhaton. Rappelez-vous : nous avons dit que le rapport entre le matin et le soir du premier jour était analogue au rapport entre le premier jour et le jour octave. Ce rapport est un rapport de l'alpha à l'oméga, un rapport de la semence à la moisson, donc un rapport de l'initial à l'eschatologie (à l'accomplissement plénier).

En ce sens-là aussi Thomas est voué à être la figure du plus haut. Nous avons dit qu'il l'était déjà parce qu'il accédait au toucher en dépit d'avoir eu la réflexion la pire ; jamais Marie-Madeleine n'aurait eu une réflexion de ce genre si on peut dire. Mais la figure de Thomas est la figure de la fratrie pleinement accomplie, c'est-à-dire de la dernière intimité et proximité entre le Christ et l'humanité, autre rapport.

Si j'ai pris soin de poser la question : quel est l'ordre du chapitre ? Pourquoi un matin et un soir, un jour un et un jour huit, pourquoi Jérusalem puis la Galilée ? Pourquoi ces multiples dédoublements ? C'est parce que là il y a des chemins. Le chemin fondamental à chaque fois repris c'est le chemin du commencement à la fin. Marie-Madeleine est typiquement dans la figure du cheminement, et du cheminement non encore pleinement accompli puisque Jésus lui-même n'est pas pleinement ressuscité : « *Je ne suis pas encore monté vers le Père* ». Il n'est pas ressuscité tant que tous les frères ne sont pas ressuscités, il n'a pas son jumeau qui résume en lui la totalité de la fratrie : « *Va dire aux frères* ». Tout ça c'est d'une cohérence prodigieuse.

► Ça met en l'air toute notre conception habituelle de la résurrection.

J-M M : Je ne trouve pas. C'est le cas si nous pensons l'identité de Jésus sur le mode de l'identité d'un *je* parmi les autres *je*, ce qu'il fut, mais c'est par l'effacement de cette identité-là qu'il devient l'unité de la totalité de l'humanité. Sa résurrection n'est pas une affaire singulière où parce qu'il a été bien gentil, parce qu'il a bien voulu souffrir on l'a récompensé comme on récompense un individu. Il ne faut pas penser dans ce chemin. Jésus dit *Je* de la totalité de l'humanité accomplie.

► Est-ce qu'on peut dire qu'aujourd'hui nous sommes par la foi et dans le cheminement de Marie-Madeleine et dans l'accomplissement de Thomas, simultanément ?

J-M M : En un sens, ce n'est pas exclu. En tout cas, que nous soyons dans la figure de Marie-Madeleine ou dans la figure de Thomas, c'est la même foi, car les verbes entendre,

voir et toucher disent chacun la même foi, mais dans des phases ou dans des modes d'y accéder qui sont plus ou moins avancés. On peut se sentir plutôt dans un cheminement ; et ça me paraîtrait un peu hardi de prétendre être à l'accomplissement plénier de la foi.

► Je voulais dire que pour l'humanité l'accomplissement est joué, même si on peut dire qu'il a encore à se manifester.

J-M M : Tout à fait. Justement c'est la structure même : s'il y a un mouvement du commencement à la fin puis un autre du commencement à la fin, c'est que le mouvement vers la fin est constant, mais il n'est jamais pleinement accompli, il est encore à reprendre dans un autre mouvement. C'est la raison de l'articulation de cela. Il n'y a qu'un rapport de l'arkhê à l'eskhaton et cependant ici il est repris successivement trois fois.

Et ceci pose la question du temps : « *Nous sommes appelés enfants de Dieu et nous le sommes mais ce que nous serons n'est pas encore manifesté* » (1Jn 3, 1) et Paul dit la même chose : « *Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ votre vie paraîtra, alors vous paraîtrez avec lui* » (Col 3, 3-4). Nous sommes ce que nous serons, mais nous le sommes sur mode non encore manifesté.

Donc ici le même mouvement qui va du commencement à la fin se reprend plusieurs fois. Ce serait une ouverture pour mettre en question la conception du temps, notre temps natif, notre temps tel que les différentes sciences peuvent l'étudier, le temps de l'historien, le temps dans son rapport au prétendument éternel, insuffisamment pensé sous le nom d'éternel mais qui est plus que cela etc. Jean est celui pour lequel la méditation sur le rapport du temps et de l'éternité (si on veut parler grossièrement) est la plus avancée. Simplement pour l'instant nous apercevons que l'irruption, dans notre temps, de la vie qui ne meurt plus modifie les rapports du temps, devrait modifier notre mode d'être au temps c'est-à-dire d'être à la mémoire, à la présence et à l'espérance, de telle manière que nous y serions sur d'autres modes que ceux que ces mots-là disent dans notre temps usuel.

2) La distance comme essence de la proximité.

► Tu as dit qu'on voit de loin et qu'on touche de près c'est pourquoi on passe du voir au toucher après être passé de l'entendre au voir. C'est donc un problème de juste distance ?

J-M M : Oui, c'est la bonne proximité. Je me suis empêché d'ailleurs de dire qu'il y aurait une mauvaise proximité qui était la promiscuité et donc que la distance demeurerait toujours l'essence de la proximité. C'est très important d'ailleurs pour penser l'unité la plus haute comme proximité et non pas comme fusion ou confusion ou promiscuité. C'est très important pour penser le rapport du Père, du Fils et de l'Esprit : ils sont d'autant plus un qu'ils sont distincts. L'unité n'est pas l'inerte compact. Nous avons comme modèle d'unité le galet qui est rond. Or c'est un mode des plus mineurs d'unité qui existe, d'autant plus que le galet n'a pas d'intériorité, pour le voir il faut avoir de bons marteaux : le dedans du galet c'est la même chose que le dehors, c'est-à-dire que plus on le casse et plus il est encore dehors ; il est indéfiniment en dehors de lui-même, et nous en faisons le modèle de l'intériorité, imaginativement ! Il n'a que du dehors.

3) « Shalom » et les formules de politesse.

► Jésus dit deux fois « *Paix à vous* » et j'ai envie de faire le rapprochement avec la fin du chapitre 16 : « *Je vous ai dit tout cela pour que vous ayez la paix en moi.* »

J-M M : Oui, et au chapitre 14 il dit : « *Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix* », et il ajoute : « *Je ne donne pas comme le monde donne* ». Le concept mondain de don, qui est déjà quelque chose de généralement bon, n'est pas suffisant pour rendre compte de « je donne » ici. Ça c'est décisif.

► Dans notre chapitre 20, il dit la formule de politesse « *Shalom* ».

J-M M : Oui, mais c'est une formule de politesse vécue. La formule de politesse, ça devrait être vrai et pas seulement une formule de politesse. Ici cette formule ouvre effectivement l'espace de paix comme le fait une parole de politesse quand elle n'est pas de simple politesse. Si notre façon de dire « Bonjour » tenait de l'agapê pour le prochain et non pas de l'usage conventionnel, ce ne serait pas une simple formule de politesse.

► Quand il leur dit : « *Paix à vous* » je trouve qu'il est un peu dur avec eux. Ils n'ont pas la paix cinq minutes, ils n'ont pas le temps d'être remplis de joie : ils ont la paix et vite il les envoie, et vite il leur donne l'Esprit, et vite il les transforme.

J-M M : Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'il leur donne la paix, qu'il leur donne l'Esprit, mais que l'Esprit et la paix c'est la même chose. Il les envoie donc il leur donne d'aller c'est-à-dire qu'il leur donne la liberté, il leur donne le libre mouvement ; et je vous assure que je ne dirais pas que c'est trop vite si quelqu'un me donnait le libre mouvement. La liberté c'est la même chose que la paix. Nous avons dit ce matin que paix, pneuma, joie, étaient des noms de la même chose qui est une qualité de relation, une qualité de présence, une qualité d'espace, une qualité qui s'oppose à la peur, etc. Les envoyer ici, c'est leur donner de sortir de la peur. Et moi je ne dis pas que c'est trop tôt.

► Si vous lâchez un animal qui a été enfermé ou attaché ou retenu, et bien il reste sur le seuil, il ne se lance pas tout de suite.

J-M M : Oui, c'est un animal, pas moi.

► Il est possible que certains prisonniers vivent la même chose que l'animal.

J-M M : Ça c'est une autre question, c'est la question de savoir à quel moment on entend la parole de libération, s'il ne faut pas un délai pour l'entendre. C'est très possible, mais ce n'est pas une question pertinente par rapport à notre texte.

4) L'inversion et le miroir.

► Lorsque Marie-Madeleine est appelée par son nom elle se retourne, passant du constat au voir, et le texte lui-même se retourne, c'est une sorte d'inversion. En Jn 16, 16-32 on a vu l'inversion entre l'absence et la présence, entre les pleurs et la joie. Aujourd'hui on a vu que, quand Jésus vient, les apôtres passent de la peur à la joie, de l'espace clos à l'espace ouvert. Peux-tu revenir sur tout cela, en particulier sur le retournement de Marie ?

J-M M : Ce qui lui est dit c'est son nom propre « Mariam », donc c'est l'évocation de ce qu'elle est, et cela lui donne de voir et de reconnaître car le nom propre c'est aussi ce par quoi on est ouvert à autrui, parce que c'est toujours un nom qui est donné et un nom qui permet d'appeler. Cette écoute qui donne de voir s'accompagne d'une inversion. Là il y a un thème que nous n'avons pas du tout touché et que je ne ferai qu'indiquer. L'inversion du voir est un thème qui est très connu dans une symbolique des Anciens qui est attestée dans la première mystique chrétienne : c'est la symbolique du miroir qui inverse, mais ceci en différents sens (attention, il ne s'agit pas du stade du miroir au sens des psychologues). Cela a lieu en particulier par rapport à la droite et à la gauche comme on sait, mais aussi par rapport à la situation que l'on attend du miroir. Il y a ici quelque chose de très important. On voit la même chose mais inversée : cela joue sur la droite et sur la gauche, mais comme la droite et la gauche ont pour équivalents le haut et le bas dans d'autres domaines, on retrouve ici de vieux thèmes pythagoriciens de la table d'Émeraude, à savoir que le haut est comme le bas, mais en sens inverse. Il y a là des textes magnifiques.

Je suis très sensible à cela parce qu'à 18 ans j'avais fait un petit poème. Or cette idée était déjà présente, à savoir que c'est le miroir sur lequel nous nous modelons, et non pas le miroir qui se modèle sur nous. Je vais vous dire ça :

Elle danse recluse au secret de sa chambre
 Et mime son image évoquée au miroir.
 Droite, elle regarde et modèle ses membres
 Sur un schème évident qu'elle seule y sut voir

 Car les temps ne sont plus que l'homme savait lire
 En texte intelligible une trace d'oiseau.
 Les devins sont partis, nul ne sait se conduire
 Et soumettre sa rive à la raison des eaux.

Il y a le souci de l'inversion tout au long. Même la dernière chose est intéressante. Habituellement on pense que les eaux se soumettent aux rives. Mais si on y regarde de plus près ce n'est pas vrai, car ce sont les rives qui sont faites par la puissance ou la raison des eaux. Donc il y a ici cette volonté d'inversion.

C'est quelque chose que l'on trouve dans les Odes de Salomon, par exemple les Odes 13 et 14 : l'une porte sur le miroir, l'autre sur le rapport du haut et du bas.

Je ne dis pas que cette question de l'inversion du voir est dans notre texte, mais nous avons noté que le changement du verbe qui désigne le regard dans la première partie et qui devient le « J'ai vu » dans la seconde est quelque chose de décisif. Ce que nous, nous appelons voir, ce n'est pas voir, c'est voir selon le miroir et non pas selon la symbolique profonde du miroir, car le miroir c'est : « Le Seigneur dit », et c'est ce qui me donne de voir et de me voir en...⁸²

Tout ceci n'est qu'esquissé. Je ne veux d'ailleurs pas le développer.

⁸² La fin de la phrase est inaudible.

Tu as parlé aussi du texte de Jn 16, 16. Là il y a une distinction explicite entre un verbe qui indique le constat et un verbe qui indique le voir. Je ne suis pas très sûr de la traduction par le mot constat, mais cela n'a pas beaucoup d'importance. La chose importante n'est pas de penser ce que veut dire constat à partir de notre idée de constat mais de le penser à partir de la structure du texte. Et la structure du texte est en premier une distinction et une inversion, un retournement, et c'est cela qui donne au premier verbe *thêdrein* un sens simplement minoré par rapport au deuxième verbe qui est voir (*horân*).

D'autre part le rapport entre une présence qui donne lieu à constat et une absence qui donne lieu à voir dit quelque chose sur le passage de l'absence à la présence. Jésus s'absente et dit : « *Si je ne m'en vais le pneuma ne viendra pas* » (d'après Jn 16, 7) c'est-à-dire que « je ne viendrai pas dans ma dimension de résurrection ». Donc cet absentement est l'envers même d'une présence : c'est le rapport de la mort et de la résurrection de Jésus. À cela correspond un recueil différent, qui dans le premier cas se nomme constater (ou observer) qui indique la relation que Jésus entretient avec ses disciples, et qui dans le second cas est la relation de la foi ou du voir qui accueille Jésus ressuscité.

Les évangiles sont écrits pour dénoncer la méprise, ce sont les mémoires des apôtres à travers la lumière de la résurrection (c'est-à-dire dans la dimension de Jésus ressuscité). En effet décrivant les choses qu'ils ont vécues, ils ne décrivent pas ce dont ils se souviennent par mode de courte mémoire, car devant les choses évoquées ils célèbrent ce qu'ils savent à travers la lumière de la résurrection, et du même coup ils dénoncent ce qu'ils ont vécu.

C'est la structure même de l'Évangile, c'est lié à la nature même de ce passage. L'expérience de résurrection n'est pas simplement le passage d'un objet à un autre objet, mais il y va d'une inversion de ce que veut dire voir : il y va d'une transformation qui est explicitement donnée ici.

D'autre part nous avons noté que ces deux moments sont considérés respectivement comme tristesse et joie. Nous savons que le terme de joie chez saint Jean désigne toujours la résurrection quand il est pris dans son sens plein. Nous avons vu l'usage du mot joie en particulier dans l'apparition de Jésus parmi ses disciples où ils se réjouissent. C'est un thème qui revient constamment, mais ici évidemment le mot de joie fait relire rétrospectivement comme quelque chose de joyeux ce qu'ils ont vécu avec Jésus probablement sur le mode de la tristesse, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas en proie à la vraie joie, à la grande joie. « *Vous pleurerez* » : c'est ce que fait précisément Marie qui pleure et cherche. C'est la recherche. « *Qui cherches-tu ?* », par deux fois cette question est posée.

Ici je sais très bien qu'on fait une distinction (en les opposant de plusieurs façons) entre le stade de la recherche et le stade où elle dit « *J'ai vu* » ; mais il ne faut pas oublier que la recherche est prise elle-même comme développement intérieur de ce qui se dira comme « *J'ai vu* ». La mémoire des apôtres n'est pas dénoncée comme quelque chose de négatif, car ils relisent ce qu'ils ont manqué à voir, et donc ce par rapport à quoi ils étaient d'une certaine manière en présence, précision importante quant au chemin parcouru⁸³.

⁸³ Cf. [Le malentendu comme premier mode d'entendre, et comme premier mode de croire](#).

Très souvent saint Jean marque l'extrême écartement de l'interlocuteur vis-à-vis de Jésus. Par exemple Nicodème : il vient tout heureux, il dit quelque chose ; et tombe sur lui une parole hautaine qui lui fait comprendre que, s'il ne vient pas au monde à partir d'ailleurs que d'où il vient, il n'accède pas au royaume c'est-à-dire à Jésus comme ressuscité. La Samaritaine est aussi, au début, dans une extrême distance. Nous le savons quand Jésus lui dit : « *Donne-moi à boire* » qui indique le « *J'ai soif* » de la Passion, ce qu'elle entend évidemment.

Mais tenir cette distance est un mode de la présence. Il y a des moments qui pourraient être considérés comme des moments de dénonciation de ce que vit l'homme, mais ces moments de dénonciation ne sont pas des moments d'indifférence ou de méprise ou d'ignorance. C'est déjà tenir dans une proximité qui s'amenuise, qui s'étrécit. C'est tout le chemin de la Samaritaine : de l'extrême écartement initial, on va progressivement jusqu'à ce qu'il soit reconnu par son nom propre de Sauveur du monde.

Et il faut voir que toutes les étapes qui sont énoncées au sujet de Marie-Madeleine sont intelligibles à partir du « *J'ai vu* ». Donc les lire dans l'ordre successif comme s'il s'agissait d'une narration, d'un reportage sur ce qu'on aurait pu voir étape par étape n'a pas de sens. Le sens est dans la mémoire, et c'est ce qui nous permettra de nous interroger sur la signification de ces étapes successives.

Peut-être faut-il ajouter qu'il s'agit de l'heure de la femme, c'est-à-dire de l'heure de l'humanité, et Marie-Madeleine est porteuse de cela.

Ici j'ouvre une petite parenthèse : j'ai mis au compte de l'homme l'eschatologie, et au compte de la femme, l'écartement extrême de l'histoire. Cela pourrait paraître très masochiste. Mais il n'en est rien parce que les rapports de l'éternité et de la temporalité ne sont pas du tout ceux que nous pensons. Nous pensons l'éternité comme une simple négation de la temporalité, alors que l'eschatologie est le recueil du déploiement dans son unité foncière, de telle sorte que l'extrême proximité ultime des deux éléments, masculin et féminin, est quelque chose comme une unité. Les gnostiques ont même dit que la femme accède à être homme, mais homme ne signifie plus seulement le masculin en tant que disjoint. Ici sur la symbolique du masculin et du féminin il y a beaucoup de précautions à prendre parce qu'il est possible que notre oreille soit d'avance heurtée, notre sensibilité également. Mais ce n'est pas la fragilité de notre sensibilité qui doit nous empêcher d'aller voir les choses comme elles sont parce qu'en général cette sensibilité par rapport au texte n'est que l'application de nos propres préjugés : même s'ils sont légitimes en leur lieu, ils ne le sont pas nécessairement par rapport à la visée du texte.

Il y a une auto-compréhension de l'homme qui est en question (reconnaître son propre nom, entendre son nom) dans la reconnaissance du ressuscité, dans la résurrection. Ce n'est pas un fait quelconque, c'est un fait qui renvoie à son nom propre. C'est pourquoi une symbolique méditée, celle de l'inversion du miroir, est quelque chose qui pour le fond, peut ne pas être étranger à notre texte, et en tout cas nous enlève l'usage purement moralisant du mot même de conversion.

5) Comment éclairer le verset 23 ?

► Je ne comprends pas le verset 23, le fait de remettre les péchés et aussi de les garder.

J-M M : L'expression : « *Ceux à qui vous les remettrez, ils seront remis ; ceux à qui vous les garderez, ils seront gardés* » vous pose problème.

Il y a plusieurs lieux où saint Jean parle du jugement et d'une façon qui paraît non constante, non cohérente. En effet il y a deux thèmes : il y a le thème « *Je ne suis pas venu pour juger le monde mais pour sauver* » (Jn 12, 47) ; et il y a le thème « *Le Père lui a remis le jugement* » (d'après Jn 5, 25), il est le juge des vivants et des morts. Les deux thèmes ne sont pas du tout contradictoires, mais ils apparaissent ainsi au premier regard.

Nous allons prendre rapidement un texte sur le jugement :

« ¹⁷Car 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 ¹⁸Qui croit en lui n'est pas jugé, qui ne croit pas est définitivement jugé du fait qu'il n'a pas cru dans le nom du Fils Monogène de Dieu. ¹⁹Car c'est ceci la krisis, la lumière est venue vers le monde, et les hommes ont aimé la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises ²⁰Et tout homme qui fait des choses honteuses hait la lumière et ne vient pas vers la lumière de peur que ses œuvres ne soient dénoncées. ²¹Mais qui fait la vérité vient vers la lumière, afin qu'il soit manifesté de ses œuvres qu'elles sont œuvrées en Dieu. » (Jn 3).

Voilà un texte qui apporte une apparente complexité : il n'y a pas de jugement mais il y a du jugement. Et une autre difficulté est celle-ci : pour échapper au jugement il suffit de croire, c'est-à-dire que celui qui a la bonne opinion n'est pas jugé et tout le reste est d'avance jugé c'est-à-dire condamné ! Mais en fait le texte ne dit pas cela du tout. Ce qui est dit ici c'est que la région du sauf c'est la région de l'écoute.

Remplaçons ici le mot croire par le mot entendre, c'est quelque chose que nous avons déjà dit. Donc entendre c'est n'être pas dans l'espace de jugement. Pourquoi ? Parce qu'entendre c'est ne pas saisir, ne pas catégoriser, ne pas prendre : le mot "saisir" est important parce que « *ils se saisirent de Jésus* » (Jn 18, 12) ; "catégoriser" est important car Pilate dira « *Je ne trouve pas de katêgoria en lui* » (Jn 19, 7). En effet le sens premier de *katêgoria* est chef d'accusation ; "prendre" est important car le pneuma « *tu ne sais d'où... mais tu entends sa voix* », c'est la différence entre la prise qui crée une mauvaise dualité et l'écoute qui nomme la non-fermeture sur soi. On comprend à ce moment-là qu'il n'y a pas d'autre péché que d'être sourd, la surdité dont nous parlons ici, parce qu'on peut dire exactement la même chose que ce que Jésus a dit du voyant : il y a dans ce domaine-là, des voyants qui ne voient pas, et des sourds qui, à un certain niveau, entendent très bien, ils sont peut-être ouverts à ce qu'il en est d'entendre avec plus d'acuité.

Il n'y a pas d'autre péché que d'être sourd, car la relation d'écoute, qui est une relation de non-capture, une relation qui ne met pas à mort, cette relation nomme ce qui introduit l'homme dans le sauf. Pourquoi ? C'est que si je juge, je me juge ; si je tue, je me tue. Nous avons vu cela chez saint Jean : si ce qui est essentiel c'est l'interstice, dès l'instant que je rejette, je me rejette, j'établis cette coupure. Donc sous la dénomination d'entendre, de *pistis* (de foi) comme ici, c'est exactement la même chose que ce qui se joue essentiellement dans

la lettre de Jean à propos du meurtre. Et on comprend très bien qu'il n'y a pas d'autre péché que de ne pas entendre. Celui qui n'est pas dans l'espace de l'écoute est dans la sphère du jugement. Et quelque chose du même genre a été dit par les Synoptiques sur le mode : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* ». C'est dit sur un mode sapientiel mais c'est fondamentalement la même chose. Cela dénonce la non-écoute.

Et « **lever le péché** » dans notre texte c'est répandre l'écoute, c'est annoncer, c'est dire, tandis que celui qui n'entend pas se confirme dans sa propre non-écoute. Tout naturellement ce thème du jugement s'exprime aussitôt dans la symbolique de la lumière et de la ténèbre. Nous savons qu'elle ouvre l'évangile de Jean mais elle ouvre aussi la Genèse. Et la Genèse, avec la séparation de la lumière et de la ténèbre, est le premier jugement : c'est-à-dire que c'est le jugement premier et dernier, c'est ce qui sépare la lumière du chaos ou de la ténèbre du monde. Et d'autre part la séparation qui constitue la Genèse est également mise en rapport avec cette séparation qui constitue la mort du Christ, ou qui est la croix. Le thème de la croix, c'est l'axe qui unit parce qu'il sépare. C'est un des noms de l'interstice dont nous parlons ici, c'est-à-dire cette réalité axiale. C'est pourquoi les premiers chrétiens disent que la croix a une double fonction, la double fonction de fixer et de séparer.

Alors vous pourriez me dire : est-ce que j'entends ou est-ce que je n'entends pas ? Vous pourriez me dire aussi : il s'agit d'entendre le nom du fils Monogénès de Dieu, et donc il s'agit d'être ouvert sur quoi ? Cela veut dire qu'entendre c'est être dans "la plus grande ouverture". Le mot "plus grand" est ici très important. Nous savons que chez Jean il désigne toujours précisément la résurrection : « *Tu verras des choses plus grandes* » (Jn 1, 50) ; « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28). C'est-à-dire que nous ne sommes pas saufs tant que nous ne sommes pas ouverts dans le sens de la plus grande ouverture.

● **Parenthèse : « Celui qui... Celui qui ne...pas... »**

Et ceci nous oblige à dire autre chose que je ne fais qu'indiquer, c'est que nous nous posons alors la question : est-ce que je suis du côté de la plus grande ouverture, effectivement ou non ? Voilà justement la question qui importune le texte, parce que toutes les expressions de Jean qui indiquent l'extrême opposition, l'extrême différence comme les deux semences, comme la lumière et la ténèbre, comme la semence de Dieu et la semence du diabolos, toutes ces expressions qu'il ne faut surtout pas adoucir demandent à être bien situées. Or nous les situons comme ce qui trie entre des individus dont les uns sont de la race ténébreuse et les autres de la race lumineuse, et les expressions de Jean nous pousseraient vers cela : « Si quelqu'un... », « Celui qui... Celui qui ne...pas... » Mais ce faisant nous entendons "notre" logique, nos pronoms personnels.

Or il faut bien penser que nous sommes au monde par le pronom personnel depuis quelques siècles. Que le premier mot de notre mode d'être au monde soit ego, cela vient clairement du début du XVII^e siècle : « *Ego cogito, ergo sum.* » Et est impliquée par là une précompréhension de ce qu'il en est du pronom et du pronom personnel qui n'a rien à voir avec l'usage fluide du pronom, notamment dans nos Écritures.

Ce que dit le texte c'est que quiconque est pour une part de la race de la lumière et pour une part est de la race des ténèbres. L'axe judiciaire, l'axe du jugement ne passe pas entre vous et moi, mais passe à l'intérieur de chacun d'entre nous, dans ce que nous appelons *je*. Ceci est capital.

Ceci est une sorte de critique très radicale de la façon dont nous privilégions la notion de substance qui est devenue ensuite chez nous la notion de sujet, et même la façon de se penser comme individu. Pour entendre l'Évangile, il faut cesser d'avoir un concept de sujet autonome, autosuffisant, totalement un, alors qu'il y a homme dans l'homme. L'homme spirituel est en exil dans l'homme mondain.

En effet l'homme est constitué par une bipolarité essentielle : bipolarité du haut et du bas bien sûr, qui est la même que la bipolarité du masculin et du féminin⁸⁴, mais une double polarité qui implique déjà le quaternaire, c'est-à-dire la façon harmonieuse de tenir cette bipolarité ou au contraire la façon déchirée.

C'est d'ailleurs la double polarité constitutive de l'homme qui ouvre la possibilité d'une écoute qui ne soit pas captatrice, préhensive, et qui le pose toujours déjà en circulation. C'est ce qui fera que le mode d'être privilégié pourra être dénommé entendre. C'est ce qui fera qu'entendre n'est pas quelque chose qui arrive à quelqu'un qui est déjà constitué, mais qu'entendre est la grande signification de la parole, c'est ce qui nous constitue. Et la més-entente ou le mal c'est très précisément la situation dans laquelle nativement nous sommes, c'est ce qui est lu par nos textes⁸⁵.

La grande difficulté c'est que si nous ne sommes pas attentifs à cette situation fondamentale de langage et à la différence d'avec nous, quand nous lisons ces textes, nous devons alors les ramener tout de suite au domaine éthique qui ne touche pas à la constitution de l'homme⁸⁶. Autrement dit on sait ce que c'est qu'un homme, on va simplement nous dire comment il faut qu'il soit bien. Or justement, avant toute chose, il s'agit de ne pas savoir ce qu'il en est de l'homme, et d'attendre de cette parole qu'elle nous le dise. Autrement dit cette parole met en question la prise ou la prétendue suffisance que nous avons déjà sur nous-mêmes en prétendant savoir ce qu'il en est.

⁸⁴ « Il y a du féminin chez l'homme, du masculin chez la femme, il y a cette polarité structurelle, c'est-à-dire que nous sommes vraiment dans une grande première chose. Ce qui situe analogiquement, d'une façon que je ne peux pas mesurer parce qu'il faudrait être spécialiste en ce domaine, masculin et féminin un peu comme yin et yang, ou purusha et prakriti dans d'autres cultures,. » (Cycle *Ciel-Terre*).

⁸⁵ Cf. [Le malentendu comme premier mode d'entendre, et comme premier mode de croire](#).

⁸⁶ Voir chapitre VII, au milieu du II 2), le paragraphe "Jugement et sauvegarde. Détour par Jn 3".

Chapitre VI

Lecture de Jean 20, 30-31

Signe, écriture, foi et vie

Les deux derniers versets du chapitre 20 ont l'air de conclure une première fois l'ensemble de l'évangile de Jean. En tout cas ils sont une conclusion du chapitre 20. Ils seront justement pour nous occasion de revenir en arrière sur des aspects de ce chapitre qui n'auraient pas été suffisamment entendus par nous jusqu'ici.

1) Jn 20, 30-31. Signe, écriture, foi et vie.

« ³⁰Jésus fit devant ses disciples beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre ; ³¹ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom. »

Ce passage peut paraître à première vue banal et pourtant, il y a là un certain nombre de choses essentielles. Nous allons nous arrêter sur le mot signe, sur ce qu'il en est de l'écriture, et aussi sur le rapport écriture-foi-vie, les trois mots présents dans ces versets.

- **Signe.**

D'abord le mot de signe. Il est ici intéressant en ce que, tout d'un coup, ce qui s'est passé tout au long du chapitre se trouve dénommé. Est-ce que cette nouvelle dénomination jettera pour nous un regard nouveau sur ce que nous avons lu ? C'est une question qui va se poser. Et c'est une question qui nous permet de ressaisir l'ensemble sous ce jour.

Mais une première difficulté surgit : quelle est la signification de ce mot de signe ? Nous n'allons pas nous en tenir au sens que ce mot a pris, lui qui a été soumis à une longue histoire dans notre Occident, histoire marquée par la théologie, d'abord dans le champ du sacramentaire, et puis en d'autres lieux, comme par exemple dans la linguistique ou dans la question sur le langage.

Le mot signe correspond ici au mot hébreu *'ôt* qui est fréquent dans l'Ancien Testament mais dont la signification est assez difficile à déterminer. Il est possible que l'étymologie le fasse venir d'un verbe qui signifie venir, et le signe pourrait être au moins le prodrome de ce qui vient. C'est une signification assez différente peut-être de l'usage que ce mot a chez nous. Ce n'est pas inutile de le rappeler au moins comme étymologie possible au début.

Dans les Synoptiques on trouve le mot signe à propos du signe de Jonas : « *Génération mauvaise et adultère, elle réclame un signe, et de signe il ne lui sera donné que le signe du prophète Jonas – il n'y a qu'un seul signe. – De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même...* » (Mt 12, 39-40), c'est-à-dire

qu'il n'y a pas d'autre signe que celui de la résurrection. Donc pour le sens singulier, le signe (*sêméion*) c'est la résurrection, et pour les différentes activités du Christ que nous appelons des miracles, d'autres mots sont employés, par exemple prodiges...

Saint Jean emploie le mot de signe au pluriel, et même il commence à les compter. Il est dit par exemple, à la fin du passage sur Cana, que « *Jésus fit l'arkhê des signes à Cana de Galilée et il manifesta sa gloire* » (Jn 2, 11), c'est donc le premier des signes, peut-être l'initiale de la signature. Puis à la fin du chapitre 4, la guérison de l'officier royal à Capharnaüm est présentée comme « *le deuxième signe que fit Jésus allant de Judée en Galilée* » (Jn 4, 54). Ensuite il n'y a pas de troisième signe, ou plutôt le mot n'est plus employé à propos des autres prodiges, le mot n'est plus dans une énumération.

En fait il y a trois signes, selon une structure qui est prise à un schéma de Moïse⁸⁷. En effet on trouve un troisième signe mais il est situé après la Résurrection, c'est la pêche miraculeuse en Galilée où il est dit : « *pour la troisième fois Jésus se manifesta à ses disciples – c'est le « il manifesta sa gloire » de Cana – après sa résurrection d'entre les morts* » (Jn 21, 14). Mais néanmoins saint Jean ne le connumère pas comme signe.

Mais plus important chez saint Jean : on dit qu'il y a un débat sur la signification du signe, sur ce qu'il veut dire, ou plus exactement sur le fonctionnement du signe. Et d'aucuns se servent de la différence de traitement du signe dans tel ou tel passage pour y détecter des écrivains successifs, des couches successives d'écriture chez saint Jean. On pourrait, pense-t-on, distinguer deux grands moments ou deux grandes significations du signe : dans la première, le signe désignerait ce qui est perceptible pour qui a déjà la foi ; dans la seconde, il serait ce qui, préalablement perçu, conduit à avoir la foi, ce qui fait passer de la non-foi à la foi. La seconde lecture correspond à peu près à l'usage du signe dans l'apologétique classique, celle du XVIIe siècle : les signes de Jésus prouvent qu'il est digne de foi et par suite, ce qu'il dit est vrai. Donc la notion de signe a pris un sens bien particulier, celui de signe apologétique, de signe qui, de l'extérieur « conduit à ». C'est un peu la signification qui domine en Occident. C'est ce que le Moyen Âge disait du signe : le signe est d'abord connu, et sa connaissance conduit à la connaissance d'une autre chose qui, elle, n'était pas connue. Vous vous rappelez que, pour nous, ce que nous appelons symbole est exactement l'inverse, c'est-à-dire que la réalité intérieure ou supérieure donne de reconnaître le signe comme signe, un petit peu comme la première interprétation du signe parmi les deux que j'évoquais tout à l'heure.

Je pense que cette distinction est beaucoup trop rapide et que peut-être elle ne s'applique pas complètement. Il est question à d'autres reprises de signe dans saint Jean :

– à la fin du chapitre 2, début du chapitre 3 : « *Beaucoup crurent en son nom, constatant les signes qu'il faisait ; lui, Jésus, ne se fiait pas à eux* » (Jn 2, 23-24). Quelle est cette non-

⁸⁷ Dieu donne des instructions à Moïse pour faire sortir le peuple d'Égypte (Ex 3). Celui-ci lui fait des objections et Moïse dit à Dieu : « *Ils ne me croiront pas* » (Ex. 4:1). Dieu lui donne alors trois signes qui devront accréditer sa mission : la verge est transformée en serpent que Moïse peut saisir par la queue (Pharaon était symbolisé par le serpent) ; la main mise dans le sein devient lépreuse et elle est purifiée quand Moïse la remet dans son sein ; l'eau du Nil qui est la source de vie pour les Égyptiens est changée en sang. Seuls les deux premiers signes sont connumérés : « *Et il arrivera que, s'ils ne te croient pas et n'écoutent pas la voix du premier signe, ils croiront la voix de l'autre signe. Et il arrivera que s'ils ne croient pas même à ces deux signes, et n'écoutent pas ta voix, tu prendras de l'eau du fleuve...* » (Ex 4, 8-9).

réciprocité ? Il ne s'agit pas précisément de *pistis* (la foi) au sens profond du terme⁸⁸, et Nicodème est un de ceux-là puisqu'il arrive auprès de Jésus en disant : « *Nous savons que tu es rabbi car personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui* » (Jn 3, 2). Mais Jésus dénonce et refuse cette affirmation lorsqu'il prend distance en disant : « *Nul, s'il ne naît de cette eau-là qui est le pneuma, ne peut accéder au royaume de Dieu* » (Jn 3, 5) c'est-à-dire que tu ne peux accéder à ma seigneurie, à mon identité. « *Nous savons* » : en fait, tu ne sais rien du tout, la vision des signes ne te permet en aucune façon d'accéder à moi.

– un autre passage au début du chapitre 6 paraît contraire : les gens ont assisté à la multiplication des pains, ensuite ils viennent et demandent un signe à Jésus, et Jésus leur dit : « *Vous me cherchez non pas parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous êtes rassasiés* » (v.26) et là il a l'air de dire qu'il aurait été bien qu'ils vinsent pour avoir vu des signes.

Apparemment il y a dans le deuxième passage un autre point de vue, et pourtant la différence n'est peut-être pas là. En effet, si on est plus attentif au texte, on s'aperçoit que, dans le premier cas, voir les signes se dit « *thêôreïn ta sêmeia* », et quand Jésus les dénonce pour n'avoir pas vu les signes, c'est *horân*. Nous trouvons à nouveau la différence des verbes que nous avons articulés dans l'expérience de Marie-Madeleine : constater (*theôreïn*) n'est pas véritablement voir le signe comme signe, ce qu'il est, alors que voir (*horân*) le signe, c'est le voir pour ce qu'il est. Si bien que les différences qu'on articule souvent s'estomperaient dans cette idée que pour Jean le signe, c'est ce que la foi donne de reconnaître comme signe et non pas l'inverse.

● **Témoignage.**

Il nous faut voir maintenant en quoi consiste cette fonction du signe chez Jean et la mettre en rapport avec l'autre mot johannique de témoignage. Nous avons vu que le témoignage chez Jean n'est pas quelque chose qui, de l'extérieur, vient conforter, mais qu'il faut être dans la vérité pour entendre le témoignage, donc c'est exactement le même rapport que pour le signe. D'autre part la différence est peut-être d'autant moins grande que, chez saint Jean, ce n'est pas simplement un homme qui témoigne de choses qui seraient des signes puisque le mot de témoignage est employé pour ce que nous nommons des choses. Par exemple Jean dit : « *Il en est trois qui rendent témoignage : l'eau, le sang et le pneuma* » (1Jn 5). Ceci d'ailleurs nous reconduit à notre texte puisque l'effusion d'eau, sang et pneuma lors de la transfixion, et les stigmates, c'est-à-dire les signes (les marques) qui restent de cela sur le corps du Ressuscité, ont joué une grande importance dans le chapitre 20⁸⁹.

Donc nous essayons d'entendre signe et témoignage comme ne disant pas simplement ce qu'ils disent chez nous, mais comme quelque chose qui est assumé dans l'entendre et le voir, peut-être justement comme ce qui est donné à voir, et non pas une chose telle qu'en m'en emparant, je puisse aller au-delà et prendre de mon propre mouvement.

⁸⁸ Cf. [Jn 2, 13-25 Purification du temple et annonce de la mort-résurrection. Signes et foi.](#)

⁸⁹ Voir un peu plus loin : "Écriture, parole et corps".

● Écriture.

L'autre mot – nous verrons qu'il y a un rapport entre tous ces mots – l'autre mot, c'est le mot d'écriture. Certes Jean peut utiliser le mot « j'écris » au sens courant, mais nous savons que le mot Écriture désigne ce que nous appelons l'Ancien Testament, et que c'est selon quoi tout est entendu puisque tout est « selon les Écritures ». Or Jean lui aussi écrit, il écrit avec des signes et peut-être que l'Écriture est le lieu dernier du signe, c'est-à-dire de la présence, c'est-à-dire de ce qui vient.

● Écriture, parole et corps.

Permettez-moi de ne plus jouer au professeur d'exégèse, je ne le suis pas d'ailleurs, et de mettre en rapport les marques sur le corps du Christ et les marques de l'écriture qui s'appellent tous les deux *tupos* (*typos*) (mot qui a été largement prononcé ici) et puis le verbe *graphein* (écrire) pour dire que nous avons ici une divine typographie. C'est un joli jeu de mots parce qu'en plus il peut se défendre.

Nous allons essayer de voir comment le livre de Jean est littéralement la typographie de la présence. Ce que je veux dire par là, c'est qu'il s'écrit quelque chose sur le corps, et ce qui reste du corps c'est justement l'Écriture. Il y a un champ profond de possibilités symboliques qui nous inviteraient à repenser l'Écriture comme présence de l'Absent, à penser au « corps de l'Écriture » et à penser aussi à ce qu'il en est de la résurrection.

Or je pense qu'il serait bon de ne pas préjuger d'avance de la signification du corps et de la signification de la parole, ne serait-ce que parce que je dis que le corps s'efface et passe à la parole, et parce que le corps est transpercé et qu'il se vide du flot de la parole. Quand je dis cela, je serais hautement réducteur par rapport à ce qui est vécu dans ces textes si je gardais la simple notion de parole par rapport à celle de corps telles qu'elles nous sont advenues : il est le Verbe (la Parole), et ce mot a justement là une signification assez différente de l'usage que nous avons attribué au discours, à la dissertation ou à la communication⁹⁰.

Si cela me donnait de découvrir cette autre présence, c'est-à-dire cet autre corps – car le corps n'est rien d'autre que se présenter – alors peut-être que je dirais quelque chose de profondément respectueux du sens de l'Écriture que je lis ici, et qui ne serait pas pour autant sans toucher quelque peu à ce qu'il en est pour nous du corps et de la parole, même si nous sommes invités à réformer la suffisance de nos certitudes sur ce que sont ces choses-là pour nous-mêmes.

Bien sûr, ici, je me suis un peu évadé parce que je n'avais en aucune façon la prétention de faire œuvre exégétique. Quand je prononce le mot qui me ravit de typographie en mettant en rapport le *tupos* (*typos*) des clous et la *graphê* de l'Écriture dont il est question aussitôt après, je sais bien qu'il y a une part de jeu, mais le jeu (je ne sais pas ce que vous en faites, vous) est quelque chose que parfois à moi-même je m'accorde. Je m'accorde ce jeu ou l'espace pour jouer, et même je le fais régulièrement chaque année pendant un mois où j'écris mon poème de l'année ; un mois d'été où je ferme tous les livres que j'ai lus, traités,

⁹⁰ Cf. dans la session sur le Prologue de l'évangile de Jean [Chapitre IX : Le mot logos](#) .

commentés, expliqués dans le cours de l'année, et il reste ce qu'il reste, et j'essaie de le recueillir dans la parole la plus authentique possible, c'est-à-dire la moins apprise sur le mode de ce qui s'apprend à l'école ou de ce qui s'apprend dans les livres. Je cherche à voir si cela a quelque chance de vivre, si des symboles qui sont premièrement appris peuvent rencontrer quelque part des mouvements symboliques qui sont authentiquement miens aujourd'hui. Je pense que ce moment est pour moi très important parce qu'il n'est pas rare que, de l'avoir fait, je revienne au texte ensuite d'une autre manière. Ce n'est pas du tout que ce que j'ai écrit dans ces conditions soit entériné et devienne écriture, mais néanmoins il y a là un espace de liberté, de jeu dans le grand sens du terme, et même des jeux de mots, étant entendu que le plus noble jeu est celui de la rime⁹¹.

Pourquoi je dis poème ? Je dis poème parce que c'est ce qui est le plus éloigné du bavardage, c'est sans doute l'activité de parole. Le commentaire peut ne pas être bavardage mais il peut tomber aussi dans le bavardage, prendre la parole pour dire, alors que le poème, lui, il faut le laisser dire. Je crois que c'est une activité qui a son intérêt et son importance.

Je pense à cela parce que justement il m'est arrivé dans un poème d'écrire des choses que je relisais tout à l'heure, qui touchent assez en profondeur, dans une espèce d'anticipation spontanée, le rapport du corps à l'écriture. Bien sûr si on voulait développer symboliquement ces choses, cela nous conduirait extrêmement loin. Mais lorsqu'un travail de ce genre est fait avec beaucoup de soin, on est parfois étonné d'y lire des choses qu'on croyait n'avoir jamais pensées, qu'on croyait découvrir à l'instant et qui, d'une certaine façon, se trouvaient déjà anticipées. Je vous raconte ceci pour dire simplement peut-être, pour marquer que le mode d'être à l'Écriture ne peut pas se borner à être un commentaire exégétique, même si cela est très important, et j'ai même un peu commencé sur ce mode. Mais il importe qu'il y ait ce qui nous apparaît comme un battement, comme deux forces d'un mouvement, et peut-être même y a-t-il ici plus que deux activités qui pourraient être totalement disparates et qu'on pourrait purement et simplement écarter ou définitivement écarter l'une de l'autre, parce que peut-être jamais rien n'est entendu que nous n'ayons tenté effectivement ou authentiquement de le dire.

C'est un peu ce que nous essayons de faire à notre niveau ici où il y a des moments où j'informe plutôt et d'autres moments où l'on essaie de proposer nos propres écoutes, nos propres lectures. Je sais que je pointe vers quelque chose qui réclamerait une longue méditation.

Quand je dis *pointer* du reste, il y a déjà un élément de la réflexion sur l'écriture, car c'est une chose très étonnante qu'écrire se fasse avec une pointe, que le premier geste est un geste qui irait à transpercer mais qui, étant arrêté, s'écarte, et que, dans l'écartement, le geste devient celui de la caresse : le rapport du pointer et du caresser, la trace laissée, l'assignation qui prend lieu, qui assume le corps, ou comment le corps devient écriture. Ceci n'est qu'un point, il y aurait beaucoup d'autres choses à dire.

Je me rappelle même que j'avais parlé de la peau du dieu palimpseste, et il est intéressant de savoir ce qu'est un palimpseste : on raclait une peau sur laquelle on écrivait, on grattait

⁹¹ Sur le blog figurent quelques poèmes dans le tag [Poèmes de JMM](#).

pour écrire de nouveau. Peut-être bien que lire, c'est cela, c'est faire une écriture palimpseste⁹².

Et nous avons vu que le texte lui-même nous invitait à la reprise et au palimpseste : ce qu'il y avait le matin était repris le soir ; et le premier jour était repris le huitième. Il y a peut-être là quelque chose qui est tout à fait constitutif de ce qu'il en est de l'écriture. Et on peut aller indéfiniment.

Cette chose aussi qui a à voir justement avec la nécessité de pointer : « *Ils verront celui qu'ils ont transpercé* » à propos de ce moment qui est le moment capital chez saint Jean. Il en est question déjà en Jn 7, 37, ce sont les fleuves qui coulent et qui sont repris ici comme fleuves d'eau et de sang. Ce thème est celui de l'abondance, de la surabondance. Or l'abondance est un découlement à l'extérieur, celui de l'eau et du sang qui deviennent pneuma, c'est-à-dire ruissellement et emplissement, ce qui est la signification du pneuma. Cette extériorité-là est précisément ce qui nous intériorise, c'est-à-dire ce qui fait que le Christ ne soit pas simplement un autre. Cette transfixion, c'est que nous soyons en lui, et que les notions d'intériorité et d'extériorité tombent d'un coup, se trouvent remises en question.

C'est pour cela aussi que l'Écriture est donnée dans la visée de l'écoute : « ³¹*ces choses-là ont été écrites pour que vous croyiez* ». Laissons tomber le « pour que » qui est mortel ici. Nous savons qu'il distribue des propositions distinctes qu'il faut ensuite rabibochoer. Ici cela ne veut pas dire : c'est écrit pour vous faire croire. Le *hina* n'est pas le *hina* de la finalité stratégique, l'*afin que* de nos langues. Il désigne la direction⁹³, il indique que cet écrit va dans le sens d'être entendu.

L'Écriture est accomplie quand elle est entendue et son vœu est donc d'être entendue, elle s'accomplit dans l'écoute et l'écoute est précisément que nous en vivions. C'est une parole donnante de vie. Ce n'est pas une parole *sur* la vie, mais une parole qui est pleine de son souffle vivificateur. Il insuffle : « *Recevez le pneuma* », c'est cela la parole.

De plus il s'agit de la vie « *dans son nom.* » Rien n'est sauvé que dans le nom de Jésus. Mais il faut bien savoir que le nom a sa part visible et sa part invisible. Le Nom n'est pas *un* nom parmi les noms que nous prononçons. Jésus n'est que la trace visible du Nom. Je ne sais pas si vous voyez l'importance de cela pour un certain nombre de questions que nous pouvons nous poser. Qu'il y ait l'invisible du Nom est un thème constant dans les premiers siècles qui présentent encore quelques traces de ce que veut dire sémitiquement le Nom : *Hashem*⁹⁴.

⁹²*Sur la peau du dieu palimpseste,
Écrire lisse laisserait
Encore en trace de fouet
L'acharnement de notre geste.*

Voir le commentaire donné dans la session sur *La Passion*, chapitre VI, III, dans le 3^{ème} titre "Les signes sur la peau" ([Chapitre VI : Jean 19, 30-37 et 1 Jean 5, 3-9. La transfixion et le découlement des humeurs](#)).

⁹³ Cf. [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.](#)

⁹⁴ Cf. dans les rencontres sur la Prière : [15ème rencontre : L'appartenance essentielle : Le Nom de Jésus : le visible et l'invisible du Nom.](#)

Cette Écriture ne renseigne pas sur ce qu'il en est de vivre : l'entendre (c'est-à-dire être articulé à cette Écriture) c'est vivre et c'est vivre dans son identité (« *dans son nom* »). Et c'est la fin même du texte.

2) Questions.

- **Le temps.**

► Dans ceci il est question de corps. Est-ce le corps que nous avons perdu, ou le corps que nous n'avons jamais eu qui doit être tout à fait essentiel...

► ► ...et aussi le corps que nous aurons...

J-M M : Est-ce que le débat ne glisse pas vers : « nous avons, nous aurons, nous avons eu » ? En effet "les trois extases du temps"⁹⁵ sont bien touchées par cela, mais peut-être que la façon dont nous les pensons spontanément n'est pas purement et simplement entérinée. Il pourrait bien se faire que ce qui est premier, ce soit précisément un des noms de la résurrection, c'est-à-dire « maintenant », et que maintenant n'est qu'en tant qu'il me donne de lire ce qui était et ce qui sera. Je veux dire par là que nous vivons sur une ligne dont l'ordre est le passé, le présent et le futur. Il est probable que si on avait une articulation qui soit du présent au passé et au futur, il y aurait un bon nombre de nos questions qui tomberaient d'elles-mêmes. Seulement je ne fais pas que changer l'ordre des choses : si je change l'ordre, le passé n'est plus ce qu'était le passé dans l'autre énumération, le futur n'est plus ce qu'était le futur dans l'autre énumération.

Ce qui est toujours premier c'est : j'entends. Mais si je dis « j'entends » cela ne vous intéresse pas du tout car vous vous posez aussitôt la question : qu'est-ce que j'entends ? Or ce qui est premier c'est que j'entende maintenant. C'est pourquoi les confessions de foi ne sont pas des catalogues d'articles, mais commencent par un « je crois maintenant », et cette affirmation – je crois maintenant – ne va pas sans une remémoration qu'elle accomplit ; et comme elle ne se détient jamais en plénitude, elle ne peut pas ne pas ouvrir sur la perspective d'une réitération.

► J'ai une autre remarque à faire à propos du corps : « ce qu'il en est du corps en tant que venant » ne relève plus de l'image, de l'imaginaire ou du concept de Dieu lui-même. Pour autant cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien du tout car c'est justement cela qui est concret. Mais il n'y a rien pour le voyeur.

J-M M : Oui, c'est concret, et je le manque à la mesure où je le dépose dans un lieu préétabli. Or c'est exactement ce que nous faisons par rapport au temps. Pour nous le temps est un vaste espace imaginaire, malgré toutes les apories qui sortent de là. De même le lieu, et le lieu peut-être encore plus car il a à voir immédiatement avec le corps. Or il faut bien voir que ce qui est énoncé ici n'est pas une dénégation du corps, c'est une re-surrection du corps. Je ne dénie pas le corps. Et c'est pour cela que l'expression « résurrection des corps » est précieuse, mais à condition qu'elle ne soit pas entendue comme le retour à l'état antérieur indéfiniment prolongé.

⁹⁵ L'expression est de Heidegger dans *Être et Temps*.

● **Penser et peser.**

► Je crois qu'il y a dans la réalité, en particulier dans une certaine réalité de la mort, une présence de ça qui est donnée, qui est là sans savoir et qui se montre par la façon dont le corps est traité. Il y a là un certain type de rapport envers le corps, un certain type de respect quand le corps est vu, touché, perçu, d'une façon qui est inaccessible au voyeur, puisqu'on ne peut pas le manipuler car ce n'est pas une chose, et il est dans ce moment-là hors de la mort, même si on sait d'autre part qu'il est mortel. Ça se contredit comme cela pour la pensée.

J-M M : Il faudrait dire que penser, à ce niveau-là, c'est toucher, parce que penser c'est un grand et beau mot, et penser c'est du reste peser, étymologiquement. Peser ne signifiait pas d'abord mesurer le poids, mais peser était une dénomination du toucher ; c'est le sens du lourd.

Et vous vous rappelez que, dès le début, nous avons commencé à réfléchir sur « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nos mains ont touché au sujet du logos de la vie* (au sujet de l'affaire de la résurrection) ». Ne pas cantonner la parole à dire le concept, mais en faire une partie prenante de cette sensorialité-là, c'est toucher la chose en question.

C'est là que malheureusement l'articulation entre l'intelligible et le sensible est dominante et affecte de très bonne heure la pensée chrétienne. Et le discours conceptuel, dans sa dérive jusqu'à nous, est mortel pour les choses de l'Écriture. Or c'est bien lui qui a accompagné l'élaboration de la théologie, de la théologie qui fonctionne par mode conceptuel.

► Quelque chose a joué, c'est la distinction de Descartes entre la pensée et l'étendue.

J-M M : Cela a joué à un niveau supérieur : l'homme est considéré comme l'addition de pensée et d'étendue, et comme ce qu'il en est du Christ est pensé depuis toujours sur le mode de ce qu'il en est de l'homme, le Christ est donc considéré comme l'addition de divinité et d'humanité. Et c'est cela que nous appelons l'incarnation : pour nous l'incarnation est l'union entendue comme juxtaposition, présence inexplicée mais toujours imaginée sur le mode du juxtaposé. Du coup ce que veut dire le Christ est compromis, et ce que veut dire Dieu aussi. Autrement dit, tout cela se tient, et c'est pourquoi ce n'est pas tout à fait par hasard, nous l'avons dit dès le début, que le récit de la Résurrection est le lieu de l'identification de Jésus. Et pour nous, c'est la source nouvelle qui n'entérine pas ce que nous savons sur Dieu ou ce que nous savons sur l'homme, mais dont nous attendons qu'il en découle un sens inouï, c'est-à-dire non-entendu auparavant, de ce que veut dire Dieu et de ce que veut dire l'homme. Et il pourrait bien se faire que le rapport de ces deux choses-là ne soit pas exactement ce que nous pensons.

● **À propos de l'incarnation.**

► Pouvez-vous dire quelque chose de l'incarnation telle que vous venez d'en parler, mais autrement ?

J-M M : J'aurais déjà du mal à le redire comme je viens de le dire ! D'abord je n'ai pas pris le mot incarnation dans un sens positif. Je veux dire par là que le Nouveau Testament n'est pas une théologie de l'incarnation. Le Nouveau Testament est une expérience, une

traversée de la résurrection. Le mot incarnation lui-même, dans l'usage que nous en faisons, tire vers deux directions. L'incarnation au sens courant désigne un moment : on dit qu'à Noël on célèbre l'incarnation alors qu'à Pâques on célèbre la résurrection ; l'incarnation désigne donc le moment de la naissance (ou de la conception, je ne sais pas), ce qui est une ponctualisation. Or la notion d'incarnation ne se trouve pas formellement comme telle dans le Nouveau Testament. Même l'expression « *et le verbe s'est fait chair* », en dépit de l'apparence, ne dit pas cela. Cela ne veut pas dire que la théologie de l'incarnation ne soit pas, à certains égards, vraie, mais le lieu à partir duquel les choses sont entendues dans le Nouveau Testament, c'est précisément l'identification du Fils comme Fils qui est la résurrection. Or ce qui s'indique ici, c'est un rapport inouï de l'humanité et de Dieu ; c'est ce rapport qui ouvre les évangiles, car ce qui ouvre les évangiles c'est le « *Tu es mon fils* ».

On n'interroge pas d'abord sur la singularité individuelle de quelqu'un à propos de qui il faudra ensuite savoir de quoi il est fait ou de quoi il est composé ; il est même certain que la première question qui se pose dans les Écritures à propos du Christ, ce n'est pas de savoir qui il est, mais d'où il vient. Et « d'où il vient » est corrélatif à « où il va » et c'est la résurrection elle-même qui se dessine comme aller au Père. Et aller au Père ne fait rien d'autre que jouer ce qui est dit de Jésus dès le premier verset de Jean, à savoir qu'il est parole tournée vers Dieu ; et c'est cela qui est en question, c'est cela qui est identifiant, et c'est cela qui donne sens à l'homme et qui donne sens à Dieu. En revanche, une théologie de l'incarnation a légitimement son lieu mais articule une problématique qui n'est pas celle des Écritures, qui est la problématique questionnante de l'Occident comme telle : elle est construite non pas sur « d'où il vient » mais sur « qu'est-ce qu'il est ». Et à ce titre, « qu'est-ce qu'il est », je réponds par sa nature, car la nature correspond à la définition, à l'organisation logique des choses. Or très légitimement on répond qu'il est Dieu et homme, il est même le lieu paradoxal où Dieu et homme prennent des sens inouïs. Mais si je sais d'avance par définition ce qu'est l'homme et ce qu'est Dieu, et que je ne fasse que rapprocher ces deux termes dans une addition, je n'apprends rien de nouveau. Je n'attends pas que se découvre à moi un sens neuf d'homme et un sens neuf de Dieu.

Tant que je suis occupé d'avance, pré-occupé par un savoir, j'interdis au texte de me parler. Un texte n'est pas fait essentiellement de mots, de concepts, il est fait de ses jointures. Ce qui est premier, ce sont les jointures, les articulations premières. Et nous avons constaté que nous sommes faits d'un certain nombre de jointures évidentes : le sujet /l'objet ; le singulier /le collectif ; cause / conséquence... Elles sont évidentes, et pourtant ce ne sont pas celles qui sont en question dans notre texte.

Chapitre VII

Jean 21

Les actes des apôtres johanniques

L'enjeu du chapitre 21 est important : il s'agit de l'essence même de la résurrection. Nous avons aperçu que le chapitre 20 avait l'air de suffire puisqu'il comportait même une conclusion, et puis voici un autre épisode.

Ce n'est pas un texte des plus difficiles. Il répond à un certain nombre de questions qui ne sont pas nécessairement les nôtres. Il ne donne pas lieu, à première vue, à une longue méditation comme les grands discours de Jean. Cependant il faut le situer dans l'ensemble de l'évangile de Jean, et tel passage nous rappellera tel autre passage de l'évangile que nous nous permettrons d'évoquer pour éclairer celui-ci. On peut s'interroger sur le bien-fondé d'une telle pratique, qui est de sortir du texte dans lequel on veut entrer, pour précisément y entrer mieux. Saint Jean lui-même le fait explicitement, nous allons le voir.

I – Au bord du lac (Jean 21, 1-14)

1) La pêche miraculeuse (v. 1-8).

« *¹Après cela, Jésus se manifesta de nouveau (palin) à ses disciples sur la mer de Tibériade⁹⁶.* » Nous avons dit qu'après le chapitre précédent qui était situé à Jérusalem où il constituait une sorte d'unité, nous sommes désormais en Galilée avec ce que ce mot connote de dispersion, d'ouverture sur les *goïm*.

« *Il se manifesta ainsi.* » C'est le deuxième emploi du mot « manifester » qui est employé pour dire l'épiphanie du Ressuscité. Nous le retrouverons au verset 14 qui conclut cette première partie : « *Ainsi pour la troisième fois se manifesta Jésus à ses disciples étant ressuscité d'entre les morts* ». Nous aurons aussi trois fois le mot *kurios* (seigneur). Nous savons qu'il n'est pas vain de remarquer ces choses-là, même si à terme elles restent sans

⁹⁶ « Le lac est appelé ici mer de Tibériade et non pas lac de Génésareth, mais il s'agit du même lac. Le nom de Tibériade redouble la signification de la Galilée. En effet la Galilée s'appelle la Galilée des nations : c'est un lieu de passage, un lieu de métissage, de dispersion à côté de la pureté de Jérusalem qui est aussi le centre. Tibériade est une colonie romaine construite sur un cimetière juif ; c'est donc une ville polluée, une ville de prostituées. Cela renforce la signification péjorative de la Galilée. La signification de Génésareth est au contraire positive. » (J-M. Martin, Saint-Bernard 1987). C'est sur les rives de ce lac de Tibériade que de nombreux épisodes évangéliques ont eu lieu : la tempête apaisée (Lc 8, 12,25), la pêche miraculeuse (Lc 5, 4-6), le début de la multiplication des pains, (Jn 6, 1), la dernière apparition aux disciples (Jn 21, 1s). On trouve mention de Génésareth en Mt 14, 34 ; Mc 6, 53 ; Lc 5, 1.

emploi. Nous savons qu'il est bon de les remarquer comme ayant une signification possible parce qu'on sait que Jean (ou le dernier rédacteur de l'évangile de Jean) est attentif aux chiffres qu'il nomme mais également au nombre de fois où un mot se trouve dans un texte.

- **Les apôtres et leur pêche infructueuse de nuit (v. 2-3).**

« ²*Étaient ensemble Simon-Pierre, Thomas – ce qui signifie Didumos (jumeau) – Nathanaël qui est de Cana de Galilée, et ceux de Zébédée, et deux autres d'entre ses disciples.* » Remarquez que nous avons ici une énumération de 7 disciples. Et je vous signale que le mot disciple se trouve sept fois dans le texte. On sait que le chiffre sept a une signification générale chez saint Jean. Est-ce qu'il a ce sens-là susceptible d'être repris pour la signification fondamentale de ce texte ? C'est une question que nous nous posons.

On peut comparer ce qui se passe ici avec l'appel des disciples par Jésus : cet appel se passe en contexte maritime dans les Synoptiques, on y trouve la mention de la barque et du filet, et les futurs disciples de Jésus sont tous en train de lancer le filet ; chez saint Jean l'appel se passe dans un contexte de baptême, il concerne des disciples de Jean-Baptiste, et ceux-ci ne sont pas à l'œuvre.

Dans notre chapitre 21 on trouve des échos de ce qui était dans l'appel des disciples au chapitre 1 de Jean mais resitué en contexte maritime. Par exemple on peut remarquer que, dans l'appel des disciples du chapitre 1, au verset 35, on a la mention de deux disciples de Jean (qui vont suivre Jésus) avec la même formule que nous avons ici : « *deux de ses disciples* ». Ensuite il y a plusieurs noms : Simon-Pierre, son frère André qui était l'un des deux précédents, Philippe et Nathanaël. On peut également remarquer qu'au verset 42, Simon-Pierre est d'abord appelé "Simon de Jean" (« *Tu es Simon de Jean, tu t'appelleras Kephas* ») mention qu'on retrouve au début de la triple confession (« *Simon de Jean m'aimes-tu ?* ») qui se trouve au milieu de notre chapitre 21.

Ici nous avons sept disciples dont cinq sont nommés :

- Simon-Pierre et les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, qui sont souvent énumérés tous les trois dans les évangiles : à la Transfiguration dans les Synoptiques, et dans un certain nombre d'épisodes majeurs.

- Thomas vient d'être traité comme personnage central du passage précédent à la fin du chapitre 20 et Nathanaël renvoie à la seule autre nomination qu'il ait dans l'évangile de Jean au chapitre 1 où il a droit à tout un développement. Donc Thomas et Nathanaël ont eux aussi une grande importance, l'un au début et l'autre à la fin de l'évangile.

- Les deux autres ne sont pas nommés. Jean est l'un des deux. Il n'est pas nommé par son nom dans l'évangile qui porte son nom mais il est nommé par une périphrase ; parfois c'est « *l'autre disciple* », le plus souvent c'est « *le disciple que Jésus aimait*⁹⁷ ».

⁹⁷ « Certains ont cherché l'identification du "*disciple que Jésus aimait*" du côté de Lazare puisqu'il est dit que Jésus aimait Lazare (Jn 11, 3 et 5), mais ce n'est pas suffisant comme raison. D'autres ont dit que c'était un disciple anonyme. La tradition de façon générale a entendu que c'était Jean et ça me paraît assez consonant avec l'ensemble des textes de l'évangile qui font allusion au disciple que Jésus aimait. Pour moi je garde l'identité du disciple que Jésus aimait comme étant Jean. Je n'ai pas de preuves suffisantes pour aller autrement que dans le sens de la tradition. Il peut arriver que la tradition ait raison. » (J-M. Martin, mai 2012).

Le Nathanaël du chapitre 1 et le Nathanaël qui est ici n'ont pas l'air d'avoir tout à fait la même identité. Le Nathanaël du chapitre 1 a à voir avec la Loi, ne serait-ce que par la mention qu'il a été vu sous le figuier, car le figuier a la signification de l'arbre de la connaissance. Quand on lui annonce Jésus comme celui dont parlent les prophètes, il répond : « *De Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon ?* » (v.46). Cela en fait quelqu'un de formé dans la Loi, alors qu'ici il est un pêcheur.

Par ailleurs il est dit de lui au chapitre 1 qu'il est un « *véritable israélite* ». C'est une expression curieuse, cela veut dire qu'il est selon la figure d'Israël, et Israël c'est Jacob. Or Jacob est une figure importante caractérisée par le fait qu'il est « sans ruse » et qu'il est celui qui médite les Écritures. En effet il y a une phrase souvent méditée par les écrits rabbiniques au cours des siècles : « *Jacob était tam et il vivait sous la tente* » (Gn 25, 27). Dans le monde de la Bible hébraïque "être *tam*" signifie être pacifique, être droit, le contraire de la violence ; et "vivre sous la tente" a aussi la signification de lire les Écritures. C'est-à-dire qu'il y a deux choses qui opposent Jacob à son frère, comme toujours. Il n'est pas le violent et il n'est pas le chasseur. Il est celui qui introduit la droite ruse à la place de la violence. Et ceci est un vieux thème qu'on trouve dans de multiples cultures, le moment où on s'aperçoit qu'il est plus intelligent d'être Ulysse que d'être Achille, c'est-à-dire d'être le rusé plutôt que le violent, qu'il est plus important d'être Jacob qu'Ésaü. Et le mot *ruse* pour Jacob n'a pas un sens négatif puisque, curieusement, c'est le rusé qui est appelé le droit alors qu'il use du mensonge. C'est la valorisation de la réflexion et de la méditation, c'est la découverte d'une sagesse (d'une *sophia*). C'est un moment important sans doute dans l'histoire des peuples.

« ³*Simon-Pierre leur dit : "Je vais pêcher". Ils lui disent : "Nous allons nous aussi avec toi". Ils sortirent et montèrent dans la barque, et cette nuit-là ils ne prirent rien.* » Ceci nous rappelle la scène de la pêche miraculeuse (Lc 5, 1-11) qui est située avant la mort-résurrection du Seigneur. Un certain nombre de détails sont semblables dans les deux récits, et j'avais dit que cela nous ouvrirait à la question : comment peut-on facilement transférer un récit pré-pascal à un récit d'apparition post-pascale, ce qui pour nous a une signification tout à fait autre, et que nous nous interrogerions sur cette question, car il est possible que cela nous conduise à transformer notre façon d'être au texte.

En effet lorsqu'on est au texte on a toujours une sorte de préjugé sur ce qu'il en est du texte : il raconte une anecdote, il raconte une histoire. Mais qu'est-ce que ce serait que raconter une anecdote post-pascale ? Autrement dit : radicalement qu'est-ce que c'est que rencontrer le Ressuscité ? Nous nous demanderons si le texte ne répond pas de lui-même à cette question parce qu'il y va là de l'identité de Jésus, c'est-à-dire de la façon dont nous l'identifions, ce qu'évoque spontanément chez nous le mot Jésus : qu'est-ce que c'est qu'être à Jésus, être à ses gestes, et à cette symbolique multiple qu'on trouve avant et après ? Qu'est-ce que ce traitement symbolique pour dire quoi ? Et même ultimement quel est le référent ? Quelle est la chose du texte ?

- **L'intervention de Jésus (v. 4-8)**

« ⁴*Le matin déjà étant venu* – il peut être intéressant aussi de noter que pendant la nuit on ne prend rien et que le matin venu il en va différemment. Nous avons déjà remarqué ailleurs

chez saint Jean « *et il était nuit* » (Jn 13, 30) par rapport à Judas : cela a une signification bien précise. Nous avons remarqué aussi que, dans le chapitre précédent, « *au matin* », il y eut la première apparition du Seigneur : comme ici, il y a un rapport entre le jour qui se lève et l'apparition qui se donne à voir – *Jésus se tint debout sur le rivage* – c'est le terme que nous avons rencontré à plusieurs reprises dans le chapitre précédent et qui indique la présence de Jésus. Nous avons vu que tant qu'on cherche un gisant, comme Marie-Madeleine, on ne le trouve pas. Il se tient debout, de même que le soir précédent, dans la salle fermée par la peur, il était debout – *et cependant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus.* »

À nouveau nous trouvons un thème déjà attesté ailleurs, par exemple dans le récit des pèlerins d'Emmaüs, mais également chez Jean lui-même au chapitre précédent, dans la deuxième phase des expériences successives de Marie-Madeleine, lorsque Jésus "se tient" mais elle ne sait pas que c'est Jésus. Tant qu'elle cherche un corps dont on dispose, que l'on dépose, que l'on pose, que l'on lève, un corps disponible, si elle voit Jésus elle ne peut pas l'identifier. Il faut qu'elle se ré-identifie elle-même à l'écoute de son propre nom « *Mariam* » pour pouvoir l'identifier, car on n'identifie pas Jésus sans se réidentifier de l'intérieur. Nous avons vu que, si Marie-Madeleine était la figure de la ressaisie des multiples et successives expériences que pouvait faire l'humanité de ce qu'il en est du Seigneur (du Ressuscité), cela faisait peut-être allusion à la phase de sa convivialité pré-pascale avec Jésus ; Jésus était là, mais elle ne le savait pas, en ce sens qu'il n'était pas identifié pour ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire Seigneur. Autrement dit, il y aurait là une ressaisie de situations pré-pascales à l'intérieur de ce récit.

Nous savons que, pour saint Jean, c'est la résurrection qui identifie Jésus pour ce qu'il est, qui le glorifie, c'est-à-dire qui le rend présent et identifiable. C'est le lieu à partir de quoi il se reconnaît pour ce qu'il était de toujours, même depuis l'*arkhê*. Donc ceci fait que l'expérience antérieure se trouve dénoncée comme méprise, comme une présence qui n'est pas reconnue pour ce qu'elle est.

Et d'une certaine façon, tous les évangiles sont construits comme cela. En effet, peut-être plus que la mémoire positive de ce qui a été vécu avec Jésus, les évangiles sont construits comme l'histoire de la méprise des apôtres. Jésus a de toujours une dimension de Ressuscité et il parle comme Ressuscité, mais très souvent « *Ils ne comprirent pas ce qu'il disait* ». Donc il y a dans le récit pré-pascal à la fois la vue à partir de la résurrection et une dénonciation de la méprise par rapport à cela. C'est peut-être d'ailleurs ce qui caractérise le récit vivant, c'est-à-dire le récit qui n'est pas une mémoire morte. Si nous pensons que le récit consiste à se remémorer des choses qui ne sont plus, bien sûr on va dans l'ordre du passé puis du présent et on spéculer sur l'avenir. Si en revanche on est attentifs au moment même du récit, si ce qui est premier c'est le présent, le présent qui donne lieu à un jugement c'est-à-dire à un tri, qui donne lieu à recueillir et à dire ce que je sais maintenant qui était déjà là, et à dire simultanément la méprise par rapport à ce qui était déjà là, alors nous avons une autre articulation ; et peut-être que ceci est extrêmement important parce que ce n'est pas de l'histoire au sens de la mémoire morte. Nous nous complaisons à l'histoire de la mémoire morte, nous aimons beaucoup cela, et peut-être est-ce pour nous un moyen d'oublier le présent. C'est ce qui fait qu'un récit de ce genre est essentiellement et

premièrement célébration maintenant du présent, et que la mémoire n'est pas simplement la mémoire de ce que j'ai vécu avec lui, mais aussi la mémoire de ce que j'ai manqué avec lui.

Nous reviendrons sur ces questions parce que c'est un des éléments qui nous permettraient d'avancer sur la question que j'énonçais tout à l'heure : comment se fait-il que des thèmes qui sont répétés dans la biographie pré-pascale de Jésus puissent être situés ici ? Voilà que se déplace un peu notre regard initial sur ce que peut être un récit d'Évangile, qu'il soit situé avant ou après. Et nous allons voir que cela a une incidence, pas simplement sur le mode de lire, mais même sur ce qu'il en est de Jésus lui-même. Quelle christologie peut s'entendre à partir d'un processus qui, pour l'instant, est simplement et petitement mis en route pour nous ?

« *⁵Jésus leur dit : "Les enfants, avez-vous quelque nourriture (prospagation) ?"* » Nous avons ici une introduction de Jésus qui prend l'initiative et qui sonne à peu près comme la rencontre avec la Samaritaine (« *Donne-moi à boire* »). Ce dialogue est initialement une méprise comme dans le cas de la Samaritaine, jusqu'à ce que tout s'ouvre. Ici ce type, cet individu qu'ils ne reconnaissent pas, demande à manger.

« *Ils lui répondirent : "Non"* » : "Nous n'avons rien, nous n'avons pas à manger". Peut-être que la nourriture que Jésus demande n'est pas exactement ce qu'ils entendent ; c'est peut-être celle qu'il donnera, lui, de même qu'après avoir demandé de l'eau à la Samaritaine, il lui a parlé de « *l'eau que je donnerai* » (Jn 4, 14). De même ici il parle de la nourriture qu'il donne, et nous verrons qu'il va la donner à la fin, dans la scène du repas. Mais contrairement à ce qui se passe dans la multiplication des pains, ici les disciples n'ont pas à être simplement inertes par rapport à cette nourriture puisque nous allons les voir reprendre la pêche et participer à cette nourriture : celle-ci sera donnée en ce qu'elle est merveilleuse, ce qui n'empêche pas qu'ils peinent en tirant leurs filets.

Notre texte a d'ailleurs des rapports multiples avec celui de la multiplication des pains : c'est au bord du même lac, la thématique de l'eau s'y trouve également, il y a déjà quelqu'un qui a cinq pains et deux poissons. Donc on s'achemine vers l'intelligence de ces textes comme disant pour une part la pêche et la récollection de l'ensemble de l'humanité jusqu'au repas eschatologique, et d'autre part la tâche même des disciples est ici indiquée, c'est-à-dire que nous sommes dans la perspective où tout est donné, et où cependant ce qui est donné à l'homme c'est qu'il puisse "tâcher" à ce que ce soit donné, ou à la chose qui est ainsi donnée.

« *⁶Celui-ci leur dit : "Jetez le filet dans les côtés droits de la barque et vous trouverez"*. » On peut noter la signification éventuelle de la droite : tout ce qui a un sens judiciaire n'est pas sans rapport avec l'aspect eschatologique de cette situation de la droite et de la gauche, c'est une chose possible. Il faut aussi entendre dans « *Jetez et vous trouverez* », quelque chose comme « Cherchez et vous trouverez ». De même en d'autres endroits, « lever le grabat et le porter » consonne avec « prendre sa croix (la porter) et suivre (marcher) ». Il y a des variantes de choses qui sont peut-être des motifs symboliques initiaux, des données tout à fait fondamentales qui se retrouvent à peine commentées dans une ressaisie ici et là, et qui sont sans doute les choses les plus précieuses du Nouveau Testament.

« *Ils jetèrent donc* ». On peut remarquer tout d'abord que la parole de Jésus est efficace : « *Jetez* » ... « *ils jettent* ».

Des gens sont souvent frappés par le fait que les apôtres obéissent à un homme qu'ils ne connaissent pas. C'est assez intéressant parce qu'il s'agit là d'une question psychologique, c'est-à-dire qu'on essaie de voir comment psychologiquement ils ont pu réagir lorsqu'un inconnu leur a dit : « Faites ceci » et qu'ils l'ont fait sans plus. Or si on se place au niveau de l'écriture, en essayant de conjecturer ce qu'ils ont pu penser derrière l'écriture, on a ceci : lorsque Jésus leur a dit : « *Jetez* » ils ont jeté, et pourtant ils ont conscience, au moment de l'écriture, que quand ils ont fait cela, ils n'avaient pas identifié Jésus. Vous voyez que si, au lieu de lire ce récit comme une anecdote plane, on le lit constamment dans la différence, dans la distance de leur mémoire du présent, je crois que c'est justement là que l'on trouve des choses. Alors ce qui est à faire, ce n'est pas de reconstituer la vraisemblance psychologique du déroulement de ces choses, mais de suivre le chemin de l'écriture, le chemin de ce qui se passe dans l'esprit de celui qui écrit, qui dit la parole. Ceci déjà nous déplace comme mode de lecture.

On peut voir par exemple que le traitement de cette même situation est différent chez saint Luc puisque, dans le récit de Luc, Jésus apparaît en tant que ressuscité et que Simon peut lui dire : « *Sur ta parole je jeterai..* » (Lc 5, 5). Dans le récit de Jean, paradoxalement, il s'agit d'un Jésus non ressuscité que les disciples n'ont pas encore identifié pour ce qu'il est. Comme Luc traite les scènes prépascales à partir de Jésus ressuscité, la parole qu'il fait dire à Simon est en fait une parole d'après la Résurrection, une parole qui était prononcée lors de la célébration pascale de la communauté. On a là une espèce de renversement invraisemblable et c'est intéressant d'ailleurs.

Si j'insiste là-dessus, c'est parce que j'aimerais qu'on s'habitue à lire autrement qu'à partir de l'œuvre telle qu'à première écoute elle saute à l'oreille, en essayant de conjecturer ce qui a bien pu se passer dans l'esprit des gens qui vivent l'anecdote racontée. Il faudrait au contraire se mettre à lire ce qui se passe dans l'écriture de qui écrit, c'est-à-dire au moment où le récit s'écrit. On imagine qu'un récit est le reflet matériel, la caméra zoomante de quelqu'un qui était là, alors que le récit est une prodigieuse sélection, une prodigieuse reprise. C'est vrai même à un niveau tout à fait banal, et c'est vrai à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'un récit qui n'est pas seulement au titre du présent fluant, mais au titre du présent de la résurrection, parce que tout récit est dans le présent de celui qui récite.

On peut aussi remarquer que c'est la même question au moment de l'appel des disciples (Jn 1) : pourquoi suivent-ils Jésus puisqu'ils ne l'ont pas encore identifié ?

« *Et ils ne pouvaient plus le tirer à cause de la multitude des poissons.* » Ils pouvaient à peine tirer le filet. La notion de multitude doit avoir ici aussi une certaine importance : ce n'est pas un mot très johannique, il est plutôt de consonance paulinienne, mais il se trouve ici. Nous verrons au verset 11 qu'il y a 153 poissons, ce qui représente une totalité. La multitude des poissons désigne probablement la totalité des chrétiens de tous les temps, ce qui, par parenthèse, fait allusion au thème des Synoptiques : « *Vous serez pêcheurs d'hommes* » (Mt 4, 19), thème qui ne se trouve pas tel quel dans l'évangile de Jean, sinon ici de façon figurée.

Je signale l'ambiguïté du poisson : d'une certaine façon les poissons, ce sont les chrétiens, mais on verra qu'il y a une autre thématique à la fin du chapitre qui est la thématique du banquet eucharistique, et le poisson est ce qu'on y mange. Donc ce sont les hommes et c'est la nourriture des hommes. Ceci paraît une ambiguïté mais c'est une incitation à penser⁹⁸.

« *'Alors le disciple que Jésus aimait dit à Pierre – là nous entrons dans la série des épisodes comparatifs de Pierre et de Jean qui sont assez nombreux – "C'est le Seigneur (Kurios)".* » Le mot *kurios* est ici au sens plein, c'est le Ressuscité, car tous les grands titres (Seigneur, Christ, Fils de Dieu) prennent leur sens plein à partir de la résurrection⁹⁹. Ainsi Marie-Madeleine dit « *J'ai vu le Seigneur* » dans l'épisode du chapitre précédent.

Nous trouvons ici la bonne promptitude de Jean, nous en avons parlé depuis le début de la course, avec la signification de cela dans le chapitre précédent où il y avait tout un dégradé de figures, de moyens divers d'accéder au Seigneur. Jean était le prompt, mais le prompt de la bonne promptitude alors que, dans les évangiles et pas seulement chez Jean, Pierre est l'homme de la mauvaise promptitude, c'est-à-dire de la promptitude audacieuse, celui qui se jette et de fait il se jette dès qu'il entend cela.

« *Alors Simon-Pierre entendant que c'est le Seigneur, se ceignit du vêtement de dessus car il était nu et il se jeta lui-même dans la mer.* » Ceci rappelle une autre scène qui se trouve dans les Synoptiques également, parce que les disciples sont dans les barques, ils voient Jésus qui marche sur les eaux et pensent que c'est un fantôme : c'est le thème de la marche sur les eaux. Le thème du fantôme n'est surtout pas repris après la Résurrection, cela eût été trop suspect.

Ici Pierre se jette à la mer. Nous avons là un trait caractéristique de la figure de Pierre qui est déjà traité ailleurs et qui, pour une part au moins, se trouve ressaisi ici. La figure de Pierre est marquée à la fois par cette promptitude, mais aussi par sa capacité de conversion, c'est un trait très important sur lequel nous reviendrons.

Pierre « *se ceint de son vêtement de dessus car il était nu* ». Pierre travaille, il est en caleçon, il est nu ; mais parce que c'est le Seigneur, il se revêt. Se vêtir ici, ce n'est pas se déshabiller pour se mettre à l'eau, c'est se revêtir pour s'approcher de Jésus. Vous avez suggéré la possibilité de rapprocher cela du texte du lavement des pieds du chapitre 13, mais je pense à quelque chose de plus immédiat que nous allons lire à la fin de ce chapitre, cette prophétie que fait Jésus à Pierre : « *Quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même – donc la possibilité de se vêtir de sa propre initiative qui est un mode de se présenter, d'être ce qu'on est – quand tu auras vieilli... un autre te ceindra* » (v.18). Il n'est pas inintéressant de noter cette remarque pour le moment où nous serons à la deuxième partie du chapitre.

« *⁸Mais les autres disciples vinrent avec la barque car ils n'étaient pas loin de la terre, mais à environ 200 coudées, en tirant le filet des poissons.* » Donc ils n'ont pas pris les poissons dans la barque.

⁹⁸ Voir chapitre VII, début du II 1) : "Histoire de poissons : l'élément et l'aliment".

⁹⁹ Cf. [Jésus, Christ, Monogène \(Fils un, Fils unique\), Seigneur : d'où viennent ces quatre titres qui sont dans le Credo ?](#).

2) Le poisson déjà là et les 153 poissons du filet (v. 9-11).

Ensuite il y a le thème du repas qui est tuilé avec le récit précédent.

« *9Tandis qu'ils descendent à terre, ils constatent un feu de braise se trouvant là* – il y a aussi un feu de braise au chapitre 18 lorsque Pierre se chauffe au feu de braise ; il n'est pas sûr que le rapprochement soit significatif, mais je le signale parce que c'est dans l'esprit de la recherche – *et un poisson frit (opsarion) posé dessus et un pain.* »

Toute la scène a à voir avec la pêche, avec la mer ; et la pêche c'est aussi bien la prise des poissons que la nourriture qui est une nourriture de poissons. Or un symbole peut désigner tout et n'importe quoi, mais il ne devient symbole effectivement que dans une parole qui lui donne un certain nombre de possibilités de significations à l'exclusion d'autres. Ainsi la symbolique du poisson a une indéfinité de possibilités de significations.

Ici, dans ce qui en est retenu et qui joue dans la symbolique initiale de notre texte, il y a plusieurs éléments que nous avons déjà notés : la pêche ; la signification déjà connue de pêcheurs d'hommes que nous ferons intervenir tout à l'heure comme une espèce de métaphore ; la signification de la mer ; enfin la signification du poisson comme nourriture qui dépend du contexte : si ce sont les hommes qui sont pêchés, ce sont les chrétiens ; si c'est la nourriture comme ici, c'est le Christ, c'est l'eucharistie. Donc il y a des glissements ou des incertitudes pour nous, des incohérences avant que nous n'entrons dans un fonctionnement effectivement symbolique qui permettrait le rapport harmonieux de ces différentes choses.

J'ai rappelé que nous sommes dans un ensemble cohérent. Cependant ce récit nous avait renvoyé à une autre scène, celle de la multiplication des pains où ce qui était central, c'était le pain, mais où en plus il y avait deux poissons. Comment ces deux scènes se répondent-elles ? Quelle est la signification de l'ajout des deux poissons par rapport aux pains au chapitre 6, et du pain par rapport aux poissons ici ? On peut déjà remarquer que la première scène est essentiellement une scène agreste puisqu'il y avait de l'herbe, alors qu'ici c'est une scène au bord de la mer. Par parenthèse nous allons trouver dans notre texte la symbolique pastorale puisque par la suite le thème du pasteur revient (« *Pais mes brebis* » v.16-17).

Il faudrait d'ailleurs voir comment les lieux symboliques fondamentaux composent entre eux, comment ils se tiennent à l'intérieur d'une symbolique générale du Nouveau Testament. C'est une question qui pourrait être intéressante.

« *10Jésus leur dit : "Apportez maintenant des poissons (opsariôn) que vous avez pris".* » Ce repas est très curieux parce qu'un poisson est déjà là sur le feu mais il faut qu'ils apportent des poissons qu'ils ont pris. Ce qui est étrange aussi, c'est qu'en grec le poisson vivant s'appelle *ichtus* et qu'ici le mot employé pour le poisson déjà pêché signifie « poisson frit ». Nous sommes donc déjà dans la perspective du repas.

« *11Pierre monta donc et tira le filet jusqu'à terre, un filet plein de grands poissons, 153.* » Nous arrivons à ce chiffre 153 qui reste très mystérieux. L'interprétation la plus

satisfaisante, je vous la livre maintenant, c'est que 153 est le chiffre triangulaire¹⁰⁰ de 17. On obtient le chiffre 153 en faisant la somme de 1 à 17 : $1 + 2 + 3 + \dots + 16 + 17 = 153$. Les anciens connaissaient parfaitement ce processus, c'est une des données les plus fondamentales dans le pythagorisme contemporain après la naissance du christianisme, peut-être aussi dans un pythagorisme plus ancien. Dans le pythagorisme contemporain que je connais un peu mieux ça fonctionne à tout-va. Le nombre triangulaire qui fonctionne pleinement est la Tétrade (mot qui signifie quatre) : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Ici 153 est le nombre triangulaire de 17, et donc cumule les symboliques des chiffres 7 et de 10 pris dans leur plénitude puisque 17 est la somme des deux. Nous savons que ces chiffres sont fondamentaux dans l'évangile de Jean : on n'en finirait pas de relever les traces du 7 dont la signification est l'accomplissement eschatologique ; et le chiffre 10 a la signification de la multitude et de la plénitude, de ce qui multiplie de façon préférentielle. Il y a ici l'idée de recueil de la multitude dans l'accomplissement. Cela pourrait être quelque chose qui par ailleurs est tout à fait attesté dans le texte en dehors du concept que nous essayons de voir ici. Pour nous le chiffre est plus difficile à déchiffrer que le récit peut-être.

« *Et, bien qu'ils furent aussi nombreux, le filet ne se déchira pas.* » Le filet qui ne se rompt pas nous a fait penser à la tunique du Christ, donc ce thème a peut-être une signification eschatologique.

3) Le repas (v. 12-14).

« ¹²Jésus leur dit : "Venez déjeuner". Alors personne parmi les disciples n'osa lui poser la question : "Toi, qui es-tu ?", sachant que c'était le Seigneur. » On peut noter, comme pour Marie-Madeleine, qu'il y a d'abord la phase où on ne le reconnaît pas, puis ensuite une phase où on le reconnaît. On peut entendre le fait que personne ne lui pose de question au sens où ce serait une audace inutile pour eux de demander, puisqu'ils savent.

► Je pense à ce que tu as dit à propos d'une parole des soldats qui viennent arrêter Jésus. C'est au début du chapitre 18, Jésus pose la question : « Qui cherchez-vous ? » et ils répondent en le nommant. Or c'est la mauvaise réponse, la bonne réponse à ce type de question étant une réponse en « Où ? ».

J-M M : Effectivement le rapport qui est en cause dans la résurrection n'est jamais un rapport préhensif. Ici c'est indiscutable. Pourquoi ? La question « Qui es-tu ? » est la question du nom ; or le nom articulé s'efface devant le pain et le poisson qui seraient donc sa véritable identité. On pourrait aller dans cette direction-là ; je ne sais pas si c'est dans le tenant du texte, mais il faut essayer.

Ce que nous disons ici s'orienterait vers la mise en évidence que l'identification de Jésus se fait dans le repas partagé, une signification à la fois sacramentaire et communautaire. Il y a certainement quelque chose de cela qui joue ici.

¹⁰⁰ On appelle ce chiffre "triangulaire" à cause d'une illustration triangulaire de cette somme. De même par exemple que 4^2 vaut 16 et que 16 est le nombre d'éléments d'un carré "rempli" de côté 4 (on a 4 lignes de 4 points), 153 est le nombre d'éléments d'un triangle équilatéral de côté 17 si on le remplit (par exemple si la pointe est en haut, la 1^{ère} ligne a un point, la 2^{ème} a 2 points... la 17^{ème} a 17 points).

« ¹³*Vient Jésus et il prend le pain et leur donne, et le poisson (opsarion) semblablement.* » Ceci nous renvoie aux différents épisodes de repas avec le Seigneur : la multiplication des pains, la Cène etc. On peut remarquer que le pain est cité en premier : il y a là comme une sorte de mémoire de l'attitude eucharistique telle qu'elle se prolonge dans la première communauté.

« ¹⁴*Et c'était la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples, ressuscité d'entre les morts.* » Cette remarque fait le lien avec le chapitre 20¹⁰¹.

II – Retour sur les épisodes précédents

1) Histoires de poissons.

- **L'élément et l'aliment.**

La symbolique de l'eau et la symbolique du poisson sont deux symboliques qui s'entrecroisent. Par ailleurs la symbolique de l'eau est de toujours et de partout une symbolique de vie et de mort. Mais la façon dont le poisson peut signifier l'eau (et l'eau le poisson) est à méditer par nous car ils disent en commun l'élément et l'habitant. Pour nous un élément est une chose simple. Or quand l'élément est pris dans son plein, il désigne ce qui essentiellement l'habite : le poisson fait partie de la symbolique de l'eau. De plus l'élément est l'aliment : le poisson est de qualité aquatique, il est dans et se nourrit de (c'est toujours la même chose dans la symbolique), parce que précisément c'est sa qualité propre, cela dit son propre¹⁰².

Saint Jean est expert en gustation d'eau, en discernement, en partage des eaux. Tous ses premiers chapitres portent sur le partage des eaux¹⁰³.

Donc ici les poissons sont retirés de leur mauvaise eau, mais pour vivre dans l'autre eau qui est le pneuma, c'est-à-dire l'esprit de la communauté. Et ces poissons sont les hommes mais aussi l'aliment des hommes, car l'aliment c'est l'élément au sens que je disais tout à l'heure.

Or très important : il y a un poisson qui est là déjà, et on apporte les autres poissons, mais ces autres poissons ne font pas nombre, ils ne sont que le déploiement de ce qui est contenu

¹⁰¹ Voir chapitre VI, 1) § "Signe" (au niveau de la première note du chapitre) : il est question de compter les signes en parallèle avec les trois signes de Moïse et où le troisième signe serait celui-ci.

¹⁰² « Ce que nous appelons élément aujourd'hui, c'est la plus petite partie qui, répétée un certain nombre de fois, avec d'autres éléments, constitue finalement un tout. Alors que d'élément (*stoikheion*), au grand sens originel du terme, il n'y en a que quatre (l'air, l'eau, le feu, la terre). Par exemple l'air dit à la fois l'oiseau, l'aile, le souffle, la respiration, le vent etc. Pour dire cela de façon un peu plaisante : chez les Anciens c'est à la fois les éléments et les aliments d'une chose. C'est ainsi que le pain est l'aliment propre de l'homme, donc l'élément de l'homme. Ce qui donne une tout autre lecture du chapitre 6 de Jean. Et c'est ce qui permet à tel auteur du IIe siècle de dire : Adam n'était pas encore véritablement un homme dans le paradis terrestre car il mangeait des choses de la cueillette, mais il ne connaissait pas encore le pain. » (J-M. Martin, Saint-Bernard, 20 juin 2012).

¹⁰³ Cf. le II de [La symbolique de l'eau en saint Jean \(la mer, eau des jarres, fleuves d'eau vive, eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix\)](#).

dans le déjà-là de Jésus ressuscité. Ils sont notre propre résurrection qui ne fait pas nombre mais qui est déjà contenue dans la résurrection de Jésus. C'est pourquoi il y a cette chose mystérieuse : il y a déjà un poisson frit mais il faut apporter des poissons qui sont désormais « poissons frits », donc dans la perspective de l'aliment.

Alors je pense que ce rapport entre aliment et élément est un bon lieu à méditer dans un épisode qui comporte justement à la fois l'élément de l'eau et l'élément du poisson avec le jeu qui passe entre ces choses. C'est toujours intéressant de développer le fonctionnement symbolique qui n'est pas selon les imaginaires qui sont les nôtres du dedans, du dehors etc. On peut toujours accentuer des aspects différents. Nous l'avons fait ici à partir d'un symbole car il ne faut pas méditer sur le symbole, il faut toujours le mettre en œuvre, et cependant d'avoir médité sur un symbole ouvre la capacité d'en regarder d'autres. Bien sûr, il y a ici des choses plus adaptées, comme le rapport élément / aliment. C'était quelque chose que j'avais médité à partir d'autres lieux, il trouve ici sa justification pleine. De plus, c'est un jeu de mots, et il faut aussi respecter les mots quand ils jouent ensemble, c'est ce qu'ils peuvent faire de mieux ; et la noblesse du jeu de mots, c'est la rime.

Donc c'était une petite chose sur l'éminente dignité du jeu de mots, singulièrement quand il accède à être une rime. Pourquoi le poème dans la langue française accorde-t-il une grande importance à la rime ? Parce qu'elle est un lieu de mêmeté qui est déroutant par rapport à la raison simple. Mais il ne faut pas opposer la rime et la raison ; ce qui est beaucoup plus important, c'est de soupçonner la raison des rimes.

Il est intéressant aussi de constater que les rimes sont essentiellement jumelles. C'est un mode de gémellité comme Thomas le Didyme et Jésus.

Et les Anciens savaient très bien par ailleurs qu'il faut toujours croiser, on disait "juxtaposer" à cette époque, des rimes masculines et des rimes féminines, et ceci introduit autre chose : la thématique de Marie-Madeleine par rapport à Jésus est masculo-féminine ; celle de Thomas est une thématique de la gémellité. Ce sont donc deux variations de la mêmeté. Pas besoin d'aller plus loin sur ce sujet.

● Questions sur les poissons.

► Peut-on rapprocher ce repas de ce que raconte Luc : « *Ils lui présentèrent une part de poisson grillé. Et ayant pris, il mangea devant eux.* » (Lc 24, 42-43) ?

J-M M : Il faut être prudent. Les éléments symboliques ne sont pas sélectionnés exactement de la même façon dans les différents évangiles car la question qui régit un texte n'est pas forcément la même chez tel ou tel. Par exemple dans le récit de l'apparition après la Résurrection chez Luc, il semble bien qu'un certain nombre d'éléments soient convoqués pour bien convaincre que Jésus n'est pas une apparition fantomatique mais quelque chose de réel, et c'est pour cela qu'il dit : « *Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ; touchez-moi et voyez, un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai* » (Lc 24, 39). Peut-être que Luc répond à une tentation de type docète, car les docètes croyaient que Jésus n'avait eu qu'un corps apparent et n'avait souffert que de façon apparente. Mais je pense que ce sont des considérations de second degré par rapport à la lecture de saint Jean. Il ne faut

pas, sous prétexte que Luc fait ce traitement, introduire ce souci chez saint Jean, je crois que c'est hors du souci de Jean.

► Alors qu'est-ce que c'est que ce poisson frit qui est sur le feu de braise ?

J-M M : Au chapitre 4 ce sont les disciples qui disent à Jésus : « Rabbi mange » car ils étaient allés chercher de la nourriture pendant que Jésus était occupé avec la Samaritaine. Mais Jésus leur répond : « ³² "J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas". ³³ Alors les disciples se disent entre eux : "Est-ce que quelqu'un lui a apporté à manger ?" ³⁴ Jésus leur dit : "Ma nourriture est que je fasse la volonté (la volonté secrète, *théléma*) de celui qui m'a envoyé, et que j'accomplisse son œuvre". » Souvent les gens se posent la question sur ce que Jésus mange : est-ce une nourriture commune ou est-ce une nourriture spécialement sélectionnée pour un corps ressuscité ? La réponse vient de Jésus lui-même : « *Ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'achever son œuvre* ». On ne trouve pas ça dans les supermarchés. Or c'est ça le poisson : le poisson c'est Jésus lui-même en tant qu'il vit. Le poisson qui est posé avant que les disciples n'apportent les poissons qu'ils ont pêché, c'est Jésus lui-même.

► Le texte ne dit pas cela.

J-M M : C'est dit par la symbolique du rapport entre le poisson déjà là sur le feu de braise et les multiples poissons. Nous avons là le rapport du *Monogénês* (du Fils Un) et des *tékna* (des enfants), et le mot "poisson frit", en un certain sens, se prête à cette lecture, bien qu'à d'autres égards ce ne soit pas satisfaisant. C'est à nouveau ce thème qui structure tout l'évangile de Jean : le rapport du *monos* (du un) et de la totalité des dispersés rassemblés dans le Fils un. Les *tékna diéskorpisména* (les enfants démembrés, déchirés, dispersés) sont rassemblés en un, c'est de cela qu'il est question ici.

La nourriture, ce n'est pas d'abord la matière, mais c'est essentiellement ce qui tient en vie. Or ce qui tient en vie Jésus, c'est de se donner à manger pour que nous vivions. C'est d'être pleinement donné qui lui donne de se recevoir dans cette perpétuelle respiration qui constitue ce vivre, dans ce perpétuel venir qui constitue ce demeurer. Je dis souvent que le verbe donner est probablement celui qui fait l'unité secrète de demeurer et venir. Il se trouve que nous rencontrons quelque chose de ce genre ici dans cette situation inattendue. Mais les meilleures choses viennent quand on ne les avait pas prévues.

► Que Jésus soit le pain qui rassemble les fragments, c'est une symbolique compréhensible. Mais pour le poisson on ne peut pas parler de fragments.

J-M M : Le poisson qui est posé ici est posé comme le pain sur la table. À propos du pain Jésus a dit : « *Le pain que je donnerai c'est ma chair* » (Jn 6, 51) c'est-à-dire que « le pain que je pose c'est moi-même ». Ici le poisson posé est mis en rapport avec la multiplicité des poissons. Ils ne sont pas fragmentés, mais ils ont pour signification le pullulement, la multitude, l'abondance ; ce sont des mots qui se trouvent dans notre texte. Le poisson est traditionnellement un symbole de fécondité, de pullulement.

Il est bien clair que Jean veut ici introduire simultanément des symboliques qui lui sont familières, comme la symbolique de l'un et des multiples et la symbolique du poisson qui est posé d'avance. Alors il cumule à la fois un récit de pêche miraculeuse pour cette raison

que c'est le symbole de la multiplicité, et puis un repas. Mais, de soi, ce sont probablement deux épisodes distincts, et il les travaille ensemble.

Il est intéressant, si on veut se familiariser avec l'Écriture, de ne pas avoir une explication exhaustive de tel ou tel épisode, mais de laisser entendre les capacités de symbolisation d'un certain nombre de données qui appartiennent à un même champ. Par exemple les différents éléments de la symbolique du repas sont : le pain, le poisson, l'agneau et le vin. Nous avons le pain et le poisson ici et lors de la multiplication des pains, nous avons le pain et le vin à la Cène. Donc ces différents éléments se trouvent groupés plus ou moins. Par exemple vous avez, dans les représentations des catacombes du premier art chrétien, un repas dans lequel il y a Jésus entouré des disciples, et puis le pain, le vin et le poisson, si bien qu'on se pose des questions : on ne sait pas si cette figuration de repas est une représentation de la Cène, une représentation du repas sur la plage, une représentation des repas funéraires que font les premiers chrétiens dans les catacombes, ou une représentation du banquet eschatologique... On ne peut pas dire "c'est ceci" avec certitude. Mais ce qui intéresse, ce n'est pas de se référer à un élément anecdotique, c'est de célébrer l'ensemble de ce qui est évoqué par la symbolique du repas.

► On n'a pas de rite où on mange du poisson.

J-M M : Dans le multiple champ de possibilités symboliques, il y en a qui restent au niveau de la parole et il y en a qui vont jusqu'à la gestuation. Par exemple Jésus est le poisson, Jésus est l'agneau, Jésus est le pain, or nous n'avons pas de rite de manducation d'agneau ni de rite de manducation de poisson, mais nous avons un rite de manducation du pain. Et ça, on ne peut le déduire a priori. Il y a une sacramentalité de la parole qui couvre un champ et même des champs déterminés, et cette sacramentalité-là, dans certains cas, elle se gestue. C'est un point de départ essentiel et il n'y a pas à prétendre prédéterminer ce qui se gestuera et ce qui ne se gestuera pas. C'est l'Église qui nous permet, dans son histoire, d'apercevoir et de pouvoir dire : il y a douze sacrements ou il y en a sept. Au XIIe siècle, vous avez des théologiens qui disent qu'il y a 12 sacrements, d'autres qu'il y en a 40, et d'autres qu'il n'y en a que 3, et tout ça ne fait problème à personne. En effet le mot *sacramentum* n'a pas encore sa définition. Dès l'instant qu'on aura défini le sacrement on ne pourra plus dire que : « il n'y en a que sept », mais cela ne va pas de soi. Il y a une ressource sacramentaire au sens originel du terme, au sens riche du terme, qui dépasse de beaucoup les gestuations que nous en avons retenues¹⁰⁴.

2) Les rapports entre l'avant et l'après de la Résurrection.

● Le chapitre 21 ou les Actes des apôtres johanniques.

Nous avons aperçu que le chapitre 21 s'ajoutait au chapitre 20 qui pourtant se présentait lui-même comme une conclusion. Mais nous n'avons peut-être pas résolu l'organisation réciproque de ces différents épisodes de telle sorte que chacun peut-être n'a pas encore révélé ce qu'il voulait dire, quel était son sens ultime.

¹⁰⁴ Dans la session sur le Sacré dont la transcription figurera un jour sur le blog, J-M Martin a abordé le thème des sacrements.

D'une certaine façon, il y a une connumération qui chevauche les deux chapitres puisqu'il est dit, au verset 14 que nous venons de lire, que c'est la troisième fois que Jésus ressuscité d'entre les morts se manifeste à ses disciples. En effet il y a eu deux apparitions au chapitre 20 et ici une troisième ; et d'un autre point de vue il y a une césure, une coupure qui paraît plus importante au terme du premier chapitre. Il y a aussi une distance : tout le premier chapitre a lieu à Jérusalem, le second a lieu en Galilée. Tout cela mérite à mon sens que nous y revenions pour que les choses en nous, peu à peu, prennent leur place et par suite leur sens.

Je dirais volontiers que le premier chapitre relate l'expérience de résurrection comme telle, d'une façon déjà complexe. Il y a, nous l'avons noté, la promptitude de la connaissance matinale de Jean ; nous avons vu la même chose, mais dans l'enveloppement de la journée (matin et soir), et nous avons vu la même chose reprise dans le cycle de l'octave, huit jours après. Mais tout cela module la façon dont nous avons entendu, vu, touché de nos mains, comme dit saint Jean au début de sa première lettre ; tout cela relate l'expérience comme telle. Ce que je veux marquer ici, c'est la différence d'avec ce qui suit. Au début de sa première lettre Jean dit : « *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 vie* (au sujet de la résurrection) [...] *cela nous vous l'annonçons pour que vous ayez koinônia (espace commun) avec nous.* » (1Jn 1, 1-3). Or ce processus effectif de l'annonce, de la constitution de la communauté (ou de l'espace commun) est ce qui se manifeste dans le chapitre 21. Je dirais d'une façon un peu provocatrice que le chapitre 21 est un peu comme les Actes des apôtres johanniques.

Le but n'est plus d'interroger sur les modalités de l'expérience elle-même, à tel point qu'ils n'osent même plus poser la question : « Qui es-tu ? », ils savent que c'est le Seigneur. Cependant ici, ce qui est marqué, c'est l'activité apostolique (la pêche ou le repas pris en commun), et puis, dans la suite du chapitre que nous n'avons pas lu encore, la place respective de chacun, car c'est une prophétie sur ce qu'il adviendra de Pierre et de Jean. C'est un petit peu les Actes des apôtres ou, plus exactement, parce qu'on ne sait pas pourquoi les Actes des apôtres s'arrêtent là, c'est plutôt l'histoire de l'Église qui n'est pas racontée sur le mode de l'histoire, bien sûr, mais qui est racontée dans ses grands motifs, dans ses grandes articulations. Le référent de ce chapitre 21 n'est en aucune façon un épisode, c'est-à-dire une anecdote, mais c'est l'indicible même de la vie de l'Église. Et nous aurons à voir que cet indicible est l'objet même, mais qu'il ne peut trouver à se dire qu'à travers les motifs-mêmes de ce qui est apparu de Jésus au cours de sa vie pré-pascale, d'où la ré-assomption de ces éléments pour dire cette fois l'aspect outre-galiléen, c'est-à-dire diffusé, de l'expérience dont il a été question au chapitre précédent.

Même les indices sur l'unité du filet qui ne se rompt pas, tout cela dit quelque chose sur l'Église, ou plutôt sur ce que nous appelons l'Église car ce n'est pas un mot johannique. Voilà un premier point qui va se préciser quand nous serons revenus sur le chapitre 20.

► De quelle Église est-il question ici ?

JMM : Le mot Église est un mot structurellement ambigu. Il s'entend à la fois de la convocation accomplie de la totalité de l'humanité, c'est le sens premier du mot *Ekklêsia tou*

Théou (Église de Dieu) et il désigne aussi ce que nous appelons couramment l'Église. Ce n'est pas par hasard qu'il a ces deux sens, parce que l'Église est essentiellement la tension entre les deux. En effet l'Église au sens petit est ce qui a pour tâche de faire voir et de faire venir ce qu'est l'*Ekklesia* au sens plus grand. C'est ce que dit *Lumen Gentium* d'entrée : « L'Église est *sacramentum* » et c'est expliqué selon le sens théologique du mot sacrement : c'est un signe et un instrument, c'est-à-dire ce qui donne à voir et ce qui fait venir l'unité plus grande, le sens plus grand de l'*Ekklesia* qui est l'humanité tout entière. Donc ces deux choses-là sont simultanément traitées dans ce chapitre¹⁰⁵.

Il faut le lire dans toute son ampleur et il faut le lire aussi dans la perspective de la gestion du temps de l'Église. Ce souci, on peut penser qu'il préside au débat qui a pu avoir lieu entre les premières communautés chrétiennes, les communautés de référence pétrine et les communautés de référence johannique. Il n'y a pas de standard central qui puisse recevoir le même ordre. Les premières communautés se sont développées autour de cela qui est entendu du Christ, et l'heure vient rapidement de comprendre leurs rapports, leur unité, leurs différences. Ce qui préside à la préoccupation de Jean, c'est le souci de bien apprécier le rapport des figures pétrine et johannique de l'*Ekklesia*. On reconnaît à Pierre des termes qui étaient plutôt employés dans le langage johannique à propos de Jean : disciple, aimé, ils sont accordés en un sens (nous allons le voir dans les versets suivants). Entre Pierre et Jean il est question de préséance mais aussi de qualités diverses. Deux choses sont essentielles dans ce qui sera montré de Jean : la rapidité et la demeure, deux choses qui paraissent contradictoires. La rapidité dans la course, la rapidité dans le coup d'œil : « *Il vit et il crut* » au sens où ce n'est pas qu'il a d'abord vu pour ensuite croire, puisque c'est un hendiadys, donc ça ne désigne pas deux actes successifs. Or ceci nous reconduit à la première invocation : « *"Venez et voyez". Ils vinrent, ils virent, ils demeurèrent* » : voir où il demeure, c'est demeurer. Et on verra à la fin du chapitre que Jean est celui qui demeure.

Cela qu'on peut appeler une négociation entre des communautés est en fait la gestion de l'intelligence plus grande des différentes figures de la foi, mais aussi des différentes fonctions de la foi dans l'Église.

Il y a d'autres questions qui ont préoccupé les écrivains des évangiles. Par exemple la question de l'héritage : qui est l'héritier de Jésus, est-ce la famille ou est-ce le disciple ? Est-on héritier de Jésus au titre de la famille ou au titre du disciple ? C'est une question qui joue un rôle important dans les Synoptiques et qui est reprise chez Jean à propos de Cana : la mère, les disciples et les frères de Jésus. C'est une question concrète puisqu'il y a les cousins de Jésus, les frères de Jésus. Très curieusement il y a le même débat après la mort de Mohamed (Mahomet), c'est la différence entre le chiisme et le sunnisme, les deux courants.

Cette question a dû se résoudre rapidement dans l'Église, et Jean fait état d'une primauté du disciple sur la famille de même que, dans les Synoptiques, vous avez ce qui est dit à propos de la mère (« *Qui sont ma mère et qui sont mes frères ?... Celui qui entend la parole* » d'après Lc 8, 18-20)¹⁰⁶. À l'intérieur de cela vous avez la distance prise par rapport

¹⁰⁵ Voir [Le "nous" christique](#) (Ekklesia...) et suivantes.

¹⁰⁶ Cf. [Homélie sur Mt 12, 46-50 : les liens familiaux.](#)

à la mère : « *Quoi entre toi et moi ?* » (Jn 2, 4) qui paraît dur et en même temps est une réhabilitation prodigieuse de Marie en tant qu'elle a à être la mère du disciple. Les deux mentions de Marie chez Jean sont à Cana et à la Croix. Sa dignité éminente est d'être la mère de l'écoute, la mère de la foi, la mère du disciple. Et ensuite on a la question des frères de Jésus qui « *ne croyaient pas en lui* » (Jn 7, 5). Cela correspond à ce qui est dit dans les Synoptiques.

Il y a donc chez Jean des échos de la vie des premières communautés chrétiennes, et en particulier des questions que posait la constitution de rapports entre communautés. Tout cela est passionnant, non pas tellement dans un souci de conjecture historique, mais parce que, dans le traitement de ces questions, il y a toujours l'intention de déceler un sens.

● **Retour sur l'expérience de Marie-Madeleine.**

Ce que je voudrais considérer maintenant, c'est en quoi Jésus pré-pascal et Jésus post-pascal est et n'est pas le même.

Une question qui se pose à propos du chapitre 20 est d'identifier ce que signifie l'expérience de Marie-Madeleine : elle entend et voit le Ressuscité, le toucher étant différé, et il s'agit de redécouvrir le sens de ces mots (entendre, voir, toucher) qui sont des mots de notre empirie, de notre expérience. Mais ce qu'il en est d'entendre, de voir et de toucher au sens usuel est ajusté aux objets qui sont de notre entendre, de notre voir, de notre toucher. Comme ce qui se montre dans la résurrection n'est pas de cet ordre et est proprement indicible dans le langage de notre empirie, il faut que le langage joue un autre rôle, une autre fonction, soit pris dans un autre sens.

En effet, la résurrection n'est pas, nous le savons, le retour pur et simple de ce que Jésus était, pour autant qu'il se donne dans un autre sens à entendre, voir et toucher. Il faut donc que ces mots de l'expérience de la sensorialité soient désormais pris dans un sens qui est travaillé de l'intérieur de lui-même et qui soit en rapport avec la nouveauté même de ce qui est à entendre, à voir et toucher.

Alors, là encore, cet indicible ne pourra se dire que par la reprise dans un autre mouvement de ce qui était les motifs mêmes de la vie pré-pascale de Jésus.

● **Le passage, la Pâque.**

► On nous a toujours dit qu'entre la mort et la résurrection il y avait une coupure qui était un passage.

JMM : Que Jésus soit vu faire des choses avant sa mort ou après sa mort, pour nous cela change du tout au tout : entre Jésus pré-pascal et Jésus d'après la Résurrection nous mettons une coupure radicale. C'est compliqué parce qu'il est vrai que c'est essentiellement un passage, et pourtant, pour les évangiles, ce passage est de nulle importance, du moins à certains égards. En même temps il est beaucoup plus important que nous ne le pensons, puisque toute l'heure du Christ réside dans la Passion / Résurrection, et il l'est beaucoup moins que nous ne le pensons pour les évangélistes à un autre niveau. Des thèmes circulent aisément chez Jean dans l'avant et dans l'après de la Résurrection. C'est cette circulation des

thèmes qu'il est bon d'abord de mettre au jour : c'est plein de réminiscences, plein de choses qu'on a déjà entendues ailleurs.

Par exemple nous pouvons remarquer que, chez Luc au chapitre 5, l'épisode de la pêche merveilleuse est déjà dans la célébration pascalle, et que la même chose est reprise ici comme un épisode non encore pascal qui ressaisit la mémoire de l'expérience des disciples.

- **La croix : jugement et sauvegarde.**

Regardons maintenant en quoi Jésus pré-pascal et Jésus post-pascal n'est pas le même : ce qui fait la différence, c'est la croix, c'est-à-dire l'heure. Or le tout premier christianisme a médité sur la croix, et il en est ressorti un certain nombre de données, mais il y a une sorte d'adage qui revient constamment et qui est celui-ci : la croix a une double fonction, elle sépare et elle confirme, elle est séparation et confirmation. Dans le langage que nous avons utilisé jusqu'ici : elle dénonce et elle ressaisit à un niveau de réaffirmation autre.

Je parle un peu de cette double fonction de la croix, et puis je reviendrai sur l'application de ce regard à la question de la constitution même de l'Évangile.

Pris en lui-même, le thème de la double fonction de la croix est un thème johannique. Il est affirmé surtout au IIe siècle sous la forme que j'ai dite, à savoir que la croix sépare et confirme, et chez Jean il prend la forme des rapports entre jugement et sauvegarde. Le jugement est le discernement au sens de ce qui sépare, et le salut ou la sauvegarde est la confirmation, c'est-à-dire la remise à l'abri de ce qui était. Il y a au moins deux passages fondamentaux de Jean qui parlent de ces choses, ils se trouvent dans les chapitres 3 et 12.

- **Jugement et sauvegarde. Détour par Jn 3, 17-18.**

Prenons le passage qui se trouve au milieu du chapitre 3 après l'épisode de Nicodème.

« ¹⁷*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* » : donc jugement et salut, ou plus exactement jugement et non-jugement car c'est le non-jugement qui est salut. En effet il ne faut pas comprendre qu'il n'y a pas de jugement, car il est ajouté aussitôt après : « ¹⁸*Celui qui croit en lui n'est pas jugé* –il ne s'agit pas de "celui qui a la bonne opinion" mais de celui qui "entend", qui est "dans la zone de l'écoute" ; celui-là donc n'est pas jugé. Et celui qui ne croit pas c'est celui qui n'est pas dans l'espace de l'écoute ; donc ne pas entendre c'est se situer dans l'espace de jugement – *celui qui ne croit pas a toujours été jugé d'avance* », il est jugé par cela. Donc le "venir vers" du Fils fait que le monde est sauf, mais cela du même coup dénonce la non-écoute.

Et dans le texte de Jean cette double fonction de salut et de jugement vient justement à propos de la croix, dans la thématique des rapports ciel / terre donc de cette réalité axiale. Cet axe ciel-terre a été manifesté déjà à propos de la descente du pneuma au Baptême, puis à propos de la reprise de l'échelle de Jacob à la fin du chapitre premier. Ensuite, juste avant les versets 17-18 précédents, on le trouve dans la thématique du serpent d'airain élevé qui est une figure de la croix, figure qui est désignée comme exaltation du Christ (Jn 3, 14), et qui a la signification du « *mode selon lequel il allait mourir* » (Jn 18, 32). Donc la croix chez saint Jean dit aussi l'exaltation, le relèvement, cela dit la mort et la résurrection simultanément car c'est la même chose. C'est cette axialité-là.

Les versets 17-18 que nous avons lus désignent ensuite ce lieu comme étant le lieu du sauf et du judiciaire (mais dans le rapport que nous avons dit), et aussitôt après, aux versets 19 à 21, ceci donne lieu à la distinction entre lumière et ténèbre qui est le lieu premier du jugement. Autrement dit, puisque lumière et ténèbre renvoient au début de la Genèse, le lieu du sauf et du judiciaire est le lieu premier de ce que nous appelons la création. En effet les premiers versets de la Genèse sont moins la création, au sens que nous disons, que la sauvegarde du monde. C'est un récit de salut ; et un récit de salut se fait par discernement, se fait par séparation. YHWH sépare « entre... et entre... », et justement il sépare lumière et ténèbre. C'est la première séparation du *jour un* qui est le *jour sauf*, qui est le jour du salut.

Cette structure fondamentale est constitutive de l'Évangile comme tel.

La mort / résurrection du Christ est quelque chose qui porte la croix, non pas simplement sur ce qu'il en est du Christ, mais sur ce qu'il en est d'accueillir la chose du Christ. C'est un événement qui concerne le mot foi et par suite les articulations symboliques de la foi comme voir, entendre, toucher etc.

● **La foi comme événement de dénonciation et de confirmation.**

La question du voir est surtout développée par Jean au chapitre 12 lorsque les Hellènes se présentent et disent : « *Nous voulons voir Jésus* » (v.21). La réponse c'est : « *Si le grain ne tombe en terre et ne meurt...* » (v.24), et c'est ce qui est en question. Ces gens sont invités à deux choses : leur vouloir a besoin de se modifier ; et le mot voir a besoin de changer de sens, il a besoin d'être à la fois dénoncé pour la courte vue qui est dans la visée, et simultanément ressaisi et repris pour avoir désormais un sens ajusté à ce qui est à voir, ajusté à ce qui en question dans cette affaire. Toute cette partie du chapitre 12 va à dire ce qu'il en est de voir Jésus, c'est-à-dire ce qui l'identifie.

Or nous savons que ce qui identifie Jésus, c'est la résurrection car c'est ce qui le déclare Fils de Dieu, donc qui dit ce qu'il est. Mais l'identifier implique que l'acte de recueil soit lui-même un événement de mort et de résurrection en celui qui recueille. Cet acte de recueil (qui s'appelle couramment la foi) est donc un événement de dénonciation et de confirmation en celui qui accueille, et c'est précisément ce que font les évangiles. L'indicible de la résurrection est dit dans la re-prise ou dans la re-surrection de ce qui a été vécu dans la vie pré-pascale ; c'en est la confirmation, c'en est la reprise à un autre niveau, et c'est pourquoi nous trouvons naturellement ce chapitre 21 que nous étudions maintenant. Mais cette confirmation n'est qu'au prix d'une dénonciation, c'est-à-dire l'affirmation que je n'ai pas vécu ce qui était à vivre, ce que nous trouvons dans les évangiles sous la forme : « *ils ne comprenaient pas ce qu'il disait* ». C'est la dénonciation de la mémoire morte.

Il ne faut pas oublier en effet que la confirmation est l'avènement de la mémoire du présent, et non pas simplement le rappel d'une anecdote et d'un événement. On a ici la base d'une réflexion sur le temps en tant qu'appréhendé dans sa dimension de présence ou de remémoration ou d'espérance. C'est une reprise qui laisse alors loin dans les décombres des choses habituellement ressassées sur le caractère spécifiquement linéaire du temps chrétien par rapport au temps grec. Ce n'est pas vraiment ça.

La résurrection est la mise en question de la mort, c'est-à-dire du temps mortel. Le temps est un facteur prodigieux de mort, de maturation aussi. Et l'expérience d'intériorisation que suppose la mise en question du temps ne peut pas ne pas réagir sur ce qu'il en est d'écrire l'histoire, sur ce qu'il en est de dire les choses qui ont été vécues. Tout le monde s'accorde à dire que les évangiles ne sont pas des recueils d'anecdotes ou de chroniques au sens banal du terme. Mais s'ils ont cette forme, ce n'est pas par conformité à un genre littéraire qui passait par là, c'est parce que c'est de l'essence même de ce que veut dire la résurrection. La lecture d'un texte de façon historique n'est pas le seul mode de compréhension possible et il n'est pas sûr du tout que notre compréhension de l'histoire ait eu cours à l'époque de Jésus. Pour autant que nous nous bornons à chercher l'anecdote, c'est-à-dire à nous représenter les choses pour elles-mêmes, en tant qu'elles se reposent dans un passé qui ne nous toucherait plus mais serait le fondement sécurisant et absolument sûr de ce que nous devons croire aujourd'hui, cela n'atteint pas le mode de la parole d'Évangile.

- **Conséquences pour notre lecture.**

La question que nous avons mise au départ était de savoir sur quel mode il convient que nous essayions de lire ce texte. Nous avons vu comment la croix nous invitait à ne pas rester à un niveau de lecture qui se propose spontanément à nous et à ce que nous sommes, et à essayer d'opérer une transformation. Cette transformation du reste est commémorée au sein même des épisodes d'après Pâques. Nous l'avons vu par exemple chez Marie-Madeleine quand nous avons pensé que le passage où elle constate Jésus sans le reconnaître dénonce quelque chose de la période prépascale : elle ressaisit les épisodes de son expérience quand elle était près du Seigneur sans l'avoir identifié pour ce qu'il est, c'est-à-dire Fils de Dieu qui se manifeste dans la résurrection. Et c'est seulement après ce processus qu'elle peut dire « *J'ai vu le Seigneur* » c'est-à-dire le Ressuscité.

III – Les figures de Pierre et Jean

Nous en sommes à la deuxième partie du chapitre 21. On trouve ici traitées la figure de Pierre et puis la figure de Jean. Pour ce qui est de Pierre, il y a deux moments : le moment de la triple confession, et puis un second moment qui pourrait être interprété comme une prophétie sur la destinée de Pierre, sur la mort de Pierre.

1) La triple confession de Pierre (v. 15-17).

On change de champ symbolique puisqu'on passe du champ maritime au champ pastoral. La thématique pastorale se trouve à plusieurs endroits de l'évangile de Jean. En particulier Jésus est l'agneau (« *Voici l'agneau de Dieu* ») et le berger (« *Je suis le bon berger* »). Au chapitre 10 il est question des brebis (*probata*) et du bercail unique. Les deux champs sont compatibles, par exemple en ce qu'ils sont traités tous les deux dans la structure du rassemblement des dispersés, c'est-à-dire dans la perspective eschatologique du remembrement de la christité dispersée. À l'arrière de tout cela, dans la pensée johannique, il y a cette idée

que tout homme est un fragment de la christité démembrée. La fraction du pain rejoue la fracture de l'humanité pour que cette humanité fracturée soit rassemblée et reprise en un seul pain ou un seul poisson.

« ¹⁵Quand donc ils eurent dîné, Jésus dit à Simon-Pierre : "*Simon de Jean, m'aimes-tu (agapâs) plus que ceux-ci ?*" Il lui dit : "*Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime (philô)*" Il (Jésus) lui dit : "*Pais (boské) mes agneaux*".

¹⁶De nouveau (palin) il lui dit pour la deuxième fois : "*Simon, fils de Jean m'aimes-tu ? (agapâs)*" Il (Pierre) lui dit : "*Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime (philô)*". Il (Jésus) lui dit : "*Pais (sois berger de, poimainé) mes brebis*".

¹⁷Il lui dit pour la troisième fois : "*Simon, fils de Jean, m'aimes-tu (philéis) ?*" Pierre fut attristé qu'il lui ait dit pour la troisième fois "M'aimes-tu?" et il lui dit : "*Seigneur, tu sais tout, tu connais que je t'aime*". Jésus lui dit : "*Pais (boské) mes brebis.*" »

Ce moment de la triple confession, par sa structure ternaire, rappelle évidemment le triple reniement de Pierre¹⁰⁷. Il y a même une notation au verset 17 : « *Pierre fut attristé* ». La tristesse de Pierre n'est pas du tout notée par Jean dans le récit du triple reniement alors que, si je ne m'abuse, elle l'est dans les Synoptiques, donc le thème se trouve déplacé ici : cette tristesse conversive a une signification pour la figure de Pierre.

Une autre question se pose, c'est qu'il y a trois questions et il y a trois mouvements qui donnent lieu à un double vocabulaire. Nous remarquons les verbes *agapân* et *philein* (aimer), puis la différence entre les agneaux et les brebis, et aussi deux verbes également pour dire "paître" ; et ces mots sont décalés, ils ne sont pas dans un ensemble constant. Est-ce qu'il y a là simplement le souci de ne pas répéter la même formule, donc de varier ? Est-ce qu'il faut chercher une signification particulière, éventuellement progressive, marquant des nuances entre ces différents mots ? Je vous avoue que pour ma part je ne sais pas s'il y a une différence chez saint Jean entre *agapân* et *philein*, ce sont deux mots qui, de toute façon sont pris en bonne part. J'hésiterai même à dire que *philein* est plus fort qu'*agapân* qui a une valeur fondamentale. De même pour l'expression « le disciple que Jésus aimait » on a souvent *agapân* (13, 23 ; 19, 26 ; 21, 20) mais aussi *philein* (20, 2 et 7).

Sur la signification de *philein* vous avez quelque chose d'intéressant au chapitre 15 où ami (*philos*) est mis en opposition à serviteur : « *Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis* ». La raison en est simple, c'est que le maître ne montre pas aux serviteurs ce qu'il fait, ni le sens de ce qu'il dit, tandis qu'à ses amis il le montre. De même la parole christique en tant qu'adressée à l'ami n'est plus une parole de commandement, mais une parole de monstration. On commande à un serviteur, on montre dans une parole qui dit ce qui est à faire et qui donne ce qui est à faire en donnant de le faire. Il y a donc là une différence qui tient à la qualité de la parole et pas seulement à sa signification.

¹⁰⁷ Il y a ici une triple question et une triple réponse. Une fonction est donnée à Pierre, la fonction de pasteur : paître les agneaux et les brebis. Pourquoi trois fois ? Pour indiquer un rapport avec le triple reniement. Ce rapprochement a un sens éminent, c'est qu'il est donné ici à Pierre une fonction qui ne relève pas des dispositions naturelles de Pierre, bien au contraire... Il a, pourrait-on dire, une charge de vigilance, de garde, de soin de troupeau – mais bien sûr Jésus est le pasteur par excellence. Parce qu'il est celui qui renie, il lui est confié d'être le gardien de la foi des autres, ceci pour bien marquer que le véritable gardien de la foi des autres, c'est Jésus lui-même et non pas l'individu Pierre. (D'après *Maître et disciple*, I a) "[La figure de Pierre](#)", [Chapitre V : Les deux figures de Pierre et Jean en Jean 21 ; L'héritage et le statut de la parole en Église](#))

Il est encore plus difficile de voir une différence entre les deux verbes qui disent paître, et donc il n'est pas sûr qu'il y ait une différence notable entre les agneaux et les brebis. Je vous rappelle que ce texte est un de ceux qui ont été utilisés apologétiquement par l'Église romaine pour marquer la primauté des successeurs de Pierre sur l'ensemble de l'Église. Les théologiens faisaient justement une différence entre les agneaux qui désignent les simples fidèles, et les brebis qui désignent les évêques : il était le pasteur de tous les simples fidèles, mais aussi des brebis, donc pasteur aussi des évêques. Il faudrait réfléchir à la question de l'usage de ce texte par rapport à la structure même de l'Église. C'est une question que j'appelle opportune parce que nous avons fréquenté ce livre mais sans trop nous soucier de ce qu'il en est d'éventuelles structures d'Église¹⁰⁸. Nous avons bien aperçu une symbolique fondamentale, une sacramentalité fondamentale d'une certaine manière, mais pas ce qu'il en est d'un exercice précis de la sacramentalité. Pour ce qu'il en est d'autre part du *régimen* (du gouvernement) de cet ensemble qui est le filet non rompu, nous voyons poindre certaines images, certains types dans ce chapitre 21. Il faudrait s'interroger là-dessus car cela présente un certain intérêt, même pour la vérité de lecture.

Pour savoir quels sont les verbes qui caractérisent le pasteur par rapport aux brebis il faut lire le chapitre 10 (il les appelle par leurs noms, il les conduit et il les nourrit, et enfin il donne sa vie pour elles), et il faudrait voir ce que cela signifie.

2) La prophétie sur la destinée de Pierre (v. 18-19).

« ¹⁸*Amen, amen, je te dis, quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu marchais où tu voulais.* » Nous avons vu en effet il n'y a pas longtemps Pierre se ceindre. Ce qui est important ici c'est le « toi-même » : il dispose de son corps, de la présentation de son corps, et aussi de le mettre en mouvement. S'habiller pour aller, marcher...

« *Quand tu auras vieilli, tu étendras les mains (ékténeis tas kheïras)...* » On peut voir ici le geste d'étendre les mains pour qu'un autre passe la ceinture, mais il ne faut pas oublier que tendre les mains a une signification dans le christianisme pour dire la croix, et ceci dans un double sens chez Jean : c'est le rappel de la crucifixion mais ça désigne également la stature cruciforme de l'homme accompli, car c'est aussi le mot qui servira à dire l'action de grâces. Dans cette espèce de groupement de la figure de l'Orant et de la figure du Cruciforme¹⁰⁹, il y a une double idée qui est tout à fait conforme à la pensée de Jean si on pense que pour Jean la crucifixion c'est l'exaltation. De fait Jean ne sépare jamais les moments : la Crucifixion, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, tout ce déploiement, surtout lucanien, ne se trouve pas chez lui. La Crucifixion est le moment même de l'exaltation, c'est-à-dire de la Résurrection, et aussi de l'Ascension qui est "aller vers le Père" ; et comme aller vers le Père c'est venir vers les siens sur le mode du pneuma, c'est la Pentecôte. Aussi bien du reste, le pneuma, l'eau et le sang découlent de la croix elle-même chez Jean. Jean vise toujours d'un seul trait la totalité du mystère pascal dont les aspects peuvent être célébrés ensuite à part : l'aspect de mort, l'aspect de Résurrection, l'aspect

¹⁰⁸ Voir plus loin.

¹⁰⁹ Voir dans [Images et textes. Réflexion à partir de l'iconographie](#) le 1) e).

d'Ascension, l'aspect de descente du pneuma (ou de Pentecôte). Ce que Jean considère, c'est l'heure, et l'heure c'est tout cela en un seul, qui est du reste la révélation événementielle de ce que Jésus est de toujours, c'est-à-dire « aller au Père » : dès l'arkhê il est « *parole tournée vers le Père* ».

« *...Et un autre te ceindra et te conduira où tu ne veux pas.* » Qui est cet autre ? Si je l'entends de la mort, c'est le bourreau qui l'attache. Néanmoins, comme toujours, il y a un double sens chez Jean, et il faut le traiter d'une tout autre manière : si « étendre les mains » dit que Pierre suit Jésus jusque-là (v.19), l'autre c'est peut-être le Père. Mais entre la première image et la seconde, il y a tout un problème de transfert de sens, de signification, qu'il importe de ne pas manquer sous peine de faire du Père un bourreau.

Donc nous avons pensé qu'il y avait ici quelque chose qui avait rapport à la croix, et nous avons pensé juste puisque c'est Jean qui nous le dit : « ¹⁹*Il dit cela signifiant de quelle mort il glorifierait Dieu.* » Mais il était bon de voir que les mots même déjà le disaient. Et ce n'est pas fini car : « *Et ayant dit ceci, il lui dit : "Suis-moi"* ». Or le verbe *akoloutheïn* dit sur un mode éminent ce qu'il en est d'être disciple. Nous connaissons la structure : « Prends ta croix (ou lève ta croix) et suis-moi ». Donc il s'agit de suivre le témoignage du Christ jusqu'à la croix. Et le verbe suivre sera caractéristique de la foi de Pierre.

Il y a eu du reste un débat à ce sujet, j'ai oublié de vous signaler ce passage, c'est à la fin du chapitre 13 : « ³⁶*Simon-Pierre lui dit : "Seigneur, où vas-tu ?" Jésus répondit : "Où je vais, tu ne peux maintenant me suivre, tu me suivras plus tard".* ³⁷*Pierre lui dit : "Pourquoi ne puis-je pas te suivre maintenant, je déposerais ma vie (ma psukhê) pour toi"* – on voit très bien ici la pseudo-promptitude de Pierre qui, en posant cette question, désire immédiatement aller mourir, comme Thomas l'avait dit: « *Allons mourir avec lui* » (Jn 11, 16) – ³⁸*Jésus répondit : "Tu déposeras ta vie pour moi ? Amen, je te dis, le coq n'aura pas chanté que tu ne m'aies renié trois fois".* » C'est la première annonce du reniement avant le passage du chapitre 18. Donc il y a un rapport évident ici : c'est le même thème.

Il ne faut pas oublier que nous avons dit, d'une manière peut-être un peu facile, que ce chapitre était comme les Actes des apôtres de Jean. En réalité, c'est la mort de Pierre qui est racontée, mort dont la prophétie est mise dans la bouche de Jésus. Nous allons voir d'ailleurs que la comparaison entre les deux modes de mourir de Pierre et Jean entre en jeu dans ce passage, puisqu'il est dit à la fin du chapitre que Jean « *ne mourrait pas* ».

Le mot « suivre » qui est dit à propos de Pierre a sûrement à voir avec la mort. Suivre, dans le contexte, signifie être crucifié. Bien sûr à un niveau tout à fait simple Pierre est mort crucifié, et Jean est mort vieux. Cela pourrait être un discrédit porté sur la personnalité johannique, parce que je pense que dès la fin du premier siècle il y a une magnification du martyr, de même qu'il y a une fusion très rapide entre l'idée de connaître et d'être martyrisé. Autrement dit le disciple, celui qui entend, c'est celui qui voit lors de son martyre. La magnification du martyr comme mode suprême d'être disciple et de voir se trouve dans les Actes des apôtres sous la figure d'Étienne (Ac 7, 54-60) et s'est développée dans la toute première patristique (par exemple chez Ignace d'Antioche).

► Dans ce que tu as dit, ce qui me semble parachuté c'est de dire que l'autre qui le conduira à la mort, c'est le Père.

J-M M : Ce n'est pas cela le plus difficile de la question. C'est pourquoi je voudrais apporter cette précision : la mention du Père a l'air de faire intervenir quelque chose d'autre. Or ceci est déjà dans le texte, dans l'expression « étendre les mains » car cette expression désigne la crucifixion sur le mode du Christ : il meurt en obéissant au Père. Donc ceci conduit à un second niveau de lecture du texte où l'intelligence de la signification profonde de la mort de Pierre par rapport au Père peut tout à fait intervenir.

Nous avons alors l'écho de « *Que ta volonté soit faite et non la mienne* » (Lc 22, 42), ce qui d'une certaine manière pourrait faire difficulté par rapport à certaines choses que nous avons dites ici, mais ce n'est pas par rapport au texte. Nous avons vu que le mot volonté dans le Nouveau Testament n'était pas à comprendre prioritairement comme un conflit de volontés, mais que la volonté disait le caché qui demande à se dévoiler. Or c'est le cas ici ; et pas d'abord ici, mais à Gethsémani dont c'est la reprise ici. Il faudrait situer cela dans la signification générale du mot volonté. En effet il ne faudrait pas concevoir Dieu le Père a priori et avant tout comme toujours nécessairement adverse ; au contraire sa volonté, c'est-à-dire son secret, est le dévoilement de ma volonté secrète. Mais il reste que le plus souvent, il arrive que notre volonté secrète ne soit pas ce qui accède à notre propre vouloir immédiat, c'est-à-dire à ce qui correspond au mode mineur de dire "je". Ce qui est important, c'est que la dénonciation du mode mineur de dire "je" ne doit pas se faire n'importe comment. Nous revenons ici sur la problématique du chapitre 12, à savoir : « *Celui qui hait son âme* ». Le "celui qui" est un "je" plus radical qui, dans le bon sens du terme, dénonce "je" ; ce n'est pas simplement un autre du point de vue extérieur qui me dénonce, mais c'est cette altérité singulière du Père qui est plus moi-même que moi-même. C'est pour cela que le mode d'altérité de l'autre qui est le bourreau, est équivoque ; et ceci est très important, notamment pour comprendre la signification des rapports du Père et du Fils, parce que cette idée que le Père est le bourreau de son Fils est quelque chose qui, d'une certaine façon, court sournoisement dans l'imaginaire et dans les sensibilités.

► Le Christ a dit : « qu'il soit fait comme tu veux et non comme je veux ».

J-M M : C'est cela, c'est-à-dire qu'il y a le *Je* selon lequel « *Le Père et moi nous sommes un* », et c'est celui qui lui permet de dénoncer l'autre *je*.

► Alors il y a deux niveaux de langage.

J-M M : Tout à fait. Je veux dire par là qu'il ne suffit pas de dire : « je veux ta volonté », pour que du même coup soit éveillé ce *Je-là*.

3) La figure de Jean par rapport à celle de Pierre (v. 20-23).

« ²⁰*S'étant retourné, Pierre constate le disciple que Jésus aimait en train de le suivre* – Jean "suit" et pourtant suivre ici n'a pas la signification fondamentale du verbe parce qu'il ne sera pas retenu comme caractéristique de Jean, un autre mot lui sera substitué. Mais ce suivre-là qui est un suivre d'avant la vocation (ou d'avant la signification profonde du terme selon le cas) se trouvait déjà au chapitre 1 : deux disciples suivent. Et en outre ce disciple est bien déterminé pour le lecteur puisqu'on a ensuite le rappel du chapitre 13 – *c'est lui qui s'était penché sur son côté pendant le dîner et qui lui avait dit : "Seigneur qui est celui qui te livre ?"* »

« ²¹**Donc voyant celui-ci, Pierre dit à Jésus : "Seigneur, celui-ci, quoi ? (Kurié, hoûtos dé ti ?)".** » Sans doute la communauté johannique entend la communauté pétrine lui poser la question. Mais d'autre part, il y a cette question de la destinée différente de Pierre et de Jean par rapport à la mort qui demande à être expliquée. Nous avons sans doute ici un texte d'après la mort de l'un et de l'autre, puisque l'on parle de Jean comme de « celui qui a témoigné » (v.24). C'est le dernier rédacteur de l'évangile de Jean qui écrit puisque le texte dit : « *C'est ce disciple-là qui a témoigné, qui écrit ces choses* » (v.24). Néanmoins le style de ce chapitre reflète quelque chose des structures de style qui se trouvent tout au long de l'évangile de Jean, donc il serait aberrant de dire : le dernier chapitre a été écrit par un autre qui parle de Jean. En effet cet autre-là a contribué aussi à l'ensemble de l'évangile que nous appelons évangile de Jean. Nous avons une suite de témoignages d'une école johannique.

« ²²**Jésus lui dit : "Si je veux qu'il demeure tandis que je viens, quoi pour toi ? Toi, suis-moi."** » Donc Jésus dit cette parole qui paraît énigmatique « *je veux qu'il demeure* » et ajoute « *Quoi pour toi ?* » C'est-à-dire en quoi cela te concerne ? Qu'est-ce que ça te fait ?

Deux autres choses à noter ici. La première c'est que le mot qui caractérise Jean c'est « demeurer ». Or paradoxalement nous avons l'idée qui caractérise Jean dès le début du chapitre 20 qui est la rapidité. Cela pourrait apparaître opposé. En réalité c'est la même chose. Rappelez-vous comment nous avons caractérisé la rapidité de Jean, comme la plus grande proximité de la fin et du principe. Et cette même grande proximité s'appelle demeurer : la rapidité rapproche les termes jusqu'à ce que d'une certaine manière ils demeurent. Je me fais comprendre ? La même chose peut se dire « course rapide » et « demeurer », il s'agit bien de la même chose : l'expression intéressante ici, c'est « *tandis que je viens* ».

La deuxième chose à noter, c'est la signification éventuelle de la figure d'un disciple sur ce mode par rapport à la figure pétrine. « *Quoi pour toi ?* » : est-ce que Jésus voudrait dire que la figure pétrine n'a rien à voir avec la figure johannique ? Probablement pas à ce point. Néanmoins une question est posée ici¹¹⁰.

On peut noter encore autre chose : la façon de marquer la distance qui est mise en œuvre ici est à peu près la même que celle qu'on trouve à Cana quand Jésus répond à sa mère : « *Quoi entre toi et moi ?* » (Jn 2, 4). Donc d'une certaine manière, dans un chapitre où on est en train de faire des comparaisons, ceci semblerait dénier la primauté de la comparaison, c'est-à-dire dénier toutes les problématiques de jalousie liées au comparatif. Or la jalousie du comparatif c'est Abel et Caïn, c'est ce qui ouvre le meurtre et la mort dans le monde.

La phrase de Jésus est sans doute mal entendue puisque : « ²³**Se répandit donc la parole vers les frères, que ce disciple ne mourrait pas.** – en effet Jean a la réputation d'être mort tardivement, et d'une façon qui n'a pas l'air d'égaliser l'idéal de la suite qui est lié au modèle

¹¹⁰ Quelles sont les différences exactes qui caractérisent Pierre et Jean ? À Jean il est donné d'être "le disciple que Jésus aimait"; et à Pierre, à qui il n'est pas dit "je t'aime" originellement, on éprouve le besoin de dire au chapitre 21 qu'il aime, donc qu'il est aimé. À Jean qui est "le disciple" donc qui a à suivre, il n'est pas redit qu'il a à suivre, mais qu'il a au contraire à demeurer, tandis qu'à Pierre il a toujours été dit de suivre, mais "suivre" est aussi un trait du disciple. Donc il y a sans doute, dans la façon de penser, des mots qui sont caractéristiques de l'un et de l'autre, mais quant à voir le détail de cette négociation, c'est-à-dire repérer le mot qui est le plus propre de chacun, c'est difficile. (Note de la transcription de *Maître et disciple* au I du chap. V).

de Pierre – *Or Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas mais : "Si je veux qu'il demeure tandis que je viens* – je traduis ainsi et non pas « jusqu'à ce que je vienne », car le verbe est à l'indicatif – *quoi pour toi ?* ». » Jean est mort, il faut bien que quelque chose de sa mort soit géré. Et sa mort est gérée ici par les imprécisions et les précisions mêmes de Jésus à son sujet, c'est-à-dire qu'il ne dit rien de sa mort mais il dit qu'il demeure. Or ceci pourrait nous poser une question par rapport à Pierre, parce que justement Pierre est mort mais apparemment c'est lui qui demeure le plus proche par sa fonction, je veux dire par là que le successeur de Pierre demeure, c'est du moins une lecture possible.

Le verbe demeurer est donc ici un verbe majeur pour dire Jean avec la signification de l'habitation intérieure (la demeure), et avec la signification de la durée. Jean est aussi en référence avec l'un des deux disciples du chapitre premier d'avant la vocation de Pierre dont il est dit qu'ils le suivirent (v.37) mais aussi qu'ils demeurèrent auprès de lui (v.39).

Vous vous rendez compte que nous essayons d'apporter des interprétations sur le texte, mais elles sont plus ou moins pertinentes. Il faut dépasser cette pensée, mais en même temps toujours reposer la question : quelle est la signification de la demeure, quel est le trait du disciple ? Il s'agit ici du disciple par excellence dont le trait est de demeurer ; et par ailleurs suivre est un des traits du disciple (« *Toi suis-moi* » est dit à Pierre). Suivre et demeurer est-ce différent ? Peut-être pas pour le fond bien sûr. N'oublions pas que ce qui est en question, c'est le type de fonction dans l'Église, mais c'est aussi les traits de toute foi car le disciple, c'est la foi véritable, donc ici la foi véritable en tant qu'elle demeure. « *Si vous demeurez dans ma parole, vous serez mes disciples véritablement, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera.* » (Jn 8,32). Vous connaîtrez la vérité qui est : être libre.

4) Épilogue (v. 24-25).

« ²⁴*Celui-ci est le disciple, celui qui témoigne de cela et qui a écrit ces choses, et nous savons que son témoignage est vrai.* » Je note ici les mentions du disciple, du témoignage et de la vérité, autant de thèmes johanniques. Mais je remarque aussi la mention de l'écriture : « *c'est lui qui a écrit ces choses* ». L'un d'entre vous a dit que cela avait peut-être à voir avec l'idée du permanent, l'idée de demeurer qui caractérise Jean : la parole écrite demeure.

« ²⁵*Il y a aussi de nombreuses choses que fit Jésus, telles que si elles étaient écrites et rassemblées, le monde entier ne pourrait pas contenir les livres ainsi écrits.* » On est tout naturellement tenté ici de parler d'une façon exagérée, d'une façon marseillaise de dire les choses. Mais je pense qu'on n'est pas quitte avec le texte si on se borne à dire cela parce que les choses qu'a faites et que fait Jésus et qui sont visées ici, conformément à ce que nous avons appelé l'objet de ce chapitre 21, ce sont effectivement des choses plus nombreuses et plus grandes que celles qu'il a faites dans le courant de sa vie mortelle. Ce sont des choses qu'il ne cesse d'accomplir. Là encore cela confirme notre mot qui était de dire que ce chapitre était les Actes des apôtres de Jean. C'est en fait aussi l'activité de Jésus ressuscité. Et si on examinait l'expression « plus grand » chez saint Jean, il faudrait voir aussi l'expression « plus nombreux ». Le plus grand désigne toujours la région de la résurrection.

Par exemple au chapitre 14 Jésus dit : « *Amen amen, je vous le dis, celui qui croit en moi fera les choses que je fais et il en fera de plus grandes que moi puisque je vais vers le Père* » (v.12). Les pronoms personnels sont en question dans cette phrase car, pour penser cela on est obligé de considérer que Jésus parle à partir de son *je* terrestre, mais que les choses plus grandes seront faites dans son nom c'est-à-dire dans son identité. Le premier *je* désigne une occultation de son être profond qui lui permet de parler à partir d'un *je* qui n'est pas la plénitude de son *Je*, un *je* que j'ai parfois appelé un "je mineur" puisque l'autre est un "je majeur" (un plus grand *je*), mais l'expression "mineur" n'est peut-être pas bonne. Ce que nous faisons (les œuvres plus grandes) c'est Jésus qui le fait. Théologiquement nous savons qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus, mais ici, nous avons pris garde de ne pas identifier le "je" de Jésus qui se trouve dans l'évangile de Jean avec notre notion occidentale de personne, nous avons pris de la distance. Donc nous avons là un point critique, très intéressant.

Donc ici il y a « de nombreuses choses » que le « monde » ne peut contenir. Il faut aussi être très attentif au sens du mot monde chez Jean, car il ne désigne pas purement et simplement ce que nous appelons le cosmos, ou l'univers, mais très précisément ce qui refuse. « Il est venu vers le monde », cela veut dire : il est venu vers le refus, c'est-à-dire vers la mort au sens johannique du terme. Le monde en tant que monde ne peut pas le connaître, c'est-à-dire qu'il ne peut pas l'accueillir. Donc ce monde ne peut pas recueillir, et ici en plus il ne peut pas « contenir » ce qui est en question et qui se dévoile dans l'action permanente, la présentification permanente de Jésus ressuscité. Alors je crois que si on veut bien entendre ce verset dans le sens des mots johanniques et non pas simplement dans notre sens, si on est attentif au "plus grand" et au "plus nombreux", si on est attentif à la signification du mot monde, on ne parle plus simplement et hâtivement d'une exagération.

IV – Constitution de l'Église

J'avais dit que nous reviendrions sur les questions ecclésiologiques que nous avons évoquées. En général quand on parle d'Église, on a deux concepts différents, à savoir une Église intérieure et une Église structure. Or ce n'est pas de cela que je vais parler. En effet ce que nous allons évoquer ce sont deux figures de l'Église : la figure sacramentelle et la figure de régime (ou de gouvernement), et nous verrons qu'il n'y a pas intérêt à les confondre, nous verrons même qu'elles étaient soigneusement distinguées par les grands théologiens du Moyen Âge et que certains textes de Vatican II, en dépit des avantages apportés par ce concile en matière ecclésiologique, risqueraient d'estomper cette différence essentielle.

● L'hydrographie johannique.

Je commence par ce qui est de l'ordre sacramentaire et je le fais dans la terminologie de Jean. En effet, dans cette affaire, il faut bien distinguer la symbolique sacramentaire de Jean et une théologie du sacrement qui apparaît sous sa forme stricte seulement fin XIIe, début

XIII^e siècle. Entre les deux il y a une très grande différence, et la théologie du sacrement n'épuise pas les possibilités de la sacramentaire originelle.

La question que je vais poser pour introduire cela, c'est la question de l'hydrographie johannique. J'explique ce mot. Chez saint Jean, le thème de l'eau et des dérivations de l'eau est un thème tout à fait fondamental.

Le lieu le plus fondamental est très probablement Jn 7, 37-39. C'est lors de la fête d'automne, le dernier jour de la fête qui est le grand jour : « *Jésus se tient au milieu du temple et crie : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi celui qui croit en moi, des ruisseaux d'eau vivante couleront de son sein"... Il parlait du pneuma que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui ; il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » Essayons de situer ces deux versets.

– Le thème de la source à partir d'où se produit le découlement se trouve au chapitre 4 dans le débat avec la Samaritaine : quelle est la source, est-ce ici ou à Jérusalem ? Ce n'est ni ici ni là mais « *dans le pneuma qui est la vérité* », donc dans le pneuma de résurrection comme en Jn 7, 37-39 : il est la source à partir d'où cela s'ouvre.

– Du point de vue de l'imagerie, nous avons indirectement une référence à Gn 2 où se trouve le tout premier symbole de ce qui est en question. Il s'agit de la détection du centre, c'est-à-dire de la source qui est au milieu du jardin et qui se répartit dans les quatre "têtes" (les quatre fleuves) énumérés en Gn 2. Ce fleuve source se retrouve dans la ville à la fin de l'Apocalypse¹¹¹. Il s'agit donc de la détection du centre et de l'examen des fluences : comment cela découle-t-il ?

– D'autre part le lieu de la référence immédiate, c'est le temple selon Ézéchiel : du temple l'eau coule dans la direction des quatre points cardinaux. Et en Jn 2 Jésus s'assimile à ce temple : désormais son corps de résurrection est le véritable temple. En effet à propos des vendeurs chassés du temple « ¹⁹*Jésus leur dit : "Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours."...²¹Il parlait du temple de son corps* » (Jn 2). Ceci est compris dans le mot gloire, puisque « *nous avons contemplé sa gloire* » (Jn 1, 14) et que la gloire c'est la présence de Dieu dans son peuple.

– Et surtout le lieu de référence le plus intéressant, c'est le chapitre 19 (nous en avons eu des échos dans le chapitre 20) : le corps de Jésus en croix est le lieu d'où flue le pneuma qu'il remet (v.30) et d'où fluent l'eau et le sang (v.34), cette eau-là qui est le sang, et ce sang-là qui est l'eau, parce que ces trois fluides sont appelés « pneuma, eau et sang » en 1Jn 5 dans un passage extrêmement complexe, progressif où les trois sont énumérés avec l'indication qu'ils sont « *vers un seul* » : ils sont désormais le véritable Éden ou le véritable temple. Le véritable lieu à partir d'où se situe tout cela, c'est Jésus ressuscité, c'est le pneuma « *car auparavant il n'y avait pas de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié* » (Jn 7). Ce thème est souligné au chapitre 19 parce qu'on insiste sur le fait que le témoin a vu et qu'il témoigne, et que son témoignage est vrai (v.35) car c'est un point essentiel. C'est

¹¹¹ « *Un fleuve sort de l'Éden pour abreuver le jardin. De là, il se sépare : il est en quatre têtes.* » (Gn 2, 10). « *Puis l'ange me montra le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois : et leurs feuilles peuvent guérir les nations.* » (Ap 22,1-2).

repris dans le chapitre 20 à propos des traces : de son flanc percé, transfixé, découle la reconnaissance de Jésus pour ce qu'il est, c'est-à-dire précisément la foi. Ceci intervient lors de l'apparition aux disciples rassemblés au soir du premier jour, et c'est également repris, en mêlant un autre thème, dans l'apparition à Thomas.

Voyez ce que je veux faire, c'est détecter un ensemble symbolique avec ses références propres et voir comment tout au long de l'évangile de Jean il émerge. Il faut entendre l'Évangile à partir de cette symbolique fondamentale qui est donc la question de ce qui était rassemblé en Jésus, qui se diffuse et se répand. Répandre est une des caractéristiques fluides du pneuma, c'est un des verbes fondamentaux du pneuma, d'autres verbes étant emplir et verser, tous des verbes de fluide qui disent la donation ou la diffusion, sans compter que le verbe donner est fondamental à propos du pneuma¹¹².

Nous avons parlé, rappelez-vous, en jouant un peu sur les mots, de typographie, l'écriture du *tupos* étant la marque de la transcription. Pour l'hydrographie spirituelle que j'évoque maintenant c'est un peu la même chose. Vous savez, il ne faudrait pas vous étonner outre mesure si vous avez eu l'occasion de parler avec telle ou telle personne qui connaît telle ou telle doctrine orientale ou autre, qui emploie des mots comme les énergies, les influences, les fluences. Cela du reste se retrouve dans le judaïsme biblique sous la dénomination des bénédictions qui étaient toujours plus ou moins dans le langage de la fluence, de la pluie ou de la dérivation des eaux. Vous voyez vers quoi nous allons ici : nous allons vers cette idée qu'être au fait de ce texte suppose de ne pas simplement l'avoir entendu comme une opinion ou une doctrine, mais peut-être se mettre dans un certain rapport avec cette dérivation.

On pourrait s'interroger et se demander en quoi consiste cette dérivation. Je dirai probablement que la dérivation la plus fondamentale, c'est la parole, et singulièrement la parole écrite, d'où l'importance de la graphie dans la situation de Jean. Ce qui est en question dans cette affaire ne vient pas de l'écoute, mais il ne faut pas opposer l'écoute et l'Écriture, car l'Écriture est la *Graphê* de cette eau-là, d'où l'importance du témoignage au sens johannique du terme : être dans le champ de l'écoute de l'Écriture, c'est tout autre chose que se documenter sur une opinion de jadis. Lire en ce sens-là, c'est être en rapport avec cette source, c'est voir que la volonté du texte est celle-ci. Autrement dit cela fait partie du dit du texte que de goûter à cette eau-là qui est la parole répandue.

Mais il y a autre chose également : cette symbolique originelle se donne spontanément dans une gestuation : une gestuation baptismale, une gestuation de repas, une gestuation de l'odeur même, des gestuations diverses. Il y a là une dimension importante qui se dit.

Je viens de parler de repas : cela se trouve même à partir du pain. On sait que si la parole dont je viens de parler est eau (puisque le puits c'est la parole), c'est le pain aussi. Dans l'acte de multiplication des pains, l'idée de multiplication est très importante, le passage de l'un (les 5 pains) aux multiples. Mais plus importants encore sont les 12 paniers de pain qui restent et qu'il ne faut pas laisser de côté, ils sont en plus : là est la présence eucharistique pour toute la lignée de l'Église. Nous mangeons encore de la multiplication des pains. Nous

¹¹² Cf. [Le Pneuma \(l'Esprit Saint\) chez saint Jean : repères ; symboliques \(eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...\)](#).

avons là un exemple de dérivation : dérivation de la parole mais aussi dérivation de la gestuation de la parole qui nous arrive sous la forme des sacrements.

● **La constitution fondamentale de l'Église.**

Abandonnons provisoirement la symbolique johannique pour essayer de nous situer par rapport à un discours théologique beaucoup plus classique. On s'aperçoit que lorsqu'il s'agissait de l'Église au Moyen Âge, il ne s'agissait pas d'abord du gouvernement (ou du *regimen*), mais de cet ordre-là que nous venons d'évoquer. Voici une petite phrase de saint Thomas d'Aquin : « Les apôtres et leurs successeurs ont le *regimen* de l'Église constituée par la foi et les sacrements de la foi ». L'Église est constituée par la parole dirions-nous, et par la gestuation de la parole. C'est cela qui constitue l'Église et de cela les successeurs des apôtres ont la garde (le *regimen*). Autrement dit il ne faut en aucune façon mettre sur le même pied ce qui est en question dans la constitution fondamentale de l'Église et ce qui est en question dans le *regimen* de l'Église. Si j'insiste ici, c'est parce que, sous prétexte de faire une théologie plus biblique, on a énoncé un ternaire dont la constitution *Lumen Gentium* porte la marque, à savoir que le pasteur (ou le roi), le prêtre (ou le sanctificateur), et le prophète (ou le docteur) sont mis sur le même plan. Mais l'Église, structurellement, n'a pas reconnu que cela fut hérité sur le même plan.

En disant tout cela, je voudrais que nous fussions suffisamment libres pour pouvoir entendre dans l'évangile de Jean quelque chose qui n'est pas seulement une collection d'opinions comme nous lirions les pensées de Marc-Aurèle, mais qui ouvre un espace vivable dans l'ordre de l'écoute, et que cela soit le sens premier, profond du mot Église ; et pour ce qui est des vicissitudes du *regimen* par rapport à cette réalité, que nous en fassions un autre problème. Je ne cherche pas à me faire l'apologète de l'Église telle qu'elle est, ce n'est pas mon problème, mais sous prétexte que ce que nous appelons couramment l'Église présente une figure parfois déficiente à notre gré, je ne voudrais pas que nous soyons conduits à simplement considérer comme un ouvrage documentaire l'Évangile, la parole que nous avons essayée de lire.

Ceci n'est pas du tout une réponse à vos questions, c'est une invitation à déplacer ces questions, parce que si vous voulez dire : « l'Église on en a marre.. » je le sais aussi et cela ne m'intéresse pas. Ce qui importe dans cette affaire, ce n'est pas de gérer le pour et le contre dans l'Église. Je n'entrerai pas pour ma part dans cette discussion même si elle est urgente pour vous, parce qu'on ne s'en sort pas. De toute façon c'est infructueux. En revanche ce qui me chagrinerait, c'est que cette Écriture fût finalement réduite à n'être pas ce qu'elle est, une parole qui est vivante et qui fait vivre.

Mais je précise ceci : je n'ai pas dit qu'on ne peut pas lire l'Évangile comme un document. Comme il est dans toutes les bibliothèques, on peut toujours le lire comme n'importe quel livre. Ce que je dis c'est que si on lit un peu plus en avant, on est fondé à penser qu'il se donnera pour autre chose que pour un monument historique. Alors j'invite à le penser sur le mode sur lequel il se donne à penser.

► Tu as dit que l'Église était constituée par la foi et les sacrements et qu'il fallait distinguer cela du "régime". Peux-tu mettre cela en rapport avec les figures de Pierre et Jean ?

J-M M : Pierre a un primat ou plus exactement un charisme particulier qui est celui de paître c'est-à-dire de régir (« *Pais mes agneaux* ») : cette fonction appartient au "régime" et pas à la "sacralité" comme telle. Et ça se fait dans un triple questionnement qui est la copie du triple reniement parce que celui qui a la garde de la fidélité, c'est justement celui qui a renié ; cela pour bien manifester que Pierre n'a pas ce charisme de par sa vertu propre, mais comme un charisme donné, ce qui est fondamental. C'est un charisme particulier qui ne postule pas la Chapelle Sixtine, une mitre, des vêtements dorés, toute la façon dont cela s'est vécu, et même le langage dans lequel cela s'est exprimé.

En effet le service de garde qui est confié à Pierre, l'Église a choisi au cours des siècles de l'exprimer dans le langage du droit romain, mais le droit romain n'appartient pas à la révélation. Que signifie cela dans une foi qui est une réfutation de la loi ? En fait cela se justifie, je l'ai étudié longuement dans mes cours, je ne vais pas le développer maintenant, mais c'est une question¹¹³.

La comparaison entre Pierre et Jean s'est déjà faite au chapitre 20 : Jean court vite et Pierre beaucoup moins vite. Ce n'est pas une question de physiologie ou d'aptitude sportive. Jean est toujours le symbole de la rapidité et il y a différents modes d'accéder à la résurrection que modulent les différents personnages qui apparaissent dans le chapitre 20. Il y a le cheminement long, les allers et retours, les retournements, toute l'expérience de Marie-Madeleine. Il y a la course lente de Pierre et la rapidité de Jean, signe que Jean est rapide dans son écoute c'est-à-dire dans sa foi : « *Il vit et il crut* ».

Autrement dit une caractéristique est donnée à la fonction johannique qui la distingue de la fonction pétrine. Jean (et les disciples de Jean le reconnaissent) est soumis au service de garde de Pierre et cependant Jean a une autre caractéristique qui a été préfigurée dans ce que nous venons de dire, et qui se développe ensuite en cela qu'on a dit que ce disciple « ne mourrait pas ». En fait il est mort. Il est fait allusion à la mort martyre de Pierre (« *un autre te ceindra et tu iras ou tu ne veux pas* »). Jean est mort sans doute quand le dernier chapitre est écrit, ce qui fait problème par rapport à cette persuasion que Jean ne mourrait pas. Mais la phrase est ressaisie pour indiquer que Jean est l'écriture achevée. Il est le disciple par excellence (ce que n'est pas Pierre) et il est permanent dans son écriture. Il est une présence qui persiste, la garde de la parole dans l'ensemble de l'Évangile bien sûr, mais singulièrement dans l'évangile de Jean.

Je pense que ce chapitre 21 est le résultat de débats entre des communautés pétrine et johannique qui correspondent aux deux têtes (les deux colonnes comme on dira) auxquelles sont accordés respectivement des caractéristiques qui les distinguent.

► Au pied de la croix Jésus a confié sa mère à Jean.

¹¹³ Ceci a été abordé dans la session sur le sacré dont la transcription paraîtra un jour sur le blog.

J-M M : Comme Marie est par excellence l'écoute tandis que Jean a la garde de l'écoute, les deux choses sont d'une certaine façon à mettre en rapport. Et ce rapport est très intéressant parce qu'il est question simplement deux fois de Marie dans l'évangile de Jean : à Cana et à la croix. Elle est à l'écoute de son fils et à l'écoute des hommes. C'est elle qui perçoit le manque (*hustérêma*) : « *le vin vint à manquer* », et donc qui ose un appel à l'emplissement de ce manque, et ceci ouvre la thématique des Noces de Cana.

Donc dans tous les cas la notion d'écoute du disciple est caractéristique de Jean et la permanence en quoi Jean ne meurt pas, c'est son écriture. L'écriture de Jean est une présence de Jean, voilà ce que dit l'évangile de Jean, cette dernière chose étant nécessairement écrite par un disciple johannique.

Une dernière question : la résurrection c'est quand... ?

► Mais la résurrection pour vous, c'est quoi ?

J-M M : Eh bien je ne définirai pas la résurrection, parce que définir épuise nécessairement. Néanmoins cela ne veut pas dire qu'on doit être sans parole. Mais ce qui est visé par la résurrection, qui est probablement le point aveugle, le point le plus obscur, la chose jamais possédée, cela demande à être développé toujours à l'occasion de quelque chose d'autre ; il ne faut pas la viser en elle-même. La résurrection est ce qui donne vigueur et sens autre au fait de voir, au fait de marcher, d'êtreindre, de souffrir, au fait d'espérer etc. C'est pour cela qu'elle est marquée dans l'évangile de Jean à travers tout ce qu'on est tenté de considérer comme des anecdotes. Nous avons dit qu'à travers chaque épisode, c'est la totalité de la résurrection qui est en question. Cela correspond à la façon dont la question se pose pour quelqu'un qui se sent boiteux, complètement aveugle ou autre. Je veux dire par là qu'il faut toujours en parler en situation.

► Et la résurrection c'est quand...

J-M M : Toutes ces questions sont inadaptées à la chose, mais comme nous n'en avons pas d'autres, il faut bien les regarder. « La résurrection c'est quand ? » est une question très intéressante parce que la résurrection est sous un certain aspect d'elle-même la mise en question du temps mortel, et par suite la mise en question de notre question « Quand ? ». Elle ne donne pas d'y répondre, elle invite à penser autrement ce que veut dire « Quand ? ».

Par exemple nous avons touché à quelque chose de ce genre quand nous avons employé l'expression « mémoire du présent ». C'est une expression assez provocatrice parce que le mot de mémoire est toujours employé à propos du passé ; enfin, pas toujours, mais si elle n'est pas employée à propos du passé, elle est employée à propos de la logique, à propos de quelque chose de la métempsychose platonicienne, la réminiscence, et donc là c'est encore une répartition. Mais véritablement la méditation de la résurrection met en question notre mode d'être au temps et par suite met en question notre mode de vivre l'être au temps, qu'il s'agisse du concept de nostalgie, de la crainte de ce qui vient, de l'attente, de l'espoir, du manque, de toutes ces choses-là. Or quand je dis que cela met en question, cela touche aussi une représentation du temps, de l'histoire, de la succession des générations. C'est une autre façon d'être au monde et donc essentiellement au temps. Je dis par là qu'apparaissent des

failles dans l'insuffisance des modes que nous avons d'être au temps, mais je ne dis pas que nous nous installons dans un autre temps. Nos craintes et nos espoirs ressurgissent parce que nous ne sommes jamais pleinement morts à notre mode natif d'être. Néanmoins il y a toujours là quelque chose qui désabsolutise et nous empêche d'être suffisants et décisifs dans nos prises sur la mort, et singulièrement sur le temps. Je crois que c'est cela le plus important.

Je n'ai pas répondu à la question : « La résurrection c'est quand ? » mais j'ai répondu que ce qui est évoqué dans cette phrase est remis en question lorsque le « quand » est touché par la résurrection.

► Ce n'était pas une question mais une remarque : la résurrection, c'est quand on fait ceci, quand on fait cela.

J-M M : C'est très bien parce que c'est le mode de définition que les enfants adorent. Alors vont s'installer une série d'anecdotes, et ce n'est pas si enfantin que ça, parce que c'est sur ce mode que surgit l'Évangile. L'Évangile ne répond pas à la question « La résurrection c'est quoi ? » mais la manifeste en œuvre ici et là. La résurrection, c'est quand quelqu'un de gisant se met debout, **la résurrection c'est quand...**

Chapitre VIII

Témoignages de fin de session

Indications pour poursuivre le chemin¹¹⁴

J'ai lu avec beaucoup de plaisir vos écritures¹¹⁵. Il y a des témoignages de ce qui a été entendu, il y a mention de ce qui reste parfois comme nœuds, et quelquefois aussi une question se formule, mais ce n'est pas le plus fréquent.

Mon idée première était d'essayer de retirer de tout cela des dominantes, des lignes directrices, et puis de développer une ou deux grandes questions suggérées par vos réflexions. Mais j'ai changé d'avis. Je vais accueillir chacun et chacune, nous allons partager la réflexion. J'essaierai d'entendre bien, de souligner ce qui à mon avis peut être mis particulièrement en évidence, et d'esquisser des indications là où il y a des nœuds pour que progressivement cela puisse se dénouer. Peut-être que l'une ou l'autre question réclamera plus de temps, mais ce n'est pas cela que nous visons.

Bien sûr j'essaie d'être présent à la personne singulière qui fait sa réflexion ou pose sa question. Ayez-vous aussi l'oreille ouverte aux questions des autres qui peuvent être importantes : « Cette chose a ému ou intéressé telle personne : tiens, je ne l'avais pas vue » ; ou au contraire : « Voilà qui consonne avec ce que j'avais moi-même entendu et remarqué ». Vous avez entre les mains les textes de tout le monde, rien n'est anonyme, donc on peut s'adresser directement à la personne. Ce serait bien que ce soit la personne elle-même qui nous donne connaissance du texte que nous avons tous sous les yeux. Cela varierait d'abord la sonorité de l'espace !

1) Démarche intellectuelle et démarche du cœur.

► J'ai une question sur ce que nous avons fait : chercher ce que veut dire l'auteur n'est pas habituel, et pour moi c'est une démarche intellectuelle. Alors qu'accueillir ce que Dieu me dit c'est une démarche du cœur, et je cherche à articuler les deux.

J-M M : Démarche intellectuelle et démarche du cœur : c'est ressenti comme cela donc c'est normal que ça s'exprime comme cela. Voici en deux mots des indications pour avancer dans la question. Il faudrait que nous jetions un soupçon sur notre répartition entre ce qui relève de l'intellect et ce qui relève du cœur. C'est quelque chose qui est à découvrir et qui n'est pas évident pour nous.

En hébreu on a un mot pour les deux : *lev* (le cœur) est le centre de l'homme en tant que là s'articulent aussi bien l'amour que l'intelligence la plus haute. Il n'y a pas de différence

¹¹⁴ Cet épilogue reprend la dernière séance de la session sur la Résurrection à Saint-Jean de Sixt.

¹¹⁵ J-M Martin reprend des textes écrits par les participants et tirés sur feuille.

fondamentale entre connaître et aimer, alors que chez nous c'est radicalement disjoint. Connaître ne veut pas dire « avoir des informations sur quelque chose », connaître c'est éprouver quelque chose ou quelqu'un, c'est le grand sens du mot connaître. Pour donner un exemple, quand je dis dans notre langue : « Moi, Monsieur, j'ai connu la misère », ça ne veut pas dire que j'ai été informé sur la misère, ça veut dire que je l'ai éprouvée. Connaître Dieu c'est connaître en ce sens-là. Ceci est une question de visée.

Il est vrai qu'il y a une petite différence entre être par rapport à Dieu (ou à Jésus) en disant : « il » ou en disant « tu », mais il faudrait que jamais cela ne fut disjoint. Accentuer diversement... Parce que dire « tu » c'est la prière, or la prière est une réponse. Et une réponse est réponse à ce qui a été entendu. Or l'attention nécessaire pour entendre ce que dit le "tu" à qui je répons, c'est aussi la lecture attentive de la parole, à savoir la parole de ce "il" qui parle dans les Écritures. Ces deux choses-là ne sont pas radicalement disjointes.

2) Psychologiser l'Évangile ?

► Je vous ai entendu dire que quelqu'un qui aime, c'est qu'il a été aimé. Aussi la résurrection je la vois à l'œuvre dans la vie de certains détenus qui n'ont pas été aimés. Mais n'est-ce pas psychologiser l'Évangile ?

J-M M : Le soupçon que vous avez eu est intéressant à relever : est-ce que ce n'est pas psychologique ? Réponse : oui c'est psychologique, mais en cela la psychologie fait écho à quelque chose de profondément christique. Qu'il soit nécessaire d'être aimé pour aimer a un sens au plan psychologique déjà. Or cette affirmation est de la structure même de l'Évangile : « *En ceci est l'Agapè : non pas que nous aimions Dieu, mais en ce que Lui nous a aimés* » (1Jn 4, 10), c'est ce qui donne que nous puissions aimer.

● Entendre d'éventuels échos psychologisants de l'Évangile.

J'ai eu occasion récemment de voir une jeune fille qui est maintenant médecin, que j'ai connue bébé, c'est même moi, comme on dit chez moi, qui suis allé la "dénoncer à la mairie" du 17e, même que l'employé tenait absolument à ce que je dise que j'étais le père, parce que c'est quand même mieux pour l'enfant d'avoir un père. Justement ce que je vais dire a rapport avec l'absence de père. Cette jeune fille a été élevée en dehors de la foi – je connaissais bien sa mère mais elle était hors de la foi – et vers les 20 ans elle s'est préoccupée de cela. Et d'entendre que Dieu était père, autrement dit que quelqu'un quand même l'avait voulue, et donc aimée, a été pour elle décisif dans sa conversion. Elle me le dit, je l'entends, bien sûr, et je ne dis rien, parce que c'est en même temps plausible et en même temps suspect, l'idée de Dieu n'étant pas là simplement pour combler un manque psychologique. Il y a un risque. Et quand je l'ai revue plus tard, j'ai essayé de voir. Or sa foi était sincère autant qu'on puisse dire, solide, non fondée sur cela. Ça avait été un facteur déclenchant et en même temps ça avait fondé une foi qu'on peut juger authentique. Elle est maintenant médecin et elle est soignante de son prochain. Ceci a un rapport avec ce que vous disiez et avec le souci, le souci prudent. Donc à la fois il ne faut pas exclure ces échos, mais il faut être prudent, faire preuve de discernement, sans qu'on puisse discerner ultimement, le discernement ultime n'est pas en notre main.

Mais il ne faut pas, parce que nous sommes exigeants sur le point d'éviter une simple lecture psychologisante de l'Évangile, que cela nous empêche d'entendre d'éventuels échos légitimes et significatifs. Donc vous avez bien fait de faire état de cela. Il faut essayer d'acquiescer un équilibre, quelque chose de juste dans le regard, qui ne soit pas naïf dans l'acquiescement à quelque chose, mais qui ne soit pas non plus négativement soupçonneux. C'est quelque chose qui s'apprend. On a tendance à tout prendre psychologiquement, comme si c'était l'Évangile, ou alors on a tendance à dire : rien à voir. Or il faut être exigeant des deux côtés.

● **Des modes différents d'entendre l'Évangile.**

Je vous en donne un écho, dans une situation où il s'agit d'apprendre une exigence de pensée. Je dis en effet qu'on n'entend rien à l'Évangile si on ne détecte pas Jésus dans sa dimension de résurrection, dans sa dimension de Seigneur. Et j'insiste, j'y tiens et cela est vrai. Mais néanmoins, saint Jean dit aussi le contraire.

J'ai fait allusion à la Samaritaine qui fait tout un chemin, tout un parcours. Au départ, elle se méprend complètement, elle prend Jésus pour un individu quelconque, elle est comme un historien qui étudierait l'histoire de Jésus, ce qui, pour moi, n'a rien à voir avec la foi. Puis on a une progression. Elle le prend pour, peut-être, le prophète qu'attendent les Samaritains, c'est-à-dire le retour de Moïse ou quelque chose comme cela. Et puis en progressant encore, elle se dit qu'il est peut-être bien le Messie qu'attendent les Judéens. C'est mieux, mais ce n'est pas vrai non plus, parce qu'il n'est pas le Messie dans le sens où les Judéens l'entendent. Et enfin, elle le reconnaît pour ce qu'il est.

L'important est qu'ils sont en train de causer tous les deux dans une certaine proximité, depuis le début jusqu'à la fin. Il y a une certaine proximité de Dieu, même dans la méprise. Quand elle se méprend sur Jésus, il est avec elle. Elle est peut-être dans un chemin de foi. Or un chemin de foi, c'est la foi.

Donc les deux choses sont vraies : l'une n'est pas de mon bon cœur et l'autre du texte de Jean. La foi n'est rien d'autre que la proclamation de « Jésus est ressuscité », qu'il est le sauveur du monde, en dehors de ça, rien. Tout chemin de foi, c'est-à-dire présence cherchant, recherche (*zêtêsis*) qui n'a pas les mots pour dire cela et donc pas encore le regard affûté pour le percevoir, tout chemin de foi peut être cependant déjà dans la proximité de Dieu et donc dans la proximité de la foi.

Quand on pense que les étapes de la Samaritaine sont probablement, pour Jean, les étapes de l'humanité dans son dialogue continu avec Dieu, on comprend qu'il y ait du dialogue de sourds, de la méprise. Mais même dans les méprises il y a des chemins de foi. Quand il s'agit de l'histoire de l'humanité à propos de la Samaritaine, tout s'éclaire à la fin du chapitre où il est question de la semence et de la moisson. Car ce chapitre est, depuis les semences de l'humanité jusqu'à l'eschatologie dernière, la rencontre ultime où Jésus est professé comme *sauveur du monde entier*, c'est le « *beaucoup de fruits* », c'est la récolte. Donc il s'agit ici du début et de la fin de l'histoire de l'humanité¹¹⁶.

¹¹⁶ Cf. [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

► Aujourd'hui dans notre Église si éclatée, sans consensus, il me semble que la première chose, c'est de faire crédit dans la foi des autres même si...

J-M M : Même si à beaucoup de points de vue leur foi est soupçonnable, néanmoins ce n'est pas le soupçon qui doit être le premier. J'insiste là-dessus maintenant parce que parfois peut-être je peux donner l'impression d'être exclu. C'est vrai que je suis très exigeant pour dire la foi dans son intégrité, vous l'avez remarqué. C'est pour ça que je suis heureux d'avoir l'occasion de mettre ce point en évidence. Cela veut dire aussi que la posture n'est pas la même quand on est professeur et quand on conduit un entretien singulier avec quelqu'un, c'est très important parce que certains peut-être ne font pas la différence. Je ne me permets pas de dire fermement quelque chose que je considère comme approximatif : quand j'enseigne je suis dans l'exigence. Mais quand nous parlons, il est bon que nous soyons dans une écoute attentive qui ne soit pas préjudiciellement soupçonneuse. Il y a des soupçons légitimes qui peuvent intervenir, mais par principe ne soyons pas d'abord soupçonneux.

► On vient de parler de personnes qui ont vécu des détresses (manque d'amour, absence de père). Or on a vu que la Résurrection est inscrite au cœur même de la Passion, que la vraie joie est déjà présente dans la tristesse. Est-il possible de dire cela à quelqu'un qui est dans une profonde détresse ?

J-M M : Un des risques est celui des fausses consolations. Il faut savoir que là il y a des délais. Dire à quelqu'un qui vient de perdre son fils ou... « Il est au ciel » c'est aujourd'hui insupportable – ça ne l'a pas toujours été d'ailleurs – c'est insupportable à notre sensibilité et ça se comprend. Mais il faut savoir qu'il y a des *kairoï*, c'est-à-dire des moments opportuns où les choses peuvent se dire et des moments où il faut impérativement les taire, où ça n'est pas l'heure d'entendre. Parce que par ailleurs tout le monde sait dans l'après coup qu'un bon nombre de nos malheurs ont été profitables : des choses qui dans l'instant étaient insupportables se révèlent avoir été profitables. Seulement il y a le moment où on ne peut pas l'entendre et le moment où cela peut se dire.

Le temps pourrit les choses mais le temps aussi les mûrit. Et on ne peut pas faire que dans la même journée il y ait la semence, la fleur et le fruit. Des choses qui ne révèlent que des aspects négatifs d'elles-mêmes peuvent se révéler après-coup avoir été profitables, et ceci est déjà vrai à un niveau empirique antécédemment à l'usage que nous en faisons ici.

3) Est-ce que le mode de mourir de Jésus aurait pu être autre ?

► Vous avez parlé de la croix avec la verticalité et l'horizontalité. Est-ce qu'au lieu d'être crucifié, Jésus aurait pu être lapidé, est-ce que ça aurait changé quelque chose ?

J-M M : Je vais dire plusieurs choses successivement. Il faut soigneusement éviter les questions qui sont sous la forme de l' « aurait pu ». Ces questions ont eu dans l'histoire deux significations. Elles sont très fréquentes dans la théologie médiévale, par exemple : « Est-ce que Jésus se serait incarné s'il n'y avait pas eu le péché originel ? ». Au Moyen Âge cette démarche a un sens et peut présenter une certaine utilité : elle a pour fonction de savoir si deux termes sont simultanément possibles ou si ce sont deux termes qui s'excluent ; ou bien

c'est la question de savoir la nécessité ou la contingence ; autant de préoccupations de la *ratio* médiévale. Chez nous et à partir du XVI^e siècle surtout, cette question prend plutôt la figure : est-ce qu'il était convenable pour Dieu de faire ça ou est-ce qu'il aurait pu faire autrement ? Ce ne sont plus les concepts qui sont en cause, c'est un sujet dont on essaie de décider ce qui serait convenable pour lui. Là c'est assez dangereux parce que ce n'est pas très convenable pour Dieu d'avoir créé la mort (comme vous dites). Voyez les deux sens des « aurait pu ».

Après ce préalable qui est un préalable de principe mais qui a son intérêt, je vais essayer d'apprécier : qu'est-ce que nous faisons quand nous posons une question, et en particulier une question de ce genre ?

La question était : « Est-ce que Jésus aurait pu être lapidé ? » Il faut plutôt demander : « Est-ce que le mode de mort de Jésus donne lieu au déploiement d'une des significations de sa mort ? » Sous ce côté-là c'est intéressant, on n'est pas en train de juger des possibles de façon rêvée, on essaie de se dire si, non seulement le fait de sa mort, mais le mode même de la mort, peut dire quelque chose que Dieu veut nous dire. À cette question, il est abondamment répondu : oui. En effet la forme même de la croix donne lieu à des significations qui déploient le sens de la mort-résurrection du Christ. Dès saint Jean cela est fait. « *Le mode dont il devait mourir* », est une expression de saint Jean qui commente la parole du Christ quand il dit : « *quand j'aurais été élevé.* » (Jn 12, 32-33). Donc l'élévation (la structure verticale) qui est l'élévation collectrice dit quelque chose qui a à voir.

Chez Tertullien, vous avez des pages entières sur le signe de la croix, et à ce moment-là le symbolisme n'est pas simplement puisé aux Écritures comme il l'est en saint Jean. Les symboles de la croix, chez saint Jean, sont : la verticalité de l'échelle de Jacob ; le serpent d'airain élevé sur le bois, au chapitre 3 ; et finalement l'ascension de la croix qui rejoint le thème de la montée donc du rapport ciel-terre, de l'espace médian. Tous ces textes sont puisés aux Testimonia, c'est-à-dire aux rassemblements de textes de l'Ancien Testament qui ont trait à un symbole commun. Ensuite, dans le contact avec le monde proprement grec, on puise les significations des symboles dans Plin, dans la symbolique hellénistique, dans la littérature d'Homère, par exemple le mât du navire, autant de choses qui ne sont pas de la symbolique propre du Nouveau Testament, mais qui sont des tentatives pour trouver des images approchantes dans la culture à laquelle ils s'adressent. C'est intéressant à voir comme procédure.

Merci pour la question qui a donné occasion à un certain nombre de précisions.

4) Parole authentique ou parole habitée par l'Esprit ?

► Est-il possible d'aimer Dieu, de le dire si nous ne le vivons pas, et est-il possible de vivre sans connaître ? Y a-t-il une différence de tonalité chez quelqu'un entre une parole authentique et une parole habitée par l'Esprit, est-ce que c'est la même chose ?

J-M M : Il y a là une préoccupation. Si je prends dans la première phrase les éléments en sens inverse cela donne : faut-il connaître d'abord pour vivre et faut-il vivre pour pouvoir dire ? Vous ne vous y retrouvez pas ?

► J'employais le verbe connaître dans un sens intellectuel.

J-M M : C'est cela, et cette distinction restera longtemps chez nous, même si Jean dit : « *la vie aïônios c'est qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3), la vie dans le grand sens, la vie éternelle si vous voulez, mais la vie éternelle dès maintenant.

La question, je comprends qu'elle se pose parce que, entre ce que nous disons et ce que nous vivons, nous éprouvons qu'il peut y avoir de la différence ; entre ce que nous vivons et ce que nous connaissons, il y a aussi de la différence, ce sont des choses disjointes chez nous. Comment les articuler ? Il ne faut peut-être pas, même pour notre pensée, essayer de les articuler en les laissant intactes. Il faut essayer de repenser ce que veulent dire connaître, vivre, dire. Vous savez, avancer dans la gestion d'une question, c'est souvent déjà la reformuler en fonction de quelque chose de nouveau. Ça reste une question, mais c'est une question qui fait avancer la première question.

► Derrière cela en fait, il y a une question à laquelle vous n'avez pas répondu. Par exemple Marie-Madeleine a eu l'expérience de Jésus ressuscité : est-ce qu'il y a eu quelque chose de changé en elle, et est-ce que ça se voyait ? Ma propre conversion est venue d'une rencontre avec un moine. Je me suis demandée d'où venait ce regard, et c'est ça qui m'a mis en mouvement. Donc je reste avec cette idée que quelqu'un qui en vit vraiment, ça se voit.

J-M M : Tout à fait. Je veux bien entendre ça. Néanmoins, je vais vous dire une chose : la proximité à Dieu s'appelle l'état de grâce : être en grâce avec Dieu. Eh bien en soi, radicalement, l'état de grâce ne se voit pas. Est-ce que je dis le contraire de ce que vous dites ? Non. Mais il faut tenir ceci que radicalement l'état de grâce est quelque chose qui ne se voit pas, qui ne se mesure pas à ce que je peux en apercevoir sur la luminance du visage, et que néanmoins, surtout initialement, une expérience est souvent faite chez nous d'impressions mettant en route. Il faudrait tenir ces deux choses pour avancer dans la question. Je sais que ce n'est pas la réponse qui fait sauter de joie parce que c'est une réponse qui indique qu'il y a à marcher entre deux vérités qui nous apparaissent un peu contraires au départ, mais qui ne le sont pas : il faut le découvrir. J'aurais voulu dire cela mieux, mais c'est tout ce que je peux faire pour l'instant.

Et vous avez posé la même question redoublée : « parole authentique et parole habitée par l'Esprit : est-ce que c'est la même chose ? » Oui et non. Si je dis : parole "que je suis tenté de considérer comme authentique", et puis parole de l'Esprit de Dieu, non ce n'est pas la même chose. Quelqu'un peut me "paraître" authentique – parce que l'expérience de l'authentique d'autrui c'est dans le paraître, ça ne va jamais au-delà – je ne peux pas dire avec certitude que c'est expérience de Dieu. Si en revanche je parle de l'authentique dans un sens qui n'est pas seulement le "sentiment d'authentique", mais que ce soit en soi authentique, oui c'est la même chose parce que Dieu nous met à notre authentique. Mais ne confondons pas ce qui est authentique et puis le sentiment d'authenticité. C'est toujours cette même problématique.

Il n'y a pas de différence dans vos questions bien qu'elles paraissent différentes, et c'est ça qui est intéressant : il y a une préoccupation fondamentale qui, ici, s'atteste, et ça touche à un point très complexe. J'ai sommairement donné quelques indications de chemin, je ne sais

pas si c'est facile de marcher simplement avec ce que j'ai dit, mais je fais droit à cette question. Moi aussi elle m'intéresse. Mais elle n'est pas répondable en deux mots. Du reste plus les questions sont des questions profondes et moins on peut répondre par oui ou non.

6) Le rapport de l'insu, de l'étranger et du plus proche.

► Tu nous as parlé de la frontière comme espace d'accueil de l'étranger. Je me pose la question suivante : l'étranger le plus étranger aurait-il à voir avec l'insu c'est-à-dire finalement avec le plus proche ?

J-M M : Ça c'est fondamental et c'est très bien vu : le rapport de l'insu, de l'étranger et du plus proche. Nous avons quelque chance d'entendre l'Évangile si nous l'entendons comme étranger parce que nous sommes nous-mêmes étrangers à nous-mêmes. Je crois qu'il faut le dire comme ça. Et bien sûr cela a rapport avec l'insu.

Ce que je vais dire ici de façon anticipée touche à des questions posées par d'autres personnes : c'est la même chose que la question de "l'autre". Je préfère beaucoup parler de l'étranger ou de l'insu, parce que le rapport du même et de l'autre n'est pas bien pensé, et que l'autre ça tend à devenir un slogan. Donc il faut réactiver de l'intérieur ce que nous visons sous la dénomination de l'autre, parce que, de fait, nous avons pu dans notre propre histoire découvrir quelque chose d'authentique sous cette dénomination. Quant à l'expression de « Tout autre », pour moi elle me laisse perplexe. Ce qui m'intéresse beaucoup et que je pourrais dire dans cette direction-là, c'est : « l'autrement autre ». Je ne sais pas si le « Tout autre » ça a un sens.

Je vous invite à ne pas en rester à une formule même si elle a été un temps pour nous suscitante. Car il y a des mots qui ont eu un rôle positif dans notre histoire éventuellement, mais ils ont peut-être aussi besoin d'être repensés. Je le dis comme je pense. Vous voyez l'invitation qui est faite.

6) À propos des langages utilisés.

► Comment penser positivement la différence entre le langage du proprement ressenti (le conscientiel qu'on peut appeler le psychologique) et le langage qui dit les sens chez Jean ?

J-M M : On sait que le langage psychologique rationnel n'est pas ce qui régit le discours de l'Écriture, mais on n'est pas pour autant sorti de ce langage dont nous avons conscience qu'il fait fausse route, dites-vous. Mais alors y a-t-il un autre langage que ce langage-là qui est celui de notre solidité ? Vous êtes troublés par l'impression qu'il n'y a aucun niveau de langage possible. C'est vrai d'autant plus que, pour tenter d'entendre le langage de Jean (les termes du toucher, de la posture, du mouvement), nous avons utilisé des mots qui sont déjà dans notre langage courant, c'est du langage sensoriel, un langage psychologique à nouveau.

Nous avons tenté d'indiquer une distance entre entendre, voir, toucher (ou éprouver) au sens de la sensorialité grossière. Que veulent dire ces mots quand ils sont ajustés à quelque chose qui n'est pas de l'ordre de cette sensorialité mais qui est de l'ordre de la résurrection ?

Voilà une question que nous avons posée, sur laquelle nous avançons. Je pense que d'autres cultures auraient peut-être quelques avantages sur nous dans ce domaine-là, des cultures où l'habitude est de distinguer le sensoriel et le subtil, le subtil n'étant pas le simple intelligible. Ce serait une aide, mais une aide seulement, parce qu'il est possible que la répartition entre ces deux zones de choses qui se disent dans le vocabulaire de la sensorialité sans être le même, que la répartition entre ces deux zones ne soit pas la même que chez saint Jean. Il y aurait quand même quelque chose d'analogue en ce sens-là. Cependant ce n'est pas d'un grand secours immédiat pour nous parce que ce langage-là n'existe pas dans notre culture.

7) Dire à des catéchumènes ce qui a été découvert et en vivre.

► La résurrection accomplie est la résurrection de la totalité de l'humanité : comment le vivre et le dire à des catéchumènes ? Honnêtement je n'attends pas tellement de réponse. Et il y a deux aspects : dire ce que j'ai entendu, c'est l'aspect qui ressemble un peu à un enseignement ; et puis il y a ce que j'essaie de vivre : comment essayer de le faire vivre ?

J-M M : Pratiquement il y a deux choses. L'accomplissement de la résurrection égale la résurrection de la totalité de l'humanité (il faut bien dire : égale). C'est un point qui a été indiqué, qu'il faut bien référencer au texte johannique, et tenter ensuite de méditer. Ce point est en effet décisif : « mon œuvre » c'est ma mort / résurrection, mais « mon œuvre » c'est l'accomplissement de la totalité de l'humanité, le même mot dit les deux, donc il y a un rapport entre ces choses. Ceci nous invite à penser le Christ pas simplement comme celui qui enseigne, pas simplement comme un modèle, mais comme cela de l'humanité qui œuvre au plus profond de l'humanité pour l'accomplir. Il n'est pas simplement quelqu'un qui enseigne sur le salut, ou qui est un modèle pour obtenir le salut, il est celui qui sauve : il accomplit le salut. C'est-à-dire que son œuvre singulière est une œuvre qui a un retentissement sur la totalité de l'humanité, un retentissement qui n'est pas simplement sur le mode de l'exemple ou du savoir.

On ne peut comprendre ce rapport de la geste christique à l'humanité qu'à la mesure où on pense l'humanité non pas comme une collection additionnelle d'individus mais comme des fragments déchirés d'une unité christique. En ressuscitant, le Christ ressuscite ses propres membres, c'est tout le rapport de l'un et des *diéskorpisména* qui est constitutif de l'évangile de Jean et qu'on trouve dans les lieux stratégiques de ce même évangile.

L'autre point, c'est comment le vivre et le dire, par exemple, à des catéchumènes ? Il pourrait se faire que "le vivre" ici ait toute l'ampleur d'un entendre qui m'investit, un entendre qui ne soit pas simplement pour moi-même une information, mais que je sois investi de cette écoute et que cet investissement passe de l'oreille à la modification du geste, de la main, de la façon de marcher, du comportement. Il est vrai que, pour annoncer l'Évangile, c'est à partir de là que la parole se fait, ce n'est pas simplement par la répétition d'une formule. Vous avez noté d'ailleurs prudemment que néanmoins, parce que nous ne sommes jamais l'égal de ce que nous avons à dire, il faut aussi donner des repères, des informations de vocabulaire qui permettent de s'entendre mutuellement.

Il s'agit pour vous de le dire à des catéchumènes. Pourquoi sont-ils catéchumènes ? C'est qu'ils ont vécu une expérience, il y a une raison de retournement chez eux. Il n'est pas sûr qu'elle puisse se dire de façon satisfaisante. Il n'est pas sûr qu'eux-mêmes puissent s'en rendre compte. Il est possible qu'il y ait dans ce retournement des motivations diverses, peu importe. Il y a quelque chose en eux déjà¹¹⁷. Il y a de quoi entendre, et il faut écouter. Une façon de dire, dans cette posture-là, c'est d'abord de tenter d'écouter ce qu'ils ont à dire, parce que la parole que nous apportons n'est pas apportée simplement de l'extérieur, c'est une parole qui est déjà œuvrante dans l'interlocuteur, et c'est celle-là qui est décisive.

Pour nous justement il s'agit au maximum de s'ajuster à cette situation, c'est-à-dire essayer d'entendre ce qui, peut-être, se dit de Dieu dans l'expérience même et dans la parole tâtonnante du catéchumène ; et recueillir cela pour le faire résonner avec ce que nous en vivons nous-mêmes éventuellement, et avec ce que nous entendons dans l'Écriture. Je pense que c'est quelque chose comme cela.

8) Spéculations intellectuelles et cœur sensible.

► Cette année je me suis libéré de la Trinité mais ce que nous avons fait est resté pour moi intellectuel et ne m'a pas touché au cœur. J'ai une question qui colle au texte. Sur ce théâtre – car j'ai l'impression que c'est un théâtre – différents actes se suivent comme les actes d'une pièce, sans que je sente leurs interférences malgré une unité classique et une grande puissance visuelle. C'est une question technique, mais derrière elle il y a plus grave à propos de l'avenir de la foi par rapport à ce que nous venons de faire : comment ça peut passer, comme ça peut nous sauver ? Parce que je vais rentrer dans une atmosphère de village avec des familles qui sont à des années-lumière de ce que nous avons fait ici.

J-M M : Vous dites : « cet exercice reste pour moi intellectuel et ne m'a pas touché au cœur » et néanmoins la question que vous posez en termes de théâtre est une question éminemment intellectuelle.

Par rapport à cela, je pense que nous sommes constitués différemment les uns et les autres. Il y en a qui procèdent initialement par une investigation de type intellectuel alors que d'autres, c'est l'inverse, et ceci plus ou moins inégalement. Mon souci est d'effacer cette différence. Je parlais tout à l'heure du mot cœur au sens biblique du terme : le cœur hébraïque est plus intelligent que toute spéculation intellectuelle, et plus sensible que tout ce que nous pouvons imaginer de sensible, comme deux choses non disjointes. Bien sûr ça peut être ressenti différemment selon nos moments de cheminement. En effet nous sommes vraiment, en Occident, constitués par une répartition fondamentale entre ce qui relève du connaître et ce qui relève du sentiment. Non seulement on la reconnaît, mais on la justifie c'est-à-dire qu'il y a un sujet et un objet : connaître c'est aller vers l'objet, mais "l'appétit" c'est que l'objet vienne en moi ou dans la proximité de moi. Ceci, c'est l'analyse thomiste du rapport entre intellect et volonté. J'essaie d'évacuer cela, mais il ne suffit pas de le dire.

¹¹⁷ Ce thème a été touché dans la session sur le sacré dont la transcription paraîtra un jour sur le blog : « Le pneuma me précède chez autrui. » (chapitre IV, II 4).

Quant à la question : « sur ce théâtre, différents actes se suivent sans que je sache leurs interférences » c'est pourtant quelque chose que j'ai essayé de mettre en évidence, par exemple : comment on passe du matin au soir, du premier jour au huitième jour, et de la théophanie du jardin de Jérusalem à la descente accomplissante en Galilée. Cela constitue une tentative d'unité et de progression. Elle ne vous a pas parlé ?

► J'ai vécu chaque épisode séparément. C'est comme ça.

J-M M : Peut-être qu'il faut commencer par là. Avant de prétendre mettre des choses totalement en rapport les unes avec les autres, il est bon d'avoir déjà une certaine connaissance de chacune. Et si chacun des épisodes déjà vous a dit un peu quelque chose, le reste de la page est peut-être à accomplir encore.

Quant à la question très importante : « à quoi sert ce que nous faisons ici par rapport aux barbares qui assaillent les murs de Byzance ? » – car c'est ça votre question – j'en dirai un mot tout à l'heure. En effet, que veut dire rencontrer, que veut dire "dire" ?

Je voudrais me libérer moi aussi de la Trinité au sens où vous le dites, c'est-à-dire me libérer d'une doctrine fabriquée d'avance qu'il faudrait injecter à des gens qui ne s'en soucient pas. Et je voudrais entendre le profond du message, pour avoir ensuite une parole libérée afin de m'adresser à autrui. C'est un chemin long. C'est le rapport que je vois, donc à long terme, entre ce que nous faisons ici et ce qu'il peut en être de l'annonce de la foi dans les temps à venir. Bien sûr tout cela est à préciser et à avancer parce qu'il faudrait qu'il y ait la même chose du côté de l'interlocuteur.

9) Être appelé par son nom.

► Moi, pendant ces quelques jours de cheminement dans cet Évangile, le moment qui me touche et qui m'enchant¹¹⁸, c'est comment Marie-Madeleine qui se méprenait sur Jésus, le prenant pour le jardinier, le reconnaît seulement quand il lui dit : « Mariam ». Seule cette interpellation lui donne de croire, la fait naître à la résurrection.

J-M M : Ici nous n'avons pas une question mais un témoignage et je le recueille comme tel. Détecter dans tout ce qu'on a fait le moment qui parle, qui « trouble et enchante », j'aime beaucoup ces deux mots mis ensemble.

Marie-Madeleine le reconnaît quand il lui dit : « Mariam », l'énoncé du propre. Qu'on soit en résonance avec cela est très important parce qu'il faut d'une certaine façon l'avoir ressenti, et peut-être qu'analogiquement cela peut correspondre à un vécu. Les analogies de notre vécu sont très importantes pour l'écoute même de la parole. Que l'on puisse être appelé par son nom propre, que cela ait une signification profonde pour la vie, nous met immédiatement en rapport avec l'essentiel du texte que nous avons lu, car c'est l'essentiel ici qui est relevé, qui est perçu, qui fait résonance. Quand le texte fait résonance pour les uns ou pour les autres selon des points qu'on pourrait réputer secondaires, ce n'est déjà pas mal. Mais quand c'est l'essentiel qui fait résonance, c'est qu'on est pleinement dans l'écoute. Je suis enchanté, moi aussi, de ce témoignage. Merci.

¹¹⁸ L'émotion était telle que J-M Martin a dû finir de lire.

► Est-ce que le fait qu'elle soit appelée par son nom veut dire aussi que chacun de nous est unique et irremplaçable ?

J-M M : Tout à fait. C'est la question du "propre". Ce n'est pas moi qui invente ce mot, il est dans saint Jean : les propres (*ta idia*), le propre (*to idion*). Or nous ne pensons pas le propre. J'espère que nous essayons de rencontrer le propre de chacun dans les contacts, mais quand nous pensons l'homme, nous le pensons soit comme l'individuel, soit comme le spécifique. Or le spécifique ce n'est pas le propre, c'est ce qui relève de l'espèce. Et c'est à partir de l'espèce, qui elle-même est à partir du genre, que nous abordons ce qui n'est plus qu'un individu dans l'espèce. C'est-à-dire que le mot individu n'a plus rien à dire, tout est dit dans l'espèce : j'ai répondu à la question « qu'est-ce que ? » donc je sais ce que c'est, et ensuite il y a une multitude d'individus, mais ce qui les distingue est accidentel. Par exemple, pour la pensée occidentale, que je sois fils de Paul est accidentel, ça ne me définit pas dans mon essence. Et c'est ça qui est meurtrier. Car ce qui est meurtrier est toujours qu'il y en ait plusieurs sans qu'il y ait de raison d'être, il y a du superflu. Et la fratrie commence comme cela justement. Il n'y a pas de justification au nombre, il y en a trop et c'est le lieu conflictuel premier. Ce n'est pas la différence qui fait le conflit, c'est la pareillette, car ce qui est pareil est en trop.

Mais c'est autre chose de considérer quelqu'un pour son propre. Ce que nous appelons le nom propre est le signe du regard au propre. Le propre n'est pas l'individu, n'est pas le spécifique etc. Un des éléments négatifs de l'Occident, c'est d'approcher le propre par le mode de l'individuel. Du reste il faut méditer le rapport du proche et du propre, car le propre de l'homme est toujours d'être à un proche, non pas clos en soi, mais reçu d'un proche, ce qui ouvre la capacité de s'ouvrir au proche. Voilà le propre de l'homme.

10) Le diable et le bon Dieu.

► Mon trouble face au mal et à la mort m'amène à chercher une issue. Et l'approche que j'aperçois, c'est d'apprendre comment vivre dans la résurrection de Jésus qui n'est pas seulement un fait passé et limité à Jésus, mais qui me concerne dans ma vie de tous les jours. Je me sens aidé par ce que j'ai reçu ici. Ce qui reste opaque pour moi, c'est ce qu'on met sous la dénomination de diabolos.

J-M M : Tout cela est très important. « Mon trouble face au mal et à la mort m'amène à chercher une issue. » Et la parole de résurrection, si elle est entendue, pas pour ce qu'elle semble dire sommairement à l'oreille, mais pour ce qu'elle dit plus véritablement dans la source, ouvre un espace. Et tenter de vivre dans l'espace ainsi ouvert constitue un chemin où je suis aidé. Ceci est un peu un témoignage et ça correspond à l'essentiel car l'Évangile est une affaire de vie et de mort. L'Évangile c'est : « Il est mort et il est ressuscité » mais ça concerne ma mort et ma résurrection, et ma vie.

Et l'opacité qui est notée a à voir avec cela. Elle est dite sous la dénomination de diabolos. En effet la question du mal (la question de la mort) peut sembler résolue verbalement par un responsable qui serait le diabolos : on cherche la cause, le responsable. Chercher la cause est le propre de l'Occident, le "pourquoi" au sens causal du terme. Et je pense qu'à la

question du mal le diabolos peut sembler une réponse peu convaincante. De fait l'intelligence chrétienne du mal et de la mort n'est pas tout entière résolue par référence à un diabolos, nous avons déjà aperçu cela, je pense. Néanmoins ce diabolos joue une fonction dans le récit qui gère la question du mal et de la mort. Je dis "le diabolos", mot grec qui signifie « le disperseur », parce que ça indique le mouvement contraire du principe de rassemblement, de réunifiant que nous présente le Christ. Je garde sa forme grecque "diabolos" parce que "le diable" est une expression qui dans le langage courant est alourdie d'un tas d'imaginaires. Suivant les époques il est considéré comme ridicule, suivant d'autres il est pris au sérieux. Il est possible du reste que le diable revienne en force aujourd'hui, ce qui n'est pas mieux. Je veux dire qu'il ne s'agit pas de la figure sociologique du diable et cependant c'est bien le mot diabolos qui a induit cela.

La question qui se pose alors c'est : ce principe du mal, quel statut lui accorde-t-on ? Comment le pense-t-on : comme une personne, comme un être créé, comme une force ? Les questions à son sujet se posent ainsi, pas simplement par rapport à sa fonction, mais par rapport à son statut, à son être : d'où vient-il, qu'est-ce que c'est ? Est-il le pendant exactement corrélatif de Dieu : le diable et le bon Dieu, deux petits personnages ? Ça rejoint du reste un peu l'indécision que nous avons quand il s'agissait des anges : qu'est-ce que c'est que ceux-là ?

La réponse ne peut s'esquisser ici, et elle le fera forcément de façon critique par rapport à la question comme elle est posée : il n'y a pas de réponse si je pose la question de cette façon. Pour avancer, il faut d'abord examiner les fonctions successives que ce terme a joué dans la constitution des représentations. Parce que s'il n'était pas autre chose, il serait au moins une figure de la représentation constitutive de l'homme, une figure de représentation qui appartient à un mode. Mais ce n'est pas rien du tout, et c'est plus complexe que cela. On lui veut un statut ontologique : le mot de personne convient-il ? C'est notre question idiote, car pour nous il n'y a que des personnes et des choses. Ce qui est vrai c'est le réel ou bien des idées, mais les idées ce n'est pas très solide alors qu'une personne « Monsieur ça je sais ce que c'est ». Tu parles !

Le mot de personne est le mot le plus nocif de notre Occident. Ça n'empêche pas qu'un certain nombre de gens se sont approchés de Dieu quand ils ont compris qu'il n'était pas une idée mais : « Pour moi, Monsieur, c'est une personne ». Et ceci peut être un moment de chemin. Pourtant je persiste à dire que notre concept de personne est absolument inapte à dire ce qu'il en est de Dieu. Il est très insuffisant et très égarant éventuellement. Je vais vous dire en quoi il est égarant. Dieu est autre, « c'est une autre personne que moi » (ils sont même trois, mais peu importe, disons que c'est une autre personne) : l'altérité. Or j'ai une expérience native de personne à personne. Cette expérience native, l'Évangile m'apprend qu'elle est nativement compétitive, jalouse et meurtrière. Si je pense l'altérité à partir de cette seule expérience native d'altérité, de personne à personne, je pose Dieu dans une situation de rivalité meurtrière. Et ceci s'est vécu historiquement. Je pense qu'une certaine idée de Dieu a été meurtrière pour l'humanité, et que fatiguée de cela, l'humanité s'est déclarée meurtrière de Dieu, et pas simplement par la parole de Nietzsche qui n'est que l'annonce de ce qui concrètement se vit.

Pour résumer tout cela : Dieu est autre que moi, mais pas de l'altérité qui est celle de moi et toi (ou de moi et de vous). Nous n'éprouvons l'altérité que sur mode compétitif : c'est ou bien toi ou bien moi. Et ça c'est irrévocable. C'est là que s'ouvre le soupçon d'une altérité telle que c'est d'autant plus toi que c'est plus moi. C'est une formule qui fait difficulté, elle est même éminemment énigmatique. Et pourtant elle est pour moi l'ouverture pour que s'ouvre à nouveaux frais la notion de relation de l'homme à Dieu. Mais le mot de relation est lui-même compromis. Vous avez sans doute remarqué qu'incidemment je critiquais la conception de l'autre, du tout autre, de l'altérité. Ça paraît provocant, ça paraît contraire à tout ce qu'on a vécu, pensé, dans lequel on a marché. Eh bien oui, mais pour moi en cela il y a des enjeux. Je ne sais pas si vous les apercevez, même de façon lointaine.

Donc je disais cela à propos du statut ontologique de Dieu dans nos représentations. A fortiori pour le diabolos.

11) Le Christ : figure ou personne ?

► J'ai beaucoup apprécié votre façon de lire, elle m'a permis de comprendre cet engagement de tout l'être qui était nécessaire pour entrer autrement dans cette lecture, entrer dans une autre temporalité, et cela m'est apparu comme une forme de méditation. Ce qui reste opaque c'est : le Christ est-il une figure (mais ce que vous venez de dire y répond un peu), voire la plus haute des figures, ou bien est-ce quelqu'un, celui qui m'appelle, qui me prend par la main, par le cœur, pour une rencontre véritable ?

J-M M : D'abord c'est un témoignage positif. Voyez comment les résonances sont diverses, il faut les prendre comme telles. Il y en a pour qui ce que nous faisons c'est seulement une recherche un peu intellectuelle qui n'engage pas le cœur et la qualité de l'être, mais ici ça n'a pas été perçu de la même manière.

Il y a une question assez sérieuse : est-ce que le Christ est une figure ou la figure éminente, ou « celui qui m'appelle » etc. Ici nous avons donc l'opposition de la figure et (il faudrait dire) de la personne (vous êtes plus prudente que ça, mais c'est sous-jacent). C'est une question importante. Je pense qu'il n'y a pas une équivalence réelle entre l'expression « la personne » et « celui qui ».

« Celui qui me prend par la main et dans sa main » : c'est un mode de toucher qu'il faut examiner car la main est ambiguë, elle est préhensive ou au contraire respectueusement caressante, soignante. La main c'est l'indication d'un très grand nombre de choses.

Le fond de la question c'est : figure ou personne ? La résolution serait de comprendre que parler de figure, quand je le fais, ne va pas à dépersonnaliser, mais peut-être à exalter¹¹⁹.

¹¹⁹ L'enregistrement s'arrête là, nous n'avons pas la suite du dialogue.

En guise de conclusion

► En quoi le Christ ressuscité est-il une heureuse nouvelle pour moi aujourd'hui ?

J-M M : Oui, en effet. C'est peut-être même la plus grande question, la plus heureuse question qui puisse être posée. Cela suppose que je repense le rapport du Christ et de moi. Cela suppose que je ne lise pas dans les évangiles le récit – peu vraisemblable en soi, lointain et étrange – qu'un homme a revécu après être mort. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, ce n'est pas cela que dit l'Évangile. Il importe de lire la résurrection dans sa véritable dimension, ce qui ne déréalise rien, surtout, qui n'enlève absolument rien à un récit de résurrection... Mais ce n'est pas un fait divers, ce n'est pas essentiellement un fait historique ; non pas qu'il ne soit pas assez sûr pour être historique mais parce qu'il est beaucoup plus qu'historique.

Donc "Christ est ressuscité" est vraiment le cœur, à la fois l'ouverture, le milieu et la fin de TOUT l'Évangile... Je vous rappelle que le mot de *ressuscité* implique en lui le mot de *mort*. "Jésus est mort et ressuscité" est le cœur de notre Credo, tout doit être vu à la lumière de cela. Or si c'est un fait divers lointain, incertain, peu probable – ce qu'il est a priori s'il n'a pas sa dimension véritable – cela semble peu signifiant ! Donc il faut relire tout à partir de ce qui paraît être le plus suspectable. L'Évangile a sa force dans l'extrême faiblesse.