

Jean-Marie Martin lit saint Jean.

Dans l'évangile de Jean
La symbolique des éléments

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

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

Table des matières

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

d) « Tu es mon fils que j'aime » adressé à toute l'humanité.....	36
3) Le thème de la filiation.	36
a) La bénédiction paternelle ; les deux moments (Ep 1, 3-4).....	36
b) Le Fils un et les enfants.	37
c) Les enfants déchirés-dispersés (Jn 11, 49-52 ; Mt 26, 31).....	38
4) La mort sacrificielle du Christ.	39
a) « Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde » (Jn 1, 29).....	39
b) Le sang de l'agneau.	40
5) Parcours dans l'évangile de Jean.	41
a) Le Prologue.	41
b) Le septénaire de la Genèse en Jn 1, 19 - 2, 11.....	41
c) Cheminements entre la Galilée et Jérusalem (Jn 1- 21).....	42
6) Partage des eaux (christique et autre). Vin et sang ; eau et parole.	43
a) Identification de Jean-Baptiste ; identification de Jésus.	43
b) Jn 1, 29-33. Jésus baptisé du pneuma et non de l'eau-élément.	43
7) Les différentes eaux en Jean 1-13. Vin et sang ; eau et parole.	44
8) Reprise de quelques aspects.....	45
a) Le malentendu : notre premier mode d'entendre.....	46
b) La mise à mort du Christ et la figure de Caïn.	47
c) Les trois venues.....	47
d) La mort du christ : meurtre ou donation.	48
II – Lecture suivie du chapitre premier de Jean	49
1) Deux principes de lecture d'un texte d'évangile.....	49
2) Lecture suivie du Prologue (v. 1-18).	51
3) Deux scènes concernant le Baptême (Jn 1, 19-34).	57
a) Méditation anticipée du récit du Baptême (v. 19-28).	57
b) Le récit du Baptême dans la bouche du Baptiste (v. 29-34).....	57
4) L'appel des disciples (v. 35-38 et 49-51).	58
III – Questions	59
a) Joseph époux de Marie, et Joseph fils de Jacob.	59
b) Savoir et connaître. Constater et voir.....	59
c) Sens propre et sens figuré.	60

Chapitre III : Eau et pneuma (Jn 3, Jn 4 et Jn 7)	61
I – Eau et pneuma en Jn 3, 5 et Jn 3,8	62
1) Naître d'eau et pneuma (Jn 3, 5).....	62
a) La tonalité, la teneur et le tenant du verset, à première écoute.....	62
b) La tonalité, la teneur et le tenant après étude.	62
c) « Naître d'eau et pneuma » : que désigne l'eau ici ?	63
d) « Entrer dans le Royaume de Dieu. »	65
e) « Naître d'eau et pneuma » et « entrer dans le Royaume de Dieu »	65
f) Exemples de "si ... alors", afin que, parce que... chez saint Jean.	66
2) Le pneuma (Jn 3, 8).....	67
a) « Le pneuma souffle »	67
b) « Le pneuma souffle où il veut »	68
c) « Tu ne sais d'où il vient ni où il va »	69
d) « Tu entends sa voix »	70
3) Les deux œuvres de Dieu pendant les 7 jours. Le 8ème jour.	70
II – Jésus et la Samaritaine (Jn 4, 3-26)	72
1) Quelques enjeux du texte.	73
a) L'eau de la Samaritaine et l'eau du Christ.....	73
b) La symbolique du masculin – féminin.	73
2) Lecture suivie.	74
III – Les fleuves d'eau vive (Jn 7, 37-39)	79
IV – Questions	83
Chapitre IV : Eau, sang et pneuma en Jn 19-20	87
I – Réponses à des questions de la veille	87
a) La question des charismes et du Magistère dans l'Église.	87
b) Voir et croire ou bien voir pour croire ?.....	89
c) Qui est dehors, qui est dedans ?.....	90
d) Questions de symboliques.	91
e) L'arkhê et l'eschaton. (l'origine et la fin)	92
Tracer l'ouvrage pour la journée.	93

II – Eau, sang et pneuma en Jn 19-20	93
1) Donation du pneuma, écoulement de sang et eau (Jn 19, 30-36).	93
2) L'insufflation de Jésus aux disciples (Jn 20, 19-23).	95
Lecture suivie.	97
III – Deux remarques annexes	102
Chapitre V : Chrisma et christité ; Eau, sang, pneuma en 1 Jn 5, 5-12	103
I – Chrisma et christité, 1 Jn 2, 18-27 et 1 Jn 4, 1- 3	103
1) Le chrisma en 1 Jn 2, 18-27.....	103
2) Précisions sur les mots pneuma et sang à partir de 1 Jn 4, 1-10.....	107
3) Chrisma et christité.	109
II – Reprise des lectures et retour sur 1 Jn 5, 5-12	111
1) Le chemin parcouru.	111
2) Reprise de 1 Jn 5, 4-12.....	111
a) Versets 4-5 : la foi ; le titre de Fils de Dieu.	111
b) Eau, sang et pneuma (versets 6-8).	112
c) Parenthèse : le pneuma comme faisant l'unité des dispersés (dans différents langages dont celui de l'odeur).....	115
d) Sur le témoignage (v. 9-12).	116
En guise de conclusion sur 1 Jn 5, 4-12.	117
Mémoire d'un chemin, odeur d'un espace	118
Liste des sessions animées par J-M Martin transcrites sur le blog	120

Présentation de la session

et de la transcription

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

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

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

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

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

La transcription de cette session a été faite une première fois en 2008 sous forme de cahier pour diffusion auprès des participants et des personnes qui connaissaient J-M Martin. Elle vient d'être modifiée pour la diffusion sur le blog "*La Christité*", en particulier une partie des notes a été changée et d'autres notes ajoutées.

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

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

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

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

Christiane Marmèche, Colette Netzer.

Introduction dans la session

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre I

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

Repères fondamentaux

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

I – Lecture du texte et réactions spontanées

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

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

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

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

- **Sang, eau et pneuma.**

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

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

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

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

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

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

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

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

● L'ajout de la Vulgate au verset 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II – Repères fondamentaux à propos des versets 5-9

1) Références de base.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **D'où entendre le mot pneuma ?**

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

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

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

b) Référence à la mort archétypique.

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

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

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

⁷ « *Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue dès l'arkhê, que nous ayons agapé mutuelle. Non pas comme Caïn qui était du mauvais et qui a égorgé son frère.* » (1 Jn 3, 11-12). Voir [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes](#) et [La fraternité revisitée. Relectures du rapport Caïn-Abel \(Gn 4\) en 1 Jn 3 et Jn 13.](#)

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

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

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

c) Référence au pardon.

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

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

2) Décryptage 1 Jn 5, 5-9.

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

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

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

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

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

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

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

- **Penser en termes d'accomplissement et non de fabrication.**

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

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

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

● **Celui qui vient.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• **Témoignage et vérité (v. 6-9).**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Cf Ac 13, 30 et suivants

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Question de symboles et de symboliques.

- **Discours symbolique**

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

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

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

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

- **Configuration symbolique.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Garder la liberté de traduire.**

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

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

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

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

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

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

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

- **La question du nom propre.**

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

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

- **À propos du pneuma.**

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

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

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

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

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

Nous avons par exemple :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III – Questions

a) Le venir du Christ.

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

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

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

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

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

- **Incarnation et résurrection.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Détour par les sacrements.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Penser notre rapport à Dieu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) Lecture archétypique.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre II

Le Baptême du Christ en saint Jean

I – Plongée en Jn 1 et Jn 3

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

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

1) Le Baptême comme ouvertures.

Le Baptême du Christ est ouverture à plusieurs titres.

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

Les évangiles synoptiques commencent par le Baptême du Christ.

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

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

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

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

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

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

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

• La Baptême : ouverture des cieux.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Le thème de la filiation.

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Le Fils un et les enfants.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) La mort sacrificielle du Christ.

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

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

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

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

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

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

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

● La mort du Christ.

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

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

● Lever le péché ?

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

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

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

b) Le sang de l'agneau.

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

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

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

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

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

Eau, sang, pneuma au Baptême ?

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

5) Parcours dans l'évangile de Jean.

a) Le Prologue.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre 3 : nous avons le dialogue avec Nicodème.

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

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

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

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

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

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

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

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

• Monter à Jérusalem / descendre en Galilée : passion / résurrection.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Voir chapitre III, I – 1)

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

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

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

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

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

Chapitre 13 : il y a le lavement des pieds.

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

8) Reprise de quelques aspects.

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

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

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

³⁴ Voir le III de ce chapitre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Les trois venues.

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

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

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

En effet :

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

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

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

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

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

d) La mort du christ : meurtre ou donation.

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

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

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

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

II – Lecture suivie du chapitre premier de Jean

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

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

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

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

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

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

2. Référence à l'Ancien Testament.

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

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

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

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

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

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

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

Remarque sur la présence du Saint-Esprit.

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

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

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

• Versets 1-6.

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ Contre Praxeas XII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• Le Baptiste comme témoin (v. 7-8)

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

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

• Protagonistes et témoins.

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

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

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

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

• La structure en chiasme du Prologue.

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

À côté, nous avons les témoins :

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

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

La structure du Prologue peut se résumer ainsi :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Remarque sur l'expression "les sangs".

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

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

• Versets 16-18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Remarque sur les figures des disciples.

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

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

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

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

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

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

III – Questions

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Savoir et connaître. Constater et voir.

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

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

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

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

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

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

c) Sens propre et sens figuré.

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

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

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

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