

Jean-Marie Martin lit saint Jean

En session à l'Arc-en-Ciel

Le chapitre 6 de l'évangile de Jean :

Le pain et la parole

Saint-Jean de Sixt. 22 – 29 septembre 2001

PRÉSENTATION

Voici la transcription de la session de septembre 2001 qui a eu lieu à l'Arc en Ciel, lieu de rencontre situé en Haute-Savoie, sur la commune de Saint-Jean de Sixt. Cette session portait sur le chapitre 6 de l'évangile de saint Jean. Elle était introduite par l'invitation qui suit :

*La multiplication des pains,
sur la montagne, au bord du lac, au temps de la Pâque...
La marche sur les eaux : la nuit, le vent, la peur...
La lumière et les ténèbres.
Le discours à Capharnaïm.
Manger, vivre, pour rire, croire, ressusciter...
Le pain et la parole, la chair et le sang,
le Père et le Fils...*

*Quelle signification ?
Lectures d'hier et d'aujourd'hui.
Comment bien interpréter ?*

Cette session était animée par Jean-Marie Martin, chercheur en théologie et philosophie, ancien professeur à l'Institut Catholique de Paris, qui consacre sa retraite à l'étude et à la méditation des écrits de saint Jean et de saint Paul et des premiers gnostiques chrétiens¹.

Notre travail a été rendu possible par Pierre Gandouly qui participait à la session et nous a fourni les enregistrements. Nous avons accès, grâce à lui, à une approche très riche de ces pages de saint Jean essentielles pour tout croyant.

Les transcriptions des huit chapitres ont été mises sur le blog entre le 13 octobre 2013 et le 31 janvier 2014. Le présent fichier a été réalisé pour être mis sur le blog. Il reprend la totalité des rencontres. La mise en page a été faite dans l'optique d'un tirage sur papier en recto verso qui permettrait d'avoir un polycopié, il y a une petite reliure de prévu. Certaines modifications ont donc été apportées aux transcriptions qui figurent déjà sur le blog pour chaque rencontre.

Notre transcription est aussi fidèle que possible. Néanmoins, le passage de l'oral à l'écrit entraîne d'inévitables modifications. Les titres, par exemple, sont ajoutés pour la clarté de la lecture, ainsi que les paragraphes qui essaient de mettre en relief l'organisation de la pensée. Pour la même raison, nous avons mis en retrait et dans un format de police plus petit des citations intégrales de passages des évangiles ainsi que certains développements qu'on peut qualifier de parenthèses.

¹ Voir le message du blog : [Qui est Jean-Marie Martin ?](#)

Dans l'ensemble, nous avons suivi le déroulement de la session mais, comme souvent, nous avons dû faire un choix dans les questions et réorganiser leur présentation. Nous avons aussi été amenées à emprunter à d'autres sessions quelques passages pour compléter l'enregistrement fait à l'Arc en Ciel. C'est le cas de l'Introduction que nous avons empruntée à un week-end à Versailles en février 92 pour remplacer celle de l'Arc en ciel qui ne figurait pas dans l'enregistrement. Quoiqu'il en soit, il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont J-M Martin n'est évidemment pas responsable.

Il est difficile de donner en quelques mots le propos de cette session, car le chapitre 6 de saint Jean est long et complexe. Comme le dit un titre qui se trouve en page 16 : "Tout l'Évangile est dans ce chapitre". Cela doit nous mettre en garde sur la tentation que nous pourrions avoir de le réduire à l'institution de l'Eucharistie. Il faut laisser J-M Martin nous entraîner dans les profondeurs insoupçonnées de ce texte.

En complément de cette session, nous vous invitons à lire quatre messages du blog qui ouvrent un chemin de réflexion sur notre lecture de l'Évangile et sur notre pratique de l'Eucharistie, vous trouvez les liens en note². Le premier, sur l'Eucharistie, est particulièrement riche. Il nous vient d'un cours que faisait J-M Martin à l'Institut Catholique dans les années 78-79, et il est étonnant de modernité et de nouveauté.

J-M Martin est décédé en octobre 2021³.

Vous trouverez sur le blog la transcription de nombreuses interventions, dont plusieurs correspondent à des sessions entières.

Vous trouvez quelques notes de bas de page. Elles sont de nous pour la plupart. Dans le cas contraire, nous donnons leur auteur. Celles de J-M Martin proviennent directement de cette session (ce sont des moments de débat dont nous n'avons gardé que ce qui est en note) ou d'autres sessions ou retraites.

Nous vous invitons à découvrir cette lecture neuve d'un texte peut-être trop connu, et nous disons un grand merci à Jean-Marie Martin pour tout ce qu'il nous a apporté.

Christiane Marmèche et Colette Netzer

² Voici les 4 messages : [Eucharistie : la nourriture ; repas et eucharistie dans les épîtres de Paul, chez Marc et chez Jean](#) ; [De la pratique eucharistique de la première Église à la question de la "Réelle présence"](#) ; [Images et textes. Réflexion à partir de l'iconographie](#) ; [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#) .

³ Voir les messages du tag [décès JMM](#).

TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION	1
INTRODUCTION	8
CH. 1 – PREMIÈRE APPROCHE DU CHAPITRE 6 DE SAINT JEAN.	9
1- La traversée du texte.	11
2- Difficultés du texte.	12
3- La nouveauté christique relit les thèmes de l'AT.	12
4- Mise en évidence du manque. Sens des mots.	13
5- "Rien n'est perdu" mais quel "rien" ?	14
6- Corps et chair. Rapport volonté / pain.	14
7- Question sur l'historicité.	15
8- Parole, Pain, Foi, Eucharistie. Tout l'Évangile est dans ce chapitre.	16
9- Épisode "maritime".	18
10- Je suis.	18
CH. 2 – JEAN 6, 1-14. La multiplication des pains.	19
PREMIÈRE PARTIE : PARCOURS DANS LE TEXTE.	20
1- Enjeux du texte : la révélation du don, l'entretien de la vie.	21
a) « <i>Il dit cela pour le tenter</i> » (v.6)	
b) La révélation du don.	
c) La notion de gratuité chez Paul comparée au droit et à l'arbitraire.	
d) La véritable fécondité (multiplication) est de l'ordre du don.	
e) Jésus eucharistie. Différence entre geste christique et geste adamique.	
f) L'entretien de la vie.	
2- L'un et les multiples (v.12-13).	25
a) Les versets 12 et 13.	
b) Les chiffres 5, 5000 et 12.	
c) Les "fragments" : thème de l'Un et des multiples chez Jean et chez Paul.	
d) L'œuvre christique.	
3- Jésus lève les yeux sur la foule : regard de Dieu sur l'humanité.	30
a) Lire grand.	
b) Jésus lève les yeux sur l'humanité (Jn 6) / vers Dieu (Jn 11 et 17) ; Jésus invite à lever les yeux : vue haute / vue basse (Jn 4).	
4- Lire grand selon la volonté du texte.	31
a) La volonté du texte.	
b) L'indicible du texte.	
c) Rapport entre épisode initial et discours qui suit.	
DEUXIÈME PARTIE : APPROFONDISSEMENT DE THÈMES.	33
1- Le pain et l'homme. Fragment/compact.	33
a) Que signifient les fragments qui restent ?	
b) Que signifie manger ?	
c) Le pain et l'homme c'est la même chose ?	
d) Le thème du semblable et le thème du mélange.	
e) Conséquences pour notre texte, et rapport avec la symbolique du pain.	
f) Nécessité de la fragmentation pour l'unité, de l'expir pour l'inspir.	

g) Passer de 5 à 5000 ; passer de 5000 à 12.	
h) Jean raconte l'histoire du monde. La gestuelle du Christ.	
i) Sens propre et sens métaphorique.	
j) La distinction de l'intelligible et du sensible qui nous régit.	
2- L'homme comme fragment d'une unité non encore révélée.	38
a) La mort féconde du grain de blé.	
b) Le Christ meurt pour nous : conséquences.	
c) Le Christ unité unifiante de l'humanité. Respirer de ce qu'il expire.	
d) Y a-t-il de la perte irrémédiable ? Qu'est le 12 ébréché d'une unité ?	
3- Être disciple. Les différentes figures de disciples.	40
a) Que signifie disciple ?	
b) Les différentes figures des disciples.	
4- Accomplir : conserver et abolir l'état inaccompli.	42
CH.3 – JEAN 6, 14-29. Deux épisodes maritimes.	45
I-Lecture globale et étude des versets 14-15.	46
II-Le premier épisode maritime, versets 16 à 21.	50
1- Versets 16 et 17a.	50
2- Versets 17b-20.	52
a) Verset 17b.	
b) Les 3 théophanies : Baptême, Transfiguration, Résurrection.	
c) Les « <i>Je suis</i> »	
d) Versets 17c-20. Le trouble causé par la venue de Jésus sur la mer.	
e) La solitude des croyants.	
f) Le "Fiat lux" et la création. La théophanie archétypique.	
g) Les deux "antériorités" révélées par le récit.	
3- Le verset 21.	56
a) Qu'est-ce que la terre ici ?	
b) Quelle est la nature du trouble des disciples ?	
c) Manifestation de Jésus et peur.	
d) Recueillir Jésus (le prendre au bon sens du terme) et être à terre.	
III-Le deuxième épisode maritime, versets 22 à 25.	59
1- Le mot "chercher" chez saint Jean.	
2- L'espace du don et l'espace de la prise.	
3- Chercher, être en chemin.	
IV-La réponse de Jésus. Versets 26 à 29.	62
V-Deux références de notre texte.	64
1- Référence à l'Eucharistie ?	
2- Référence à des thèmes vétéro-testamentaires.	
CH.4 – JEAN 6, 30-51. Lecture rapide à la recherche de lignes de force.	67
PREMIÈRE PARTIE : ENTENDRE LES VERBES DE RÉCEPTION.	68
Tentatives de repérage.	
1- Les verbes de réception.	68
a) Entendre.	
b) Voir.	
c) Le troisième terme.	
Conclusion.	

2- Signe (au sens classique) et symbole (au grand sens).	72
a) Définitions de signe et symbole.	
b) Rapport avec descente et montée du Christ.	
c) Autres approches.	
3- Notre chapitre traite de la création.	74
4- Retour à la sensorialité.	75
5- Heidegger et les verbes de la sensorialité.	77
6- Héraclite. Universalité évangélique/universalité occidentale.	80
7- Retour sur le chemin fait.	82
8- Contribution de quelques-uns à cette lecture.	82
9- Pensée de la fabrication et pensée de l'accomplissement.	83
DEUXIÈME PARTIE : APPROFONDISSEMENT DE THÈMES.	84
1- Comment arriver à entendre.	84
2- Le rapport Père/Fils.	85
3- Quid du salut des pères et des dogmes pour penser cela ?	87
CH.5 – JEAN 6, 30-42. Début du discours sur le pain de la vie.	91
Recherche préalable sur le lieu important du texte.	
Où émerge la Mort-Résurrection dans notre texte.	
Lecture du verset 51b	
PREMIÈRE PARTIE : DISCOURS DE JÉSUS.	93
1- Versets 30 à 35.	93
a) Verset 30 : la question des signes.	
b) Versets 31-32 : La référence aux pères, les caractérisations du pain.	
c) Verset 33 : Le pain descendu du ciel.	
d) Versets 34 et 35a : Première intervention des Judéens.	
e) Les « <i>Je suis</i> » ; la mention de la vie chez Jean.	
f) Donner sa vie, se donner.	
g) Verset 35b : Avoir faim / avoir soif. Venir auprès.	
2- Versets 36 à 40.	101
a) Versets 36-38. Venir auprès ; être jeté dehors.	
b) Petit développement sur le mot volonté.	104
c) Versets 39-40. Le dernier jour, celui de la résurrection.	
d) Volonté et œuvre.	
3- Versets 41-42.	108
Conclusion de la matinée.	109
DEUXIÈME PARTIE : LES MOTS CORPS, CHAIR, VOLONTÉ.	109
1- Premier thème : corps, chair.	109
a) Le mot de corps (trois lieux où l'entendre).	
b) Le mot de chair.	
2- Deuxième thème : le mot volonté. Tableau des relations.	113
a) Tenant, teneur, tonalité.	
b) Tableau référentiel pour comprendre le mot de volonté.	
CH.6 – JEAN 6, 41-59. Suite du discours.	119
I- Éléments dominants des versets 30 à 40.	119
1- Premier paragraphe v. 30-35.	120

a) Le verbe donner ; le Père.	
b) Le mot "pain" et le « <i>Je suis</i> ».	
c) L'arrivée du verbe manger. Le mot "signe".	
2- Deuxième paragraphe v. 36-40.	120
a) Le Père, "celui qui envoie", "celui qui donne", la volonté.	
b) Éléments apparemment rythmiques.	
c) Les deux "volontés" (v. 38) ; "ce que me donne le Père" (v. 37).	
d) Plusieurs désignations de l'insu : ciel, Père, volonté.	
II-Lecture commentée des versets 41 à 51.	122
1- Versets 41-44.	122
2- Verset 45.	123
3- Parenthèse : Méditation sur le trois, le Un et le deux.	125
4- Versets 46-48.	126
a) V. 46 : voir et être-auprès.	
b) V. 47-51a : croire, vivre, manger la manne /le pain vivant...	
c) V. 51b, phrase récapitulative.	
Conclusion de ces versets.	
III-Lecture commentée des versets 52 à 59.	128
Introduction.	
1- Versets 52 à 56.	129
a) Qu'ont entendu les auditeurs de Jésus au cours des temps ?	
b) La réponse de Jésus "aggrave" l'audition.	
c) Les paroles de Jésus sont à entendre dans leur fonction.	
d) Jésus vise-t-il à marquer l'endurcissement de l'écoute ?	
e) "Demeurer dans".	
f) Une pénétration qui n'est pas confusion. Les mélanges chez les anciens.	
2- Versets 57 à 59.	134
CH.7 – QUESTIONS DIVERSES.	135
I – Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3).	135
II – Questions à propos de Satan puis du Christ.	137
1- Interprétation de la parabole du bon grain et de l'ivraie.	137
2- Quelle est la "réalité" du Satan (du diabolos) ?	138
3- Questions de personnification (Satan, la Sagesse, le Christ...).	139
a) La personnification de Satan.	
b) La Sagesse vétéro-testamentaire : personne ou attribut ?	
c) Les mots de nature et de personne sont étrangers au N T.	
d) La question de l'identité. Méditer sur le nom.	
e) La question du Je christique qui n'est pas "un entre autres".	
III – Questions autour du symbolisme dans l'Eucharistie.	145
IV – Libres paroles autour de l'Eucharistie.	147
1- La sainte Réserve.	147
2- Percevoir la sacramentalité de la parole.	148
3- Question sur le sang dans le texte et à l'Eucharistie.	150
a) Logos et pneuma comme chair et sang (évangile de Philippe).	
b) Le sang répandu. Rapport au sacrifice.	
c) La répartition de la chair et du sang, de manger et boire.	
d) L'eau et le sang à la Croix ; l'agneau pascal. Le sang donné.	
e) Boire le sang ?	
f) La parole judiciaire. L'agneau égorgé avant le lancement du monde.	

CH.8 – JEAN 6, 60-71. Jésus et les disciples.	155
I – Lecture du texte	
1-Quelques questions de vocabulaire.	155
2-Lecture cursive des versets 60-71.	157
a) Versets 60-62.	
b) Verset 63 : le rapport chair / pneuma.	
c) Versets 64-66 : le tri chez les auditeurs.	
d) Versets 67-69 : la confession de Pierre.	
e) Versets 70- 71 : la figure de Judas.	
II – Autour des mots monde, chair et pneuma.	160
1- Les deux sens du mot "monde".	160
2- Le mot chair.	161
a) Le sens hébraïque du mot "chair".	
b) « Ceci est mon corps » ou « Ceci est ma chair » ?	
c) Crucifixion du mot "chair" (Jn 1, 13-14).	
d) L'opposition de la chair et du pneuma chez Paul et chez Jean.	
e) Difficultés liées à ce qui vient d'être dit. La légitimité du trouble.	
3- Question annexe : Le tri qui s'opère dans les auditeurs.	166
III – Questions diverses.	167
1- Appel et élection. La question de Judas.	167
a) Question sur disciple et apôtre.	
b) Première approche de la question sur Judas.	
c) Appel et élection.	
d) Le discours évangélique sur le pluriel et sur l'unité.	
e) La figure de Judas.	
f) Quelques "figures" de l'évangile de Jean.	
g) Judas possède une part d'ivraie et une part d'insu.	
h) Différentes figures de Judas, celles de commensal, de frère.	
2- Reprise de trois questions importantes.	171
a) Les systèmes d'opposition.	
b) Crucifixion du langage ; rature chez Paul.	
c) Le rapport de l'homme à la mort.	
LE MOT DE LA FIN.	177

INTRODUCTION

Je voudrais vous saluer mais je voudrais que vous et moi nous puissions saluer un plus grand que nous, le saluer par une parole que nous nous préparons à entendre, une parole qui nous a convoqués pour que nous l'entendions. Si "convoqués" paraît trop fort à certains, ou prétentieux, disons "nous a provoqués". Nous avons été provoqués à nous réunir ici pour entendre une parole.

« *Demeurer dans la parole* » : dans quelle mesure une parole est quelque chose comme une demeure ? Cela mériterait d'être médité. En plus l'expression pourrait nous tromper parce qu'il ne s'agit surtout pas de prétendre avoir entendu cette parole de telle façon que ce soit une chose acquise, et le risque serait plutôt qu'éventuellement elle nous soit trop familière. Aussi nos distances d'avec cette parole sont sûrement plus précieuses que la prétention à une immédiate proximité avec elle. La façon de demeurer c'est de venir, d'avoir constamment à venir. C'est entrer et sortir. Et dans ce texte nous sommes peut-être entrés quelquefois, nous en sommes souvent sortis pour des raisons diverses : par oubli parce que ce n'est pas forcément un texte que nous habitons comme une demeure de façon habituelle ; par des distances prises avec ce que, nous semble-t-il, il évoque. Par exemple « *le pain de la vie* » ne doit pas manquer d'évoquer quelque chose comme l'Eucharistie et il peut se faire que cela suscite chez nous des questions, des problèmes, des réticences, et nous pouvons éventuellement nous sentir loin de ce qui est en question dans ce texte.

La tâche ici n'est pas du tout d'évaluer ces distances, surtout pas d'évaluer la distance des autres. Il ne s'agit pas de les évaluer, c'est-à-dire de leur donner une valeur, mais il est important de les laisser paraître, de les reconnaître soi-même, parce que c'est ce qui conditionne un effectif venir du texte, la prise de conscience qu'il nous est étranger à certains égards. Ce texte peut aussi être étranger simplement parce qu'il paraît lointain, parce qu'il parle un langage suranné ou en tout cas qui nous paraît tel, un langage distant culturellement dans l'espace et dans le temps, pour des raisons tout à fait diverses. Donc tout cela est possible, nous avons à être là où nous sommes, car c'est de là où nous sommes que nous pouvons aller, que nous pouvons marcher, y compris marcher vers cette parole.

Chapitre 1

Première approche de JEAN 6

Le chapitre 6 de saint Jean est un chapitre long. Il comporte d'abord un récit, même deux récits, puis un long discours dans lequel il est éventuellement difficile de trouver des sections, des repérages. N'attendez pas que d'avance je vous fasse l'architecture de cette demeure. Ce n'est pas ça qui est intéressant, surtout pas d'entrée.

Ce qui est important, c'est que nous lisions ce texte une première fois malgré sa longueur, et que, le lisant, nous soyons soucieux de noter ce qui nous arrête : ce qui nous arrête parce que ça nous pose une question, ce qui nous arrête parce que ça nous émerveille, pensons-nous, ce qui nous arrête parce que c'est pour nous répulsif, irrecevable, incompréhensible ; autrement dit, quelles questions la première lecture du texte réveille chez nous. Et nous allons nous baser sur ces questions-là qui seront les vôtres pour faire, non pas une lecture exemplaire et totalisante, mais une lecture qui soit la nôtre, c'est-à-dire en référence avec les distances dont je parlais tout à l'heure. Ça nous aidera à trouver les motifs – ça peut être un mot, ça peut être une série de versets, ça peut être une question – qui vont cristalliser pour nous les sujets de nos prochaines rencontres.

« ¹Après cela, Jésus passa sur l'autre rive de la mer de Galilée, dite encore de Tibériade. ²Une grande foule le suivait parce que les gens avaient vu les signes qu'il opérait sur les malades. ³C'est pourquoi Jésus gravit la montagne et s'y assit avec ses disciples. ⁴C'était peu avant la Pâque qui est la fête des Juifs. ⁵Or, ayant levé les yeux, Jésus vit une grande foule qui venait à lui. Il dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour qu'ils aient de quoi manger ? » ⁶En parlant ainsi il le mettait à l'épreuve ; il savait, quant à lui, ce qu'il allait faire. ⁷Philippe lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun reçoive un petit morceau. » ⁸Un de ses disciples, André, le frère de Simon-Pierre, lui dit : ⁹« Il y a là un garçon qui possède cinq pains d'orge et deux petits poissons ; mais qu'est-ce que cela pour tant de gens ? » ¹⁰Jésus dit : « Faites-les asseoir. » Il y avait beaucoup d'herbe à cet endroit. Ils s'assirent donc ; ils étaient environ cinq mille hommes. ¹¹Alors Jésus prit les pains, il rendit grâce et les distribua aux convives. Il fit de même avec les poissons ; il leur en donna autant qu'ils en désiraient. ¹²Lorsqu'ils furent rassasiés, Jésus dit à ses disciples : « Rassemblez les morceaux qui restent, de sorte que rien ne soit perdu. » ¹³Ils les rassemblèrent et ils remplirent douze paniers avec les morceaux des cinq pains d'orge qui étaient restés à ceux qui avaient mangé. ¹⁴A la vue du signe qu'il venait d'opérer, les gens dirent : « Celui-ci est vraiment le Prophète, celui qui doit venir dans le monde. » ¹⁵Mais Jésus, sachant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne.

¹⁶Le soir venu, ses disciples descendirent jusqu'à la mer. ¹⁷Ils montèrent dans une barque et se dirigèrent vers Capharnaüm, sur l'autre rive. Déjà l'obscurité s'était faite, et Jésus ne les avait pas encore rejoints. ¹⁸Un grand vent soufflait et la mer était houleuse. ¹⁹Ils avaient ramé environ vingt-cinq à trente stades, lorsqu'ils voient Jésus marcher sur la mer et s'approcher de la barque. Alors ils furent pris de peur, ²⁰mais Jésus leur dit : « C'est

moi, n'ayez pas peur ! » ²¹Ils voulurent le prendre dans la barque, mais aussitôt la barque toucha terre au lieu où ils allaient.

²²Le lendemain, la foule, restée sur l'autre rive, se rendit compte qu'il y avait eu là une seule barque et que Jésus n'avait pas accompagné ses disciples dans leur barque ; ceux-ci étaient partis seuls. ²³Toutefois, venant de Tibériade, d'autres barques arrivèrent près de l'endroit où ils avaient mangé le pain après que le Seigneur eut rendu grâce. ²⁴Lorsque la foule eut constaté que ni Jésus ni ses disciples ne se trouvaient là, les gens montèrent dans les barques et ils s'en allèrent à Capharnaüm, à la recherche de Jésus. ²⁵Et quand ils l'eurent trouvé de l'autre côté de la mer, ils lui dirent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? » ²⁶Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété. ²⁷Il faut vous mettre à l'œuvre pour obtenir non pas cette nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera, car c'est lui que le Père, qui est Dieu, a marqué de son sceau. » ²⁸Ils lui dirent alors : « Que nous faut-il faire pour travailler aux œuvres de Dieu ? » ²⁹Jésus leur répondit : « L'œuvre de Dieu c'est de croire en celui qu'Il a envoyé. » ³⁰Ils lui répliquèrent : « Mais toi, quel signe fais-tu donc, pour que nous voyions et que nous te croyions ? Quelle est ton œuvre ? ³¹Au désert, nos pères ont mangé la manne, ainsi qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain qui vient du ciel. » ³²Mais Jésus leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le véritable pain du ciel. ³³Car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. » ³⁴Ils lui dirent alors : « Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là ! » ³⁵Jésus leur dit : « C'est moi qui suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura pas faim ; celui qui croit en moi jamais n'aura soif. ³⁶Mais je vous l'ai dit : vous avez vu et pourtant vous ne croyez pas. ³⁷Tous ceux que le Père me donne viendront à moi, et celui qui vient à moi, je ne le rejetterai pas, ³⁸car je suis descendu du ciel pour faire, non pas ma propre volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. ³⁹Or la volonté de celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour. ⁴⁰Telle est en effet la volonté de mon Père : que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour. »

⁴¹Dès lors, les Juifs se mirent à murmurer à son sujet parce qu'il avait dit : « Je suis le pain qui descend du ciel. » ⁴²Et ils ajoutaient : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph ? Ne connaissons-nous pas son père et sa mère ? Comment peut-il déclarer maintenant : "Je suis descendu du ciel" ? » ⁴³Jésus reprit la parole et leur dit : « Cessez de murmurer entre vous ! ⁴⁴Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire, et moi je le ressusciterai au dernier jour. ⁴⁵Dans les Prophètes il est écrit : Tous seront instruits par Dieu. Quiconque a entendu ce qui vient du Père et reçoit son enseignement vient à moi. ⁴⁶C'est que nul n'a vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu. Lui, il a vu le Père. ⁴⁷En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle. ⁴⁸Je suis le pain de vie. ⁴⁹Au désert, vos pères ont mangé la manne, et ils sont morts. ⁵⁰Tel est le pain qui descend du ciel, que celui qui en mangera ne mourra pas.

⁵¹« Je suis le pain vivant qui descend du ciel. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie. » ⁵²Sur quoi, les Juifs se mirent à discuter violemment entre eux : « Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? » ⁵³Jésus leur dit alors : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie. ⁵⁴Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie

éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour. ⁵⁵Car ma chair est vraie nourriture, et mon sang vraie boisson. ⁵⁶Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. ⁵⁷Et comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mangera vivra par moi. ⁵⁸Tel est le pain qui est descendu du ciel : il est bien différent de celui que vos pères ont mangé ; ils sont morts, eux, mais celui qui mangera du pain que voici vivra pour l'éternité. » ⁵⁹Tels furent les enseignements de Jésus, dans la synagogue, à Capharnaüm.

⁶⁰Après l'avoir entendu, beaucoup de ses disciples commencèrent à dire : « Cette parole est rude ! Qui peut l'écouter ? » ⁶¹Mais, sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet, Jésus leur dit : « C'est donc pour vous une cause de scandale ? ⁶²Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant... ? ⁶³C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. ⁶⁴Mais il en est parmi vous qui ne croient pas. » En fait, Jésus savait dès le début quels étaient ceux qui ne croyaient pas et qui était celui qui allait le livrer. ⁶⁵Il ajouta : « C'est bien pourquoi je vous ai dit : "Personne ne peut venir à moi si cela ne lui est donné par le Père." » ⁶⁶Dès lors, beaucoup de ses disciples s'en retournèrent et cessèrent de faire route avec lui. ⁶⁷Alors Jésus dit aux Douze : « Et vous, ne voulez-vous pas partir ? » ⁶⁸Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle. ⁶⁹Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu. » ⁷⁰Jésus leur répondit : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze ? Et cependant l'un de vous est un diable ! » ⁷¹Il désignait ainsi Judas, fils de Simon l'Isariote ; car c'était lui qui allait le livrer, lui, l'un des Douze. »

(Traduction Œcuménique de la Bible)

1°) La traversée du texte.

► (1) J'ai été très dérouté par ce passage dans la barque, je le trouve incompréhensible ; et il y a deux passages où Jésus est très actif : celui où il donne à manger à tout le monde, et puis ce grand discours. C'est une drôle de construction.

J-M M : Ce n'est pas forcément une drôle de construction, c'est une construction qui est très johannique, dans un certain sens. Nous avons remarqué que ce chapitre commence par le récit de la multiplication des pains (pour emprunter l'expression usuelle) et finit sur un discours. Ceci se retrouve très souvent chez Jean. Par exemple au chapitre précédent, le chapitre 5, vous avez un récit qui est le récit de la guérison du paralysé et puis ensuite un grand discours. Au chapitre 9 (guérison de l'aveugle de naissance) vous avez la même chose. D'autres chapitres sont construits autrement.

Ici nous avons repéré au moins un premier ensemble qui est le récit de la multiplication des pains, puis deux épisodes intercalés : deux épisodes maritimes, la barque d'une part et puis la recherche (ce mouvement de bateaux qui vont et viennent dans un deuxième temps). Ce n'est pas un seul épisode, ce sont deux courts épisodes maritimes qui sans doute nous invitent nous-mêmes – j'anticipe – à une traversée du texte pour entendre finalement la parole, le grand discours du Pain de la vie. Nous avons déjà les premiers linéaments qui ont fait difficulté mais qui ont peut-être leur sens. Ils ne sont pas si inouïs que ça dans l'écriture de saint Jean.

Est-ce que le grand discours lui-même paraît homogène ou est-ce qu'il est susceptible d'être articulé de plusieurs façons ? C'est peut-être une question que vous vous êtes posée.

►(2) Justement, en le lisant, on se rend compte qu'il y a plusieurs respirations dans le texte, peut-être trois. Ça a à voir avec des points forts, des détails : « *C'est moi le pain de vie* » (v.35) « *Quiconque croit à la vie éternelle* » (v.47), choses qui reviennent un peu dans chaque discours.

2°) Difficultés du texte.

►(3) Moi il y a deux choses qui m'ont interrogé, c'est « *Nul ne peut venir à moi si le Père ne le tire* » (v.44) ; ça interroge un peu par rapport à l'entièreté du salut. Est-ce que ça veut dire que tout le monde n'est pas tiré ?

J-M M : Ce n'est pas la question du texte, nous le verrons, cependant c'est une question qu'à première écoute nous posons.

►(3) Et puis une phrase qui précède : « *Quel signe nous donneras-tu ?* » (v.30), alors qu'il vient de multiplier les pains. À quoi cela nous renvoie-t-il ? À la Résurrection ?

J-M M : Vous avez pointé des lieux qui font difficulté, qui posent des questions.

3°) La nouveauté christique relit les thèmes de l'A.T.

►(4) Je vais faire une observation sur la manne. Il est dit que les pères avaient mangé la manne au désert et il est cité le mot de l'Écriture : « *Il leur a donné à manger du pain venu du ciel* ». Ce qui me frappe, c'est qu'après il a l'air d'indiquer que son message concerne encore une autre nourriture, et c'est là où il dit « *le pain de la vie* ». De même qu'il est dit plus loin, v.49 : « *Vos pères ont mangé la manne au désert et sont morts, seul ceux qui vont manger le pain de vie ne mourront pas* ». Donc il y a une façon différente de voir la nourriture qui a été apportée par Dieu à une certaine époque, et sa nourriture à lui.

J-M M : Vous mettez le doigt sur le problème que pose l'interprétation de ce que représente la manne, autrement dit, quelle est la relecture que le Nouveau Testament, la nouveauté christique, fait des thèmes de l'Ancien Testament ? C'est un problème général qui a ici un lieu précis d'application sur lequel nous viendrons. C'est même un point tout à fait essentiel : dans quelle mesure le texte que nous allons lire est un texte « selon les Écritures » ? Que veut dire « selon les Écritures » ? Ce mot, « selon les Écritures », vous l'avez à l'oreille : il est dans le « Je crois en Dieu » et il est au cœur du credo qui se trouve au chapitre 15 de la première lettre aux Corinthiens de Paul. C'est vraiment très archaïque : « *Ressuscité le troisième jour selon les Écritures* ». Quel est le rapport des Écritures juives et de la nouveauté christique ?

►(5) Justement j'ai trouvé brutal le fait que Jésus dise : « C'est moi qui vous donne ce pain et vous ne mourrez pas ; c'est mon Père qui vous a donné la manne et vous êtes morts ». Et j'ai entendu aussi que c'est le Christ qui nous ressuscite et je pensais qu'en fait c'était Dieu.

J-M M : C'est bien, mais nous n'allons pas en rester à ces expressions. Toutefois c'est bien de les poser parce que nous croyons trop facilement ces questions résolues: le rapport du Père et du Christ, est-ce que c'est la même chose que le rapport de ce que nous appelons Ancien Testament et Nouveau Testament ? Ceci rejoint la question précédente.

4°) Mise en évidence du manque. Sens des mots.

►(6) Ce qui me pose le plus question dans les discours de Jésus, c'est comment interpréter certains mots, quels sens pluriels ils peuvent avoir ? Des mots aussi courants que manger, boire, consommer, que mort et vie, que chair et sang. Je crois qu'on fait très facilement un contresens.

J-M M : Absolument.

►(7) Après avoir lu ce texte j'ai pensé que : au commencement était la faim et que tout le monde pouvait la ressentir. Mais là, le Christ est en train de dire : vous savez que vous avez faim mais vous ne savez pas que vous avez faim d'autre chose. Il crée un besoin pour aller plus loin et dépasser ce seul besoin de la vie au premier degré. Est-ce que la faim peut finir ? Est-ce que la vie éternelle c'est d'être rassasié ou est-ce qu'on a toujours faim parce que c'est la vie ?

J-M M : Il y a beaucoup de choses qui sont impliquées par ces quelques mots, en particulier la mise en évidence du manque – le mot même de manque ne se trouve pas dans notre chapitre mais dans un moment qui a des affinités avec notre chapitre. Nous aurons à nous demander avec quels autres textes notre chapitre 6 a des affinités. Il en a entre autres avec le chapitre 2, les Noces de Cana : ici c'est manger, à Cana c'est boire ; seulement les Noces de Cana commencent par : « *Le vin venant à manquer (hustêrêma)* », le manque. Que signifie la mise en évidence du manque ? Quelle est sa place ? Et ensuite, quel est son traitement ? Là encore, il faut entendre bien, car il y a des lieux où on a : « *Celui qui vient près de moi n'aura pas faim* » (v. 35) ou « *Celui qui boit [...] n'aura plus jamais soif* » (Jn 4, 14). Il y a là un autre rapport d'affinité, cette fois avec le chapitre 4, chapitre de la Samaritaine, où on trouve aussi l'expression "l'eau de la vie" (distinguée de l'eau de la Samaritaine), expression reprise dans notre chapitre même à propos du manger... Seulement c'est la reprise d'un texte de l'Ancien Testament qui semblait dire le contraire, à savoir que celui qui en boit aura toujours soif (Siracide 24, 21). Quel est le traitement du manque et de la réplétion, quel est le traitement de la faim et de la satiété, quel est le rapport de la soif et de la faim... ?

Entre-temps nous avons pensé (question 6) : comment apercevoir les répartitions de sens ? Nous avons ici des mots très usuels : le pain, la mort et la vie effectivement, et il faut bien voir qu'ils n'ont pas toujours la même ampleur de sens. Si on veut répartir deux sens, notre tentation c'est de dire qu'il y a un sens usuel et un sens spirituel (au sens vague du terme). Mais c'est beaucoup trop vite dit. Quelle est la différence de sens entre ces différents mots ? Il faut que nous ayons l'oreille alertée à cette question. Je dis toujours que tous les mots de Jean sont des mots du corps : entendre, voir, marcher, manger, boire, etc. et cependant ils ne restent pas dans le sens que nous leur donnons. Ils parlent à partir d'une autre perspective. Quelle autre ? Comme j'ai dit que les premiers étaient des mots du corps,

cela voudrait-il dire que les autres sont des mots de l'âme ou de l'esprit ? Mais il ne faut pas du tout nous en tenir à cette répartition qui est la nôtre. Nous n'avons même pas le lieu qui nous permette de répartir les deux champs de sens pour l'instant. Ce lieu est à découvrir.

Pour le dire d'un mot, une répartition telle que celle que nous évoquons ici risque d'être assumée par une répartition qui existe déjà en nous et qui n'est pas forcément celle du texte. Cette répartition qui existe déjà en nous, c'est la répartition d'origine post-platonicienne de l'intelligible et du sensible, de l'âme et du corps, etc. Peut-être qu'il s'agit d'autre chose.

5°) "Rien n'est perdu" mais quel "rien" ?

► (8) Ce qui m'a frappé dans le miracle de la multiplication des pains, c'est le fait qu'in fine, Jésus dise à ses disciples : « *Recueillez les morceaux qui restent afin que rien ne soit perdu* » (v.12) et un peu plus loin, quand il commence son « homélie », il dit « *Or la volonté de celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné mais que je le ressuscite au dernier jour* » (v.39). Je m'interroge sur la perte par rapport au manque dont nous venons de parler.

J-M M : Là plusieurs choses rejoignent des questions qui ont été évoquées. C'est bien d'avoir mis en rapport la perte qui est aussi la question du reste... C'est une réponse à la question : « Est-ce que le Père les tire tous ? » Que veut dire "tous", est-ce ce que nous nommons ainsi tous les hommes de l'histoire de l'humanité ? S'agit-il de tous ceux qui sont du Christ, quelle est l'ampleur en question ici ? Il ne perd rien, mais rien de quoi ? Rien de ce qui lui est donné, mais qu'est-ce qui lui est donné à garder ? La question n'est pas tout à fait résolue pour autant, mais le rapport est intéressant.

6°) Corps et chair. Rapport volonté / pain.

► (9) J'avais une question à la suite de la question (n°6) de la définition des mots. Est-ce que corps et chair ont un sens différent l'un de l'autre ? Et puis la question pour laquelle j'ai l'impression d'être un peu ici : je fais le lien entre « *la volonté de celui qui m'a envoyé* », et la prière du Notre Père « *que ta volonté soit faite* ». Pour moi c'est une grosse interrogation : quelle est la volonté de Dieu en ce qui me concerne ?

J-M M : Deux choses qui sont toutes deux importantes. La question "corps et chair" est une question qui a justement à voir avec notre façon de nous tenir par rapport à des mots. Nous avons des mots ici qui sont dans le tenant d'un ensemble, et nous avons des mots qui ont un sens dans notre discours d'usage donc dans un autre tenant, dans un autre ensemble. Il faut entendre qu'un mot tout seul, posé comme ça, ne signifie rien. Un mot ne signifie que dans un tenant. À chaque fois il faut nous interroger : dans quel tenant ?

Pour ce qui est de corps et chair en particulier, la question peut être posée parce qu'à la messe nous disons « Ceci est mon corps » et ici Jean dit : « *Si quelqu'un mange ma chair* ». Est-ce que ces deux mots ont la même signification ? Cette question est très complexe, très intéressante, avec des nuances d'emploi. Les emplois de ces mots-là dans le Nouveau Testament sont différents des nôtres, mais en outre ils ne sont pas constants. Paul et Jean

n'ont pas exactement la même façon de distinguer chair et corps. Nous allons être alertés à cela. Je ne fais que ré-embrouiller la question pour l'instant. D'ailleurs c'est très important que nous percevions bien la radicalité de nos difficultés. Il ne s'agit pas de les couvrir tout de suite de façon satisfaisante. Et à la mesure où nous approfondissons, quelque chose même se découvre.

Le deuxième point de ta suggestion, c'est la volonté. Nous verrons qu'il y a un rapport de la volonté et du pain. On ne va pas esquisser la solution pour l'instant mais souligner que c'est pertinent. Ne serait-ce que dans le Notre Père, il y a un rapport de proximité entre « *Que ta volonté soit faite* » et « *Donne-nous aujourd'hui notre pain* ». C'est une chose que très souvent on n'aperçoit pas parce qu'on dit : les trois premières demandes concernent Dieu en lui-même et ensuite c'est nous (le pain, le pardon...). Ce n'est pas la bonne répartition du Notre Père. Peut-être que saint Jean va nous aider à lire le Notre Père qui est en saint Matthieu et en saint Luc. D'autre part le mot de volonté est un mot majeur qui n'a pas du tout dans l'Écriture le sens que nous lui avons donné, le sens que ce mot a dans notre discours.

7°) Question sur l'historicité.

► (10) Je pensais aussi à la question toute simple de l'enfant du catéchisme, à laquelle j'ai du mal à répondre : « Monsieur le curé est-ce que ça s'est vraiment passé comme ça ? » Quelle est la réalité historique qui est à l'origine de ce texte ? C'est une grosse question, pas seulement pour les enfants du catéchisme.

J-M M : Oui, c'est en un certain sens une grosse question. Je crois que c'est une question néanmoins qui gagne à n'être pas répondue hâtivement. Peut-être qu'il faut parfois répondre hâtivement quand la question est posée entre deux portes, car il faut dire quelque chose. Mais quand on prend le temps de méditer, il faudrait voir dans quelle mesure la question même est pertinente. Car les questions, on peut les résoudre mais on peut aussi les dissoudre, c'est-à-dire montrer en quoi elles ne s'imposaient pas. Or il apparaît que cette question, pour nous, est première. Ne serait-ce que de toute façon, en étudiant non pas le discours mais la part de récit initial, nous avons à nous poser cette question.

C'est occasion pour moi de dire que les textes de Jean ne sont pas seulement des récits au sens de ce que peut être un reportage sur le slalom géant. Ils racontent quelque chose qui s'est passé, mais Jean l'écrit et l'articule pour des auditeurs, et singulièrement il l'écrit pour sa communauté. Autrement dit il y a le moment visé par le récit dans lequel nous nous précipitons tout de suite, mais il y a aussi le moment de l'écriture, le moment où les mots prennent sens du fait qu'ils sont adressés à cette communauté. Des mots adressés à une communauté ne sont pas la même chose qu'une historiographie faite en bibliothèque ; ce sont des mots qui ont comme visée que l'écoute se fasse dans la foi et que la célébration se fasse.

Par exemple la confession de Pierre au verset 68 : « *Seigneur, à qui irions-nous, tu as les paroles de la vie éternelle* » est un texte écrit dans un ton de célébration. Il y a le niveau de Pierre qui célèbre et, pour Jean qui écrit, c'est aussi toute la communauté écoutante qui, au terme de son écriture, professe le Christ, célèbre le Christ. Ces deux niveaux, ces deux

longueurs de jet de regard que nous pouvons avoir sont bien perceptibles. L'épisode n'est plus un fait divers articulé dans une parole. C'est une parole pour la communauté... Sans compter que cette écriture est encore plus radicalement une écriture pour nous, elle est aussi pour la célébration, pour l'écoute célébrante de tout homme qui lit ce texte.

Il ne faut pas considérer que nos évangiles sont d'abord des ouvrages d'histoire. Je ne dis pas cela pour jeter le moindre discrédit sur une éventuelle valeur historique de telle ou telle chose, mais ce n'est pas leur visée. Leur "être pour" qui détermine leur structure, leur articulation, n'est pas d'être livre de bibliothèque, il est d'être articulation de la mémoire pour la communauté.

J'anticipe un peu ici, mais cela nous amène éventuellement à nous demander quelle est la signification des douze corbeilles : où va le pain qui reste ? Par exemple dans l'Eucharistie d'aujourd'hui. Pourquoi 12 ? Parce que c'est l'universalité : 4 fois 3. Ce n'est pas en fait un des chiffres majeurs dans la symbolique johannique, mais c'est la même symbolique ici que celle de Matthieu, Marc, Luc où il y a toujours 12 corbeilles. Autrement dit nous sommes rendus présents au miracle de la multiplication des pains, nous sommes partie prenante, nous mangeons cela : nous mangeons à ce qui super-flue, à ce qui sur-flue. Le mot "reste" n'est pas bon car *périsseueîn* en grec, c'est abonder, donc "ce qui abonde au-delà de ce qui a été consommé". Autrement dit c'est l'Eucharistie de tous les temps qui est en même temps visée ici dans la façon dont ils récitent la mémoire de cet épisode.

Voilà ce que je voulais dire à ce propos. Ce n'est pas tout à fait votre question mais c'est très important pour notre manière de ne pas nous situer au texte simplement comme à un monument archéologique. Il est très curieux que spontanément nous lisions l'Écriture de cette manière. De toute façon, dans les théories modernes on ne prend jamais une écriture ancienne pour ce qu'elle dit mais comme un monument par rapport à une histoire. Peut-être que l'Écriture n'est pas écrite comme cela. Il est même tout à fait clair qu'elle n'est pas écrite comme cela.

Saint Paul dit explicitement à propos de l'histoire d'Abraham : « *Cela n'a pas été écrit seulement pour lui [...] mais aussi pour nous* » (Rm 4, 23-24), pour nous qui sommes du dernier jour, qui sommes de la fin des temps, car le dernier jour, chez Jean, c'est maintenant.

8°) Parole, Pain, Foi, Eucharistie : tout l'Évangile est dans ce chapitre.

►(11) J'avais lu le texte avant de venir et on vient de le relire, j'ai essayé pour moi de replacer ce texte à l'intérieur de tout l'Évangile. Et justement à ce niveau-là, c'est son unité, c'est la construction qui m'a frappé. Notamment un certain nombre de choses dont on ne sentait pas forcément très bien la place (je repensais au travail qu'on a fait sur le Prologue l'an dernier) reprennent sens. La manne, la présence de Judas à la fin, etc... ça m'a paru beaucoup plus cohérent que les lectures que j'avais pu faire auparavant.

J-M M : Il y a une unité du texte en lui-même et une unité du texte avec d'autres lieux de Jean, c'est vrai. Et je peux dire qu'il y a la totalité de l'Évangile dans ce chapitre. Ça ne veut pas dire qu'il est un assemblage de choses disparates. Il a au contraire une unité à la

mesure où il vise le tout, et cependant il vise le tout sous un aspect privilégié. Quel serait l'aspect privilégié ? L'Évangile dit une seule chose : Jésus est mort et ressuscité. Il n'y a rien d'autre. Seulement il le dit d'une façon différente dans le chapitre 5 à propos de la guérison d'un paralysé et dans le chapitre 6 à propos de la nourriture. De quoi parle-t-il ?

- ▶ Croire en celui qu'il a envoyé.
- ▶ Il faut manger pour vivre.
- ▶ « *Celui qui croit a la vie éternelle* » et après aussitôt « *Je suis le pain de vie* ».

J-M M : Il y en a qui ont répondu « croire » et d'autres « manger ». Il serait très intéressant de se demander dans quelle mesure manger et croire peuvent dire la même chose, c'est probablement notre sujet. Ça voudrait dire par exemple : est-ce qu'entendre la parole (ce que nous appelons la Parole) et ce que nous appelons l'Eucharistie, sont la même chose ? Est-ce que le mot pain est une métaphore pour désigner la parole ou bien une indication de la gestuelle eucharistique où on mange du pain (du pain qui n'est pas du pain) ? Voilà une question, non ?

Je signale cette question parce qu'elle n'est pas souvent très bien répondue. On dit (répartition fréquente chez les exégètes) : la première partie du discours du chapitre 6 parle de la parole et donc le mot de pain a une signification métaphorique ; la deuxième partie parle de manger le pain, boire le sang, il s'agit ici de l'allusion à la pratique rituelle eucharistique et le mot pain a une fonction autre que la fonction simplement métaphorique. Or cette répartition en deux parties est totalement fautive. Qu'il y ait pour nous qui approchons le texte la nécessité provisoire de s'interroger sur ce que désigne le mot de pain, c'est vrai. Cependant ça ne se résout pas de quelle façon une partie parle d'une chose et une partie de l'autre chose. Dans les deux cas il s'agit d'une signification du mot de pain qui est plus radicale, plus fondamentale, plus essentielle que telle ou telle. Ce n'est ni fonction métaphorisante pour la parole ni indication d'un rituel eucharistique, c'est avant cela. Il y a une unité plus essentielle du mot de pain que ces répartitions hâtives. C'est pourquoi il ne faudrait pas me dire : ce discours parle de l'Eucharistie. Et il ne faudrait pas me dire : ce discours parle de la parole. Ce dont il parle est avant ces distinctions. "Avant" : je veux dire plus originaire et plus porteur, plus essentiel.

Reste le problème initial : est-ce que le pain, c'est du pain, ou est-ce que justement, parce que c'est *le* pain, ça ne peut pas être *du* pain ? Est-ce que le pain véritable, c'est la même chose que du pain ? Que veut dire véritable ? Est-ce que ça veut dire que c'est du vrai pain ? C'est la façon dont nous avons tendance à poser la question. C'est très important, c'est même tout à fait initial. Que le Christ soit "l'homme véritable", c'est ensuite utilisé par Irénée pour dire qu'il est "véritablement un homme". Ce n'est pas ce que Jean veut dire parce qu'il est justement un homme que nous ne sommes pas. Mais que veut dire vrai ? La vérité est un mot majeur chez saint Jean. C'est même un des noms, une des désignations du Christ : « *Je suis la vérité* ». Vous avez peut-être remarqué aussi qu'en passant je viens de faire allusion aux « Je suis » : « *Je suis le pain* », « *Je suis la porte* », « *Je suis la vérité* », « *Je suis la lumière* ». Qu'est-ce que ce *Je* ?

Plus nous avançons, plus nous prenons conscience de ce que nous avons beaucoup à faire pour pénétrer un peu plus dans ce texte. Il est plein d'énigmes, plein d'invitations à penser, d'invitations à entendre mieux.

9°) Épisode "maritime".

►(12) Qu'est-ce que c'est brusquement que cette ténèbre qui va arriver après que le Christ a nourri les hommes et avant un discours ? Il va dire « *Ne craignez pas, je suis (c'est moi)* ». Ça souligne le côté peut-être essentiel de ce qui va être dit après : la mort face à la vie éternelle.

J-M M : Oui, ça répond un peu à la toute première question où quelqu'un s'étonnait de ce que j'appelle les "épisodes maritimes" : quelle est leur fonction ? Ici tu fais une bonne suggestion de sens : comment on passe de l'un à l'autre – car les épisodes maritimes sont des épisodes de navigation, donc de passage d'un lieu à l'autre d'une certaine manière... Tu dis plus que cela, mais tu aides à situer ces épisodes intermédiaires. Cela pourrait nous aider de chercher des épisodes intermédiaires ailleurs chez Jean.

10°) « Je suis. »

►(13) Je suppose qu'on va travailler sur la question des apôtres dans la barque et les différentes traductions de la réponse puisqu'on a « *C'est moi* » ou « *Je suis* ». Est-ce qu'il y a rapport avec le « *Je suis* » de l'Ancien Testament ?

J-M M : Oui. C'est pourquoi il n'y a pas de traduction satisfaisante, parce qu'à un certain niveau de lecture ça signifie bien « *C'est moi* », et à un autre niveau le même mot signifie le « *Je suis* » biblique. Alors nous sommes contraints, ne serait-ce que par notre façon de parler, de faire un choix. Le texte n'a pas besoin de faire le choix parce que « je suis » et « c'est moi », ça se dit de la même manière en grec. Nous verrons que les deux possibilités de traduction sont dans le texte, ils sont dans la volonté du texte. C'est même un mode d'écriture de Jean que de garder constamment du double sens et de méditer sur la signification du double sens.

Chapitre 2

JEAN 6, 1-14

La multiplication des pains

Nous sommes dans Jean, à la première page du chapitre 6, le récit de ce qu'on appelle la multiplication des pains.

« ¹Après cela Jésus partit le long de la mer de Galilée de Tibériade. ²Le suivait une foule nombreuse parce qu'ils avaient constaté les signes qu'il faisait sur les malades. ³Jésus donc monta vers la montagne et là s'assit avec ses disciples. ⁴Était proche la Pâque, la fête des Judéens. ⁵Levant donc les yeux et considérant qu'une foule nombreuse vient auprès de lui, Jésus dit à Philippe : "Où achèterons-nous des pains pour qu'ils mangent ?" ⁶Il dit ceci pour le tenter car lui savait ce qu'il allait faire. ⁷Philippe lui répondit : "Deux cent deniers de pain ne suffiront pas pour eux afin que chacun en reçoive un petit morceau". ⁸Un de ses disciples, André, le frère de Simon-Pierre dit : ⁹"Il y a là un petit garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons. Mais qu'est-ce là pour tant de gens ?" ¹⁰Jésus dit : "Faites asseoir les hommes". Il y avait beaucoup d'herbe en ce lieu. Les hommes s'assirent au nombre comme cinq mille. ¹¹Jésus prit donc les pains, et ayant eucharistié les distribua à ceux qui étaient couchés (aux convives) et de même pour les poissons autant qu'ils voulaient. ¹²Quand ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : "Rassemblez les fragments qui restent en sorte que rien ne se perde". ¹³Ils rassemblèrent donc et emplirent douze corbeilles des fragments des cinq pains d'orge qui restaient après qu'ils eussent mangé. ¹⁴Les hommes, voyant le signe qu'il avait fait dirent : "Celui-ci est véritablement le Prophète, celui qui vient vers le monde." » (Traduction très proche du texte grec par J-M Martin).

Nous concentrons nos réflexions sur ce fragment du texte. Vous avez dû apercevoir des différences entre cette traduction et celles de vos Bibles.

Je serais curieux par exemple d'entendre la traduction de la Bible Bayard.

« ¹Après quoi, Jésus est parti sur l'autre rive de la mer de Galilée, appelée aussi Tibériade. ²Une foule de gens le suivait à cause des signes qu'ils l'avaient vu opérer sur des malades. ³Jésus est monté dans la montagne, il s'est assis là-haut avec ses disciples. ⁴La fête de la Pâque juive approchait. ⁵Soudain, levant les yeux, Jésus a aperçu la foule qui venait vers lui. Où peut-on acheter du pain pour nourrir tant de gens ? demande-t-il à Philippe. ⁶Il disait ça pour le mettre en face des choses, il savait bien, lui, ce qu'il allait faire. ⁷Philippe répond : deux cent journées de salaire ne suffiraient pas à ce que chacun ait un morceau de pain. ⁸André, un des disciples, le frère de Simon-Pierre, dit : ⁹Il y a là un petit garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons, mais qu'est-ce que c'est pour tant de monde ? – ¹⁰Qu'ils s'installent, dit Jésus. L'endroit était plein d'herbe et les gens se sont étendus dessus, environ cinq mille personnes. ¹¹Jésus a pris les pains, il a remercié en priant, et il les a distribués à ses invités ainsi que les poissons, à satiété. ¹²Quand tous ont été repus, il a demandé à ses disciples : Ramassez ce qui reste afin que rien ne soit perdu. ¹³Ils ont ramassé ce qui restait des cinq pains d'orge dont tous avaient été nourris, ils en ont rempli douze paniers. ¹⁴Devant le signe qu'il leur avait adressé, les gens ont dit : c'est vraiment lui le prophète qui arrive dans le monde. » (Bible Bayard)

Première partie : Parcours dans le texte

Questions sur la traduction.

► Ce sont des traductions vraiment très différentes. C'est au présent dans la Bible Bayard, c'est ce qui me frappe.

J-M M : C'est très bien d'ailleurs.

► Au lieu de la traduction "ayant eucharistié", j'entends mieux : "ayant remercié en priant".

J-M M : C'est simple, quand je dis "eucharistier", je ne traduis pas, c'est le mot grec lui-même. Eux, ils essaient de traduire, et cependant ça fait problème car le mot "remercier" est faible par rapport à ce que veut dire le mot grec. Alors il y a des arbitrages que de toute façon les traducteurs doivent faire. Plus c'est audible et plus c'est au détriment de la fidélité.

► Rassembler les fragments, c'est différent de recueillir ou ramasser ?

J-M M : Je ne sais pas si vous vous rappelez les termes que j'ai choisis, ils sont le plus près possible du texte mis à part quelques-uns sur lesquels je ne me suis pas appesanti, car s'asseoir, se reposer, se coucher ne correspondent pas exactement aux termes du texte grec. Pour manger on s'assied, mais les anciens se couchent, etc... Je n'ai pas soigné ce point-là. "S'installer" (v.10) n'est pas mal car le mot ne dit ni s'asseoir ni se coucher. La première fois, le verbe est *anapéseîn* (de *pipteîn*, tomber), c'est se reposer. Ce n'est pas le même mot quand on dit que Jésus "s'assit". Il y a là un problème théorique qui n'est pas important dans le cas présent, mais qui est caractéristique : comment traduire dans une culture où on s'assoit pour manger, ce qui est dit dans une culture où on se couche pour manger ?

► Le fait que vous traduisiez au plus près, ça m'a fait entendre des choses que je n'entends pas de façon habituelle, en particulier que tous les acteurs du début sont tous des hommes. Puis vous avez dit "enfant", moi j'ai "petit garçon". Il n'y a pas une seule femme qui soit nommée dans le texte. Et quand ils sont assis et qu'on leur distribue, ils sont nommés "les convives", je n'avais jamais entendu ce mot-là. Du coup je me suis demandé si c'était les mêmes ou s'il y en avait davantage.

J-M M : Non ce sont bien les mêmes. Ce qui est intéressant, c'est ce à quoi pense saint Jean quand il raconte cela. On peut difficilement dire des convives pour un pique-nique improvisé de ce genre. Et cependant ici on a bien le mot grec *anakéiménos* (convive), mot qui s'emploie pour un repas et singulièrement aussi pour le repas de la Cène. Alors la question qu'il faudrait poser c'est : de quoi parle saint Jean dans cela ? Vous pourriez dire : c'est une anecdote, il parle d'une multiplication de pains telle qu'elle eut lieu jadis avec des gens. Moi je dis non, ce n'est pas de cela qu'il parle, même s'il met en œuvre des éléments de ce récit, mais ce n'est pas cela qu'il dit. Alors vous me direz : « Ah bon, c'est cela mais avec une interprétation et une amplification ou dans un autre domaine ? » Non ce n'est pas

cela non plus. De quoi parle saint Jean dans ce texte, qu'est-ce qu'il récite, qu'est-ce qu'il raconte ? Quelle est la longueur de jet de son regard ?

1°) Enjeux du texte : la révélation du don ; l'entretien de la vie.

a) « *Il dit cela pour le tenter* » (v.6).

► Tu as traduit : « *il dit cela pour le tenter.* » Dans la Bible de Jérusalem c'est traduit par « mettre à l'épreuve » et dans la Bible Bayard c'est « mettre en face des choses ». C'est quand même différent ! Tenter, ça évoque Satan.

J-M M : J'ai traduit "tenter" pour que vous me fassiez la réflexion ! C'est le même verbe grec qui signifie tenter et éprouver. Et finalement nous allons voir que "mettre en face des choses" n'est peut-être pas si mal que ça, seulement il faut faire le chemin. Il était bon que nous nous crispions sur ce mot là pour nous décrisper ensuite. Il comporte une grande difficulté en général, une difficulté qui n'est pas propre à ce texte parce que dans le Notre Père nous disions autrefois « Ne nous laissez pas succomber à la tentation » ce qui avait l'air assez bien, c'était « Évitez que nous tombions »... la nouvelle traduction dit « Ne nous soumetts pas à la tentation », et le texte serait même : « Ne nous introduits pas dans la tentation. »

Le mot tentation est un mot qui a plusieurs sens suivant que la position en situation critique est faite pour faire tomber ou au contraire pour aider à prendre conscience. Et le mot "épreuve" ici supporterait les deux sens, c'est pourquoi il est *tendant* de le prendre dans une traduction. Éprouver quelqu'un, ça peut être un malin plaisir de le voir succomber à l'épreuve, ou bien c'est le mettre à l'épreuve pour qu'il puisse rendre le meilleur de soi – les "épreuves sportives", c'est ça. Cela se retrouve dans l'Écriture : il y a des lieux où Dieu tente et, dans ce cas, c'est l'idée de creuset qui fait passer par ce qui rend possible de rendre le meilleur de soi ; mais quand le mot "tenter" prend une accentuation trop négative, on ne dit plus que c'est Dieu qui tente, on dit que c'est le Satan qui tente. Et le Satan, au départ, est plutôt une espèce d'auxiliaire de Dieu (dans Job par exemple), jusqu'à ce qu'il devienne son irréductible adversaire. Par ailleurs le mot tentation chez nous a plutôt le sens de séduction (qui n'a pas le seul sens d'épreuve), et c'est celui qui domine. Il peut être même pris parfois dans le bon sens de la séduction puisque Claudel parle de la "tentation de l'eau" pour dire la soif. C'est magnifique, ça !

b) La révélation du don.

Maintenant il faut mettre en évidence le sens précis de ce mot dans notre passage. Pour les Synoptiques, c'est les disciples eux-mêmes qui disent : « *Où pourrions-nous acheter des pains ?* », ici c'est Jésus qui le dit. Ce qui indique pour Jean que Jésus est à l'initiative de la révélation de ce que les disciples ont dans le cœur. Il s'agit de faire prendre conscience à Philippe que, dit ou non-dit, ce qu'il a dans le cœur c'est « *Où achèterons-nous des pains ?* » En effet « *Jésus savait ce qu'il allait faire* », donc s'il pose la question à Philippe ce n'est pas pour s'informer, lui, mais c'est pour que Philippe soit informé de sa question intérieure. Pourquoi cette question intérieure a-t-elle besoin ici d'être mise au

jour ? Qu'est-ce qu'elle a d'étonnant ? Eh bien, elle est absolument essentielle pour mettre en évidence ce qui est peut-être le point dominant de tout le chapitre, à savoir que le pain n'est pas quelque chose qui s'achète, mais quelque chose qui essentiellement se donne.

Cet élément qui pour nous était critique, lorsqu'il est résolu nous donne au contraire la ligne dominante de tout le chapitre qui, elle, va s'exprimer de façon explicite dans le verset médian du discours : « **le pain que je donnerai** c'est moi-même pour la vie du monde. » (v.51). Et ceci nous conduit par exemple à étudier l'emploi du verbe donner. C'est le premier chapitre où le verbe *donner* a une telle importance (j'ai compté les occurrences). Et il aura une importance encore plus grande au chapitre 17 (qui est un chapitre court) où il se trouve 17 fois (c'est un hasard mais c'est facile à retenir). Autrement dit nous sommes alertés à méditer sur le pain comme désignation de ce qui essentiellement ne s'achète pas, car le pain essentiel ne peut qu'être donné. C'est une première indication et ça nous aiderait en outre à percevoir une mention qui est faite à la fin du chapitre, la mention de Judas qui est justement celui qui achète ou vend l'homme. L'homme ou le pain c'est la même chose.

Ici nous sommes en avance sur ce que nous pouvons méditer. Je viens de donner une indication qui ouvre un trait pour tout le chapitre. C'est à propos d'une difficulté : pourquoi est-il si important de mettre au cœur de Philippe l'idée (qu'il avait) que du pain ça s'achète ? Ce que Jésus veut montrer, c'est que le pain essentiel de la vie essentielle, ça se donne. Donc intervient ici toute la question du don. Pour l'instant, pour nous, ce n'est qu'un mot. C'est essentiel dans le Nouveau Testament mais c'est loin d'être médité par nous. Comment le don se spécifie-t-il dans le Nouveau Testament, et singulièrement chez saint Jean d'abord ?

Eh bien nous avons la même situation au début du chapitre 4. Il y a beaucoup de rapports entre le chapitre 4 (celui de la Samaritaine) et le chapitre 6. Les disciples sont « *partis acheter des nourritures* » (v.8) – les disciples achètent – et Jésus dit à la Samaritaine : « *Donne-moi...* » pour lui révéler le don : « *Si tu savais le don (la donation) de Dieu* ». Nous avons ici une sorte de constante qui est l'opposition entre ce qui s'achète et ce qui se donne.

Il y a beaucoup d'autres textes qui sont dans cette perspective et que ce passage éclaire :

– Pourquoi saint Jean dans "les marchands chassés du temple" n'a pas retenu : « *faire de la maison de Dieu une caserne de voleurs* » comme l'ont fait les Synoptiques mais « *Il n'est pas bon d'en faire une maison de commerce* » (Jn 2, 16) ? C'est la différence entre voleurs et marchands, entre ce qui se vole et ce qui s'achète ou se vend (le commerce).

– Pourquoi est-il montré que la méditation sur le don se fait aussi dans le chapitre 10 à propos du bon berger qui donne sa vie et qui est différent en cela, pas simplement du brigand qui prend, mais aussi du salarié (du mercenaire) qui lui, en tant que salarié « *n'a pas le souci (n'a pas cure) de ses brebis* » ?

Nous avons ici des échos d'une problématique du rapport de l'Évangile à l'une des significations de l'argent. On sait sommairement que l'Évangile comporte une critique de l'argent, mais souvent il en résulte un certain sentiment vague et honteux à propos des choses de l'argent. Or c'est beaucoup plus complexe que cela, beaucoup plus essentiel, beaucoup plus fondamental, et nous trouverions ici une occasion de relire tout ce qui dans

les Synoptiques est dit là-dessus. Ce qui est mis en évidence ici c'est l'incompatibilité fondamentale de l'acheter et du donner.

Et on peut poursuivre dans le Notre Père. « *Donne-nous notre pain (pain essentiel) de ce jour* » (Mt 6, 11) se traduit par deux négations ensuite, dont la première correspond à « Pardonne-nous nos offenses » comme on dit aujourd'hui, mais littéralement c'est « *Lève-nous la dette* ». Or lever la dette, c'est "ne pas urger le paiement de la dette", la laisser tomber, c'est-à-dire : « Ne reste pas dans le champ du devoir ». Le devoir, la dette, le salaire (qui est le droit) déterminent une région qui est constitutive de l'être-homme ; et la nouveauté christique est la révélation de ce qui essentiellement échappe à l'urgence du droit et du devoir, à l'urgence de la dette, du salaire, de l'égalité exigée par une certaine conception native et généralement bien fréquentée (néanmoins qui est ici critiquée) de la justice. Notre concept de justice est en défaut par rapport à la révélation majeure et essentielle du don.

c) La notion de gratuité chez Paul comparée au droit et à l'arbitraire.

C'est un thème qui, par ailleurs, sous d'autres formes, est essentiellement paulinien. C'est la dénégation de la justice par la loi et l'affirmation de la justice par donation, par gratuité, par *charis* (*kharis*). Le verbe donner chez Jean a pour équivalent chez Paul la *charis* (la gratuité), à la fois au sens de gratuit et de gracieux (qui a déjà les deux sens). Donc nous touchons ici à un point essentiel qui d'abord doit être détecté, doit être bien entendu, qui a quelque chose de scandaleux à notre oreille et qui, donc ensuite, doit être médité. Parce que toute critique de la notion de justice (ou toute critique du droit) au bénéfice de la notion de gratuité, à première écoute, nous fait retomber dans le primat de l'arbitraire par rapport à la justice, donc du bon vouloir par opposition à l'état de droit, et du coup est, à première écoute, suspecte. Et ce n'est pas parce qu'elle est suspecte qu'il faut la cacher. Elle est au contraire ce qui est à méditer. Peut-être que nous n'avons pas simplement à choisir entre le droit et l'arbitraire. Peut-être que ce que dit *charis* chez Paul (ou la donation chez Jean) est la critique à la fois de l'arbitraire et du droit.

Ça ne serait pas étonnant car, à propos du verbe *donner*, qui est un des verbes majeurs chez Jean, il est dit un mot tout à fait essentiel à la fin du chapitre 14 : « *Je vous donne ma paix ; je ne vous donne pas comme le monde donne* » c'est-à-dire que le concept mondain de donation n'est pas susceptible de dévoiler ce que veut dire donner quand Dieu donne.

Ceci c'était simplement à propos de : « *Il dit ceci l'éprouvant* » donc effectivement le mettant en face de ce qu'il a au cœur, car « *Jésus savait ce qu'il allait faire* » c'est-à-dire précisément manifester la donation gratuite.

d) La véritable fécondité (multiplication) est de l'ordre du don.

Ce qu'il y a de merveilleux dans le chapitre, ce n'est pas la multiplication au sens d'une fabrication inusuelle, c'est la révélation que la véritable fécondité est de l'ordre du don et n'est pas de l'ordre de l'argent, de ce qui s'achète. Il y a donc là un élément de réponse, mais très subtil, à la question qui a été posée : « Est-ce que ça a eu lieu véritablement – mais que veut dire "véritablement" – ou au contraire est-ce la construction d'un récit dans le but de

manifester quelque chose ? » Mais ce n'est pas encore arrivé jusqu'à s'énoncer de façon satisfaisante pour nous. Donc nous avons un premier point.

e) Jésus eucharistie. Différence entre geste christique et geste adamique.

Nous n'avons souligné qu'une chose dans les premiers versets, la mise en évidence, la préparation pour le verbe donner. Il y a un indice supplémentaire dans la façon dont Jésus gestue. « *Il prit donc les pains et ayant eucharistié...* » (v.11) : eucharistier (rendre grâce) vient du mot *charis*, le mot paulinien dont je parlais tout à l'heure. Et l'eucharistie (l'action de rendre grâce) consiste à recevoir quelque chose comme don, comme non-dû, comme donné ; son geste et sa parole sont une façon de prendre le pain mais sur le mode du recevoir. Chez Paul eucharistier a l'ampleur d'un mode d'être au monde : n'être pas au monde comme à un dû mais comme à un donné. Ça a une ampleur considérable. C'est se recevoir soi-même comme donné à soi-même. C'est pour cela que traduire par *remercier* c'est léger : dans son fond c'est un bon mot, mais son usage ne rend peut-être pas compte de l'ampleur de ce qui est en question ici.

À propos de Paul, vous savez qu'il décrit l'entrée du péché dans le monde à plusieurs reprises dans l'épître aux Romains : par deux fois il fait allusion explicite au geste d'Adam, mais la première fois il dit la même chose sans référence à Adam en disant « *Ils (les hommes) n'eucharistièrent pas* ». C'est au début de l'épître, donc au chapitre premier. Dieu se révèle comme donation ; ils ne le reçoivent pas comme tel puisque "*ils n'eucharistièrent pas*". Cela conduit également la lecture que fait Paul du geste adamique qui est de saisir, c'est-à-dire de prendre, où il y a à la fois de la violence et de la revendication ; il s'agit de ce fameux texte de Ph 2 : « *Lui qui, préexistant en image de Dieu, n'a pas estimé prenable (rapinable, harpagmon) d'être égal à Dieu* » (Ph 2). « *Si vous en mangez, vous serez comme Dieu* » (Gn 3, 5) : là il s'agit de la geste adamique. La geste christique est son contraire. Le Christ s'évacue soi-même au lieu de se crisper dans sa possession, et c'est la kénose, « *et c'est pourquoi Dieu lui a gracieusement donné ...* » (Ph 2), car on ne peut donner qu'à ce qui ne prend pas, toute prise dans ce domaine est une méprise. Il y a l'indication d'un trait essentiel de la nouveauté christique qui est l'ouverture d'un espace du don essentiel. Dans des termes différents c'est la même chose chez Paul et chez Jean.

On aperçoit ? Ça ne veut pas dire qu'on habite de façon claire ce que ça peut signifier pour nous, mais c'est une première indication.

f) L'entretien de la vie.

Un mot n'a pas été prononcé encore, qui sera un mot majeur dans la suite du chapitre 6, c'est le mot de vie. Néanmoins quelque chose se prépare pour nous aider à entendre *la vie* comme ce qui est dans la constante disposition d'être reçu à la fois dans son advenir et dans son maintien, dans son entretien. La vie est dans la dépendance du souffle, dans la dépendance du pain donc du manger, dans la dépendance du boire, une bienheureuse dépendance car elle est la caractéristique de ce qui se donne.

Si j'anticipe pour montrer les enjeux du texte, c'est pour situer par avance des expressions comme « l'eau de la vie », « le pain de la vie » – ce sera notre thème – et aussi

le souffle : le pneuma *zoopoïoun* (le pneuma qui donne vie). Nous allons nous orienter vers la question de la vie qui est presque à rebours d'une réflexion usuelle qui tient une grande place en philosophie et qui est légitime en son lieu. Dans cette réflexion usuelle, la vie se détermine comme un mouvement qui a en lui-même sa propre ressource, à la différence de la pierre qu'on jette d'un mouvement extérieur ; c'est ce qui vit du fond de soi-même. Or ce "vivre du fond de soi-même", cette autonomie qui caractérise la vie, est plus radicalement dans la dépendance d'une donation. La vie ça se reçoit, de même que l'entretien de la vie. La vie a constamment besoin d'être alimentée. Elle est dans l'élément de l'aliment. Il y a là quelque chose qui donne sens à la fois à la parole (car nul ne parle s'il n'entend, nul n'a l'autonomie de parler s'il n'a pas entendu), et au souffle (nul ne se tient en vie si le souffle ne lui est pas donné). « *Tu retires ton pneuma et ils tombent en poussière ; Tu donnes ton pneuma, ils sont créés (ils vivent)* » (Ps 104, 29-30), c'est un vieux thème biblique.

J'anticipe un peu ici. Je signale d'ailleurs que le mot entretien, que j'ai utilisé en français, est un mot intéressant parce qu'il dit à la fois la parole et la nourriture : "s'entretenir", "on est entretenu", "dans un entretien" ; et la nourriture entretient la vie. Il n'est pas étonnant que ce soit possible dans notre langue parce ce mot est de la racine éminente *ton, ten*, tenir, tendre, qui est à la fois entendre, attendre, entretenir etc. et beaucoup d'autres mots. C'est un mot du toucher, issu de la tension, du *tonos*, du tenir. C'est un mot fondamental.

Le toucher est évidemment le sens le plus basique et il fournit à notre vocabulaire français de quoi nous avancer vers le texte. C'est en ce sens-là que le calque littéral est nécessaire et en même temps il ne constitue pas une appropriation de la chose, il faut qu'il me donne la capacité d'inventer à partir des ressources de ma propre langue quelque chose qui s'approche de la volonté du texte, mais qui ne sera toujours qu'approché. Je n'en dis pas plus sur cette affaire pour l'instant parce qu'elle aura besoin d'être confirmée tout au long du texte, mais elle est indiquée, et indiquée comme un lieu majeur de ce chapitre.

2°) L'un et les multiples (v. 12-13).

Il y a un autre point du texte sur lequel je voudrais attirer l'attention maintenant, simplement pour préparer aussi quelque chose de plus grand que ce que nous pouvons lire du texte. Pour l'instant nous regardons les lignes de force.

a) Les versets 12 et 13.

L'autre chose est celle-ci : « *¹²Quand ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : "Rassemblez (sunagagété) – rassembler (sunageîn) chez saint Jean est un mot fort, c'est rapporter ensemble des choses dispersées (le mot synagogue lui-même désigne un rassemblement) ; nous verrons dans quel endroit il se trouve ailleurs chez Jean – les fragments (klasmata) – le mot klasis est un mot qui désigne la fraction du pain, il se trouve dans les Synoptiques dans le geste même du Christ qui, je crois, rompt. Mais par ailleurs vous savez que la "klasis tou artou" (Lc 24, 34), la fraction du pain, est un des noms de ce que nous avons appelé l'Eucharistie (la messe), un rituel fondamental qui a la symbolique multiple et complexe de la fragmentation – les fragments qui restent en sorte que rien ne se perde".* » Je laisse de côté cette expression parce que vous avez déjà eu la perspicacité

de souligner la proximité de sens entre "ne pas perdre les fragments" et "ne pas perdre les hommes que le Père lui a mis dans les mains" (« *De tous ceux que tu m'as donnés je n'en ai perdu aucun* »). Nous allons retrouver cette phrase-là... Mais déjà ne pas perdre les fragments de pain et ne pas perdre ceux que tu m'as mis dans les mains (c'est-à-dire les hommes) nous inviterait à penser que l'humanité n'est qu'un ensemble fragmentaire d'une unité qui ne se connaît pas encore, que l'homme n'est pensé évangéliquement que lorsqu'il n'est pas pensé dans sa suffisance mais dans son appartenance fragmentaire à quelque chose de plus grand, comme si l'humanité était un grand pain émietté.

Ici il y a une symbolique où nous voyons d'une part la proximité du pain et de l'homme – chose que j'ai indiquée et qui paraît très mystérieuse pour l'instant, mais je pourrais parler longuement là-dessus – et d'autre part le rapport des fragments à la totalité, car nous sommes ici dans un thème profondément johannique.

« ¹³*Ils rassemblèrent donc et emplirent* – le mot emplir est intéressant parce qu'il se dit le plus souvent du fluide, et c'est le mot employé pour « emplir les jarres » à Cana. Emplir c'est toujours accomplir une plénitude. Il y a plusieurs mots, *pléromai* est le beau mot de l'emplissement accomplissant, ici c'est *gémizeïn* (même verbe qu'en Jn 2, 7 à Cana : « Remplissez d'eau ces vases ») – *ils emplirent douze corbeilles des fragments venus des cinq pains d'orge qui restaient après qu'ils eussent mangé.* » Si on pouvait, il faudrait s'interroger sur la signification des cinq pains, des deux poissons et des douze corbeilles.

b) Les chiffres 5, 5000 et 12.

► Cinq et deux ça fait sept, c'est un chiffre important pour les Juifs.

J-M M : Je ne suis pas sûr de votre suggestion d'interprétation, je ne pense pas... Enfin, il faut être très précautionneux dans l'usage de quelque chose qui ne nous est pas du tout familier et qui nous paraît une curiosité étrange d'une culture autre que la nôtre. C'est étrange et il faut l'approcher prudemment.

Quelle est la signification du cinq ? Pourquoi y a-t-il du pain et du poisson ? Deux questions différentes. Le cinq indique quelque chose comme probablement le Pentateuque (c'est-à-dire les cinq livres) de la loi mosaïque, la loi qui comme loi n'est pas susceptible de nourrir la totalité de l'humanité ; au contraire le douze des douze corbeilles dit la plénitude accomplie – emplir, rassasier – dit l'abondance de plénitude. Cette surabondance est le trait de l'eschatologie, de l'accomplissement dernier : tout regorge. Et déjà au 5 correspond ici le chiffre 5000. Le mille est voué à dire l'essence accomplie de ce qui est dans l'unité, donc le 5000 est l'essence accomplie de ce qui est dans le 5. La loi mosaïque (cinq) n'est pas susceptible comme loi de nourrir la totalité de l'humanité, la geste du Christ est plus ample, plus abondante que le cinq : non seulement elle nourrit déjà les 5000 mais encore elle laisse 12 corbeilles, et 12 c'est 4 fois 3. C'est l'accomplissement de ce que sont devenues les 12 tribus quand elles deviennent les 12 apôtres, et c'est aussi les 12 heures du jour accompli. Donc nous avons une indication eschatologique de plénitude.

C'est la même chose que les six jarres à Cana : ce sont les jarres de purification (donc les jarres de la loi juive). Là nous avons le rapport du six aux sept ; le manque est la différence entre le six et le sept, le sept étant le moment de l'accomplissement, car ceci a

lieu le septième jour. Là aussi, tout regorge : les litres de vin à Cana sont très surabondants par rapport à ce que peut boire une noce, même de gens très assoiffés ! Ici nous sommes dans une symbolique du rapport du cinq au douze qui est une autre symbolique. L'accomplissement du 5 au 5000 c'est l'emplissement du 5 c'est-à-dire l'accomplissement de la loi. Et dans le cas de l'emplissement des jarres : quand les six jarres sont remplies jusqu'en haut, ce n'est plus de l'eau, c'est le vin eschatologique, c'est le septième jour, ce sont les noces.

Je vous signale qu'il y a dans les Synoptiques une deuxième multiplication des pains. L'une est ce rapport du cinq au douze, l'autre c'est le rapport au sept. Il faudrait voir la différence. C'est une affaire qui n'apparaît pas dans saint Jean. Il faut être très prudent quand on fait ces choses-là pour être pertinent.

Tant que nous restons dans le champ de ce que je viens de dire, nous sommes à peu près sûrs d'être dans la rectitude du traitement symbolique de ces chiffres. Nous ne sommes pas du tout habitués à ces choses, il ne faut pas inventer, du moins on peut tenter mais il faut toujours soumettre les suggestions qui nous viennent à des vérifications. On ne fait pas n'importe quoi avec les chiffres, il y a une rigueur de traitement qui ne le cède en rien à notre rigueur mais qui est d'un autre type.

Pour l'instant nous n'en disons pas plus. Mais ce qui reste de ce repas, c'est finalement la nourriture pour l'humanité tout entière. Nos Eucharisties hebdomadaires ou quotidiennes, notre écoute du pain de la parole, c'est dans ces douze corbeilles. C'est peut-être difficile et ça peut paraître étrange. Mais ce n'est pas étrange. Ce n'est pas néanmoins sur ce point-là ultimement que je veux insister pour l'instant.

c) Les "fragments" : thème de l'Un et des multiples chez Jean et chez Paul.

Cependant je n'ai pas encore commencé d'indiquer la richesse de « *Sunagagété ta périsseusanta klasmata* » (v.12) : « *Rassemblez les fragments restants* ». "Restants" ce n'est pas très bon, c'est « qui surabondent par rapport à » ; *périsseueïn* c'est abonder, découler avec abondance. Il s'emploie d'ailleurs le plus souvent pour du liquide. Je voudrais le mettre en rapport avec un thème essentiel chez saint Jean, le thème du rapport de l'un et des multiples.

1. Dans le Prologue : Fils un (*Monogénês*) et enfants (*tekna*).

Ce thème est essentiel, il est annoncé dès le Prologue en ce que le mot « *Tu es mon Fils* », qui est la déclaration initiale de Dieu à son Fils dans la scénographie du Baptême qui ouvre les évangiles, est médité par Jean sous deux termes :

- **le premier terme** est *Monogénês*, le Fils un et plein : « *...gloire comme du fils Monogène plein de grâce et vérité* », il est plein de ce que nous recevons, et dans *Monogénês* le mot *monos* a un sens positif (ailleurs il peut avoir aussi un sens négatif) ;
- **le deuxième terme** est "*tekna*" (les enfants) ; c'est un mot neutre, toujours employé au pluriel par Jean.

Et dans la salutation de la bénédiction patriarcale « *Tu es mon Fils* », sont salués à la fois le Christ comme le Fils un et plein, et les enfants (les *tekna*), les multiples en lui.

Monogène, c'est par ailleurs un des noms d'Isaac, le fils miraculeux de la Promesse qui a en lui la totalité de la descendance, tous les *spermata* (toute la semence) de l'humanité. Les *tekna*, les *spermata* par rapport au *Monogénès*, c'est la même chose que les fragments (*klasmata*) par rapport au Pain : « *Je suis le Pain* ».

2. À la fin du chapitre 11 : un seul homme / tout le peuple.

Le lieu le plus fondamental, c'est au chapitre 11 après la résurrection de Lazare, le conciliabule entre Caïphe et les prêtres : voyant que les foules suivaient Jésus et estimant quel risque cela comportait, à savoir que les Romains viennent et détruisent le peuple et le Lieu (*Topos*, donc le Temple), Caïphe dit : « *Vous ne savez rien, ne calculez-vous pas qu'il vous est bon qu'un seul homme meure pour tout le peuple.* » Nous avons ici un exemple de traitement johannique caractéristique. C'est une stratégie de basse politique : il vaut mieux liquider le gêneur et éviter les troubles. Et cependant ce n'est pas ainsi que saint Jean l'entend. Il ajoute « *étant grand prêtre de cette année-là, il prophétisa – ce qui est véritablement un calcul de sordide politique peut être entendu comme étant inconsciemment une parole de révélation – il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non pour la nation seulement mais pour que les enfants de Dieu, les dispersés (dieskorpisména, les déchirés, les fragmentés) il les rassemble (sunagagê) pour être un.* » Nous avons ici cette même problématique essentielle. Il est remarquable qu'il y ait le même nombre (5, 5000 et 12) dans les Synoptiques, et cependant le vocabulaire utilisé par Jean est celui qu'il utilise habituellement pour le thème de l'un et des multiples. C'est la même idée, ce sont les mêmes données matérielles, ce n'est pas le même traitement chez Jean.

3. Les brebis et le troupeau (Jn 10) ; la vigne et les sarments (Jn 15).

Quant à la mention des dispersés pour dire le multiple du déchirement (du déchirement interne et du déchirement entre eux), c'est un thème qui ressurgit dans deux autres endroits chez saint Jean :

– Dans le chapitre 10 à propos de ce qui est un, qui est le troupeau (*poimên*), mais qui est aussi multiple : *ta probata* (les brebis) ; le loup vient, il tue et il *skorpizeï*, c'est ce même mot qui signifie dispersion, déchirement. Le mot "dispersion" est beau, mais il garde chez nous quelque chose de la bonne semence qui n'est pas ici où il s'agit plutôt d'une multiplicité déchirée. Jean ne connaît pas de multiplicité neutre : il y a la multiplicité de la haine et la multiplicité du pardon, car le pardon réassume dans l'unité ce qui était déchiré. Il n'y a que deux façons d'être multiples, c'est d'être rivaux ou pardonnés. Ce ne sont pas simplement des *uns* à côté des autres sans qualification. Donc ce thème-là ressurgit dans le chapitre 10 avec l'évocation de cette dispersion, de ceux qui sont mal gardés par le mercenaire qui s'enfuit devant le loup qui tue et *skorpizeï* (déchire). C'est un commentaire de la parole : « *Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées* » qui se trouve équivalement dans les Synoptiques juste avant la Passion, comme citation, et qui est méditée par Jean dans ce chapitre 10 à propos du thème du bon berger.

– Par ailleurs le rapport du pluriel et de ce singulier unifiant – de cet "un et unifiant", ou "un en tant qu'unifiant", pas un en plus ou un parmi d'autres, mais l'unité unifiante des dispersés – vous le retrouvez au chapitre 15 avec un autre neutre pluriel : *ta klêmata* (les

sarments) dans la thématique de la vigne (le cep et les sarments), et toujours dans l'entre-appartenance d'un pluriel et d'une unité.

4. Chez Paul : le rapport Adam / totalité de l'humanité

Cela fait beaucoup de traces, de vestiges, de la question qui est par ailleurs la question paulinienne de l'un et des multiples. C'est même parce qu'il y a une intelligence profonde de l'unité de ce qu'est le Christ par rapport à la totalité de l'humanité que ça permet de dire entre autres qu'il y a une appartenance dans la complicité entre Adam du chapitre 3 de la Genèse et l'humanité – la lecture se fait à partir de l'unité christique qui est la révélation d'une appartenance dans le déchirement. C'est ce qu'on appelle le "péché originel" mais ce n'est pas une bonne expression. Ça a un sens tout à fait profond, mais uniquement s'il est lu à la lumière de l'unité de l'humanité en Christ.

Conclusion avec nos versets 12-13.

Donc nous avons souligné ici un thème johannique qui déborde de beaucoup l'épisode que nous lisons ici. « *Rassemblez (sunêgagété) les fragments (klasmata) qui restent en abondance de peur que rien ne se perde* ». ¹³*Ils rassemblèrent donc et emplirent douze corbeilles des fragments des cinq pains d'orge qui restaient en abondance après qu'ils eussent mangé.* » On entraperçoit l'ampleur de suggestion en percevant les lieux où ce thème de Jean est pris.

d) L'œuvre christique.

Et ce thème a profondément à voir avec ce qui fait le cœur du mystère christique, c'est-à-dire que Jésus n'est pas un prophète, n'est pas un modèle, il n'est pas simplement celui qui dit ce qu'il faut faire ou montre comment il faut faire, il est celui qui fait. C'est pourquoi saint Jean insiste sur « mon œuvre ».

L'œuvre c'est simultanément, chez saint Jean, deux choses :

- d'une part c'est la mort-résurrection du Christ,
- d'autre part, c'est l'accomplissement de l'humanité.

On ne voit pas en quoi la mort-résurrection peut être l'accomplissement de l'humanité, et cependant le mot « mon œuvre » dit ces deux choses-là comme la même chose. Pour nous ça reste pour l'instant énigmatique, mais il y a une richesse de sens à condition que ce soit médité. Nous n'en avons ici que l'indication des contours, nous ne pouvons en pénétrer la signification. Ce n'est qu'indiqué et cependant nous sommes au cœur de l'Évangile.

La question va bientôt se poser, nous allons la rencontrer : « *Qu'œuvrerons-nous pour accomplir l'œuvre de Dieu ?* », demanderont-ils. La réponse sera faite par le Christ : « *croire* », rien d'autre à faire. Nous pressentons le plus essentiel pour déterminer le propre de la nouveauté christique, ce qui ne nous permet pas de penser l'Évangile comme une éthique ou une psychologie, comme un enseignement de spiritualité ou même une religion. Le plus propre est là, c'est la chose à méditer pour identifier Jésus dans son propre : son propre n'est pas d'être spécifiquement différent dans le genre commun du religieux.

La lecture de ces quatorze premiers versets a mis en évidence deux thèmes : l'un et les multiples, le pain et les fragments. Ce sont deux thèmes qui caractérisent pleinement l'évangile de Jean.

3°) Jésus lève les yeux sur la foule : regard de Dieu sur l'humanité.

a) Lire grand.

Il y a aurait d'autres choses à dire pour entrer dans ce premier moment, d'une part au sujet des détails (qui ne sont jamais des détails), et d'autre part, ce qui n'est pas fait encore, au sujet de la scène telle qu'elle est décrite par Jean. Car en fait Jean n'a pas l'intention de décrire ici un épisode ponctuel. Jean est en train de dire le regard et le geste de Dieu par rapport à l'humanité. C'est cela qu'il raconte. Il le raconte dans des gestes, en assumant une gestuation singulière, mais la visée première n'est pas de raconter un épisode. C'est un premier élément de détermination.

Vous retrouvez la question de l'historicité du fond : quelle est la part d'histoire et la part de structure (ou d'écriture) ? Ce n'est qu'un élément, ça ne répond pas à la totalité de la question, il faut avancer très prudemment et progressivement.

C'est constant chez Jean : « *En passant Jésus vit un homme aveugle de naissance* » (Jn 9). Ça signifie que Dieu passe visiter son peuple et qu'il voit que l'humanité est aveugle nativement, c'est-à-dire qu'elle n'est pas accomplie : l'œuvre n'est pas accomplie. C'est ce que j'appelle "lire grand". Quand on lit grand on est sûr d'être dans la dimension de Jean.

b) Jésus lève les yeux sur l'humanité / vers son Père ; invite à lever les yeux.

Il y a une autre chose que je voulais aussi mettre en évidence, qui appartient aux petites choses du début. « *⁵Levant donc les yeux et considérant qu'une foule nombreuse vient vers lui, Jésus dit à Philippe...* ».

1. Jésus lève les yeux sur l'humanité.

C'est à propos de l'expression « *levant les yeux* »... Dans une gestuelle si minime, il faut être attentif même au battement d'un cil, je veux dire que la moindre signification a une importance considérable. L'idée ici est à nouveau que Dieu voit, il voit l'humanité que Jésus assis considère. Pour cela il lève les yeux. L'expression chez Jean est « *éparas tous ophthalmous (ayant levé les yeux)* » tandis que dans les Synoptiques on a *anablépsas* qui est banal : ici il y a une insistance sur la gestuelle de lever les yeux.

2. Jésus lève les yeux : vers le Père / sur l'humanité.

Quand est-ce que Jésus lève les yeux en saint Jean ? Au chapitre 11 avant la résurrection de Lazare, au début du chapitre 17 et ici.

Dans les deux premiers cas Jésus lève les yeux pour la prière, c'est-à-dire pour dire son rapport au Père de la façon la plus explicite.

– Au chapitre 17 : « *Levant les yeux vers le ciel, il dit "Père"* ».

– Pour Lazare il eucharistie, il rend grâce pour quelque chose qui n'a pas eu lieu encore : c'est pour dire que l'Eucharistie n'est pas seulement quelque chose qui vient après, c'est la façon d'accueillir, de recevoir ce qui a été donné ou ce qui est à donner, ce qui vient...

L'important, dans les deux cas (résurrection de Lazare et Jn 17), c'est sa relation au Père, c'est le parcours de son rapport au Père ; et ici c'est son rapport à l'humanité.

Ceci nous indique qu'on ne devrait jamais parler du Christ comme d'un individu – l'Évangile ne parle pas du Christ comme d'un individu – c'est-à-dire d'un indivisé, d'un indivis en lui-même qui serait suffisant, considéré hors de toute relation, de tout rapport. Il n'est question du Christ que dans son rapport au Père et dans son rapport à la multitude des hommes. Le Christ est toujours en relation au Père et en relation à l'humanité. Sa façon de voir, c'est son être. Il y a cinq ou six façons chez Jean de dire "voir", il y en a même d'autres en plus en grec qui ne sont pas utilisées par Jean.

3. La vue haute (lever les yeux) n'est pas la vue basse.

Cette expression « *lever les yeux* » mérite d'être méditée, d'autant plus qu'elle se trouve une autre fois encore dans l'évangile de Jean, mais cette fois non pas pour dire une attitude du Christ, mais pour dire une invitation qu'il nous fait.

Il dit « *Levez les yeux* » à la fin du chapitre 4 : « *Ne dites-vous pas : "Encore un quadrimestre et vient la moisson". Levez les yeux et voyez que les champs sont blonds, prêts à la moisson* ». Il y a donc deux façons de voir :

- une façon qui, légitimement dit : « il y a encore quatre mois », c'est la vue basse ;
- et la vue levée, le regard levé (les yeux levés), permet d'être présent à la moisson dès maintenant, c'est-à-dire à l'eschatologie. La moisson est une dénomination de l'eschatologie.

Le rapport semaille / moisson est également traité à la fin du chapitre de la Samaritaine dans son discours avec les disciples : le semeur et le moissonneur, c'est le même parce qu'ils sont autres. Le rapport eschatologique est traité toujours dans le rapport semence / moisson et ici semeur / moissonneur.

Celui qui entend la parole, la parole qui donne de voir (« *Levez les yeux* ») est déjà dans la proximité de l'eschaton et de l'accomplissement.

4°) Lire grand selon la volonté du texte.

Pour lire un texte c'est la même chose. On peut le lire ce texte pour entendre ce qu'il a l'air de donner à notre vue basse, c'est-à-dire on peut conjecturer la factualité, ce qui est emprunté à l'Écriture comme formulation, ce qui dit un geste, une heure, un chiffre, un temps, une attitude parce qu'elle serait factuellement comme cela ; on peut se poser ces questions, c'est encore la vue basse. « *Lever les yeux* » c'est lire le texte dans la "volonté du texte".

a) La volonté du texte.

Or la volonté du texte est annoncée au moins à deux reprises dans la parole de Jean : « Ce texte est écrit pour que vous l'entendiez et que du fait de l'entendre vous viviez »⁴. Tant que je n'entends pas ce texte comme une parole qui me donne ici et maintenant de vivre, en fait je ne suis pas dans l'écoute du texte. Je suis ailleurs, je me pose des questions à propos du texte, j'essaye de..., je ne suis pas dans l'écoute que le texte veut.

Je parle ici de la *volonté du texte*, c'est une expression qui peut paraître étrange d'autant plus que nous n'avons rien dit sur ce le sens du mot volonté. Il faut apprendre que la volonté signifie l'essence secrète de la chose, et l'essence secrète du texte est accomplie quand je l'entends de telle sorte que je vive. Mais pour l'instant nous ne savons pas encore véritablement ce que veut dire vivre. À nouveau nous en revenons à cette idée que le mot de vie, non prononcé ici, est cependant ce qui va régir notre écoute du discours du Pain de la vie.

Il faudra mettre en rapport la plénitude du texte et les suggestions.

b) L'indicible du texte.

Voilà : une parole n'est pas seulement dans ce qu'elle énonce, elle est essentiellement dans ce qu'elle tait comme possibilité d'énoncer ce qu'elle énonce. Il faut que nous entendions ce que tait cette parole, ce qu'elle ne peut que tenir parce qu'elle retient ainsi l'indicible du texte. Cela nous reste à faire, et tous les épisodes suivants et le discours qui suit sont là pour nous aider à revenir au plein du texte.

Quand chez saint Jean il y a un épisode initial et ensuite des développements, tout est dans l'épisode initial, mais tout n'est pas lisible à première écoute. Et le développement ensuite n'ajoute rien à l'épisode initial, simplement il aide à notre chemin pour que nous revenions à une lecture pleine de l'épisode initial. C'est la structure d'au moins cinq ou six chapitres de Jean.

c) Rapport entre épisode initial et discours qui suit.

► À quoi sert le discours qui suit la gestuelle ? J'aimerais qu'on en parle.

J-M M : On va essayer d'y répondre en lisant la suite, après l'épisode maritime. Justement on aura là un exemple où le discours est très plénier alors que dans d'autres cas il l'est moins.

Souvent le discours est amené à se servir d'un épisode essentiel pour gérer une question qui surgit dans la communauté johannique – je pourrais en donner des exemples – et mettre au point à partir de ce texte un sens qui était en lui, qui est choisi parce qu'on pressent que telle ou telle question était un souci de la communauté (la communauté de Jean qui écrit).

⁴ « Toutes ces choses ont été écrites pour que vous croyiez que Jésus est le Christos, le Fils de Dieu et que, en croyant (du fait d'entendre), vous ayez vie dans son Nom » (Jn 20, 31) ; « ... pour que tout homme qui croit en lui ait vie éternelle » (Jn 3, 15).

II – Approfondissement de thèmes

1°) Le pain et l'homme. Fragment / compact.

a) Que signifient les fragments qui restent ?

Les fragments qui restent sont en fait beaucoup plus que ce qui a été mangé. Ce qui a été mangé, probablement, est quelque chose comme ce qui est déjà assimilé de la réalité christique, et les fragments qui restent seraient ce qui reste justement à assimiler, à assimiler dans les deux sens, c'est-à-dire comme chose à assimiler, mais aussi comme nombre de ceux qui assimilent ou s'assimilent. Autrement dit le douze désigne ici l'accomplissement total de ce qui est partiellement fait. Tout se passe comme si c'était les premiers éléments de donation qui soient recueillis et assimilés, et qu'il reste pour cette assimilation à la fois de l'assimilable et des assimilants (ou des "devant assimiler") c'est-à-dire la totalité de l'humanité.

b) Que signifie manger ?

Au fond, pour répondre à la question du rapport entre ce qui est mangé et ce qui reste, il faudrait avoir réfléchi sur ce que signifie manger... Parce que j'ai l'air de m'orienter dans deux types de réponses :

- ce qui resterait à entendre de la parole qui n'a pas été entendue,
- ou bien ce qui resterait comme hommes qui n'ont pas encore entendu.

Or ce n'est ni l'une ni l'autre de ces deux choses séparées, c'est l'unité de ces deux choses. Et pour cela il faudrait réfléchir sur manger comme désignation de l'accomplissement, l'accomplissement étant que le même soit assemblé au même.

Dans un autre langage, c'est de comprendre que le pain et l'homme c'est la même chose. Ceci je l'ai indiqué ce matin, je le répète ici pour éviter qu'on choisisse entre les deux possibilités de reste : des hommes qui restent ou "de l'entendre" qui reste. C'est la même chose.

c) Le pain et l'homme c'est la même chose ?

Mais peut-être paraît-il étrange que pain et homme soient la même chose. Le pain est le propre de l'homme. Vous avez de magnifiques textes perdus dans les fatras mystiques bizarres du IIe siècle qui disent cela en toute clarté. Ainsi dans l'évangile de Philippe : « Avant la venue du Christ, il n'y avait pas de pain dans le monde. De même que, dans le Paradis où était Adam, il y avait beaucoup d'arbres pour la nourriture des animaux ; il n'y avait pas de blé pour la nourriture de l'homme. L'homme se nourrissait comme les animaux, mais lorsque le Christ, l'Homme parfait vint, il apporta du pain du ciel afin que l'homme se nourrit de la nourriture de l'homme. » (Sentence 16, éd Ménard p. 55). Le pain et l'homme, c'est une vieille tradition. Vous en entendez bien des échos : pour dire la nourriture humaine on dit « le pain ».

Ceci nous conduirait à méditer sur le pain. Mais il ne faut pas aller dans le vague pour méditer, il faut à chaque fois aller voir les lieux où cela est attesté. Que le pain ait la signification du compact, c'est-à-dire de ce qui est consistant, de ce qui se tient ensemble, c'est un trait qui appartient à la signification du mot de pain comme également à la signification du mot de corps : « faire corps » ou « être pain », à tel point qu'on dit "un pain de cire" ; or la cire, ça ne se mange pas. Donc la signification de "manger" n'est pas déployée ; en revanche, ce qui est déployé, c'est cette signification du compact. On trouve ici une pensée du rapport entre ce qui est dispersé et ce qui est rassemblé.

d) Le thème du semblable et le thème du mélange.

Or tout dans la pensée antique est régi par un principe que je vais énoncer d'une façon triviale mais qui est tout autre chose que trivial, c'est le principe de « qui se ressemble s'assemble », autrement dit l'être auprès et l'être semblable ne sont pas deux choses. Le manque a lieu quand le semblable n'est pas auprès de son semblable : c'est le mélange, le mauvais mélange. Le thème du mélange est également un thème très important. C'est le mélange par exemple que constitue le lait : le barattage exclut et compactise. Je n'invente rien, c'est un vieil exemple qui est présent même chez les présocratiques : le barattage, en excluant les éléments non homogènes du mélange (le petit lait), rend possible la proximité et l'accomplissement et le compactage du beurre.

Vous savez, ces mouvements premiers il ne faut pas du tout les négliger, il faut les méditer car ils sont à la base même de ce que nous considérons comme les plus épurées des considérations théoriques. Ils sont au fondement des symboliques de base qui peuvent être oubliées comme telles parce qu'elles relèvent de la pure idéalité. Il faut les retrouver. « Qui se ressemble s'assemble » : notre langue le sait puisqu'une chose aussi diverse pour nous que d'être semblable et d'être auprès se dit avec des mots de la même racine. Et cette racine est profonde parce qu'elle traverse le grec, le latin, le français : en français, la racine *homo* (même) ou *hémi* donne hémicycle (les deux moitiés) ; de même en latin pour *séme* (en une seule fois) et *simul* (ensemble, simultanément). S'introduisent ici des choses qui sont de l'espace et d'autres qui sont du temps... Et il y en a d'autres qui ne me viennent pas à l'esprit maintenant ; ainsi nous avons le français "semble" et d'autre part "assembler", "rassembler", que nous avons employé pour traduire *sunagageîn*. Cette constitution de la dernière assemblée fait que les choses ne sont plus dispersées dans de l'étranger mais sont rassemblées dans leur propre et donc dans leur proximité. C'est une indication, je n'ai pas tout dit. J'ai montré un chemin de méditation qui apparaissait ici dans des chemins complexes.

e) Conséquences pour notre texte, et rapport avec la symbolique du pain.

Ce qui est en question dans notre texte, c'est l'accomplissement de la proximité, c'est-à-dire de la constitution du consolidé, du solide et même d'une solidarité parce que ces choses-là ne sont pas distinctes dans le langage qui nous occupe. Cette constitution a pour but de restituer les dispersés (ceux qui sont déchirés d'avec la totalité mais aussi déchirés en eux-mêmes et donc mélangés à ce qui n'est pas leur propre) de les restituer dans l'unité de l'unifiant, du *Monos*, dans l'unité unifiante du Fils un.

Nous avons ici quelque chose qui a sa trace dans une des significations du pain, dans une des symboliques, dans un champ sémantique possible du pain qui est largement attesté. Il y a des formes analogues de très bonne heure, à la fin du premier siècle, probablement, dans la *Didachê*, dans le fameux thème des pains de blé qui sont disséminés sur les coteaux et qui sont rassemblés pour qu'on en fasse un seul pain.⁵ Ce thème-là, sous cette forme-là, n'est pas dans l'Écriture et cependant il est en conformité complète avec la structure du rapport dissémination/compactation qui est appliquée par de nombreux textes de notre Nouveau Testament.

Je dis ce à quoi je pense. On peut être attentifs ici puisqu'il s'agit de la proximité. Cette proximité suppose la mêmété ; la mêmété dont la pareillette des éléments n'est qu'un symbole. Parce que pareillette et mêmémé, ce n'est pas la même chose. Autrement dit, tous les exemples tirés de l'homogénéité de plusieurs pareils sont une image lointaine. Ils ne sont pas encore dans le lieu de la véritable mêmété qui, elle, préserve "de la différence" dans la proximité (elle préserve au sens de "elle conserve de la différence" et non pas au sens de "elle préserve de"). Donc ce n'est encore qu'une image un peu lointaine si on veut la méditer plus profondément.

f) Nécessité de la fragmentation pour l'unité, de l'expir pour l'inspir.

C'est même à ce point que la fragmentation est ici considérée comme la condition pour que s'accomplisse l'unité. C'est le mouvement même du Pneuma. Le Pneuma est un expir pour un re-spir, c'est-à-dire que la fragmentation elle-même n'est pas considérée comme un simple défaut ou un simple manque, elle est un manque qui doit se reconnaître et s'attester pour que soit possible la restitution. C'est pourquoi le Pneuma (l'Esprit) se divise pour assembler : c'est la fragmentation du Pneuma... la fragmentation du nom de Dieu. Cette fragmentation est le mouvement par quoi le Pneuma va rechercher ce qui est dispersé pour le constituer dans une unité. Mais cette unité est essentiellement une unification, car l'acte d'unifier n'est possible qu'à la mesure où il y a une préalable dispersion.

Je ne vais pas aller plus loin dans les suggestions, j'en ai peut-être trop dit à la fois. Vous avez de quoi méditer.

g) Passer de 5 à 5000 ; passer de 5000 à 12.

► Du côté des 5000 je ne sais pas si j'ai bien compris mais la différence, c'est entre les fragments et l'unité faite ?

J-M M : Nous avons ici plusieurs éléments. Il y a le mouvement qui va de 5 à 5000. Ce n'est pas le même que le mouvement qui va des 5 000 aux douze corbeilles, ce n'est pas la même axialité. Il y a deux questions différentes. La première est l'accomplissement de ce qui est inaccompli dans la Loi, le cinq étant les cinq livres de la Loi. Pour la seconde, nous sommes dans une symbolique du rapport du cinq au douze qui est une autre symbolique.

⁵ « Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les collines, a été recueilli pour n'en faire plus qu'un, rassemble ainsi ton Église des extrémités de la terre dans ton royaume. » (*La Didachê* (entre 60 et 120), catéchèse judéo-chrétienne, paragraphe 9).

1. Le passage du 5 au 5000.

Le 5 s'accomplit dans le 5000, le 1000 étant une manière de marquer la plénitude, ou la révélation de l'essence secrète du cinq. Donc le passage du 5 au 5000 c'est le passage de la Loi à l'accomplissement de la Loi. Or celui qui accomplit la Loi c'est le Christ, il est le seul à pouvoir le faire, et il l'accomplit pour nous : nul n'est sauvé parce qu'il accomplit la Loi, seul le Christ accomplit la Loi. Donc nous sommes ici dans un mouvement déterminé.

2. Le passage du 5000 au 12.

Douze c'est 4 fois 3, par exemple les trois dimensions multipliant les quatre directions, or trois et quatre ont des virtualités de fécondité considérables, et douze qui est leur multiple a une plénitude qui est celle de l'eschatologie. Donc en passant du 5000 au 12 on passe de ce qui est narré comme événement à l'eschatologie ultime, on passe de cette *ekklésia* des 5000 à l'humanité tout entière.

h) Jean raconte l'histoire du monde. La gestuelle du Christ.

Ce faisant saint Jean est ici en train de raconter l'histoire du monde. Nous verrons que les participants, eux, n'ont pas du tout vécu cela. Ils ont mangé du pain, ils sont contents et en plus ils n'ont même pas vu de signe ! Mais Jean raconte la plénitude et ensuite on repart de zéro. C'est la structure des chapitres de Jean que je vous ai indiquée. La gestuelle initiale est toujours plus pleine de sens chez Jean que les discours contrairement à ce qu'on pourrait penser.

Vous avez des petits récits qui tiennent en trois lignes : « *Il se lève de table, quitte son manteau, se noue un linge à la ceinture, jette de l'eau dans une bassine, se baisse et commence à laver les pieds* » (Jn 13). Voilà une gestuelle. Tout le mystère de mort et résurrection du Christ est compris dans cette gestuelle, et le texte qui suit en déploie certains aspects, mais ce déploiement n'arrive jamais à la plénitude de ce qui est indiqué dans la gestuelle initiale. Il y a quelque chose de semblable ici.

Quand nous lisons saint Jean il faut que nous soyons en général très attentifs aux verbes de posture, aux verbes d'allure, aux verbes de tournure. Il n'est pas du tout indifférent que, dès le début de notre texte, Jésus soit dans une posture déterminée : il est assis. Être assis a un sens. Quant au milieu du chapitre 7 Jésus est au milieu du temple debout et qu'il crie « *Venez à moi* », sa posture debout a un sens. La posture est un élément gestuel.

Plus importants sont les verbes qui disent l'allure, c'est-à-dire tous les verbes comme aller, venir, marcher, courir, être absent, être présent, monter, descendre... ils sont à toutes les pages. Ces verbes sont pleins de sens.

Quand le Christ s'adresse à quelqu'un, ce n'est pas pour enseigner une théorie – il n'enseigne jamais de théorie ; quand il s'adresse, il ouvre un espace de relation.

i) Sens propre et sens métaphorique.

Entendre ou être sourd, chercher quelqu'un ou au contraire le trouver... C'est un repère un peu facile que je vous donne ici en distinguant des mots de posture, de tournure et

d'allure, mais ça classe (ça range) ce que j'appelle une gestuelle. Or c'est la gestuelle qu'il faut regarder, car ce qu'il en est du Christ se révèle, non pas dans ce que j'imagine de lui comme bonhomme, mais dans sa gestuelle, dans sa façon d'être à, dans sa façon de s'approcher ou de partir. Ces verbes-là ne disent pas simplement la banalité effective de ce qui se passe dans un épisode quelconque, ils sont chargés de sens, ils sont choisis en fonction de cette charge de sens. Et ceci évacue des oppositions faciles que nous mettrions pour lire l'Écriture entre des termes qui seraient à prendre au sens propre et des termes métaphoriques. J'explique.

Examinons l'emploi des verbes monter et descendre : par exemple monter au ciel ou descendre du ciel ; ou bien monter à Jérusalem ou descendre à Capharnaüm. Or pour nous, monter à Jérusalem ou descendre à Capharnaüm, c'est le sens propre – comme monter à Paris ou descendre en province – alors que monter au ciel et descendre du ciel ça ne peut être que métaphorique. Eh bien non ! Tout serait au sens propre ? Non. Tout est au sens métaphorique ? Non plus. La distinction entre sens propre et sens métaphorique n'est en cela pas pertinente. Tant que nous persistons dans cette distinction qui nous régit de façon quasi indéfectible, nous ne sommes pas dans le lieu où cette parole a sens. Parce que dans ce lieu la distinction du propre et du métaphorique n'existe pas, ne fonctionne pas.

j) La distinction de l'intelligible et du sensible qui nous régit.

Pour prendre conscience de ce que cette distinction est chez nous constitutive de notre être natif d'occidentaux, il faut savoir qu'elle correspond à la distinction de l'intelligible et du sensible. Le sens propre est toujours intelligible et le sens métaphorique, également appelé figuré, est exprimé à l'aide d'éléments sensibles pour signifier de façon floue mais parlante quelque chose qui pourrait être dit dans un langage conceptuel. Telle est notre pensée d'occidentaux, et cela raye une bonne fois pour toutes toute possibilité de lire les textes qui ne sont pas construits sur ce présupposé, et même d'entendre des poètes authentiques de notre propre Occident. Il n'est aucun poète qui acceptera de distinguer dans son texte des choses qui sont de sens propre et des choses qui sont de sens métaphorique, c'est-à-dire de distinguer entre la *physis* et quelque chose qui est autre que la *physis*. Ça c'est le regard du métaphysicien – l'Occident est métaphysicien, il n'a jamais été aussi métaphysicien. C'est notre héritage et tout théologien, tout exégète persiste à questionner le texte sous ces rapports-là, et cela même s'il aperçoit que ça ne correspond pas, même s'il a la sagacité de dire que ce n'est pas pertinent. Ce qui nous importe, ce n'est pas de dire une fois en passant que ce n'est pas pertinent, c'est d'essayer de laisser venir en nous l'espace possible de pensée dans lequel cette distinction est inopérante. Il s'agit d'essayer d'entendre le texte non pas à partir de nos présupposés questionnants et désobligeants pour le texte, mais à partir de ce qui constitue la structuration propre du texte.

Il ne s'agit pas de comprendre une feuille d'orme ou de vigne à partir des quadrillages que nous lui imposerions mais à partir de ses nervures propres à elle. Il faudrait voir quelles sont les nervures de la pensée que nous essayons d'entendre. Or la plupart des questions dont nous importunons le texte sont issues de nos propres idées. C'est du reste normal, il est même tout à fait nécessaire d'en prendre conscience. C'est pourquoi j'aime beaucoup les questions qui surgissent spontanément à notre oreille, cependant elles ne sont

pas faites pour être répondues, elles sont faites pour que progressivement on s'aperçoive qu'elles tombent d'elles-mêmes comme questions.

2°) L'homme comme fragment d'une unité non encore révélée.

► Dans ce texte on a le « *afin que rien ne se perde* ». Je m'interroge sur cette définition de la perte de quelque chose, la perte dans les évangiles. C'est dit aussi à d'autres moments : « celui qui accepte de perdre sa vie ».

J-M M : La gestion de la perte dans le Nouveau Testament est la même chose que la gestion du manque. C'est une question qui avait été soulevée d'emblée : y a-t-il plus grande perte que la mort du Christ (et n'importe quelle mort de toute façon) ? C'est la plus grande perte et cependant c'est l'inversion de sens de la mort, et donc l'inversion de sens de ce que signifie la perte qui est en question dans l'Évangile.

a) La mort féconde du grain de blé.

► C'est nécessaire pour que quelque chose d'autre advienne ?

J-M M : Tout à fait. D'ailleurs il y est fait allusion au chapitre 12 de saint Jean : « *Le grain de blé, s'il ne tombe en terre et ne meurt, il demeure seul (monos) – et là c'est le monos négatif, le monos de la solitude – mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits.* »

Ce thème du rapport de la semence et du fruit est une chose très intéressante, mais il est indiqué en plus comme une invitation à vivre la perte d'une façon ré-vertie. La perte de moi qui meurt : qu'est-ce que je perds ? Je ne suis pas devant ma mort, je suis plutôt devant mon risque de mort, c'est-à-dire devant mon avoir-à-mourir.

Mais il y a aussi la perte de l'ami, la perte du proche, et cette perte-là est celle qu'éprouvent les disciples dans les annonces multiples de Jésus où il fait pressentir qu'il s'en va. Et il leur dit : « *Il vous est bon que je m'en aille – qu'est-ce que c'est que cette absence, c'est-à-dire ce départ, cette mort ? – car si je ne m'en vais...* »

b) Le Christ meurt pour nous : conséquences.

Quelle est la signification de la mort du Christ qui n'est justement pas du tout une mort triste mais la plus joyeuse de toutes les morts, enfin celle dont nous avons le plus à nous réjouir parce qu'elle nous accomplit, qu'elle est la condition pour que nous soyons accomplis ? Il l'accomplit en nous et pour nous. Du reste cela n'est possible que si nous sommes des fragments d'une unité non encore révélée. Si nous sommes des isolés, des sujets suffisants en eux-mêmes, ça n'a pas de sens, ou alors il faut recourir à des formules comme « mériter pour quelqu'un d'autre » dont nous avons les oreilles rebattues. Donc l'enjeu ici est très important.

Le mode de mourir du Christ change ce que veut dire le mot *mort*, à tel point qu'il révèle même que ce que nous appelons la vie c'est la mort. Et le mot de vie que nous allons voir apparaître dans notre texte, nous aurons besoin de le repenser radicalement car il ne dit pas ce que nous visons quand nous employons couramment le mot de vie.

c) Le Christ unité unifiante de l'humanité. Respirer de ce qu'il expire.

Autrement dit ce qui est impliqué par là, c'est que le Christ doit cesser d'être un en plus ou un parmi d'autres pour pouvoir être l'unité unifiante de la totalité. « *Il vous est bon que je m'en aille* » : quel est ce *je* qui s'en va ? C'est celui qui correspond à la façon dont on lui disait "tu", car *je* et *tu* vont ensemble, c'est-à-dire cette relation usuelle (cette courte relation) par laquelle Jésus n'est pas identifié dans son être ni dans son "être à". Il faut que cette relation s'efface parce que « *si je ne m'en vais le pneuma ne viendra pas* ». Le pneuma est un autre qui est le même. Le pneuma, c'est Jésus dans sa dimension pneumatique, sa dimension de résurrection, c'est-à-dire que son expiration est autre chose que simplement ce que nous expirons. Nous respirons de ce qu'il expire, de ce que le pneuma (le souffle) ne soit plus caché en lui mais soit versé sur la totalité de l'humanité.

Verser est un des verbes du pneuma car, autant j'ai dit que le pain et le corps avaient des significations de consistance, autant le pneuma fonctionne dans la symbolique du fluide, du liquide ; d'où la notion d'odeur, la notion de souffle, la notion d'eau ("l'eau de la vie" est le Pneuma), le verbe donner étant un verbe propre au pneuma ; donner et aussi verser, répandre, emplir. Quel est le rapport du pneuma avec la mort-résurrection du Christ ?

Nous sommes ici dans le lieu nodal qui fait l'unité, le lien entre la plupart des expressions de notre Nouveau Testament, dans la perspective que je viens d'évoquer. C'est trop vite dit, ce sont des suggestions, il faudrait revenir en détail sur tel ou tel point. Mais il est bien qu'on ait une idée ou un aperçu, ne serait-ce que pour méditer la symbolique ou, disons, la capacité sémantique fondamentale des mots du Nouveau Testament.

► Là, il laisse les autres, donc la notion de perte est différente, c'est plutôt la brebis perdue.

J-M M : Eh bien non, la brebis perdue, elle est retrouvée. Il y a la question de savoir s'il y a de la perte irréparable, de la perte irrémédiable. Ici : « *J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés d'entre le monde [...] aucun d'eux ne fut perdu sinon le fils de la perdition* (v. 6 et 12). Nous irons voir ce texte, il est dans le chapitre 17. Ici c'est « *je n'en ai perdu aucun.* » Y a-t-il de la perte ? Que signifie ce "sinon" ? Que signifie l'expression "fils de la perdition" ? Vous ne vous êtes jamais interrogés sur une structure grammaticale de ce genre ? Ce serait pourtant intéressant parce que ça aide à comprendre ce que veut dire le mot fils. C'est quand même très important quand on dit « Au nom du Père et du Fils », de connaître le mot fils.

D'autre part « *De tous ceux que tu m'as donnés je n'en ai perdu aucun* » ; la question est : est-ce qu'il s'agit d'un *de* partitif ou bien non ? C'est-à-dire : je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés, mais est-ce que tu m'as donné tous les hommes ? La question n'est pas résolue non plus.

d) Y a-t-il de la perte irrémédiable ? Qu'est le 12 ébréché d'une unité ?

Y a-t-il ultimement du reste (dans le mauvais sens du terme), de la perte, de l'irréparable ?

► En fin de chapitre Jésus dit : « *Il en est parmi vous qui ne croient pas* », et ceux-ci quittent le groupe.

J-M M : Oui mais il ne faut jamais en tirer des conséquences parce que Jésus est tout à fait capable d'appeler gentiment son disciple Pierre « Satan ». Or il ne dit pas le dernier mot de ce qu'il en est de Pierre quand il dit cela, nous le savons. Il a des mots d'accusation qui sont d'une sévérité extraordinaire par rapport aux Judéens, au chapitre 8 par exemple, un passage très important. Il leur dit : « *Vous êtes fils du diabolos, c'est lui votre père et vous faites les désirs de votre père* ». Or c'est la même chose que pour Pierre...

► Le fils de la perdition, ce ne serait pas de l'ordre du Satan ?

J-M M : Certainement. Mais il y a également dans cette perspective – puisque nous sommes là dans les restes définitivement irrécupérables (là on ne peut pas utiliser les restes) – il y a la figure de Judas. Ne croyez pas que je sois en train de dire que c'est le sens de Judas, je ne dis pas cela, je pose la question pour l'instant, je suggère. Qu'est-ce que c'est que le Douze ébréché d'une unité ? Quelle est la nécessité de cette fêlure par rapport au cercle parfait ?

En un certain sens nous avons l'air de nous évader de la littéralité même du texte, mais nous ne faisons que rassembler des conjectures de lecture et des choses qui nous paraissent pour l'instant indécises et qui ne sont pas simplement des curiosités, mais qui ont sans doute à voir avec quelque chose qui nous importe. Que dit en nous le manque, que dit en nous la perdition, et comment cela est-il traité puisque ces mots sont employés ? Qu'en est-il dit dans le texte que nous fréquentons ?

3°) Être disciple. Les différentes figures de disciples.

► Dans le passage qu'on étudie il y a donc des disciples présents. Est nommé cité Philippe qui pose la question « où ? », André qui est le frère de Simon-Pierre (c'est le seul cas où il y a prise de parole sans qu'il y ait eu question avant apparemment) ; lui, il indique une possibilité de point de départ dont on a vu que c'était la loi. Est-ce que c'est cela qui rend tout possible ou est-ce que ce serait possible sans ça ? Il y a Simon-Pierre qui répond à une question comme porte-parole à la fin, et puis il y a Judas qui ne parle pas mais qui est cité.

J-M M : Ceci ouvre à plusieurs questions. La première c'est la question des disciples, et ceci sous deux formes.

a) Que signifie disciple ?

La première chose c'est qu'il est très important d'étudier chez Jean ce qui signifie le mot disciple. Ceux auxquels nous faisons allusion s'appellent aussi les Douze, s'appellent aussi les Apôtres, mais le terme que Jean emploie préférentiellement c'est le terme de disciples.

Est-ce que *disciple*, par exemple, dit d'abord une fonction particulière, ou est-ce que c'est une dénomination de toute foi ? Pourquoi spécialement chez Jean ? Jean est « *le disciple que Jésus aimait* » ; ça ne signifie pas que Jésus avait une amitié particulière ou

même une particulière amitié pour Jean. Ça signifie qu'il est le disciple par excellence, le disciple qui accomplit pleinement le concept de disciple, le mot de disciple.

Ce thème du disciple a quelque chose de caractéristique qu'il faudrait étudier, comme : entendre (entendre est un verbe du disciple), *akoloutheîn* (suivre ou accompagner), marcher avec (le disciple marche avec).

Ceci est d'ailleurs une chose très importante car il en est ainsi de toute foi. La foi est un *cursum*, une course, une marche, un *discursus*, une parole distendue dans le temps, et l'accompagnement d'une parole. C'est la présence auprès : être auprès, venir auprès, et dans certains cas même être assis aux pieds (ou assise aux pieds). Ce sont des termes ici qui désignent l'entendre propre qui est la caractéristique de la posture, la posture constituant le disciple comme disciple. Nous n'avons pas le temps de développer cela, c'est un sujet à soi-même pour une session.

b) Les différentes figures des disciples.

La deuxième chose que je voulais dire c'est que les disciples ont des noms propres. Et ils sont nommés les uns ou les autres dans certains épisodes et dans certaines conditions.

Les énumérations.

Vous n'avez jamais l'énumération des Douze chez Jean comme vous l'avez dans les Synoptiques. En revanche vous avez une énumération de sept disciples à la fin du chapitre premier, et vous retrouvez les sept mêmes dans le dernier chapitre. Car il y a aussi un rapport entre le chapitre premier et le chapitre dernier chez Jean, comme il y a un rapport du reste entre notre chapitre 6 et le chapitre dernier, le chapitre 21. C'est aussi un chapitre avec épisode maritime, un chapitre sur la plage, avec repas, manducation de pain et poisson, un chapitre qui a un rapport très étroit avec le chapitre 6. Nous avons déjà noté des chapitres qui ont des rapports, ici nous en avons encore un.

Les figures émergentes.

Ensuite vous avez des figures émergentes prises parmi les sept ou quelquefois hors des sept (autrement dit Jean connaît des disciples qu'il n'a pas énumérés). Il y a Pierre, Philippe, Nathanaël qui a une place spéciale chez Jean (qui est assimilé au Barthélemy des Synoptiques), vous avez Thomas à plusieurs reprises, vous avez Judas (pas le traître mais un autre Judas) etc. Il serait intéressant de voir quels sont leurs lieux d'émergence, quelle est leur façon de se situer. Nous en avons ici un exemple : il y en a quatre qui apparaissent dans le cours du chapitre 14 dont Philippe et Thomas qui posent des questions : les disciples questionnent car un disciple questionne et parfois ne reçoit pas de réponse.

Les disciples sont des figures de postures possibles de la foi.

Quels sont les traits ? Bien sûr saint Jean ne se préoccupe pas de faire de la caractérologie pour le plaisir. Les disciples ne sont pas simplement des individus qui sont présentés dans leurs caractéristiques individuelles. Cependant ce sont des figures de postures possibles de la foi, des différents modes ou des différentes étapes de vivre la

même foi. Et souvent ces figures sont traitées en opposition, ce qui est une façon de les mettre en valeur.

Vous avez par exemple l'opposition de **Pierre et Jean** – le mot opposition ne signifie pas ici animosité ou agressivité, elle marque les différences. Elle intervient à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean. C'est un grand souci des chapitres 20 et 21. Pierre et Jean sont caractérisés comme concurrents, c'est-à-dire qu'ils courent ensemble. Il y en a un qui court plus vite que l'autre. Il y a probablement une gestion du rapport entre les premières communautés issues de Pierre et les premières communautés issues de Jean, pour savoir qui l'emporte et comment on établit le propre de l'un et de l'autre. Jean est éminent à certains égards et Pierre est éminent à d'autres égards. Cette question-là est reprise dans le chapitre 21 où il y a la triple confession de Pierre, puis « *Toi, suis-moi* » ; et ensuite Pierre pose la question : « *mais qu'en est-il de celui-ci ?* » où "celui-ci" désigne Jean qui est en train de marcher. Et il est dit quel est le propre de Jean (d'ailleurs en levant une méprise qui avait dû courir dans les premières communautés chrétiennes selon laquelle Jean ne mourrait pas). Le mot caractéristique c'est : « *il demeure* ». Qu'est-ce que c'est que ce demeurer ? « *Toi, suis-moi* », « *il demeure* » : il y a comme une gestion du rapport de pouvoir dans les premières communautés chrétiennes, mais aussi une indication des façons de vivre différemment des choses qui sont fondamentalement les mêmes.

Tout le chapitre 20, chapitre de la Résurrection qui est réparti entre le matin et le soir, le premier jour et le huitième jour, dans des distances, marque différents modes : le mode de vivre la résurrection de **Marie-Madeleine**, celui de **Pierre**, celui de **Jean**, celui de **Thomas** ne sont pas les mêmes et cependant... **Les Douze** rassemblés le soir du premier jour : à chaque fois ce sont des modes de vivre l'être à la résurrection, c'est-à-dire à la foi, ce n'est rien d'autre, et cependant ils sont différents. Donc recherchez les occurrences.

D'ailleurs **Philippe et André** sont très souvent liés : par exemple dans le chapitre 12 où les Hellènes viennent et disent « *Nous voulons voir Jésus* ». C'est à regarder.

Je fais droit à la question, je l'ouvre, je lui donne un sens, mais pas plus, le travail est à faire.

4°) Accomplir : conserver et abolir l'état inaccompli.

► Il y a eu les 5 pains au départ, est-ce qu'on aurait pu faire quelque chose à partir de rien ?

J-M M : Je ne sais pas si la question est bien posée parce que toutes les questions en « aurait pu » sont des questions soupçonnables. Mais derrière se cache néanmoins la question : est-ce que le point de départ (les cinq pains) a un sens plutôt que de partir de rien ?

Cela signifie très probablement que la loi de Moïse, dans l'état où elle est entendue, ne nourrit pas la multitude jusqu'à l'eschatologie, et que néanmoins la révélation de ce qui nourrit prend appui dans la loi de Moïse.

L'Évangile "accomplit" l'Ancien Testament.

C'est une des toutes premières questions que nous avons évoquées ici : quel rapport y a-t-il entre l'Écriture (que nous appelons Ancien Testament) et l'Évangile, quel traitement en est-il fait : est-ce qu'il est récusé, est-ce qu'il est conforté, est-ce qu'il est retravaillé ?

Par exemple l'eau, dans la Bible, c'est la parole de Dieu ou la sagesse de Dieu ; donc de même que les six jarres d'eau n'étaient pas pleines aux Noces de Cana (Jn 2) et qu'il a fallu les remplir jusqu'en haut pour qu'il y ait accomplissement (mais alors les jarres ne sont plus dans l'état où elles étaient), de même en est-il de celui qui emplit ou accomplit la parole.

Le Christ accomplit la Loi, mais accomplir la Loi c'est la supprimer comme loi. La parole : « *Je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir* » (Mt 5, 17) est une parole étrange parce qu'accomplir conserve et accomplir abolit, c'est-à-dire qu'accomplir abolit l'état inaccompli de la chose.

► On peut dire "supprimer" ou "abolir" ?

J-M M : En ce moment je n'utilise pas la différence, j'emploie les deux termes dans le même sens pour ce qui me concerne ici : accomplir implique une abolition, quitte ensuite à essayer de penser le mot de Matthieu.

► C'est une phrase quand même terrible. « *Je ne suis pas venu abolir mais accomplir* », ça a l'air respectueux de ce que nous appelons l'Ancien Testament : je ne l'abolis pas, je le respecte. Mais si l'accomplir, c'est l'abolir !

J-M M : Tout à fait, c'est magnifique au contraire, c'est ce qu'il y a de plus beau. Le même mot hébreu de Torah peut être traduit par *Nomos* (Loi) ou par *Graphê* (Écriture), c'est en cela que se joue quelque chose d'essentiel. La Torah est abolie comme Loi, et elle est confirmée comme Graphê, c'est-à-dire que la Torah n'est plus entendue comme loi mais elle retrouve son sens le plus originel qui est d'être une Écriture. En ce sens-là ça abolit et ça accomplit.

La question est extrêmement importante et je suis navré de ce que les chrétiens d'aujourd'hui qui pensent et qui lisent ne soient pas attentifs à cela. Il y a une mode judéo-maniaque (de soumission à la pensée juive) malsaine qui vient sans doute d'une mauvaise conscience, mais la mauvaise conscience ne fait pas les bonnes choses. Le plus propre de l'Évangile n'est pas perçu et se trouve effacé. C'est quelque chose qui, pour moi, doit être revisité. Jean donne souvent l'occasion de le faire.

Le chapitre 4 en est un exemple. Qu'en est-il de la signification relative de la Samarie, de la Judée et de la christité – la christité qui est une nouvelle région, qui est la nouvelle région, qui se trouve résumée dans la formule « *L'heure vient et c'est maintenant où les véritables adorateurs n'adoreront ni à Jérusalem ni à Samarie (sur le mont Garizim) mais dans le Pneuma qui est vérité* » – dans le Pneuma, c'est-à-dire dans la dimension ressuscitée de Jésus qui est une région, la nouvelle région car ce qui est posé, c'est la question « où ? ». Il s'agit d'introduire à une région, un lieu. Ce lieu qui est un non-lieu par rapport à la géographie est cependant le lieu en quoi se tient la nouveauté christique.

La nouveauté christique est "selon l'Écriture" mais dénonce la loi comme loi.

Ce que je dis ici est sommaire et demanderait à être bien bien attesté. Au fond, pour le dire d'un mot, tout ce que nous appelons la nouveauté christique est « selon l'Écriture » (ce que nous appelons l'Ancien Testament), mais tout le Nouveau Testament est la dénonciation de la loi.

Ainsi la parole la plus originelle que nous apercevons comme semblant être parole de loi c'est « *Tu ne mangeras pas* ». Ce n'est pas une parole de loi, mais elle est entendue comme parole de loi.

Chapitre 3

JEAN 6, 14-29

Deux épisodes maritimes

À la suite du récit de la multiplication des pains, nous trouvons deux épisodes intercalés que nous avons appelés épisodes maritimes : la barque d'une part et puis la recherche.

Je dois dire que pour ma part j'avais tendance à laisser inaperçu ce passage entre le grand récit de la multiplication des pains et le grand discours sur le pain de la vie. Et c'est un auditeur qui m'a révélé son importance. C'était il y a peut-être 30 ans, nous formions un groupe aussi peu homogène que possible dans lequel il y avait à la fois un chercheur en physique de la lumière et des Cap-Verdiens qui parlaient à peine français et travaillaient sur les chantiers comme grutiers. Nous avons lu l'ensemble du texte du début jusqu'à la fin de ce que nous appelons maintenant les épisodes maritimes, et puis nous avons posé la question « Qu'est-ce qu'il y a de remarquable au fond, qu'est-ce qui vous intéresse dans ce texte ? » Antonio a dit : « Le bateau – à vrai dire j'attendais tout autre chose d'un grand récit comme celui de la multiplication des pains – le bateau, parce que le bateau, moi aussi je l'ai pris. » Évidemment ces gens étaient venus du Cap-Vert en bateau, et, pour Antonio, c'était une traversée dans la vie que de venir dans ce pays pour y "chercher" quelque chose – mot important du texte – par rapport à la vie difficile de son pays.

Cela m'a donné à réfléchir sur ce point très banal et très connu néanmoins : pour que le banal prenne de l'importance, il faut avoir des occasions (c'en était une) car nous entendons toujours à partir de ce que nous sommes. Ceci pour le meilleur et pour le pire de l'écoute : pour le meilleur, parce qu'effectivement nous faisons état de l'endroit où d'abord un texte nous atteint, nous touche, là où il nous parle ; pour le pire, parce que si nous entendons à partir de nous-même, c'est évidemment la pire des choses alors qu'il faudrait entendre à partir d'où vient la parole. La réponse à cela, c'est que de toute façon nous entendons à partir de nous-même, mais pas seulement et nécessairement à partir de ce que nous savons de nous-même ; et c'est lorsque l'insu de nous-même et l'insu du texte se rencontrent que l'écoute se fait véritablement.

Il est très important d'essayer d'entendre à partir du texte, bien sûr, à partir du site du texte, du lieu du texte, et même du non-dit de ce qui se dit. C'est une chose à laquelle nous sommes très attentifs. Autrement on reste dans ce qu'on pourrait appeler un fondamentalisme qui ne fait qu'entendre le texte comme il sonne en premier, qui ne prend pas en compte la différence du texte, son étrangeté, son caractère étranger. Et rien n'est plus étranger que la parole de Dieu. Il n'y a pas de différence culturelle entre cette culture-ci et cette culture-là qui soit aussi importante que la différence entre la parole de Dieu et la parole de toute culture, quelle qu'elle soit. La différence est énorme. Entendre dans cette différence est très important. Et néanmoins le texte n'est entendu que s'il nous atteint. Ceci a un sens déjà usuel, courant. Que le texte doive nous atteindre revêt une dimension

supplémentaire à la mesure où, étant Parole de Dieu, sa fonction ne se borne pas à nous documenter, à nous instruire sur des choses, mais c'est une parole telle qu'elle accomplit son œuvre lorsqu'elle nous donne de vivre. Ceci n'est que la paraphrase de la phrase qui se trouve à plusieurs reprises chez saint Jean : « *Ceci a été écrit pour que vous l'entendiez* (ou que vous croyez, c'est la même chose) *et que du fait de l'entendre vous viviez.* » (Jn 20, 31)

Voici donc une réflexion que nous pouvons faire pour ne pas commencer trop brutalement avec le texte, mais une réflexion qui est importante sur ce qu'il en est d'entendre en restant sur la lecture, puisque lire est un mode d'entendre.

I – Lecture globale et étude des versets 14-15

Introduction et première lecture.

Dans les versets 14-29 nous avons pratiquement deux épisodes distincts. Il nous faudra voir la visée propre de chacun. Par ailleurs nous aurons vite fait de remarquer qu'ils ont en commun d'appartenir au champ symbolique du maritime qui est un des aspects du champ symbolique de l'eau. Ils prennent donc place dans un ensemble qui contient, entre autre : la marche sur les eaux de Jésus ; la tentative de Pierre de marcher sur les eaux (dans les Synoptiques) ; la pêche miraculeuse ; l'aspect aventureux (périlleux) de la navigation dû à la tempête. Ces épisodes appartiennent à tous les évangiles plus ou moins, et ils ne sont pas nécessairement distribués au même endroit ni groupés de la même manière.

Il est important que nous mettions en rapport les textes que nous allons lire et le texte du chapitre 21 (le dernier) où se trouve la pêche miraculeuse. Certains sont disposés après la résurrection (c'est le cas du chapitre 21) et d'autres avant. Il y a une unité de champ symbolique avec des traditions qui travaillent ce champ symbolique mais qui, ensuite, sont ressaisies et groupées différemment dans les Écritures.

Je ne sais pas si vous apercevez l'intérêt d'une réflexion comme celle-là. Ce serait au fond la mise en avant d'une appartenance à un champ symbolique par rapport aux articulations du récit, aux intentions de récit, ce qui en un certain sens correspondrait à la différence de la parataxe et de la syntaxe. La syntaxe est une articulation selon les principes de la grammaire : les mots sont les uns à côté des autres, groupés par des fonctions répertoriées telles que sujet, verbe, complément. Mais il y a une autre fonction des mots, apparemment moins intelligente mais peut-être plus fine et plus importante, qui résulte de la juxtaposition des mots : la seule fonction ici c'est la proximité. Et le poème parle plus par la simple proximité des mots que par leur jonction syntaxique.

Les premiers chrétiens ont constitué de très bonne heure ce qu'ils appellent des *testimonia*, c'est-à-dire des listes de passages de l'Ancien Testament groupés par une affinité symbolique et non pas par la référence à leur fonction dans le récit. Il y a des groupements de *testimonia* autour du bois, autour de la pierre, autour de l'eau. Ce sont les principaux, les plus connus. Et manifestement l'écriture dernière de notre Nouveau Testament (en particulier saint Jean) connaît des groupements de ce genre qui sont censés révéler quelque chose de la manière de Dieu. Dieu s'exprime dans le langage de l'eau, dans le langage de la pierre, dans le langage du bois (dans la croix), etc. Ceci est plus important

qu'il n'y paraît et nous aidera à élucider un des mots qui va survenir aujourd'hui et qui est le mot de signe. Les signes ne sont pas utilisés dans le Nouveau Testament comme des preuves mais comme des attestations de la manière de Dieu, de la main de Dieu, des traces. On trace avec la main mais aussi on peut avoir des *vestigia* si on garde le sens originel du mot *vestigia* qui est la façon de marcher, les traces au sol⁶. Cela requiert une sagacité particulière (un savoir-faire particulier) et le modèle de cette sagacité par rapport aux traces, c'est le chasseur et peut-être même le braconnier. J'expliquais cela un jour dans une paroisse où le curé et ses paroissiens sont de fiefs chasseurs braconniers. Voilà : la trace, les vestiges et les présages, autant de choses qui sont étrangères, lointaines par rapport à notre mode de rendre compte d'un processus de notre pensée. Les vestiges et les présages : deux mots magnifiques qui font un octosyllabe parfait.

Nous sommes ici simplement alertés au texte que nous allons lire mais aussi à la façon de se comporter par rapport à lui, de le questionner, de s'en approcher.

Nous prenons rapidement les versets 14 et 15, puis le premier épisode (du verset 16 au verset 21) et le deuxième épisode (du verset 22 au verset 25), et nous verrons ensuite comment, à partir de ce deuxième épisode, de façon très graduelle, se prépare et s'annonce le grand discours et où il prend appui, aux versets 26 à 29.

Nous allons d'abord faire une lecture à partir du verset 14 jusqu'au verset 25. Je veux bien écouter deux traductions.

«¹⁴Devant le signe qu'il leur avait adressé, les gens ont dit : c'est vraiment lui le prophète qui arrive dans le monde. ¹⁵Jésus a senti alors qu'ils voulaient l'enlever pour le faire roi et il s'est enfoncé dans la montagne, seul.

¹⁶À la tombée du jour ses disciples sont redescendus vers la mer, ¹⁷et ils ont pris une barque pour traverser la mer jusqu'à Capharnaïm. Déjà il faisait nuit noire, Jésus ne les avait pas rejoints ¹⁸et un grand vent soufflait, soulevant la mer. ¹⁹Après avoir ramé environ 25 ou 30 stades, ils ont vu Jésus marcher sur la mer et arriver près de leur barque, ils ont eu peur. ²⁰Mais il leur a dit : c'est moi, je suis, n'ayez pas peur. ²¹Ils ont voulu le prendre dans la barque, mais la barque est aussitôt arrivée à terre là où ils se rendaient.

²²Pour tous ceux qui étaient restés sur l'autre rive, seuls les disciples étaient partis – la foule n'ayant vu qu'une seule barque, et Jésus n'étant pas monté dedans. C'était le lendemain. ²³D'autres barques en provenance de Tibériade ont accosté à l'endroit où l'on avait mangé, lorsque le Seigneur avait remercié en priant. ²⁴Constatant que pas plus Jésus que ses disciples n'étaient là, les gens embarquent pour aller le chercher à Capharnaïm. ²⁵Ils le retrouvent de l'autre côté de la mer. Rabbi, demande-t-il, quand es-tu arrivé ici ? »

(Bible Bayard).

«¹⁴Les gens donc, voyant ce signe qu'il avait fait disaient : « C'est vraiment lui le prophète qui vient dans le monde ». ¹⁵Jésus donc sachant qu'ils doivent venir le ravir pour le faire roi, se retire de nouveau sur la montagne, lui seul.

¹⁶Comme le soir venait, ses disciples descendent à la mer. ¹⁷Ils montent en barque pour aller de l'autre côté de la mer à Capharnaïm. Les ténèbres étaient déjà là. Jésus n'était pas encore venu vers eux, ¹⁸et la mer avec un grand vent qui soufflait, se réveillait. ¹⁹Ils avaient

⁶ Vestigium, ii, n. : plante du pied, empreinte de pas ; trace ; vestige (*dictionnaire Gaffiot*).

donc ramé environ 25 ou 30 stades quand ils voient Jésus marchant sur la mer. Il est proche de la barque, ils craignent, ²⁰mais il leur dit : « Je suis, ne craignez plus ». ²¹Ils veulent donc le prendre dans la barque, et aussitôt la barque est à terre, là où ils allaient.

²²Le lendemain la foule restée de l'autre côté de la mer voit qu'il n'y a eu là qu'une seule barque, Jésus n'est pas entré dans le bateau avec ses disciples et seuls ses disciples s'en sont allés. ²³D'autres bateaux étaient venus de Tibériade près du lieu où ils ont mangé le pain après que le Seigneur a rendu grâce. ²⁴Quand la foule voit que Jésus n'est pas là ni ses disciples, ils montent dans des bateaux et viennent à Capharnaüm chercher Jésus. ²⁵Ils le trouvent de l'autre côté de la mer, ils lui disent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? ». »

(Sœur Jeanne d'Arc)

Remarques sur les deux traductions.

Sœur Jeanne-d'Arc traduit au plus près du texte dans le choix des mots : venir, arriver, se mettre en route, etc. Il est préférable de garder des mots qui sont repérables dans leur continuité dans le texte, ce que fait mieux sœur Jeanne-d'Arc que la première traduction. Il m'intéresse de savoir si c'est le même verbe ou pas dans deux versets successifs ; or la première traduction n'en tient pas compte. C'est peut-être plus lisible en français mais, chez sœur Jeanne-d'Arc, c'est plus près d'un calque utilisable pour nous tout en restant une traduction audible. Par exemple, arriver et venir ce n'est pas le même verbe en grec. Pour travailler le texte il faut être attentif aux répétitions du même mot. Justement en français on cherche à l'éviter parce que ce n'est pas bienvenu chez nous. Pourtant ce n'est pas sans intérêt, surtout si on pense que parfois il faut compter le nombre d'occurrences d'un mot dans un paragraphe, car ça peut avoir un sens.

Deux récits.

À première vue ce qui se déroule est confus, mais peut avoir un sens, et il faut tenter de mettre un ordre dans cette agitation. Les agitations elles-mêmes ont un sens comme, par exemple le fait de courir au tombeau (au chapitre 20). D'abord ici nous avons deux récits qu'il faut bien distinguer, et ces récits sont clairement distingués par Jean dans leur situation. Le premier a lieu le soir et le second s'ouvre par ce mot : « *le lendemain* ». Or la première traduction omet cette précision en début du second récit (« *c'était le lendemain* » y intervient tardivement) et je ne comprends pas pourquoi, d'autant plus que c'est une technique d'écriture chez Jean.

Par exemple le premier chapitre de Jean est construit ainsi : au début c'est le premier jour ; « *le lendemain* » donc le deuxième jour (v.29) ; « *le lendemain* » (v.35) ; « *le lendemain* » (v.43) ; et ensuite « *trois jours plus tard* » (au début du chapitre 2). Cela fait quatre jours plus trois donc le septénaire : il s'agit des sept jours de la Genèse et les choses sont réparties, sont situées dans des lieux et des temps.

« *Il y eut un soir, il y eut un matin, ce fut le premier jour* » dit la Genèse. Ici c'est un jour qui s'ouvre et quelque chose d'autre s'ouvre. Il y a un premier épisode du soir (qui va jusqu'au verset 21), ensuite il y a l'épisode du lendemain. Ils ont en commun d'être dans la symbolique maritime mais ils ne disent pas la même chose. La grande différence entre les deux, c'est que le premier épisode a trait aux disciples, le second épisode a trait à la foule

(*okhlos*). Et cette répartition-là est très importante parce qu'on la retrouve, inversée, dans le grand discours. Ce discours se répartit entre : 1) un discours à la foule suivi d'un épisode de discussion avec les Judéens (« *Comment peut-il déclarer... ?* ») et de la réponse de Jésus (jusqu'au verset 59) ; 2) les réactions des disciples eux-mêmes (« *C'est un discours dur à entendre* ») et la réponse de Jésus. Et le type de réponse que fait Jésus aux difficultés de la foule et aux difficultés des disciples n'est pas le même.

Donc faire bien attention au groupe de personnes concernées, les disciples dans le premier cas, la foule dans l'autre cas, et dans la suite du texte faire la différence entre les différents interlocuteurs.

Concentrons-nous sur le début du texte.

Versets 14-15.

« ¹⁴*Les hommes, voyant le signe qu'il avait fait dirent : "Celui-ci est véritablement le Prophète, celui qui vient vers le monde."* » Le mot de *sêmeion* (signe) est prononcé pour la première fois, il aura un bel avenir dans la suite du texte. Il est question de l'identification de Jésus comme prophète et comme roi, Roi-Messie sans doute, Roi-Christos, Roi-Oint. On considère que l'attente du Prophète est plutôt samaritaine et que l'attente du Roi-Oint est plutôt judéenne. Les deux se trouvent néanmoins comme des soupçons successifs sur l'identité de Jésus dans la navigation intérieure de la Samaritaine lorsqu'elle le prend d'abord pour un simple Judéen, puis se dit qu'il est peut-être le Prophète, celui que les Samaritains attendent, et ensuite peut-être le Roi que les Judéens attendent. Il est tout cela, et il n'est rien de tout cela : ces titres sont le lieu d'une première méprise parce que Jésus n'est ni le Prophète ni le Messie quand ces titres sont pensés dans les limites de l'attente de ces gens. Néanmoins ces titres lui conviennent lorsqu'ils sont repensés à partir d'ailleurs.

« ¹⁵*Jésus se retire (anéchôrêsén) à nouveau vers la montagne, lui, seul (monos).* » Ce retrait de Jésus est une chose très courante et surtout développée chez Marc comme on sait. D'une certaine façon la boucle est bouclée puisqu'au début de l'épisode de la multiplication des pains Jésus monte sur la montagne avec ses disciples (v.3), et maintenant il est *monos* (seul) sans ses disciples qui repartent en barque vers Capharnaüm.

Le mot *monos* est toujours qualifié, mais ceci en deux sens : il y a le *monos* qui dit la plénitude du Monogène (un et plein) et il y a le *monos* qui dit le manque (il est seul alors qu'il devrait être deux par exemple) ; « *demeurer seul* » (Jn 12, 24) c'est le manque qui est affecté à celui qui justement ne meurt pas et ne peut donc porter beaucoup de fruits. Ces deux caractérisations du mot *monos* qui sont antithétiques sont à bien regarder.

Le IIe siècle a beaucoup médité sur le seul, le premier et le deux, l'un et le multiple. Ce sont des lieux importants, il faut y être très attentif. Disons qu'il ne faudrait pas confondre la solitude plénière avec la solitude malheureuse. Cela rejoint aussi la soif qui a un sens inverse suivant qu'elle désigne un manque ou au contraire la sortie hors de la réplétion.

Les symboles les plus fondamentaux doivent être lus très attentivement de ce point de vue parce qu'ils sont toujours susceptibles de ce double sens. Il faut considérer par rapport

à quoi ils sont dits. Ce qui lève l'ambiguïté d'un mot, c'est de regarder le mot qui le jouxte, et non seulement le jouxté mais aussi la fonction : antithétique, par exemple. La solidité par exemple, a un sens positif par opposition à l'évanescence, mais peut être considérée comme la lourdeur par opposition à ce qui a la grâce et la légèreté. Le même mot.

Par exemple, je faisais allusion à ce verset du chapitre 4 : « *Celui qui boit de cette eau n'aura plus jamais soif* » alors que dans Siracide 24, 21, c'est le contraire qui est dit : « *Ceux qui boivent de cette eau auront encore soif* ». Il y a un sens où n'avoir pas soif est positif et un sens où avoir soif est positif. Avoir soif est positif quand il s'oppose au sentiment de réplétion. Dans le chapitre 4 c'est à propos de "l'eau de la vie" et dans notre chapitre 6, c'est repris à propos du "pain de la vie".

Par ailleurs, dans les Synoptiques Jésus force les disciples à monter dans la barque, ce point n'est pas indiqué comme tel ici chez Jean. Mais d'une certaine manière, "il les force" est contenu dans le "*autos monos*", le fait que Jésus veut rester seul.

II – Le premier épisode maritime, versets 16 à 21

1°) Versets 16 et 17a

La symbolique de l'eau, les sources.

« ¹⁶*Quand fut le soir, ses disciples descendirent vers la mer.* » Ici on ne peut pas dire « quand vint le soir » ou « le soir venu », car c'est le verbe *égénéto* qui n'est pas le verbe venir. Ce qui est intéressant ici c'est que Jésus remonte à la montagne, les disciples descendent vers la mer. La mer est essentiellement un lieu de péril, la mer est dangereuse déjà par elle-même. Donc nous allons nous trouver dans une symbolique de l'eau qui aura plus à voir avec le déluge, avec les eaux meurtrières qui engloutissent, qu'avec les eaux vivifiantes.

Dans les *testimonia* sur l'eau, ils prennent bien soin de distinguer l'eau vivifiante, celle qui rafraîchit, celle qui soigne, celle qui nourrit la végétation, de l'eau qui engloutit – les eaux sont un lieu de terreur ici – et ils ne confondent pas l'eau de l'épisode de Noé et l'eau dont parle le psaume premier (« *Heureux l'homme qui ne marche pas selon le conseil des méchants [...]. Il est comme un arbre planté près d'un courant d'eau, qui donne son fruit en sa saison.* »). Je cite cela parce que nous avons ici un exemple de ce qu'aucune chose en elle-même n'est symbolique. Elle n'accède à être symbolique que si elle est considérée en référence à une autre chose. Ainsi l'eau peut être symbole de mort ou symbole de vie. La chose en elle-même est absente de tout symbolisme, elle n'accède au symbole qu'en entrant dans une relation avec d'autres mots. Le feu peut être le feu de l'amour ou le feu de l'enfer suivant les lieux, et ceci à l'intérieur d'une même tradition. A fortiori quand il s'agit de traditions différentes. Le dragon, c'est le mauvais dans l'Apocalypse chez saint Jean, mais le dragon en Extrême-Orient est quelque chose comme le Verbe. D'où la nécessité de ne jamais considérer un mot seul, il est toujours en rapport au moins à un autre mot. Il est posé dans une élocution, dans une phrase, dans un texte. C'est son lieu, son site où il prend sens. Et c'est la phrase qui donne sens au mot et non pas le mot ou l'addition des mots à la

phrase. D'où la nécessité de toujours entendre un discours dans sa propre source. Je dis cela parce que la mode est de piocher des éléments de phrases, de mots : un petit mot à l'hindouisme, un petit mot à l'Islam, ça ne fait pas de mal... Ça n'a aucun sens.

Un mot très important comme le mot *pneuma* (esprit) a son équivalent, avec une complexité considérable, dans la philosophie grecque, dans la pensée grecque, dans le discours moyen, dans le discours usuel. Il y a des approximations qu'on peut tenter mais elles ne sont jamais totalement fiables. Il faut prendre le mot esprit à partir de ce qui constitue la source : la bouche qui le profère. Et la bouche qui profère l'Évangile est celle qui dit « Jésus est ressuscité ». En effet quand je prononce le mot Esprit, je ne dis jamais rien d'autre que « *le pneuma de celui qui ressuscite Jésus d'entre les morts* » comme il est dit et chez saint Jean et chez saint Paul : le *pneuma* de résurrection, le souffle de résurrection. Le mot esprit, en dehors de son emploi à partir d'une source (emploi fait avec la conscience de sa source propre), lorsqu'il prétend être un mot qui survole de façon vague toutes les sources, soyez sûrs qu'il ne dit rien.

C'est une chose d'une importance considérable. La tâche première que nous avons c'est d'être sourciers. Entendre c'est être sourcier, entendre c'est détecter la source d'où ça parle, reconnaître la source. C'est la thématique de la Samaritaine. Son puits lui parle puisque l'eau a comme symbolique d'être la parole, la parole qui entretient et qui, comme l'eau, nourrit également. C'est son lieu référentiel, c'est un site où elle se rend, c'est son centre, c'est là où son pays plonge dans ses racines mais aussi plonge dans une histoire car c'est le puits que « *Jacob a donné à Joseph son fils* », c'est-à-dire que c'est le puits référentiel, ce qui répondait pour elle à la question "où ?". « *Où faut-il se prosterner ?* » qui est la question qui survient ensuite dans cette thématique de la Samaritaine. Et voici que la résurrection ouvre une source neuve. Et une source est toujours *la* source. S'il y en a d'autres, elles sont aussi *la* source. Nous n'avons pas affaire à plusieurs sources. En effet, nous avons forcément une source, et nous rencontrons des gens qui ont une autre source ; et nous pouvons établir des dialogues entre sources, plus exactement nous pouvons essayer de pressentir comment les sources elles-mêmes se parlent secrètement. Tel est le dialogue auquel nous ne pouvons prendre part qu'en allant au plus profond de notre propre source, notre interlocuteur allant, de son côté, au plus profond de sa propre source. Ce n'est pas nous qui, à partir de la surface, tentons de faire un discours moyen et commun. Si les sources se parlent, cela signifie que c'est en étant au plus profond de notre propre source que nous avons quelque chance d'entendre celui qui entend dans une autre source. Dans ce qu'on appelle couramment le dialogue des religions, ce qui paraît souvent visé c'est d'arriver à une sorte de discours moyen sur lequel on s'entend, un discours négocié ; on croit s'entendre mais cela aliène chacun.

Traversée ou cabotage ?

« ¹⁷*Et entrant dans une barque, ils allaient le long de la mer vers Capharnaüm.* » « *L'autre côté de la mer* (ou "*le long de la mer*") » revient trois fois dans le texte. Si on regarde le texte, cette mer est appelée d'abord mer de "Galilée-de-Tibériade". C'est une expression curieuse, le texte est probablement corrompu parce qu'on ne s'exprimerait pas habituellement de cette façon-là. Tibériade est plutôt au sud de cette mer et Capharnaüm

plutôt vers le nord. Il y a une traversée qui en même temps est de l'ordre du cabotage parce qu'on ne s'éloigne jamais trop dans les profondeurs pour aller d'un endroit à un autre.

Le mot *péran* (de l'autre côté) est un mot difficile parce qu'il signifie à la fois la traversée et « le long de » : ils trouvent Jésus « *péran tês thalassês* (au long de la mer) » (v. 1, 17, 22, 25) ou "sur la plage" (au verset 22, par exemple, l'expression peut se traduire par « *la foule étant restée sur la plage* »). Normalement *péran* appartient aux racines de la traversée aussi bien dans l'indo-européen que dans le grec et dans le latin. Cependant *péran* peut signifier "au-delà de", quand la traversée est accomplie.

2°) Versets 17b à 20.

a) Verset 17b.

« *Était déjà ténèbre* » (v. 17). Il y a deux manuscrits qui n'ont pas été retenus parce qu'ils ne sont sans doute pas des plus nombreux, qui disent joliment : « *La ténèbre les saisit (katélabén)* » : saisir, prendre de façon agressive, détenir, c'est le mot qui est employé dans « *La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas détenue (katélabén)* » (Jn 1, 5). Ici « *La ténèbre les saisit* », c'est très johannique.

Vous savez, dans le choix des variantes à partir des manuscrits, il y a des lois très précises, qui passent entre autres par la considération des familles de manuscrits au sens de l'importance des manuscrits. C'est un problème autre que celui de la tradition qui est le problème de la constitution du texte. Très souvent quand une phrase est obscure, on conjecture qu'il y a une erreur. C'est parfois vrai, il y a des mots qui se ressemblent. Mais il faut prendre garde à ne pas aller trop vite parce que souvent c'est éviter le problème. Souvent c'est la *lectio difficilior*, la lecture la plus difficile, qui est la meilleure.

b) Les 3 théophanies : Baptême, Transfiguration, Résurrection.

Les versets que nous avons ici réunissent toutes les conditions de ce qu'on peut appeler une théophanie. En quoi consiste cet épisode ? Dans une théophanie. C'est très important.

On sait que la grande théophanie, c'est la Résurrection qui est la manifestation du Fils comme Fils et donc du Père, manifestation de Dieu dans sa totalité. Elle est anticipée, dans la vie pré-pascale de Jésus, par les deux grandes théophanies qui sont :

1 – la théophanie sur le fleuve (le Baptême) : les cieux s'ouvrent, la voix dit « *Tu es mon fils* », le pneuma descend ; ce sont les éléments théophaniques ;

2 – la théophanie de la Transfiguration, autrement dit la théophanie sur la montagne : le pneuma a ici la figure de la nuée, la même voix s'entend : « *Tu es mon fils* », les attestants sont présents, à savoir l'Écriture, c'est-à-dire la Loi et les prophètes (Moïse et Élie) et les trois (Pierre, Jacques et Jean). C'est une théophanie-événement qui comporte l'intrication de protagonistes (de gens qui se rencontrent) et de témoins.

La théophanie de la Résurrection, c'est le moment où Dieu dit : « *Tu es mon fils* ». En effet dans un discours à Antioche de Pisidie, saint Paul le dit : « *Ce Jésus que vous avez mis à mort Dieu l'a ressuscité selon ce qui est écrit dans le Psaume 2 : "Tu es mon fils,*

aujourd'hui je t'engendre". » (Ac 13, 33) L'engendrement, la filiation, a lieu à la résurrection, comme le dit aussi dans son ouverture la lettre aux Romains : « Déterminé fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration ».

En un certain sens, pour les chrétiens, il n'y a qu'un signe essentiel qui est la résurrection. La résurrection n'est pas un signe pour croire, la résurrection est le signe à croire.

On a groupé les trois théophanies de bonne heure (théophanie sur le fleuve, théophanie sur la montagne, théophanie au jardin), mais il y a des moments théophaniques multiples de même qu'il n'y a qu'un signe et néanmoins Jean parle de plusieurs signes...

c) Les « Je suis »

Ici, nous avons : « ²⁰*Mais il leur dit : "Je suis, ne craignez pas".* » Cette théophanie est celle du "Je suis", référence à la théophanie de l'Horeb où a lieu la donation du Nom.

Sur l'expression "Je suis" il y aurait beaucoup de choses à dire, je les indique seulement, on y reviendra si vous le désirez. Je vais situer cela maintenant en me retirant provisoirement du texte.

– Chez Jean il y a les "Je suis" accompagnés d'un attribut. « *Je suis le pain* », nous allons l'entendre bientôt. Nous avons « *Je suis la lumière* », « *Je suis la vie* », « *Je suis la porte* », « *Je suis le pasteur* », et "il est le Logos (la Parole)". Qu'est-ce que c'est que ce *Je* ? Probablement pas notre *je* psychologique. Si quelqu'un vous dit : « Je suis la lumière », méfiez-vous ! Ce qui est incertain dans l'expression « *Je suis la lumière* », c'est ce que veut dire la lumière mais aussi ce que veut dire *Je*. Le *je* ne désigne pas notre *je* usuel, mais le *Je* de résurrection. Avons-nous un *je* de résurrection ?

– Et puis il y a "Je suis" sans attribut qui fait référence évidemment au "Je suis" de l'Horeb (cf. Ex 3). On le trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean, on pourrait citer plusieurs lieux. Un lieu majeur se trouve au début du chapitre 18 au moment de la Passion, lorsque Jésus vient « *au bord du jardin* ». On vient pour le prendre et il dit : « *Qui cherchez-vous ?* », donc recherche ; ils disent : « *Jésus de Nazareth* », et ce n'est pas la bonne réponse : il y a ici la théophanie dans son aspect négatif, la manifestation de la colère, et ils tombent en arrière. Pourquoi tomber en arrière ? Parce que c'est une théophanie. À la question « *Qui cherchez-vous ?* », ils répondent : « *Jésus de Nazareth* » et Jésus dit : « *C'est moi* », la traduction est plus simple. Mais nous avons ici ce même double sens : "*Je suis*" ou "*c'est moi*". Si ça signifie simplement "*c'est moi*", il n'y a aucune raison pour qu'ils tombent en arrière, ils ne sont pas dans une situation de théophanie.

d) Versets 17c-20. Le trouble causé par la venue de Jésus sur la mer.

« Et la ténèbre déjà était là alors que Jésus n'était pas encore venu auprès d'eux ¹⁸ et la mer était agitée par le souffle d'un grand vent. ¹⁹Étant allés donc environ vingt-cinq ou trente stades, ils voient Jésus marchant sur la mer et arriver près de la barque et ils craignirent, ²⁰mais il leur dit : "Je suis, ne craignez pas". »

Ici nous avons une situation de théophanie positive : que sera cette venue de Jésus ? C'est précédé par la ténèbre, par l'agitation, par l'ébranlement intérieur. Le trouble qui est

ici d'abord une *phobos* (et non une *taraxis*), c'est une crainte, une crainte causée par la nuit venue et la mer furieuse, mais que ne guérit pas d'abord la théophanie, car la théophanie est la cause majeure du trouble. La théophanie commence par les troubler et on comprend que les éléments de cette théophanie soient repris après la résurrection par Jean (ch 21) mais ils sont déjà ici. Car il y a sans doute plus de différence que nous ne pensons entre avant et après la résurrection, plus mais aussi beaucoup moins. Ça n'a pas d'importance que ce soit avant ou après car la résurrection n'est pas quelque chose qui survient après coup, la résurrection est secrètement inscrite au cœur même de la vie mortelle de Jésus. Il est Fils de Dieu déjà avant la résurrection, parce que la résurrection est une qualité d'être qui est déjà à l'intérieur de sa vie mortelle, mais occultée, non accomplie.

Donc « *Je suis* », la théophanie accomplie, et puis la parole « *Ne craignez pas* ». Cette parole très étrange, on la retrouve sous une autre forme au début du chapitre 14 : « *Que votre cœur ne se trouble pas (taraxis)* ». C'est une parole qui révèle le trouble, qui prend acte du trouble, qui ne fait pas semblant d'ignorer le trouble, qui conforte le trouble d'une certaine manière, en le révélant pour en rendre possible l'apaisement. C'est une parole compliquée « *N'ayez pas peur* », c'est même une parole qui, dans certains cas, peut purement et simplement provoquer la peur.

e) La solitude des croyants.

Cette théophanie il faut la situer. Comment comprendre l'injonction aux disciples – elle n'est pas marquée ici mais elle l'est dans les Synoptiques – de descendre vers la mer et de prendre la barque, donc d'entrer dans le lieu des fluctuations, et d'y être d'une certaine manière seuls ?

Les croyants sont d'une certaine manière seuls, et Jésus est *monos* (seul). Et la venue de Jésus est la révélation d'un mode de présence qui n'est pas ce que nous appelons couramment une présence. C'est marqué par le fait qu'il marche sur la mer, ce qui est d'ailleurs repris dans des traits de ce qu'on considère de façon imaginative comme corps de résurrection.

Ce qui est très important ici, c'est que les croyants sont dans une véritable solitude par rapport à ce que furent les disciples quand ils avaient Jésus auprès d'eux. Ce Jésus est absent et décidément absent. Il est absent sur le mode sur lequel était sa présence. Seulement nous savons que c'est ce qui rend possible une présence de résurrection : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais, le pneuma – c'est-à-dire moi en dimension pneumatique – ne viendra pas* » (Jn 16, 7). Donc c'est la révélation d'une présence, mais d'une présence qui est absence.

Les disciples sont à la mer, ils sont en butte aux éléments. Jésus est absent, de sorte qu'ils ne peuvent pas avoir recours à lui sur le mode sur lequel ils pouvaient avoir recours lors de l'égalité ordinaire. Mais c'est la révélation d'une présence autre qui ne remplace pas, ce n'est pas un substitut de la présence antérieure. Jean lui-même a traité très largement et fréquemment ce point, en particulier au chapitre 14 : « *Je m'en vais* ». Jésus est absent véritablement. Il a un autre mode de présence qui n'est pas une simple reduplication.

Je crois que nous avons à peu près ici le sens de cet épisode par rapport à ce qui se révèle dans toute théophanie. La solitude négative éprouvée par les disciples dans la fluctuation de la mer mauvaise est l'indication de cette présence. C'est pourquoi le récit ensuite est très rapide car cette présence est, d'une certaine manière, furtive par rapport à ce que nous savons des présences. Aussitôt Jésus se montre, ce sont des traits qui sont dits à propos de ces apparitions du Ressuscité ; ils font partie de l'imaginal qui a à voir avec la présence de résurrection. Donc il y a corps et corps.

► Est-ce que cette tempête du v.18 fait écho à ce qui se passe à l'Horeb ?

J-M M : Effectivement ça appartient à l'imagerie de la théophanie. Seulement il y a aussi les trois manifestations pour Élie : le tremblement de terre, le feu, mais aussi la brise légère (1 Rois 19, 9-12). Il y aurait beaucoup à dire sur ces conditions de l'imaginaire de la violence et du fracas dans la théophanie.

Il y a des thèmes qui appartiennent de façon constante dans la tradition biblique à l'idée même de théophanie. On a toujours le fracas à l'esprit, même pour montrer le contraire. Par exemple dans la deuxième lettre de Pierre, il y a un passage étonnant sur la Transfiguration : ça n'a pas lieu dans un fracas de tonnerre comme dans la première épiphanie mais dans la douceur (2 Pi 1, 16-19) Donc il y a une opposition, mais cette opposition marque qu'il y a une référence. D'ailleurs cette référence est méditée déjà à l'intérieur de l'Ancien Testament puisque c'est le thème d'Élie.

f) Le "Fiat lux" et la création. La théophanie archétypique.

► Au v.17 la ténèbre est déjà là. Peut-on dire que c'est le rien du Prologue : « *Hors de lui advint rien* » ? Quand Jésus n'est pas là, la ténèbre prend toute la place.

J-M M : Et plus que cela : le "Je suis", c'est le "Fiat lux", ici. C'est-à-dire que nous avons un archétype fondamental. Pour vous répondre, il faut passer par une méditation des premiers versets de la Genèse où se trouve l'archétype fondamental, l'archétype de toute théophanie. La Genèse ne raconte pas la fabrication du monde, il n'en est pas question dans la Genèse telle que la lit saint Paul ou saint Jean.

En Gn 1, la terre était *tohu bohu*, abîme, et le pneuma de Dieu était porté sur les eaux. Ceci a une signification par rapport à l'ignorance, par rapport à la mort, à la perdition et à l'aspect chaotique de la vie. Là surgit la parole « *Lumière soit* » et cette parole impartit et répartit le haut et le bas, le sec et l'humide, fait du chaos un cosmos (un monde), un peu comme la parole d'un maître survenant dans un esprit divagant peut pacifier, progressivement mettre en ordre, faire de *l'agnoia* (de l'ignorance) quelque chose qui est comme l'initial d'une *gnôsis*, d'une connaissance. La Genèse est l'archétype de tout passage de l'ignorance à la connaissance, de l'espace de meurtre à l'espace de paix, donc de la ténèbre à la lumière. « *Fiat lux* » est la première théophanie, la théophanie archétypique.

Il suffit d'ailleurs de lire attentivement les auteurs, mêmes mineurs, du IIe siècle qui continuent à lire ainsi. Ainsi Paul en 2 Cor 4, 6, dans un chapitre magnifique, fait un commentaire explicite du "Fiat lux" : « *Car le Dieu qui dit : "Lumière luise" c'est lui qui fait luire dans nos cœurs – le lieu de la Genèse c'est dans nos cœurs – pour la*

connaissance de la gloire de Dieu sur le visage du Christ. » Voilà quelle est la lecture de la Genèse faite par Paul, lecture par rapport à la foi, de même que chez Jean nous avons dans le Prologue une lecture par rapport au Christ ressuscité. Mais même Tertullien au début du III^e siècle dit : « Dieu dit "Fiat lux" aussitôt *statit Christus* (paraît le Christ) », et il ajoute : « et aussi la lumière du monde » parce qu'entre-temps, sous l'influence étrangère du Timée de Platon, on s'est plu à lire la Genèse comme fabrication du monde.

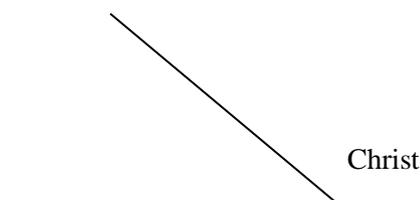
g) Les deux "antériorités" révélées par le récit.

► Les ténèbres étaient déjà là, Jésus n'étaient pas encore venu vers eux, un grand vent soufflait, et quand Jésus arrive c'est l'effroi. Ça me faisait penser à l'effroi qu'on peut avoir quand tout d'un coup on a l'impression de quelque chose qui chamboule tout.

J-M M : Tout à fait, il y a plusieurs degrés dans l'épouvante qui ne sont pas notés comme tels mais qu'il faut méditer. Parce que d'une certaine manière ce qui devrait faire peur c'est le chambardement, mais ce qui fait peur c'est aussi la venue de Jésus. La signification profonde de cela, c'est que l'avènement d'un ordre révèle mon état chaotique. Ce qui révèle mon ignorance antérieure, c'est l'avènement de la connaissance qui vient.

Le récit lui-même est répartiteur : ce qui est premier, c'est le surgissement de cette lumière. Cela reconduit à deux antériorités qui ne sont pas sur la même ligne : l'antériorité du temps qui, chez moi, précède cette connaissance, et qui se révèle comme ayant été chaotique ; et puis la lumière qui vient qui renvoie à l'antériorité d'elle-même parce que c'est moi qui n'étais pas à la lumière, la lumière toujours déjà de quelque manière était là. Ceci est très important pour que nous ne pensions pas que l'*arkhê* dans laquelle se tient le Christ est plus ancien que la vieillesse de notre temps.

avant dans mon ignorance



avant : ce qui advient est la manifestation de ce qui était caché

(ces deux "avant" ne se mettent pas bout à bout)

L'*arkhê*, le principe du *cosmos* (du monde) ce n'est pas le début des temps. Quelle est la différence ? On peut le dire d'une façon rapide et simple : le début ouvre et puis disparaît, après ce n'est plus le début ; l'*arkhê* ouvre et continue à régner secrètement dans l'ouvert.

3°) Verset 21.

« ²¹*Ils voulurent donc le recevoir dans la barque et aussitôt la barque fut à terre là où ils allaient.* » Ce voyage est un cabotage – je n'ai pas dit un cabotage – c'est-à-dire qu'ils longent les côtes, c'est dit : « le long de la mer », mais peu importe. Et « *la barque fut à terre* ». Certains disent : « c'est encore un miracle, ils montent dans la barque et aussitôt ça arrive », et d'autres disent « mais non ». Mais ce n'est pas la question parce que c'est un des points du texte qui ne se lit que dans l'intérieur du texte. En effet que signifie la terre dans cette expérience-là, et que signifie « être à terre ferme » ?

Pour l'instant nous avons simplement situé la chose, mais nous avons commencé à prendre l'habitude de voir des cohérences chez saint Jean. Il y en a qui se tiennent du point de vue de l'extériorité du récit, mais les plus importantes se tiennent à partir de l'intimité de la lecture du texte, ce que vous appelez peut-être la lecture spirituelle ; moi je ne le dis pas comme ça.

a) Qu'est-ce que la terre ici ?

La terre a à voir avec le solide par rapport à la fluctuance ; « *La terre vers laquelle ils allaient* ». Cela éveille aussi, probablement, d'autres échos. Mais des échos, on peut en inventer beaucoup ; ce qu'il faut c'est une certaine retenue, une certaine modestie. Je veux dire : c'est bien qu'on laisse venir les idées, mais une fois qu'elles sont venues – parce que si elles ne viennent pas, nous n'avancions jamais dans le texte – une fois qu'elles sont venues, il faut les soumettre au texte. Il faut dire dans quelle mesure cela est indiqué par tel élément du texte ou dans quelle mesure c'est un regroupement que je fais de mon propre chef, qui peut avoir son intérêt en son lieu mais que je n'entends pas à partir du texte. Cette différence-là est importante. Pour relire il faut que nous soyons infiniment libres et infiniment soumis au texte. Ces deux choses-là ne sont pas contraires.

Le soupçon, c'est la coalition d'un certain nombre de mots qui font constellation : ténèbre, eaux turbulentes, *phobos* (la peur), la théophanie du "*Je suis*", la venue du calme et le fait d'accoster, ou bien "le fait même" d'accoster et de ne plus être dans la turbulence des eaux. "*Aussitôt*" signifie "du fait même".

b) Quelle est la nature du trouble des disciples ?

La question est : est-ce que ce qui me fait sortir de la turbulence chaotique du verset 2 de la Genèse, c'est la parole « *Lumière soit* » ? Que Jésus soit cette parole, ça va de soi, je crois que là on est, prudemment, bien dans le texte. Il y a une chose néanmoins qui reste à élucider, que nous n'avons peut-être pas remarquée assez, c'est qu'ils n'ont pas l'air de se troubler au bon moment. Quelle est la nature du *phobos* ? Souvent dans ces conditions-là, c'est la *taraxis* (la turbulence) qui se dit aussi bien : « *Ma psuchê est en taraxis* » dit Jésus (Jn 12, 27) ; « *Que votre cœur ne se trouble pas* » (Jn 14,1) qui est une parole suscitant le trouble. En quoi consiste ce trouble ?

C'est un trait constant des théophanies qu'elles suscitent en premier la frayeur. L'apparition de Dieu suscite la frayeur. Le Dieu est en cela le plus étranger et donc le plus étrange, et c'est pourquoi des éléments d'étrangeté apparaissent dans les théophanies. Ici c'est le rapport impensable du solide et du sans fond. Se révèle du même coup l'aspect agité, l'aspect ténébreux, l'aspect de sans fond, c'est-à-dire que cela ressaisit ce que peut-être ils commençaient à éprouver mais qui n'est pas clairement dit puisque la frayeur est mise au compte du "*Je suis*". La théophanie c'est la totalité des éléments du récit pris dans leur rapport.

Ce que nous faisons est compliqué parce que nous voulons d'une certaine façon prendre le texte en rigueur et ne pas y injecter des choses qui n'y sont pas. Cela nous oblige à vérifier un certain nombre de références, ainsi que la plus ou moins légitime constellation

de mots et de sens que nous faisons, les rapports que nous tentons. Mais à travers tout cela le caractère fondamental du texte risque de nous échapper, car il s'agit des choses les plus radicales, les plus élevées, les plus déchirantes qui puissent nous concerner. – Qu'un érudit constate qu'il y a une métaphore pour dire la terreur et la frayeur dans le sans fond, c'est un travail d'érudit ; mais alors nous ne sommes pas touchés par le texte. – C'est dire en quoi cette écoute est susceptible de révéler, de dévoiler des choses essentielles de nous-mêmes qui sont le plus souvent occultées, oubliées, tenues en silence, parce que la peur est constitutive de ce que nous sommes. Il est question de cela. Évidemment nous n'entendons le texte que pour autant que nous nous permettons de pénétrer dans cet aspect.

c) Manifestation de Jésus et peur.

► C'est au sein de cette peur qui nous habite que Jésus se manifeste ?

J-M M : À moins que cela puisse être lu comme l'apparition même.

► C'est ce que tu disais tout à l'heure : la peur nous constitue. Mais c'est plutôt une bonne nouvelle que cette peur-là si c'est l'ordre qui vient arranger notre chaos.

J-M M : Oui, il y a quelque chose de vrai. La peur la pire, c'est celle qui ne s'avoue pas comme peur. Et du même coup si quelque chose me révèle ma peur de telle sorte que cette révélation évite et le déni de la peur et le redoublement de la peur – parce que prendre conscience de la peur peut la redoubler – cela m'indique que c'est une peur portable.

Ce que je vous dis est écrit en toutes lettres au II^e siècle de notre ère chez les premiers gnostiques, dans le moment où ils n'ont pas encore été exclus de la grande Église. Ce sont les premières lectures de l'Évangile. Il y a un codex gnostique très beau découvert avant les récentes découvertes, le codex Jung, acheté par l'institut Jung en 1952.⁷

► La peur la pire est celle que nous ne reconnaissons pas comme peur, c'est-à-dire que la véritable répression de l'inconnu est elle-même inconnue.

J-M M : Pourquoi est-ce placé ici, quel rapport peut-on faire entre le retrait et la manifestation ? Cette manifestation, nous l'avons ensuite lue comme épiphanie en référence aux choses les plus fondamentales qui sont la lumière / la ténèbre, l'eau / la terre ferme. Des choses ont été suggérées, je ne suis pas sûr qu'on ait mis suffisamment en rapport tout cela.

d) Recueillir Jésus (le prendre au bon sens du terme) et être à terre.

► Est-ce qu'on peut rapprocher « *ils voulurent le prendre dans la barque* » (v.21) et la fin précédente « *Jésus sachant qu'ils vont venir le prendre pour le faire roi...* » (v.15) ?

J-M M : Voilà un très joli rapprochement. Évidemment c'est de l'intention du texte. Au verset 15 on vient pour le prendre, pour le faire roi, mais le mot utilisé pour "prendre" n'est pas le même qu'au verset 21: c'est *harpazeïn*, une saisie appropriante, qui veut maîtriser, qui correspond à saisir et disperser, c'est un mot aussi important que *dieskorpisména*. Alors

⁷ Ce codex était le cadeau d'anniversaire que l'on destinait au psychanalyste Carl-Gustav Jung. Il comprenait : Prière de Paul, Épître apocryphe de Jacques, Évangile de la Vérité, Traité sur la résurrection, Traité Tripartite.

que là (« *ils voulurent le prendre dans la barque* »), c'est *labeïn*, le terme le plus simple qui dit recueillir. « *Ils voulurent...* » c'est-à-dire qu'ils eurent la volonté pertinente de le recueillir dans la barque, de le recevoir. Et par exemple dans le Prologue, le mot *élabon* au sens simple dit le bon accueil du Christ ("*ceux qui l'ont reçu*" Jn 1,12). Il y a d'autres verbes : *katalabeïn...* donc le verbe *labeïn* avec des préfixes, qui eux au contraire, sont toujours suspects. Recueillir c'est autre chose que saisir.

► Le résultat est le même puisque ça ne se passe pas : Jésus se retire ou bien on s'aperçoit qu'ils ont touché terre donc ce n'est pas la peine de le prendre.

J-M M : Oui parce qu'ils sont arrivés là où ils allaient, c'est-à-dire que l'acte de le recueillir dans la barque, c'est la même chose que le fait d'être à terre, c'est l'accomplissement positif de leur « *vers où ils allaient* ».

III – Le deuxième épisode maritime versets 22 à 25

Nous allons regarder l'autre épisode. Nous l'écoutons d'abord dans une autre traduction.

« ²²*Le lendemain, la foule se tient de l'autre côté de la mer. Elle voit qu'il n'y avait pas là de barque, sauf une. Iéshoua' n'était pas entré dans la barque avec ses adeptes. Ses adeptes seuls s'en étaient allés.* ²³*Mais des bateaux viennent de Tiberias, près du lieu où ils avaient mangé le pain, l'Adôn ayant remercié.* ²⁴*Quand la foule voit que Iéshoua' n'est pas là, ni ses adeptes, ils montent dans des barques; ils viennent à Kephar-Nahoum pour chercher Iéshoua'.* ²⁵*Ils le trouvent de l'autre côté de la mer et lui disent : "Rabbi, depuis quand te trouves-tu là ?" »*

(Traduction Chouraqui).

Je pense que les mouvements désordonnés, les allers et retours de notre première impression, commencent tout de même à prendre un certain ordre. Nous n'allons pas insister beaucoup sur l'ensemble de ce passage qui, à mon sens, présente peu d'utilité. Sur le retour du mot de Tibériade il faut noter que c'était une dénomination honnie par les Juifs : c'est le nom de l'empereur Tibère. En revanche Capharnaüm a une signification très grande chez Jean, c'est les confins, c'est la Galilée des *goïm* (des nations), mais c'est justement le lieu de manifestation de la résurrection. Descendre à Capharnaüm c'est aller à l'accomplissement, alors que monter à Jérusalem c'est aller à la mort. Mort et résurrection sont très liées mais il y a ces nuances.

En revanche il y a ici quelque chose comme une confirmation, un témoignage extérieur de ce qui s'est passé dans l'épisode précédent, à la mesure où la foule est capable d'attester que les disciples seuls sont montés alors que Jésus n'est pas monté et que pourtant il se trouve là : quand donc est-il venu ? Cela souligne, par le témoignage extérieur, la présence insolite de Jésus dans le passage précédent.

1°) Le mot "chercher" chez saint Jean.

Cependant l'intérêt du texte relève aussi du fait de l'emploi d'un seul mot, un mot posé dans le texte, qui n'est pas souligné, mais qui va nous ouvrir à ce qui suit. C'est le mot "chercher". Bien sûr ce mot va être repris dans ce que nous n'avons pas lu, mais il est

indiqué là. C'est le mot qui éclaire ces différents mouvements de la navigation qui nous paraissent si compliqués et qui ne le sont peut-être pas tant, mais qui ont ici pour but de mettre en évidence le thème de la recherche de Jésus.

Recherche est un mot technique, il est à souligner car il dit quelque chose d'important sur le rapport de l'homme et de ce qui est ici en question. C'est celui qui va relancer le dialogue : il sera repris par Jésus qui fera une exégèse de la recherche de la foule.

Or le mot recherche chez saint Jean se trouve éclairé par la proximité d'autres mots :

- il est l'indication d'une phase d'un processus, d'un moment d'un parcours.
- cependant, en un autre sens, il est le constituant permanent de l'être à Jésus : il y a un moment où l'on cherche, et un moment où l'on trouve ; mais le fait de trouver maintient et garde en soi la caractéristique de la recherche.

C'est donc un moment au sens des logiciens et pas simplement au sens des historiens ; un moment constitutif et pas simplement une phase passagère. Il y a ces deux choses.

La phase de recherche comme moment constitutif d'un processus.

Comme phase passagère, la recherche se trouve dans un processus qui est constant donc qui a sens chez saint Jean. En général le point de départ est le trouble. Le mot majeur pour dire le trouble, c'est *taraxis* qui est employé trois fois pour Jésus lui-même quand il est aux portes de sa propre mort, et une fois pour ses disciples dans l'ouverture du chapitre 14 : « *Que votre cœur ne demeure pas en turbulence* », car ce qui est en question ici c'est la question « *Où vas-tu ?* », l'annonce de la mort. Le trouble est un des noms du manque. Ça dit peut-être ici le manque essentiel, le manque fondamental.

Je dirais qu'il y a quatre moments dans le processus⁸ :

- au départ il y a le trouble,
- le trouble met en mouvement une recherche ; la recherche (*zêtêsis*) en elle-même désigne quelque chose qui n'est pas d'abord une question, mais une posture, une attitude, un comportement – comportement qui est du reste commandé par un manque.
- cette recherche (*zêtêsis*) s'élabore en question (*érôtaô*, je questionne) ;
- et cette question s'accomplit en prière c'est-à-dire en demande adressée. Autrement dit, la résolution de la question est prière (*aitêsis*), demande adressée, c'est-à-dire que la réponse à la question n'éteint pas tous les éléments de la question, mais elle lui donne d'être orientée vers, adressée à.

Le rapport du trouver et du chercher n'est pas simplement un premier moment suivi d'un deuxième moment qui éteint le premier. Il y a un mot célèbre de Pascal à ce sujet mais il n'est que l'écho d'une très longue tradition de méditation sur ce qu'il en est de chercher et de trouver. Et la prière est justement l'attestation de ce que je trouve, à savoir que je n'ai pas maîtrise sur ce que je cherche, car ce que je cherche est de l'ordre de ce qui se donne et non pas de l'ordre de ce qui se prend, pour revenir à une problématique initiale dans notre première lecture.

⁸ Ce processus est étudié dans plusieurs rencontres sur le thème de "la prière" : [4ème rencontre. Jn 14, 1- 14 : Le chemin qui va du trouble à la prière](#) ; [11ème rencontre. Jn 16, 26-33 récapitule la totalité. Le processus qui va du trouble à la prière.](#)

2°) L'espace du don et l'espace de la prise.

Pour dire d'un mot, il se dessine ici comme deux espaces : l'espace du don et l'espace de la prise. Je vais situer cela comme la chose la plus essentielle et la plus structurante de tout l'Évangile : toute parole est réponse à une question, à une question dite ou non dite. Il est très intéressant d'aller chercher la question non dite qui sous-tend une parole.

L'Évangile est une parole, elle est sous-tendue par une question. Quelle est cette question ? C'est la question « Qui règne ? » Dans quelle région régie suis-je, dans quel espace, dans le royaume (ou le règne) de quoi (ou de qui) ? Et il y a deux règnes : le règne du prince de ce monde qui est prince de la mort et du meurtre ; et le royaume de Dieu qui est annoncé, qui vient et qui ne cesse de venir ; il vient alors que la figure de ce monde passe, elle ne cesse de passer. Et la parole de l'Évangile ne dit qu'un mot : « *Jésus est ressuscité* », ce qui signifie : la région de la mort est traversée et voici que s'avance la région (ou le régime ou le royaume) de la vie et de l'agapê.

C'est dans la méditation de ce que dit le mot essentiel de l'Évangile « *Jésus est ressuscité* » que cet événement ou cette annonce de l'événement répond à la question « Qui règne ? ». Car le mot Évangile dit les deux choses, il dit l'annonce de l'événement et l'événement annoncé ; il faudrait méditer sur l'identité de ces deux sens du mot Évangile. Et ceci n'est pas inouï parce que ça nous place justement dans une problématique très connue du monde contemporain de Jésus.

En effet, dans le monde juif, le mot *olam* désigne un monde, peut signifier l'éternité, peut désigner un temps ; il a une signification qui inclut du temps et de l'espace, donc d'une région régie et dont le règne initial se maintient au cours du temps. Le mot *aïôn* dit cela en grec et le mot *olam* en hébreu.

Or la pensée juive connaît la différence de ce monde-ci (*olam hazeh*) et du monde qui vient (*olam habah*). L'annonce du royaume c'est la même chose que l'annonce de la résurrection, donc de la défaite de la mort, défaite du prince de la région régie par la mort. D'une certaine manière c'est le site dans lequel tous les mots de l'Évangile prennent leur sens. C'est la recherche (*zêtêsis*) à quoi l'Évangile correspond et donc, d'une certaine manière, répond.

3°) Chercher, être en chemin.

J'ai précédemment fait tout un développement à propos du mot *zêtêsis* (recherche) : son sens, ses lieux, sa fonction. Dans notre texte chercher équivaut à être en chemin ; c'est pourquoi "marcher avec" le long du chemin est très important. Quand Jésus dit « *Je suis le chemin et la vérité* » il ne dit pas simplement « je suis le chemin pour aller à la vérité », il dit que chemin et vérité disent la même chose, c'est-à-dire que notre mode d'être à la vérité, c'est d'être en chemin. Ceci est attesté par les formules d'hendiadys, mot technique pour dire la figure de style qui dit une seule chose en deux mots : *hén* (un seul) *dia* (à travers) *dis* (deux). Quand il dit « *Je suis le chemin et la vérité* », il dit une seule chose. « *Adorer en esprit et vérité* » ce n'est pas deux choses ; « *plein de grâce et vérité* », deux dénominations pour une chose.

Nous récoltons en passant un certain nombre de principes de lecture de Jean. Vous les avez peut-être entendus cent fois. Néanmoins c'est la fréquentation des choses essentielles qui importe, et de les retrouver au détour d'un chemin qui, apparemment, ne les postulait pas permet qu'elles revivent à chaque fois dans notre mode de lire.

IV – La réponse de Jésus. Versets 26 à 29

Je vais aller assez vite parce que ce qui suit, comme je l'ai dit, est la réponse de Jésus.

« ²⁶**Jésus leur répondit : Amen, amen, je vous dis, vous me cherchez** – il relance donc ce mot de *zêtêsis*, mais suit une interprétation critique de cette recherche. Le mot de recherche peut couvrir des attitudes fondamentales très différentes. Nous avons déjà distingué la recherche pour prendre et la recherche pour recevoir – **vous me cherchez non pas parce que vous avez vu des signes** – voilà le mot de signe qui est à nouveau énoncé ici, c'est un mot qui va nous retenir car il jouera un grand rôle dans la suite du texte. Nous aurons à apprendre que l'attitude de Jean à propos du mot de signe est ambiguë de façon signifiante : il y a un sens positif du mot de signe et un sens négatif. Ici, parce que la recherche des signes est opposée à autre chose de plus négatif, le signe serait pris en bonne part. D'une certaine façon il critique que leur recherche ne soit pas parce qu'ils ont vu des signes – **mais parce que vous avez mangé des pains et que vous êtes rassasiés (repus)**. » Ensuite nous verrons qu'ils vont demander des signes, et que Jésus critiquera cette demande de signe ; le mot signe sera alors pris en mauvaise part. C'est normal qu'un mot aussi intercalaire, entre autre, soit ambigu de sens et de fonction.

« ²⁷**N'œuvrez pas la nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure (ménousan) en vie éternelle, que le Fils de l'Homme vous donnera** » Voici que s'avancent des mots majeurs. Nous avons relevé le mot de signe, voici l'expression « vie éternelle » qui ouvrira le chapitre du Pain de la vie.

Chez Jean, *vie* tout court et *vie éternelle*, c'est la même chose. Retenez bien cela : Jean appelle "vie" la vie éternelle. Mais *vie éternelle* est quand même une très mauvaise expression parce que notre conception de l'éternité dans tous ses modes est déficiente. C'est une vie éonique, de l'*aiôn*, de l'âge qui est en train de venir. La vie éternelle n'est pas le prolongement de ce que nous appelons la vie, ce n'est pas l'intemporel qui serait la simple négation de la temporalité. Ce n'est pas une vie après la vie, c'est aussi maintenant. Nous aurons un bienheureux souci avec ce mot de vie. On ne devrait presque pas dire *vie éternelle* tellement le mot est compromis négativement dans le discours à cause de la faiblesse de notre réflexion sur le temps dans son rapport à l'éternité.

Ici c'est ouvert par la distinction entre une vie corruptible et une vie qui demeure. Le mot *ménousan*, c'est le verbe *méneîn* (demeurer) qui est un maître mot chez Jean. On arrive à apercevoir quelque chose de ce que veut dire Dieu chez Jean quand on perçoit l'identité des deux verbes majeurs : demeurer et venir. Ces deux verbes sont identiques, ils disent le même. Ils sont deux aspects, ils s'empruntent mutuellement leur nécessité. Et l'unité secrète entre demeurer et venir est probablement le verbe le plus important chez Jean, le verbe donner. Il y a un parcours à faire ici qui n'est même pas esquissé pour l'instant.

« *La vie éternelle que le Fils de l'Homme vous donnera...* ». Nous avons là les deux mots majeurs après le mot de signe : vie et donner. Ils sont dans ce paragraphe qui introduit le discours. Le Christ se dit ici dans la désignation du Fils de l'Homme sur laquelle on pourra revenir. On pourra parler des multiples dénominations du Christ.

► La nourriture c'est la parole ?

J-M M : « *La nourriture qui demeure en vie éternelle.* » Pour nous la nourriture est un moyen pour garder la vie. Or ce dont il s'agit ici n'est pas un moyen mais pourrait presque être un nom de la même chose que la vie. Nous voyons cela en ce que le Christ dit : « *Je suis la vie* », et de même dit : « *Je suis le pain* », c'est-à-dire que la vie est toujours pensée dans son relationnel d'entretien.

Que veut dire "œuvrer la nourriture" ? Souvent on traduit "travailler pour une nourriture", ce qui est plausible, mais puisque nous travaillons sur ce texte-là (ce n'est pas un texte à proclamer) en essayant de nous approcher de la difficulté même du texte, j'ai gardé l'expression « *Œuvrer [...] la nourriture qui demeure en vie éternelle.* » On me dit : c'est la parole. Qu'est-ce qui nous permet d'entendre cela ?

Nous avons une sorte d'indication ici, car le thème du "pain de la vie" a des sources dans l'Écriture. Il y a en effet une référence à l'invitation de la Sagesse : c'est la Sophia (la Sagesse) qui invite à venir manger le pain, le vrai, pas celui qui périt. C'est en rapport avec de nombreuses traditions sapientielles dans lesquelles la Sagesse est comparée à l'or, à l'argent, mais aussi au sel qui donne le pain qui n'est pas le pain (j'allais dire le pain ordinaire, mais l'expression ne serait pas bonne).

J'ai dit : c'est la Sagesse. La Sagesse c'est également le Logos (la Parole). Quand Jean commence en disant : « *Dans l'arkhê était la Parole* » il a une structure de pensée qui est une pensée sapientielle : « *Le Seigneur m'a constituée comme arkhê (principe, tête) de ses chemins vers ses œuvres.* » dit la Sagesse. Donc nous avons ici tout un contexte.⁹

Par ailleurs il y a « la nourriture périssable (corruptible) ». Corruption ici est un mot important parce qu'il désigne la condition mortelle de l'homme, et que l'autre condition est un nom de la résurrection. Donc nous n'avons pas ici une différence de l'intelligible et du sensible, mais une différence entre un monde qui est régi par la mort, la corruption, et "un monde qui vient" qui est régi par la vie, la résurrection. C'est dans ce contexte-là qu'il faut laisser tinter chacun de ces mots.

► Est-ce que la nourriture qui périt, ce n'est pas aussi le mode hébraïque de la manne ?

⁹ Références de l'A T sur la Sagesse : Pv 8, 22-31 (c'est la Sagesse qui parle) « *YHWH m'a faite sienne, principe (archê) de ses voies, en vue de ses œuvres [...] Quand il fixa les cieux, j'étais là, moi [...] Et j'étais près de lui toute petite, et j'étais son plaisir jour après jour, jouant devant lui tout le temps, jouant sur le sol de sa terre, mon plaisir étant avec les fils des hommes.* » ; Pv 9,1-5 « ... ⁵Venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai préparé. ». Manger et boire sont synonymes de l'instruction donnée par la Sagesse. Pv 9, 13-17 la Sagesse est opposée à la folie qui se place à la porte et invite ceux qui passent. Voir aussi Livre de la Sagesse 6-10 et Is 55, 1-3.

Et en Siracide 24, la Sagesse, avant d'inviter ses disciples à se rassasier de ses produits, rappelle qu'elle était auprès de Dieu, qu'elle est descendue s'installer en Jacob et que son autorité est à Jérusalem. Baruch 3, 9 demande : « *Qui monta au ciel pour la saisir et la faire descendre des nuées ? Qui passa la mer pour la faire découvrir ?* », c'est le thème de la descente et de la montée de la Sagesse.

J-M M : Attends, nous n'en sommes pas là, la manne va venir après. Mais c'est intéressant de le noter. Nous avons au moins les deux sources suivantes :

- une source qui est une méditation sur le thème de la manne.
- une source sapientielle ; quand nous lisons bonnement, nous ne sommes pas tentés de faire référence à cette source et pourtant elle est très importante.

Nous avons encore d'autres sources. C'est difficile d'être exhaustif, car si on fait résonner, il y a plusieurs registres qu'il ne faut pas mêler, et pourtant il faudrait tout tenir en mémoire.

« *Car c'est lui que le Père a scellé.* » *Sphragis* (le sceau) est un mot qui aura une grande importance dans les premières communautés et dans la pensée des IIe et IIIe siècles, dans une perspective plutôt sacramentaire. C'est un mot rare chez Jean, il est assez inattendu ici. La suite du texte ne le reprend pas, ne donne pas d'indication pour l'entendre mieux. Je vous le signale comme un lieu symbolique très intéressant.

Le Fils de l'Homme fut "scellé" où donc ? Dans le mot « *Faisons l'homme à notre image* ». C'est Adam du chapitre 1^{er} de la Genèse, qui n'est pas Adam des chapitres 2 et 3, car ce n'est pas le même.¹⁰ C'est le " *én mustériô* (dans le secret) " de Paul : « *Nous parlons une sagesse de Dieu [qui est] en secret (én mustériô), celle que Dieu a prédéterminée (proorisén) avant les éons (les âges) pour notre gloire*¹¹ ». (1 Cor 2, 7) ; Ici c'est "scellé", fermé. Et le Fils de l'Homme est cet Adam du chapitre premier. Voici que maintenant ce sceau est brisé, que cette dimension de l'homme, de son élément, de son aliment, se dévoile en Jésus pour l'humanité.

« ²⁸*Ils lui dirent donc : "Que ferons-nous pour œuvrer les œuvres de Dieu ?"* » Le mot d'œuvre a été introduit par Jésus lui-même dans l'acception assez complexe de « ²⁷*N'œuvrez pas la nourriture périssable.* ».

« ²⁹*Jésus répondit et leur dit : "C'est ceci l'œuvre de Dieu, que vous croyiez à celui qu'il a envoyé".* » C'est une phrase à laquelle nous avons déjà fait allusion. Celui qu'il a envoyé et celui qu'il a marqué du sceau ont à voir l'un avec l'autre. En quoi est-il ainsi marqué de ce sceau ? Pourquoi croire en lui ? Parce qu'il est scellé pour cela, marqué pour cela. Comment l'œuvre peut-elle n'être rien d'autre que d'entendre ?

V – Deux références de notre texte

1°) Référence à l'Eucharistie ?

► Que peut-on dire du lien entre la multiplication des pains et le repas eucharistique tel que raconté dans les Synoptiques ? On trouve des mots analogues : prendre, rendre grâce, distribuer.

¹⁰ « Les deux Adam, vous les trouvez en 1 Cor 15 : regardez bien comment ils sont caractérisés l'un et l'autre. L'un est céleste et l'autre terrestre, il est même boueux c'est-à-dire formé de la boue, de la poussière de la terre. Le premier Adam, pour Paul, c'est Adam terrestre, et le deuxième Adam, c'est le Christ qui est pourtant celui de Gn 1, » (J-M Martin, retraite sur le "Signe de croix" Nevers 2010).

¹¹ La Sagesse correspond au Christ. La traduction, calquée sur le grec, est de J-M Martin.

J-M M : Bien sûr ce chapitre a un rapport avec l'Eucharistie. Mais nous n'avons pas insisté sur les rapports avec ce que nous appelons l'Eucharistie parce que notre concept d'eucharistie n'est pas un bon chemin pour aller au texte. Au contraire, c'est l'entrée dans le texte qui doit nous éclairer sur une relecture de l'Eucharistie. Il est impensable que nous n'ayons pas l'occasion de parler du rapport de ce texte et de l'Eucharistie. Cela viendra nécessairement, mais en son temps. Il est très important que dès le début nous n'entendions pas le pain dont il est question ici comme désignant systématiquement le pain de notre Eucharistie (dont nous penserions savoir ce que c'est). Jésus prendra soin de dire d'abord que le pain, c'est lui, et pas simplement dans la dimension ou la présentation eucharistique de lui-même. Il faut entendre d'abord que le pain c'est la parole. Le rapport parole et pain se réfère à un rapport symbolisant qui est tout au long de l'Écriture. Ensuite il est en lien avec ce qui se trouve dans une pratique gestuelle qui a été dogmatisée légitimement comme l'un des sept sacrements, mais il ne faut pas partir de cette pratique. C'est au contraire de l'unité profonde de la signification de « *Je suis le pain* » que découleront des lumières nouvelles sur la parole de Dieu, sur l'Eucharistie, sur l'identité christique elle-même. Donc je sursois à cette question.

Ce qui est bien néanmoins, c'est de souligner, chemin faisant, que les paroles utilisées par exemple chez Marc sont « *katéklasén tous artous (il rompit les pains)* » (Mc 6, 41). Il s'agit bien de la fraction du pain qui est un des noms de l'Eucharistie. Le mot utilisé dans notre chapitre, c'est le terme même d' "eucharistier" (v. 11), mais l'Eucharistie ne désigne pas ce que nous appelons couramment l'Eucharistie. Ici eucharistie désigne une posture fondamentale ou une parole essentielle qui est un mode d'être au monde. Quand saint Paul dit : « *En premier j'eucharistie à mon Dieu, par Jésus Christ, au sujet de vous tous, de ce que votre foi est proclamée dans tout le monde* » (Rm 1, 8), cela ne veut pas dire : je célèbre la messe à votre intention !

Donc il y a des traces qui ont trait à ce que nous appelons couramment le sacrement de l'Eucharistie, mais il ne faut pas partir de là, c'est au contraire de l'Écriture que nous attendons que soit renouvelé ce qu'il en est de l'Eucharistie. Ce n'est pas notre point de départ ici, ce sera un point d'arrivée.

2°) Référence à des thèmes vétéro-testamentaires.

► Dans notre chapitre on a l'épisode de la multiplication des pains puis celui de la traversée des eaux : sont-ils l'un après l'autre par souci chronologique ou y a-t-il un lien entre les deux ? Est-ce que la mention de la Pâque peut expliquer ce lien : en effet on peut voir que par ces deux épisodes notre texte fait à la fois référence à la manne et à la traversée de la mer rouge ?

J-M M : Sur cette question, un mot. Ce n'est pas une invention de Jean parce que nous avons dans les Synoptiques la même jonction. Chez Marc, chez Matthieu, chez Luc, l'épisode maritime suit immédiatement la première multiplication des pains. Donc Jean hérite de cela, ce n'est pas de sa propre composition. Est-ce qu'il faut chercher là une référence à l'Exode, c'est hautement probable. Nous verrons même que notre récit johannique est dans la remémoration de l'Exode – c'est clair pour la question de la manne – mais en outre c'est clair aussi parce que les foules ou les Judéens, dans leurs attitudes, sont

des réminiscences des pères qui furent au désert, notamment la récrimination, le murmure, etc. Pour plusieurs indices nous sommes dans une mouvance pascale de traversée et de nourriture : la traversée de la mer rouge et les problèmes de faim et de soif parmi lesquels singulièrement la manne comme réponse de Dieu. Il y a là un fond référentiel qui se traduit parfois dans le vocabulaire, en tout cas dans les allusions, ce qui est un des modes d'être de l'Évangile par rapport à l'Écriture.

Ici la référence pascale est d'autant plus une référence que nous sommes dans une mouvance pascale. Mais il y en a d'autres. Par exemple : « *Il y avait beaucoup d'herbe* » (v.10), c'est commode pour s'asseoir, mais c'est une autre référence, une référence aux pâturages où le berger conduit son troupeau pour le nourrir. Il y a donc ici des références qui seraient du côté du chapitre 10 de saint Jean sur le bon berger.

Donc bien avoir à l'esprit que nos textes du Nouveau Testament sont constamment référenciés du point de vue du vocabulaire ou de l'évocation d'épisodes, aux grandes figures ou à des thèmes vétéro-testamentaires, mais que la façon dont ils sont référenciés peut nous paraître étrange parce qu'elle ne respecte pas la lecture historique de l'Ancien Testament. Comme pour le talmud, comme pour la cabale, la lecture évangélique est une lecture aux éclats¹² : les textes ne sont pas lus dans leur continuité restituée par un historien. Mais un mot de psaume peut être éclairé par une mise en rapport immédiate avec un mot de la Genèse. Les *testimonia* sont faits ainsi. C'est un mode de lecture qui est commun au talmud, à la cabale, à l'Évangile, mais qui est à rebours des questions que pose un historien quand il lit ces textes de l'Ancien Testament.

Quelquefois les références sont elles-mêmes structurantes du texte. Pour vous donner un exemple, au chapitre 13, chapitre curieux où il s'agit de laver les pieds et où il s'agit d'un repas, qu'est-ce qui fait l'unité secrète de ce chapitre ? C'est une citation qui est au milieu : « *Celui qui mange mon pain a levé contre moi le talon* » (v. 18). La thématique du pied et la thématique de manger le pain : première partie / deuxième partie ; et la citation est au beau milieu. Vous avez ainsi un exemple où c'est étonnamment structurant.

Ces références, nous les avons aperçues l'an dernier en lisant le Prologue. Le Prologue est une méditation des trois premiers versets de la Genèse. Le verset 14 par lequel nous avons commencé : « *Et le Verbe fut chair, il a habité parmi nous, nous avons contemplé sa gloire, gloire du fils Monogène plein de grâce et vérité* » est le lieu essentiel à partir de quoi parle le Prologue et vers quoi il va. Habiter a une signification biblique, chair aussi, Monogène aussi (c'est Isaac), emplir et habiter sont des verbes du pneuma donc de la gloire. Tout cela n'est audible que si on peut établir des références au niveau du vocabulaire. Il y a différents niveaux de référence, mais il n'y a pas de texte du Nouveau Testament qui tienne sans l'un quelconque de ces modes de référence.

¹² *Lire aux éclats* est un livre de Marc-Alain Ouaknin.

Chapitre 4

JEAN 6, 30-51

Lecture rapide à la recherche de lignes de force

Nous continuons la lecture du chapitre 6. Fréquenter un texte, c'est y venir et en sortir pour y revenir. Demeurer ce n'est pas rester toujours assis. Pour l'instant nous sommes assis. Nous allons insister et assister au texte lui-même.

Nous allons lire du verset 30 jusqu'au verset 51, nous en avons pour deux jours, mais cela constitue un discours continu dans lequel nous allons essayer de nous repérer. Il tient ensemble mais la façon dont les choses se suivent peut nous paraître étrange, peu logique. Il faut que progressivement nous nous habituions à habiter ce texte. La première chose à faire, c'est de chercher à avoir une vue d'ensemble, en sachant que nous risquons de nous y perdre la première fois.

« ³⁰Ils lui disent : "Quel signe fais-tu afin que nous voyions et croyions à toi ? Qu'œuvres-tu ? ³¹Nos pères ont mangé la manne dans le désert selon ce qui est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel". ³²Jésus leur dit donc : "Amen, amen, je vous dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venu du ciel mais c'est mon Père qui vous donne le pain venu du ciel, le véritable, ³³car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne vie au monde".

³⁴Ils lui dirent donc : "Seigneur donne-nous toujours de ce pain". ³⁵Jésus leur dit : "Je suis le pain de la vie, celui qui vient vers moi n'aura pas faim et celui qui croit en moi n'aura plus soif jamais. ³⁶Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et vous ne croyez pas. ³⁷Tout ce que mon Père me donne viendra vers moi et celui qui vient vers moi je ne le jetterai pas dehors, ³⁸car je suis descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé. ³⁹Et c'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé, que de tout ce qu'il m'a donné je ne perde rien mais je commence à le relever (ressusciter) dans le dernier jour. ⁴⁰Car c'est ceci la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait vie éternelle et je commence à le relever dans le dernier jour.

⁴¹Les Judéens murmuraient au sujet de ce qu'il avait dit : "Je suis le pain descendu du ciel" ⁴²et ils disaient : "N'est-il pas Jésus le fils de Joseph dont nous savons le père et la mère, comment maintenant dit-il : "Je suis descendu du ciel" ?"

⁴³Jésus répondit et leur dit : "Ne murmurez pas entre vous. ⁴⁴Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire, et moi je commence à le ressusciter dans le dernier jour. ⁴⁵Il est écrit dans les prophètes : "Ils seront tous théodidactes (enseignés par Dieu)" ; tout homme qui entend d'auprès du Père vient aussi comme disciple auprès de moi, ⁴⁶non pas que quiconque ait vu le Père sinon celui qui est auprès de Dieu, celui-là a vu le Père. ⁴⁷Amen, amen, je vous dis, celui qui croit a vie éternelle. ⁴⁸Je suis le pain de la vie. ⁴⁹Vos pères ont mangé dans le désert la manne et ils moururent. ⁵⁰Tel est le pain descendu du ciel que si quelqu'un en mange, il ne mourra pas. ⁵¹Je suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il vivra pour l'aïôn et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. ».

Première partie : Entendre les verbes de réception

Tentatives de repérage.

Comment se frayer un chemin dans ce qui, à première vue, paraît un buissonnement hasardeux de sentences qui se suivent ? Il y a du brouillard, ça va se lever. Quelles tentatives de repérage faisons-nous ? Y a-t-il des thèmes qui dominent ?

► Ce qui m'intrigue, c'est le "pain de vie" dont parle Jésus par rapport à la manne qui a été donnée du ciel aux ancêtres. Donc il se démarque.

J-M M : Pourquoi ce thème-là ? Il ne faut pas tout de suite aller au fond des choses, il faut plutôt bien suivre les bords, le chemin. Qu'est ce qui amène la référence à la manne ? Ce n'est pas Jésus qui l'introduit, ce sont les interlocuteurs. Et c'est introduit par une citation. Quand il y a une citation, il y a de grandes chances pour que les éléments de la citation se suivent dans un certain ordre repris dans le débat. On verra si ça régit rigoureusement l'ordre. Pourquoi amènent-ils cette citation ?

► Parce qu'ils demandent un signe, or la manne était un signe donné à leurs pères.

J-M M : Voilà. Ils introduisent une problématique qui est la problématique juive contemporaine : le signe. Jésus vient de demander foi en lui. Il se déclare celui que le Père a marqué et envoyé, tel que de croire en lui sauve, donne de vivre. Donc ils disent : « *Quel signe fais-tu pour que nous voyions et croyions* ». Nous avons là le thème du signe qui a à voir avec l'expression « voir et croire » ; car le signe, pensent-ils, c'est le voir qui permet de croire. Or l'expression « voir et croire » se trouve à trois endroits stratégiques de notre discours : versets 30, 36 et 40.

Nous avons donc ici une thématique qui est celle du signe. La question est : comment y accède-t-on puisqu'il s'agit de croire en lui ? Ils demandent un signe et ils vont dire : « *Nos pères ont vu un signe* ».

Les mots qu'il faut d'abord étudier, ce sont les mots voir et croire. La raison pour laquelle j'ai voulu lire l'ensemble du texte, c'est qu'il y a d'autres verbes qui s'ajoutent à voir et croire, je parle ici de verbes de réception.

Nous avons **voir**, **croire**, **entendre** : « *tout homme qui entend d'auprès du Père* » (v.45) ; et cela donne lieu à un autre nom de la réception qui est « **venir vers moi** » : l'expression « *venir vers (Jésus ou Dieu)* » se trouve quatre fois dans notre texte (v.35, 37, 44, 45) et au v.46 on a "*être auprès*". Et enfin il y a un autre verbe de réception : **manger**.

1°) Les verbes de réception.

Nous avons donc ici tout un vocabulaire qui demande à être regardé de près parce que ces mots-là jouent les uns sur les autres – ou s'accomplissent mutuellement ou se dénoncent mutuellement – dans la réponse qui est faite à la demande de signe, à propos du rapport entre voir et croire. Il est bon de se demander comment ces verbes-là sont traités chez saint Jean quand il prend le soin explicite, par exemple, de les confronter de façon un

peu plus systématique. Donc nous allons nous retirer provisoirement du texte pour voir un lieu référentiel où ces choses-là sont traitées.

D'un mot je rappelle que nous traitons ici de l'essence même de l'Évangile. L'Évangile c'est quelque chose qui vient – venir – c'est l'avènement lui-même ou l'avènement annoncé ou l'annonce de l'avènement. Ce qui vient suppose un accueil, un recevoir.

Quels sont les noms du recevoir ?

– Il faut distinguer le nom le plus traditionnel qui est commun à tous, qui précède Jean, dont les traces sont dans les premières épîtres de Paul, le mot de **croire** (*pisteueîn*).

– Le nom peut-être le plus basique est celui de **recevoir** (*lambaneîn*). Recevoir est un mot important chez Jean puisqu'il structure le Prologue lui-même : « à ceux qui l'ont reçu, ceux qui ont cru en son nom – voilà un exemple où le mot basique *recevoir* est posé comme équivalent du verbe le plus traditionnel *croire* – à ceux-là il a été donné de naître (de devenir enfants de Dieu) » : croire est en outre une naissance.

Ce "recevoir" se module chez Jean dans une série d'expressions comme nous venons de le voir ici, qui sont : **entendre, voir, toucher, manger, venir vers** (ou **être auprès**). Tous ces verbes disent la même chose, ils disent le sens plénier du mot croire et disent le recevoir qui constitue l'être christique, l'être au Christ.

Ce sont tous des verbes du corps, de la sensorialité. Ce sont des modes différents pour dire la même chose, et cependant ils ne s'emploient pas dans n'importe quel ordre, et ils n'ont pas forcément, quand ils jouent deux à deux, la même signification.

Je suis en train de vous inviter à voir l'énumération qui est peut-être la plus connue et la plus référentielle sur cette question. C'est celle qui se trouve au début de la première lettre de Jean : « *Ce qui était dès l'arkhê (dès le principe), ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé au sujet du Logos de la vie...* (au sujet de l'affaire de la résurrection) » car la vie est toujours la résurrection. Donc ce qui est en question, c'est la venue du Christ qui est la résurrection, sa venue dans son identification pleine. Les verbes d'accueil sont entendre, voir, contempler, toucher.

Ceci amène à réfléchir. Si nous pensons qu'une capacité de recevoir doit se mesurer à ce qui vient, comme ce qui vient ici c'est la résurrection, ces verbes de la sensorialité doivent s'ajuster à recevoir ce qui vient. L'oreille ordinaire n'entend pas la résurrection, n'a pas contact avec. Donc nous avons bien des verbes sensoriels, mais d'une sensorialité ressaisie, ajustée à ce qui vient.

Dans notre langage nous distinguons des choses spirituelles et c'est notre esprit qui les reçoit, et des choses sensibles et ce sont nos sens qui les reçoivent. Ici il ne s'agit pas d'une répartition entre "des choses spirituelles" et "des choses vulgairement sensibles", mais il s'agit d'une double sensorialité, l'une pour les choses externes et l'autre, subtile, qui se dit dans le langage même de la première. La différence est énorme : en effet s'évacue cette distinction de l'intelligible et du sensible dont nous parlions.¹³ Ce "dire autrement" est très

¹³ Voir la fin du message : [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique](#) sur le blog

important parce qu'il n'entérine pas une rupture entre le sensible et l'intelligible mais entre deux modes ou deux degrés de la sensorialité fondamentale de l'homme.

Nous ne sommes pas encore dans le texte, mais il nous faut faire tout ce détour pour entendre ce que Jésus dit : « *Tout homme qui entend d'auprès du Père* ». Dans le texte que nous venons d'ouvrir, il faut bien voir que tous ces verbes sont susceptibles de dire la totalité de l'accueil ; et cependant ils sont mis dans un certain ordre, ils ne sont pas susceptibles d'être simplement superposables. Ils introduisent un certain ordre signifiant, celui qui apparaît dans le passage que nous venons de lire.

a) Entendre.

« *Ce que nous avons entendu* » : tout commence par l'oreille. Entendre est le mot le plus originel pour traduire ce qu'il en est de la foi. Il serait très important de réentendre ce que veut dire foi à partir d'entendre parce que ce mot a une histoire en Occident, une histoire qui le conduit dans deux directions selon la répartition occidentale des choses de l'intellect et des choses du vouloir ou de l'affectif :

- dans la direction de l'intellect, croire c'est avoir une série (un catalogue) d'opinions;
- dans celle de l'affectif, la foi c'est la confiance qui me lie à.

Ces deux acceptions sont inaptées à rendre compte du sens originel du mot de foi.

Et pour entrer à nouveau dans ce que veut dire foi, je conseille de partir du verbe entendre. Ce verbe entendre a toutes les vertus. Il a la vertu de ne pas introduire une distinction entre le sensible et l'intelligible. Dans le français il a toute la gamme. Il a la vertu d'être fidèle à ce que dit Paul : « *La foi est acoustique (ek akoês)* » (Rm 10, 17). Tout le monde connaît "*fides ex auditu*", la foi vient par l'oreille, mais pas l'oreille comme organe. Par parenthèse, sur organe et fonction j'ai trouvé chez Heidegger un petit texte très joli que je vais vous lire.¹⁴

Par ailleurs entendre est une chose merveilleuse parce qu'on n'entend jamais, et que entendre c'est toujours chercher à entendre. Il y a des gens qui me disent « j'ai la foi » ou « je n'ai pas la foi » ? Je réponds : quelle idée a-t-on de dire une chose pareille ! D'abord pour une raison simple, on peut très bien croire avoir la foi et ne pas l'avoir, croire ne pas l'avoir et l'avoir. « J'ai la foi » de toute façon, personne ne peut le dire à votre place, mais vous peut-être même pas non plus...

La foi, c'est chercher à entendre. Mais on entend toujours dans le malentendu, et le malentendu est le premier mode d'entendre. Être dans le malentendu, c'est peut-être déjà être dans le chemin d'un entendre. Entendre est toujours un chemin. Entendre est toujours une question, car si je ne cherche pas à entendre ce que je n'ai pas entendu, et si je dis : « c'est une chose entendue ! », je n'entends pas l'Évangile qui n'est jamais une "affaire entendue" ; peut-être même que plus on l'entend, plus il est à entendre. C'est à ce point que, chez saint Jean, entendre dit plus que comprendre. La raison en est simple : ce qui est à entendre, c'est le don. Or tout "comprendre" est un mode de "prendre". Si je prends le don, je le manque. En effet si je prends ce qui a pour nature de se donner, je le manque.

¹⁴ Voir un peu plus loin le 5°) de cette première partie : "Heidegger et les verbes de la sensorialité".

Entendre me met dans une posture qui garde la relation. Entendre est ce *tonos*, cette tension qui est toujours plus ou moins attendre. On distingue les vertus de foi, d'espérance et de charité. D'abord ce ne sont pas des vertus, ce sont des déterminations de la posture christique fondamentale, et puis ce ne sont pas des vertus différentes. L'attendre (donc l'espérance) est un des éléments constitutifs de l'entendre (donc de la foi), sans compter que s'entendre mutuel-lement est du côté de l'agapê. Foi, espérance et charité (agapê) sont des dénominations de la posture christique fondamentale, ce ne sont pas des vertus qu'on pourrait avoir ou ne pas avoir.

b) Voir.

Donc ce qui vient en premier c'est entendre, ensuite : « *ce que nous avons vu de nos yeux* ». Il en va des yeux ici comme de l'oreille de Paul. Jean ne veut pas dire : ce que nous avons entendu de la bouche de Jésus et ce que nous avons vu dans sa gestuelle quand nous l'avons touché sur l'épaule en bons copains. Pas du tout. Ce qui se joue dans la question de voir, d'entendre, de toucher, c'est l'affaire de la résurrection, c'est l'avènement de la vie, donc c'est la dimension de résurrection. Nous n'avons pas ici des sensorialités disparates qui s'ajoutent les unes aux autres. Ce sont des dénominations de la même chose. C'est même vrai, nous l'avons esquissé hier, pour la sensorialité usuelle : nous avons ce glissement continu d'une sensorialité à l'autre dans la façon de les énoncer, sur la tonalité par exemple, mais il y a plus que cela.

Entendre vient en premier parce qu'entendre donne de voir. Nous ne voyons rien sinon dans un entendre. C'est vrai au niveau le plus banal, le plus basique. C'est une donnée élémentaire de la phénoménologie contemporaine que de reconnaître cela. Mais ce qui est affirmé par Jean, c'est que si je demande à voir un signe pour, à partir de mon voir, entendre, c'est-à-dire avoir la foi, je suis à l'envers. Nous reviendrons là-dessus, simplement je veux ouvrir une fenêtre pour montrer le rapport des termes qui occupent notre texte.

Voir pour croire, ça ne marche pas. Entendre, qui est déjà croire, donne de voir, donne d'avoir en vue. C'est-à-dire que le mot signe peut être pris dans un sens positif par Jean quand je vois à travers la parole qui me donne de voir, mais il peut être dénoncé par Jean dans la demande de signe, quand je demande à voir pour croire, ce qui est le cas de certains auditeurs de Jésus. Il faut être très attentif au rapport entre voir et croire.

Je poursuis parce que tout cela n'est qu'une préparation pour une relecture de ce texte qui est le cœur même de notre chapitre. Entendre donne de voir et voir est quelque chose qui est de l'ordre de la traversée ; et il faut traverser pour rejoindre. Voir est de l'ordre de la perspective, de ce qui ouvre un espace. Or l'espace est le lieu qui se détermine dans le rapport du loin et du près. Voilà des données qui peuvent être traitées de façon phénoménologique. Le loin et le près sont probablement les premières données de la spatialité. Pour nous cela peut paraître étrange.

Je donne un exemple en passant : quand je dis « 3 km 500 », nous avons l'impression que je dis quelque chose de vrai et de précis, et quand je dis « c'est loin » ou « c'est près » (je peux dire l'un ou l'autre suivant ma capacité à marcher) je dis quelque chose de flou,

une impression qui ne dit rien sur le réel. Eh bien c'est le contraire. Il n'y aurait pas d'espace, il n'y aurait même pas la possibilité de calculer ensuite quelque chose si nous n'étions d'abord au monde sur le mode de la sensorialité basique du loin et du près.

c) Le troisième terme.

« *Ce que nos mains ont palpé* » : le troisième terme qui est "toucher" dit l'accomplissement de ce qui est vu dans la proximité. La proximité n'est pas la négation du loin, elle suppose l'éloignement. Sans éloignement il n'y a pas de proximité, il y a de la promiscuité ou de l'écrasement. La bonne distance est une gestion du loin et du près. Et comme nous sommes toujours ici dans un chemin, ce qui est très important c'est donc la capacité de s'approcher, de venir vers, qui n'est jamais la fusion ni le mélange, même si l'extrême du "venir vers" peut se dire dans le langage de la manducation qui est l'intériorité authentique et l'accomplissement de la proximité.

Conclusion.

Qu'y a-t-il à retenir de cela ? Que la structure chez Jean est la suivante :

– premièrement, priorité de l'entendre. Tout est dans la parole, dans la parole qui dit « Voici » : vois ça, vois ci.

– deuxièmement, la parole donne de voir, la parole est donatrice de voir. "Voici" est un mot majeur, de même que "ceci".

– troisièmement, le voir qui ouvre l'espace s'accomplit et s'achève dans la proximité. Les noms de la proximité sont divers. Autant entendre et voir sont deux mots constants, autant le troisième, la proximité, peut varier suivant les épisodes : venir vers, toucher, contempler (le mot n'est pas bien traduit, il dit un affinement du voir, une proximité du voir), être auprès et venir auprès, manger, etc.

Finalement nous avons toujours trois termes, les deux premiers sont constants et il y a ensuite plusieurs façons de dire l'avènement de la proximité. Voilà la structure de base que je vous livre, qui est éclairante pour la lecture de tous ces termes de la sensorialité.

Il y a encore d'autres verbes : ainsi "venir auprès" peut être lui-même modulé dans marcher, courir. Tous les termes de Jean rentrent plus ou moins dans cette indication schématique qui, comme tout schéma, est une aide mais pas plus. C'est saint Jean lui-même qui la fournit au début de sa première lettre.

Nous avons donc ici un petit dégagement qui est là pour nous inviter à regarder encore plus près les mots de la réception, comment ils sont traités, comment ils avancent, comment ils ouvrent un chemin de pensée.

2°) Signe (au sens classique) et symbole (au grand sens).

Je voudrais maintenant préciser quelque chose au sujet de signe et symbole, parce que c'est ce qui permet d'éclairer la différence de sens que j'accorde dans mon discours entre les deux. Je ne suis pas sûr que ce soit le meilleur mais cela m'a servi tout au long et, pour l'instant, je le garde, je n'ai pas trouvé mieux.

a) Définitions de signe et symbole.

La définition traditionnelle du signe telle qu'on la donne au Moyen Âge et qui est encore la nôtre – je ne parle pas ici du signe johannique ni du signe au sens des Synoptiques – est celle-ci : *signum est quod prius cognitum et quod ducit in cognitionem alterius...* C'est une chose premièrement connue (donc proche de nous donc d'en bas) qui conduit à la connaissance d'une autre chose (plus grande et cachée que nous ne connaissons pas et que nous mettons "en haut" en quelque sorte) : le signe "monte", il "monte" du plus connu au moins connu. Par exemple l'effet fait connaître la cause supérieure : il n'y a pas de fumée sans feu. Seulement ce que nous apprenons ici, c'est que voir le signe ne peut pas conduire à la foi.

En revanche j'appelle symbole la connaissance dans laquelle le moins connu éclaire le prétendument connu. Ce n'est donc pas une "montée" du bas (le plus connu) vers le haut (le moins connu), mais une "descente" du haut vers le bas. C'est une aperception du moins connu qui me permet de relire ce que je croyais connu et qu'atteste la transformation de ce prétendument connu. Et si haut et bas vous gênent, dites intériorité et extériorité, c'est la même chose dans une autre symbolique.

b) Rapport avec descente et montée du Christ.

Cela, je l'ai pressenti et élaboré tout seul. J'ai vu seulement ensuite que c'était le fondement même de l'évangile de Jean qui pose la question « D'où je viens, où je vais ? » donc la question de la montée et de la descente. L'expérience première qui est faite est certainement une expérience de l'absence du Christ dans sa résurrection. Et si la résurrection est une montée vers le Père, nul ne monte qui ne soit descendu, c'est-à-dire que je reconnais la montée à partir de la descente, ou encore la descente implique la montée. "Descendre du ciel" se trouve dans notre texte, donc nous sommes préparés à cela.

« *Il est monté, qu'est-ce à dire sinon qu'il est descendu. Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux* » (Ep 4, 9).

Le symbole est le mouvement qui va de haut en bas et qui donc assume le bas. C'est le moins connu qui éclaire le prétendument connu, ça descend... mais ce n'est pas honteux de descendre ! Ce discours est paradoxal. Il est donc tout à fait normal que cela heurte. Seulement nous sommes dans la symbolique du haut et du bas qui est une des symboliques du lieu et de l'espace. La symbolique du haut et du bas est porteuse de l'expression fondamentale "ciel et terre" qui se trouve probablement dans toutes les cultures (chinoise, hébraïque, grecque, romaine...) et qui pourtant, dans notre langage de moderne, n'aurait aucun sens (scientifiquement "ciel et terre" n'a aucun sens).

Le ciel est habituellement la dénomination de l'insu. Or dans cette perspective c'est l'insu qui éclaire le prétendument su.

c) Autres approches.

Dans les Odes de Salomon, œuvre poétique probablement du début du IIe siècle que nous possédons en syriaque, on trouve ces vers : « Ce qui est en haut est comme ce qui est

en bas, et pour le sage tout est en haut »¹⁵. C'est-à-dire que, si je vois la terre à partir du ciel, c'est une nouvelle terre, c'est la terre *en haut* ; et si je vois la terre à partir de la terre, c'est la terre *en bas*. De même pour voir le ciel. Nous sommes là dans les quatre premières choses. C'est le lieu le plus habituel de ma méditation, ciel et terre qui sont quatre. Je vous en dirai un mot aussi quand nous étudierons *ego* car c'est la même chose : « Toi et moi, un ; avant moi, toi ; ce qui est : après toi, moi »¹⁶. Ce sont des références de méditation.

► Est-ce qu'on peut dire que c'est l'entendre qui donne de voir, on ne voit pas le haut autrement ?

J-M M : C'est ce que dit notre texte : seul voit celui qui est auprès « *Nul n'a vu le Père sinon celui qui est auprès du Père* » (v. 46) Voir et être auprès. Le ciel pour nous c'est le loin. Nativement c'est pour nous l'insu. S'éclaire de là aussi ce que veut dire Père par rapport à Fils.

Nous avons vu la signification de la demande de signe qui est ici récusée. Cela n'exclut pas qu'il y ait un signe dans le grand sens, au sens qui est pour nous symbole. Il y a symbole et non pas simple signification quand le haut entendu donne de relire et le haut et le bas (quand l'entendre donne de relire) ; et enfin cette distance donne l'espace de jeu pour le loin et l'auprès (venir auprès de). Venir auprès peut se dire toucher, ici se dira manger. Manger désigne le comble même de la proximité.

Donc nous avons à la fois embrouillé et commencé de débrouiller les éléments du texte.

3°) Notre chapitre traite de la création.

Maintenant revenons au texte lui-même. Auriez-vous d'autres choses que vous voudriez souligner parce qu'elles font difficulté ou au contraire parce qu'elles paraissent éclairer ?

► « *Celui qui vient vers moi n'aura plus jamais faim et celui qui croit en moi n'aura plus jamais soif* » (v.35) qu'est-ce que ça dit ?

J-M M : Peut-être ne se rend-on pas compte qu'il s'agit ici de l'entretien, du maintien de la vie. On pourrait dire que ce chapitre traite de la création. J'ai passé mon temps à dire que la création était secondaire, mais justement ici c'est la création en tant que relue dans la dimension de résurrection. Ce que veut dire création dans notre esprit n'existe pas dans le Nouveau Testament. En revanche ce qui existe, c'est la double action de Dieu qui, dans les six jours, dépose des semences tandis que le septième jour il cesse l'œuvre de déposition des semences et commence l'œuvre de la croissance. Le Dieu fait croître dans le jour dans lequel nous sommes et qui est le septième. Tout ce qui donne croissance, tout ce qui donne souffle, tout ce qui entretient, c'est cette présence dont il est question dans ce texte. Bien

¹⁵ Un message sur des extraits des Odes de Salomon devrait paraître sur le blog.

¹⁶ J-M Martin cite ici une phrase qui se trouve dans l'*Elenchos* (*Réfutation de toutes les hérésies*), qui contient dix livres dont tous ne sont pas conservés. Cet ouvrage est mis au compte d'Hippolyte de Rome, mais il n'est probablement pas de lui. Il cite sous le nom de Simon le Mage une pensée et une théorie qui n'est visiblement pas de Simon. Ce texte, *Elenchos*, a été découvert seulement à la fin du XIXe siècle, c'est une collection d'hérésies Le titre des quatre premières parties est *Philosophumena* et est souvent attribué à l'ensemble. Voici la phrase : « *Égô kai su hén, pro émou su, to méta égô : je et toi un, avant moi toi, ce qui vient après toi moi.* » Comme dit J-M Martin : « Ce petit texte m'a alerté il y a cinquante ans, et depuis je vis presque quotidiennement avec lui. » Les traductions parues en français ne sont pas très bonnes...

sûr le mot de vie peut s'entendre dans son sens le plus plein, c'est toujours la vie dans la grande dimension, la vie éternelle. Mais même la vie à petits frais est incluse là-dedans, elle est suspendue à l'eau, elle est suspendue à l'aliment. Donc nous avons ici un chapitre qui est un chapitre de la création, c'est-à-dire de l'entretien, de la croissance et de l'avènement. Nous sommes dans le dernier jour.

Je ne sais pas si vous vous êtes rendus compte que j'ai traduit « *et je commence à le relever (le ressusciter) dans le dernier jour* ». L'inaccompli (en hébreu) peut se traduire par un futur ou par « je commence à ». Il n'y a pas de futur ni de présent dans ces choses, il y a de l'accompli et de l'inaccompli dans la pensée en dessous de ce texte qui est d'origine sémitique.

Vous n'êtes pas sans avoir remarqué qu'il y a, à trois reprises, « *je le relèverai (je commence à le relever)* » (v.39, 40, 44) sans compter que ce sera repris plus tard comme un rappel, une quatrième fois (v.54). Cela aussi a sa place dans ce texte qui présente des symétries dont il faut se méfier, parce que parfois les symétries formelles, comme ces répétitions, ne désignent pas de véritables reprises. Il peut y avoir une différence entre les symétries formelles et les articulations de pensée dans ce jeu d'écriture. On a l'habitude du texte, alors on passe comme si ça allait de soi. Mais rien ne va de soi dans ce texte.

4°) Retour à la sensorialité.

► Je voulais remarquer à propos de la sensorialité : il n'y a pas le verbe sentir ?

J-M M : Attention, sentir est un verbe qui peut dire toutes les sensorialités, c'est un verbe qui peut dire l'odorat, qui peut dire entendre. Chez les Italiens entendre se dit *sentire*. Donc en quel sens employez-vous le mot sentir : comme la sensorialité ou comme l'odorat ?

► Je me demandais pourquoi ce verbe n'était pas employé par Jean.

J-M M : C'est intéressant. Nous connaissons en Occident l'énumération des cinq sens. Ici nous avons déjà entendu une énumération de trois sens à la suite, c'est déjà beaucoup. Cependant les deux autres sens ne sont pas hors du champ. Manger n'est pas connuméré dans les trois. Le sentir (l'odorat) occupe le début du chapitre 12 de saint Jean. Et le goût apparaît au chapitre 2. On peut dire que manger ne fait pas référence nécessairement au goût. Le nourrir n'est pas nécessairement le goûter. Mais il y a une référence explicite au goût à Cana parce que distinction est faite entre le vin qui est bon et celui qui l'est moins : autrement dit le discernement du palais.

Jean n'a pas le souci d'énumérer les 5 sens, mais des traces de l'odorat se trouvent chez lui :

– Si on méditait la notion de pneuma comme souffle odorant, on verrait que l'odorat est privilégié. L'odorat fait partie de la symbolique du souffle.

– On a le nard de Marie de Béthanie.

– On trouve les notions d'odeur de sainteté et d'odeur de corruption à propos de Lazare : c'est la différence entre l'odeur de corruption qui vient de la décomposition de ce qui meurt, et l'odeur de l'incorruptible.

– On a aussi toute la thématique de l'onction : être enduit ou imprégné. Le nom même de Christ dit quelque chose de l'onction, l'onction d'huile odorante.

Donc ça joue aussi un grand rôle en son lieu.

Pour résumer, entendre donne de voir ; voir ouvre un espace où jouent le lointain et le proche, et tous les termes de proximité peuvent remplir la troisième place (venir auprès, toucher, contempler, manger etc.)

► « **Je ne le jeterai pas dehors** » (v.36) : est-ce qu'on est dans cet espace de proximité où on est entendu et vu, donc on ne peut plus être dehors ?

J-M M : Cette question est intéressante car elle pose la question du dehors et du dedans qui est annoncée dès le début de l'évangile de Jean. « *Hors de lui fut rien, ce qui fut en lui était vie* ». Le rien en question c'est la ténèbre car « *la lumière luit dans la ténèbre* ». La ténèbre c'est le principe de mort.

« *Hors de lui rien* », donc hors de lui la ténèbre. Dans les Synoptiques, c'est l'expression « la ténèbre extérieure » qui désigne le principe d'exclusion. « Jeter dehors » se dit à plusieurs reprises chez saint Jean et ne se dit que du prince de ce monde : « *C'est maintenant le jugement, le prince de ce monde est jeté dehors* » (Jn 12, 31). Et justement « de ce que le Père lui a donné, c'est-à-dire les hommes, rien n'est jeté » (d'après Jn 18,9).

► Quand tu parles de nourrissement, ça parle très fort... ce sont des thèmes archaïques qu'on trouve là...

J-M M : Certainement, mais il faut s'avancer avec prudence. La symbolique est un lieu de résonance et toute résonance est susceptible d'abord d'être recueillie, mais il faut ensuite l'examiner pour voir de quelle façon elle conforte ce que nous avons entendu. Ce que tu as dit ouvre un champ qui n'est pas étranger à la symbolique johannique puisque le thème de l'heure de la femme se trouve en plein milieu du chapitre 16 en réponse à la question étonnante « *Encore un peu...* ». L'heure de la femme a à voir avec la venue au monde.

Il y a des indications qui demandent à être reçues dans une sensibilité, avec des critiques et des attentions, mais c'est un champ possible. Je n'en dis pas plus car cela nous mettrait en dehors du texte. Il faut que nous allions au plus simple du texte, au plus nécessaire, au plus immédiat. J'ai fait ce détour pour nous aider à détecter un ordre, des structures. On voit que ça va nous aider à répondre à la demande de signe qui est initiale. On voit un commencement de logique dans ce qui nous serait apparu tout à fait inconséquent si nous n'avions pas l'oreille habituée à ce texte. La construction de ce texte est très difficile.

5°) Heidegger et les verbes de la sensorialité.

Nous nous demandions si un autre texte de Jean ne nous éclairerait pas sur la façon dont il en use. Nous sommes allés voir les premiers versets de la première lettre de Jean. Donc d'une certaine façon nous nous sommes évadés du texte, non pas évadés en en sortant, mais en essayant de chercher le profond, c'est-à-dire ce qui sous-tend et qui est susceptible dans un texte plus clair d'éclairer ce texte-ci. Ceci nous a ouvert par ailleurs à faire des analogies

avec notre capacité d'entendre ces verbes-là. C'est ce point que je voudrais maintenant préciser en observant ce qu'il en est de nous dans l'emploi des verbes de la sensorialité. Nous abandonnons saint Jean pour répondre à cette question-là.

Pour cela je me servirai d'un texte hasardeux, puisque ce texte de **Heidegger**, auquel j'ai fait allusion tout à l'heure, je l'avais pris pour le train. Il y a une trentaine de volumes de Heidegger, j'en prends un au hasard quand je pars en train. Il se trouve que dans celui-ci quelque chose répond à notre question. Je pense que c'est susceptible de nous éclairer parce que, pour entendre, il faut savoir aussi ce qu'il en est de notre capacité d'écoute.

Le texte est tiré du *Principe de raison*, (collection Tel, éd. Gallimard, p 123-127).

Heidegger part de cette constatation qu'aux aurores de la pensée occidentale, la pensée se nomme entendre et voir.

« **Ce qui, dans l'étant, constitue ce qu'il possède en propre, Platon le nomme *idée* – c'est le verbe *ideîn* (voir) d'où est venu notre mot idée. Ça ne désigne pas chez Platon des idées au sens où nous l'entendons, des idées qui sont dans la tête de l'homme, ça désigne – l'aspect (le visible) de l'étant, ce qui est vu par nous. Antérieurement, ce propre de l'étant, Héraclite l'avait appelé *logos*, la parole de l'étant, à laquelle nous répondons en entendant.** – il s'agit d'une phrase extraordinaire d'Héraclite, on pourrait croire qu'elle est de saint Paul.¹⁷ – **Ces deux termes (*idée* et *logos*, aspect et parole), nous montrent que penser c'est entendre et voir.**

Mais nous avons vite fait de déclarer que, si penser veut dire entendre et voir, ce ne peut être que dans un sens figuré. – La thématique de la métaphore revient ici – **Effectivement. Ce que dans la pensée nous saisissons par l'ouïe et le regard ne peut être ni entendu par les oreilles, ni vu par les yeux. Cela n'est pas perceptible par les organes des sens. Si nous concevons la pensée comme une sorte d'ouïe ou de vue, l'ouïe et la vue sensibles sont alors transposées et reprises dans le domaine de la perception non sensible, c'est-à-dire de la pensée. Pareil transfert se dit en grec *métaphéreîn* (transporter). Pareille transposition est en langage savant une métaphore. C'est donc seulement en un sens métaphorique, figuré, que la pensée peut être appelée une ouïe et une saisie par l'ouïe, une vue et une saisie par la vue. Qui dit ici "peut" ? Celui qui affirme qu'entendre par les oreilles et voir par les yeux c'est là entendre et voir au sens propre.** – Si j'affirme que l'entendre auriculaire et le voir ophtalmique sont le sens propre d'entendre et de voir, je dois les transférer par métaphore dans le champ de l'intelligible quand je désigne par entendre et voir une opération de la pensée.

Lorsque nous entendons et voyons, la manière dont nous percevons quelque chose s'opère par les sens, est sensible. Ces constatations sont exactes et demeurent pourtant sans vérité – c'est la grande différence chez Heidegger entre l'exactitude et la vérité. Nous sommes conduits à penser qu'aujourd'hui c'est le règne de l'exact, or il n'en est rien – **parce qu'elles omettent quelque chose d'essentiel.**

¹⁷ Cette phrase est citée dans le 6°) de cette première partie : « Entendant (ou ayant entendu) le Logos et non pas ma parole, dire le même est la sagesse, l'un, le tout. »

Ce qui va suivre donne un exemple de ce qu'on peut appeler une lecture phénoménologique, c'est un mode de pensée qui a été introduit en premier par Husserl, qui a été repris d'une autre manière par Heidegger. – **Il est bien vrai que nous entendons une fugue de Bach avec les oreilles ; seulement si la chose entendue n'était ici rien de plus que ce qui, comme onde sonore, vient frapper le tympan, nous ne pourrions jamais entendre une fugue de Bach. C'est nous qui entendons et non l'oreille. Nous entendons sans doute au moyen des oreilles mais non pas avec les oreilles, si "avec" veut dire ici que c'est l'oreille, en tant qu'organe sensible, qui nous fait atteindre la chose entendue. Si donc l'oreille humaine perd sa vigueur, c'est-à-dire devient sourde, il peut arriver, comme le montre le cas de Beethoven, qu'un homme continue tout de même à entendre, voire même qu'il entende plus de choses et des choses plus grandes qu'auparavant. [...]**

Ce que nous entendons ne se limite jamais à ce que reçoit notre oreille en tant qu'elle est un organe sensible en quelque sorte séparé. – "Séparé" ici a deux sens : 1°) séparé signifie que l'oreille est considérée comme un organe au sens moderne du terme. En effet, le concept d'organe est très récent ; par exemple chez les anciens l'œil n'est pas un organe, le mot œil désigne la vision et peut même désigner la source, et même le soleil au sens propre. 2°) Séparé peut signifier un sens distinct, à part des autres sensorialités : nous pensons qu'il y a une sensorialité pure dans l'ouïe, qui est étrangère à la sensorialité de la vision. Or cela est pure fiction. – **Plus précisément, quand nous entendons, il n'y a pas seulement quelque chose qui vient s'ajouter à ce que l'oreille accueille.** – Ce serait ça la tentation. Bien sûr, premièrement nous entendons avec un organe et à cela s'ajoute encore quelque chose d'autre qui est de l'ordre de la pensée... Erreur ! – **Mais ce que l'oreille perçoit et la manière dont elle le perçoit se trouvent déjà qualifiés et déterminés par ce que nous entendons...** – Qui entend ? L'oreille ? Non, c'est nous, et le fait que nous entendons rend caduque la considération de ce que l'oreille entend. Nous avons ici un exemple du supérieur (du haut, de l'insu) qui éclaire et travaille et ressaisit même le bas, même l'organe. Même l'organe de l'oreille n'est pas un organe purement sensible que l'on pourrait considérer à part. On peut le faire, c'est ce que nous faisons le plus souvent, et c'est ce que fait un oto-rhino, mais cela est hors champ d'une lecture phénoménologique. De la même façon nous n'entendons pas d'abord un son et ensuite la pensée l'interpréterait comme chant de l'alouette ou récitatif – ... **alors même que nous n'entendrions rien de plus que la mésange, le rouge-gorge ou l'alouette.** – Nous n'entendons pas d'abord un son quitte ensuite à l'interpréter. Nous entendons d'abord l'interprétation. Nous entendons une locomotive, nous n'entendons pas un son à propos duquel nous disons ensuite : c'est une locomotive.

Dans un autre texte où la phénoménologie est plus poussée, on trouve le cas où on entend un son dont on ne sait pas si c'est le tonnerre au loin ou une escadrille d'avions qui s'avancent : dans ce cas d'indécision, on n'entend pas un son pur, on entend un son dont on ne sait pas si c'est ceci ou cela. C'est-à-dire qu'à ce moment-là l'interprétation ne laisse pas le son pur, elle est dans l'incertitude de savoir ce qui est entendu.

Notre organe de l'ouïe est sans doute une condition à certains égards nécessaire du fait que nous entendons, il n'en est jamais la condition suffisante, il n'est jamais le présentateur et le donneur de ce qui proprement doit être perçu. [...]

Aux anciens penseurs grecs était familière une pensée qui s'exprime d'une façon par trop simplifiée dans la phrase « le même n'est connu que par le même » – Voilà une chose fondamentale dans la pensée archaïque, et c'est fondamental dans l'écriture de Jean. – **Le sens est celui-ci : ce qui se dit à nous ne devient perceptible que par notre réponse. Notre perception est en elle-même une réponse.** – Ce qui se dit à nous ne devient perceptible que parce qu'il y a en nous du répondant. C'est le mot d'Empédocle, un présocratique. Nous n'avons de lui que des fragments qui sont cités dans plusieurs lieux. L'un de ces lieux est justement la petite notice de l'*Elenchos* à laquelle je faisais allusion en citant « Toi et moi, un...¹⁸ ». Le mot d'Empédocle auquel je fais allusion est le suivant : « Nous voyons la terre par la terre, l'air par l'air, le feu par le feu », autrement dit il faut qu'il y ait en nous du répondant à l'élément feu pour que nous voyions quelque chose comme du feu (ici il s'agit des quatre éléments).

Dans l'introduction qu'il a écrite pour sa *Théorie des couleurs*, Goethe se réfère à cette pensée grecque, qu'il a cherché à rendre dans les vers suivants :

*« Si l'œil n'était pas parent du soleil,
comment pourrions-nous voir la lumière ?... »*

– Le mot "parent" est très important parce qu'il désigne une similitude qui vise à être une proximité. Nous rejoignons ici le « qui se ressemble s'assemble » dont nous parlions l'autre jour, et il le désigne d'une façon qui n'est pas purement intelligible et abstraite, mais dans l'expérience de la parenté.

Rien ne va sans ses cousinages
bien plus jolis que les vertus.
La chose à touche que veux-tu
pratique d'étranges massages
à quatre mains, bien plus jolis
que le traité des quatre causes
et que le pourquoi d'une rose
abandonnée à ses déplis.

Ceci est le début d'un poème que j'ai fait il y a quelques années. Les deux mots d'attenance et cousinage méditent cette proximité qui est toujours dans la symbolique du lieu, du loin et du proche, donc de la question "où ?".

*« ...Si la force de Dieu ne vivait pas elle-même en nous,
comment serions-nous transportés dans les choses divines »* (Goethe)

Il semble que jusqu'ici nous n'ayons pas suffisamment examiné ce qui constitue l'élément solaire de l'œil, ni le point de notre être où réside la force même de Dieu, ni

¹⁸ Voir note 16 p.74 du fichier (4 notes avant).

la façon dont les deux se tiennent et nous dirigent vers un être plus profondément pensé de l'homme, lequel homme est l'être pensant.

Mais la remarque suivante suffira : puisque notre entendre et notre voir ne sont jamais une simple réception par des sens, il ne convient pas non plus d'affirmer que l'interprétation de la pensée comme saisie par l'ouïe et le regard ne représente qu'une métaphore, une transposition dans le non-sensible du soi-disant sensible. – Nous avons parlé précédemment de la critique de la métaphore ; voilà qu'il revient sur ce sujet, c'est même ce que je voulais vous citer en premier – **La notion de "transposition" et de métaphore repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation, du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi. Une pareille séparation ainsi établie entre le sensible et le non-sensible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s'appelle "métaphysique" et qui confère à la pensée occidentale ses traits essentiels. Cette distinction du sensible et du non-sensible une fois reconnue comme insuffisante, la métaphysique perd le rang d'une pensée faisant autorité. [...]** – C'est donc la recherche d'un dépassement de la métaphysique. –

À quoi tendent ces remarques qui ont l'air et l'allure d'une digression ? – parce qu'en effet quand on essaye de penser, le discours est plein de cabotages (pas de cabotinages), il est nécessaire de s'éloigner un peu pour ensuite revenir au texte. – **Elles voudraient nous inviter à la prudence, afin que nous ne prenions pas trop vite pour une métaphore, et que nous ne traitions pas trop légèrement ce qui vient d'être dit de la pensée comme d'une saisie par l'ouïe et la vue. Si notre entendre humain, notre voir mortel ne possèdent pas, dans l'impression purement sensible, ce qu'ils ont en propre, il n'est pas non plus absolument incroyable que l'audible puisse être aussi saisi par la vue...** » Ici nous passons à un autre moment. Le premier moment c'était la non-distinction de la pensée et du sensible, ici c'est la non-étanchéité entre la vue et l'ouïe.

Nous avons commencé nous-même à dire qu'entendre, voir, toucher, c'était la même chose et que néanmoins il y avait une articulation qui constitue cette mêmeté ; parce que la mêmeté, ce n'est pas du pareil au même.

6°) Héraclite. Universalité évangélique / universalité occidentale.

► Pourrais-tu nous donner la phrase d'Héraclite ?

J-M M : « *Ouk émou alla tou logou akousantes, homologeïn sophon estin, hén panta.* »

Il faut être conscient que, dans cette phrase, les mots utilisés qui sont tous des mots pauliniens, dans un premier temps doivent être bien distingués et pas hâtivement. Seulement on les oppose sans y réfléchir parce qu'on a une préconception sur ce qu'Héraclite doit vouloir dire. Il ne faut pas se hâter de dire que c'est la même chose, mais il ne faut pas non plus purement et simplement les déclarer étrangers parce que nous avons des préjugés sur l'un et sur l'autre.

Ce texte dit « **entendant (ou ayant entendu) le Logos et non pas ma parole, dire le même est la sagesse, l'un, le tout** ». Exhomologèse est un mot du premier christianisme

aussi, on le traduit par confesser ou professer, c'est "dire le même", mais ce n'est pas répéter pareil : dire le même c'est le *sophon*, et le *sophon* c'est le bien ajusté, c'est la Sophia, la Sagesse ; la philosophie viendra de là.

Le rapport de l'un et des multiples est un thème paulinien, comme c'est un thème johannique (c'est le rapport du *Monogénês* et des *tekna*). En dépit des différences de culture, il y a quelque chose d'archaïque qui est le fond de la pensée et qui est commun aux présocratiques et à l'écriture néotestamentaire. Personne ne voudra acquiescer à cela parce qu'il n'y a pas de témoignage perceptible à l'œil de l'historien : il n'y a pas de rapport entre eux.

Je dis qu'il y a une posture archaïque fondamentale de la pensée qui se trouve dans les grands commencements. C'est en ce sens-là que je dis que les sources probablement se parlent entre elles. Une source n'est pas vouée à être une culture ; elle vient de plus profond que nous et elle est vouée à rencontrer les cultures en les dénonçant et en les reprenant de façon plus originelle. Mais ce n'est pas pour se constituer en culture, c'est un dialogue de Dieu avec les cultures ; enfin, c'est ce que je pense. Nous avons ici deux sources et ces sources se parlent.

Mais je vous recommande de ne le dire à personne, c'est un secret ; parce que de toute façon personne ne vous entendra, peut-être même on vous rira au nez. Il faut l'accepter.

C'est une caractéristique tout à fait spécifique de l'Occident que de ramener toute manifestation humaine à son mode d'être à l'homme. Or le pseudo-universel de l'Occident est mortel et est à rebours de l'universel évangélique. Car l'Évangile a une visée universelle, malheureusement assez compromise dans l'universel occidental qui est un universel logique (les universaux) et, du point de vue des institutions, qui est romain et impérial. L'universalité évangélique est une universalité de dialogue, c'est-à-dire que tout peut parler à tout à condition de reconnaître la différence des uns et des autres. C'est cela l'ouverture universelle, ce n'est pas de reconstituer les uns et les autres dans une humanité qui serait toujours pareille.

Voyez, nous sommes arrivés à une humanité qui est lucide. Je prends un exemple. Prenez l'avènement de la psychologie : connaître l'homme dans ses profondeurs nous permet rétrospectivement de lire psychologiquement des époques qui n'ont pas vécu la psychologie. On peut tenter de le faire, mais on fait quelque chose pour soi, on ne fait rien par rapport à ce qui fut, à ce qui est. Faire la psychanalyse de Moïse, c'est de la blague. La psychanalyse naît avec l'homme psychologique, mais l'homme n'a pas toujours été psychologique.

Ainsi notre Écriture n'est pas écrite psychologiquement. La lire psychologiquement, c'est la manquer. Alors, bien sûr que nous détectons des approches, des analogies, des choses qui se parlent mutuellement dans leurs différences, que même on tente du haut de sa connaissance analytique de relire l'Évangile ; je ne dis pas que c'est forcément impossible, et en tout cas ce n'est pas nécessairement nocif ; néanmoins ce n'est pas suffisant. L'homme moderne qui se prétend historien est peut-être celui qui a le moins de distance d'avec lui-même.

7°) Retour sur le chemin fait.

Notre souci était d'entendre des verbes de sensorialité chez saint Jean. Pour cela nous avons fait retour sur notre propre compréhension de la sensorialité, et cela doublement : en prenant conscience de ce que notre conception même de la sensorialité est prise dans une métaphysique constitutive de notre natif (la distinction de l'intelligible et du sensible etc.), et que néanmoins nous avons dans notre natif (car Heidegger parle à partir du natif de l'Occident) la capacité de prendre distance par rapport à ce moment hérité. Nous pouvons donc déjà établir une première critique de la suffisance de nos évidences. La façon dont Heidegger s'en éloigne, c'est-à-dire prend distance, ne correspond pas exactement à ce que nous avons à faire, car il se distancie de notre période d'Occident pour retrouver quelque chose qui soit à la fois plus originel dans l'Occident et par suite plus prometteur et sauveur pour l'Occident lui-même. Je rencontre Heidegger sur ce point, tous les deux nous essayons de jeter un regard critique sur l'Occident. Le motif au départ n'est pas le même. Je viens de dire le motif de Heidegger. Pour moi, il s'agit de percevoir la différence entre ce qu'il y a dans notre culture occidentale de prétendument chrétien et qui ne l'est pas, et ce qu'il y a de non-entendu dans le propre de l'Évangile. C'est une tâche de théologien. Nous ne faisons pas la même chose, et cependant je ne connais pas d'interlocuteur qui me soit plus proche. De quelque manière des préoccupations se rencontrent.

8°) Contribution de quelques-uns à cette lecture.

► Une petite phrase de saint Éphrem : « Accueillons la parole de Dieu dans nos oreilles, et que l'œil de notre cœur soit pur. Savourons en nous la Parole et cueillons la lumière dans la paume de nos mains. »

J-M M : Très bien. Les Odes de Salomon auxquelles je faisais allusion tout à l'heure, sont des échos de ce genre qui présupposent un traitement du langage sensoriel autre que celui qui est de notre usage, et c'est ce qui rend possible le poème. Le poème est peut-être dans l'Occident ce qui résiste absolument à la métaphysique. C'est probablement pour cela que Heidegger s'est intéressé beaucoup au poème : c'est un grand lecteur de Hölderlin et d'autres.

► Voici un apophtegme d'un des pères du désert : « Abba Félix est interrogé par un disciple : "Tu ne parles plus ?" "Quand l'Abba a des disciples qui sont prêts à travailler, alors il parle ; et quand il n'a plus de disciples prêts à travailler, alors même Dieu lui enlève la parole". » Je trouve ça magnifique et tragique, je le dis à propos de la nécessité du répondant.

J-M M : Pour confirmer cela, nous allons examiner la façon dont le Rabbi se tient par rapport aux questions. Il y a des questions auxquelles il répond, mais aussi des questions qu'il élude. Celles-là non seulement il les élude, mais en plus il réitère l'énigme de façon encore plus énigmatique, nous allons le voir dans notre texte. Il atteste ainsi qu'il n'y a pas là d'oreille pour entendre un déploiement, une explication. Nous verrons par exemple la différence entre les réponses faites aux critiques des Juifs et les réponses faites aux questions des disciples. L'attitude n'est pas la même. La parole se donne là où elle est

susceptible d'être entendue. La parole s'accomplit dans l'écoute. Et le mot de répondant, qui n'est d'ailleurs pas tout à fait le mot de Heidegger car il n'emploie pas le verbe répondre, risque, en français, de nous entraîner à mal comprendre.

► J'ai dit que je trouvais ça magnifique et tragique.

J-M M : Le tragique de cela nous renvoie à la chose la plus impensable et la plus injuste apparemment, à savoir : heureux qui a l'oreille. L'important n'est pas que la parole soit donnée, mais que l'oreille soit donnée. En effet l'oreille elle-même est donnée. La parole et l'oreille sont données, elles sont même données ensemble. Est-ce qu'elles sont données à tout le monde ? Je ne sais pas. En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'elles ne sont pas données toujours, au même moment pour tout le monde.

9°) Pensée de la fabrication et pensée de l'accomplissement.

► Cela me fait penser à la parabole du semeur, il sème dans les cailloux.

J-M M : Dans cette parabole il est aussi question de la bonne terre, la bonne terre qui est un des symboles de l'écoute. L'écoute est la capacité d'être ensemencé puisque la parole est semence.

Cette symbolique de la semence, nous aurons à y revenir parce qu'elle a des dimensions très importantes par rapport à la volonté. Volonté et semence sont synonymes. Je dis ça de façon anticipée et brutale. L'une des structures les plus fondamentales de la pensée et de Paul et de Jean, c'est la structure du dévoilement : ce qui est tenu en secret dans la semence doit recevoir un accomplissement dévoilant ; il y a la croissance puis la venue à fruit. C'est dit dans le rapport semence / fruit ou bien semaille / moisson.

Nous sommes dans une pensée qui est celle de la fabrication alors que toute notre Écriture est dans la pensée de l'accomplissement. Quelle est la différence ? On ne peut faire que ce qui n'est pas et on ne peut accomplir que ce qui est. Dans notre langage, on ne peut pas être et avoir été, alors que dans le langage de l'accomplissement on ne peut être que si on a toujours déjà été. Jean parle le langage de l'accomplissement, d'où l'importance chez lui du mot de semence (*sperma*) à partir de quoi il faudrait repenser l'expression de fils et par suite la notion de père. Le Père est en semence ce que le Fils est en accompli. Le Fils désigne la venue à visibilité et accomplissement de ce qui est tenu en retrait dans le Père.

Il ne faut surtout pas penser Père et Fils à partir de nos catégories psychologiques, sinon c'est une catastrophe. C'est pour ça que je disais l'autre jour : que veut dire "fils de la perdition" ? Même question. Nous allons apprendre à nous défaire de l'oreille psychologique native du rapport père/fils pour entendre ce que veut dire « Notre Père qui es aux cieux ». À ne pas le faire on arrive souvent à de terribles méprises, à des perversions.

II – Approfondissement de thèmes

1°) Comment arriver à entendre ?

Entendre est toujours dans la correction d'un malentendu.

Nous ne sommes pas ajustés à entendre du premier coup ce que dit le texte, c'est structurel et c'est indiqué par le Prologue. Il y a la triple venue, trois fois le verbe venir, mais plus précisément trois aspects d'une unique venue : il vient vers le monde au sens johannique, c'est-à-dire qu'il vient vers la mort ; il vient vers ceux qui le reçoivent (« *Nous avons contemplé sa gloire* »), c'est-à-dire qu'il vient à la résurrection, mais entre-temps il vient vers les siens et « *Les siens ne le reçoivent pas* ». Il faut entendre ici « ne le reçoivent pas d'abord », à la mesure où, pour le recevoir, il y a un chemin. Je sais que, pour l'interprétation dominante de ce texte, venir vers le monde c'est venir vers tout le monde ; venir vers les siens c'est venir vers les Juifs ; et ceux qui le reconnaissent c'est les chrétiens ! Cela ne tient pas, parce que jamais Jésus n'appelle les Juifs "les siens". Les siens, ce sont tous les hommes en un sens, c'est plus vaste que les Juifs. Venir vers les siens c'est venir vers ceux que le Père lui a donnés : « Ils sont les miens parce qu'ils sont les tiens et tu me les as donnés » (cf. Jn 17, 10 et 6). Là encore, ce que veut dire les siens ne peut pas se réduire dans le langage johannique à désigner la fraction juive.

Il vient vers les siens et ils ne l'accueillent pas d'abord. C'est indiqué d'entrée, c'est-à-dire que la venue de Jésus est une venue à la mort, une venue à la méprise et une venue à l'accueil qui s'appelle la foi. La méprise, le malentendu (puisqu'il s'agit d'entendre) sont essentiels. C'est indiqué d'entrée, mais peut-être qu'on ne peut le lire rétrospectivement qu'après avoir étudié les malentendus successifs de la Samaritaine dans son cheminement intérieur et les retournements de Marie-Madeleine au tombeau ; Jean prend grand soin de tout cela. D'une certaine façon, toute la vie prépascale des disciples est un immense malentendu, demeure dans le "non pleinement entendu". Il y a là quelque chose de très précieux car il faut dire que le malentendu n'est pas seulement négatif, le malentendu est notre première façon d'entendre. Entendre c'est toujours chez nous corriger un malentendu. Nous sommes nativement dans le "mal-entendu". On se plaint beaucoup de ce qu'il n'y ait pas de communication : on ne s'entend pas mutuellement. Bien sûr. En fait on devrait plutôt s'étonner qu'il arrive parfois qu'on entende un peu quelque chose.

Nous sommes nativement tellement crispés ! Nous ne sommes pas spontanément ouverts, jamais suffisamment ouverts. C'est notre structure. Je ne fais pas ici une critique de l'égoïsme, je parle de l'égoïté, c'est-à-dire de la structure même de l'être *je* telle que nous en héritons nativement. C'est pour cela que l'unité des hommes est totalement à faire, elle n'est pas présumée d'avance comme une chose faite. Donc le chemin vers "entendre" procède à partir du malentendu qui est une forme provisoire, une forme première dans le temps, notre première façon d'entendre.

Si bien que d'une certaine façon entendre, je le disais, est toujours la correction d'un malentendu et cela correspond à autre chose : être parfait n'est jamais une première chose ou ne surgit jamais sur rien, la perfection n'est que l'absolution de l'imperfection. La perfection chrétienne n'est pas la pure et simple absence de péché, c'est le dépassement du péché. C'est un autre domaine mais il y a une analogie très intéressante. Rien n'est pire sans

doute que de vouloir d'emblée la perfection. Peut-être que ne pas se soucier de perfection est moins dangereux que de vouloir notre idée de la perfection. « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (Mt 5, 48) : la perfection de Dieu consiste en ce qu'il accorde le pardon et notre perfection consiste en ce que nous sommes rendus capables d'accueillir le pardon. Reconnaître le malentendu n'est pas négatif, n'est pas critique ni désolé, c'est plutôt le contraire : c'est la condition même pour que quelque chose s'entende s'il s'agit du malentendu, ou se corrige s'il s'agit de perfection.

► Si l'entendre est premier dans les conditions pour croire, quelles sont les conditions pour entendre ?

J-M M : Il y a une condition qui est de tendre l'oreille, je veux dire par là ne pas lire superficiellement un texte, prendre le temps. En même temps tout reste subordonné à la donation ; c'est pourquoi, si je perçois qu'entendre est une chose donnée, je peux la demander. Car la demande est le premier symptôme de la chose qui vient, qui se donne – symptôme : ça tombe avec, ça vient avec – c'est-à-dire que demander c'est déjà être exaucé. Si je demande l'espace du don, le demander c'est déjà être dans l'espace de don. Ultimement cela est déjà donné, il est même donné de demander. Cependant recevoir la capacité de demander est peut-être pour nous un chemin plus aisé, antérieur : d'apprendre à demander, ou de demander de savoir demander. Ce n'est pas un jeu de mots.

Je prends un autre exemple où c'est clair. Si je ne peux pas pardonner, je peux demander la force de pardonner. Et il peut se faire que je n'aie même pas envie de demander la force de pardonner : je peux peut-être demander d'avoir la force de demander. Ce n'est pas un jeu de mots, ça dit des choses.

2°) Le rapport Père / Fils.

Le haut et le bas, le centre et la périphérie.

► Un deuxième point qui nous avait frappé a été abordé tout à l'heure sur le père qui était semence et le fils qui était le fruit. Dans cette symbolique qu'advient-il de la symbolique du haut et du bas ?

J-M M : Je pense qu'il n'y a pas intérêt, en tout cas dans un premier temps, à les mêler. Je veux dire que c'est déjà un gros travail d'essayer de méditer les directions de l'espace (le haut et le bas..), cette symbolique-là.

Une petite parenthèse ici. On a eu quelques difficultés à entendre la différence du haut et du bas parce que ces mots ont pris dans notre langage une connotation pas simplement spatiale mais une connotation de valeur : le haut est noble et le bas est vil. Ce coefficient peut nous gêner. J'ai pensé, pour vous aider, que provisoirement nous pouvons utiliser un autre schéma que celui du haut et du bas parce que cet autre schéma en est l'analogue à un autre plan, c'est le schéma du centre et de la périphérie. Si ça paraît difficile de dire « Notre Père qui es aux cieux » parce que les cieux c'est bien haut, dites « Notre Père qui es au creux, au centre », étant bien entendu néanmoins que ce qui est au centre nous échappe tout autant que ce qui est en haut, mais il n'y a pas ce coefficient affectif.

Le rapport Père / Fils.

Ensuite la question du père et du fils. Je ne vais pas la traiter maintenant parce que nous allons y venir directement, bien que le rapport père / fils prenne place dans notre texte puisque le Père tire : « Nul ne vient vers le Fils si le Père ne le tire » (d'après le verset 44). Nous aurons à mettre cela en rapport avec d'autres caractéristiques fondamentales des rapports Père / Fils, par exemple celle qui se trouve au chapitre 14 quand Philippe dit : « *Montre-nous le Père et cela nous suffit* » (v.8). Vous connaissez la réponse de Jésus : « *Depuis tant de temps que je suis avec toi, tu ne m'as pas encore connu, Philippe ; qui me voit voit le Père* », c'est-à-dire que le Fils est tout le visible du Père, il n'y a rien d'autre à voir. Si bien que ce qui est nommé le Père est bien ici de l'ordre de la vocation, de la portée au-delà de ce que je vois, au-delà du visible. C'est ailleurs le trait de la prière que d'avoir une portée au-delà de ce que je vois. Si je prie mon idée de Dieu, je ne prie pas Dieu. La vocation de ma prière porte au-delà de mon idée de Dieu. Je ne prie pas mon idée de Dieu parce que mon idée de Dieu est toujours une idole, c'est-à-dire une trop petite idée.

Ici je parle d'une vocation, d'une portée, et à cette vocation correspond de l'autre côté le fait de tirer. C'est le mot *helkein* qu'on traduit souvent par "attire" mais c'est le mot pour dire "tirer sa dague".

Il y a ici quelque chose qui fait que le Fils n'est en rien plus visible que le Père, et que cependant si je vois le Fils comme Fils, du même coup j'ai vocation vers le Père que je ne vois pas, parce qu'il n'y a pas de fils sans père et qu'il n'y a pas de père sans fils non plus. La révélation du Fils est en même temps la révélation du Père, c'est la grande prière qui est demande de résurrection – nous avons dit que le moment de la filiation est le moment de la résurrection – la grande prière du chapitre 17 : « *Levant les yeux vers le ciel il dit : "Père l'heure est venue, glorifie (c'est-à-dire ressuscite, présentifie dans sa véritable identité) ton Fils (comme Fils) ce qui est que le Fils te présentifie"* » : dès l'instant que le Fils est présenté comme Fils, du même coup est présenté le Père, non pas qu'il soit rendu visible, mais parce que le Fils apparaît comme la tournure même. Le Fils n'est rien d'autre que tournure vers le Père. Voir le Fils, c'est voir la tournure vers le Père, selon les premiers mots de l'évangile de Jean : « *Dans l'arché était le logos, il était tourné vers...* ». C'est du reste le tout premier élément de la parole. La parole n'est pas seulement quelque chose qui raconte, qui disserte. La parole est premièrement une adresse. La parole s'adresse à, se tourne vers. C'est une tournure – pour employer un des trois termes de l'autre jour : des postures, des allures, des tournures.

C'est tout à fait conforme à Paul qui dit (par exemple dans Col 1) : il est l'*arkhê* et il est l'image, c'est-à-dire le visible du Père invisible. Il est le visible de l'invisible, il est le donner à voir de ce qui, en soi, est retraits comme invisible. Donc nous avons ici affaire à un rapport que les vicissitudes psychologiques du rapport père-fils n'ont pas capacité d'éclairer.

Mustêrion / apocalupsis ; volonté / œuvre.

Mais là ce n'est encore que l'indication du lieu dans lequel il est bon de penser ces choses. Il nous faudra aller plus loin et voir comment cela s'installe dans une structure de pensée qui est une des plus fondamentales. Je n'ai pas encore décidé quelle est la plus porteuse et la plus fondamentale de toutes, mais celle-là mérite à plusieurs titres cet avantage : c'est celle qui conduit de la semence au corps (du *sperma* au corps), ou de la semence au fruit, ou de la volonté à l'œuvre – nous voyons sortir le mot volonté ici dans un contexte, et nous tirerons le sens du mot volonté de ce contexte-là ; bien sûr je ne fais qu'indiquer pour l'instant – ou du *mustêrion* c'est-à-dire du caché, tenu en secret, à l'*apocalupsis*, au dévoilement, dévoilement accomplissant. J'ai déjà indiqué ces choses.

Tous les termes que je viens de dire sont des couples, et ces couples se recourent, c'est-à-dire qu'ils disent la même chose. Et si le Père est la semence, le Fils est la venue à corps et l'accomplissement de la semence. Cela présente même un intérêt pour penser dans l'Évangile le rapport Père / Fils, mais aussi ce que veut dire sacrement. Ça dit le rapport du *mustêrion* et de l'*apocalupsis*, un dévoilement accomplissant de quelque chose qui se tient en retrait et qui est dans ce dévoilement, et c'est l'origine du mot par lequel les Pères ont désigné ce que nous appelons les sacrements car *sacramentum* est un mot latin qui traduit *mustêrion*.

Par ailleurs *apocalupsis* est un mot qui se traduit par révélation dans l'ordre même de la connaissance (mais c'est une répartition postérieure, la distinction de l'ordre de la connaissance et de l'ordre du rituel, par exemple, qui n'existe pas chez saint Jean). Que l'*apocalupsis* soit une révélation ne veut pas simplement dire ce que la théologie lui a fait dire : par exemple être quelque chose en plus de ce qui peut se connaître par les ressources naturelles de la raison. Ce n'est pas une théorie qui vient en plus, ce n'est pas cela, c'est que l'essence même de toute connaissance est une connaissance par dévoilement, c'est-à-dire une connaissance qui vient par l'oreille et qui donne d'avoir en vue ce qui ainsi se dit dans l'écoute.

Je ne crains pas de rassembler ici un certain nombre de choses pour qu'elles parlent. Chacune ne parle pas suffisamment par elle-même et ce que je veux faire percevoir, c'est leur cohérence, leur co-appartenance. Différents éléments de cet ensemble ont besoin d'être revus dans le détail. Nous reprendrons quelque chose peut-être à propos du mot volonté parce que c'est un lieu où cette structure de dévoilement s'applique, et elle se trouve dans notre texte.

3°) Quid du salut des pères et des dogmes pour penser cela ?

► Jésus dit : nos pères ont mangé la manne et vous vous mangerez le pain de vie et vous ne mourrez pas. Alors c'est tant pis pour les pères ?

J-M M : La conséquence que vous tirez est en tout cas théologiquement fautive. Il n'y a pas un salut qui commencerait pour l'histoire de l'humanité en l'an 1 de notre ère ou en l'an 40, le salut est pour tous les temps et tous les lieux, ce qui pose une question très intéressante sur le temps et la situation de l'Évangile par rapport à notre temporalité historique. De ça malheureusement on ne parle jamais.

D'abord qu'en est-il pour la pensée chrétienne telle qu'elle s'est développée ? Pour moi, la dogmatique risque d'être un obstacle pour l'intelligence de l'Écriture, mais elle a, par ailleurs, d'énormes vertus. Ne croyez pas que je la méprise, je tiens toujours à le redire, au cas où on pourrait le soupçonner. Mon métier n'est pas d'être exégète, je suis dogmaticien, j'ai étudié la dogmatique ; c'est justement ce qui permet d'en voir la portée, de ne pas la majorer indûment, mais aussi de repérer les apports considérables que me donne la bonne façon de l'entendre par rapport à l'Évangile.

► Qu'est-ce que la dogmatique ?¹⁹

J-M M : Un dogme est, dans sa définition la plus stricte, une vérité qui est attestée de façon autorisée comme faisant partie de la Révélation. La dogmatique dans son fond procède de quelque chose qui n'est pas du tout dogmatique parce qu'il n'y a pas de dogmatique dans l'Écriture, mais elle en est un développement qui a une signification, en tout cas elle n'est jamais faite pour remplacer l'Écriture. Elle se réfère à un charisme de garde. Le Christ partant, laissant les hommes dans l'histoire, ne les laisse pas sans un service de garde. Il faut déterminer qui exerce ce service de garde et comment il l'exerce. Alors, que ce service de garde soit une fonction pétrine, c'est lisible dans l'Écriture. « Confirme la foi des frères » (cf. Lc 22,32) est dit à Pierre. Ce qui est intéressant, c'est que ce service de la fidélité est confié précisément à celui qui renie. Cette signification est voulue, car notre Écriture insiste sur un ternaire, le ternaire de la négation de Pierre au chapitre 18 (« *Je ne connais pas cet homme* », etc.) et le ternaire de « *Pierre m'aimes-tu ?* » au chapitre 21 : « *Sois le pasteur de mes agneaux [...] Sois le pasteur de mes brebis* ». Cette insistance signifie que c'est un service donné qui ne tire pas sa légitimité de la vertu individuelle de la personne à qui il est confié, puisque Pierre est celui qui renie, mais c'est précisément une donation. Que ce soit une donation est marqué par le fait que Pierre est le moins habile par nature à assurer cette fonction, ce service.

Il y a des indications de ce genre qui sont claires dans notre Écriture. Bien sûr cela a pris des formes et des structures conformément à la culture à laquelle l'Évangile s'adressait. Que cela se soit déterminé sous la forme d'un droit canonique tient au lieu où est tombé l'Évangile, car le droit canonique est emprunté non pas à l'Écriture mais au droit romain qui est un des éléments fondamentaux de notre culture : la logique d'Aristote, le droit romain et quelques autres choses sont les grands constituants de notre culture. Et en plus cela s'est développé conformément aux questions que l'on posait à l'Évangile. En effet, qu'on le questionne ou qu'on dise quelque chose à son sujet, on le dit à partir d'un présupposé constitutif de pensée, et donc même le concept de vérité – j'ai dit « un dogme est une vérité... » – le concept de vérité est un concept occidental qui est mis en œuvre dans la dogmatique.

Où se trouve la vérité pour l'Occident ? Aristote a répondu à cette question (et on n'a pas déchu de cela depuis) : la vérité se tient dans la proposition, dans le jugement (vérité / erreur). Une proposition est composée d'un sujet, d'un verbe et d'un complément. Les grammairiens appellent cela proposition, et les logiciens l'appellent jugement car c'est le lieu de la vérité.

Donc il s'agit d'assurer la formule (la proposition) qui dit la vérité, et de reléguer comme n'étant pas conforme à l'Évangile la formule qui ne dirait pas la vérité. C'est un service de garde et pas autre chose. Le Magistère – c'est un mot qui n'est pas forcément

¹⁹ Voir aussi les messages qui se trouvent dans le tag [dogmes et Évangile](#) du blog

heureux – n'a jamais été l'élément créatif dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce n'est pas son rôle. Ce qui suscite la créativité, dès le début, c'est un laïc. Il peut être prêtre mais en tout cas pas un évêque ni une autorité : c'est Augustin, plus tard c'est saint Thomas d'Aquin qui est moine, c'est Lamennais... La tâche de penser est remise à toute foi, à tout croyant. Et tout croyant qui pense peut dire ce qu'il pense. Quand cela vient à la surface, le service de garde exerce une vigilance pour dire : cette proposition est conforme ou elle n'est pas conforme.

J'ai situé l'avènement de la dogmatique, son bien-fondé. De par l'Évangile, il y aura la per-sistance du service de garde, mais il n'est pas écrit dans l'Évangile qu'il doive s'exercer toujours sur le même mode. C'est lui-même qui en a la détermination, nul autre ne peut la lui imposer.

Je voulais dire une autre chose à ce sujet, c'est que la dogmatique n'est pas faite en soi pour construire un système cohérent de pensée. La dogmatique est occasionnelle, c'est-à-dire qu'elle est occasionnée par le type de questions ou de suggestions que telle époque propose pour comprendre l'Évangile. Il est certain que les gens du III^e siècle ne posent pas les mêmes questions que les gens du XX^e. C'est pourquoi les vérités définies sont irréformables, mais irréformables pour la question posée, donc tant que pour nous dure la question. Or ce qui bouge dans l'histoire des hommes, ce ne sont pas les réponses, ce sont les questions. Donc il ne faudrait pas faire un monde catastrophique de la dogmatique catholique. La dogmatique est pour moi un grand instrument de liberté si elle est bien entendue, j'insiste sur ce point.

Tout le monde reconnaît que lire l'Écriture nécessite une certaine pratique de type interprétatif, de type exégétique. N'importe quel exégète dit qu'il y a une herméneutique, un mode d'interprétation. Si l'Écriture qui est parole de Dieu a besoin d'interprétation, les dogmes a fortiori. Ils ne sont pas à prendre au sens fondamentaliste, pas plus que l'Écriture, ce serait plutôt moins. Ils seraient plus dignes d'être interprétés avec rigueur, critiqués au sens de examinés critiquement, pas dénigrés. Rien n'est plus inutile et vain que de dénigrer la dogmatique, mais en revanche la connaître est très important parce que ça libère de beaucoup de pseudo-craintes, de pseudo-sentiments d'obligation.

► Tu disais qu'elle avait un grand apport par rapport au temps du salut.

J-M M : C'est un exemple entre autres. Il est défini dogmatiquement qu'il n'y a pas plusieurs saluts : tous les hommes depuis le premier jusqu'au dernier sont concernés par Jésus-Christ. Il y a un mode de salut. Le mot de salut implique deux choses, dans la dogmatique justement mais aussi dans la théologie classique, deux choses très souvent liées. Salut signifie être sauvé par rapport à la situation pécheresse, mais il signifie aussi être surélevé. En effet l'homme a pour destin de voir Dieu, et voir Dieu n'est pas dans les limites de sa nature. D'où le besoin de penser une surnature, pas au sens surnaturel mais au sens d'une capacité donnée à l'homme au-delà de ce que pouvait postuler sa nature. C'est très important, non pas du tout qu'il faille reprendre cette formulation pour la raison simple que le concept de nature humaine a eu une influence considérable dans la constitution de l'Occident, mais aujourd'hui, dans le sens qu'il a eu, il n'est pas reconnu (la nature est justement ce qui n'est pas l'humain dans le langage actuel). D'autre part le concept aristotélicien de nature n'existe même pas comme mot. Quand le mot *physis*, qui est une des façons de dire nature, apparaît chez Paul, il n'a jamais le sens philosophique du mot nature (il n'est jamais chez Jean et quelquefois chez Paul). Donc on ne peut pas reconstruire à partir de quelques émergences d'un mot.

J'ai déjà dit cela sous une autre forme. Quelle est la question qui régit l'Occident ? C'est : « Qu'est-ce que ? ». Quelle est la réponse à la question « Qu'est-ce que ? » ? C'est la nature au sens philosophique du terme : je réponds à cette question quand je dis la nature de la chose. Le mot quiddité est intéressant puisque "*quid est*" signifie "ce que c'est" ; et la nature est "ce que c'est" qu'une chose. Donc il y a une grande cohérence dans tout cela. Quand je dis que le mot de nature ne régit pas le discours de Jean, et quand je dis que la question qui régit l'Occident c'est la question « Qu'est-ce que ? », je fais la même distinction.

Peut-être certains d'entre vous sont-ils peu friands d'une réflexion générale qui porte sur cette histoire d'Occident et ses rapports avec l'Évangile. Pour moi j'y fais absolument droit parce que nous n'entendons qu'avec notre oreille d'occidentaux, et constamment nous infléchissons le discours de l'Écriture. Entendre la parole, c'est aussi laisser déconstruire nos certitudes provisoires. Tout le monde pense qu'il faut se convertir dans le champ de la morale, personne ne pense qu'il est bien plus important de convertir d'abord le regard et l'écoute. Les sermons sur la morale pour convertir, ça ne sert à rien. Les méditations pour convertir le regard c'est au moins une approche pour entendre mieux la parole.

Chapitre 5

JEAN 6, 30-42

Début du discours sur le pain de la vie

Nous reprenons la lecture du chapitre 6 de saint Jean.

Après les versets dits de la multiplication des pains, il y avait deux passages de gestuelles comprenant deux récits de navigation, le second mettant en évidence le thème de la recherche de Jésus ; et puis nous avons des versets qui préparaient ce que j'appelle notre page d'aujourd'hui.

Cette page d'aujourd'hui se caractérise comme étant un discours continu de Jésus. Personne ne l'interrompt sauf aux versets 41-42 où l'interruption n'est pas significative : ce sont des intervenants qui s'étonnent, mais ça n'interrompt pas le discours. Une interruption interviendra au verset 52 par le débat avec les Juifs, et une autre, au verset 60, provoquée par les disciples qui trouvent eux aussi que la parole est dure. Donc nous avons ici quelque chose qui a son unité, qui a sa consistance et notre tâche sera de le lire.

Nous allons apprendre ensemble à lire, c'est-à-dire non pas recueillir des propositions (de type dogmatique éventuellement) que nous aurions repérées, mais apprendre à habiter, à fréquenter un texte, à marcher dans la page puisque c'est un discours, discursus.

Cette page, nous l'avons fréquentée, nous avons divagué à partir de certains de ses éléments, tout cela ne constituait qu'une préparation. Il faut maintenant nous y prendre d'une manière plus construite.

Recherche préalable sur le lieu important du texte

Où émerge la mort-résurrection de Jésus ?

Il m'arrive souvent de dire : toute page d'Évangile ne dit qu'une chose puisque l'Évangile ne dit qu'une chose : « Jésus est mort et ressuscité ». La bonne méthode sans doute est d'aller rechercher le lieu, le petit passage de la page qui le dit en plus clair. Toute la page parle à partir de la résurrection, pour dire la résurrection, donc elle cherche à le dire, et quand c'est fait, la page est finie ou à peu près – il peut y avoir des significations complémentaires. Donc notre tâche première c'est de nous demander dans quel lieu, de façon plus éminente, se trouve énoncée la mort et résurrection de Jésus. Je vous avais indiqué aussi un principe par rapport à cette recherche, c'est qu'en général le lieu en question se trouve vers la fin parce que c'est à partir de quoi le texte parle, c'est ce qu'il veut dire et quand c'est dit au plus clair, la parole peut s'arrêter.

C'est à la deuxième moitié du dernier verset : « *Il dit : "Le pain que je donnerai, c'est ma chair (ma vie) pour la vie du monde"* » (v. 51b). Nous allons maintenant regarder cela et lire cette page en commençant par la fin ; ça ne sera que provisoire puisqu'ensuite, en

repartant du début, nous aurons tout le chemin à faire pour rejoindre ce verset : la mention de la vie donnée (la mort du Christ pour la vie du monde), c'est la résurrection. Bien sûr c'est préparé par beaucoup de mots qui le disent déjà de façon fragmentaire, qui cherchent à le dire de la façon la plus explicite, la plus épanouie.

Vous vous rappelez, ceux qui étaient là l'année dernière, que nous avons fait la même opération pour la lecture du Prologue : c'était au verset 14 où émergeait la mort et la résurrection : « *Et le verbe fut chair* – ce qui signifie la mort du Christ – *nous avons contemplé sa gloire* – gloire est le nom traditionnel de la résurrection – *gloire du fils Monogène plein de grâce et vérité* ». Nous avons passé une première journée sur ce verset avant de le rejoindre à partir des versets antécédents.

Lecture du verset 51b.

Avant toute chose, j'insiste sur ce point, il importe de nous dissuader de lire cette page en disant : Ah c'est une page sur l'Eucharistie, ou bien : Ah c'est une page sur l'écoute ou l'entendre. C'est une page qui dit ultimement la seule chose que dit l'Évangile : Jésus est mort et ressuscité. Elle le dit à partir de ces deux mots-là qui sont pour nous la proclamation initiale mais en même temps la chose la plus obscure ; c'est à partir de la chose la plus obscure que les mots, qui sont chargés ici de la déployer, vont prendre leur sens, même le mot de pain. Cela nous permettra par exemple – pour qu'on comprenne bien tout de suite – de dire que le pain n'est pas d'abord le pain eucharistique au sens où nous l'entendons de façon usuelle ; le pain c'est Jésus lui-même : « *Le pain que je donnerai c'est moi-même* ». Et alors on peut dire, le pain c'est la parole, le pain c'est le pain fragmenté et donné dans la réunion eucharistique... « *Le pain c'est moi-même* ». Cette expression « c'est moi-même » aura été anticipée tout au long de la lecture puisque à plusieurs reprises, à des endroits que nous allons voir, Jésus dit « *Je suis le pain* ».

Dans ce verset « moi-même » est dit d'une façon qui n'est peut-être pas lisible à première écoute : « *c'est ma chair* ». "Ma chair" est une façon hébraïque de dire moi-même. Nous aurons à faire un petit dégagement sur ce mot de chair. Pour l'instant qu'il nous suffise de dire que c'est moi-même sous un certain aspect.

Il y a plusieurs façons de dire moi-même en hébreu (puisque ça parle hébreu par dessous le grec), même pour dire l'homme, on dit « la chair et le sang », ou « la chair ». Pour dire "moi" je peux dire « ma chair », mais je peux dire aussi « mon esprit », « mon âme (ma psyché) » ; je peux dire « mon os » ou « mes os ». Nous avons ensuite des expressions doubles comme « la chair et le sang » qui veut dire l'homme. On peut dire aussi « le cœur et les reins ». En revanche « la chair et l'esprit » c'est autre chose, la chair et l'esprit ne sont ni des éléments composants comme chez nous, ni des aspects explicitants, mais des éléments opposés : l'esprit c'est tout l'homme, c'est toute une posture d'homme ; la chair c'est une tout autre posture d'homme.

Nous avons ici la chair du Christ : « *Si quelqu'un ne mange pas ma chair, il n'a pas la vie* » (v.54) donc la chose la plus précieuse, et on va lire un peu plus loin à l'adresse des disciples : « *La chair ne sert de rien* » (v.63), la chair n'est rien du tout. Vous voyez le

problème et ce qui se passe à travers le mot de chair. Je ne fais ici que poser le problème parce qu'il mérite un dégagement plus complet.

On pourra d'une part lire de façon plus précise la signification du mot chair dans le Nouveau Testament (par exemple chez Paul et chez Jean ce n'est pas tout à fait la même), et d'autre part voir le rapport qui existe entre *ma chair* et *mon corps*, parce qu'en milieu eucharistique, depuis Paul et les Synoptiques, nous ne disons pas « Ceci est ma chair » mais « Ceci est mon corps ». Par ailleurs, entre-temps, nous aurons appris aussi d'autres choses sur ce que veut dire corps. Donc il y a là un champ sémantique à travers lequel se déploient des articulations qui sont complexes mais précises et qui sont étrangères à notre façon de parler de chair et d'esprit.

Ce qui cumule dans ce verset : c'est la reprise de la thématique du **pain** ; c'est le verbe **donner** que nous avons déjà mis en évidence comme majeur tout au long de ce chapitre, avec la liaison pleinement établie que le pain ça se donne ; c'est le fait que le pain en question c'est l'homme, c'est Jésus : « *C'est ma chair* (c'est moi-même) » dit-il ; et enfin c'est le terme dernier qui se trouve dans « *pour la vie du monde* » : le terme de **vie** est évidemment aussi un terme majeur, nous l'avons rencontré dans d'autres circonstances, dans l'expression « *le pain de la vie* » expression qui demandera à être entendue. Finalement vous voyez comment ce verset est voué à rassembler toutes les choses qui auront été indiquées progressivement tout au long des versets qui précèdent.

Donc nous allons repartir du début et voir comment le texte nous conduit à une intelligence plus pleine de ce verset. Nous avons deux choses à faire pour entendre les mots majeurs qui sont rassemblés ici (le pain, donner, "ma chair", vie du monde) : il faut voir comment ils se préparent progressivement, c'est-à-dire comment le contexte leur donne sens ; et puis il faut se retirer du texte et se dire : en général chez Jean quels repères pouvons-nous avoir sur la signification du mot chair, sur donner, etc.

I – Discours de Jésus (v. 30-42)

1°) Versets 30 à 35.

a) Verset 30 : la question des signes.

« ³⁰Ils lui disent : "*Quel signe fais-tu pour que nous voyions et croyions en toi ? Qu'œuvres-tu ?* » Cette question-là, nous l'avons déjà d'une certaine façon préparée hier, c'est la question de la demande de signe à propos de laquelle j'ai dit que le signe est dénoncé par Jean s'il est demandé comme une preuve pour croire. Et le mot de signe a un autre sens et un sens plein si, d'avoir entendu et acquiescé à la parole, nos yeux sont ouverts pour voir quelque chose qui ne se voyait pas au premier coup d'œil. C'est cela qui constitue le signe dans le sens plein. Le signe n'est pas fait pour croire, le signe est la donation de voir à celui qui croit, la donation de voir à celui qui entend.

Pour donner un exemple simple qui a trait à l'Eucharistie : le pain et le vin ne sont aucunement des preuves pour croire. Au contraire : si j'ai entendu la parole et acquiescé à la parole qui dit « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », **je vois**, c'est-à-dire que j'ai en

vue non pas simplement les espèces que l'œil ordinaire voit, mais la présence même du Seigneur.

C'est ce que, dans mon langage, depuis longtemps, j'appelle plutôt le symbole, c'est-à-dire le mouvement inverse d'une signification qui aurait une fonction probante. Toute la théologie classique du signe est allée dans le grand sens, c'est-à-dire en présentant le signe dans le même sens que saint Jean. Mais dans le cas des miracles au contraire, la théologie classique va dans le sens qui est dénoncé par Jean, c'est-à-dire que les miracles sont censés prouver l'autorité de celui qui parle et donc nous faire acquiescer à sa parole. Ce fonctionnement apologétique du miracle est tardif. On le voit d'une certaine façon poindre d'assez bonne heure car c'est une sorte de requête fondamentale, mais il culmine dans l'établissement du traité d'apologétique au XVIII^e siècle. Ceci est très important, en particulier pour la résurrection qui est un "miracle", mais ce n'est pas un miracle qui me ferait croire. Bien au contraire, si je crois, la résurrection est l'objet premier de la foi, c'est ce que dit la foi, ce n'est pas un préalable pour dire quelque chose sur la foi. Il ne faudrait pas d'abord s'assurer du fait de la résurrection.

► Est-ce qu'on ne peut pas dire quand même qu'il y a des signes qui aident à croire ?

J-M M : Ils nous aident à croire pour autant qu'il y a déjà du répondant en nous. Ils aident à croire ceux qui sont disposés à cette lecture, mais ce n'est jamais une preuve. C'est, on peut dire, une trace de présence mais seulement une trace, et la trace ça s'interprète. Il faut le flair pour la trace.

► Comme entre nous certains signes donnent confiance, donnent envie d'aimer...

J-M M : Tout à fait.

Nous avons vu que cette question va être traitée en étudiant le rapport de croire et voir, croire et entendre. La première mention se trouve dans la demande même : « *afin que nous voyions et croyions* ». Ici nous allons avoir cette expression à trois reprises : voir et croire. Elle n'a pas toujours le même sens, et ce n'est pas la forme même qui nous permettra d'en décider, c'est le contexte intelligent, c'est-à-dire ce qui entoure ces mots. Une réflexion purement formelle n'y suffirait pas, parce que les expressions sont quasiment semblables. De plus vous verrez que la différence que j'ai mise l'autre jour entre les deux verbes voir n'est pas respectée ici (*théoreïn* un simple constat, et *horan* voir au sens fort) parce que le débat n'est pas entre voir et voir dans ce passage.

Comment faut-il entendre la demande ici : « *Afin que nous voyions et croyions en toi* » ? D'une certaine façon il faut entendre le "afin que" deux fois c'est-à-dire « que nous voyions afin que nous croyions ». Ce n'est pas la structure grammaticale qui l'oblige, c'est l'intelligence du texte, du contexte, parce que nous allons le retrouver dans un autre sens. Dans un sens tout à fait différent vous avez le mot majeur du chapitre 20 à propos de Jean : « *Il vit, il crut* », ce sont les deux mêmes verbes, et c'est la plus haute perception de la résurrection. Seulement « *Il vit, il crut* », ce n'est pas « il vit pour croire »²⁰ c'est l'hendiadys, c'est-à-dire deux dénominations de la même chose. D'autant plus que le texte

²⁰ C'est d'autant moins un "voir pour croire" qu'en fait il ne voit rien du tout, il voit le vide ! (JMM, St Bernard, février 2012).

ajoute aussitôt : « *Car auparavant ils ne savaient pas que, selon l'Écriture, il fallait que Jésus ressuscitât* » (Jn 20, 9). « Selon l'Écriture » : c'est d'entendre la parole de l'Écriture qui lui donne de voir, ce n'est pas le voir qui lui donne de croire ; c'est entendre qui donne de voir, qui ouvre l'œil. Entendre, voir, et croire sont un seul.

► Il y a quelque chose qui frappe parce que ça paraît incompréhensible : ils lui demandent un signe et ils viennent d'en voir un !

J-M M : Précisément ils n'ont pas vu de signe dans le bon sens du terme, d'ailleurs Jésus explicitement le leur dit. C'est nous aussi sans doute qui lisons en cinémascope ce qu'ils ont vu ! Ce qui se passe ici fondamentalement, c'est la révélation de la donation féconde, c'est-à-dire que donner multiplie les choses à donner. C'était cela qui était à percevoir, mais ils n'ont rien aperçu, ils ont mangé, ils étaient même contents de manger. La façon même dont ces pains sont arrivés là ne les préoccupe pas : Jésus est le nourricier pour eux. Or Jésus n'est pas le nourricier. Ils l'ont vu comme nourricier et non pas comme celui que le Père envoie pour nourrir le monde, pour que le monde ait la vie. C'est étrange en effet : ils viennent de voir ce que nous considérons comme un miracle fastueux, et ils se permettent de demander un signe. C'est très intéressant d'ailleurs à la mesure où cela peut rétrospectivement nous aider à lire ce que signifie le récit qui n'est justement pas le récit du miraculeux sensationnel que nous pensons, puisqu'ils n'ont pas vu ce qui était à voir. Nous encore moins !

b) Versets 31-32 : La référence aux pères, les caractérisations du pain.

« ³¹*Nos pères ont mangé la manne dans le désert selon ce qui est écrit* – ce sont ici les Judéens qui, dans le contexte d'une demande de signe, font référence au pain (à la manne). C'est eux qui introduisent le thème du pain. Bien sûr ils peuvent y être portés par le fait d'avoir mangé des pains, mais cette manducation des pains n'a pas été interprétée par eux comme étant le signe qui marque que Jésus est scellé, marqué pour donner la vie au monde. Et ils donnent une citation qui fait référence à l'Exode, mais ici c'est l'Exode repris dans une citation de psaume – "*Il leur a donné à manger un pain venu du ciel*". » Cette citation est choisie à cause de sa plénitude, parce que nous trouvons là le mot de "pain" qui n'est pas prononcé dans la demande de manne ; c'est le psaume qui appelle la manne un pain. L'expression « *venu du ciel* » donne lieu à des éléments de débat dans le texte qui va suivre. « *Il leur a donné* », c'est le verbe donner qui est ici important dans le texte ; « *à manger* » c'est le verbe manger qui va venir à partir du verset 48 et sera ensuite développé à propos du débat avec les Judéens au verset 52. Nous avons ici des ressources de vocabulaire qui vont donner lieu à développement.

« ³²*Jésus leur dit : "Amen, amen, je vous dis, non pas Moïse vous a donné le pain (venu) du ciel (ek : venu de) mais mon Père vous donne le pain (venu) du ciel, le véritable* ». Le débat ici est un débat sur pain et pain, comme dans le dialogue avec la Samaritaine le débat était sur eau et eau : l'eau du puits ou « *l'eau que je donnerai* » c'est-à-dire le Pneuma. Le thème du partage des eaux, c'est-à-dire de la distinction entre telle eau et l'eau qui dit la donation christique, c'est un souci des premiers chapitres de Jean. Même chose à partir du pain. L'eau de la Samaritaine, ce n'était pas de l'eau banale, c'était la parole nourrissante des écritures du Pentateuque que lisent les Samaritains, c'était son eau

identitaire. Ici nous avons également une dénonciation de ce pain qui est simplement le pain juif.

Nous avons déjà dit qu'un même verset peut donner lieu à lectures diverses, puisque dans la première lettre aux Corinthiens Paul fait une lecture quelque peu différente de ce verset.²¹ C'est pourquoi je n'entreprends pas pour mon compte la lecture directe de l'Ancien Testament, jamais. On peut le faire. L'Ancien Testament pour moi n'a sens que dans la relecture qu'en fait le Nouveau. D'ailleurs, même à l'intérieur de l'Évangile, il y a des lectures diverses du même verset. Ce qui m'intéresse c'est de voir comment la lumière de résurrection est à l'œuvre par rapport à un pré-texte, un texte antérieur, ce qui est le cas ici, comment elle s'y prend, et de quelles différentes manières.

Ici ce pain est déterminé de plusieurs façons. Il est déterminé comme venant du ciel, ce qui est amené par le thème de la manne, et bien sûr comme un pain donné. Nous verrons s'il y a quelque autre détermination qui, progressivement, s'installerait dans le texte. Vous prévoyez déjà, puisque nous avons un peu lu, une autre détermination importante qui va intervenir, qui est d'être « *le pain de la vie* ». Je dis « pain de la vie » parce qu'il y a l'article, mais dans la plupart des traductions courantes c'est « pain de vie ».

► Il y a aussi le "pain véritable".

J-M M : Oui c'est autre chose. Le pain véritable nous l'avons déjà vu ici, à l'instant : « *le pain venu du ciel, le véritable* ». Voilà une autre détermination. Elle touche au mot vérité (*alêthéia*) chez Jean (et il y a plusieurs adjectifs, *alêthinos* ou *alêthês*). Autrement dit il va s'agir ici progressivement non pas *d'un* pain (ou des pains) mais *du* pain, "le" pain. Justement *le* pain n'est jamais *un* pain parmi les pains. De même que l'homme véritable est l'homme que les hommes ne sont pas encore.

Chez Jean il y a de multiples acceptions du mot vérité, il y a l'opposition du vrai et du pseudo (faux), mais aussi du vrai (la vérité) et de l'ombre (ou l'apparence) : et le mot vrai, dit par rapport à la manne, laisserait entendre que la manne est l'ombre des choses à venir, la préfiguration et non pas l'accomplissement ; et l'accomplissement est appelé la vérité, la vérité de la chose par opposition à la figure ou à la préparation, ou à l'ombre des choses à venir. Et on peut s'approcher encore par d'autres chemins de ce que veut dire le mot vérité.

Mais de toute façon le mot vérité ici n'a pas le sens qu'il prendra de désigner une conformité entre un concept et une chose, selon la définition de la vérité depuis Aristote : conformité de l'idée qu'on se fait de la chose avec la chose. C'est conforme... autrement c'est une erreur. La vérité est dans le jugement : si le jugement est conforme à la chose, c'est la vérité. Dans notre texte, le mot vérité n'est pas pris en ce sens-là.

Vrai homme ?

De très bonne heure les premiers penseurs chrétiens seront soucieux de se demander si Jésus est un "vrai" homme, c'est-à-dire s'il est conforme à la définition de l'homme qui convient à tout ce qui est homme, à la nature d'homme – ceci n'est pas du tout un souci de l'Évangile. Ça deviendra : « vrai homme et vrai Dieu ». Ce seront des thèmes de la grande

²¹ 1Co 10,3 ; pour Paul la manne est déjà nourriture de vie et n'est donc pas distinguée comme ici du pain que donne Jésus.

première dogmatique conciliaire à Éphèse et surtout à Chalcédoine. Donc ça répond à des questions d'Occident. Le mot vérité ne répond pas ici à cette question.

Ce n'est pas par hasard que Paul dit qu'il est « *devenu comme un homme* » (Ph 2, 7), comme s'il était un homme. Bien sûr les traductions se dépêchent d'effacer ce "comme". Est-ce que je penserais qu'il n'a pas la nature humaine ? Pas du tout ! Seulement le mot homme dans le monde biblique ne se détermine pas comme désignant une nature, le mot homme désigne une posture constitutive. Et il y a d'entrée deux postures constitutives (c'est Paul que je récite) :

– il y a l'homme à l'image du chapitre premier de la Genèse : « *Faisons l'homme à notre image* », c'est le Christ lui-même qui accomplit cette délibération puisqu'il est l'homme à l'image, c'est-à-dire le fils, car dans « *Faisons l'homme à notre image* » on a la même expression que dans : « *Adam vécut 130 ans, à sa ressemblance et selon son image il engendra un fils* » (Gn 5, 3) où le mot "à l'image" désigne le fils ;

– et puis il y a Adam du chapitre 3 et, comme dit Philon d'Alexandrie, c'est d'un autre homme qu'il s'agit. Adam du chapitre 3 est constitué par une autre posture qui est la posture préhensive, c'est-à-dire la posture de celui qui n'est pas dans l'ordre du don.

Je commente ici le premier verset de ce qu'on appelle l'hymne aux Philippiens chapitre 2 : « *Lui qui préexistant image de Dieu n'a pas estimé prenable d'être égal à Dieu – sa posture d'image n'est pas la même que la posture préhensive du chapitre 3, à qui l'on a dit : « Si vous en mangez, vous serez comme des dieux » – ⁷mais au contraire s'est évacué (la kénose) et a pris la posture (la morphê) du serviteur – or la posture du serviteur et la posture du fils, c'est la même – devenu semblable (homoiôma) à un homme et, quant à son aspect, trouvé comme s'il était un homme.* » Ici le mot homme (*anthropos*) désigne Adam du chapitre 3. De l'extérieur on pouvait croire que le Christ était un homme au sens usuel du terme, mais le sens usuel du terme ici ne désigne pas la nature humaine, il désigne une posture déterminée. Évidemment cette lecture n'a pas été répandue et n'est pas viable, à cause de la force même de ce que veut dire le mot homme en Occident comme nature humaine. On dit très souvent : c'est parce que les gnostiques avaient une conception pessimiste de la matière comme étant le mal qu'ils n'ont pas pu croire que Jésus était véritablement homme. Ce n'est pas du tout la raison, mais comme on le voit chez saint Paul lui-même, c'est que dans le Nouveau Testament la lecture ne se fait pas en terme de nature mais en terme de posture. C'est là l'origine de l'hérésie du docétisme. Gardant la structure de Paul mais l'appliquant au concept de nature, les docètes ont dit fausement : il n'était pas véritablement un homme. Ils ont gardé le vocabulaire de Paul « comme s'il était un homme », parce que *homoiôma*, qu'on traduit par "similitude", veut dire "en apparence". Seulement, ce même vocabulaire, ils l'introduisent dans la structure questionnante de l'Occident où il s'agit de la nature humaine, et c'est là qu'ils deviennent hérétiques. C'est l'une des premières hérésies.

c) Verset 33 : Le pain descendu du ciel.

« ³³*Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne vie au monde.* » Il y a ici la reprise de "*ek tou ouranou*" qui était dans la citation. Et Jésus dit par là (puisque nous allons apprendre que le pain, c'est lui) qu'il est venu du ciel. Donc c'est une affaire christologique d'abord. Et c'est ainsi que vont l'entendre les Juifs à partir du verset 41. La chose est préparée, le débat aura lieu : les Juifs murmurent à son sujet de ce qu'il a dit « *Je suis le pain descendu du ciel* » et ils disent « *N'est-il pas Jésus le fils de Joseph* » (v. 42)

donc cet homme n'est pas descendu du ciel. Et c'est le mot "descendu du ciel" qui va être repris et médité sous la forme de la question de la christologie essentielle : « D'où je viens ? » Nous entendons donc une petite note qui est oubliée au bénéfice d'autre chose mais qui va resurgir et se relancer en thème au verset 41. Voilà l'écriture johannique, c'est une écriture de type musical dont il faudrait examiner précisément le mode de composition.

Seulement ici s'introduit pour la première fois l'expression : « *le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne vie au monde.* » Vous avez le verbe *donner* et le mot *vie* qui sont liés indissolublement car il est de l'essence de la vie d'être quelque chose qui se donne et qui se reçoit, non pas simplement dans sa venue mais aussi dans sa conservation, dans son maintien, dans son entretien. Ces deux mots « *donne vie* » préparent le dernier verset qui est « *Le pain que je donnerai c'est moi-même pour la vie du monde* ». C'est donc une première écoute de ce thème qui interviendra dans le récapitulé du verset 51.

Nous avons ici une sorte de premier point d'arrêt. Nous avons acquis les éléments du vocabulaire. Cela donne lieu à une première intervention, mais elle ne rompt pas la suite.

d) Verset 34 et 35a : Première intervention des Judéens.

« ³⁴*Ils lui dirent donc : "Seigneur donne-nous toujours de ce pain"* – nous avons déjà vu cette requête chez la Samaritaine : « *Donne-moi de cette eau, que je n'ai plus à venir puiser ici* », c'est le thème de la méprise – ³⁵*Jésus leur dit* – cela prépare la première énonciation majeure – *"Je suis (c'est moi qui suis) le pain de la vie (égô éimi ho artos tês zoês).* » Il y a ici "égô éimi", le "Je suis" avec un attribut. Le "Je suis" a la signification de "C'est moi" et non la signification de la manne, et il y a « *Je suis le pain de la vie* ». Le pain était nommé auparavant le pain donnant la vie au monde. Nous avons ici la formule qui fera rythme : « *Je suis le pain de la vie* ». Cette formule nous allons la retrouver au verset 48. Entre-temps il n'est plus question du pain. Mais la première énonciation et la deuxième au verset 48, sous la même forme, font que le texte renoue avec la thématique initiale après avoir développé entre-temps d'autres thèmes. Donc il est important de voir ce verset 35b en rapport avec le verset 48. Enfin il réapparaît au verset 51 une troisième fois : « *Je suis le pain vivant* ».

e) Les « Je suis » ; la mention de la vie chez Jean.

Cette formule, sur laquelle nous nous arrêtons un instant, entre dans les nombreuses formules des "Je suis" de Jésus. Ce *Je* est évidemment le *Je* de résurrection, pas notre *je* empirique usuel ; c'est au titre de la résurrection qu'il est appelé "*le pain de la vie*". D'autre part il y a « *Je suis le berger* », « *Je suis la lumière* »... Cela nous amène à penser autrement les épithètes lumière, porte, vie, pain, berger... Ce sont des termes inégaux, certains ont l'air de désigner des choses, d'autres des personnes : une porte c'est une chose, un berger c'est une personne. La lumière, c'est quoi ? Je ne sais comment les répartir. Les répartitions usuelles de ces mots doivent s'effacer puisqu'ils sont employés de la même façon par le Christ.

Donc chacun de ces mots a besoin d'être repensé, et une façon de les repenser, c'est de s'aider de l'infinitif. Pourquoi ? Parce que, comme la grammaire l'indique, l'infinitif est la

façon la moins définie, c'est-à-dire la moins articulée selon la conjugaison, selon les temps mais aussi selon les personnes, de désigner. C'est le moins défini. « Je suis la vie » => "je suis vivre" ; et si je suis vivre pour vous => "je suis donner à vivre". « Je suis la lumière » => "je suis donner à voir". C'est ainsi que le Christ ressuscité est cette mise en œuvre de l'humanité que nous sommes. Il n'est pas un bonhomme en plus : il est l'unité de ce que nous sommes, et c'est là sa dimension de résurrection. Autrement dit il est l'activité du Père en acte d'accomplir l'humanité ; et c'est pour autant que par sa mort, il s'efface comme un en plus et qu'il vient comme l'unité de ceux qui étaient dispersés.

Ici on a l'expression « *pain de la vie* », mais il y a d'autres expressions désignant « *quelque chose de la vie* » : par exemple, nous allons retrouver « *les paroles de la vie* » à la fin de notre texte dans « *Tu as les paroles de la vie* ». Dans la première lettre de Jean nous lisons hier : « *au sujet du logos de la vie* » c'est-à-dire de la parole de la vie, de l'affaire de la résurrection. Il y a l'expression « *la lumière de la vie* » une fois dans l'évangile de Jean.

Que veut dire « *de la vie* » ? En gros ça peut signifier d'abord "appartenant à cette sphère qui est l'âge nouveau", puisque « *nous avons été transférés de la mort à la vie* », transférés de l'âge de ce monde qui est mortel et meurtrier à la vie qui est le monde qui vient. C'est cela qui s'appelle la vie ici : la vie, c'est toujours la même chose que la "vie *aiōnios*" chez saint Jean, ce qui est mal traduit par "vie éternelle", c'est la nouveauté de vie.

Il dit aussi simplement « *Je suis la vie* » qui récapitule les multiples "Je suis" concernant la parole de la vie, le pain de la vie, la lumière de la vie. Dans toutes ces déterminations, nous avons un substantif et le génitif "de la vie". Nous avons lu une fois « *Je suis le pain vivant (zōn)* » (v. 51). Y a-t-il une différence ? Je ne crois pas. C'est difficile à savoir parce qu'il y a du calque d'hébreu derrière ces choses, et il n'y a pas nécessairement une différence entre le mode d'écrire l'appartenance génitive et le participe présent. Je ne pense pas qu'on puisse argumenter beaucoup là-dessus sauf en des lieux où c'est précisément mis en évidence, mais pas sous cette forme, sous une autre, et ceci à propos du Pneuma.

Car on a un mot majeur « *le Pneuma de la vie* », l'insufflation qui donne vie. À propos de l'eau vivante – plutôt que "l'eau de la vie" – le texte dit bien "l'eau vivante" comme il est dit "le pain vivant". On traduit parfois par "l'eau vive", mais le débat n'est pas la différence entre l'eau stagnante et l'eau vive, d'où je préfère traduire "l'eau vivante" même si c'est moins beau. En 1 Cor 15, Paul distingue : « *l'homme a été fait âme vivante (psukhê zōsa)* » mais « *le Pneuma est vivifiant (zōpōioun)* ». C'est l'opposition pensable entre le "vivifiant" et le "recevant la vie".

f) Donner sa vie, se donner.

Dans le Prologue, nous avons : « *En lui était la vie* ». Les articulations pensables ici seraient une différence entre la vie vivifiante – autrement dit la vie donatrice – et la vie vivifiée, et là, à la place de "donatrice", il faudrait dire : "un mode donateur".

Il nous faudra aller plus loin puisqu'il y a beaucoup plus que ça dans notre texte. Pourquoi « je suis la vie » signifie-t-il « je donne la vie » ? Je donne la vie parce que je me

donne pour qu'ils vivent. Ce point-là n'est pas développé, il est inclus, car la pointe du verbe donner réside dans "se donner". C'est pourquoi nous trouvons cette pointe à la fin : « *Et le pain que je donnerai c'est moi-même (ma chair)* » (v. 51).

Ici il y a des difficultés qui pourraient encore intervenir puisqu'il y a deux mots grecs pour vie. « La vie donnée » c'est *zôê* (la vie éternelle), et la vie qu'il donne c'est *psukhê* et même *sarx* (la chair) : moi-même. Ce qui est important, c'est "moi-même". Pourquoi ici sous la dénomination de chair, nous le verrons. Par ailleurs certains traduisent *psukhê* par âme – par exemple ils disent qu' "il donne son âme" (Jn 10, 15) – mais ce n'est pas bon non plus parce qu'en français, nous avons le même mot vie pour *psukhê* et pour *zôê*. Nous sommes ici en recherche d'un sens qui appelle ses mots, qui ne les a pas encore.

Ce à quoi nous sommes arrivés, c'est que le sens de *vie* et le sens de *donner* ne sont pas deux : vivre c'est se donner. Ne prenez pas *se donner* pour un programme. En un certain sens vous ne le pouvez pas véritablement, c'est la tâche que le Christ opère, et nous participons à cette tâche en donnant de notre avoir, de notre savoir, de notre temps. "Se donner" est l'identité même du Christ en plénitude et de lui seul, non pas qu'il soit tout seul, mais en ce qu'il le fait pour nous et pour que, à notre mesure, nous entrions dans ce mouvement sans la prétention jamais d'égaliser ce qu'il fait. C'est en cela que le Christ n'est pas premièrement un modèle. Il est premièrement celui qui accomplit l'œuvre, œuvre dans laquelle à notre mesure nous entrons. Parce qu'ici il ne s'agit pas du romantisme de se donner. Souvent on est affligé à première lecture quand on entend « *Ma vie j'ai la capacité de la donner et la capacité de la reprendre* » : romantiquement ce n'est pas sérieux, c'est beaucoup plus beau de la donner un point c'est tout. Seulement le Christ n'est pas un romantique, c'est d'autre chose qu'il parle.

► Il y a toujours le Père en amont qui lui donne de se donner ?

J-M M : Tout à fait car il est celui qui a été envoyé pour donner vie au monde. Et c'est un thème profondément johannique que le Christ ne dit rien, ne fait rien, n'est rien que ne dise, que ne fasse, que ne soit le Père : « *Le Fils ne fait rien qu'il ne voit faire au Père* ».

g) Verset 35b : Avoir faim / avoir soif. Venir auprès.

Nous étions arrivés à ce moment du « *je suis le pain de la vie* » et puis cet ajout : « *celui qui vient près de moi n'aura pas faim et celui qui croit en moi n'aura pas soif à jamais.* » C'est une thématique qui se réfère à l'ensemble de l'appel à boire et à manger. Nous en avons entendu des échos avec des variantes : avoir encore soif ou n'avoir plus soif, nous avons vu que les deux avaient du sens. Cette réflexion, nous l'avons trouvée à propos de l'eau chez la Samaritaine. Vous remarquez que c'est selon un parallélisme psalmique :

« *celui qui vient près de moi n'aura pas faim
et celui qui croit en moi n'aura pas soif jamais.* »

Autrement dit, "avoir faim" / "avoir soif", c'est le même dans la bonne différence ; et "celui qui vient vers moi" / "celui qui croit en moi", c'est dire la même chose avec la bonne différence. Venir vers (auprès) est un mode de dire la foi accomplie, de même que nous verrons que manger en est un autre.

La soif est indiquée ici sans plus, mais pour la première fois nous avons l'expression « *celui qui vient auprès de moi* » qui jouera un grand rôle parmi les modes de dire les sensorialités diverses de la réception.

► La traduction "venir à moi" est-elle bonne ?

J-M M : "Venir vers" (*pros* plus accusatif) indique un mouvement, cependant les spécialistes de grec de l'époque hellénistique pensent que cette différence, qui est valable dans le grec classique, est peut-être à l'époque quelque chose qui s'estompe. Par exemple le mot "*pros*" qui se trouve au verset 1 du Prologue : « *Dans l'archê était le logos et le logos était vers Dieu* » (*pros* plus accusatif) peut se traduire "tourné vers", mais on peut très bien entendre aussi "être auprès" si l'accusatif n'est pas accusé, forcé. "L'auprès" est pour moi une chose très importante puisque c'est la dénomination de la proximité dont je dis que c'est l'essence même de la question fondamentale "Où ?", donc je pense que "vers" appauvrit. Le mot "auprès" se dit aussi *para* (près de). Les deux seront employés plus loin dans une reprise. Lorsqu'il s'agit du Christ auprès du Père (*para tou Patros*), c'est un auprès qui est mis en rapport avec le *pros* de celui qui vient vers. Faut-il accentuer cette nuance, je ne suis pas sûr. Le "recevoir" qui se dit entendre, voir etc. se prépare à se dire comme une proximité, un venir vers, un venir auprès.

2°) Versets 36 à 40.

« ³⁶Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et vous ne croyez pas. ³⁷Tout ce que me donne le Père viendra auprès de moi et celui qui vient auprès de moi je ne le jetterai pas dehors, ³⁸parce que je suis descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé. ³⁹Et c'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé, que de tout ce qu'il m'a donné je ne perde rien mais je commence à le relever (ressusciter) dans le dernier jour. ⁴⁰Car c'est ceci la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait vie éternelle et je commence à le relever dans le dernier jour. »

a) Versets 36-38. Venir auprès ; être jeté dehors.

« ³⁶*Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et vous ne croyez pas.* » Ce qui est important dans ce passage, c'est de remarquer qu'il renoue avec l'expression "voir et croire" à deux reprises. L'expression "voir et croire" était de la demande initiale au verset 30 « *pour que nous voyions et croyions en toi* », ensuite verset 36 « *vous m'avez vu et vous ne croyez pas* », puis verset 40 « *tout homme qui voit le fils et croit en lui* ». Voilà un fil.

Autre élément : « ³⁷*Tout ce que le Père me donne viendra auprès de moi* » : retour du verbe donner, mais cette fois le Père donne à Jésus non pas le pain, mais les hommes. Donc le verbe donner n'a ni le même sujet ni le même complément que dans ce qui précède. Occasion pour vous signaler que le verbe donner est plus fort dans l'Évangile que toutes les articulations auxquelles il donne lieu. Ça donne de toutes parts et à tout. Il n'y a qu'un autre verbe qui soit semblable chez Jean, c'est le verbe témoigner : tout témoigne de tout. Le lieu où l'on peut s'assurer de cela, c'est le chapitre 17 où le verbe donner se trouve 17 fois, ça donne à tout-va. C'est intéressant à détecter parce que la visée sémantique (c'est-à-dire le sens) de ce que veut dire donner, l'emporte ici sur les articulations syntaxiques : la qualité

d'espace déterminée par le verbe donner précède et donne lieu justement aux articulations verbales où il y a un sujet, un verbe, etc.

Pour vous faire comprendre, voici un exemple. Même dans le poème où cela a lieu suprêmement, nous n'y sommes pas attentifs. Dans le poème, du seul fait d'être prononcé, un mot a sa fonction indépendamment de ce qu'il en est dit grammaticalement, il est constitutif d'un espace. Un mot tout seul ce n'est pas signifiant, mais l'espace sémantique se détermine déjà par la simple proximité d'au moins deux mots et ensuite par l'ouverture à la multiplicité des mots. Un poème n'est pas une dissertation. La dissertation a besoin de la grammaire. La grammaire introduit à la langue mais aussi fait obstacle à l'utilisation plénière de la langue. Les règles de lecture ne remplacent jamais la chose.

« *Et celui qui vient auprès de moi je ne le jetterai pas dehors...* » Ce qui est récurrent ici, c'est l'expression « venir auprès » : le Père me donne des hommes, tout ce qu'il me donne viendra, et je ne le jetterai pas dehors.

► Chez saint Jean, au verset 37, on a « *Celui qui vient auprès de moi je ne le jetterai pas dehors* ». Dans notre groupe nous l'avons rapproché d'un verset des Synoptiques : « *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi* ». Qu'est-ce que c'est que ce dehors ?

J-M M : Si nous posons une question à ce sujet, c'est qu'il y a quelque chose qui nous gêne ; plus important serait alors de se demander ce qui gêne et c'est, je crois, la façon de comprendre "celui qui". Pour le dire d'un mot et de façon simpliste, il ne faut jamais entendre chez saint Jean "celui qui" et "celui qui" comme deux personnes différentes. Pour traduire équivalamment cela dans notre langage, il faudrait entendre : cela de nous qui entend est sauf, et cela de nous qui n'entend pas est déjà dans la mort et jeté dans la mort. Je l'énonce, il faudrait le montrer, ce qui réclamerait beaucoup de temps.

Pour donner une image simple : le jugement dernier met à droite et à gauche non pas des individus mais des moments ou des aspects ou des portions de chacun, en sorte que le jugement dernier traverse verticalement ce que nous appelons un homme. Le jugement dernier reçoit à droite ce qu'il y a de sauf en nous, et laisse dehors ce qui, de nous, est à gauche. Le bénéfice – je ne dis pas que c'est la raison – est que ça permet de ne pas entendre l'Écriture dans un préalable de peur, car la peur nous bouche les oreilles et ne nous permet pas d'entendre dans sa véritable tonalité la nouvelle heureuse qu'est l'Évangile.

"Celui qui" et "celui qui".

Le montrer réclamerait beaucoup de temps parce qu'il faudrait une réflexion critique sur l'usage du "celui qui" dans notre oreille en fonction de la modernité, par opposition à un autre mode de percevoir l'expression "ce qui" et "ce qui" dans un autre discours. Autrement dit l'histoire de la pensée qui conduit en Occident à notre écoute spontanée de ce que veut dire "celui qui", nous paraît évidente, on ne questionnerait même pas là-dessus : "celui qui" et "celui qui", on sait très bien que ce sont deux individus ! Eh bien ça l'est pour nous mais au prix d'une évolution de la pensée au cours de l'histoire qui mériterait d'être examinée critiquement. C'est un travail latéral de philosophe en acte de regarder d'où vient la prétendue évidence de la modernité, parce que **ce qui va de soi dissimule d'où il vient**. Nos évidences sont ce qu'il y a de plus soupçonnable. Ce point-là a partie liée avec l'émergence d'un mode d'être au monde qui privilégie *je* comme un

individu clos et indivisible. *Individuum* signifie indivisible, c'est le mot grec *atomos*, du temps où on croyait que l'atome était indivisible, était la plus petite particule, et il garde ce nom-là bien qu'il ait fait du chemin entre-temps.

Dire que la ligne de démarcation traverse un individu sous-entend qu'elle divise l'indivisible. Seulement l'homme n'est pas un individu, un indivisible. Vous apercevez le chemin ? C'est un travail monstrueux que de faire cette histoire. J'en indique le départ et le résultat. Ce chemin n'est pas proprement exégétique en lui-même, seulement c'est un chemin qui doit examiner la qualité de répondant, d'écoute qui est en moi. Et ce présupposé prétendument évident est justement ce qui obture une bonne écoute de l'expression "celui qui" et "celui qui" telle qu'elle se trouve. Notre écoute de cela n'est possible que dans un moment de particulière crispation sur *ego* comme étant le point d'appui premier et dernier, même de ce que veut dire le verbe être, donc l'essentiel puisque nous ne pensons que par le verbe être. Or le verbe être est fondé sur *ego cogito* (je pense donc je suis), donc ce qu'il en est d'être se déduit de *je*. Cette aventure arrive à l'Occident à un certain moment de son développement, mais n'a rien à voir avec les présupposés qui s'expriment dans les discours comme celui de l'Évangile, mais aussi comme les discours archaïques, comme les discours d'autres cultures. Cette crispation sur le *je*, qui est caractéristique de notre Occident, nous interdit par exemple de comprendre quoi que ce soit au bouddhisme qui est réputé être négateur de la personne humaine au profit d'une espèce d'indifférenciation nirvanique, « alors que Monsieur, nous les chrétiens, nous savons ce que c'est que la personne », en pensant que la personne s'oppose à une pensée qui serait impersonnelle. Ça c'est de la niaiserie.

Je ne prétends pas prouver cette distinction de deux aspects en chacun, fut-ce en deux heures, mais je l'indique comme un repère qui provisoirement doit lever en vous des écoutes qui ne sont pas opportunes. Ce qui vous tracasse dans le "jeter dehors" depuis le début, vous ne l'avez pas exprimé clairement, c'était une sorte de peur non dite qui obture notre capacité d'entendre quelque chose.

► On a déjà parlé de l'expression "jeter dehors"... et on ne comprend pas la "colère de Dieu" qui concerne des sentiments.

J-M M : En un sens il n'y a pas de sentiment au sens d'une lecture psychologiquement affective. L'expression "colère de Dieu" est une expression de l'Ancien Testament qui est reprise chez Paul et chez Jean. Elle demande à être méditée. C'est peut-être ça le fond de la question : pourquoi y aurait-il en Dieu de la colère, de l'exclusion, etc. ? Il ne faut pas partir du sentiment de colère tel que nous le trouvons pour répondre à cette question, mais il faudrait aller plus loin. Il faut faire un chemin. J'ai esquissé des éléments de réponse ici ou là, je pourrais éventuellement essayer de les reprendre. Pourquoi par exemple Chouraqui ne traduit-il pas cette expression par le mot de colère, mais par le mot de frémissement ? Parce qu'il veut rester auprès de la racine hébraïque du mot, mais sa solution ne suffit pas comme réponse. C'est une question énorme à soi toute seule.

En tout cas la première chose à entendre ici c'est que personne ne rejette personne. De même que dans l'expression « ne craignez pas » nous entendons surtout une espèce d'invitation à la crainte (l'expression « n'ayez pas peur » donne peur en fait). Dans l'expression « je ne jetterai personne dehors », ce que nous entendons d'abord c'est la capacité à être jetés dehors, très curieusement. Je dis "curieusement" mais il y a sans doute

une raison et je ne conteste pas. Simplement je ne voudrais pas pour l'instant m'y attarder en sachant qu'il y a un chemin de réflexion possible. On garde ces choses-là pour ce soir.

Nous-mêmes nous essayons de n'être pas trop affectivement pris par le texte. Nous faisons l'effort d'en apercevoir les articulations, donc de prendre distance, de le regarder avec une certaine sérénité. Je ne dis pas qu'il faille toujours seulement faire ça. Que ce texte ait des résonances qui touchent notre affectif, c'est une bonne chose, mais pas tout le temps et pas maintenant.

« ³⁸*Car je suis descendu du ciel* – c'est une expression déjà entendue, qui était amenée par la citation du psaume, et qui va être reprise pour elle-même à partir du verset 41. Elle est donc ici gardée en réserve mais non développée. On entend la petite note de cela qui persiste mais elle ne donne pas lieu à développement de thème, elle sera prise pour elle-même au verset 41. En revanche c'est autre chose qui vient – *non pas pour que je fasse ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.* » Le mot qui colore tout ce petit passage (v. 36-40) c'est le mot volonté. Il importe de voir comment il vient et ce qu'il en est dit.

b) Petit développement sur le mot volonté.

De façon générale comment le mot volonté vient-il dans l'évangile de Jean ? Il intervient par exemple sous la forme de ce leitmotiv, ou en accord avec lui : les paroles que je dis sont les paroles du Père, l'œuvre que je fais c'est l'œuvre du Père, la volonté que j'accomplis c'est la volonté du Père et non pas la mienne. Ceci touche au rapport du Père et du Fils et à la signification de *je* et *tu*, parce que le plus propre de moi-même est quelque chose qui est déjà dans la dépendance d'une donation : c'est *tu* qui donne *je*. Le *je* est loin d'être la première chose sur laquelle s'appuyer, comme dans l'*ego cogito* par exemple qui révèle la structure fondamentale de notre pensée, de notre être au monde... Qu'est-ce qu'un *je* qui n'existe que dans la donation par un *tu* ? Dire *tu* me donne *je*. Le *je* ne peut être qu'une donation d'un *tu* alors que nous, nous pensons un *je* qui rencontre par hasard d'autres *je* (*s*) avec qui il a à faire, c'est-à-dire que le *je* singulier est l'assise ferme sur quoi nous sommes posés et à ce *je* il arrive de rencontrer un *tu*. Seulement le rapport fondamental de *je* et *tu* n'est pas celui-là.

► Le *tu* où est-il ? Ne serait-ce pas plutôt un *il* ?

J-M M : Le *il*, comment l'interpréter par rapport à *je* et *tu* ? Nous sommes ici dans la perspective de Jésus qui révèle le plus profond de lui-même quand « *Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père" (tu, toi)* » donc le *tu* est d'abord dans l'adresse. Ce sont des choses que je ne fais que toucher très superficiellement.

Le témoignage.

Par ailleurs ce thème du rapport du Père et du Fils est développé chez Jean dans un autre registre qui est le registre du témoignage. Celui qui témoigne de lui-même est un faux témoin, le témoignage n'est authentique que si je témoigne d'un autre, ou je ne suis authentique que si c'est un autre qui témoigne de moi. Nous avons ici un emploi structurel du verbe témoigner chez Jean qui est presque à rebours de notre usage courant de ce verbe. Un témoignage authentique, pour nous, c'est un témoignage de mon vécu. C'est le contraire chez Jean : si je témoigne de moi-même je suis menteur, dit-il. Tout ceci est dans

la grande thématique du chapitre 5 : « Tu te fais Dieu toi-même » disent les interlocuteurs de Jésus ; « Pas du tout, ce n'est pas moi qui dis que je suis Dieu, c'est un autre qui témoigne de moi en me déclarant son fils dans la parole "*Tu es mon fils*" ». Donc l'altérité est de l'essence du témoignage au sens johannique du terme.

Et le témoignage chez Jean est le fondement de toute vérité. Autre différence avec nous qui ne nous servons du témoignage d'autrui que par défaut, quand on ne peut pas s'assurer de façon personnelle : si on n'a pas vécu quelque chose, on s'informe, le témoignage est une forme faible de preuve. Chez Jean, le témoignage est le fondement même de toute vérité : c'est en effet la parole du Deutéronome : « *Toute vérité se tient entre le témoignage de deux ou trois* » que Jean reprend et médite à sa façon pour présenter ce que veut dire vérité chez lui. Ce serait encore une autre façon, encore partielle, d'avancer vers le mot vérité au sens johannique du terme.

« *Car je suis descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.* » Le mot volonté régit notre texte : c'est la volonté du Père, c'est le Père qui l'a envoyé, il a été marqué, signé (*sphragis*). Nous avons ici deux possibilités : soit regarder ce que veut dire le mot volonté dans le Nouveau Testament (j'ai déjà suggéré des choses mais cela mériterait un très long développement qui nous retirerait du texte) ; soit demander au texte en quoi consiste la volonté et c'est ce que nous allons faire. En effet le texte le dit : « *car c'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé* », il le dit deux fois verset 39 et verset 40. Pour l'instant nous allons nous en tenir à ces réponses.

Il s'agit d'abord de « *la volonté de celui qui m'a envoyé* » et ensuite de « *la volonté de mon Père* », deux dénominations du même. La paternité et l'envoi sont deux façons de dire la même chose, ce qui se comprend très bien si le verbe venir (ou être envoyé ici) est quelque chose de propre au fils. D'autre part il ne faut pas concevoir l'envoi comme la mise à distance. Il faudrait même méditer sur ce que veut dire chez nous partir. Le premier sens de partir c'est partager : "avoir maille à partir", c'est n'avoir même pas un sou à partager en deux, ce qui donne lieu à chicane. Or celui qui part reste dans son point de départ sur un autre mode. Ça pourrait être une page de Heidegger.

On peut aussi penser que, chez les Anciens, même si on le dit en termes juridiques, le Nonce, c'est-à-dire l'ambassadeur, l'envoyé, est reçu avec les honneurs mêmes de celui qui l'envoie : il est une présence de celui qui l'envoie. Et envoyer, ce n'est pas se décharger d'une tâche pour la faire faire par un autre.

c) Versets 39-40. Le dernier jour, celui de la résurrection.

« ³⁹*C'est la volonté de mon Père que, de tout ce qu'il m'a donné, je n'en perde aucun (rien) et je commence à le relever dans le dernier jour.* » : nous avons vu que ne pas perdre de pain et ne pas perdre d'homme c'est la même chose, car le pain et l'homme c'est la même chose. Ce qu'il dit, à savoir qu'il n'en perdra aucun, est ici confirmé et attesté parce que ce n'est pas simplement une question d'initiative ou de volonté de sa part, mais c'est sa tâche donnée, c'est ce pourquoi il est envoyé. Dans la deuxième mention : « ⁴⁰*c'est ceci la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et je commence à le relever dans le dernier jour* », ce qui était dit négativement

est dit ici positivement. N'être pas perdu c'est avoir la vie. Et ne pas être jeté dehors c'est avoir la vie : « *En lui était la vie, hors de lui rien* » (Jn 1), c'est-à-dire la ténèbre, la mort.

Entre-temps nous avons l'expression « *celui qui voit le Fils et croit en lui* », mais ici il faut la comprendre en fonction du débat qui va venir par la suite sur la primauté de l'entendre, sur l'affirmation que voir et croire c'est la même chose. C'est le « *il vit, il crut* » de Jean au chapitre 20 où se trouve l'hendiadys, et ici le verbe voir est le simple verbe *théoreïn* ; donc la distinction entre le verbe faible et le verbe fort pour dire voir ne joue pas dans ce texte, il joue même à l'inverse, mais peu importe. Ceci nous apprend que les règles ou les aperceptions de lecture ont toujours de l'importance, mais elles s'effacent devant l'acte même de lire. Si je lis, c'est le contexte qui me dit qu'il faut entendre ici voir (*théoreïn*) et croire comme disant le même et le plein.

Dernière chose à dire : nous apercevons une petite musique « *et je commence à le relever dans le dernier jour* » – alors je répète : nous sommes dans le dernier jour, ce futur est un inaccompli, nous sommes dans le moment où ce relèvement s'accomplit. La chose est reprise à la fin du verset 40 (donc les deux versets qui parlent de la volonté se terminent par cette expression), et nous nous attendons à retrouver une autre fois cette expression.

Nous avons ici l'exemple même d'un texte qui ne se survole pas. Un texte qu'il faut marcher dans une mémoire, mémoire de ce qui a été entendu mais laissé en réserve, de ce qui tout d'un coup s'annonce neuf, sans explication, mais se garde pour plus tard, avec un retour et un développement... La ligne mélodique se charge tout d'un coup d'un nouveau mot qui en change la tonalité etc. Ça s'écoute comme un développement de la forme sonate.

► Quel est le rapport entre relever et ressusciter ?

J-M M : Il y a deux mots grecs pour dire ce que nous traduisons par résurrection : *anastasis* qui correspond au verbe remettre debout, relever (c'est celui qu'on a dans notre texte) ; et l'autre, celui qui est le plus utilisé lorsqu'il s'agit de la résurrection de Jésus lui-même, c'est *égéireïn*, qui signifie réveiller, donc ça ne fait que traduire le sens premier de éveiller. Moi je garde couramment le mot de résurrection parce qu'il est référentiel, avant d'être compris il est l'indice d'un lieu central. Si on veut essayer de le penser, l'étymologie de "éveiller" est très intéressante, d'abord parce qu'elle ne risque pas de nous induire purement et simplement dans l'imaginaire d'une réanimation. La résurrection est tout sauf une réanimation d'un cadavre. Ça nous permet d'autre part de prendre en compte, sous le mot de résurrection, la succession d'éveils qui sont au cours même de la vie, qui sont inclus dans ce mot. La résurrection n'est pas simplement après la mort. Il y a même un texte gnostique qui dit : « Les gens s'imaginent que Jésus est d'abord mort et puis qu'il est ressuscité ensuite. En réalité il est d'abord ressuscité et il est mort ensuite ». Ça vous choque peut-être... C'est astucieux, c'est plein de sens.

Il ne s'agit pas ici de rapatrier le mot de résurrection dans un champ purement psychologique qui vaudrait pour cette vie, ni de croire qu'on en épuise le sens en la pensant comme l'éveil de quelqu'un qui sort des affres de quelque chose qui est métaphoriquement une mort. Le mot de résurrection a avec la mort (au sens le plus strict du terme) une proximité très importante. Et l'*aiôn*, l'éternité, est mal pensée quand elle est pensée "après la mort", parce que *après*, c'est un mot du temps. Donc nous voyons bien que c'est mal

pensé et cependant ça dit quelque chose de la mort (au sens strict) traversée, dépassée ; et le signe de cela c'est que la mort s'appelle volontiers la dormition. Par exemple chez saint Jean, à propos de Lazare, Jésus dit : « *Notre ami Lazare dort* » et Jean ajoute « *Jésus parlait du sommeil qui est la mort* ». Dans cette perspective, quand la mort est appelée sommeil, il ne faudrait surtout pas croire, encore une fois, qu'il s'agit d'une métaphore.

Donc voici un certain nombre de réflexions autour des mots réveiller et ressusciter. Le mot réveiller est très souvent un bon mot mais il ne faut pas qu'il soit pensé comme réducteur par rapport à la mort au sens vrai du terme. Il ne s'agit pas simplement des multiples morts que nous vivons (en employant le langage des psychologues). On n'a pas besoin des psychologues pour parler ainsi.

Et Jean emploie d'autres mots. Par exemple pour dire résurrection il dit la vie – les autres ne le font pas de la même manière – c'est souvent son mode de dire la résurrection. De toute façon, tous ces mots sont inadéquats. Quand un mot est inadéquat il est bon qu'il y en ait plusieurs pour montrer que ce qui est visé dépasse ce que signifient nos mots. Le mot de résurrection dit l'essentiel de l'Évangile et cependant c'est le mot que nous comprenons le moins. Ce qui est au cœur est le plus obscur.

Dès les Actes des Apôtres, toute la prédication est la prédication de la résurrection. Le mot *égéireïn* se trouve déjà dans le chapitre 20 (qui est le chapitre de la résurrection). C'est la citation à laquelle j'ai déjà fait allusion : « *il vit, il crut, car auparavant ils ne savaient pas que selon l'Écriture, il fallait que Jésus ressuscitât* » (Jn 20, 9).

Re-susciter est un mot qui a un sens, c'est même un mot très important. Il faudrait méditer le rapport indéclinable qu'il y a entre résurrection et insurrection. Nul ne peut dire la résurrection sans une insurrection : par rapport à ses capacités estimées possibles de penser, c'est une in-surrection contre notre pensée ordinaire. C'est donc très important. Le mot a ses vertus. On sait que, dans l'usage le plus courant, il indique quelque chose comme une réanimation, quelqu'un qui est tenu pour mort, et quelques instants après il est réanimé. C'est dommageable en un sens parce que c'est réduire ce qui est en jeu sous ce mot à une imagerie, une factualité relativement débile par rapport à ce qui est en jeu.

d) Volonté et œuvre.

Ce petit passage a apporté en propre le mot de volonté (*théléma*). Il était néanmoins implicitement appelé parce que son correspondant, son répondant est l'œuvre. Je vous donnerai ce soir l'articulation que j'ai esquissée l'autre jour, en mettant en deux colonnes les mots qui se répondent : semence / fruit ; *arkhê* / totalité ; *mustêrion* / *apocalupsis* ; volonté (*théléma*) / œuvre. La volonté n'est pas quelque chose d'extérieur à l'œuvre, elle est la semence de l'œuvre. Le Père est la semence, la volonté est la semence, semence inaccomplie Accomplir l'œuvre c'est faire venir cette semence à fruit, et le fruit c'est que l'homme vive de vie éternelle et qu'il ne soit pas jeté dehors, perdu. Le lieu auquel il faut se référer, c'est le chapitre 4, verset 34 : « *J'ai une nourriture à manger que vous ne connaissez pas* » dit Jésus aux disciples. Ils se disent entre eux : « *quelqu'un lui a peut-être apporté à manger* » donc méprise. Jésus, parce qu'il s'agit des disciples, explique : « *Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que j'achève son œuvre* ». Ici nous

avons une indication sur le rapport œuvre / volonté. Faire la volonté, c'est achever l'œuvre. En effet l'œuvre du Père n'est pas achevée, elle est en cours. Il est donné au Christ de l'achever. Par exemple l'homme est nativement aveugle, il est donné au Christ de le conduire à la vision qui l'accomplit. C'est pourquoi du reste il reprend l'œuvre où elle était arrêtée, il refait de la boue avec sa salive, enduit les yeux pour attester l'état non-voyant, et le conduit etc. (c'est au chapitre 9).

Telle est la "nourriture" du Fils : faire l'œuvre du Père, c'est ce qui tient en vie le Fils comme Fils. Et entendre l'œuvre, c'est-à-dire l'accueillir, laisser qu'elle s'accomplisse en nous (autrement dit la foi), telle est la nourriture qui tient en vie l'homme. La chose est dite du point de vue du Christ lui-même une première fois : « *que je n'en perde aucun* ». La deuxième fois, c'est dit en positif mais du côté de celui qui reçoit, c'est-à-dire de « *celui qui voit le Fils en croyant en lui* ». Autrement dit : « ²⁸*Que ferons-nous pour œuvrer les œuvres de Dieu ?* » « ²⁹*C'est ceci l'œuvre de Dieu, que vous croyiez à celui qui l'a envoyé* ». "Celui qui l'a envoyé" c'est le Père, et l'œuvre, c'est de croire.

Pour le Christ, opérer l'œuvre c'est mourir et ressusciter ; pour ceux du Christ, laisser que s'accomplisse l'œuvre, c'est croire qu'il l'accomplit pour nous et en nous, c'est laisser que la résurrection fasse son œuvre en nous. Entendre c'est cette ouverture d'écoute par quoi pénètre l'*énergéia* (la mise en œuvre) christique qui est susceptible de renouveler l'homme, de l'introduire et de le tenir dans la vie neuve (éternelle).

Ce terme de volonté (*théléma*) par rapport à la notion d'œuvre était d'une certaine façon attendu ; il vient ici.

► Comment faut-il entendre : « Laisser que la résurrection fasse son œuvre en nous » ?

J-M M : Les Allemands ont de la chance parce qu'ils ont un verbe que nous n'avons pas, qui est le verbe *lassen* qui signifie à la fois faire et laisser faire. Il faudrait que nous nous habituions à penser le laisser-faire (le grand, le vrai) comme la plus haute pointe de l'activité possible pour l'homme. Ce n'est pas de la passivité au sens usuel du terme. Je suis assez content, même si elle fait problème, qu'on ait retenu une phrase comme celle-là. Elle fait signe, elle fait signal.

Donc ces mots-là, même s'ils paraissent énigmatiques sont repérés comme disant quelque chose. Les choses que je dis sont pour vous aider à marcher, ce n'est pas la réponse qui vous rendrait, en quelques phrases, évidentes les difficultés du texte !

3°) Versets 41-42.

« ⁴¹*Les Judéens murmuraient au sujet de ce qu'il avait dit : "Je suis le pain, celui qui descend du ciel"* ⁴²*et ils disaient : "Celui-ci n'est-il pas Jésus le fils de Joseph dont nous savons le père et la mère, comment maintenant dit-il : "Je suis descendu du ciel" ?"* » Je dis un mot simplement à propos de ce qu'implique le "descendre du ciel". Quand il est dit « *Je suis le pain* », ça signifie « je suis descendu du ciel », ce qui pose la question : « d'où vient-il ? » Or ils disent : « il ne vient pas du ciel, il vient de Joseph ». Nous sommes dans la continuité mais aussi dans la question christique dans toute son ampleur : « d'où je viens et où je vais ? », la question fondamentale qui est récurrente ici.

Dans tout ce que nous avons envisagé jusqu'ici, il n'est pas une seconde question du sacrement de l'Eucharistie et pas encore dans le paragraphe suivant. Et quand il sera parlé du pain, c'est-à-dire de la chair et du sang dans un sens eucharistique, cela prendra sens à partir de plus grand. Ce n'est pas notre concept eucharistique qui éclaire ce texte, c'est au contraire la signification premièrement christologique de mort et résurrection qui est susceptible de revivifier notre connaissance de l'Eucharistie.

Conclusion de la matinée.

Au point de vue de la méthode, il se précise ceci : il est très important de revenir au texte mais le texte nous pousse vers des questions générales soit sur le sens d'un mot dans le Nouveau Testament, soit sur l'enjeu qu'il y a pour notre compréhension de l'Évangile aujourd'hui. Il est donc nécessaire de rester près de la lecture, près du texte, tout en constatant que cela nous renvoie vers la nécessité d'aller voir le sens d'un mot ailleurs. Nous avons donc des tâches bien déterminées. Nous ne sommes pas totalement dans le flou. Les suggestions hâtives me laissent toujours un peu insatisfait parce qu'on aboutit à des généralités et là, nous tombons dans le flou.

Deuxième partie : Les mots corps, chair, volonté

Ce que je vais dire aura pour bénéfice de faire comprendre le mot volonté tel qu'il est dans ce texte, mais j'en attends aussi pour bénéfice qu'il nous fasse comprendre le mot corps. On m'a demandé quelque chose à propos de la chair – nous en avons déjà parlé, même s'il reste des choses à préciser – et aussi sur le rapport des mots chair et corps ; pour l'instant nous les tenons à distance provisoirement, car jamais ils ne disent exactement la même chose.

Je vais me servir du mot de corps pour faire comprendre un autre enjeu qui n'a pas à voir avec un mot particulier, mais avec une structure de pensée qui est à la base même de l'écriture et de Jean et de Paul, ce qui est important parce que les écritures de Jean et de Paul sont très différentes par ailleurs. Ils disent la même chose mais dans des modes d'expressions différentes. C'est le dépassement de cela qui nous intéresse ici, c'est de voir comment ils expriment une même pensée dans des discours structurés différemment. Avant d'envisager le déploiement proprement dit de la question, je prends un exemple partiel.

1°) Premier thème : corps, chair.

a) Le mot de corps (trois lieux où l'entendre).

Dans quel tenant se tient le mot de corps ? Nous avons dit tout à l'heure qu'un mot ne déployait quelque chose de son sens qu'à la mesure où il est sollicité par un autre mot avec qui il a d'une certaine manière relation. Nous n'allons pas partir de notre expression "le corps et l'âme", mais nous la commémorerons.

PREMIER LIEU :

Le mot de corps (*sôma*) est très souvent mis en relation chez Paul avec la semence (*sperma*) : **sperma / sôma**. La semence a en elle de quoi venir à corps. Nous avons ce mouvement, ce développement qui va du moment caché au moment dévoilé. Dans le dévoilement, la semence vient et se donne à voir comme accomplie, elle est alors *sôma*. Dans cette perspective le *sôma* dit la totalité de l'homme, et non seulement la totalité de l'homme mais l'homme dans son accomplissement, dans sa perfection. C'est un langage (je vous le signale en passant) qui est conforme à la symbolique fondamentale des Écritures, mais qui est attesté également dans la pensée stoïcienne contemporaine de nos Écritures, pensée qui est divulguée et courante à l'époque.

DEUXIÈME LIEU :

En revanche nous, le plus souvent, nous pensons le corps dans une relation autre, la relation à l'âme. Nous avons l'âme et le corps : l'âme, c'est ce qui est parfait, et le corps n'est éventuellement qu'une sorte d'accompagnement provisoire pour l'âme. Le corps appartient au domaine du sensible alors que l'âme appartient au domaine de l'intelligible. Nous retrouvons la structure platonicienne. Or du point de vue du langage, chez Paul, le médio-stoïcisme influence davantage que le platonisme. Il n'y a pas de platonisme chez Paul contrairement à ce qu'on rabâche tout le temps. Nous voyons que, dans la relation âme-corps, le même mot corps dit quelque chose de dégradé par rapport à une autre chose qui est meilleure que lui, et que, dans la référence semence-corps, le corps dit quelque chose de pleinement accompli par rapport à un état antérieur à lui où il était inaccompli, non manifesté, non venu à visibilité.

Ce qu'il faut retenir de ceci, c'est qu'un mot change complètement de sens suivant le tenant dans lequel il est, comme une couleur sur une toile change de valeur en fonction des couleurs voisines. Une couleur peut faire chanter toutes les autres, mais elle peut aussi les tuer. Vous pourriez être sensibles à cela aussi dans le poème. Lorsqu'un mot arrive dans un poème, il fait frémir tous les autres mots. Et faire le poème c'est faire en sorte que le dernier mot assure le juste frémissement de la totalité, de bonne manière.

TROISIÈME LIEU :

Nous avons déjà vu hier que le mot de corps, comme le mot de pain du reste, pouvait signifier le compact, le solide par opposition au fluide. Voilà encore un autre lieu. *Sôma*, (le corps), c'est d'abord un *stéréôma*. D'ailleurs dans la géométrie, le *stéréos* c'est le solide²². Or *Stéréôma*, c'est le firmament, d'où l'idée de fermeté. Par ailleurs nous disions que le pain a une signification de compact. Par exemple le mot *sômatikos* (corporellement), chez saint Paul, veut dire "en ramassé", en compact, en corps ; et cela ouvre la symbolique qui est la différence entre ce qui est en compact, en totalité dans le Christ, et puis le sang qui a la signification de diffusion de ce qui est ainsi ramassé dans le Christ. Cette symbolique se trouve chez Paul, néanmoins cet aspect du sang est johannique puisque c'est du corps transpercé de Jésus que coule le sang qui est le Pneuma, donc le principe de vie.

²² En grec, « *stéréos* » signifie « *solide* ». La stéréométrie est la science qui traite de la mesure des solides, et le mot « stéréotype » désigne un cliché typographique fait d'une seule pièce, sans partie mobile, et, par extension, une opinion figée (et volontiers répétée).

Ce serait une troisième acception où le corps serait, non seulement distingué d'un autre élément mais, comme ici, radicalement opposé à liquide par exemple.

Donc, pour l'instant, nous avons trois acceptions du même mot. Il a, à lui tout seul, la capacité de pouvoir révéler de son sens des choses diverses suivant le mot qui l'accompagne, soit parce qu'il en est la préparation, soit parce qu'il en est l'opposé, soit parce qu'il est juxtaposé, etc. C'est d'une importance considérable.

b) Le mot de chair.

Ce mot de corps a encore un autre sens, lorsqu'il est choisi pour se substituer au mot de chair, et c'est ce qui s'est passé par exemple en contexte eucharistique. En effet il y a toutes chances que Jésus ait dit « Ceci est ma chair et ceci est mon sang » et non pas « Ceci est mon corps et ceci est mon sang ».

En hébreu "la chair et le sang", c'est une expression classique pour dire l'homme alors que le mot de corps (*gouf*), qui existe à la rigueur mais qui est faible en hébreu, ne peut pas être mis en rapport avec le mot de sang. La chair et le sang ça a un sens, ça dit l'homme sous son aspect de fragilité, car la fragilité de l'homme réside dans la séparation possible de la chair et du sang comme indication de la mort ou du meurtre. La même chose se dit lorsqu'on emploie le mot "les sangs" au pluriel : "les sangs" signifient le sang répandu, donc c'est l'indice de la mort. « *Ceux qui sont nés non pas des sangs, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme mais qui sont nés de Dieu* » (Jn 1), "pas nés des sangs" c'est-à-dire du meurtre.

Le mot de chair dit donc l'homme sous son aspect de faiblesse, il ne dit pas une partie de l'homme, il dit tout l'homme, comme *je* dit tout l'homme mais sous un aspect. Or Jean et Paul réagissent différemment à propos du Christ vis-à-vis du mot de chair.

Asthénia (la faiblesse) est un synonyme du mot de chair chez Paul, elle réside en ce qu'il est mortel mais aussi en ce qu'il est meurtrier. Car nous sommes mortels d'être meurtriers et meurtriers d'être mortels. Cette chose-là (il faudrait le montrer) est largement développée chez Jean. Je dis ce qu'il en est, je ne justifie pas, je repère. Or on ne peut pas accepter de dire que, si Jésus est effectivement mortel, il est également meurtrier. Pour cette raison, Paul bannit le mot de chair pour désigner le Christ, et il lui substitue le mot de *sôma* (corps) qui, lui, peut dire une venue à perfection. Je vous signale en passant qu'une "venue à perfection" se dit de ce qui est bon, comme aussi de ce qui est mal, ce qui explique l'expression "le corps de péché" : ça ne veut pas dire que ce que nous appelons le corps relève du péché, ça veut dire que le péché qui est séminalement en l'homme se produit, s'accomplit et vient à corps, prend une consistance. Le thème de la venue à consistance, du passage du liquide au consistant, est un thème important qui indique le passage du *sperma* au *sôma*. Par exemple il y a des consonances avec la solidité par opposition au liquide, ça se rejoint. C'est très subtil, vous savez, les attenances, les cousinages des mots, leurs inimitiés mutuelles.

Paul bannit le mot de chair. Vous lisez par exemple au début de l'épître aux Romains : « *Jésus fils de David selon la chair et déterminé fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un Pneuma de consécration.* » Cette phrase dit tout mais on ne la comprend

pas facilement. Quand il est dit que Jésus est fils de David selon la chair, ça ne signifie pas que sa partie charnelle est issue de David, ça signifie que du point de vue de la chair, c'est-à-dire du point de vue d'un regard faible, on le considère comme étant simplement fils de David. Mais dans le Pneuma de consécration qui s'oppose à la chair (du fait de l'opposition "selon la chair" et "selon le Pneuma")²³ il est Fils de Dieu de par la résurrection. Voyez comme nous sommes loin d'entendre une phrase comme celle-là si nous lisons ces mots en les enfilant comme il est possible de les enfile dans notre propre vocabulaire.

Jean dit pourtant « *Et le verbe fut chair* » ; et dans notre texte : « *si quelqu'un mange ma chair et boit mon sang* », donc il assume le mot de chair pour désigner le Christ. Il n'y a que ces deux occasions où le mot de chair est employé dans ce sens, et c'est toujours dans une perspective sacrificielle. Le mot de sacrifice, nous ne l'avons pas prononcé encore, il est inclus dans « *Le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde.* » Ce mot, nous allons le regarder pour lui-même parce qu'il est inaudible à notre oreille. Nous examinerons pourquoi il nous est inaudible et pourquoi cependant il ne faut pas l'exclure (au moins à titre référentiel) du discours évangélique sous peine de perdre tout.

« *Le verbe fut chair* » ne dit pas qu'une divinité vient s'adjoindre dans une chair car la chair ne désigne pas une partie composante. Il y aura de très bonne heure une christologie additionnelle parce que l'anthropologie est additionnelle en Occident : l'âme plus le corps. Dans le cas du Christ il faudra donc l'homme tout entier (âme et corps) plus la divinité ! C'est une théologie que j'appelle additionnelle, elle est classique, ce n'est pas celle de l'Écriture. Cette christologie additionnelle est inféconde, inerte, parce qu'elle présuppose que je sais ce que c'est que l'homme – tout le monde le sait : *homo est animal rationale*, c'est la définition qui court depuis les présocratiques, en changeant de sens d'ailleurs – et puis je sais ce que c'est que Dieu (peut-être, mais supposons), je les mets ensemble, je les attache et il ne se produit rien. En revanche dans une christologie de dévoilement, j'attends de l'humanité christique qu'elle me révèle quelque chose de ce que veut dire Dieu. Nous sommes dans un rapport de dévoilement, pas dans un rapport d'addition.

Que fait Jean quand il dit que le logos devient chair ("*fut chair*") ? Le mot de chair désigne, conformément à Paul, l'homme tout entier sous son aspect de faiblesse ; mais, de cette faiblesse, on ne retient que l'aspect de mortalité et non pas l'aspect d'être meurtrier. En outre, c'est une faiblesse différente de la faiblesse au sens usuel (la faiblesse négative) en cela qu'elle est non pas subie mais acquiescée, voulue : « Entrant librement dans sa passion », c'est dans notre prière eucharistique n° 2. Or le mode de mourir inverse le sens de la faiblesse. Il se passe quelque chose à l'intérieur de la faiblesse : si vous voulez, le mode de mourir inverse le sens de la mort.

Du reste il y a dans toute notre Écriture deux sens de la mort : la mort peut être un des noms propres du prince de ce monde, et alors elle désigne la région de la mortalité dans son prince ou son principe ; ou bien elle désigne la bienheureuse mort de notre Seigneur

²³ Chair et Pneuma ne sont jamais des éléments composant comme l'âme et le corps chez nous. Les expressions doubles pour dire l'homme sont nombreuses : la chair et le sang, le cœur et la bouche, la main les pieds... C'est une façon de dire la totalité de l'exister humain. Mais dans le cas plus particulier de la chair et de l'esprit, ce ne sont pas deux éléments composants mais des principes adverses, deux modes d'être homme qui sont opposés. (D'après la session *La symbolique des éléments*).

Jésus-Christ, et c'est la même chose que la résurrection, c'est-à-dire l'autre région. Le mode de mourir de Jésus contient en lui la résurrection. La résurrection n'est pas quelque chose qui intervient après, c'est l'inversion du sens de la mort que Jésus accomplit. Et c'est pourquoi « *Le verbe fut chair* » ne signifie pas « il s'est incarné », ça signifie « il est venu à la mort volontairement ».

Saint Jean connaît très bien l'autre sens du mot de chair, il l'utilise même immédiatement avant ce fameux verset 14 (« *Le verbe fut chair* »). Il parle de « *ceux qui sont nés non pas des sangs ni de la **volonté de la chair**...* ». Nous allons retrouver la volonté du côté du sperma : la "volonté de la chair" c'est ce qui, venu à jour, manifeste la chair dans sa faiblesse. Voilà le sens négatif. Cela suppose qu'entre la fin du verset 13 et le début du verset 14 un orage soit passé sur le vocabulaire, il faut que le mot chair ait été lui-même crucifié, il faut qu'il y ait une inversion du sens de ce mot qui garde son sens de faiblesse, mais qui fait toute la différence entre la faiblesse subie et la faiblesse acquiescée, entre une mort au sens banal du terme et la mort christique.

Voilà ce que nous pouvons dire à propos de corps et à propos de chair. Chemin faisant nous avons répondu à des questions qui pouvaient paraître subsidiaires par rapport à l'essentiel, mais nous avons touché à l'essentiel : c'est ce que je vais montrer tout à l'heure à propos de la volonté. Nous allons voir par rapport à quoi se place le mot de volonté et comment ce mot lui-même prend son sens.

► Ce qui nous a frappé ce matin c'est l'opposition de la chair et de l'esprit.

J-M M : C'est le texte que nous n'avons pas étudié encore. Seulement cela confirme la réflexion que nous faisons ce matin, à savoir que « il faut manger ma chair » doit être entendu au sens de « Il faut assumer ma chair » ; tandis que dans « la chair ne sert de rien » le mot chair est mis en opposition avec l'esprit. « *Les paroles que je vous dis sont esprit et vie, la chair ne sert de rien* » : esprit et chair sont deux comportements opposés, non pas deux parties composantes. Voyez comment c'est délicat ! Quand on parle de Paul qui est "contre la chair", chair n'a pas du tout les connotations que ce mot a dans notre langage ! On pourrait essayer d'ailleurs d'énumérer les connotations que ce mot a dans notre esprit – ce n'est pas le moment – mais aucune d'elles n'est dans le sens de ce mot quand il est employé par Paul ou par Jean.

Nous en restons là sur ce point. Le sens du mot volonté nous servira d'introduction à la deuxième partie : nous y avons déjà travaillé sans le savoir.

2°) Deuxième thème : le mot volonté. Tableau des relations.

a) Tenant, teneur, tonalité.

Nous avons dit qu'un mot était lié à son tenant. On pourrait dire le contenu et le contenant. J'utilise ici le tenir, le *tonos*, la teneur : un mot dépend de son tenant. Le mot tenant est un mot français au moins dans l'expression : tenants et aboutissants. J'ajouterai que tout cela repose encore plus fondamentalement dans une tonalité, dans un tonos, c'est-à-dire que pour entendre il est important d'appréhender la teneur d'un mot, mais elle ne

s'appréhende que dans son tenant, et plus important que tout cela est d'être dans la bonne tonalité. Et j'appelle tonalité ici quelque chose comme la tonalité affective, la tonalité de disposition, le mode d'être affecté par quelque chose. Entendre finalement se produit quand il y a résonance entre la tonalité à partir de quoi parle un texte et la tonalité dans laquelle je l'entends.

Nous avons remarqué tout à l'heure qu'une tonalité de peur ne nous permettait pas d'être de bonne façon à un discours dont la tonalité est l'annonce d'une heureuse nouvelle. Je le dis tout de suite parce que très souvent on dit : « Oh, mais c'est beaucoup trop compliqué, comment voulez-vous que des gens simples entendent ces choses-là ? » La réponse est celle-ci : c'est que l'essentiel de l'entendre consiste en ce que se dévoile et vienne à s'entendre une même tonalité. Or que je sois dans une bonne tonalité ou que je n'y sois pas, cela m'est pour une part donné. Et c'est ainsi qu'il peut être donné à des gens très simples d'être dans la bonne tonalité (et ça se vérifie), alors que des gens très savants (ils savent le grec, l'hébreu...), s'ils ne sont pas dans la bonne tonalité, n'entendent pas.

La teneur, le tenant, la tonalité : vous avez un examen dont je ne suis pas sûr qu'il soit pleinement accompli, c'est un outillage de répartition qui me sert. Il faudrait le travailler pour lui-même, il y a peut-être mieux à dire que cela, mais en tout cas c'est déjà fécond pour dire ce qu'il en est d'entendre.

Ne croyez pas qu'entendre, ce soit transvaser une vérité dans la tête d'un autre, c'est que se dévoile que nous sommes dans la même tonalité. Et c'est pourquoi entendre est ultimement quelque chose qui est donné. D'où l'extrême importance des paroles dans les évangiles synoptiques, surtout celles qui disent que cela est donné à entendre aux petits et aux humbles. C'est absolument vrai, absolument fondamental, mais cela ne doit pas nous servir d'alibi pour ne pas nous fatiguer un peu à chercher la teneur et le tenant lorsque cela nous est aussi donné.

b) Tableau référentiel pour comprendre le mot de volonté.

Ce à quoi je veux en venir maintenant, c'est à examiner le mot de volonté (*thélêma*), voir dans quel tenant il se trouve. Il se trouve dans une structure qui est analogue à celle que nous avons déjà mise en œuvre ici, mais je vais énumérer les mots qui se répondent en traçant une verticale qui nous fournit deux colonnes : d'un côté tout ce que nous avons considéré comme *sperma*, de l'autre comme *sôma* (corps). Dans le tableau que je vous propose, on peut lire tous les mots de la colonne de gauche comme disant le même moment, et puis lire ceux de la colonne de droite comme disant l'autre moment ; ensuite il faut les lire non plus dans la verticale mais en tant qu'ils se répondent deux à deux sur le mode horizontal.

Je vais donner d'abord le vocabulaire le plus référentiel. Je vous donnerai ensuite le vocabulaire le plus éclairant, le plus symbolique, le plus imagé. J'en viendrai ensuite aux autres vocabulaires.

1) Le mode le plus référentiel, c'est celui qui distingue le moment du *mustêrion* – entendez ce qui est tenu caché : le mot "mu/my" racine magnifique qui signifie le silence ; de là viennent "muet" et les mots de mythe, mystère etc. – et le moment du dévoilé, *apocalupsis*. L'apocalypse n'est pas une catastrophe. Ce mot signifie dévoilement, et il faut même dire "dévoilement accomplissant".

Vous vous rappelez que j'ai fait la différence entre le faire et l'accomplir. Le dévoilement suppose que la chose soit déjà là, mais sur mode caché. Qu'elle se révèle, cela l'accomplit, la porte à manifester de façon ouverte ce qui était tenu caché. C'est dans ce sens-là que la pensée du Nouveau Testament est une pensée de révélation, le mot révélation signifiant la même chose que dévoilement, ce qui n'a pas grand-chose à voir avec le sens usuel de "faire des révélations".

Bien sûr, aussi bien le mot de révélation (*apocalupsis*) que le mot de mystère (*mustêrion*) subiront au cours de l'histoire des vicissitudes qui les écarteront beaucoup de ce sens, de même que les spécialisations des champs auxquels ils s'appliquent. De ce vocabulaire on va choisir *mustêrion* pour parler du sacramentel, on va garder révélation pour parler de la dogmatique. Mais ce qui nous importe, c'est de bien percevoir ce langage paulinien. Le mot *mustêrion* n'est pas un mot de Jean ; plutôt que dévoilement, Jean emploie le mot manifestation (*phanêrôsis*) de *phôs* (la lumière), donc la venue à lumière ; et pour accomplissement, plutôt le mot *téléios* qui signifie mener quelque chose à son terme. C'est la même structure, les vocabulaires sont un peu différents simplement.

2) Deuxièmement je vais donner la même chose mais dans un langage plus imagé, pour parler simple, dans la symbolique végétale : la semence et le fruit (*karpos*) « *qu'il donne beaucoup de fruits* ». Ce qui est en semence est déjà là mais ses potentialités sont sur mode non dévoilé, non accompli. La semence vient à fruits. C'est la même chose que s'accomplir ou se dévoiler. Le dévoilement accomplissant, c'est venir à être, qui est la même chose que venir à visibilité : venir à jour et venir au jour, peut-être. C'est ce sur quoi il faut se fonder parce que c'est l'expression la plus symbolique. Elle a de multiples indications dans les évangiles. Par exemple la semaille et la moisson ; et le mot de *fruits* est employé pour dire la moisson à fin du chapitre 4.

3) La troisième relation correspond à une nouvelle différence : prenons le mot *sperma* (semence) non plus dans une perspective végétale, mais dans sa relation à *sôma* : *sperma* /

<i>mustêrion</i> caché	<i>apocalupsis</i> dévoilé-accomplé
<i>sperma</i> (semence) semaille	<i>karpos</i> (fruit) moisson
<i>sperma</i> (semence)	<i>sôma</i> (corps)
<i>thêlêma</i> (volonté)	œuvre
<i>arkhê</i> (principe régissant, ouvrant)	<i>plêrôma</i> (plénitude)
<i>kêphalê</i> (tête)	<i>sôma</i> (corps)
<i>hên</i> (un)	<i>panta</i> (totalité)
Père	Fils (venue à visibilité)
<i>boulê</i> (conseil délibérant)	œuvre

sôma. Nous avons un exemple de cela chez Paul quand il dit à quelqu'un qui lui demande avec quel corps on ressuscitera : « *Tu sèmes une graine de blé par exemple et le Dieu lui donne le corps selon qu'il l'a voulu* » (1 Cor 15). On traduit « il lui donne le corps qu'il veut », sous-entendu : comme ça lui chante. Or ce n'est pas un présent et il y a le "selon". Il y a donc le moment séminal, celui du *sperma*, où Dieu dépose les semences, mais c'est l'œuvre christique que de conduire la semence à corps. Et le corps est selon la semence, c'est-à-dire que dans cette double colonne, la semence (à gauche) d'une certaine façon préexiste, mais la connaissance va de la droite vers la gauche parce que « *C'est au fruit que je connais l'arbre* (ou la semence) », autre expression évangélique.

Et ce "selon" est très important parce qu'il nous aiderait aussi à entendre le « selon les Écritures ». En effet les Écritures sont un recueil de semences de sens, lesquelles ne sont conduites à leur accomplissement que par la Résurrection du Christ qui rétrospectivement me fait voir ce qui était secrètement dans les Écritures. C'est très important parce que si je dis « selon les Écritures » au sens où je lis d'abord l'Ancien Testament pour voir ce qui va advenir, ça ne marche pas. C'est en ce sens-là que je ne commencerai jamais par l'Ancien Testament. J'ai déjà indiqué la chose ; en voici ici, d'une certaine façon, la justification.

4) Entre-temps, dans la citation que je viens de faire, j'ai employé « *selon qu'il l'a voulu* ». Or la volonté est le moment séminal de ce qui est appelé à venir à œuvre. L'œuvre est selon ce qui est séminalement en volonté. Le mot volonté prend d'abord son sens dans le tenant de la venue à œuvre, donc dans la venue à accomplissement : « La volonté de Dieu est que je n'en perde aucun, donc que je les garde tous, et qu'ils s'accomplissent en entrant dans cette œuvre d'accomplissement par la foi. » (d'après les versets 39 et 40). Ce sont les deux choses que nous avons lues à propos du mot *volonté de Dieu* dans notre texte.

► Ce que tu as dit à propos de la volonté, est-ce que je peux l'appliquer à propos de "Que ta volonté soit faite" dans le Notre Père ?

J-M M : Le Notre Père ne se trouve pas chez saint Jean, mais chez saint Matthieu et, légèrement différent, chez saint Luc. Il m'est arrivé de faire des sessions ou des retraites sur *Les échos du Notre Père en saint Jean*. J'ai toujours pensé que pour entendre quelque chose aux Synoptiques il fallait commencer par saint Jean. C'est le contraire de ce qu'on dit habituellement. Cependant si on prend l'Écriture, pas seulement d'un point de vue historique, mais dans son développement, on observe que le texte de saint Jean est le dernier. Mais justement, la fin du discours permet de comprendre ce que les textes précédents, au commencement de l'Évangile, voulaient dire. Ici ce n'est pas l'aspect historique du développement qui importe, c'est le dernier qui parle qui dit le plus. Et qui dit le plus rend audible rétrospectivement ce qui se disait déjà avant. Cette position de lecture n'est pas exégético-historico-critique, mais elle recueille les quatre évangiles comme une unité d'inspiration. Vous avez dû remarquer que, par principe, je ne saute pas d'un évangile à un autre, je ne les connais pas assez. Je suis dans saint Jean, vous me faites une réflexion qui vient de Matthieu, ça me plait à peine ! Néanmoins les Pères de l'Église le faisaient allégrement, et de haute façon, mais ils avaient une proximité avec l'ensemble de l'Écriture que nous sommes loin d'avoir aujourd'hui.

Pour être simple je dirais que le souhait « Que ta volonté soit faite » se pense en premier de la volonté révélée. Or Dieu révèle qu'il veut accomplir l'homme, qu'il soit sauf, donc

quand je dis « Que ta volonté soit faite » je demande que l'homme séminalement voulu arrive à accomplissement et à plénitude.

Pour bien comprendre cela il faudrait prendre le temps rétrospectivement de faire retour sur notre sens du mot de volonté qui n'est pas du tout dans ce tenant-là. L'histoire du mot de volonté est très complexe. Par exemple, en Occident, volonté prend sens de la distinction entre l'intellect et la volonté, c'est-à-dire entre le cognitif et le volitif. C'est une répartition majeure qu'on a imposée même aux textes de l'Écriture en disant que la foi est du côté du cognitif (l'intellect) et que la charité est du côté du volitif.

Dans ces racines déjà anciennes, l'intellectif l'emportait sur le volitif. Les philosophes antiques ne se sont pas beaucoup intéressés au volitif. Ensuite une inversion se produit qui met le volitif en premier par opposition à l'affectif. Toute la philosophie moderne est conçue sur ce plan-là. Ça se manifeste en particulier chez Nietzsche : la volonté de puissance, la volonté de pouvoir ou la volonté de vouloir, c'est ce qui est mis en premier.

D'autre part la volonté dans le champ moderne est le plus souvent vue dans un contexte de conflit, c'est-à-dire que ma volonté est pensée en référence à une autre volonté. Et c'est un petit peu ce que nous entendons quand nous disons mal « Que ta volonté soit faite » à propos d'un malheur qui nous arrive : « Ma volonté à moi ce serait qu'il ne soit pas mort, c'est ta volonté ? Ah bon, que ta volonté soit faite ». Or la tonalité de résignation ou de pseudo-résignation qui intervient à ce moment-là est étrangère à la tonalité d'enthousiasme de qui dit « Que ta volonté soit faite », c'est-à-dire « que ton désir de plénitude humaine soit accompli en moi et en autrui. »

5) On pourrait trouver beaucoup d'autres choses, par exemple *arkhê* par rapport à *plêrôma*. *Plêrôma* est l'accomplissement ou l'emplissement de ce qui est tenu en *arkhê*, c'est-à-dire en principe régissant, ouvrant et ayant à régir ce qu'il ouvre, ce qu'il déploie, ce qu'il emplit.

6) La relation précédente nous mène au langage de Paul dans les Colossiens (chapitre 1). En effet le mot *arkhê* traduit l'hébreu *bereshit*, mot qui a pour racine le mot *reshit* qui est de la même famille que *rosh*, la tête ; alors en grec *arkhê* et tête (*képhalê*) peuvent être pris l'un pour l'autre dans l'expression « *la tête et le corps (sôma)* » que Paul emploie en Col 1, 18. Cela signifie que dans cette expression le mot corps est à entendre dans la méditation du début de la Genèse : « *En arkhê Dieu fit ciel et terre.* » : quand Paul parle de la tête par rapport au corps qui est l'*Ekklesia*, c'est-à-dire toute l'humanité convoquée, donc la multitude, on a la même chose que le Un (*hén*) par rapport à la totalité (*ta panta*) : un et tout.

7) Enfin, d'une certaine manière semence (*sperma*) est en rapport avec fils : c'est père et fils, nous l'avons dit. Tout ceci ne se recoupe pas exactement, mais c'est dans le même mouvement de dévoilement accomplissant. C'est semblable en cela que le fils est la venue à visibilité de ce qui est tenu en secret dans le père ou dans la semence. Ainsi « *le fils de la perdition* » est la manifestation du prince de la perdition, c'est-à-dire de ce qui est principiel comme *arkhê* de la perdition (*arkhê* signifie aussi prince, principe).

8) J'ai dit volonté mais il y a *boulê*, le conseil délibérant. Quand il emploie ce mot Paul se réfère à la phrase de la Genèse « *Faisons l'homme à notre image* » qui est considérée comme conseil délibérant. Autrement dit c'est la déposition séminale de ce qu'a à devenir l'humanité en Christ ressuscité comme image, donc comme visibilité de Dieu. Le conseil délibérant, c'est la même chose que la volonté.

Ce sont souvent les mots *mustêrion* ou *boulê* ou volonté que l'on traduit par le "dessein" de Dieu. Mais c'est une très mauvaise traduction qu'il faut absolument proscrire parce que le dessein nous laisse dans notre opposition à nous dans laquelle il y a de d'un côté un projet et d'autre part la réalité de la chose. Or la pensée de l'Évangile n'est justement pas la pensée du projet au réalisé, c'est la pensée de ce qui est séminalement à son accomplissement. Dans le projet la chose n'est pas. Dans la semence elle est. C'est en ce sens-là que nous sommes ici dans une pensée où rien n'est qui n'ait de toujours été.

Nous rejoignons ici cette structure de pensée qui est la pensée du dévoilement (ou de l'accomplissement) par opposition à la pensée de la fabrication. Ce tableau donne un principe de lecture. Il ne suffit pas d'avoir juxtaposé ces mots-là bien sûr. Et il pourrait y en avoir d'autres.

J'ai donc situé le mot volonté. À partir de là il faudrait voir comment ça se comporte par rapport à ce que ce mot avait de résonances, par rapport à ce qu'il portait de questions en nous. Je ne dis pas que du premier coup tout pour nous sera résolu. Nous sommes simplement avertis qu'il ne faut pas que nous nous contentions de prendre ce mot de volonté pour le sens qu'il a immédiatement dans le tenant de notre langage usuel.

► Qu'est-ce que vous mettriez dans la deuxième colonne avec *boulê* ?

J-M M : On peut mettre ensemble *boulê* et œuvre puisque *boulê* c'est volonté. De même semence et semaille c'est pareil : semence / fruit ou semaille / moisson.

Si vous voulez lire ce vocabulaire, vous le trouverez dans le début du chapitre premier de la lettre de Paul aux Éphésiens. « ³ *Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christos qui nous a bénis en pleine bénédiction pneumatique dans les lieux célestes, dans le Christ* ⁴*selon qu'il nous a élus en lui avant le lancement du monde pour que nous soyons consacrés et sans tache devant lui dans l'agapê* » ; "avant le lancement du monde", c'est "avant la semaille qu'est le monde", avant le jet du monde : *katabolê* c'est, comme tous les mots en *bolê* (par exemple parabole), le jet.

► Mort et résurrection pourrait être un autre couple ?

J-M M : Non, mort et résurrection n'est pas sur ce plan-là sauf que l'ensemble mort-résurrection est selon la parole « *Faisons l'homme à notre image* ». Seulement on peut aussi penser – mais ça ne se trouve jamais sous cette forme-là dans l'Écriture – que la mort du Christ est le moment où la résurrection est présente séminalement, c'est-à-dire non venue à jour, non manifestée. Nous disions tout à l'heure qu'il n'y a pas une différence d'événement entre la mort et la résurrection, car la résurrection est tout entière inscrite – *inscrit* est intéressant parce que tout cela est in-scrit, est « *selon l'Écriture* » – la résurrection du Christ est inscrite dans son mode de mourir et, sous ce rapport-là, on pourrait appliquer cette lecture.

Chapitre 6

JEAN 6, 41-59

Jésus répond aux questions des Judéens

Nous sommes toujours au chapitre 6 de saint Jean. Nous avons travaillé jusqu'au verset 42, nous allons reprendre les versets 30 à 40 et poursuivre.

I – Éléments dominants des versets 30 à 40

« ³⁰ Ils lui disent : "Quel signe fais-tu afin que nous voyions et croyions en toi ? Qu'œuvres-tu ? ³¹ Nos pères ont mangé la manne dans le désert selon ce qui est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel".

³² Jésus leur dit donc : "Amen, amen, je vous dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venu du ciel, mais mon Père qui vous donne le pain venu du ciel, le véritable, ³³ car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne vie au monde". ³⁴ Ils lui dirent donc : "Seigneur donne-nous toujours de ce pain". ³⁵ Jésus leur dit : "Je suis le pain de la vie, celui qui vient près de moi n'aura pas faim et celui qui croit en moi n'aura pas soif jamais. ³⁶ Mais je vous ai dit : et vous m'avez vu et vous ne croyez pas. ³⁷ Tout ce que mon Père me donne viendra vers moi et celui qui vient vers moi je ne le jetterai pas dehors, ³⁸ car je suis descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé. ³⁹ Car c'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé, que de tout ce qu'il m'a donné je ne perde aucun mais je commence à le relever (ressusciter) dans le dernier jour. ⁴⁰ Car c'est ceci la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait vie éternelle et je commence à le relever dans le dernier jour." »

Je disais que nous avons ici une page, un texte. Nous prenons de plus en plus conscience de ce qu'il y a là une texture (textile), avec des fils très nombreux qui se nouent et se croisent.

Le rôle de la citation initiale par rapport à la suite du texte.

Les mots sont donnés au départ par la citation de l'Ancien Testament (« *Il leur a donné à manger un pain venu du ciel* »). Tous les mots de cette citation seront à un certain moment repris, accentués au cours du développement : le **pain** ; « **du ciel** (*ek tou ouranou*) » avec la préposition *ek* qui dit explicitement "tiré de", et la préposition elle-même donnera lieu au mot "**descendre du ciel**" ; le verbe "**donner**" ; et enfin le verbe "**manger**". Ces différents mots se retrouveront presque à chaque paragraphe, mais dans chaque paragraphe il y a l'un de ces mots qui est accentué, même s'ils sont tous, d'une certaine façon, repris.

1°) Premier paragraphe v. 30-35.

a) Le verbe donner ; le Père.

Quelle est la situation, par exemple, du verbe donner qui est central dans le premier paragraphe ? Il est envisagé ici sous l'aspect de la question : « Qui donne ? ».

– « *Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais mon Père qui vous donne le pain venu du ciel, le véritable.* » Plus on lit ces textes et plus on aperçoit un mot très important : « *le Père* ». "Le Père" régit beaucoup plus qu'on ne croit l'ensemble de ce texte.

– "*Venu du ciel*" veut dire descendu du ciel : « *Le pain de Dieu est celui qui descend du ciel* », et celui-là aussi donne, et « *donne vie* ».

Le verbe donner est donc déjà perçu ici selon un sujet qui donne (c'est le Père), et le Fils donne aussi, il donne vie. À la question « Que donne le Père ? », la réponse de Jésus est : « Il me donne ».

b) Le mot "pain" et le « *Je suis* ».

Dans « *Je suis le pain de la vie* », le "*Je suis*" est presque plus important que l'expression "*pain de la vie*". Le mot pain va disparaître du discours, il ne sera plus accentué jusqu'à ce qu'il soit repris au verset 48 : « *Je suis le pain de la vie* ». Nous avons la même phrase mais ce qui est important dans le premier cas, c'est "*Je suis*", et dans le dernier cas c'est "*le pain*". C'est pourquoi nous allons voir apparaître pour la première fois le verbe "manger" qui a été tenu en retrait tout au long de ce qui précède.

c) L'arrivée du verbe manger. Le mot "signe".

Car en même temps, il y a une autre ligne qui se dessine, c'est la préparation à l'arrivée du verbe manger. Cette ligne était ouverte par la demande de signe et la question du rapport entre voir et croire.

Le mot manger est tenu en retrait jusqu'à la fin, mais la thématique est ouverte par le mot signe en tant qu'il ouvre à la question du rapport entre entendre, voir, venir auprès, donc les différentes significations du mot fondamental "croire". Nous sommes à la fin du premier paragraphe, verset 35.

2°) Deuxième paragraphe v. 36-40.

a) Le Père, "celui qui envoie", "celui qui donne", la volonté.

Au paragraphe suivant ce qui domine c'est encore le Père. C'est le Père qui donne, mais il donne les hommes au Christ. Je ne sais pas si vous vous rappelez que le verbe donner supportait une multitude de sujets, de compléments directs, qu'il était central en lui-même. Le Père donne les hommes à la garde du Fils, ce n'est pas le Fils qui est important ici, c'est le Père. C'est le sens de : « *Je ne fais pas ma volonté* » (v.38) : j'accomplis la volonté du Père en assurant la garde des hommes (v.39). « ³⁷*Tout ce que me donne mon Père viendra auprès de moi, et celui qui viendra auprès de moi je ne le jetterai pas dehors* ³⁸*car je suis*

descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé. »

Le Père, "celui qui envoie", "celui qui donne", la volonté : tout cela désigne la même réalité et c'est ce qui domine dans ce paragraphe-là avec l'explication de ce que veut dire volonté. « *Car c'est ceci la volonté* » est dit par deux fois « *C'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé* » et « *C'est ceci la volonté de mon Père* », et c'est la même chose ; et le contenu est également la même chose mais sous deux désignations : « *que je ne perde aucun* » ou « *que je donne vie* ».

b) Éléments apparemment rythmiques.

Vous avez des éléments apparemment rythmiques comme « *je commence à le relever le dernier jour* » qui viennent là par trois fois. C'est très compliqué parce qu'ils ne rythment pas véritablement l'articulation de la pensée à la mesure où ils ne sont pas posés là où s'articulent les différences de pensée.

c) Les deux "volontés" (v. 38) ; "ce que me donne le Père" (v. 37).

► Jésus dit « *pour faire non pas ma volonté mais la volonté de celui...* » donc il oppose les volontés ?

J-M M : Non, ça signifie : ma volonté n'est pas seulement ma volonté, ma volonté est le dévoilement de ce qu'est la volonté du Père. C'est ça le sens. La volonté n'est pas pensée en premier à partir de notre idée de la volonté, c'est-à-dire comme étant essentiellement conflictuelle. Si je pose d'abord le Père et que je dis que le Fils est pareil, ce n'est pas intéressant. Mais cela veut dire au contraire : ce que vous voyez faire au Fils, sachez que c'est la volonté du Père, il est le visible de l'invisible. Ce qui se voit en lui dit ce qu'il en est du Père, c'est le même. Donc il faut comprendre : « ce que je fais, ce n'est pas seulement ce qu'on peut considérer comme ma volonté, c'est la volonté du Père. »

► Il y a une chose qui me frappe, c'est au verset 37 : « *tout ce que me donne le Père viendra à moi* », ici "ce" est un magma (c'est un neutre en grec), alors qu'après il y a « **celui qui** vient à moi ».

J-M M : Le mot magma est surajouté au texte. Mais ce qui est tout à fait pertinent c'est de distinguer ce neutre (qui a une vocation plurielle en fait) de « celui qui » qui est au masculin ensuite. Cette distinction est intéressante. L'interprétation en sera confortée en sachant que ce n'est pas un cas unique, c'est fréquent chez Jean, même avant d'essayer d'en tirer quelque conséquence.

Il y a souvent *ta éma* (le mien) au pluriel neutre, donc ce qui m'appartient, mon bien ; et aussi « les miens » au pluriel masculin. Vous l'avez au début de l'évangile, surtout dans ce que nous avons lu hier « *les miens c'est les tiens, tu me les as donnés* », ils sont les miens d'être reçus comme don. Donc ça peut être au pluriel et au neutre, et ça peut être au masculin. La signification de ce neutre, je ne voudrais pas entrer dedans maintenant. Simplement je dis que prononcer le mot de magma est un peu provocateur, mais c'est vrai que la chose mérite d'être pointée.

d) Plusieurs désignations de l'insu : ciel, Père, volonté.

Nous sommes toujours au fond dans un commentaire du verbe donner (qui donne ?) et de "venu du ciel". Le ciel, le Père, la volonté, nous savons que c'est la même région. L'expression « *Notre Père qui es aux cieux* » est pléonastique car Père et ciel sont deux façons de désigner la même chose. Quelle chose ? C'est ce qui, par rapport à nous, se retraits. Nous avons là des désignations de l'invisible qui se donne à voir dans le Fils, ou plus précisément la désignation de l'insu. Il serait important de méditer cela.

Nous avons vu qu'il ne faut pas penser Père à partir de notre psychologie. De la même manière il ne faut pas penser les cieux à partir de notre cosmologie. D'une certaine façon nous le savons, mais nous ne savons pas quoi mettre à la place. Le texte va peut-être nous aider à entendre cela comme le retrait de ce qui vient, l'insu.

II – Lecture commentée des versets 41 à 51

« ⁴¹*Les Judéens murmuraient au sujet de ce qu'il avait dit : "Je suis le pain, celui qui descend du ciel"* ⁴²*et ils disaient : "Celui-ci n'est-il pas Jésus le fils de Joseph dont nous savons le père et la mère, comment maintenant dit-il : "Je suis descendu du ciel ?" "*

⁴³*Jésus répondit et leur dit : "Ne murmurez pas entre vous. ⁴⁴Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire, et moi je commence à le relever dans le dernier jour. ⁴⁵Il est écrit dans les prophètes : "Ils seront tous théodidactes (enseignés de Dieu)" ; tout homme qui a entendu d'auprès du Père vient aussi comme disciple auprès de moi, ⁴⁶non pas que quiconque ait vu le Père sinon celui qui est auprès de Dieu, celui-là a vu le Père. ⁴⁷Amen, amen, je vous dis, celui qui croit a vie éternelle. ⁴⁸Je suis le pain de la vie. ⁴⁹Vos pères ont mangé dans le désert la manne et ils moururent. ⁵⁰Tel est le pain descendu du ciel que si quelqu'un en mange il ne meurt pas. ⁵¹Je suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il vivra pour l'aïôn (éternellement) et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde." »*

1°) Versets 41-44.

« ⁴¹*Les Judéens murmuraient au sujet de ce qu'il avait dit : "Je suis le pain, celui qui descend du ciel"*. » Désormais il n'est plus question de pain apparemment, et les Juifs ont bien compris que ce qui était à débattre dans ce que dit Jésus c'est : Qu'est-ce qui vient du ciel, qu'est-ce qui vient de l'insu ? Pour eux la manne était donnée par cet insu. Jésus dit non : c'est moi qui descends du ciel. C'est pourquoi ils se mettent à murmurer à son sujet quand il dit « *Je suis le pain descendu du ciel* ». Ils ne murmurent pas parce qu'il dit « *Je suis le pain* », ils murmurent parce qu'il dit « *Je suis le pain descendu du ciel* ». Les mots se reprennent constamment, il faut savoir à chaque fois lequel il faut accentuer. C'est le problème de la lecture : dans des phrases apparemment semblables qui rassemblent à peu près tous les mots essentiels, ici, à tel moment, quel est celui qu'il faut accentuer ?

Et le contenu de leur murmure se précise : « ⁴²*Ils disaient : "N'est-il pas Jésus le fils de Joseph* – donc il n'est pas descendu du ciel, il est issu de Joseph ; c'est le "descendu du ciel" à propos de la question du Père, qui pose problème, en ce que le Père donne le Fils –

dont nous savons le père et la mère – c'est "nous savons" et pas "nous connaissons". Tous les manuscrits ne portent pas « et la mère » qui peut être un ajout ; ou bien « le père et la mère » peuvent être originellement dans le texte et des manuscrits ont supprimé la mère pensant que ce n'était pas pertinent puisqu'il est seulement question d'origine paternelle. Ce n'est pas très important. – *Comment donc dit-il : "Je suis descendu du ciel" ?* ⁴³ *Jésus répondit et leur dit : "Ne murmurez pas entre vous.* – cette réponse paraît étrange – ⁴⁴ *Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire,* – pour l'instant on laisse tomber – *et moi je commence à le relever dans le dernier jour* – nous avons déjà entendu ça deux fois, c'est un refrain qui ponctue, mais pas nécessairement au bon endroit du point de vue du sens. – »

Le retrait du Père se manifeste dans le fait de tirer, d'attirer.

« *Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire* » : comment cela peut-il être une réponse ? Jésus ne débat pas sur la vierge Marie, la naissance virginale et sur Joseph, ce n'est pas son affaire. En quel sens est-il venu du ciel ? Le ciel (le Père) a pour fonction ici de tirer, d'attirer. En effet ce qu'il y a de retrait se manifeste comme retrait en ce que cela tire ou attire. Vous avez de belles pages de Heidegger sur ce sujet à propos du double retrait de l'Être, ce qui est autre chose que le retrait du Père, et cependant la structure de pensée est la même. Il y a quelque chose qui accomplit la proximité en se montrant, et il y a quelque chose qui accomplit la proximité en se retirant. Le "se retirer" tire, ce qui constitue le "venir auprès".

Le cœur de la parole : être tourné vers, être tiré.

Cela va être précisé aussitôt après dans un langage qui n'a pas encore été entendu : c'est le langage de l'entendre qui va se développer en "tendre vers", c'est-à-dire "être tourné vers" et porter son attention, être tiré, être dans "la vexion de". C'est cela la fonction du Père qui est du reste une fonction tout à fait originelle de la parole. On peut déjà parler de parole quand aucun son n'est articulé mais qu'on est orienté vers, tourné vers. Être tiré, tourné vers, c'est le plus originel et c'est le non articulé. Ce n'est pas le Fils, ce n'est pas la Parole (le Logos), c'est le cœur de la parole d'être tourné vers, d'être tiré.

2°) Verset 45.

En effet nous avons immédiatement ensuite : « ⁴⁵ *Il est écrit dans les prophètes : "Ils seront tous théodidactes (enseignés de Dieu)"* – Dieu désigne le Père ici. Puisque Dieu ne dit rien, être "enseigné de Dieu" c'est être tiré par le Père pour qu'on entende la parole qu'il donne, le Fils. D'où la phrase suivante – *tout homme qui a entendu d'auprès du Père vient aussi comme disciple auprès de moi.* » Les traductions en général disent : « Celui qui entend d'auprès du Père et qui est son disciple vient près de moi » alors que c'est « *il vient près de moi comme disciple* ».

Entendre d'auprès du Père / venir comme disciple.

Il est donc question de « *Tout homme qui entend d'auprès du Père* », mais en fait il n'entend rien, il n'entend pas de parole articulée, et cependant il est au cœur de l'entendre.

Et entendre d'auprès du Père, c'est venir "à mon écoute", c'est venir « *comme disciple auprès de moi* ». C'est très puissant. « *Comme disciple* » c'est le participe *mathôn* (du verbe *manthaneîn*), et *mathêtês* c'est le disciple.

Dans la parole il y a le visible et l'invisible, plus exactement l'audible et l'in-audible si je parle de l'audition d'un son articulé. Mais le cœur de l'écoute n'est autre que se tourner vers, et le cœur de la parole c'est héler, appeler, mais appeler sans son.

Parce que le Logos (le Fils) est l'articulation de la parole, celui qui est attiré (ou tiré) par le Père entend le Fils, entend le Logos. Le Logos est la part audible de l'inaudible, de même qu'il est « *le visible de l'invisible* » comme le dit Paul explicitement.

Nous avons donc ici une sorte d'explication de l'unité indéfectible du Père et du Fils. Nous avons l'envoyant / l'envoyé : le Père / le Fils. Ici ce sont les deux éléments pour ainsi dire indissociables pour qu'il y ait écoute, et donc qu'il y ait venir vers.

Nous poursuivons la méditation sur le Père comme celui qui donne, et le Fils comme donné et donc comme parole. Il n'est pas question du pain ici, sauf que, la parole et le pain, nous savons que c'est la même chose. Et c'est la parole qui va nous permettre d'entendre ce que veut dire le pain.

D'autre part nous ne perdons pas de vue le débat sur la primauté de l'entendre par rapport au voir, au toucher, au manger : qu'est-ce qui précède ? Ce débat continue à jouer également.

« Ils seront tous théodidactes. »

Que vient faire là ce petit texte inattendu, assez mystérieux : « *Comme disent les prophètes : "Ils seront tous théodidactes (enseignés de Dieu)"* » ? C'est un mot important, théodidacte que je fabrique sur autodidacte. Théodidacte, c'est un thème johannique qui peut être repris dans une autre direction, à savoir que, dans la foi chrétienne, il n'y a pas d'intermédiaire : nous sommes immédiatement enseignés de Dieu lui-même. C'est un thème qui est développé surtout dans la première lettre de Jean au chapitre 2 : « ²¹ *Je ne vous écris pas de ce que vous ne savez pas la vérité, mais de ce que vous la savez. [...] ²⁷ Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne.* » Et au chapitre 1 : « *Ce que nous vous avons entendu, vu [...] nous vous l'écrivons pour que vous ayez koinônia (communion) avec nous, mais notre koinônia c'est la koinônia que nous avons avec le Père et le Fils* », pas avec des intermédiaires.

Le témoinnant (personne, Écriture...) s'efface comme intermédiaire.

Donc il y a toute la zone du témoignage et du témoinnant ; il y a le discours essentiel de l'Écriture qui a l'air d'être un intermédiaire. Il n'est pas un inter-médiaire, il est la condition de mise à proximité de l'homme et de Dieu, autrement dit il n'est pas intermédiaire en ce sens qu'il ferait écran ou passage. Le témoignage est accompli lorsqu'il s'efface comme inter-venant. C'est un thème de Jean.

Et quand je dis que c'est un thème de Jean, il faut que ce soit attesté en plusieurs lieux. Il l'est à la fin de l'épisode de la Samaritaine. Certains Samaritains croient à Jésus d'une certaine manière puisqu'ils arrivent simplement « ³⁹ *à cause de la parole que la femme avait*

témoigné disant : "Il m'a dit tout ce que j'ai fait". » Puis ils restent deux jours près de Jésus, et à la fin ils disent : « ⁴²*Ce n'est plus à cause de ton discours que nous croyons car nous-mêmes nous avons entendu* ». Elle a été indispensable, cette femme, et néanmoins elle s'efface.

Je ne parle même pas ici de l'écran ou de l'intermédiaire que représenterait l'Église dans son histoire, dans son enseignement, dans ses discours. Il s'agit de beaucoup plus que cela.

Même la parole témoignante écrite n'est pas un inter-médiaire en ce sens-là, quelque chose qui serait entre ; sauf si je me prends à adorer la parole écrite comme étant le corps même du Logos, ce que pour ma part je crois : ceci (cette Bible) n'est pas un bouquin, c'est le corps du Logos (le corps de la Parole) aussi vraiment que l'apparence eucharistique est le corps même du Christ. Pour moi, c'est également sacramentel. Mais ça c'est au terme, on ne peut pas dire à quelqu'un : vous allez ouvrir la parole de cette façon-là. On y acquiesce ou on n'y acquiesce pas d'ailleurs.

► C'est de cette façon qu'il faut entendre le terme de médiateur ?

J-M M : Le terme de médiateur porte avec lui beaucoup de dangers, justement le danger de faire écran dans notre écoute. Par ailleurs ce n'est pas un mot de notre Nouveau Testament. Il est une fois dans l'épître aux Hébreux, peut-être une autre fois, et ce n'est pas un mot constitutif du vocabulaire du Nouveau Testament. Vous avez des mots qui reviennent à toutes les pages, là ce n'est pas le cas.

3°) Parenthèse : Méditation sur le trois, le Un et le deux.

D'autre part penser la médiation est quelque chose d'intéressant : c'est la méditation du *trois* et c'est aussi d'une certaine façon la méditation du *un*, car il y a le *un* qui est tout et donc rien, et qui ne donne qu'à partir de *deux*²⁴.

Le premier est toujours deuxième, c'est-à-dire le premier est toujours *deux*, c'est pourquoi il importe de méditer les deux premières choses. En effet, avant le deuxième il n'y a pas de premier, il y a le seul : le seul n'est pas le premier ! Et qu'il y ait *deux* donne ensuite la différence, donc une différenciation par rapport à l'indifférencié initial, une différence qui est en même temps ce qui délie et ce qui unit, car c'est la même chose qui distingue et qui unit. On peut parler d'inter-médiaire mais pas sur le mode de ce que le mot de médiation donne.

C'est en toutes lettres dans "mon petit texte" auquel j'ai souvent fait allusion. Ce texte est dans un ouvrage qu'on met au compte d'Hippolyte de Rome, mais qui n'est probablement pas de lui. Il cite sous le nom de Simon le Mage une pensée et une théorie qui n'est visiblement pas de Simon, et qui est ce que je n'ai jamais lu de plus grand. Ce

²⁴ Pour la méditation sur le un et le deux voir la session "Plus on est deux, plus on est un" (**tag PLUS 2 PLUS 1**) : « Dire : "Plus on est deux, plus on est un" ; cela revient à penser en raison directe, au lieu de penser en raison inverse, deux termes qui habituellement s'opposent.... Ça veut dire que le deux et le un ne sont pas dans un rapport de *bien que* (ils sont deux *bien que* ils soient un). On aperçoit ici en filigrane la façon dont a été traité le thème de la Trinité : Dieu est trois *bien que* il soit un. Pas du tout ! Il est précisément un *parce qu'il* est trois, et il est d'autant plus trois qu'il est plus un : c'est cela qui est à percevoir. » (Extrait de la première rencontre).

texte, *Elenchos*, a été découvert seulement à la fin du XIXe siècle, c'est une collection d'hérésies. Les catalogues d'hérésies commencent à pulluler autour du IIe siècle. Il y en a de perdus. Le premier qui est celui de Justin est perdu, mais il doit y avoir des traces de lui dans l'*Elenchos*²⁵ comme dans le catalogue de Tertullien, dans le Panarion d'Épiphane etc. J'ai passé la moitié de ma vie là-dedans parce qu'il est intéressant de regarder les premières marginalités par rapport à l'écoute de l'Écriture. Elles ne sont pas l'indice seulement de choses négatives, elles sont l'indice de choses qui seront perdues dans notre lecture d'Occident.

Il se trouve que ce petit texte m'a alerté il y a cinquante ans, et depuis je vis presque quotidiennement avec lui. J'ai envie de m'excuser de vous dire des choses pareilles parce que c'est inintéressant pour vous, mais on a parfois besoin aussi de parler des choses qu'on fréquente et qui sont les plus précieuses, et je n'ai occasion nulle part d'en parler.

Donc le rapport du Père et du Fils se trouve ici comme l'inaudible et l'audible de la parole, l'inaudible qui est dans la parole ; au fond l'inaudible qui porte le dit de la parole.

4°) Versets 46-48.

a) V. 46 : voir et être-auprès.

« ⁴⁶*Non pas que quiconque ait vu le Père sinon celui qui est auprès de Dieu, celui-là a vu le Père.* » C'est entendre qui donne de voir. Ce qui était dit de l'audible, se dit maintenant du visible.

Nous sommes remontés par une suite d'exclusions successives de la nécessité de voir pour croire. Nous repartons de l'entendre qui donne de voir, mais seul a le voir du Père celui qui est auprès du Père ; et « *celui qui vient auprès de moi* » participe donc du voir l'invisible, et c'est ce voir-là qui demande à s'accomplir comme "venue auprès".

Voir et "être auprès", ici c'est la même chose, parce qu'il s'agit d'un "voir accompli" – en effet voir peut être aussi "voir dans la perspective" – et ceci prépare le dernier terme qui est le verbe manger, qui est l'indice ultime de la proximité.

b) V. 47-51a : croire, vivre, manger la manne /le pain vivant...

« ⁴⁷*Amen, amen, je vous dis, celui qui croit a vie éternelle.* » Le verbe croire est tout seul ici car il est pris dans sa plénitude qui est d'être un entendre qui donne de voir et qui donne d'être auprès.

Et tout d'un coup : « ⁴⁸*Je suis le pain de la vie.* » C'est le mot pain qui maintenant est accentué alors qu'il ne l'a jamais été depuis le début, et c'est désormais le mot important. Nous revenons à la thématique initiale du pain et même de la manne dont il n'a plus été question non plus. « ⁴⁹*Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils moururent.* » Ce verset veut expliquer le retour au "pain de la vie" par opposition à la mort. « ⁵⁰*Tel est le*

²⁵ Elenchos signifie réfutation. Titre exact : Philosophymena ou Réfutation de toutes les hérésies. Voir le message [LA PRIÈRE, 14ème rencontre : dimension vocative du Nom ; rapports de "je", "tu" et "il". Le Nom du Père est le Fils.](#), où Jean-Marie cite une phrase de ce texte et la commente II, 2°). Voici la phrase : « *Égô kai su hén, pro émou su, to méta égô : je et toi un, avant moi toi, ce qui vient après toi moi.* »

pain descendu du ciel que si quelqu'un en mange il ne meurt pas. ⁵¹*Je suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il vivra de vie éternelle.* » Tous les mots sont ressaisis et nous voyons dans quelle articulation. Le mot qui intervient pour la première fois à deux reprises, c'est le verbe manger. Il était juste dans la citation du psaume : « *Nos pères ont mangé la manne dans le désert selon ce qui est écrit : "Il leur a donné un pain venu du ciel"*. » (v. 31), mais il n'a pas été médité encore.

Je vous invite à faire une équation :

– vous lisez : « *Amen, amen, je vous dis, celui qui croit a la vie éternelle* » (v. 47) ;

– puis : « *Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement* » (v. 51).

On a : croire c'est vivre ; manger c'est vivre. Donc croire c'est manger.

Manger est un autre nom de l'entendre qui dit le plus accompli de la foi.

Disons autrement : le mot croire intervient après une méditation sur "l'entendre d'auprès du Père" ; donc entendre c'est vivre, manger c'est vivre, donc entendre c'est manger. Manger est un autre nom de l'entendre, un autre nom de la foi, c'est même le nom qui dit le plus accompli de la foi ; la foi part de l'entendre, donne à voir, s'accomplit en venir vers, en toucher, en manger. Nous revenons ici à la thématique de la sensorialité.

La vie en question ici est la vie du monde qui vient.

Vous vous rappelez qu'on a dit que le mot de vie avait deux sens. La vie en question ici c'est la vie dans sa dimension pleine, c'est ce que nous appelons vie éternelle, c'est la vie du monde qui vient. C'est la vie qui est en train de commencer dans ce septième jour dans lequel nous sommes, ce perpétuel éveil à cet espace *aiônios* (éternel).

c) V. 51b, phrase récapitulative.

Enfin nous retrouvons la phrase par laquelle nous avons commencé notre lecture : « *Et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde.*²⁶ » Elle est pleinement récapitulative. Le Père donne le Fils, le Fils se donne : ce qui est donné, c'est *Je*.

Nous n'avons pas suffisamment médité sur la façon de dire moi-même, comment "ma chair" est une façon de dire moi-même ; nous avons déjà dit certaines choses mais il y aurait encore beaucoup à méditer, parce que ce n'est pas simplement une curiosité comme celle d'un langage différent du nôtre, ça demande à être médité pour son sens. Il faudrait voir ce que ce mode d'expression implique comme façon d'être à soi-même et comme façon d'être au monde.

Mais il se trouve que les deux termes de manger et de chair sont prononcés pour la première fois, ce qui va provoquer le débat avec les Judéens à partir du verset 52 où nous trouverons une série d'expressions qu'il nous faudra à nouveau interpréter.

²⁶ J-M Martin expliquera le lendemain matin en lisant la suite du texte et en étudiant le mot "chair", que le mot "monde", ici, n'a pas le sens négatif qu'il a majoritairement dans l'évangile de Jean. Voir le chapitre 8.

Conclusion de ces versets.

Voici donc une page qui n'est pas une page premièrement sur le sacrement de l'Eucharistie. Tout ce que nous avons lu ici, c'est de la christologie, si on peut s'exprimer dans ce langage postérieur au texte. Ça vise l'identification du Christ et donc ce que veut dire Dieu qui est nommé "Père" ou "celui qui envoie", et aussi cette circulation de donation qui constitue l'être même du Fils dans la mesure où, se donnant, il donne vie aux hommes. L'accès à cela est entendre, entendre qui donne d'avoir en vue. En quel sens cela s'articule-t-il comme un manger, c'est la chose qui n'est pas du tout précisée pour l'instant mais que nous allons voir dans le passage du verset 52 au verset 59.

► Au verset 46 le Fils a *vu* le Père. Est-ce que ce voir c'est croire, et à ce moment-là le Christ serait le parfait croire au Père ?

J-M M : Le Christ est l'entendre parfait du Père puisque « *les paroles que je dis, c'est les paroles que j'ai entendues d'auprès du Père* ». Il est le "voir le Père" et il est le seul à voir le Père, il est le seul à voir l'invisible. Enfin il est "auprès du Père". Entendre, voir, être auprès, ce sont des dénominations du verbe croire, ce qui répond à ta question.

Si on reste dans le discours le plus usuel – il faudrait voir au terme de quelle problématique – croire désigne une pensée déficiente : dans le langage courant croire ce n'est pas voir, ce n'est pas connaître en vérité. Tu me demandes si le Christ croit au Père, il ne croit pas en ce sens-là. Il est le *pistos* comme saint Jean le dit dans sa première lettre (*pisteueîn*, croire) : il est le croyant ou le fidèle.

III – Lecture commentée des versets 52 à 59

Introduction.

S'il vous arrive d'être fatigué, d'en avoir assez, d'être saturé, il ne faut pas vous étonner ! Il m'arrive moi-même d'être écœuré de mon incapacité à dire en clair des choses aussi complexes. Il ne faut pas que cela vous inquiète. Par expérience, ces moments d'écœurement précèdent ou préparent le terrain pour des moments de grande saveur.

Je vais vous raconter pour rester calme l'histoire de Concessão, une jeune Portugaise qui est venue à Paris pour des études de mathématiques, elle fut nommée ensuite au ministère de l'Éducation nationale de son pays. Elle racontait : « Quand je suis venue à Paris pour poursuivre mes études de mathématiques, j'ai posé ma valise, j'ai regardé la bibliothèque : tel livre je le prends, tel livre je le laisse. J'arrive vers la Bible : à tout hasard, au moins, je vais la mettre dans le rayon poétique. » Elle l'emporte et puis elle se dit : « J'ai beaucoup de questions, les études me prennent, je n'ai pas le temps de m'occuper de ça. » Et pourtant elle se dit : « Je voudrais garder un contact mais un contact qui ne mobilise pas mes ressources de réflexion. Pour garder contact je vais en apprendre par cœur. » Elle a choisi saint Jean et s'est mise à apprendre par cœur, en grec, chapitre après chapitre sans trop se soucier du sens. Et elle conclut : « À un moment j'ai dû m'arrêter, je ne pouvais plus

avalier. » C'était le chapitre 6, le chapitre où domine le verbe manger. Je ne sais pas ce qu'elle est devenue depuis, je n'ai pas gardé contact.

1°) Versets 52 à 56.

Nous allons justement aborder un moment où l'écoeurement est presque le thème même du texte. Je prends les versets 52 à 56.

« ⁵²*Les Judéens débattaient entre eux* – ici ce n'est pas simplement le murmure, c'est le mot fort "débattre" et même "combattre" – *en disant : "Comment peut-il nous donner sa chair à manger ?"* ⁵³*Jésus leur dit donc : "Amen, amen, je vous dis, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'Homme et ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous. ⁵⁴Celui qui dévore ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et moi je commence à le relever dans le dernier jour, ⁵⁵car ma chair est véritablement nourriture et mon sang véritablement boisson. ⁵⁶Celui qui dévore ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui."* »

Ici "manger ma chair" est ce qui vient susciter la dispute. En effet nous sommes dans un contexte non pas de recherche (*zêtêsis*) ni de question, pas seulement de murmure, mais de combat, et de ce fait la réponse de Jésus n'est pas une réponse. Il ne fait que réitérer ce qu'il a dit, non seulement le réitérer mais en aggraver la formulation. Comme nous le disions l'autre jour, il n'y a de réponse que pour une question authentique. Nous n'avons pas ici une question authentique donc ce n'est pas le moment de donner une réponse.

Premièrement, qu'est-ce qui est entendu par eux ? Deuxièmement, comment la réponse de Jésus ne fait-elle qu'aggraver ce qu'il a dit ? Voilà les choses auxquelles il nous faut répondre maintenant.

a) Qu'ont entendu les auditeurs de Jésus au cours des temps ?

C'est l'expression "*manger la chair*" au sens trivial du terme. Dans l'écoute qui a été faite de ces paroles de Jésus au cours des temps, les auditeurs de Jésus représentent une écoute qui a existé à plusieurs reprises. Dès le IIe siècle, il y a des gens qui ont entendu la parole de cette façon, non pas pour s'en offusquer mais pour y adhérer. On les appelle les Capharnaïtes en référence à ce passage de Jean qui a eu lieu à Capharnaüm, comme nous lisons au verset 59 : « *Il dit cela dans la synagogue en enseignant à Capharnaüm* ».

Il y a toujours eu, dans l'histoire de l'écoute de cette parole, deux tendances extrêmes, une tendance capharnaïte d'un réalisme fondamentaliste, et puis l'autre tendance où on est invité à entendre la parole "manger la chair" dans un sens figuré. Ce qui se joue tout au long de cela, c'est la question occidentale du réel ou du "purement symbolique" (si je prends maintenant le mot symbolique au sens usuel du terme). Augustin est le représentant d'une lecture très symbolique, même dans ce sens usuel. Réalisme ou symbolisme – j'aimerais trouver un autre mot que "symbolisme" car je l'emploie habituellement dans un sens plein, mais vous voyez ce que je veux dire – imagé, voilà, de pure métaphore. Nous en avons un exemple. Et la position de l'Église, en fonction des différents moments sectaires ou hérésiarques, est exemplaire. C'est une position qui ne se replie pas sur le capharnaïsme, et qui ne se résout pas non plus à être simplement une écoute métaphorique.

Cela a donné lieu à des recherches multiples qui reprennent de siècle en siècle, depuis le haut Moyen Âge jusqu'au moment de la Réforme, et qui donnent lieu à des réponses multiples, parfois entre les différents Réformés, voire successivement chez le même. Aujourd'hui c'est une question qui paraît usée.

Les quelques-uns qui participent à l'Eucharistie aujourd'hui n'en font pas problème. Je ne sais pas s'ils en pensent quelque chose. C'est une question, en tout cas, qui n'est pas de nos débats. Je dirais là ce que j'ai dit à propos d'autre chose – à propos du débat sur initiative divine ou liberté humaine – ce n'est pas parce qu'on n'y pense plus que la question ne s'impose pas d'une certaine manière.

Je suis en admiration devant la dogmatique parce que sur ce point elle n'a cédé en rien. Les réponses qu'elle a apportées à ce sujet et le vocabulaire dans lequel elle s'est exprimée ne sont pas très satisfaisants, en tout cas pas suffisants pour nous, pour la façon dont nous pourrions poser la question aujourd'hui si elle se posait. Mais elle a gardé un cap essentiel en ne cédant pas au simple symbolisme et en ne tombant jamais dans quelque chose comme le capharnaïsme. C'est à ce titre-là que le dogme dans cette histoire a été quelque chose de très précieux ; mais c'est quelque chose qui ne clôt pas notre recherche, nous avons à reprendre cela avec des possibilités d'écoute qui sont autres que celles du IV^e siècle ou du XIII^e siècle.

Ces dégagements-là – je suggère ici simplement – ne sont pas de notre travail du matin, notre travail du matin étant de les détecter. C'est le type même de questions issues d'un texte mais qui ne sont pas dans la lecture même du texte. Libre à vous-mêmes dans les questions, dans nos échanges du soir, de suggérer quelque chose sur ce sujet à partir de ce que vous en ressentez, à partir de ce que vous entendez, à partir de ce que vous suggéreriez. Voilà le premier point que je voulais marquer.

b) La réponse de Jésus "aggrave" l'audition.

Le deuxième point était de marquer et d'interpréter la réponse de Jésus qui semble plutôt aggraver la question que la résoudre. En effet nous avons ici trois, peut-être même quatre formulations qui disent la même chose mais à chaque fois en aggravant un peu, en rendant plus difficile l'écoute.

– **Boire le sang** : il est difficile d'entendre "manger la chair" mais il est dit ensuite « *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang* » ce qui peut-être pour vous ne fait pas grande différence, mais pour une écoute juive est particulièrement inaudible car boire le sang, y compris le sang d'un animal, est une des prohibitions majeures.

– **Dévoré** : La deuxième aggravation touche le verbe qui dit manger. Ce n'est plus simplement *phageïn* comme auparavant, mais c'est un mot que j'ai traduit par dévorer. Je ne suis pas sûr que la traduction soit parfaite, en tout cas c'est un mot qui est utilisé pour le mode animal de manger. Dans une autre traduction on a "mâcher" qui est bon.

– **Véritable (alêthês)** : enfin il y a l'aggravation que constitue le mot "véritable" appliqué au pain (v. 55) à la mesure où nous l'entendons comme "n'étant pas pris au sens figuré".

Donc nous avons une série d'aggravations. Je vais vous dire fermement mais prudemment comment j'entends cela.

Comme Jésus ne répond pas, n'explique rien et ne fait que réitérer, il ne faut pas prendre ceci pour une explication mais pour le dévoilement progressivement endurci de ce que les interlocuteurs ont au cœur, la traduction de l'épaississement de leur écoute de la parole "manger ma chair".

c) Les paroles de Jésus sont à entendre dans leur fonction.

Est-ce que vous vous rappelez que, au début de ce texte, Jésus dit à Philippe : « *Où achèterons-nous des pains ?* » et le texte ajoute : « *Il disait cela pour le mettre à l'épreuve (le tenter) car lui-même savait ce qui allait faire.* » Et nous disions : "tenter" ici, c'est faire éprouver par Philippe ce qu'il a au cœur. Il est donc explicitement dit que ce n'est pas ce que pense Jésus quand il pose cette question, mais qu'il essaye de faire révéler à Philippe ce qu'il a au cœur. Il pose la question « *Où est-ce qu'on peut acheter des pains ?* », ceci pour l'aider progressivement à comprendre que le pain, ça ne s'achète pas mais ça se donne (« *le pain que je donnerai* ») ; d'où l'importance du verbe "donner" qui était éclairé ici par l'opposition entre donner et acheter.

Il est important à mon sens de savoir que les paroles de Jésus sont à entendre dans leur fonction, et qu'elles n'ont pas toujours la même fonction. Nous verrons qu'avec les apôtres, qui ont des difficultés un peu semblables, mais sans doute ont une posture autre que la posture régressive et combative des Judéens, Jésus s'y prend autrement et ce qu'il dit est effectivement éclairant. Ce qu'il dit ici n'est pas éclairant, ne fait que refléter l'écoute effective et donc la rendre plus difficile d'une certaine manière, ou prendre acte de l'impossibilité de répondre.

d) Jésus vise-t-il à marquer l'endurcissement de l'écoute ?

Ceci relève de ce qui serait une étude de la signification du dialogue, de la recherche de la réponse de Jésus dans l'évangile de Jean. Ça me paraît intéressant. Seulement le risque ici serait, pour nous lecteurs, de prendre comme expressions meilleures et plus claires celles qui ne sont que l'attestation de l'endurcissement d'écoute.

Comme ce type de réflexion n'est pas fait souvent, même pas par sœur Jeanne d'Arc qui d'habitude est très pertinente, la traduction voudra adoucir ce que le texte a de dur. Dans la perspective que j'ai indiquée, il faut justement ne pas l'adoucir, mais en garder l'aspérité. Mais il est d'autant plus difficile de décider d'un mot que la décision est commandée par le présupposé : est-ce que j'entends ça comme une parole plus claire par rapport à manger, plus explicite, ou au contraire comme une parole qui atteste de l'opacité de l'écoute ?

Et maintenant je plaisante : ce serait peut-être audacieux de déclarer versets sataniques des versets qui ont été quand même pieusement médités comme disant la parole même du Christ dans le cours du temps. Vous voyez la portée de ma plaisanterie, c'est pour cette raison que je dis cela timidement, et pourtant il y a quelque chose en moi qui est à peu près sûr de cette lecture.

► J'ai eu un collègue juif qui était systémicien. Il appliquait sa théorie de la systémique et me disait : quand une chose est difficile il faut la rendre encore plus difficile.

J-M M : C'est un principe de lecture. Essayer d'adoucir le texte pour le rendre possible à mon oreille est suspect. J'ai toujours dit qu'il ne faut surtout pas gommer les points qui font difficulté dans le texte parce que ce sont ceux qui recèlent ce qui est le plus précieux. Notre sentiment de difficulté atteste que nous ne sommes pas au lieu d'écoute : puisque le texte peut le dire et que moi je ne peux pas l'entendre, c'est que je ne suis pas au lieu du texte. Ça ne veut pas dire que je doive me rendre tout de suite au lieu du texte, mais je dois y porter toute mon attention. Si c'est lisse, si tout ce que j'entends du premier coup va bien, je n'ai pas besoin de l'Écriture pour ça. Elle ne fait que confirmer ce que je sais déjà. Dans le dialogue c'est le point inaudible, le point difficile, qui est justement le plus intéressant.

Parenthèse : Le désir de clarté de l'Occident.

► C'est la pauvreté de la pensée occidentale où "ce qui se conçoit bien s'énonce clairement".

J-M M : Oui, et je trouve incroyable cette indigence de la pensée. Il ne s'agit pas simplement d'un goût ou d'un désir de clarté, car les conséquences en sont très grandes. C'est par exemple ce qui conduit à la négation de la parole, car le vœu de l'Occident c'est l'univocité, c'est-à-dire un mot pour une chose : si on n'avait qu'un mot pour une chose tout le monde s'entendrait. Moi je vous dis : personne n'entendrait plus rien parce que c'est justement la complexité du champ sémantique qui peut révéler le non dicible de ce qui se dit. C'est cet espace qui ouvre l'espace de suggestion. Qu'une traduction soit possible par une machine, c'est peut-être pensable pour une notice d'appareils ménagers, mais pour un poème ? Même la traduction d'un poème par l'homme est impossible, c'est toujours une approche. Alors a fortiori dans ce cas. C'est pour ça que je disais l'autre jour que les langues qui me paraissaient les plus riches étaient les langues qui avaient le moins de mots. En hébreu il n'y a qu'un petit nombre de racines.

Je vous avouerai par ailleurs – les hommes sont complexes – que la langue classique m'enchantait aussi, en son lieu. Par exemple – seulement c'est une autre question – on peut percevoir une clarté qui ne soit pas due au procédé de l'univocité. Jean Racine en est l'exemple le plus haut : je veux dire par là que sa langue est en même temps parfaitement claire et des plus mystérieuses, et, qui plus est, la moins susceptible de trouver une équivalence dans notre langue. La complexité de ces choses n'est pas simplement liée au sens, mais à l'assomption du son dans le sens. Dans une langue où les mots sont usés, les mots comme tels se font oublier, ils ne sont qu'un intermédiaire provisoire voué à disparaître. Dans le langage courant j'évacue la qualité de la sonorité, ça n'a pas d'importance pourvu qu'elle joue son rôle de porteur d'un sens. Le poème assume le son, et même fait briller le son. Il ne distingue pas le son et le sens. C'est ailleurs de l'essence de l'œuvre d'art – cette fameuse conférence d'Heidegger sur ce sujet, – que de « faire venir la terre ». L'art promet ce que nous sommes tentés d'appeler le matériau, il promet la couleur, il promet la sonorité donc cela qui n'est plus un matériau mais qui est de l'essence même.

Qu'est-ce qu'il y a de plus clair et plus mystérieux que « le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur » ? (Jean Racine, *Phèdre*) Vous savez que c'est un alexandrin qui est fait uniquement de monosyllabes, c'est rare et c'est en cela que c'est difficile. C'est l'allitération qui convient, "pas plus pur" ... ce ne sont que des mots simples, que des mots évidents, et c'est mystérieux comme tout.

e) "Demeurer dans".

Donc nous sommes dans la perspective d'un épaissement, d'une plus grande opacité de la parole, je n'en dis pas plus pour l'instant. Notons cependant que, chemin faisant, une expression nouvelle est intervenue : « *Celui qui dévore ma chair et boit mon sang **demeure en moi et moi en lui.*** » Petite note nouvelle et mystérieuse, mais qui dit quelque chose de très important. D'abord c'est le verbe demeurer dont nous avons parlé comme étant un des verbes johanniques importants, et dans une forme provocante qui oblige à penser la petite préposition "dans". Il est fréquent de rencontrer dans l'Évangile quelque chose qui paraît contradictoire dans ce domaine comme ce « *demeure en moi et moi en lui* ». Nous lisons que nous demeurons en Dieu et que « l'Esprit de Dieu habite en nous » (d'après 1 Cor 3, 16) : il y a un problème d'emboîtement.

Si nous pensons la préposition "dans" à partir de l'imaginaire de l'emboîtement, c'est ou l'un ou l'autre : il y en a un qui est dedans et l'autre qui est dehors, pas simultanément les deux. Ceci nous invite à méditer la préposition "dans" comme ne désignant pas premièrement notre image de l'emboîtement mais comme étant un autre mode de dire la plus grande proximité. C'est très difficile car naturellement il nous faut, pour entrer dans cette perspective, un support symbolique autre que la symbolique de la demeure entendue comme emboîtement. Pour l'instant disons que c'est une invitation à entendre ce "dans" comme disant la proximité. Ceci est du reste conforme à notre langue : "auprès de" ne se pense chez nous que dans l'image de l'extériorité. Mais il faudrait entendre que la pénétration est la plus grande proximité.

Donc ici il s'agit d'une sorte de compénétration puisqu'on est en lui et lui en nous. Et l'absorption, la symbolique de la bouche, et donc d'une certaine façon la manducation, est un indice de cette compénétration ; elle appartient à la symbolique du dedans pensée un peu plus loin que la toute première image qui nous vient à l'esprit.

Je vous signale cela, je ne vais pas le pousser plus loin parce que le discours n'ajoute rien. C'est un point à méditer.

f) Une pénétration qui n'est pas confusion. Les mélanges chez les anciens.

Vous vous rappelez, nous avons dit : entendre donne de voir ; voir, c'est le loin et le près, c'est la perspective ; que le loin s'approche, c'est la proximité. Cette pénétration n'est pas non plus à entendre comme une fusion, une confusion ; mais là nous sommes en train de nous servir d'images. Les anciens l'ont fait très longtemps. Ils se sont intéressés aux mélanges et c'est souvent beaucoup plus riche que les concepts abstraits qu'on en a tirés.

C'est d'abord un regard sur la différence entre l'huile et l'eau, l'eau et le vin : il y en a qui se pénètrent et d'autres qui ne se pénètrent pas. Ce sont des méditations sur le mélange, sur le barattage, sur un certain nombre de choses.

Chez Empédocle, les grandes images sont des images d'éléments et d'instruments pour dire le cosmos. Il y a une belle méditation sur la lampe-tempête : on la prenait le soir pour aller à l'étable jeter un dernier regard sur des vaches, voir si tout allait bien. Il fallait sortir dehors avec la lampe-tempête. Le fait qu'elle laisse passer la lumière mais pas l'épaisseur

de l'air permet d'élaborer une méditation sur les pores ; les sens sont appelés des pores, des conduits. Nous avons ici des choses très élémentaires.

Mais, vous savez, quand les physiiciens cherchent à utiliser le langage commun pour traduire leurs calculs, ils en sont réduits aussi à en venir aux corpuscules, à l'onde, qui ne sont que des images. Méditer ces choses premières est une fonction de ce que j'appellerais une symbolique, et ça joue un très grand rôle, inconsciemment, dans notre acceptation ou dans notre rejet de telle ou telle affirmation, des symboliques non perçues comme telles.

2°) Versets 57 à 59.

Il y a dans la suite du texte un autre apport qui pour nous est précieux : « ⁵⁷*Selon que le Père, le vivant, m'a envoyé, moi aussi je vis à cause du Père et celui qui me dévore, celui-là vivra à cause de moi (en grâce de moi, par moi).* » J'ai traduit par "à cause de moi". En effet *dia* plus le génitif c'est l'image de "à travers", une traversée ; mais ici c'est *dia* plus l'accusatif : "à cause de", "en grâce de" ; étant entendu que "à cause de" n'est pas bon du tout comme traduction, on peut dire "par", bien qu'il y ait d'autres façons de traduire, mais c'est sans doute meilleur. Simplement le "à cause de", ici, je l'ai utilisé comme aggravant, pour provoquer l'intelligence de cette préposition.

« *Le Père, le vivant, ... je vis par le Père* » c'est-à-dire qu'il vit par le Vivant, et parce que Jésus est aussi la vie (et le pain vivant), nous vivons par lui. Le mot de vie est ce qui fait la jonction, on a "vivre par le Vivant" dans les deux cas. Il est "le Vivant" et Jésus est la vie : de la même façon que le Père n'est pas le Logos, mais nous avons vu qu'il était la racine de la parole. Jésus dit « *Je suis la vie* » mais il ne l'est que par le Père qui est donc "le Vivant", étant entendu que ce qui est détecté comme l'essence même de la métaphysique, à savoir la distinction de l'être et de l'étant, ne régit pas du tout notre Écriture.

Nous avons dit qu'une autre formule se dessine dans l'Écriture, c'est la différence entre le vivifier et le vivifiant, la différence non pas entre l'infinitif et le participe, mais entre le causatif et le participe. Ceci pour alerter à des questions qui ont une quarantaine d'années.

Et d'une certaine façon, à nouveau, le texte boucle : « ⁵⁸*Celui-ci est le pain descendu du ciel, non pas comme mangèrent les pères et ils moururent. Celui qui dévore ce pain vivra éternellement.* » Nous avons déjà eu une reprise de ce genre avec la thématique de la manne, dans les versets 50-51, et ici, après un autre détour, le retour à la même expression.

Ensuite il y a : « ⁵⁹*Il dit cela dans la synagogue, enseignant à Capharnaïm.* »

Enfin ce sera l'écoute des disciples et leurs questions. Nous aurons à nous arrêter davantage parce que la réponse de Jésus est un véritable chemin d'écoute pour entendre comme il convient. Là il répond effectivement, il donne un chemin d'écoute pour entendre la parole énigmatique « *le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde.* »

Chapitre 7

Questions diverses

Ce chapitre reprend les questions débattues lors de la session Pain et parole (Jean 6). Quatre thèmes sont abordés : 1) volonté de comprendre ; 2) une question sur Satan (d'où des questions sur le Christ) ; 3) diverses symboliques en jeu dans l'Eucharistie ; 4) libres propos sur l'Eucharistie (avec en particulier une longue réflexion sur le sang).

I – Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3)

► Que faut-il penser de cette volonté de comprendre qui nous a animés au début ?

J-M M : Cette volonté de comprendre est excellente à condition qu'en cours de route elle se tourne, qu'elle n'ait plus le sens qu'elle avait au départ. Car au départ la volonté de comprendre est une volonté de s'emparer, de saisir, de posséder. En avançant, si cet aspect-là s'efface, c'est bien. Si elle persiste, comme de toute façon vous n'y arriverez pas, c'est dommage. En revanche ce qui advient n'est pas simplement la totale extinction de la volonté de comprendre, c'en est une modification : la posture par rapport à la volonté initiale à la fois persiste en ce que cette volonté avait de valable et se tourne, donc se change en fonction de ce qui est à entendre. La différence ici, c'est la distinction qui est faite entre entendre et comprendre.

Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3).

Le verset impérissable sur ce sujet, se trouve en Jn 3. Il s'agit d'un débat nocturne avec un fils d'Israël, Nicodème, qui a la gentillesse de dire à Jésus en arrivant : « ² *Rabbi, nous savons que tu es venu d'auprès de Dieu comme didascale (enseignant)* – en un sens c'est vrai, mais il doit avoir tort de dire « *nous savons* » parce qu'à la fin il lui sera dit : « *Tu es didascale en Israël et tu ne connais pas ces choses ?* » – il sait, et en plus il sait pourquoi : – *parce que personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui.* » Voilà le fonctionnement des signes qui est récusé par Jean : les signes ne sont pas faits pour prouver qu'il est rabbi.

Et Jésus prend alors distance dans une parole réitérée deux fois : « *Si quelqu'un ne naît pas d'en haut*, etc. » c'est-à-dire : tu n'as pas en toi, dans ta naissance première (au sens usuel du terme) les ressources pour entendre ce qui est en question. Entendre c'est naître. Tu dois naître de plus originaire pour entendre. Cela fait que le "Nigaudème" dit la petite phrase qui paraît idiote : « *Est-ce qu'il faut rentrer dans le ventre de sa mère ?* » Mais cette phrase n'est là que pour permettre à Jésus de réitérer sa parole en la modifiant légèrement : « *Si quelqu'un ne naît pas d'eau qui est Esprit, il n'entre pas dans le royaume de Dieu* (dans l'espace de l'aïôn qui vient). » Il s'agit ici de ne pas simplement poursuivre la qualité de recherche ou la prétention à savoir qui nous est native, il faut repartir de plus originaire.

Et voici le verset qui nous intéresse : « ⁸ ***Le pneuma souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va*** ». On ne peut pas traduire pneuma par le vent ou l'esprit parce que ça veut dire les deux en même temps. *Pneuma* est un de ces mots, pour avancer dans le texte, qu'il faut se refuser à traduire provisoirement. Nous avons là une des symboliques du pneuma parmi beaucoup d'autres : le pneuma *souffle*. Il souffle « *où il veut* ». Là aussi nous avons appris à entendre le verbe vouloir : ça ne veut pas dire qu'il souffle où ça lui chante. Il souffle à partir de son propre retrait, à partir de sa propre semence (on ne trouve jamais l'expression "à partir du pneuma" mais c'est le même sens). « *Et tu entends* » : nous pouvons entendre la voix du pneuma.

Entendre, ou entendre quelque chose, c'est y tendre et y entendre, mais cela justement est une attitude qui s'oppose à la volonté de prendre. C'est une attitude qui me laisse dans une relation d'écoute.

Prendre, c'est par exemple ce que les stoïciens contemporains avaient appelé la connaissance cataleptique (du grec *katalêpsis* : de *kata* = totalement ; et *lêpsis* qui vient d'une forme du verbe *lambaneîn* : saisir). C'est l'idéal de la connaissance philosophique. « *Mais tu ne sais* » : c'est le fin mot, parce que tout se définit par « *d'où il vient* » qui est justement « *là où il va* ». C'est la grande question du Christ. Identifier le Christ, c'est poser la question « *D'où il vient et où il va* ». Le Christ est pneuma, c'est pour cela qu'il ne s'agit pas simplement du pneuma comme troisième personne. En effet : Dieu est pneuma ; Jésus dit « *Je suis la vérité* » et « *Le pneuma est la vérité* » donc qu'il y a une identification du pneuma avec Jésus.

« *Tu ne sais* » : c'est cette expression-là qui m'a fait proposer "l'insu" pour désigner Dieu, parce qu'elle est prise à la lettre même de Jean. Et comme le savoir ou le connaître ne sont pas toujours pensés comme conscience dans le Nouveau Testament, ça m'interdisait d'employer un mot déjà utilisé dans le champ psychologique qui est celui d'inconscient.

Ceci est important pour entendre ce qui est pneuma (le Père, le Fils, l'Esprit). C'est une posture d'écoute qui n'est pas une volonté de prise. Sachez bien que, dans cette posture d'écoute, il y a justement la place pour que quelque intelligence de cela soit donnée.

Pourquoi « *tu ne sais* » ? Non pas simplement parce que tu es trop petit, mais parce que la chose qui est à connaître ici est essentiellement le don, la chose donnée. Or si tu prétends savoir de compréhension préhensive ce qui n'est que donné, c'est nécessairement une méprise, une prise qui manque ce qu'elle pense prendre. Donc c'est la qualité même de donation qui est en jeu dans cette affaire.

J'ajouterai simplement que ceci concerne la christité, l'être christique, mais le texte ajoute aussitôt : « ***Ainsi en est-il de ce tout ce qui est né du pneuma.*** » Donc cela concerne aussi la christité en chaque homme, le moi insu. C'est vrai de mon moi insu par rapport à ce que je sais de moi, mais c'est vrai aussi et surtout de mon moi à votre moi insu, à la christité qui est en vous et que vous ne connaissez pas et qu'a fortiori je ne connais pas non plus, sur laquelle je ne peux rien dire.

Par là nous touchons à une autre question qui a déjà été un peu indiquée en passant et qui est la question de moi et moi : qu'est-ce que ce *je* par rapport à *tu*, mais aussi qu'est-ce

que *je* dans mon fond ? Quel rapport y a-t-il entre la conscience de moi et mon *je* insu ? Et c'est une autre question que la question psychologique qui est : quel rapport y a-t-il entre mon ego clair et l'inconscient ? J'ai profité de la question pour redire en clair des choses déjà touchées.

II – Questions à propos de Satan puis du Christ

► Qu'est-ce que la création et est-ce que c'est possible de créer de l'inaccompli ? Qui est Satan ? Sème-t-il aussi ?

J-M M : Vous connaissez la parabole des Synoptiques : le père de famille sème le bon grain ; il va se coucher et la nuit l'adversaire vient et sursème (sème par-dessus) de l'ivraie. À un moment, on voit se lever l'ivraie et on vient dire au maître de maison : qui a fait ça ? Réponse : l'adversaire. C'est une parabole magnifique.

1°) Interprétation de la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Alors on dit : ici le champ, c'est le monde. Mais il faut bien entendre que, pour les anciens, le *microcosmos* est aussi un monde, c'est-à-dire qu'en chacun d'entre nous est semée initialement la semence de "l'homme à l'image" et est semée par-dessus une autre semence. Les deux croissent ensemble.

Il y a une chose étonnante, c'est que proposition est faite au maître de maison d'aller arracher la mauvaise semence, et il dit : pas du tout, de peur qu'arrachant la mauvaise semence, vous arrachiez aussi le bon grain. Autrement dit cette double semence est tellement intriquée concrètement dans chacune de nos actions qu'il ne nous appartient pas de radicalement éradiquer cela, c'est l'affaire du discernement ultime, du jugement dernier qui est indiquée ici. Au dernier jour on enverra les anges faire la moisson et le tri sera fait. Mais ce tri, comme je l'avais indiqué, avant d'être un tri entre celui-ci et celui-ci, est un tri à l'intérieur de chacun à cause de la situation de mélange inextricable dans laquelle nous nous trouvons et dont nous ne pouvons venir à bout. Ceci est un aspect de votre deuxième question, la question de Satan. La lecture de Satan est amenée par la considération de cet espace.

Les deux espaces.

Et il n'y a chez les anciens de considération d'espace que d'espace régi, d'espace qui a un prince, un principe, qui est un règne. Le nom de Satan est le nom du principe actif qui régit ce monde, c'est le prince de la mort et du meurtre, de la mortalité et du meurtre. Ce monde n'est peut-être finalement perçu comme tel que par la perspective du "monde qui vient", qui justement dévoile l'ampleur du manque²⁷.

C'est par ailleurs ce qui, corrélativement, explique la dénomination de la venue du Christ comme l'établissement d'un règne. Le mot de seigneur signifie puissance de régir.

²⁷ J-M Martin a médité le thème des deux espaces dans le message suivant : ["Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

Or il est seigneur de quoi ? Il s'est d'abord rendu maître de la mort en traversant la mort. Seigneur, comme tous les titres du Christ, se pense à partir de sa mort / Résurrection. Nous avons vu que Fils de Dieu signifie Ressuscité, Seigneur signifie Ressuscité, c'est-à-dire celui qui a maîtrisé la mort.

On pourrait chercher les autres titres du Christ qui sont tous réanimés par l'expérience de Résurrection. Bien sûr le mot seigneur a une histoire sémantique qui existe déjà, fils aussi, même l'expression "fils de Dieu" a une existence sémantique qui précède : dans l'Ancien Testament "fils de Dieu" signifie le peuple,²⁸ ou bien signifie le principe unifiant du peuple, c'est-à-dire le roi (c'est par exemple le "*Tu es mon fils*" du Psaume 2).

2°) Quelle est la "réalité" du Satan (du diabolos) ?

Est-ce qu'il faut penser cela comme un dualisme absolu ? De très bonne heure l'annonce chrétienne a rencontré quelque chose qui se faisait jour et qui est issu du zoroastrisme persan – il en est une réminiscence – qui a nom manichéisme : deux principes co-éternels, le bien et le mal. Et ceci est constamment récusé par les chrétiens : ces deux principes sont subordonnés, le mal n'est pas un principe éternel etc.

Le Satan : justement un de ses noms est la ténèbre ou le rien. Satan existe-t-il ? Il est le prince du rien. Mais ce n'est pas le rien au sens de "il n'y a rien à voir", parce que ce rien-là est partout : c'est le meurtre, la mort, l'exclusion, mais cela n'a pas de racine éternelle. Le Satan est voué à retourner au rien, c'est-à-dire à être jeté dehors. Tout ce qui est la plénitude et la lumière est dedans ; dehors c'est le rien, la ténèbre. Et le jugement consiste à rejeter le rien dans le rien, c'est-à-dire faire advenir qu'il n'était rien. C'est pourquoi la question de la réalité de Satan (ou du diabolos) est très ambiguë parce que toute la question est de savoir ce que veut dire réalité.

C'est dans le Prologue : « *Tout a été fait par lui, hors de lui, rien. Ce qui fut en lui était vie. La vie était la lumière des hommes. La lumière brille dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas détenue.* » La ténèbre c'est l'autre nom du rien, c'est le principe du meurtre et de la mort, chez Jean.

L'exégèse de la lumière par rapport à la ténèbre se trouve à deux reprises, de façon tout à fait explicite, par exemple en 1 Jn 2, 9-11 : « *Celui qui dit qu'il est dans la lumière et qui hait son frère est encore dans la ténèbre. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et n'a pas d'occasion de trébucher. Celui qui hait son frère est dans la ténèbre et marche dans la ténèbre, il ne sait où il va puisque la ténèbre a aveuglé ses yeux* »,

C'est aussi en Jn 11, 9-10 : « *Jésus répondit : "N'y a-t-il pas douze heures dans le jour ? Si quelqu'un marche dans le jour, il ne trébuche pas parce qu'il voit la lumière de ce monde ; – la lumière c'est Jésus – par contre si quelqu'un marche dans la nuit, il trébuche parce que la lumière n'est pas en lui.* »

²⁸ On lit chez saint Matthieu, pour expliquer que Jésus est rappelé après la fuite en Égypte : « *J'ai rappelé mon fils d'Égypte* ». C'est une citation de l'Ancien Testament : « *Quand Israël était jeune, je l'aimai, et d'Égypte j'appelai mon fils* » (Osée 11, 1). Cela désignait le peuple qui était en servitude en Égypte, et c'est dit en Matthieu à propos de Jésus ; c'est bien de cette filiation-là qu'il s'agit. (St Bernard le 16/12/1987).

La lumière est "première".

« *Et la ténèbre ne l'a pas détenue* » (Jn 1, 5) : la lumière vient s'affronter à la ténèbre, c'est le Christ qui vient s'affronter à la mort.

► La mort est première alors ?

J-M M : Non, la lumière justement arrive du retrait que nous avons appelé le Père. Elle est première. Elle peut être chronologiquement première dans notre succession temporelle, bien que sa manifestation puisse également surgir après la manifestation de la ténèbre, mais de toute façon son être est premier. C'est une exégèse qui n'est pas forcément reconnue par tout le monde. La lumière est première puisque « *Hors de lui, rien* » (Jn 1, 3) et que ce rien est appelé ensuite la ténèbre. Pour moi c'est la traduction exacte de « *la ténèbre extérieure* » des Synoptiques, le rien extérieur.

Ceci rejoint ce que dit Jean : « *Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue de lui et que nous annonçons, que Dieu est lumière, et en lui, il n'y a aucune ténèbre* » (1 Jn 1, 5).

Et le jugement consiste essentiellement à jeter à l'extérieur le diabolos : « *C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors.* » (Jn 12, 31). C'est un rien par rapport à ce qui est authentiquement et pour toujours, mais c'est un rien prodigieusement actif, c'est un rien qui n'est pas rien au sens banal du terme.

► Il n'y a pas de semence du rien ?

J-M M : Si. Mais cela n'appartient pas du tout à la région qui est indiquée ici qui est la région du royaume. Car la même structure est dite par rapport à la région antithétique. Il faut lire le chapitre 3 de la première lettre de Jean à propos de *sperma* (semence). Il y a des semences (*spermata*) qui sont des enfants de Dieu et des semences qui sont du diabolos, mais celles-ci n'ont pas un être qui est comparé par mode de dualisme, il ne faut pas le penser co-éternel, ce qui serait du manichéisme.

3°) Questions de personnification (Satan, la Sagesse, le Christ...)

a) La personnification de Satan.

► Satan on l'appelle souvent l'adversaire. Ce qui me gêne c'est la personnification de cet adversaire.

J-M M : C'est là que la question n'est pas heureuse, parce que nous avons à notre disposition deux choses : ou bien c'est une idée ou bien c'est une personne. C'est vraiment la question que nous posons toujours. Et cette distinction d'une idée et d'une personne est une distinction nulle. Elle n'est pas nulle pour nous, elle s'impose à notre pensée, mais elle ne régit pas ce qui est en question ici.

b) La Sagesse vétéro-testamentaire : personne ou attribut ?

Je vais vous donner un autre exemple. L'Ancien Testament déjà parle abondamment de la Sagesse de Dieu. Il en parle comme de quelqu'un qui est à côté de Dieu, qui joue et se réjouit pendant que Dieu constitue le monde etc. Les exégètes se posent gravement la

question : est-ce que c'est déjà une seconde personne comme sera le Christ – parce qu'on sait que le Christ est une deuxième personne, n'est-ce pas, dans une certaine dogmatique – ou est-ce une personnification d'un attribut de Dieu ? Est-ce une réalité ou est-ce une sorte de figure de style ? Ils peuvent discuter comme ça indéfiniment parce que ce n'est ni une personne en notre sens ni une simple allégorie en un autre sens.

D'ailleurs je vous indique en passant que le thème de la Sagesse vétéro-testamentaire a été d'une grande importance dans le développement de la toute première christologie. Le mot de Sagesse est plus usité dans les premières réflexions sur le Christ (parce qu'il y a une assimilation qui est faite) que le nom de Fils par exemple. D'autres mots sont ensuite privilégiés comme le mot de Logos. La raison en est simple, c'est que l'Écriture rencontre cet Occident qui est caractérisé par la *philosophia*. Celle-ci n'est pas une activité de quelques hommes dans le monde, elle nomme l'être de l'Occident. La *philosophia* c'est la *sophia* : *philo-sophia*. Ce nom apparaît simplement avec Platon, mais déjà nous rencontrons chez Héraclite la recherche du *sophon*.

La nécessité d'entrer en débat et en dialogue avec le monde dans lequel l'Évangile est annoncé fait que des mots se trouvent privilégiés, mais du même coup, perdant leurs tenants, ils font courir de grands risques à la parole. Les mots les plus entendus, les plus courants, sont aussi les plus dangereux puisqu'on croit en percevoir bien le sens.

c) Les mots de nature et de personne sont étrangers au N T.

► Justement à propos de ce mot de "personne", je me demandais s'il n'y avait pas quelque chose à dire sur l'identité de Jésus : si la parole devient quelque chose de tellement général que Jésus devient secondaire, ça pose problème. Le christianisme est quand même centré sur quelqu'un qui est Jésus, qui est appelé Christ.

J-M M : Jésus devient secondaire pour une culture où ce qui vient en premier c'est le sujet, la personne. Nous avons grand mal à nous défaire de cela. Cependant il y a une chose qui est remarquable, c'est que nous nous servons naturellement des mots de personne et de nature pour dire tout ce qu'il en est de Dieu, du Père, du Fils, de l'Esprit, de Jésus, de son humanité, de sa divinité : deux natures et une seule personne ; trois personnes et une seule nature. Or les mots de nature et de personne sont étrangers au Nouveau Testament.

Je reconnais qu'il fallait bien répondre dans des catégories audibles, mais ce à quoi je m'attache ici, c'est à tenter d'habiter un discours dans lequel ces mots ne sont pas des mots répartiteurs. C'est ma tâche. C'est modeste parce qu'on ne va pas loin dans ce domaine.

Penser "je" et "tu" mais pas à partir de la notion de personne.

Cependant, si le mot de personne n'est pas dans l'Évangile, en revanche il y a *je* et il y a *tu*. Est-ce que nous pensons bien *je* et *tu* quand nous les pensons à partir de notre concept de personne ? Je pense que non. Mais il faudrait justement méditer *je* et *tu* tels que dans l'Évangile. J'ai même indiqué qu'il s'agissait là d'une tâche tout à fait première.

Or *je* et *tu* dans la philosophie classique ne sont pas pensés. Bien sûr depuis la phénoménologie, depuis le XIXe siècle, *je* et *tu* accèdent au niveau de la pensée

explicitement philosophique. Mais *je* a émergé en Occident avant que la métaphysique ne s'en occupe, d'ailleurs elle s'en occupe peu et mal tant qu'elle reste métaphysique.

L'émergence du *je*, nous la voyons dès le quattrocento, et au XVI^e siècle, certains pensent à Montaigne par exemple. Elle accède au rang philosophique avec Descartes où *je* prend un rang premier. Mais Descartes justement ne pense pas *je*. Une pensée ne pense pas son présupposé, c'est-à-dire ce sur quoi elle s'appuie. Et plus la philosophie se fonde sur *je*, moins le *je* a besoin d'être pensé, puisqu'il est réputé être ce sur quoi on peut s'appuyer, et moins on éprouve le besoin de l'interroger. Là, nous allons dans des chemins complexes qu'on ne peut qu'indiquer.

Critique de la distinction entre personne et idée (ou concept).

Voilà : pour nous, la parole n'est pas une personne. La vie, ce n'est pas une personne. C'est ce qui rend si intéressantes et si difficiles des phrases comme « *Je suis la vie* ». On a la vie. Une personne ne peut dire « *Je suis la vie* ». Ce *Je* n'est pas une personne, mais *la vie* n'est pas simplement une idée ou un attribut. Ce n'est pas la notion de personne simplement qui est critiquée, c'est la répartition entre une personne et une idée : l'idée est attribuable, la personne est caractérisée depuis toujours par la philosophie comme n'étant pas attribuable à autre chose. C'est ce que les médiévaux appelaient *incommunicabilitas*.

Ce qui est médité ici c'est une répartition entre le sujet et l'attribut. C'est notre langue elle-même qui est en question. Il faut bien essayer de dire quelque chose dans cette langue-là. Mais je dis que si on veut entendre quelque chose du texte, s'y avancer un peu, il faut se prémunir contre ce préjugé quasi indéradicable qui est dans notre esprit.

Je ne dis pas que c'est le travail à faire par tout le monde et quotidiennement, mais je dis que c'est un enjeu si on veut que le discours chrétien n'emprunte pas le personnalisme parce qu'il serait à la mode – il ne l'est plus trop d'ailleurs, il revient un peu après les structuralismes ambiants – comme il a emprunté le concept de *ratio* au Moyen Âge. Vivre constamment d'emprunts approximatifs, pour moi ce n'est pas sérieux. Cela peut être relativement nécessaire dans une juste perspective stratégique – car la pastorale a un côté stratégique nécessairement – mais la pensée stratégique n'est pas la pensée. Or la pensée représentative et stratégique est caractéristique de ce que nous, nous appelons la pensée.

Ce qui est très intéressant, c'est que dès qu'un animal a l'air d'avoir un calcul presque stratégique, c'est-à-dire a l'air (en langage humain) de distinguer un moyen et une fin – si un singe prend un bâton pour faire tomber la banane – on dit que c'est un début d'intelligence ! Tu parles. La pensée stratégique n'est pas l'essence de la pensée. Ça ne diminue en rien la différence fondamentale entre l'homme et l'animal.

d) La question de l'identité. Méditer sur le nom.

Je ne réponds pas comme tu attendais, qu'est-ce que tu dirais ?

► Au fond la question c'est : qu'est-ce qu'on fait du nom de Jésus ? Dans l'Évangile il y a un homme Jésus, un Christ ressuscité. Pour moi ça veut dire qu'il y a une identité quelque

part mais qui n'est pas désignée, comme tu viens de le dire, par le mot personne. Est-ce que le mot d'identité va ?

J-M M : Oui. Je dis par exemple que le chapitre 4 est un processus d'identification de Jésus.

Ma critique n'est pas la critique de l'idée de personne, c'est la critique et de l'idée de personne et de l'idée corrélatrice (c'est-à-dire de ce qu'on mettrait à la place), c'est la critique de cette distinction que j'ai énoncée entre personne et idée (ou concept).

Une espèce d'équivalent de la notion de personne, celle du nom.

Mais tu as prononcé des mots sur lesquels je voudrais prendre appui. Tu as parlé de Christ ou de Jésus comme nom, Jésus étant un nom propre, Christos et tous les autres étant des dénominations essentielles. Or le nom de Jésus...

S'il nous fallait essayer de penser dans la direction permettant de répondre à la requête qui est dans ta question, une méditation sur le nom serait tout à fait première. Seulement le nom au sens biblique ne correspond pas à ce que nous appelons un nom, c'est beaucoup plus. Si l'on voulait méditer sur une espèce d'équivalent de la personne, il faudrait méditer justement sur le nom. Le nom désigne l'essence même de l'être.

Le nom propre en particulier a pour caractéristique chez les anciens de dire à la fois essentiellement quelque chose de désignatif et quelque chose de significatif ; désignatif ou apodéictique (on a plusieurs façons de le dire), c'est le monstratif : « Ceci ».

Les pronoms monstratifs, les pronoms personnels et les adverbes de lieu.

La philosophie des essences, du "ce que c'est", a beaucoup de mal avec le "ceci". Le monstratif ne dit pas ce que c'est et cependant il approche d'une certaine manière. Il approche parce que tout est une question de loin et de proche dans cette affaire. *Je, tu et il*, qui sont des apodéictiques, des monstratifs, ne disent pas ce que c'est, ne disent rien mais ils disent peut-être l'essentiel. Ces noms-là sont des noms du proche et du loin : *je* signifie ce qui est le plus proche jusqu'à l'intériorité ; *tu*, c'est ce qui est proche ou qui s'approche, ce à quoi j'ai la capacité de lancer un jet de parole : *je* peut être entendu quand je dis "*tu*" ; *il*, c'est ce qui est loin.

Les pronoms monstratifs, les pronoms personnels et les adverbes de lieux ont la même racine dans nos langues. Notre pronom "il" vient de "celui-là", le monstratif quand il est loin, *ille* en latin. *Il* ce n'est ni moi-même dans mon intériorité, ni le *tu* que j'appréhende dans la proximité, mais c'est du loin.

Je vous fais remarquer que le loin peut être quelque chose qui invite au respect, à la référence, ou au contraire avoir le sens négatif de ce qui est rejeté. Par exemple un certain nombre de langues s'adressent à quelqu'un de façon respectueuse en disant "il" ou "elle" : « Sa seigneurie peut-elle ? » Nous, nous disons "vous" et le *vous* joue la même fonction, car ce que la grammaire appelle pluriel n'est pas toujours un pluriel, en particulier il peut marquer l'éloignement. Il y a un autre mode de dire l'éloignement, c'est la création du

substantif abstrait. Ainsi "l'homme" a une certaine proximité, "l'humanité" prend de l'ampleur et de l'éloignement : tous les mots abstraits ont cette fonction.

Méditer sur le propre, sur le nom propre.

Le nom, dans le Nouveau Testament, ça dit le propre. Le mot qui penserait approximativement le mieux la personne, c'est "le propre". Le mien, le tien, sont des mots johanniques. Or le propre c'est aussi le "nom propre". Le nom propre est éminemment désignatif, il ne dit pas grand-chose, il peut même ne rien dire du tout. Il est d'une efficacité formidable d'un point de vue désignatif. Vous dites « Jean-Marie ». Ah ! Mais "Jean-Marie", ça ne dit rien sauf dans le monde biblique où on s'ingénie à penser le nom propre avec sa signification, en faisant des étymologies (qui ne sont même pas étymologiques au sens moderne et rigoureux du terme). Vous avez ça aussi dans les changements de nom, dans les explications du nom d'une ville : dans la Genèse, dans l'Exode etc.

Donc le nom a cette fonction éminemment désignative dont nous avons vu aussi qu'il disait le propre parce qu'il ne me laisse pas en moi-même ; mais il est aussi ce qui me donne le proche, ce qui m'ouvre, c'est-à-dire ce qui fait que vous pouvez avoir relation avec moi, vous pouvez m'appeler. C'est le premier élément de la relation.

Et le nom est nécessairement donné, donc je le reçois d'un *il* ou d'un *tu*. Le père donne le nom, c'est même cela l'essence de la fonction paternelle dans le monde biblique. La fonction paternelle n'est pas premièrement ce que nous appellerions génétique, elle est l'imposition du nom. La notion de Nom de Dieu : le Nom de Dieu désigne Jésus lui-même en tant que le Nom lui est donné par le Père. « *Que ton nom soit sanctifié* » par exemple c'est : « que Jésus soit sanctifié ».

"Le Nom" est une des dénominations de Jésus les plus importantes dans les toutes premières communautés chrétiennes. Il est le Nom de Dieu. Justement parce que cela est propre à la pensée sémitique, c'est une dénomination qui a rapidement disparu dans les communautés majoritairement hellénistiques, et c'est ce qui a fait la faveur de la dénomination de Logos car *logos* c'est un mot hellénistique. Et je me demande si, quand on cherche la signification du mot Logos dans le Prologue (« *Dans l'arkhê était le Logos* »), on ne pourrait pas penser que le plus originellement c'était : « Dans l'arkhê était le Nom ». Il y a pour cela des raisons que je n'explique pas ici.

Donc pour méditer bibliquement sur l'équivalent possible de ce que nous appelons une personne, mais un équivalent qui n'est pas égal, il y a "le nom", il y a "le propre", et il y aurait encore d'autres chemins. Ce qui est intéressant d'ailleurs, c'est que le Nom reste le nom qui ne dit rien : « *Je suis qui je suis* » (Ex 3, 14) et que le Nom permet l'entrée en communication dans la fragmentation du Nom : on trouve ceci dans la mystique juive où le Nom se fragmente en dénominations.

Chez Jean, le "*Je suis*" tout court se fragmente en dénominations qui sont les dénominations traditionnelles, initiales, fondamentales : il est Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu... (ces noms ne signifiant pas exactement ce que nous pensons d'ailleurs) ; et puis aussi il se fragmente dans des noms proprement johanniques : la Vérité, la Vie, la Lumière, le Chemin... Ces noms fragmentaires sont des chemins, sont des approches de celui dont on ne peut pas prononcer et connaître le nom propre. Cette mystique pour une part est juive, et d'autre part est mise en œuvre par Jean et révélée d'une certaine manière

par les premiers lecteurs de Jean qui sont les gnostiques dans leur première période²⁹. C'est un chantier immense. Ça ne répond pas du tout à la question : comment soigner la représentation qu'on a du Christ ?

e) La question du Je christique qui n'est pas "un entre autres".

Prenons par exemple une annonce de Jésus : « *Il vous est bon que je m'en aille* », donc il vous est bon que je meure, c'est-à-dire il vous est bon que je cesse d'être un parmi d'autres, un en plus. Cela le fait revenir à rien ? Non, cela lui permet justement d'être l'envoi du pneuma c'est-à-dire d'être l'unité de la totalité. Il cesse d'être un entre autres pour être "l'un de tout". Et "l'un de tout", ça nous paraît être une idée tandis que "un entre autres", ça paraît bien réel ; mais c'est le contraire qui est vrai.

Nous sommes affrontés par là à quelque chose de tout à fait essentiel qui est contenu dans la formule « *Je suis la parole* ». Cette formule, on ne la prend pas au sérieux, elle ne fait pas problème. Que veut dire *Je* quand il peut légitimement dire « *Je suis la parole* » ? Parce que la parole, chez nous, ce n'est pas un être consistant, ce n'est pas ce que nous appelons un sujet. En effet, quand nous pensons le mot de personne, nous investissons ce qu'il y a de solide ; or le solide, ce sont les hommes, le reste, ce sont des pensées, des concepts, des paroles etc. C'est quelque chose que nous recevons, je n'en fais pas une critique absolue. Eh bien, dans la pensée du Nouveau Testament comme dans une indéfinité de cultures, il n'en va pas ainsi. Ceci pose un problème.

Je ne suis pas en train de résoudre le problème, je suis en train de l'élargir, de le poser encore plus durement. Vous savez, je suis à la merci de ce que vous me demandez, je ne sais pas si c'est toujours forcément le plus opportun par rapport au texte qui nous occupe, mais comme la façon de lire le texte nous ouvre des questions et des difficultés, je me laisse aller à examiner vos difficultés comme elles viennent.

La question aurait pu être : « Est-ce que je peux m'intéresser dans la foi à Jésus en faisant abstraction de ce qui nous semble aujourd'hui essentiel à Jésus, à savoir qu'il fut jadis un homme, une personne qui a vécu ? » La réponse serait « Non ». Néanmoins la simple considération que Jésus fut un homme ne l'identifie pas exclusivement à une personne de jadis qui est morte, ne le constitue pas dans son être essentiel. Parce qu'il est essentiel que le Christ fut celui pour mourir, puisque ce qui lui est essentiel c'est d'être ressuscité, or il n'y a de résurrection que dans le passage par la mort. Du point de vue de la foi il s'agit toujours de "la bienheureuse mort de notre Seigneur Jésus Christ" : « *Il vous est bon que je m'en aille* ». Il dit *je*, mais dire *je* ne justifie pas qu'il soit purement et simplement assimilé à ce que nous appelons une personne. Parce que justement le *Je* de résurrection se permet de dire des choses que notre *je* ne peut pas dire. Jésus peut dire son *Je* profond du fait d'entendre « *Tu es mon fils* » et c'est en ce sens-là aussi que le *tu* est à entendre.

²⁹ Voir le message [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#) qui introduit à la lecture que font les premiers lecteurs de l'évangile de Jean et des lettres de Paul.

III – Questions autour du symbolisme dans l'Eucharistie

Langage réaliste et langage métaphorique.

► Dans notre groupe on a parlé du débat réel /symbolique à propos de l'Eucharistie, la chair et le sang. On s'est un peu éloigné du sujet.

J-M M : En un sens, je l'avais suggéré ce matin, je suis content que la question de l'Eucharistie n'ait pas pris toute la place. C'est une des premières choses que nous avons dites : ne pas réduire ce chapitre à la question eucharistique, étant donné que le thème dominant est un processus d'identification christologique : l'importance du Père par rapport au Fils, et la signification du Fils par rapport aux hommes. L'essentiel de la christologie est là : le rapport Père / Fils et le rapport Fils / hommes. Ensuite cela débouche sur des affirmations qui visent la réalité que nous appelons eucharistique.

La réponse hâtive à votre question serait de dire : dans la première partie, « *Je suis le pain* », il s'agit d'un langage métaphorique, et dans la deuxième partie, « *manger ma chair* », il s'agit d'un langage réaliste. En réalité cette différence n'existe pas. Il y a un langage homogène qui n'est ni idéalement réaliste, ni simplement métaphorique. Cela fait place à ce que j'appelle symbolique, à condition que l'on considère le symbole comme désignant ce qu'il y a de plus réel.

Symbolique gestuée et symbolique "dans la parole".

Prenons un exemple. Vous prenez un morceau de pain consacré, vous l'élevez et vous dites « Voici l'agneau de Dieu » ; vous montrez ce qui a l'air d'être du pain, et vous dites « C'est le corps de Jésus »³⁰. Tous ces termes – "corps de Jésus", "pain vivant" ou "pain de la vie", "agneau de Dieu" – sont fondamentalement de même statut dans l'Écriture. Simplement il y a une chose importante, c'est qu'un certain nombre des dénominations – nous en avons trois ici, ça vaut pour beaucoup d'autres – font partie de la symbolique "dite", et d'autres vont jusqu'à la symbolique où le dit est gestué. La symbolique eucharistique se gestue dans le pain et le vin. En même temps elle a une référence verbale à la symbolique de l'agneau, où chair et sang prennent un sens, mais qui est une symbolique purement verbale, qui n'est pas gestuée comme telle puisque nous ne mangeons pas sacramentellement l'agneau pascal. Cette symbolique de l'agneau est une symbolique gestuée dans le judaïsme mais pas chez nous. Comme elle est verbale, elle a la tâche de déployer les divers sens de ce qui est présenté ici. L'agneau de Dieu est une symbolique aussi sérieuse que les autres, mais c'est une part de la symbolique "dans la parole" qui n'est pas une symbolique gestuée.

La différence qui nous occupe ici, c'est, dans la symbolique gestuée, le rapport du pain autour de quoi on s'affaire, et de la réalité de la présence. Vous verrez tout de suite que la problématique de Jean n'est pas la problématique classique. La problématique classique c'est : ceci a l'apparence du pain mais n'est pas du pain, c'est Jésus : transsubstantiation. Ce

³⁰ Il n'est pas dit « ce pain est mon corps », mais « ceci est mon corps ». Dire « ce pain est mon corps » serait une absurdité. Dire « ceci est mon corps » quand je montre du pain, c'est gênant pour le rapport de l'œil et de l'oreille mais ce n'est pas une absurdité. (St Bernard 21/01/98).

mot indique – il n'est pas utilisable par nous, mais il a une fonction dans l'histoire – que ce n'est pas du pain. Donc je montre quelque chose et je dis : « ceci n'est pas du pain, c'est mon corps » ; alors que chez saint Jean Jésus dit : « Je suis le pain ». Or ça parle bien de la même chose, mais ça n'en parle pas dans les mêmes procédures de parole.

Il nous faut aller encore plus loin maintenant à propos du corps (ou de la chair) du Christ et du sang du Christ. Nous sommes toujours dans le champ de la symbolique.

Je dis que ceci n'est pas du pain alors que le Christ a dit : « *Je suis le pain* », vous voyez la complexité qu'il faut essayer d'habiter... mais non, car "*le pain*" de « *Je suis le pain* » n'est justement pas "du pain". En effet, dans la pensée hébraïque, le pain par essence n'est pas "un pain" ou "du pain".

« *Je suis le pain* » ou « *J'entretiens la vie* ».

Donc si Jésus dit « *Je suis le pain* », c'est qu'il y a bien aussi un rapport symbolique ; et ce rapport c'est : « *J'entretiens la vie* ». Car la vie est quelque chose qui a une caractéristique double. À la différence de l'inerte qui n'a pas de mouvement en soi mais qui peut être poussé de l'extérieur (comme par exemple la pierre), la vie a d'abord un mouvement, une croissance à partir d'elle-même. Et néanmoins la vie a pour autre caractéristique d'avoir toujours besoin d'être alimentée, donc a besoin de l'extérieur pour être ce qu'elle est, pour être la vie. C'est en ce sens-là aussi qu'elle est symboliquement déjà relationnelle.

Ce sont là des indices qui sont pris en compte dans la symbolique : le Christ dit « *Je suis la vie* » – au sens de : je suis la vie et je donne la vie – mais il est simultanément ce qui entretient la vie. Donnant la vie, il donne l'entretien de la vie, et cela en se donnant lui-même. Donc il donne le pain : « *Je suis le pain* ». Mais la vie en question est la vie éternelle, la vie éonique, et *le pain* qu'est le Christ n'est pas *du pain* non plus : si le Christ est présent, c'est peut-être aussi que le pain qui est là n'est pas *du pain*.

Cela nous apparaissait une espèce de contradiction ou de complexification. En réalité, c'est un élément de solution. Nous avons ici une constellation de symboles. Les symboles fonctionnent toujours par constellations qu'il nous faudrait apprendre à habiter. Il y a donc là une invitation, un chemin, une direction à penser.

Autres symboliques présentes dans l'Eucharistie.

La liturgie a pris le mot magnifique de Jean le Baptiste qui est un indicateur, un index qui montre, et qui dit la toute première parole de toutes les paroles : "voici", la parole qui donne à voir, qui dit : voi-ci, vois ici l'agneau. Elle invite à voir quelque chose qui à première vue ne se voit pas puisqu'on ne voit pas d'agneau. Que ce soit l'agneau, c'est ce qui rend plausible la manducation de la chair et le breuvage du sang, autrement dit ce n'est pas rien.

Simplement il faut faire des distinctions dans l'usage que l'Évangile fait des traces (ou des figures) de l'Ancien Testament : un certain nombre sont assumées verbalement et

d'autres assumées gestuellement. La référence à Melkisédeq³¹ est quelque chose qui est gestué, c'est-à-dire que je prends du pain et du vin ; en revanche il n'y a pas de sacrifice d'agneau dans le christianisme, cependant toute la signification de l'agneau pascal est transférée sur le Christ. En effet tout, dans le discours, est référé à la symbolique de l'agneau pascal : le Christ comme agneau, c'est-à-dire le Christ comme sacrifié, corps et sang disjoints. La référence est celle de l'Exode (Ex 12, 3-13) où, la veille de la Pâque (la veille du passage), les hébreux immolent des agneaux, le corps étant mangé par la communauté et le sang oignant les portes de la maison (c'est l'onction par le sang). Du reste il y a un rapport déjà étroit entre le pneuma et le sang par le thème même de l'onction.

Voyez ce rapport que nul ne peut inventer a priori mais après coup : c'est d'après cette pratique que je dis ce qui est entendu par là de l'Écriture. En symbolique rien ne se déduit, et cependant la symbolique ne dit pas n'importe quoi. C'est pourquoi d'ailleurs, sur beaucoup de questions qui remuent aujourd'hui le petit canton des chrétiens (pas tous d'ailleurs) par rapport au mode de célébrer, par rapport à la qualification de celui qui célèbre – soit qualification dans son sexe, soit qualification dans le fait qu'il soit nommé et ordonné, que sa qualification soit déjà elle-même sacramentaire – eh bien, sur ces choses-là, le théologien a très peu de choses à dire. En matière sacramentaire c'est le pasteur qui décide, et quand il a décidé le théologien peut éventuellement dire : « c'était possible ». Le théologien peut s'essayer à conjecturer les choses qui ne sont pas fermées et qui sont possibles, mais il n'en décide pas ; en matière sacramentaire il est modeste.

IV – Libres paroles autour de l'Eucharistie

J'aimerais que vous me disiez votre sentiment à propos de l'Eucharistie. Peut-être même, pour que vous soyez dédouanés, que vous soyez heureux de dire certaines choses qui vous paraîtraient désuètes ou trop audacieuses. Pouvez-vous dire ce que vous avez comme conceptions, comme idées de ce qui se passe dans la célébration de l'Eucharistie et dans la communion ?

1°) La sainte Réserve.

► C'est la réserve d'hosties qui me posait problème quand j'étais jeune : s'il y avait la lumière rouge c'était là, sinon ce n'était pas là.

J-M M : À propos de la sainte Réserve, je pense que ceci n'est pas complètement dérisoire à la mesure où l'Occident était privé de la notion de présence sacrée, pas simplement dans le geste, mais dans la symbolique spatiale. L'Orient avait l'icône. L'icône est tout autre chose qu'une représentation, c'est une présence sacrée. La peinture dans l'Occident n'a jamais été une peinture sacrée au sens de l'icône. Sans doute c'est surtout à la Contre-Réforme que cela émerge pour attester cette présence permanente et ça joue un rôle. Mais à l'origine l'hostie n'est pas gardée pour cela, elle est tenue en réserve pour ceux

³¹ « Melkisédeq, roi de Salem, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du Très-Haut. Il prononça cette bénédiction : "Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui créa le ciel et la terre, et béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains". Et Abram lui donna la dîme de tout. » (Gn 14, 18-20).

qui n'ont pas pu venir, c'est pour la porter aux malades, et c'est une réserve qui est mise sur le côté. Sa mise en évidence, donc la notion d'ostension, d'adoration comme adoration d'exposition, se fait après la Contre-Réforme. Ce sont de ces choses qui surviennent à certaines époques comme par exemple les pratiques sacramentaires ; on constate des variantes qui apparaissent dans la façon de se comporter.

Nous jugeons trop sévèrement de choses qui ne sont pas du goût de notre jour. Un bon historien regarde cela à partir des attentes et des capacités d'écoute des époques telles qu'elles se présentent successivement. Peut-être est-il dommage de conserver indûment des pratiques qui ne sont plus de la requête de l'époque. Là nous sommes dans des domaines un peu secondaires par rapport à ce qui fait l'essence de l'Eucharistie. Seulement vous avez raison en ce sens que ce qui est secondaire pour un théologien ne l'est pas nécessairement pour le spectateur. La différence entre la substance du sacrement (comme disent les théologiens) et puis les gestes accompagnateurs ou signifiants n'est pas faite. Ce qu'on voit, c'est ce qu'on voit.

2°) Percevoir la sacramentalité de la parole.

► Aller à la messe ne va pas de soi...

J-M M : Le sacrement est sans doute le point critique pour nos contemporains. Je constate un attrait contemporain pour une lecture de saint Jean, par exemple, qui ne débouche pas nécessairement sur une gestuation communautaire ou sacramentelle ; pour moi c'est un constat. C'est que, d'une certaine manière, la nécessité d'une gestuation ne se fait pas sentir. Pourquoi ? Parce que la sacramentalité de la parole n'est pas perçue. Je disais l'autre jour que ce texte est, à un regard possible, réelle présence de la parole du Logos autant et au même titre que le pain eucharistique. Seulement notre lecture de l'Écriture n'est pas habituellement une lecture sacramentelle. Sacramentelle et symbolique ici disent la même chose (symbolique dans le grand sens). Or si mon écoute n'est pas sacramentelle il n'y a aucune raison que mes pieds, mes mains, et ma bouche prennent part à du sacramentel. Tout vient par l'oreille. Or nous avons une écoute de l'Écriture qui est conceptualisée, qui est une théorie : soit une théorie désuète soit une théorie avec des mots à la mode, mais peu importe : elle n'est pas déjà une présence sacramentelle. Je pense en droit que si notre lecture était sacramentelle, elle déboucherait sans doute plus profondément sur une gestuelle sacramentelle, parce que s'il y a une gestuelle symbolique et pas de parole symbolique, il n'y a pas de continuité. Et s'il n'y a pas de continuité, comment peut-on aboutir à une gestuelle sacramentelle ? Simplement en disant « il faut », et ça, ça ne marche pas. En effet le sacrement est devenu assez largement "ce qu'il faut faire pour". « **Faire** » : nous pensons le sacrement comme un faire alors que nous ne faisons rien du tout, sinon nous mettre à disposition de ce qui vient ; nos gestes sont des gestes d'accueil. « **Faire pour** » : le sacrement c'est un moyen pour avoir la conscience tranquille, ou pour être près de Dieu, ou pour faire plaisir à la grand-mère. « **Il faut** » dans le sens d'une obligation : c'est annoncé comme une obligation parce que ça n'a pas son intelligibilité, parce que ça ne rentre pas dans une continuité dans la symbolique de la parole. Nous n'habitons pas une parole symbolique, pourquoi serions-nous obligés de faire des gestes symboliques ?

► Je repense au rapport semence / fruit. Si le sacrement n'est pas le fruit d'une parole, il est nul. C'est cela qui me préoccupe.

J-M M : Je pense qu'il n'y aura jamais d'authentique restauration sacramentelle – tous ces mots-là ne sont pas très bon mais enfin... – s'il n'y a pas une autre lecture, une autre écoute de la parole de Dieu. Mais je crois en plus qu'il faut de la patience parce qu'il est probable que, si cela se faisait au moins dans certains groupes, qu'en serait-il de la masse ? Si cette écoute se faisait il lui faudrait beaucoup de temps encore avant d'éprouver la nécessité de se gestuer.

Ce que je dis là est surtout le lot de l'Occident qui a la pensée la plus conceptualisée et la plus éloignée du fonctionnement symbolique. Le malheur est que l'Occident est en passe d'envahir le monde, par ses machines, par ses instruments de communication, etc. Par exemple comment un peuple d'une culture aussi étrangère à l'Occident que le Japon peut-il simultanément garder une symbolique authentique en son lieu et être à la pointe d'une technologie dont les Japonais n'ont pas vécu la naissance : cette technologie est complètement importée, et ils sont les premiers là-dedans. Ceci pose beaucoup de questions, mais c'est ancien. Le temps est loin où une parole symbolique était intelligible dans son plein. Il y a eu une survie provisoire de la pratique qui a été commandée par deux choses : par l'obligation menaçante, et aussi par l'habitude, et là je fais allusion au christianisme des XIe, XIIe siècles, christianisme rural où il y a bien sûr des choses authentiques, mais où l'ensemble de la pratique tient parce que, d'une certaine manière, elle s'est inféodée avec les rythmes, avec les usages, elle fait partie d'un ensemble. Mais quand je dis cela je parle en général, parce que je ne peux pas dire à quel point ma grand-mère était dans l'habitude et à quel point elle était dans la foi, ce n'est pas mon affaire.

Anthropophagie, transgression d'interdits... ?

► À la messe je connais des gens qui ont de la difficulté à entendre cette offre de manger le corps de quelqu'un (et de boire son sang), fut-ce sous l'apparence du pain ; ça fait un peu anthropophage. De plus il me semble que, dans manger, il y a un acte de prise et ça me gêne par rapport à ce qui a été dit.

J-M M : Ceci est très intéressant parce qu'effectivement, manger peut être vécu comme un acte destructeur et comme un acte de prise, et de prise violente. Et même le détail du manger implique un dé-charnement, la fonction des diverses dents est de déchiqueter, broyer, etc. Tout ceci est à prendre en compte. Dans notre texte saint Jean emploie justement le mot dur, étonnant de *trôgeïn* mastiquer « *si vous mastiquez ma chair* », alors qu'il existe deux autres verbes pour dire manger : *phagô* et *bibrôskô*. Il n'adoucit pas les choses.

Je voudrais dire deux choses à ce sujet, une qui est en rapport avec ce que tu dis à propos de manger et l'autre en rapport avec les sacrifices.

1) Manger peut être en effet conçu comme prise violente, sauf si, précisément, manger est dans la parole qui dit : « Prenez et mangez ». En effet prendre est captateur quand il est hors de la parole qui donne, mais prendre est une attestation de la donation si je prends dans la parole qui me dit « Prenez ». Du reste je peux avoir de la réticence à prendre, et d'ailleurs je peux avoir la même réticence à me croire aimé. Finalement la révélation du

don nous fait prendre conscience que le don est quelque chose devant quoi nous restons plutôt défiants et perplexes ; ce n'est pas si facile de croire qu'on est aimé.

2) À propos des sacrifices humains, sacrifices qui sont des meurtres, je fais une réflexion tout à fait générale. Vous en ferez ce que vous voudrez : parce qu'elle est générale elle est infiniment suspectable. Elle tend même à s'évader de la source purement biblique pour essayer de spéculer sur les comportements sacrés de l'humanité. Il faut toujours se méfier de ces choses-là. Mais je dis quand même.

Il me semble que l'interdit est une zone décisive et frontière au-delà de quoi les humains peuvent vivre, mais que le divin se dit avant l'interdit. Les Pères de l'Église s'offusquent de ce que les dieux païens (ils reprennent la tradition juive) sont dissolus. Or il y a là quelque chose qui peut-être a une signification par rapport à une certaine approche du divin : c'est la désignation de la région où l'interdit n'a pas encore lieu. Les interdits majeurs sont l'inceste, le meurtre, etc. Prenons le cas de l'inceste : comment peut-on penser Dieu en deçà de l'inceste, en posant cette question de l'inceste ? L'inceste appartient à la région du divin, de même que probablement le retournement sacrificiel du meurtre. Il y a longtemps que je pense des choses de ce genre. Il faudrait voir ce que signifie tout ce langage du sanguinaire qui nous apparaît comme un langage du sanguinolent – saint Jean emploie le terme *hilasmos* (sacrifice de propitiation) deux fois dans sa première lettre, et la mention du sang est une mention majeure chez lui. C'est comme si le divin ne pouvait se signifier dans la sphère quiète de l'humain mais précisément dans un certain rapport subtil et complexe avec ce qui est réputé être l'inhumain.

Ça vous paraît étrange ! Moi il y a longtemps que je le médite. Vous savez, nous pensons par propositions abstraites, et nous disons : il y a des contraires. Mais la pensée la plus g nueine se dirige vers le divin et le divin ne peut pas tenir dans nos contradictions. Et alors justement, le divin est probablement le retournement du pire. En effet, le divin étant essentiellement la suressence du don – la suressence du don, la plus haute dimension du don, c'est le pardon – il ouvre la possibilité même du meurtre. Le mode sur lequel le péché, c'est-à-dire le meurtre, est en Dieu, c'est le pardon.

Le pardon est une chose assez étonnante, et d'une certaine façon le pardon précède le don, précède le péché, précède le meurtre. Et là nous aurions à voir des expressions comme: « *l'agneau égorgé dès avant le lancement du monde (apo katabol s kosmou)* » (Ap 13, 8).

J'ouvre une question qui peut heurter. Là je n'enseigne pas, je cause, ce n'est pas pareil. Nous découvrons des choses qui ne sont pas pour nous usuelles, flatteuses, plaisantes. Je suis persuadé que néanmoins elles ont un sens, mais nous n'en sommes pas véritablement là pour l'instant, c'était une parenthèse. Si ça fait penser c'est bien.

3 ) Question sur le sang dans le texte et à l'Eucharistie.

► Que peut signifier le sang dans notre texte et dans l'Eucharistie ?

a) Logos et pneuma comme chair et sang ( vangile de Philippe).

J-M M : Le sang est par exemple un des noms du pneuma (du Souffle). Il y a un petit dialogue à ce sujet qui se trouve dans l' vangile de Philippe, texte gnostique du IIe siècle.

Après avoir rappelé ce qu'a dit le Christ : « *Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'a pas la vie en lui* », Philippe pose la question : « Qu'est-ce que sa chair ? »

Il répond : « **Sa chair est le Logos (la Parole) et son sang est le Pneuma Sacré. Celui qui a reçu ceux-là a une nourriture et une boisson et un vêtement.** ». (Sentence 23, édition Ménard, p. 59)

Le Logos et le pneuma c'est la chair et le sang. Vous me direz : voilà une façon tout à fait métaphorique d'interpréter et d'abandonner le réalisme eucharistique. Pas du tout. Notre évangile de Jean va jusqu'à nous dire que le pain véritable, c'est la parole et que le pain corruptible n'est pas du pain véritable. Voilà un renversement qui ne fait pas que simplement inverser les choses.

Mais ici il faut méditer la signification du mot "véritable" (du mot vrai) qui, évidemment, est aux antipodes de l'usage du mot vérité dans notre histoire occidentale. En effet, chez nous la vérité détermine la nature d'une chose qui est conforme au concept que l'on a : on sait ce que c'est que du pain (peut-être), alors ce qui n'est pas cela n'est pas du vrai pain et on peut l'appeler pain de façon métaphorique. Chez saint Jean, nous avons exactement le regard inversé par rapport à cela. Vous le verrez encore davantage à propos de la résurrection elle-même.

b) Le sang répandu. Rapport au sacrifice.

Ce chapitre est à entendre de la dimension de vie éternelle, c'est-à-dire de la dimension de christité qui est en chacun et qui coexiste avec un autre aspect qui est celui du meurtre ou de l'exclusion. C'est du sens intime de ce qui s'appelle originellement le sacrifice. Le sacrifice réagit de façon apotropaïque, comme disent les techniciens, on pourrait dire homéopathique au sens originel du terme. Un exemple majeur d'homéopathie, c'est l'élévation du serpent : les serpents mordent et les gens meurent ; on exalte le serpent d'airain qui, si on le regarde, fait guérir. C'est le même, mais dans une fonction de renversement.

Or ce qui est fondamental dans l'histoire des hommes, c'est le meurtre (le sang répandu) ou c'est l'exclusion, ce qui est la même chose. Et c'est parce qu'il est question du sang répandu qu'il y a du sang en question et dans l'œuvre christique et dans le sacrifice tel qu'entendu en sens chrétien. Il y a une inversion fondamentale. C'est pourquoi il faut revenir sur la signification du sang qui fait problème et difficulté dans nos confortables représentations du sacré. C'est cela qui est géré et qu'il faut examiner. Le sang du Christ a à voir avec le meurtre : en quoi, et comment cela peut-il être compris ? Ce n'est pas dit.

Pour les anciens la première caractéristique du sang c'est que ça crie : "le sang crie" (Gn 4, 10). Le sang de l'hôpital ne crie pas. Et qu'est-ce qui boit le sang dans l'Écriture ? La terre : la terre ouvre sa bouche et boit le sang (Gn 4, 11). Il n'y a rien d'autre qui boive le sang. Et boire ce sang-là, c'est peut-être ce qui empoisonne la terre.

Boire le sang des consacrés, c'est aussi ce que fait la grande prostituée (Ap 17, 6). Ce n'est pas plus doux que ce que nous imaginons dans notre post-théologie, ce sont des choses très graves, qui touchent profondément. On ne peut pas y entrer à l'aide des approximations ou des appréhensions que cela suggère spontanément dans notre imaginaire de modernes. Il faut essayer de fréquenter cette symbolique.

Et qu'est-ce qu'un sang qui crie et qui est finalement entendu par le plus silencieux des sangs versés ?

Comment est-il possible que cela prenne place dans une pensée un jour ? Ce n'est pas de le caractériser comme une chose étrange attestée dans l'histoire des religions ou autre. Dans quelle mesure cela peut-il avoir du sens ? Et avant de pouvoir répondre à cette question, je crois qu'il faut encore attendre longtemps.

► Boire le sang fait référence au meurtre, cette référence reste très gênante pour nous.

J-M M : La référence au meurtre, il faut la garder parce que c'est le sang saisi (ou pris) par le meurtre qui rend intelligible une symbolique du sang donné.

Constamment, quand on lit un beau passage de Paul sur le ciel, la terre, la réconciliation de toutes choses, on a cette précision : « par son sang » (Rm 3, 25 et 5,9 ; Ep 1, 7) ou « par le sang de sa croix » (Rm 5, 1 ; Col 1, 20). Qu'est-ce que ça veut dire ?

c) La répartition de la chair et du sang, de manger et boire.

Essayons de restituer cette circulation qui est elle-même fondée sur une dénomination de l'homme comme « chair et sang » et sur une pratique par rapport à l'animal telle que ce qui est premier dans le sacrifice, c'est d'être une répartition, la répartition fondamentale : la répartition du sang (qui ne revient pas à l'homme) et des chairs. Cette notion de répartition est tout à fait structurante de toute pensée. Donc ce qui joue ici est vraiment la structure première, et c'est en ce sens-là que ce sera fondateur. Il s'agit, comme il est dit dans l'Apocalypse, de « *l'agneau égorgé dès avant la constitution du monde* » (Ap 13, 8) et c'est ce par quoi le monde tient.

Ici nous entrons dans un discours, et il faut essayer de percevoir que, pour cette pensée, ce qui est en question est aussi décisif que peut l'être encore la notion de gravitation universelle chez nous pour dire la consistance des choses.

Cette répartition qui est première est la répartition du dur et du mou. Dans la Genèse, une des premières répartitions est la répartition de la terre aride et des eaux. C'est ici (avec chair et sang) une répartition de ce genre avec toute la symbolique de vie que comporte le sang ; mais c'est également le fluide et le solide. Or la répartition du fluide et du solide est tout à fait décisive tout au long de l'évangile de Jean, et c'est elle qui joue dans la répartition du pain et du vin. Cette répartition-là – manger et boire – est "maintenue". C'est une donnée anthropologique fondamentale.

d) L'eau et le sang à la Croix ; l'agneau pascal. Le sang donné.

Ici il faudrait voir à nouveau Jn 7, 37-38 où Jésus est debout dans le Temple : « *Dans le dernier jour qui est le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture, des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)".* » Le temple est à l'aplomb du sacrifice fondateur d'où coule l'eau : c'est à la croix de Jésus que l'eau sort de son côté, l'eau et aussi le sang. Or à la croix de Jésus (chapitre 19) nous sommes bien dans un contexte d'agneau pascal puisque Jean insiste sur le fait que « *ils ne lui brisèrent pas les*

jambes » comme ils le font aux deux autres condamnés, et ceci est référé à l'Écriture « *on ne lui brisera pas d'os* » qui est précisément une interdiction concernant la préparation de l'agneau pascal. Donc il y a ici un ensemble de choses qu'il faut essayer de relier symboliquement.

Et tout se joue en ceci : « *Ma psukhê* (qui est ma vie ou mon sang) *personne ne la prend, je la donne* » ; c'est-à-dire que le don se trouve au lieu du meurtre (car le Christ est mis à mort) mais le meurtre se trouve retourné parce que le sang ainsi donné devient imprenable (puisque donné). Voilà un mot tout à fait central qui se trouve dans le chapitre 10 de saint Jean, le chapitre du berger. Le berger donne sa vie pour ses brebis alors que normalement ce sont les brebis qui nourrissent le berger. C'est à ce moment-là qu'intervient la notion de retournement qui rend caduc le meurtre constitutif de notre natif, de l'ancien monde, car nous sommes nativement sous la figure du fratricide, sous la figure de Caïn et Abel. Ce qui est en question ici, c'est la mort du Christ dans sa qualité de résurrection ; or ce qui franchit la mort franchit aussi le meurtre puisque la première figure de la mort est un meurtre et même un fratricide.

Voilà un premier nœud qui peut donner lieu à beaucoup de relectures. Je n'ai pointé que quelques éléments dans l'ensemble de la littérature de Jean.

e) Boire le sang ?

Il faudrait voir d'ailleurs un certain nombre de détails comme, par exemple, le fait que, dans notre chapitre 6, le sang soit donné à boire alors que c'est un interdit majeur en Israël. De même ceux qu'on appelle les Capharnaïtes se scandalisent devant la parole du Christ : "manger sa chair et boire le sang". On pense que c'est la compréhension réaliste de ces choses qui les heurtent, mais c'est peut-être la mention même de "boire le sang" qui est, pour ces auditeurs, la chose décisive. En effet le sang est toujours la part des dieux dans la répartition constitutive et voici que le sang nous est donné. Il y a là quelque chose de très décisif, de capital.

f) La parole judiciaire. L'agneau égorgé avant le lancement du monde.

► Tu as parlé de répartition à propos du sacrifice de l'agneau, n'est-ce pas aussi le fait de la parole ?

J-M M : Il faut voir en effet que le mot du Baptiste « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » au début de l'évangile de Jean est précédé par un mot qui dit déjà cela ; c'est un des premiers mots, celui de Logos. Ce mot Logos est probablement le lieu sacrificiel et judiciaire constitutif originel puisque c'est la parole qui répartit la lumière et les ténèbres.³² Et les Pères de l'Église ont lu la croix dans cette répartition. C'est cette

³² Le lieu de méditation des premières choses dans le judaïsme c'est, de façon préférentielle, la Genèse et éventuellement son interprétation sapientielle avec la figure de la Sagesse (la Sophia) dont il est question au livre des Proverbes : la Sagesse qui préexiste à la création du monde. Alors est instauré tout un processus de méditation sur la parole pré-existante de Dieu ; la parole en question est : « *Que la lumière soit* ». Au commencement était la parole, la parole constitutive, et c'est de là que vient le mot Parole, c'est-à-dire le mot Logos qui se trouve au début de l'évangile de Jean. La parole de Dieu appartient aux premières réalités. Ceci suppose tout un renversement pour nous parce que la parole n'est jamais constitutive : chez nous la parole

parole, absolument tranchante, qui est experte en boucherie sacrée dans la cuisine du sacrifice. Fonder et répartir, c'est la même chose ; l'*arkhê* et la répartition, c'est la donnée fondamentale de la Genèse et c'est là qu'est l'agneau dès avant le lancement du monde, celui qui est dans les premières choses auprès de Dieu et sur quoi le monde tient.

J'ai osé ici un certain nombre de suggestions qui sont, à certains égards, tout à fait lointaines et étranges mais qui pointent le doigt vers le champ de possibilités de cohérence pour des choses qui, distribuées ou éparpillées dans notre propre champ de possibilités, deviennent tout à fait hasardeuses, insignifiantes ou opaques.

disserte sur quelque chose de constitué, ou bien sort de quelqu'un qui est constitué. Et je ne peux dénommer la parole comme constitutive de toutes choses conformément à la Genèse que si j'entrevois une signification de la parole tout à fait différente de celle à laquelle nous sommes habitués. (J-M Martin).

Chapitre 8

JEAN 6, 60-71

Jésus et les disciples

« *Le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde.* » (v.51). Cette parole une fois prononcée donne lieu, comme toute venue christique, à deux ou même trois écoutes. La parole qui vient, elle vient d'abord vers le refus, puis elle vient vers le malentendu ou la méprise, et enfin vers l'accueil. Dans le premier cas elle venait vers ceux que Jean appelle les Judéens (v.52-59) ; dans le deuxième cas elle vient vers les disciples, mais les disciples qui, dans un premier temps, à son sujet, se méprennent ; enfin elle vient à l'accueil c'est-à-dire à la reconnaissance de ce qu'elle est, à la confession de ce qu'elle est, et c'est la confession de Pierre.

I – Lecture du texte

Nous lisons du verset 60 jusqu'à la fin dans la traduction de la Bible Bayard.

« ⁶⁰Beaucoup de ses propres disciples, qui écoutaient, disent alors : Que ce langage est raide ! Qui peut entendre ça ? ⁶¹Sachant qu'ils le critiquent, Jésus leur dit : Vous perdez pied ? ⁶²Eh bien, lorsque vous verrez le Fils de l'homme remonter là d'où il vient ! ⁶³Le souffle seul fait vivre, la chair ne sert à rien, les paroles que je vous dis sont souffle et vie. ⁶⁴Mais certains parmi vous se méfient (Jésus sait depuis le début quels sont ceux qui se méfient et quel est celui qui va le trahir). ⁶⁵Voilà pourquoi je dis que personne ne peut me rejoindre s'il n'y est poussé par le Père.

⁶⁶Beaucoup de ses disciples reculent alors, ils ne marchent plus avec lui. ⁶⁷Et vous, demande Jésus aux Douze, vous voulez aussi me quitter ? ⁶⁸Vers qui irions-nous, Seigneur ? répond Simon-Pierre. Il y a dans tes paroles la vie pour toujours, ⁶⁹et nous, nous te faisons confiance, nous savons que tu es imprégné de Dieu.

⁷⁰Vous les Douze, dit Jésus, n'est-ce pas moi qui vous ai choisis ? Or un diviseur est parmi vous. ⁷¹Il parlait de Judas, fils de Simon Iscariote. C'est lui, en effet, qui allait le trahir, lui, un des Douze. »

1°) Quelques questions de vocabulaire.

Questions sur la traduction.

Au verset 60, on a : « *Que ce langage est raide !* » Habituellement on traduit « *Cette parole est rude* (ou *dure*) » ; elle est même "dure" au sens où c'est dur à comprendre. Le mot grec est *sklêros*, la sclérose étant un durcissement par exemple. Tous ces mots sont bons, je n'ai pas de préférence.

► « *Les disciples reculent* », moi j'ai "se retirèrent".

J-M M : Littéralement c'est « *partirent en arrière* ». Je comprends qu'un traducteur ne garde pas ça, donc les deux autres termes qui sont utilisés sont également bons.

► Dans la Bible de Jérusalem j'ai « *cela vous scandalise* » (v. 61), et là c'est : « *Vous perdez pied* ».

J-M M : "Scandaliser" est assez intéressant, parce que c'est un décalque du mot grec employé, mais le mot de scandale a pris chez nous des sens multiples depuis les grands scandales financiers jusqu'à une marque de lingerie féminine. Là, il y a donc une tentative d'interpréter le verbe dans son sens. "Perdre pied" est intéressant aussi parce que, littéralement, le scandale c'est "trébucher" sur une pierre. Et "perdre pied" n'est pas non plus toujours complètement négatif. On lit chez Paul : on peut se scandaliser pour sa perte, mais on peut aussi se scandaliser en vue d'un relèvement ; c'est à propos des Juifs qui perdent pied, non pas pour leur perte, mais pour le relèvement d'autrui. (Rm 11, 11 : « *Je demande donc : est-ce pour une chute définitive qu'ils ont trébuché ? Certes non ! Mais leur faux pas a procuré le salut aux païens.* ») C'est en effet un problème majeur que Jésus, issu d'Israël, ne soit justement pas entendu par "les Juifs".

Car "les Juifs" et "Israël" ne désignent pas exactement la même chose : Israël est une désignation spirituelle du peuple, c'est le nom de Jacob, et "les Juifs" est une désignation plutôt ethnique. Il s'ensuit que Paul peut dire : « *Nous sommes l'Israël de Dieu* » ; il ne dira jamais « *Nous sommes les Juifs de Dieu* ». Quand je dis "les Judéens" c'est encore plus localisé géographiquement : "Judéens" désigne les Juifs qui habitent la Judée. Il y a des Juifs aussi en Galilée, on ne les appelle pas Judéens, sauf que, dans notre chapitre à nous, il y a un grand débat pour savoir comment traduire *judaïoi*. Il y en a qui persistent à vouloir garder le mot de "Juifs" ; pour moi quand il y a une opposition entre Samarie et Judée, il est clair qu'il faut traduire Judéens par opposition à Samaritains. Ça dépend aussi du contexte comme toujours, c'est-à-dire ce par rapport à quoi un mot est prononcé. Cette perspective nous fait entrer dans une perspective presque christique où il y a une mort qui peut être pour un salut des autres : il y a un trébuchement qui peut être pour le relèvement des nations (*goïm*), c'est la réflexion de Paul. Ceci en passant.

Le sacré et le saint.

► Je trouve que traduire "imprégné de Dieu" et non "saint de Dieu" est intéressant (v. 69).

J-M M : En effet, ce n'est pas idiot ; "saint de Dieu", c'est ce qu'il y a de moins bien comme traduction. Le mot *hagios*, on le connaît bien puisqu'on dit « *Saint, saint, saint le Seigneur* », dans le Trisagion ("trois fois Saint") que nous appelons le Sanctus. Tout le débat est de savoir s'il faut tirer du côté du saint ou du côté du sacré ; parce que "consacré" va du côté du sacré, et "imprégné" va aussi du côté de la consécration qui est une imprégnation, une onction. Seulement le mot *imprégné* conviendrait mieux à Christos qui signifie littéralement oint (ou imprégné). Pour *hagios*, j'aimerais qu'on garde quelque chose du côté du sacré, et comme on ne peut pas dire « *Tu es le sacré de Dieu* », le mot *consacré* est celui qui s'impose chez nous.

Je vais vous donner un exemple. « *Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié* » : "sanctifié" traduit *hagios*, et ça ne veut rien dire. Littéralement c'est « *Que ton nom (c'est-à-dire ton Fils) soit sacré* », et puisque le moment de la consécration, c'est la résurrection, selon ce que dit Paul en Rm 1 : « *Déterminé Fils de Dieu de par la*

résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration ». Il faudrait donc dire « Que ton nom soit consacré » dans cette perspective. Évidemment je comprends qu'on ne retienne pas nécessairement toujours cette traduction pour notre oreille, à la mesure où ce que veut dire sacré est totalement dépourvu de sens dans notre culture.

2°) Lecture cursive des versets 60-71.

Nous étions partis des différences de traductions qui sont pour nous des petits indices de questions à poser. Maintenant je reprends pour mon compte une lecture cursive en essayant de voir l'enchaînement des choses et en relevant les deux ou trois points essentiels sur lesquels je prendrai la parole dans la deuxième moitié de cette matinée.

a) Versets 60-62.

« ⁶⁰*Beaucoup d'entre ses disciples, après l'avoir entendu, dirent : "Ce discours est dur, qui peut l'entendre ?"*. ⁶¹*Jésus sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet leur dit : "Cela vous scandalise ?"*. ⁶²*Quand (éan) donc vous verrez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant ?* » C'est très difficile à comprendre du point de vue grammatical ; *éan* signifie "si" – littéralement : « *Si vous voyiez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant ?* » – ou à la rigueur "quand". C'est intelligible si on met un point de suspension ou d'exclamation. Je pense que le sens n'est pas très difficile : « Qu'en sera-t-il quand vous verrez... ? » et en même temps c'est une promesse de mieux voir « *quand le Fils de l'Homme sera remonté là où il était auparavant* ». C'est quelque chose qui ne fait pas une grande difficulté pour le sens, mais qui est difficile à justifier dans la traduction.

► « Qu'est-ce que ce sera lorsque vous me verrez ? »

J-M M : C'est un des sens : est-ce que ce sera plus difficile, ou au contraire ça vous rendra plus facile l'intelligence de ce qui est pour vous difficile en ce moment ? Et c'est difficile pour nous de décider entre ces deux sens-là.

Naissance, mort, Résurrection, Ascension, Pentecôte : même moment.

► J'ai une note qui parle de l'Ascension.

J-M M : Il ne faut pas parler d'Ascension parce que, chez saint Jean, monter au ciel ce n'est pas l'Ascension, c'est la Résurrection. Chez lui, il n'y a pas d'Ascension ; ou plus exactement la naissance, la mort, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, c'est le même moment. Chez Jean, ce qui se disperse comme signification à travers ces différents épisodes est toujours considéré non pas dans sa différence mais dans son point d'unité. Le mystère du Christ est posé tout entier à la croix, il est posé tout entier à la Résurrection. Il ne considère jamais un épisode mais l'unité organique que Luc par exemple déploie dans ces différents épisodes.

D'ailleurs, plus originellement, "monter au ciel" est un des noms de la Résurrection : "aller vers le Père", ce n'est pas d'abord un nom de l'Ascension. Et chez Jean par exemple, la Pentecôte, c'est-à-dire la remise du pneuma (de l'Esprit), est célébrée sur la croix, quand

Jésus « *remet le pneuma* ». Jean ne dit pas simplement "il rendit l'âme", mais "*il remet le pneuma*" et de lui découlent "*eau et sang*", Pneuma, eau et sang étant trois désignations de l'Esprit répandu. J'ai lu l'autre jour dans le lieu de méditation le petit texte : « *Il y en a trois qui témoignent : le pneuma, l'eau et le sang* » (1 Jn 5, 7-8). C'est très important pour la symbolique de l'Esprit.

Ceci marque profondément que le mode de mourir du Christ inclut en lui la résurrection (la vie) et la donation de la vie qu'est l'Esprit répandu. Je fais très vite allusion à cela parce que, d'un principe structurel d'écriture, ça change beaucoup de choses. Sur ce point il n'y a pas de différence entre Jean et Luc car Luc aussi, à propos de chaque épisode, médite la totalité. Par exemple, à partir de la naissance de Jésus, Luc célèbre la résurrection mais peut-être que vous ne vous en rendez pas compte, donc ce n'est pas contraire à Jean. Jean insiste plus sur l'unité.

Autre exemple : "monter vers les cieux" ou "aller vers le Père" est un des modes de dire la résurrection qui est puisé aux psaumes. Or Jean le dit aussi de l'exaltation sur la croix : « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* » (Jn 12, 32), ça c'est la résurrection. Jean l'interprète de la croix : « *Il disait cela signifiant de quelle mort il devait mourir* », Jésus allait mourir sur la croix. Croix, Résurrection, Ascension, Pentecôte, c'est un, une chose. Autrement dit, cela prouve une fois de plus que le regard de Jean n'est jamais premièrement épisodique, qu'il ne récite jamais premièrement un épisode, mais à travers n'importe quel apparent épisode il dit le cœur et la totalité, il dit l'alpha et l'oméga, le principe et l'accomplissement.

b) Verset 63 : le rapport chair / pneuma.

Je reviens à ma lecture. Le verset très important c'est : « ⁶³*Le pneuma est le vivifiant, la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites sont pneuma et sont vie.* » C'est le verset que je garde pour la deuxième heure où nous aurons occasion d'affiner quelque chose que nous avons déjà commencé : méditer sur le rapport pneuma / *sarx* (chair). Pour l'instant, dans le décours de la lecture, nous repérons le souci de Jésus de répondre d'une certaine manière à la difficulté des disciples, ce qu'il n'avait pas fait à propos de la foule. Il donne ici finalement un principe d'écoute. Nous verrons que cela signifie : tout cela doit s'entendre à partir du pneuma et non pas à partir de la chair. C'est là que nous avons une attestation que ce sont deux comportements, deux sites différents, deux points à partir d'où voir. Le pneuma est un point à partir d'où voir, le pneuma ne se voit que dans le pneuma. La chair ne voit pas les choses du pneuma, chair désignant ici un comportement, une façon d'être, l'homme au sens banal et usuel.

Nous apercevons comment là se constitue une réponse, en ce sens que cela indique un site d'où entendre ces paroles, un site qui soit un point d'où voir, un point de vue. Ceci ne s'entend et ne se voit qu'à partir du pneuma de résurrection, ce qui donne sens peut-être à ce qui précède : « *Quand vous verrez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant* ». Il s'agit ici de la révélation du pneuma : à partir de ce site on entend et on voit. À partir du site de l'humanité ordinaire qui est l'humanité faible, on ne peut entendre. L'humanité ordinaire, saint Paul l'appelle *anthropos* (homme), *sarx* (chair) ou *asthénéia*

(faiblesse) qui sont tous des synonymes, en se rappelant que la faiblesse est la désignation de la condition d'homme dans l'avoir à mourir (donc son état faible et précaire), et dans l'être exclu et meurtrier d'une certaine matière.

c) Versets 64-66 : le tri chez les auditeurs.

« ⁶⁴ *"Mais il en est certains parmi vous qui ne croient pas". Car Jésus savait dès le début quels sont ceux qui ne croient pas et qui est celui qui le livrera.* » Nous avons la foule, nous avons maintenant les disciples. À l'intérieur des disciples, à nouveau, il en est qui ne croient pas. C'est ceux qu'on va voir partir au verset 66 : « *Beaucoup d'entre les disciples partent* ». Il reste les Douze ; et parmi les Douze il y a la confession de Pierre et la défection de Judas : encore un qui s'exclut.

« ⁶⁵ *Et il disait : "Je vous ai dit que personne ne peut venir auprès de moi si cela ne lui est donné du Père".* » Nous avons un rappel de « ⁴⁴ *Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire.* » Ce qui s'ouvre ici, c'est la question du choix que nous allons voir s'imposer progressivement dans la fin du texte.

« ⁶⁶ *À partir de là beaucoup d'entre ses disciples se retirèrent et ne marchaient plus avec lui.* » "Marcher avec" (ou suivre) est une des désignations de la posture du disciple.

d) Versets 67-69 : la confession de Pierre.

« ⁶⁷ *Jésus dit donc aux Douze : "Voulez-vous vous aussi partir ?"* ⁶⁸ *Simon-Pierre répondit : "Seigneur, vers qui irons-nous, tu as les paroles de vie éternelle ?* ⁶⁹ *Et nous, nous avons cru et nous avons connu* – il faut rassembler ces deux verbes en hendiadys. Le sens est : nous avons cru c'est-à-dire que nous avons connu. Le connaître est le point fort du croire, comme le toucher, comme le venir auprès. J'ai remarqué aussi que les traductions n'étaient pas assez attentives à dire la même chose pour l'expression "venir auprès". Si on veut repérer les résonances du texte, il faudrait garder la même traduction – donc : *nous avons cru, c'est-à-dire nous avons connu, que tu es le consacré de Dieu.* » Je dois dire qu'il est des manuscrits qui donnent d'autres déterminations comme il arrive souvent dans les confessions (ou professions) de foi : pour le "consacré de Dieu", certains mettent "le Fils de Dieu". Il semble bien que "consacré" soit le mot retenu dans la confession de Pierre.

Ici c'est la confession de Pierre à Capharnaüm. Ce qui est connu en Matthieu, c'est la confession de Pierre à Césarée. Quand Jésus sollicite : « *Qui dites-vous que je suis ?* », la confession de Pierre ouvre à ce grand texte qui est lu généralement comme le fondement de l'attestation de la fonction pétrine, y compris la succession papale. Il y a aussi la question, qui n'est pas de notre texte, de la confession des esprits mauvais (« *Nous savons qui tu es : le saint de Dieu* » Mc 1, 24) où ce n'est pas une profession de foi mais un cri de contrainte.

« *Nous avons connu* ». Le verbe connaître chez saint Jean est toujours un verbe positif, et c'est un des mots majeurs. Connaître résume "l'être auprès", c'est un verbe de la proximité. En effet « qui se ressemble s'assemble », or connaître est dans l'ordre de la similitude ; et la similitude constitue la proximité qui a son sommet dans la pénétration, ce mot dont nous parlions l'autre jour à propos d'Adam et d'Ève. Le mot connaître peut dire la

même chose que la foi, ou peut préciser que le mot de foi est pris dans sa plénitude. Ici nous avons l'hendiadys : « nous avons cru et connu ». Le mot connaître peut à la rigueur être employé dans le sens de prétention de connaître. Dans le « *Nous savons* » de Nicodème, ce qui est récusé, ce n'est pas le mot même de "savoir", c'est la prétention de savoir ; de même le mot de croire est parfois utilisé par Jean pour dire la prétention de croire et l'hendiadys ici précise qu'il est dans son sens plein.

e) Versets 70- 71 : la figure de Judas.

« ⁷⁰*Jésus leur répondit : "N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze, et un d'entre vous est disperseur (diviseur)"* – le diable (de *diaboleïn*) est le contraire du *sumboleïn* : diviseur ou disperseur en est la traduction littérale ; dire démon ce n'est pas très bien, il vaut mieux garder la proximité du vocable, soit littéralement en employant *diabolos*, soit avec la traduction : diviseur ou disperseur – ⁷¹*Il désignait là Judas de Simon de Scariot, car c'est lui qui devait le livrer, lui, l'un des Douze.* » Le mot *paradidômi*, qui dit la trahison, est un mot ambigu car sa racine est le verbe donner : *paradidômi*, c'est "livrer", et justement ici c'est le "para" qui gâte tout. Pour une part mention est faite de Judas parce que peut-être il vend ce qui se donne, et *para* compromet l'intégrité du *didômi* : c'est peut-être "livré contre espèces". Mais ce même mot est ailleurs susceptible d'avoir un sens positif : la *paradosis* c'est la tradition, le mot est alors pris dans un sens positif. L'ampleur des connotations est très grande dans le positif et dans le négatif.

Voici donc achevée la lecture d'ensemble, nous revenons maintenant sur certains points.

II – Autour des mots monde, chair et pneuma

Le mot que nous allons retenir maintenant, c'est le mot de chair dans sa corrélation avec le mot de pneuma³³. Je peux faire précéder cela d'un autre mot johannique qu'on a rencontré dans ce chapitre : le mot monde (*cosmos*), qui est un peu le répondant johannique du mot de chair au sens proprement paulinien.

1°) Les deux sens du mot "monde".

Le mot de monde est un mot qualifié qui ne dit pas le monde en notre sens. Notre mot de monde désigne quelque chose de neutre qui peut être pris en bonne ou en mauvaise part. Il est plutôt bon à la mesure où il est réputé être la création de Dieu. Chez Jean il a deux sens mais aucun des deux ne correspond au nôtre.

– Le sens dominant, c'est de désigner la région régie par le prince de ce monde, le *diabolos*, c'est-à-dire la région soumise (subordonnée) au principe du meurtre et de la mort, de l'avoir à mourir. En ce sens-là le monde ne **peut** entendre la parole, le monde est par essence le refus. Donc pour ce monde-là il serait tout à fait vain de prier. Ainsi « *Je ne prie pas pour le monde* » (Jn 17, 9) ne veut pas dire : « Je ne prie pas pour les gens ».

³³ Ceci est développé dans les pages qui suivent. Une étude assez complète est dans : [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\).](#)

– Cependant le mot de monde est pris parfois dans une autre acception, comme dans notre chapitre même, dans le verset le plus central, celui que nous avons médité le plus longuement : « *Le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde* » (v. 51) ; ici le monde est susceptible de vivre, et dans ce cas-là il faut l'entendre comme désignant « les miens qui sont dans le monde ». Ça ne nous ramène pas à notre sens neutre.

Dans notre langage courant le monde désigne aussi les gens. Ici ce sont des gens qui sont qualifiés soit dans leur appartenance au monde négatif (ceux-là ne peuvent entendre), soit comme ceux qui sont "dans" le monde mais qui ne sont pas "du" monde, de la racine du monde. La différence est faite par saint Jean lui-même : « Vous êtes dans le monde et vous n'êtes pas du monde » (d'après Jn 17, 11-16 et 15, 19). "L'être de" dit la semence, dit la racine.

Je rappelle : dans l'expression « ceux-ci ... ceux-là » il faut toujours entendre : cela de nous qui a partie liée (ou complicité) avec le sens négatif du monde, et cela de nous, cette semence plus originelle, qui, elle, est susceptible de lever, de croître, d'entendre la parole.

► D'où vient la "part de nous" qui est du monde ?

J-M M : La simple expérience montre qu'il y a du mal en quiconque. La figure d'Adam est d'une certaine façon un moyen d'en rendre compte mythiquement. C'est un mythe dans le grand sens du terme (puisque le *muthos* est aussi défiguré que le *symbolos* !). C'est vrai que cette figure tend à donner un sens, mais ce n'est pas une historiette. Donc la figure de l'Adam pécheur, le péché originel, serait une réponse ; mais en même temps c'est l'ouverture d'une question puisqu'il n'est pas sûr que nous connaissions bien ce que veut dire "péché originel". Voilà un début de réponse.

2°) Le mot chair.

a) Le sens hébraïque du mot "chair".

On trouve chez saint Jean quelque chose de semblable à propos du mot de chair. D'abord il y a le sens proprement négatif selon lequel la chair désigne cela qui ne reçoit pas (ne peut pas recevoir) le salut ou la parole. C'est aussi le sens paulinien du mot de chair : « *La chair et le sang – c'est une autre façon de dire la chair – n'hériteront pas le Royaume* » (1 Cor 15, 50).

Selon un héritage hébraïque, le mot de chair désigne l'homme tout entier et non pas une partie composante de l'homme comme chez nous. *Kol basar* (toute chair) signifie toute l'humanité. Vous avez un trait de cet usage non encore qualifié dans le chapitre 17 de saint Jean : « *Père glorifie ton Fils ce qui est que ton Fils te glorifie, selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité* (littéralement : *de toute chair*). » Dans les traductions vous lisez : « Selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair », ce qui ne vaut rien. C'est apparemment littéral, mais : « toute chair » signifie toute l'humanité, et en plus il ne s'agit pas de « l'exousia sur l'humanité », mais de « l'exousia de l'humanité ». *Exousia* signifie pouvoir mais aussi accomplissement : il lui a donné « *d'être l'accomplissement (exousia : la plénitude de l'être) de toute l'humanité* ». Cet accomplissement, c'est la venue à la

perfection de la vie éternelle, et l'accomplissement de la vie, c'est de connaître. Je rassemble ici différentes choses dans ces quelques versets.

Donc chair est une façon de dire l'homme. « Ma chair » est une façon de dire "moi". Ici intervient une autre considération que je ne développe pas maintenant, qui est le rapport des pronoms personnels et des dénominations comme « mon âme », « ma chair », « mon os » : c'est moi-même au travers de ces différentes choses qui ne sont jamais des parties ; le cœur, le pneuma, l'âme non plus. Tous ces mots sont susceptibles de dire l'homme : « *Mon âme exalte le Seigneur, mon esprit exulte en Dieu sauveur* ». Ce ne sont pas des parties mais des aspects, c'est-à-dire des façons de considérer le tout de l'homme. Par exemple la chair désigne l'homme sous l'aspect de sa condition faible, fragile (*asthénéia*), c'est l'homme dans sa condition d'être soumis à la mort et à l'exclusion.

Dire « la chair et le sang » est une façon d'accentuer encore cette divisibilité au sens de cette mortalité, de cette corruptibilité : nommer à part ce qui normalement est dans une unité, et qui, répandu, indique quelque chose de la faiblesse.

b) « Ceci est mon corps » ou « Ceci est ma chair » ?

Cette faiblesse que je viens de dire se déploie dans la signification d'être mortel et d'être meurtrier. À ce titre, le mot de chair, Paul ne l'emploie jamais pour désigner le Christ parce que le Christ n'est pas meurtrier : il est homme « sauf pour le péché », et en ce sens-là il n'est pas chair. C'est pourquoi, nous l'avons dit, à ce mot de chair se substitue le mot de "corps" qui, lui, de par ses différentes significations, n'implique pas l'idée de péché. Saint Paul et les Synoptiques disent à propos du Christ « Ceci est mon corps » alors que probablement, dans le langage araméen qu'il a dû employer, Jésus a dû dire plutôt : « Ceci est ma chair... ceci est mon sang », exprimant ainsi la division dans la mort, puisque l'expression "la chair et le sang" est une indication de l'homme.

c) Crucifixion du mot "chair" (Jn 1, 13-14).

Chez saint Jean le mot même de chair, entendu en ce sens-là, est crucifié, c'est-à-dire qu'il meurt à un sens pour renaître à un autre sens. Qu'il y ait une crucifixion du vocabulaire, c'est la chose la plus élémentaire. La parole, c'est l'homme, l'homme Christ passe par la crucifixion : le vocabulaire passe par une crucifixion, par une mort de son sens natif pour pouvoir renaître dans un sens neuf qui le rend susceptible de dire quelque chose de la nouveauté de la résurrection. C'est ce qui se passe chez saint Jean entre le verset 13 et le verset 14 du Prologue. Il récuse « *ceux qui sont nés de la volonté de la chair* », c'est-à-dire de la semence qui fructifie en posture de chair, qui sont faibles. Ce mot "chair" est connu tel qu'il est dans cette expression "*volonté de la chair*", puis il est crucifié et il est ressaisi dans « *Et le verbe fut chair.* »

En quoi consiste cette crucifixion ? Elle consiste en ce que quelque chose est gardé, puisque c'est la résurrection du même, mais quelque chose est évacué.

- Ce qui reste du mot de chair c'est la notion de faiblesse.
- Ce qui est évacué c'est l'interprétation de la faiblesse qui inclut le péché.

Et ce qui change de sens la faiblesse, qui invertit la faiblesse, c'est le fait qu'elle est faiblesse acquiescée : le Christ choisit d'être faible. Ce n'est pas la faiblesse subie et héritée de la chair au sens complètement négatif. Du fait d'être acquiescée, le mot de chair change de sens et dit la mort dans un autre sens ; non pas la mort synonyme du péché comme dans certains textes, mais la bienheureuse mort qui est la même chose que la résurrection. Le bienheureux mode de mourir du Christ inclut la Résurrection, c'est pourquoi « *il fut chair* (dans ce sens nouveau) *et nous avons contemplé sa gloire* (sa résurrection). » Voyez le travail qui est fait sur le vocabulaire par la vertu de mort / résurrection du Christ chez saint Jean.

Nous avons un sens univoque de la mort : la mort c'est plutôt mal. Or même le mot de mort reçoit un sens nouveau parce que le Christ vit la mort d'une façon nouvelle, il la vit d'une façon donnée et non pas d'une façon subie. Cependant essayer de se préparer à la mort acquiescée est quelque chose de très difficile parce que le moment de la mort est une irruption et on se prépare très mal à une irruption. Et essayer de se préparer à une mort acquiescée, c'est tenter de suivre les pas du Christ pour autant que jamais nous n'aurons cette donation absolue qui, justement, est libérante, non seulement pour lui mais pour l'humanité tout entière. Méditer la mort est une chose essentielle dans la foi chrétienne. Il ne faut pas évacuer cela.

► Et la bonne mort ?

J-M M : Voyez, ce genre d'expression qui est très belle, peut être complètement pervertie, complètement usée, insignifiante ou dérisoire. La caractéristique des mots, c'est que plus ils sont usités et plus ils s'usent. C'est d'ailleurs, par parenthèse, la tâche du poète que de ressusciter les mots, que de donner aux mots usés une capacité neuve. C'est particulièrement important à propos des expressions, parce que les expressions, en ce qu'elles sont toutes faites et courantes sont donc le plus susceptible de s'user. Une expression est plus vite usée qu'un simple mot. Ressusciter des expressions – c'est tout à fait modeste... Par exemple, même s'il m'arrive de l'employer encore ici ou là, j'essaie d'éviter d'utiliser l'expression "le point de vue", expression dont on peut se demander quelle est sa signification ontologique. En revanche "le point d'où voir", ou "le point privilégié de vue", rien que cela oblige à penser l'expression de "point à partir d'où l'on voit". Et l'expression de "point à partir d'où l'on voit" est très importante, elle va même être mise en évidence dans l'opposition du pneuma et de la chair que nous avons dans notre texte.

d) L'opposition de la chair et du pneuma chez Paul et chez Jean.

J'en viens justement à ce qui est commun à Paul et à Jean, la signification du mot de chair quand elle est mise en rapport avec le mot pneuma (esprit). Là nous sommes toujours dans cette tentative des tenants. Un mot fait ressortir des choses différentes suivant le mot par rapport auquel il est pensé et énoncé. Le sens des mots change en fonction aussi du mode d'être en rapport, qui peut être un mode de similitude, un mode d'opposition, un mode de complémentarité.

Or l'expression « la chair et l'esprit » est toujours une opposition, mais ce n'est pas une opposition d'éléments, c'est une opposition de principes (de principes), une opposition de

régions ou de postures, d'attitudes : deux façons opposées d'être homme, l'humanité selon la chair (*sarx*) ou l'humanité selon l'esprit (*pneuma*). Le "selon" est très important, et aussi sous la forme adjectivale (*pneumatikos* ou *sarkikos*) qui durcit encore le caractère d'opposition qu'il y a entre les deux. Donc ce sont deux modes opposés d'être homme.

Comme on voit, on entend à partir d'où l'on est : ce sont deux modes d'être, mais ce sont aussi deux points de vue et deux points d'entendre différents. C'est pourquoi "selon l'Esprit" peut fréquemment être traduit : « du point de vue du *pneuma* ». Et on a le point de vue du *pneuma* quand on est dans le point de vue de la résurrection, c'est-à-dire « *quand on a vu Jésus montant au lieu où il était auparavant* » (v.62). C'est là que le rapport de nos deux petites phrases s'éclaire.

Quand vous penserez ce qu'il en est de Jésus à partir du *pneuma*, à partir de sa dimension de résurrection, quand la dimension de résurrection sera en vous un être, et donc du même coup – puisque l'on voit et l'on entend à partir d'où l'on est – sera pour vous un principe de voir et un principe d'entendre, alors de là « *Les paroles que j'ai dites s'entendent, car mes paroles sont pneuma et mes paroles sont vie* » (v.62), vous avez cette expression-là qui suit.

« *Si vous voyez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant* » – résurrection : voir Jésus à partir de son lieu qui est attesté par sa montée, par sa résurrection, le voir dans sa dimension de résurrection, c'est là le *pneuma*. Et le *pneuma* – ce regard-là – c'est cela qui est vivifiant : le *pneuma* donne vie. En revanche la chair – entendez ici "le point de vue faible", le regard faible, la vue basse qui constitue l'humanité ordinaire – est nulle par rapport à ce qui est à voir et à ce qui est à entendre dans « *les paroles que j'ai dites.* » J'ai l'impression d'être clair.

e) Difficultés liées à ce qui vient d'être dit. La légitimité du trouble.

► Pourquoi opposer l'esprit et la chair, deux façons opposées d'être au monde ?

J-M M : Je ne comprends pas la question "Pourquoi ?". Il y a quelque part une opposition dans les choses. Ces mots-là sont choisis ici pour dire le statut de ce qui s'exclut.

► Donc ça peut être complémentaire ?

J-M M : Ça peut être complémentaire dans un choix de discours, mais alors vous ne sortez pas de la structure selon laquelle chair et esprit sont des parties composantes. Et je ne conteste pas que cela puisse se faire mais ce n'est pas le mode d'écriture ici : ces mots sont choisis là pour désigner justement ce qui est opposé. C'est une question de choix. Simplement il faut entendre le choix qui est fait. Notre culture fait un choix et ici il faut entendre qu'est opéré un autre choix pour marquer le type de relation entre ces deux mots : ils ne parlent plus de ce que nous appelons la chair et le *pneuma*. Si une structure de complémentarité se change en structure d'opposition, les deux termes de la structure ne restent pas ce qu'ils étaient, donc ne disent plus la même chose.

Je n'ai jamais pensé que d'une seconde à l'autre on passerait d'un langage à un autre. Mais j'ai pensé qu'on apercevrait le principe qui conduit à une intelligence différente des

mots. Mon désir serait que simplement on aperçoive qu'il y a un point où les rémanences de difficultés que nous pressentons en nous sont solubles. Peut-être ne sommes-nous pas rendus à ce point mais nous devrions être en état de percevoir qu'il y a un point où ça pourrait se résoudre.

Parce que, dans un certain sens, cette opposition de la chair et de l'esprit, si elle est bien entendue, ne donne pas tous les sens du mot de chair ; et justement la mise à mort d'un certain sens du mot de chair, c'est ce qui glorifie la chair chez saint Jean, c'est ce qui lui permet de dire « Le Verbe lui-même est chair », c'est donc ce qui donne une nouveauté de vie au mot de chair.

Surtout ne vous bouleversez pas pour cela parce que c'est une affaire de long temps. Parce qu'il se trouve que je fréquente cela depuis longtemps, il m'arrive de l'oublier.

► Ne dites pas que vous n'avez pas l'intention de bouleverser quelque chose.

J-M M : Je dis : « Que votre cœur ne se trouble pas » et c'est justement la reconnaissance qu'il y a lieu à ce qu'il y ait trouble, et même qu'il faut qu'il y ait trouble d'une certaine manière, nous l'avons déjà dit. « *Que votre cœur ne se trouble pas* » c'est la reconnaissance de la légitimité d'un trouble, et la tentative d'aller plus loin que le trouble, qui est d'essayer de le tourner en nouveauté. Rien ne nous arrive de nouveau si nous ne subissons pas un séisme intérieur. C'est pourquoi tout trouble intérieur est parlant et signifie la capacité de nous reprendre et de ne pas rester dans un état de quiétude.

Rien de nouveau n'advient à la quiétude, c'est du trouble que naît la question. Seulement la première question issue du trouble est toujours une recherche de formulation de la question. Et la question mal posée, la question que pour moi je n'entends pas, c'est probablement l'indice de l'authenticité de la recherche de question. L'homme est une question, mais il n'est pas une question posée. Il est comme l'oiseau, une question qui cherche à se poser. Et le cheminement de la recherche est justement d'arriver progressivement à dire mieux la nature même de notre trouble et de notre embarras.

Nous revenons ici à ce processus que nous avons évoqué, qui va du trouble à la recherche, à la position de la question et ultimement (dans le bon aboutissement) à la maintenance de la question sous la forme de la prière, c'est-à-dire d'une question adressée et d'une demande.

Ce qui est fructueux dans ce que nous faisons ici, ce n'est pas d'apprendre des théories nouvelles, c'est d'apprendre à se posturer dans un processus, dans un chemin.

► Je pense que c'est libérateur parce que nous souffrons beaucoup de langages assertifs, affirmatifs, qui disent : « c'est comme ça » (« la foi chrétienne c'est comme ça ») et on n'a pas le chemin qui permet de rentrer dans. C'est pour ça que l'Église n'est pas entendue, car elle passe son temps à asséner des trucs.

J-M M : Effectivement, une proposition qui n'a pas son chemin, c'est une fleur qui n'a pas sa tige, c'est une fleur qui se dessèche, qui perd son sens, qui perd sa vigueur, qui perd sa vie. Il ne faut jamais se bloquer sur une assertion, sur un mot ou une proposition. Mieux vaut une question sans réponse qu'une réponse sans question. Une réponse sans question

c'est quelque chose qui ne rend rien parce qu'elle n'est pas dans son mouvement. Une question sans réponse, ça peut être douloureux, mais si la question devient progressivement question, elle a déjà sa réponse, du fait d'être question.

3°) Question annexe : Le tri qui s'opère dans les auditeurs.

On aurait pu traiter ici d'une question qui concerne également la structure de l'écriture johannique, c'est le progressif amenuisement de ceux qui croient et le nombre croissant de ceux qui refusent et s'en vont. C'est un thème qui a une signification.

Par exemple, ce thème régit aussi le chapitre 9, celui de l'aveugle de naissance. Plus l'aveugle progresse dans sa vision et dans sa profession de foi, et plus s'épaississent les refus, donc un tri s'opère. N'oubliez pas que les tris chez Jean sont toujours plutôt des tris intérieurs que des tris entre personnes et personnes, même si des personnages sont voués à jouer tel rôle plutôt que tel autre. Tout se résume dans le mot qui clôt d'une certaine manière l'épisode auquel je fais allusion, c'est : « *Je suis venu pour que les aveugles voient et pour que les voyants deviennent aveugles.* » Cette phrase est énigmatique. Elle veut dire ceci : « je suis venu pour que les aveugles voient, je suis donc venu pour accomplir, achever l'homme dans le voir qui lui manque pour qu'il soit, sinon son accomplissement (sa perfection) reste dans le retrait. » L'accomplissement de l'homme, c'est qu'il accède à voir : « *C'est ceci la vie, qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3). Par ailleurs, « *Pour que les voyants deviennent aveugles* » cela veut dire : pour qu'il soit déclaré que les prétendus voyants sont inaptes à recevoir la vue tant qu'ils prétendent être voyants, et qu'il soit montré que ces prétendus voyants sont en fait des aveugles. C'est l'ouverture du soupçon que nous avons peut-être des obscurcissements indélébiles tant que nous ne laissons pas mettre en question nos prétentions à savoir, à détenir (c'est ce qui nous empêche de pouvoir recevoir, c'est ce qui nous clôt sur nous-même). Ne pas voir, c'est peut-être la prétention d'avoir déjà vu, de n'être pas ouvert à voir, de ne pas avoir à voir.

J'ai à voir ou j'ai à entendre. Je peux penser que tout est une affaire entendue alors que j'ai à entendre. C'est probablement une des choses les plus fondamentales de notre Évangile. Et nous entendons maintenant la phrase qui nous paraissait tout à l'heure énigmatique et méchante, « *que les voyants deviennent aveugles* », entendez bien « les prétendus voyants », ceux qui se considèrent eux-mêmes comme voyants. Ça rejoint la prétention du « *Nous savons* » de Nicodème.

Ça rejoint finalement, pour résumer le tout, cette idée que si nous sommes pleins, nous ne pouvons pas recevoir, cette idée fondamentale qui a été le trait dominant de notre lecture, l'idée du don. La capacité de don est mesurable à la décripation sur ce que nous pensons posséder. Et le don dit la vie, dit l'homme. Si nous sommes repus nous ne pouvons rien entendre, ni rien attendre du pain de la vie. J'aimerais que ce soit la phrase conclusive de notre lecture de ce matin.

Nous pourrions revenir sur quelques points dans la dernière rencontre qui sera formée de vos questions.

III – Questions diverses

1°) Appel et élection. La question de Judas.

a) Question sur disciple et apôtre.

- ▶ Quelle est la différence entre disciple et apôtre ? Où apparaît le vocable apôtre ?³⁴

J-M M : Le mot disciple a un sens plus large que le mot "apôtre", si on entend par apôtres les Douze. Dans notre texte il est fait d'abord mention de ceux qui avaient cru en lui, or généralement ceux qui avaient cru en lui ne continuent pas, c'est donc qu'ils croient croire mais ne sont pas dans la foi ; il y a des disciples aussi qui partent, qui se retirent ; et il y a ceux qui restent. Dans certains cas ces derniers peuvent être plus nombreux que ceux que l'on a coutume d'appeler les Douze cependant le mot apôtre désigne principalement les Douze. Ici intervient la symbolique du 12, mais la signification d'apôtre est liée à l'envoi (*apostelleïn* : envoyer). Il y a deux mots pour dire envoi : *pempô* et *apostellô*. *Apostelleïn* est celui que nous concerne ici. Cependant, dans un sens plus large, le mot d'envoi (c'est-à-dire de mission) ne doit pas être restreint aux Douze, c'est-à-dire que toute foi a une dimension de mission. Ici, l'expression employée est "les Douze".

b) Première approche de la question sur Judas.

- ▶ On s'est interrogé sur Judas : le fait que le récit se termine par là ; la place de Judas par rapport à nous ; la signification du verset 70 ; la signification de "fils de la perdition"...

J-M M : On va prendre cette question de Judas dans l'interprétation de ce mouvement que j'ai indiqué où ce n'est pas la personne de Judas qui est en question, mais ce que j'ai appelé l'épaississement et l'amplification de la ténèbre, ceux-là qui s'en vont à mesure que le chapitre avance. Je vous ai dit que c'était une structure qui se retrouve à d'autres endroits chez Jean. Je pense que la réponse à cela doit se situer dans une méditation sur quelque chose qui n'est pas implicitement contenu dans notre texte, mais dont on trouve des traces d'assez bonne heure et dont je vous fais part. Je vous demande la plus grande attention parce que ce n'est pas de la plus grande facilité.

c) Appel et élection.

Ce que je vais dire a à voir avec un terme de notre texte qui est le verbe choisir : « *Je vous ai choisis* » (v.70). Plus largement cela concerne le terme élection (*eklogê*) – "les élus" est un mot biblique – qui est mis en rapport avec le terme appel (*klêsis*) dans les Synoptiques : « *Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus* » (Mt 22, 14). Cette phrase signifie que l'appel est moindre que l'élection car l'élection est l'accomplissement de l'appel. En effet l'appel tombe sur le plus grand nombre, donc le moment de l'appel est un moment où ils sont nombreux – "les nombreux" signifie toujours, nous l'avons dit, les dispersés, les déchirés – et l'élection tombe au moment où les déchirés sont des réconciliés, au moment où ils sont unifiés. Le processus d'unification est un processus qui va du beaucoup au peu, et même finalement à l'unité de tous dans l'un.

³⁴ Sur cette question, voir le chapitre 2, 2^{ème} partie, paragraphe 3 : *Les disciples*,.

Ils sont nombreux au moment de l'appel parce que l'appel tombe sur le statut dans lequel l'homme est divisé et multiple. Pour autant qu'ils vont vers l'accomplissement qui est l'élection ils sont plus unis, donc ils sont peu d'élus ; et ultimement c'est le processus qui va à la récapitulation (à la réassomption) de la totalité dispersée dans l'unité : la multiplicité des enfants réunifiés dans le Fils Monogène qui est seul, mais d'une solité pleine.

C'est donc la sagesse sapientielle qui est cachée dans cette expression qui a été utilisée dans une tout autre direction et en particulier dans une stratégie plus ou moins inconsciente, parce que ceux-là mêmes qui promeuvent cette stratégie sont eux-mêmes pris dedans, une stratégie de la peur. Les sermons sur la mort, justement, commençaient souvent par « *Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus.* » Cela n'est pas satisfaisant par rapport au sens de l'Évangile qui n'est pas écrit dans la tonalité de la peur. Et cette lecture qui met en œuvre une méditation sur l'Un et les multiples, comme aussi sur le peu et le beaucoup, dans l'Écriture, est tout à fait conforme à ce que nous pouvons entendre.

Je vous ai prévenus que c'était difficile et je vous avoue que, seul, je ne l'aurais pas trouvé. Je livre cette méditation à votre sagacité. Cela signifierait : continuer à lire l'Écriture de prime saut, sans prendre conscience de la différence des structures de cette Écriture par rapport à notre oreille, n'est pas simplement dommageable parce que ça nous empêche d'entendre, mais peut être une perversion de l'Évangile. C'est une petite occasion de souligner l'importance de ce que nous sommes en train de faire, même si ce point particulier n'est pas pleinement intégré par nous. Il y a là un chemin de méditation qui me paraît par ailleurs conforme et aux structures et à la tonalité de l'Évangile.

d) Le discours évangélique sur le pluriel et sur l'unité.

Dans l'Évangile le pluriel n'est jamais un pluriel insignifiant, un pluriel non qualifié, un pluriel neutre. L'expression "les nombreux" (ou "beaucoup") est toujours mise en rapport avec un processus de réconciliation, de réunification. Ce qui fait nombre et qui est négatif ce n'est pas la multiplicité innocente des êtres, mais c'est lu dans la perspective de leur déchirement mutuel, où le déchirement de l'un avec l'autre correspond du reste au déchirement intérieur de chacun. Et l'unité est en revanche qualifiée comme réunification. La réunification ne signifie pas que tous perdent leur personnalité et sont homogénéisés, etc. La véritable unité ne réside pas dans le pareil mais dans le bien lié, le bien re-lationné, bien rapporté à. En effet l'unité est le lieu majeur de la totalité accomplie : *hén / ta panta*, c'est Héraclite mais c'est aussi saint Paul. Et le fait que cette unité soit une unité pleine s'exprime dans une expression qui à première vue semblerait dire le contraire : « Celui qui perd sa solitude (sa mauvaise unité) *porte beaucoup de fruits.* » Voilà le mot "beaucoup" qui est le mot de l'accomplissement, qui n'est pas ici le *beaucoup* de la multiplicité déchirée mais celui de la totalité accomplie, le *beaucoup* dans l'unité. Il perd le négatif de l'unité qui est la solitude car « *Si le grain tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul* – il est le monos négatif – *mais s'il meurt il porte beaucoup de fruits* – il est le monos plein » (Jn 12, 24).

Ce discours nous est très étranger, mais en fait quand on y accède quelque peu, on s'aperçoit que c'est nous qui ne sommes pas simples parce que la véritable simplicité est là.

e) La figure de Judas.

Venons-en de façon plus précise au diabolos et à la figure de Judas. Plusieurs remarques successives qui sont autant de petites touches qui peuvent nous aider à cheminer sur la question à laquelle je ne donnerai pas une réponse décisive, je ne peux pas.

1^{ère} remarque. Dans un premier temps ne vous effrayez pas de ce que Judas soit appelé diabolos. L'antithèse de Judas est Pierre : très souvent la figure de Judas et la figure de Pierre sont présentées en opposition. Or Jésus appelle Pierre « Satan » qui est le mot hébreu "accusateur", souvent traduit en grec par diabolos, disperseur. Dans quelles circonstances ? C'est tout de suite après qu'il vient de confesser le Christ, en Matthieu (Mt 16, 16), dans un passage analogue à celui de Jean (21, 15-17). Chez Matthieu, l'annonce de la Passion provoque le refus de Pierre et la réaction de Jésus (Mt 16, 22-23) : *Vade retro Satanas*, formule connue. Mais ensuite à ce même Pierre il sera dit : « *Sois le pasteur de mes brebis* » (Jn 21, 15-17). Entre-temps du reste il aurait mérité encore plus, par son reniement, d'être appelé Satan. Autrement dit ces paroles ne sont pas le dernier mot sur Pierre ; et même pour Judas, on ne peut pas dire que le nom de diabolos soit le dernier mot du Christ à son sujet.

2^{ème} remarque. En ce qui concerne les personnages de l'Évangile, il faut se poser la question de savoir dans quelle mesure ils sont ce que nous appelons aujourd'hui des personnes, et dans quelle mesure ils sont des figures. Or nous avons dit que la personne n'avait pas l'unité que nous imaginons, n'était pas l'ultime *atomos* sur quoi on peut faire fond, que l'homme était le champ divisé dans lequel sont les deux semences.

f) Quelques "figures" de l'évangile de Jean.

Le *je* conscientiel superficiel de Judas participe à quelque chose de négatif dont l'ampleur est très grande. Elle est très grande parce que probablement il représente l'ami. Thomas représente le frère, Marie-Madeleine représente symboliquement l'épouse. Autrement dit, les types différents de relations sont signifiants d'un mode particulier de relation. Jean est le disciple par excellence, l'écouter par excellence, mais ce n'est pas lui seulement dont il est dit que Jésus l'aimait, puisque c'est mis ici au compte de Judas³⁵.

g) Judas possède une part d'ivraie et une part d'insu.

Ces personnages jouent leur propre liberté en un sens, et cependant ce qu'ils jouent et savent jouer n'épuise pas leur être. Judas est muni d'un insu, de son insu propre. Et l'insu de Judas est précisément cela de lui qui obéit à la parole. Et obéir à la parole de Dieu, ici, c'est agir selon l'Écriture. Judas est, sous cet aspect-là, celui qui entend et obéit à l'Écriture, puisque obéir signifie entendre.

Nous avons lu au verset 12 du chapitre 17 « *Je n'en ai perdu aucun sinon le fils de la perdition afin que soit accomplie l'Écriture.* » Le fils de la perdition, c'est la manifestation de ce qui est essentiellement perdition, fils signifiant la venue à visibilité de ce qui est en secret dans le père, le père étant ici le diabolos selon le thème des deux semences qui est

³⁵ D'après la citation de Jn 13, 18, Judas est l'ami commensal comme il est dit à la page suivante.

largement indiqué par Jean. J'ai dit les deux lieux principaux où vous pouvez trouver décrites les deux semences : Jn 8, 39-59, et le chapitre 3 de la première lettre de Jean.

Nous avons dit que nous étions le champ où il y avait et l'ivraie et le bon grain : c'est la part d'ivraie qui en Judas se révèle, vient à jour dans sa participation au meurtre, mais cela se révèle *bien que* ou *parce que*, dans son insu, il obéit à la parole de l'Écriture, qu'il agit selon l'Écriture.

Quelle utilité Judas a-t-il du point de vue simplement anecdotique ? À vrai dire, elle est à peu près nulle parce qu'on aurait pu prendre Jésus très facilement sans ce rôle de Judas. Cependant Jésus n'est pris que lorsqu'il se laisse prendre. Vous avez au chapitre 7 et au chapitre 8 de nombreux moments où on essaye de le prendre et où il se cache, il disparaît parce que son heure, qui est l'heure de sa donation, n'est pas venue. En revanche, par l'intermédiaire de Judas, Jésus aussi accomplit l'Écriture en se laissant prendre. Quelle Écriture ? Eh bien probablement celle qui structure le chapitre 13, je vous l'ai déjà dit : « *Celui qui mange mon pain – mon commensal : voilà Judas est son commensal, l'ami commensal, celui qui mange avec – celui-là tourne le talon contre moi.* »

h) Différentes figures de Judas, celles de commensal, de frère.

Mais surtout Judas, malgré l'inutilité apparente de son geste, est une des figures majeures pour saint Jean parce que la mort chez l'évangéliste n'est pas simplement ce que nous appelons la mort biologique : elle a lieu chaque fois que Jésus est troublé. Il y a la mort de l'ami qu'est Lazare ; c'est un moment où il est dit que Jésus se trouble (« *Jésus, [...] frémit dans son esprit et se troubla (étaraxén) en lui-même* » Jn 11, 33). Il y a aussi le moment où Jésus annonce la trahison de Judas : « *Jésus se troubla (étaraxén) en esprit* » (Jn 13, 21) et Judas sort dehors ; « *il était nuit* », donc il sort dans la ténèbre ; c'est un moment de mort pour le Christ. La mort est l'ultime rupture, et l'ultime rupture est rupture d'avec le plus proche. Pendant la Passion, Jésus a affaire à des Juifs, à Pilate, à Pierre qui le renie, et puis il a affaire au plus proche qui est ultimement son meurtrier. Ici c'est la rupture peut-être majeure, la rupture du commensal. On connaît la symbolique du repas, le nom de l'eschatologie réunifiante dans le Royaume, c'est d'une importance considérable. De ce fait Judas est traité assez rigoureusement dans nos Écritures et particulièrement par saint Jean.

Saint Jean, au fond, lit dans la figure de Judas à la fois l'ami, le commensal, et sans doute aussi fondamentalement le frère à la mesure où il y va dans cette affaire des figures d'Abel et Caïn telles qu'elles sont reprises dans la première lettre de Jean où il est dit que l'ultime du meurtre, c'est le fratricide. La première mort est un meurtre et c'est un fratricide. La mort du Christ est ce qui retourne cette situation des enchaînements de mort et de meurtre. La mort du Christ pour saint Jean crée, ouvre une nouveauté qui est de n'être plus dans ce perpétuel enchaînement d'exclusion qui est en même temps auto-exclusion. Or c'est la reprise du rapport fraternel du plus proche qui dit cela.

Il y a cette persistance de la figure de Judas qui joue le rôle de Caïn. Et cela est particulièrement scandaleux pour Jean à cause de cette autre certitude que la totalité de l'humanité est dans les mains du Christ. D'où cette constante récurrence qui, loin d'indiquer une exclusion, indique le point d'ultime incompréhensibilité qu'il y a, pour Jean, dans la

situation de Judas : c'est ce qui n'est pas résolu. Il n'y a rien pour nous permettre de résoudre cela, mais c'est le point extrême parce que c'est ce qui persiste à faire objection apparente à : « *Le Père lui a donné la totalité dans les mains.* » C'est quelque chose qui, pour nous, peut être vécu comme une espèce de situation désespérée mais aussi désespérante, et qui est en fait la révélation de la plus grande universalité du salut dans l'évangile de Jean.

Vous voyez qu'il ne faut pas se contenter d'estimer l'importance de Judas au niveau simplement de l'anecdote, parce que le geste n'est peut-être finalement pas aussi décisif dans la pratique qu'il pourrait paraître. On pourrait même se passer de ce traître-là dans ce mélodrame, mais pas du point de vue des multiples significations que nous venons d'énumérer.

Je ne sais pas s'il y a quelque chose à ajouter. À propos de Judas j'ai pris soin d'apporter des perspectives, des points de vue pour votre méditation, et je crois les avoir donnés dans un certain ordre et avec un certain calme pour que vous puissiez noter les points qui se cumulent, qui essaient d'appriivoiser en nous quelque chose comme cette terrible figure. C'est à vous de faire la suite.

Nous allons maintenant traiter deux ou trois questions qui sont survenues et pour lesquelles je n'entreprends pas quelque chose de construit, sur lesquelles on échange.

2°) Reprise de trois questions importantes.

a) Les systèmes d'opposition.

Je vais commencer par la question du système d'oppositions. Quelques mots déjà rapidement. J'ai dit que cette structure des contraires était inévitable, faisait partie nécessaire de notre pensée, et pas simplement de notre pensée d'occidentaux. Cette dualité ou ce dualisme-là est essentiel à toute pensée. Mais tous les *deux* ne sont pas des *deux* d'opposition. On pourrait même dire que les *deux* peuvent être premièrement des *deux* de distinction féconde.

La Genèse est construite sur la distinction féconde. Les mots importants sont : "il dit", "il sépara", et une fois séparés "il appela". Par exemple il sépare les eaux et la terre. Occasion pour dire que cette séparation contribue à donner sens même au mot de *terre*. Vous vous rendez compte que, conformément à cela, si le mot terre est prononcé par rapport à ciel, il a un sens, s'il est prononcé dans sa différence par rapport à l'eau, il a un autre sens ; c'est pourquoi ce n'est pas le même mot en hébreu puisque la terre est appelée "la sèche" quand elle est distinguée de l'humide. Je trouve ces distinctions absolument fondamentales, elles sont constituantes. Elles préludent à toute possibilité de cosmos, de mise en ordre. Donc nous avons ici plutôt des complémentarités.

Avant d'aller du côté du trois qui sert à tout – il faut se méfier, le trois ne résout pas tous ni chez Hegel ni ailleurs – je voudrais dire que la structure d'opposition (pas simplement de discernement), et la structure de discernement sont absolument nécessaires, et peut-être doivent être pensées conjointement.

Essayons de penser ce que veut dire changer. Quand je dis "changer", j'atteste que la chose qui change perdure, et quelque chose en elle est nouveau. Et même on pourrait dire que ce qui perdure est d'autant plus conforté que quelque chose est exclu de ce qu'elle était pour que quelque chose de neuf advienne. C'est l'image simple du fromage. Nous avons un mélange. Si quelque chose se prend, c'est-à-dire se confirme, prend de la fermeté, c'est parce que précisément est exclu le petit-lait.

Ce point est médité dès les siècles anciens par rapport à la croix. La croix, disent-ils avec insistance, est ce qui sépare et ce qui confirme ; elle a la double signification d'être *horos* (limite) qui peut d'ailleurs être prise à différents niveaux comme dans l'ex-orcisme qui évacue quelque chose, et aussi *héxis*, ce qui confirme. Et le mouvement même de consolidation est un mouvement de séparation. Il n'y a pas de consolidation sans séparation. Je ne suis pas neuf si je n'évacue pas l'ancien de moi-même, et le moi-même qui reste de l'ancien est confirmé comme étant neuf.

Ce sont des structures élémentaires. Elles font partie de la symbolique originelle de la croix qui s'appelle *stauros* (croix), *horos* et *héxis* (limite et confirmation). Il y a des sermons au peuple qui sont faits sur ce thème, ce n'est pas simplement de la spéculation. C'est une analyse fine du *deux*, ici du *deux* qui est deux fois *deux* : le *deux* de l'opposition et le *deux* de la confirmation.³⁶

b) Crucifixion du langage ; rature chez Paul.

► J'ai deux questions. C'est d'abord la question de la crucifixion du vocabulaire, et ensuite le rapport à notre mort (comment ça nous travaille ; tu as parlé de préparation à la mort...). Comment parler de ces choses ? Quelle parole ça libère (je parle ici de la parole que nous avons quand nous voulons dire quelque chose de ce que nous entendons) ?

J-M M : Je voudrais faire droit au moins à l'une de ces questions. Maintenant nous sommes sur un mode où je n'enseigne plus, mais où l'on cause, car je n'ai pas préparé une réponse continue à ces questions. C'est d'abord la question de la crucifixion du langage.

Comment peut-on parler de crucifixion du langage ?

Comment peut-on parler de crucifixion du langage ? Il faut prendre acte de la signification répétée par Paul que nous sommes l'homme co-crucifié avec le Christ et même co-enseveli (« *Nous avons été co-ensevelis avec lui par la plongée (le baptême) dans sa mort [...] Notre homme ancien a été co-crucifié avec lui.* » [Rm 6, 4-6]). C'est là la signification du baptême puisque l'ensevelissement rituel était l'ensevelissement dans l'eau. Or l'homme est constitué de langage. Notre être le plus authentique est langage, est parole. Nous sommes au monde par l'oreille et par la bouche. Le langage, notre langue native, est notre milieu maternel. L'homme accède à l'humanité en accédant au langage. La tâche de faire naître n'est pas simplement biologique, elle est de faire accéder à la socialisation (comme ils disent), accéder à la sphère de l'échange, à la sphère de la parole. Donc l'homme a de quelque manière à être co-crucifié pour co-ressusciter. Le "pour" ici n'est pas très intéressant car il vous gêne peut-être, il voudrait dire "souffrir pour être

³⁶ Voir la session *Plus on est deux, plus on est un* dans le tag [PLUS 2 PLUS 1](#).

heureux ensuite", ce que justement cela n'est pas : les conjonctions de subordination (afin que, parce que, etc.) appartiennent au langage stratégique tel que nous en usons et ne sont pas de mise dans un discours comme celui-là. Autrement dit la crucifixion n'est pas une chose pour une autre, la crucifixion est l'autre face ou l'avvers de la résurrection, comme nous avons dit que l'opposition est la condition, et même plus que la condition, l'avvers du changement, du mouvement de tout progrès. Donc il n'est pas du tout inouï d'employer l'expression de la crucifixion du langage.

C'est une crucifixion de nos structures sémantiques et syntaxiques.

Ce n'est pas inouï ; ça l'était probablement jusque-là puisque je ne l'ai pas entendu et que c'est la première fois que je le prononce, et je crois que ce n'est pas si mal. Je vous remercie parce que vous m'avez donné occasion de me le dire à moi-même avant de réfléchir, je ne sais pas pourquoi, mais c'est ainsi.

Cette crucifixion du langage est à la fois une crucifixion de la sémantique (du sens des mots), et de la syntaxe (des structures syntaxiques qui nous constituent). Nous avons essayé de tenir à distance, de suspecter, et éventuellement de déconstruire nos apparentes évidences. En effet la nouveauté qui vient à l'homme n'est pas contenue dans ce que l'homme sait de lui, elle n'est pas dicible sans modification dans le discours de l'homme natif tel qu'il le reçoit de sa langue maternelle, et cependant il n'a pas d'autre langue pour parler.

La rature chez Paul.

Cela me fait penser d'ailleurs à une pratique de Paul que j'ai déjà enseignée, et qui a une affinité avec ce que je suis en train de dire, c'est la pratique paulinienne de la rature. Paul énonce quelque chose, puis il dit : « *mais voilà que je parle selon l'homme (ou selon la chair)* », c'est-à-dire selon l'humanité faible, et puis il reprend son discours premier comme s'il n'avait pas raturé, parce qu'il n'en a pas d'autre.

La nécessité de "dire".

Il nous est nécessaire de dire les choses, mais il faut savoir que ce que nous disons n'est pas adéquat à ce qui est à dire. Et le moment destructif de la suffisance de notre discours, c'est le moment qui fait place à la capacité de réassumer les mots.

Les mots qui sont morts peuvent ressusciter.

De toute façon il ne faut pas parler dans les mots tels que dans un vocabulaire. Les mots dans un vocabulaire sont morts. Ils sont alignés dans les dictionnaires comme dans des tombes. Les dictionnaires, c'est la sépulture des mots. C'est utile, mais les mots vivent lorsqu'ils sont habités. Et j'ai la conviction que prononcer un mot habité, c'est-à-dire détruire le sens usé du mot dans le mode même de le prononcer et de le joindre à d'autres mots, c'est accomplir quelque chose de la résurrection.

On pourrait en dire plus. L'important est que ça vous éclaire et vous suggère des choses. Ça n'a pas d'autre prétention que d'être des petites graines. Il suffit qu'il y en ait une un jour qui croisse. Il ne faut pas non plus vouloir tout ramasser.

► J'ai l'impression que c'est sacrilège de parler de crucifixion pour les mots.

J-M M : Ce n'est pas sacrilège pour Jésus-Christ, et les mots sont quand même un peu moins que le Verbe ! C'est la crucifixion du Verbe, je n'avais pas non plus pensé cela ainsi, merci.

Opposition ou complémentarité.

Cette crucifixion est précisément une crucifixion de résurrection, il ne faut pas s'arrêter au moment de la destruction. Nous sommes toujours dans le rapport de l'opposition destructrice de la lumière et de la ténèbre où le compromis entre les deux est impossible. Le soir et le matin sont des compromis entre la nuit et le jour, sont des seuils, sont des mixtes, quand précisément on ne les entend plus sur le mode de l'opposition mais sur le mode de la complémentarité, celui de la belle alternance du jour et de la nuit. Lorsque nous voyons le mot nuit quelque part, il faut se poser la question : est-ce que le mot nuit est pensé ici dans le tenant de la belle alternance du jour et de la nuit ou est-ce qu'il désigne la ténèbre par opposition irréductible avec la lumière, puisque la ténèbre est dehors ?

Regardez : « *Judas sort, il était nuit* » (Jn 13, 30) : le mot nuit ici joue comme ténèbre. Chez Jean la nuit prend son sens dans la symbolique de la ténèbre. Ailleurs elle jouera dans la symbolique complémentaire de l'alternance du jour et de la nuit. C'est une des règles de la lecture symbolique : une lecture symbolique est toujours dans une parole et toujours dans une structure.

► Tu as parlé de mots habités. Je me dis que des mots habités, même approximatifs, sont meilleurs que des mots justes mais mécaniques. Voilà qui devrait libérer la parole de beaucoup de monde.

J-M M : Tout à fait.

c) Le rapport de l'homme à la mort.

Tu avais demandé à parler de notre rapport à la mort.

► Oui, je vis avec la pensée de la mort, je crois, depuis toujours. Je sais que c'est quelque chose qui a une dimension à la fois psychologique, affective, qui évolue au fur et à mesure du déroulement de l'existence et que la méditation et la foi entrent sans cesse en interaction avec ça.

J-M M : Quel est le rapport de l'homme à la mort ? Il y a la mort oubliée, il y a la mort déniée et il y a la mort acquiescée ; et quelquefois les trois ensemble, mais inégalement suivant les individus et les époques. Les siècles qui n'ont ni dénié ni oublié la mort nous paraissent facilement macabres. Il n'est pas sûr que d'être attentif à la mort soit nécessairement l'effet d'une perversion morbide.

Maintenant je dis au hasard des choses qui me viennent à l'esprit.

Je réfléchissais sur l'expression : "préparation à la mort", et je ne suis pas sûr qu'on puisse s'y préparer vraiment parce que la mort constitue quelque chose comme une rupture radicale, comme un saut, et le saut a la caractéristique d'être ce qui est franchi sans qu'il y

ait un chemin de préparation jusqu'au bout. Je ne dénie pas la notion de préparation à la mort parce que c'est quelque chose qui m'intéresse, qui me préoccupe. Cependant je suis prudent sur l'usage même du mot parce que, dans le moment du saut, nous ne sommes plus là pour en parler. Dans l'expression "au moment de faire le saut", le mot saut est à entendre au sens où Heidegger l'emploie dans de tout autres circonstances pour indiquer ce qui est rupture dans un chemin continu de pensée : il y a un moment où la pensée ne progresse que par le saut, et le saut accompli permet éventuellement de relire. Mais dans le cas présent, le saut accompli, nous ne pouvons pas en parler. Nous ne pouvons pas préjuger non plus de façon certaine de ce que nous serons dans ce moment-là. Nous n'avons pas la maîtrise ni la certitude. Cependant je pense que cela n'exclut pas d'essayer d'en parler avec précaution et sans forfanterie. En revanche, dire : « Monsieur, la mort, j'y suis préparé, je ne la crains pas », je crois que c'est une forfanterie, je ne crois pas que l'on puisse dire ça purement et simplement. C'est peut-être une autodéfense, je ne sais pas, devant ce qui est irruption de l'étrange.

Nous avons parlé longuement de ces choses-là à l'Arbre l'année dernière. Nous parlions de la Vie éternelle et nous avons étudié le rapport mort / vie dans l'Écriture qui est complexe. Nous avons commencé en lisant un poème de Rilke où il parle du côté du mort qui est désemparé : il ne rencontre pas les choses familières ; il n'a pas ses marques ; comment habiter un monde qu'il ne connaît pas ? C'est la transcription de notre attitude d'incertitude devant la mort. Pour nous la mort garde quelque chose de dépossédant de tout ce qui fait le lien ordinaire de la vie, de ce qui fait la familiarité. C'est une rupture de la familiarité. En un certain sens, peut-on se préparer à la rupture de la familiarité sans savoir en quoi elle est rompue et comment ?³⁷

► Est-ce qu'il s'agit du poème où Rilke dit : « Nous ne sommes que l'écorce, que la feuille ; le fruit qui est au centre de tout, c'est la grande mort que chacun porte en soi », c'est le fruit autour duquel tout change...

J-M M : Ce n'est pas le même. Là, justement, d'une certaine manière, c'est pris à l'envers. Ce n'est plus l'absence de familiarité qui est en cause ; au contraire, ce qui pour nous est le plus horrible est appelé ici le fruit dont nous ne sommes que l'écorce. C'est une espèce d'inversion qui a à voir analogiquement avec le changement de sens du mot de mort quand il est perçu comme une modalité de la résurrection.

► Pour revenir à notre texte, la mort dont il est question tout le temps dans le premier poème dont tu as parlé, c'est la mort qui s'oppose à la vie éternelle, c'est la ténèbre ?

J-M M : Tout à fait. Donc nous revenons à nos textes et la chose la plus importante à dire, c'est que la distinction n'est pas entre ce que nous appelons la vie et la mort ; la distinction est entre ce que nous appelons la vie et qui est la vie mortelle, et ce que l'Évangile appelle la vie et qui est la mort ressuscitée, la mort de résurrection. Il y a une inversion radicale de sens. Quand Jean dit : « *nous sommes transférés de la mort à la vie* » (1 Jn 3, 14) il appelle ce monde-ci la mort comme l'autre l'appelait l'écorce par rapport au

³⁷ Extrait de la première Élégie de Duino lu à l'Arbre : « Sans doute est-il étrange de n'habiter plus la terre » etc.

fruit. Il faut être très attentif. Et pourtant l'autre sens existe aussi dans notre Écriture. C'est là que, à chaque fois, il faut voir dans quel contexte le mot de mort est prononcé.

Le mode de mourir du Christ appartient à la région de la vie, mais notre mode de mourir appartient à la région de la mort. Il y a des gens qui disent qu'ils sont propriétaires de leur corps, et je comprends bien, ça veut dire que ce n'est pas une instance gouvernementale ou autre qui décide, mais c'est une expression totalement absurde : je suis un locataire même très précaire ; nativement le propriétaire c'est la mort.

LE MOT DE LA FIN

Je suis content que ce soit fini à la mesure où la fin ne serait pas une rupture mais la récapitulation, la remise en présence de la totalité d'un chemin, d'une démarche : le moment où l'on s'assied à la fin mais où on a dans les jambes tout le chemin. Parce que pour moi, c'est à chaque fois une aventure. Ça a l'inconvénient d'être fatigant comme aventure, ça a l'avantage de n'être pas ennuyeux. Je veux dire qu'on pourrait faire une session un peu sous la forme d'un cours où tout serait écrit d'avance. Il y aurait des avantages, d'ailleurs, parce que ce serait peut-être plus clair que lorsqu'on se soumet aux aléas de ce qui se passe. Mais je préfère que ce soit plus dur et que ce ne soit pas ennuyeux. Je préfère essayer de vivre effectivement quelque chose. Une traversée, on est content quand c'est traversé, aussi.

Ce qui m'a toujours apporté c'est de "lire avec". Alors merci pour vos questions, pour vos visages. Quand on cause on aperçoit les visages d'une façon très particulière, c'est-à-dire qu'on a besoin d'eux. Un visage qui acquiesce un peu, on est content. Un visage qui se brouille ou qui s'inquiète, on est inquiet.

Merci pour ce que vous avez dit, ce que vous avez apporté qui justement oblige à approfondir des choses qu'on croit avoir soi-même entendues, parce qu'on les habite, et puis tout d'un coup voilà que la question s'ouvre à nouveau dans une nouvelle tonalité. C'est difficile de tenir à la fois un cap – parce qu'on avait quand même un projet – et puis aussi d'être à la disposition de ce qui intervient latéralement de tous les côtés de votre part. Des choses qui émeuvent, des choses qui étonnent, des choses qu'on ne comprend pas, des choses qui sont les vôtres ; et tout cela c'est à tenir, à prendre en compte. Avec tout cela il faut avancer. La chose qui à la fois m'émeut, je ne veux pas dire qui m'inquiète, mais elle ne réjouit aussi, en même temps : c'est que vous donniez libre cours – peut-être ne pouvez-vous pas faire autrement – à parfois une émotion, à un trouble, à une profondeur de ce que vous vivez. Cela n'émeut beaucoup. Ce n'est vraiment pas un cours, c'est vraiment autre chose, et cela de la part de tous.

J'aurais aimé souligner une chose que Jean a dite tout à l'heure, mais je l'ai oubliée... parce que c'est le prodrome de l'extrême vieillesse : vous avez remarqué comment ça m'arrive, tout d'un coup, d'être arrêté, de ne plus savoir où j'en suis.

Je vous dis merci, et vous comprenez que ce n'est pas une formule...

Sessions animées par J-M Martin transcrites sur le blog

Transcription Christiane Marmèche et Colette Netzer

CIEL ET TERRE chez saint Jean. Forum 104, 5 séances, novembre 2008 – mars 2009.
CREDO et Joie. Session 3 jours à Sainte-Bernadette de Nevers, Pentecôte 2007.
L'ÉNERGIE en st Jean et st Paul. Forum 104 à Paris, novembre 2011 – mars 2012.
Le "JE" CHRISTIQUE. Saint-Bernard de Montparnasse. Octobre 2001- juin 2002.
MAÎTRE ET DISCIPLE en saint Jean. Forum 104 à Paris, novembre 2010 – mars 2011.
NOTRE PÈRE - Les éclats du Notre Père en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse.
 Octobre 2003-Novembre 2004 (2 soirées d'1 heure par mois).
La NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE. Forum 104 à Paris, novembre 2013 – mars 2014.
PLUS ON EST DEUX, PLUS ON EST UN. Forum 104, novembre 2009 – mars 2010.
La PRIÈRE en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse. Octobre 2002 – juin 2003.
Le SACRÉ dans l'Évangile. Session 6 jours à l'Arc en ciel, 21-27-septembre 2014.
SIGNE de la CROIX, signe de la foi. Retraite à Ste-Bernadette de Nevers juillet 2010.
La SYMBOLIQUE des éléments en st Jean, session à l'Arc en ciel, 30 sept – 5 oct 1999

JEAN - PROLOGUE de l'évangile de Jean Session à l'Arc-en-Ciel : 28 sept-3 oct. 2000.
JEAN 2 - Les Noces de CANA. Session à l'Ermitage à Versailles, 2-3 décembre 2000.
JEAN 6 - Pain et parole d'après Jn 6. Session à l'Arc-en-Ciel. 22-29 septembre 2001.
JEAN 14-16. Absence et/ou Présence de Dieu. Session à l'Arc-en-Ciel, 24-30 sept. 2007
JEAN 18-19, La Passion. Session à l'Arc-en-Ciel, 7 jours, septembre 2002.
JEAN 20-21, La Résurrection. Écriture et présence. Lecture à l'Arc-en-Ciel et à Paris.
1JEAN - Connaître et aimer. Session à l'Arc-en-Ciel, 27 septembre - 5 octobre 2009.

Tags : Thèmes : [CIEL-TERRE](#) ; [CREDO](#) ; [ÉNERGIE](#) ; [JE CHRISTIQUE](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ; [NOTRE PÈRE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [SACRÉ](#) ; [CROIX-SIGNE](#) ; [SYMBOLIQUE-eau-sang-pneuma](#) **Textes suivis** [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#) ; [1JEAN](#) ;

Les autres messages sont classés en 6 rubriques :

1. PRÉSENTATIONS INFORMATIONS. 2. JEAN-MARIE MARTIN et autres. 3. TEXTES BIBLIQUES. 4. GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE. 5. REPÈRES DE LECTURE. 6. THÈMES.

TAGS au 16 avril 2022

[1ère-lettre-Jn](#) ; [2e-lettre-de-Jn](#) ; [anges](#) ; [anthropologie](#) ; [apocalyptique](#) ; [Apocryphes](#) ; [articles](#) ; [audio JMM](#) ; [Baptême](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [christité](#) ; [cours à l'ICP](#) ; [croire](#) ; [croix](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [décès JMM](#) ; [Eglise](#) ; [En lien avec JMM](#) ; [En marge de JMM](#) ; [Esprit Saint](#) ; [Eucharistie](#) ; [Ev de Vérité](#) ; [Extraits de Théodote](#) ; [figures](#) ; [gnose textes](#) ; [gnose valentinienne](#) ; [Heidegger](#) ; [Homélies](#) ; [infos](#) ; [J-M Martin](#) ; [Jn 1-2](#) ; [Jn 13-17](#) ; [Jn 18-21](#) ; [Jn 3-6](#) ; [Jn 7-12](#) ; [Joseph Pierron](#) ; [liturgie](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [Mathigot-peintre](#) ; [Maurice BELLET](#) ; [Notre-Père](#) ; [Occident et Évangile](#) ; [Odes de Salomon](#) ; [outils](#) ; [pour célébrer](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [prière](#) ; [présocratiques](#) ; [Pères de l'Eglise](#) ; [péché pardon](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [réflexions de fond](#) ; [Résurrection](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [SACRÉ](#) ; [saint Jean](#) ; [saint Justin](#) ; [saint Paul](#) ; [st Luc](#) ; [st Marc](#) ; [st Matthieu](#) ; [structures de base](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Sullivan](#) ; [Symboles](#) ; [Synoptiques](#) ; [Tertullien](#) ; [thèmes chez st Jean](#) ; [thèmes chez st Paul](#) ; [Trinité](#) ; [témoignages](#) ; [Vierge Marie](#) ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [épître-Colossiens](#) ; [épître-Ephésiens](#) ; [épître-Galates](#) ; [épître-Philippiens](#) ; [épître-Romains](#) ; [épîtres-Corinthiens](#)