

La notion de "personne" en philosophie et christianisme

Retour à l'Évangile

Les définitions de la théologie font partie du bagage chrétien : la Trinité c'est une seule nature et trois personnes, le Christ c'est deux natures et une seule personne. Énoncées aux IV^e-Ve siècles elles répondaient à des questions d'une époque, mais du fait que ces questions ne sont plus les nôtres et que le langage a bougé, ces définitions empêchent d'entendre l'Évangile et sont gênantes dans notre rapport à Dieu. J-M Martin en parle souvent en montrant la perte qu'il y a à penser en termes de nature et personne et propose des chemins pour une meilleure écoute.

La partie centrée sur la notion de "nature" fait l'objet du message : [La notion de "nature" en philosophie et christianisme ; retour à l'Évangile.](#)

Figurent ici des extraits de diverses interventions, ce n'est pas quelque chose qui a été traité de façon continue et donc il y a des redites ! Pour autant la partie qui concerne le retour à l'Évangile n'est que partielle : d'autres façons de penser la Trinité et la relation Père-Fils figurent dans [Penser la Trinité](#) et ne sont pas reprises ici....

J'ai ajouté des citations de conciles ainsi que les notes dont certaines montrent que d'autres que J-M Martin (J Moingt...) font aussi des remarques critiques sur la notion de personne. J-M Martin a l'avantage de proposer des pistes à partir de son écoute de l'Évangile. Notez qu'il garde le mot *pneuma* en évitant de le traduire par Esprit, c'est justement un des enjeux de ce qui est dit.

Un tableau donnant l'évolution des formulations concernant la Trinité jusqu'au VI^e siècle figure au début du I - 1 c). Un plan contenant les titres figure en dernière page.

Christiane Marmèche

I – Quelques réflexions autour du mot "personne"

1) Première approche (partie assez technique).¹

a) "Personne" est un mot de l'Occident².

Le mot de "personne" est dangereux car depuis son emploi conciliaire à Chalcédoine, il a changé au moins deux ou trois fois de sens et on continue cependant à dire "les trois personnes". Or le sens originel de ce mot, dans la lettre de Léon le Grand, le sens scolastique de

¹ Chacune des parties (a, b, c...) vient d'interventions différentes. Par exemple le a) est extrait d'un cours de J-M Martin à l'Institut Catholique de Paris dans les années 1975, le b) est extrait de la session sur "Connaître aimer dans la 1^{ère} lettre de Jean (tag [UJEAN](#)), le c) est une réécriture faite à partir d'extraits de plusieurs sessions.

² « La langue française entretient une ambivalence intéressante entre "la personne" et "personne" dans une phrase négative qui signifie absence. Serait-ce à dire que cette personne à laquelle nous donnons tellement d'importance, sur laquelle nous nous reposons sans cesse, pourrait dans un contexte différent briller par son absence? Panikkar n'hésite pas à qualifier la notion d'individu de "grand mythe de l'Occident". Comme les autres mythes, ils sont d'autant plus efficaces qu'ils ne sont pas perçus comme tels, mais qu'on les considère comme des postulats qu'on ne peut remettre en question, en somme comme des vérités révélées. Si on remet en cause la notion d'individu, le membre de base de la société de consommation protestera en pensant qu'on lèse ses intérêts. Ceux qui ont un minimum de culture spirituelle accepteront qu'individualisme rime avec égocentrisme et il y a donc là quelque chose à dépasser. Mais ils déplaceront le problème d'un cran vers le haut en développant un concept de personne rassemblant en lui tous les bons côtés de l'individu, et, à l'inverse, en chargeant l'individu de tous les mauvais côtés de la personne. Est-ce que cette distinction est valide ? Ne vaudrait-il pas mieux dire simplement que l'individu est de l'ego grossier et concentré, alors que la personne correspond à un ego plus dilué et subtil ? » (Jacques Vigne, *La mystique du silence*, éd A. Michel, p.100-101)

persona, le sens existentialisant ou personnaliste de ce mot, le sens vulgaire de personne, les dérivations psychologiques, caractérologiques dans le domaine de la personnalité, tous ces sens sont différents les uns des autres ; et en particulier la signification que nous mettons spontanément dans ce mot ne nous paraît pas traduire ce qui était visé lorsque le mot de personne a été introduit par les conciles.

Que faut-il faire : rester fidèle à ce mot au prix de tous ces contresens ou avoir la liberté à l'égard du mot pour repenser ce qui est en cause ? La question est ainsi posée, pour notre part ici nous avons fait notre choix.

b) L'évolution du mot latin *persona*.

● Le mot latin *persona* à l'origine.

Le concept de *persona* est romain, il est d'origine juridique. Les codes de Droit distinguent *De rebus et personis* (Des choses et des personnes) : il s'agit de personnes juridiques³.

● Évolution du mot *persona* sous l'influence d'Aristote.

Le mot de "personne" a été relu à partir de la notion de sujet, substrat, substance, qui sont des concepts aristotéliens : « *persona est rationalis naturae individua substantia* (la personne est une substance individuelle de nature rationnelle) »⁴

Ceci est repris par saint Thomas d'Aquin : « La personne, en sa notion commune, signifie la substance individuelle de nature raisonnable, comme on l'a dit. Or l'individuel, c'est ce qui est indivis en soi et distinct des autres. Par conséquent, la personne signifie, dans toute nature, ce qui est distinct en cette nature-là. » (*ST*, I, q. 29, a. 4)

La définition de la personne en théologie médiévale est *substantia in natura rationali* (substance dans la nature rationnelle) :

- *substance* donc sujet ;
- *dans la nature* au sens d'espèce ;
- *rationnelle*, c'est-à-dire l'homme – c'est la définition de l'homme puisque *homo est animal rationale*.

Chez les Anciens le mot "personne" est employé au sens de l'individualité : c'est ce qui individue par rapport à la communauté spécifique. Humanité est une communauté spécifique, et Paul, Jacques, sont des individus de cette communauté, comme l'arbre est un individu de la communauté spécifique des chênes⁵. C'est cela, *individuum*. Alors que chez les modernes la notion de personne progressivement a pris le sens de "conscience de soi"⁶...

³ « Le sens de départ (de *persona*) est relativement pauvre ; c'est davantage une façon de nommer un individu différent d'un autre qu'un concept opératoire pour dire la singularité de chaque humain pris comme un en soi. *Persona* est concret ; il désigne un sujet de droit et de grammaire, mais n'a qu'un rôle distinctif. Dans la christologie de Tertullien, le terme désigne le résultat de l'union des deux natures, non le principe actif de l'unité. Hilaire marque une évolution en lestant la signification du terme par un rapprochement avec le verbe *subsistere*, qui connote la singularité dynamique de l'existant. » (Bourgine Benoît. Bernard Meunier (dir.), *La personne et le christianisme ancien* (coll. *Patrimoines. Christianisme*). 2006. In: *Revue théologique de Louvain*, fasc. 3, 2007)

⁴ Définition de Boèce († 525) dans *Contra Eutychen et Nestorium* 5, PL 64, 1343C. Boèce est à Ravenne la capitale de l'empire d'Occident au VI^e siècle, qui a à sa tête, un empereur aryen ; Boèce est le philosophe qui a introduit le premier Aristote dans la pensée occidentale ; il y aura un retour massif d'Aristote au XIII^e siècle.

⁵ Ceci correspond à la définition de l'homme par genre et espèce, voir le I - 1 d) du message sur le mot "nature" : [La notion de "nature" en philosophie et christianisme ; retour à l'Évangile](#)

⁶ Par exemple, le *Trésor de la langue française* définit le mot "personne" : « Individu de l'espèce humaine, sans distinction de sexe [...] défini par la conscience qu'il a d'exister, comme être biologique, moral et social ».

c) Les mots grecs *prosôpon*, *hupostasis*, *ousia* jusqu'au VI^e siècle.

Cette partie est faite d'extraits de plusieurs sessions de J-M Martin, elle retrace l'évolution des mots qui a abouti à des formulations dogmatiques.

Évolution des formulations concernant la Trinité jusqu'au VI^e siècle :

	1. à partir de la Pentecôte 2. vers l'an 100 1 ^{er} symboles de foi 1. Kérygme apost. 2. Symbole des Ap. - Pères apostoliques	1. entre 50 et 100 2. vers 130-150 prédications aux juifs et aux nations 1. de Paul à Jean 2. Justin	Vers 180-220 synthèse doctrinale - Irénée - Tertullien	Vers 320 Arius considère le Christ seulement comme une grande 1 ^{re} créature Conciles de Nicée 325 et de Constantinople en 381 (1 ^{er}) - Athanase (et aussi Basile à Constantinople)	V ^e . Hérésie du nestorianisme : 2 natures et 2 personnes dans le Christ. Hérésie du monophysisme : une seule nature divine dans le Christ Conciles d'Éphèse 431 et de Chalcédoine 457	Le monophysisme perdure dans les églises coptes, syro-occidentales et éthiopiennes séparées de l'Église catholique Concile de Constantinople en 553 (1 ^{er} 2 ^{ème})
DIEU PÈRE	JE CROIS en un seul Dieu le Père...		Un en Trois Trine dans l'unité			Trois personnes et une seule nature
FILS	et en Jésus-Christ son Fils...	né avant tous les siècles par qui tout a été fait...		Nicée : né de la substance du Père consubstantiel au Père	Éphèse : Unicité de la personne du Fils Chalcédoine : 2 natures (humaine et divine) en une seule personne : inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter	
ESPRIT	et en l'Esprit Saint			Constantinople : qui est Seigneur et qui donne la vie, qui procède du Père et du Fils		

Concile de Chalcédoine en 451 : « Nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ... reconnu en deux natures (*en duo phusisin*), sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des deux natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne (*prosôpon*) et une seule hypostase (*hupostasis*), un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes... »

Concile de Constantinople II en 553 : « Si quelqu'un ne confesse pas une seule nature (*mian phusin*) ou substance (*ousian*) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule puissance et un seul pouvoir, une Trinité consubstantielle (*Triada homo-ousion*), une seule divinité adorée en trois hypostases (*en trisin hupostasésin*) ou personnes (*prosôpois*), qu'il soit anathème. »

- **Prosôpon : visage, masque, personne.**

*Prosôpon*⁷ est peu employé dans le Nouveau Testament, et désigne le visage plus que le concept moderne de personne (1 fois chez Jean : « *le visage enveloppé d'un linge* » Jn 11, 44)⁸.

⁷ *Prosôpon*, c'est littéralement ce qui se présente (*pros*) à la vue (*ôps*), c'est-à-dire le visage et le masque, le masque de l'acteur. L'acteur vient donner corps au destin d'un *personnage* auquel il prête sa voix à travers un masque. En latin, le masque de l'acteur se nomme *persôna* – c'est-à-dire *ce à travers quoi le son de la voix résonne* et se fait entendre. La Septante utilise le mot *prosôpon* pour traduire l'expression «face de Dieu».

⁸ Voici des exemples (repris avec modifications à Bernard Sesboué, op cité note 11). Dans la Bible grecque le terme *prosôpon* désigne la surface du sol ou de la terre, plus généralement le devant ou la "devanture" de chaque objet. Chez un homme, il désigne le visage ou la face, mais comme pour d'autres mots du corps il peut désigner l'homme tout entier. Le terme est souvent employé à propos des rencontres de Moïse avec Dieu : Moïse avait conversé avec Dieu face à face (Gn 32,31; Ex 33,11; Dt 5,4). Et puisque nul ne peut voir la face de Dieu et demeurer en vie (Ex 33,20), Moïse se voilait la face devant Dieu (Ex 3,6) et mettait un voile sur son visage pour éviter que les Israélites ne voient son éclat (Ex 28,30, repris en 2 Co 3,13). Le mot sert à exprimer la bienveillance: «Que Dieu fasse rayonner son visage pour toi» (Nb 6,25), ou la colère: «Je détournerai mon visage de vous» (Lv

Prosôpon entre tardivement dans le domaine trinitaire⁹. Il est d'abord été refusé¹⁰ parce qu'il garde un peu cette signification de masque de théâtre, de personne au sens de personnage, ce qui laisserait entendre que la Trinité est une seule chose, mais qui prend des masques de Père, de Fils et d'Esprit. Puis le mot revient par le latin dans le siècle suivant. Ensuite *prosôpon* est pris au contraire pour dire en christologie qu'il y a une seule personne et deux natures en Christ, alors que dans la Trinité il y a trois personnes et une seule nature.

- ***Hupostasis* (hypostase) : sujet, substance.**

Les Grecs ne disent pas d'abord *prosôpon* (personne), ils ont un autre mot – qui du reste n'est pas meilleur – le mot *hupostasis*. L'hypostase, c'est la personne, c'est le sujet, c'est le porteur, c'est ce qui rassemble un certain nombre de caractéristiques¹¹. Une phrase est faite d'un sujet porteur : le sujet porte ce qu'on lui attribue ou ce dont on le qualifie.

Dans un certain sens l'*hupostasis* correspond à l'*ousia*, c'est-à-dire à la substance : c'est ce qui est dessous¹² et porte les choses qu'on lui attribue. Sujet et attribut, c'est la base de tout notre discours.

- **Les vicissitudes des mots *hupostasis* et *persona*.**

Au IV^e siècle, les polémiques sur le vocabulaire prennent une importance déterminante du fait de l'hérésie arienne. Le Concile de Nicée, à la fin de sa profession de foi, n'accepte pas encore le mot hypostase pour désigner la Personne, et identifie encore *hupostasis* avec *ousia* :

« Quant à ceux qui prétendent que le Fils de Dieu est d'une autre *hypostase* (*hupostasis*), ou d'une autre *substance* (*ousia*)¹³, ou muable, ou altérable, la sainte Église catholique et apostolique leur dit anathème. »

26,17). Il est utilisé dans les règles de respect : «Tu respecteras la face du vieillard» (Lv 19,32); «Tu ne prêteras pas attention au visage dans un jugement» (Dt 1,17). Paul dit aux presbytres de Milet au cours de ses adieux émouvants: «Désormais, vous ne reverrez plus mon visage» (Ac 20,25). À la transfiguration, la face de Jésus resplendit comme le soleil (Mt 17,3). Le terme désigne souvent aussi la face de Dieu: «Voici que j'envoie un messenger en avant de ta face» (Mt 11,10, citant Malachie 3,1). Les anges des enfants voient la face de mon Père (Mt 18,10). Paul dit que dans l'éternité il verra Dieu «face à face» (1 Co 13,12).

⁹ Le mot grec *trias* (qui correspond au latin *trinitas*) apparaît pour la première fois chez Théophile d'Antioche (vers 181) en désignant : Dieu, Verbe, Sagesse. Plus tard il désignera : Père, Fils, Esprit Saint.

¹⁰ Le sabellianisme est une hérésie du III^e siècle : Sabellios confessait trois *prosôpa*, ce qui signifiait à l'époque que Dieu était une seule et unique personne sous trois visages extérieurs différents. Mais dans la lettre synodale adressée par les évêques d'Orient au pape Damase en 382, un an après la réunion du concile de Constantinople. On peut lire: « C'est bien cette confession de foi que vous, nous et tous ceux qui ne pervertissent pas la parole de la vraie foi, nous devons approuver ensemble : elle [...] nous apprend à croire [...] à une seule divinité, puissance et substance (*ousia*) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à la dignité égale en honneur et coéternelle de leur royauté, en trois hypostases (*hupostasis*) parfaites ou encore en trois personnes (*prosôpon*) parfaites.»

¹¹ «La dimension proprement métaphysique de la personne se construira à partir du terme hypostasis, hypostase, chez les néoplatoniciens comme Porphyre, au sens de la "singularité substantielle" ou du "principe ultime d'individuation". Mais cela est assez tardif: hypostasis (cf. sub-stantia) est inconnu d'Aristote comme terme philosophique. Le mot entrera dans ce champ grâce aux stoïciens. Son étymologie le rend ambigu: il peut signifier soit une chose, soit une action. En tant que chose, il exprime une base, un fondement; en histoire naturelle, un sédiment, le résultat d'une précipitation, en général tout ce qui «se tient sous», donc toute réalité substantielle. Dans cette ligne, son emploi philosophique en fera un synonyme d'*ousia*, c'est-à-dire de substance. Comme action, hypostasis signifiera «l'acte de se tenir sous», de supporter ou de subsister, et vise l'existant concret ou le sujet. Dans le premier sens, on doit dire qu'il n'y a qu'une hypostase en Dieu. Dans le second sens, celui de "l'acte concret de subsister dans la substance", il faut parler de trois hypostases. Au cours du développement de la pensée chrétienne, le terme va lentement passer de la substance à la subsistence (*subsistentia*) et donc à la personne.» (Bernard Sesboûé, http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_3_3235)

¹² En latin *substantia*, vient de *sub-stare* (être dessous), c'est un calque du grec *hupo-stasis*.

¹³ Jusqu'à la fin du II^e siècle les mots *hupostasis* et *ousia* sont quasi synonymes, au sens de substance (par exemple chez Tatien et Irénée). Origène (185-253) est le premier à essayer de les différencier. Voir la note 15.

Augustin (354-430) dit que dans la Trinité tout est un sauf là où intervient une opposition de relation (comme la relation Père / Fils etc.)¹⁴. Il remarque que « (trois personnes) c'est la formule qu'ils ont employée, puisqu'ils ne trouvaient pas une meilleure manière d'énoncer avec des mots ce qu'ils concevaient sans mots... Quand on cherche ce que sont les Trois, la parole humaine souffre de l'indigence la plus totale. On a dit cependant : trois personnes, non pour exprimer cette réalité, mais pour ne pas garder le silence. » (De Trin. 5, 9, 10). Cela ne fonde pas une longue méditation sur le mot de « personne » !

C'est Léon le grand, pape de 440 à 461, qui le premier a traduit *hypostasis* par le mot latin *persona*¹⁵.

Ensuite ce mot a des vicissitudes dans l'histoire de l'Occident, un chemin considérable, jusqu'au personnelisme et au-delà. Il est très curieux qu'on n'aperçoive pas le paradoxe qui consiste à penser ces trois personnes sur le mode moderne puisque ce n'est pas un bon mot pour dire la Trinité, étant donné le sens du mot personne aujourd'hui.

- **Le mot *ousia* (substance) comme sujet auquel on attribue quelque chose.**

Jusqu'à la fin du II^e siècle (et même au concile de Nicée comme dit précédemment) les mots *hypostasis* et *ousia* sont quasi synonymes, au sens de substance. En fait le mot *ousia*, que l'on a traduit par *substance*, est un mot qui, dans le moment où il surgit pour ouvrir toute la métaphysique occidentale, a déjà une triple ambiguïté : il dit la substance entendue comme sujet, il dit "ce qu'il est" (sa nature, son essence), et il dit ce qu'il a d'être (son existence).

Et la substance entendue comme sujet, c'est elle qui sera appelée *hypokéiménon*¹⁶, ce qui donnera le sens de notre phrase, en disant qu'une phrase est un sujet auquel on attribue quelque

¹⁴ Pour Augustin, ce qui permet de distinguer les trois, ce sont les noms propres de chacune des personnes, qui sont des noms de relation, c'est-à-dire que le Père est un mot relatif à Fils, Fils relatif à Père etc. Donc l'opposition de relation sera le principe d'intelligence pour nous de la diversité en Dieu, comme la nature l'était de l'unité. (JMM, cours à l'Institut Catholique 1976-77 p. 187).

¹⁵ « Des difficultés redoutables se présentent quand l'élaboration de la théologie trinitaire rend nécessaire de nommer la réalité que sont les Personnes divines. *Prosôpon* est répandu, mais il est insuffisant : laissé de côté par les Pères de Nicée, le mot avait été introduit par Hippolyte (v. 170-236). Son sens le plus commun est "visage". Désignant aussi le masque de théâtre, il en vient à s'appliquer à un individu, et, appliqué aux Personnes divines, risque de les faire comprendre comme de simples apparences de Dieu. Le terme d'hypostase a d'abord peu de raisons de s'imposer dans ce sens : il signifie, outre ses sens communs, lui aussi la substance, la réalité objective, par opposition à ce qui n'est qu'apparences [Le latin *sub-stantia* est un calque du grec *hypo-stasis*. Chez Aristote, le terme signifie « résidu » ou « dépôt » ; il acquiert le sens de substance dans la langue philosophique dès l'époque hellénistique.]. L'Écriture utilise le mot dans cette acception : le Christ est l'effigie de la substance du Père (He 1, 3). Chez les Pères, l'hypostase désigne généralement jusqu'au IV^e siècle la nature ou la substance, et non la Personne. Même si le mot signifie quelquefois individu, à Alexandrie notamment, où certains l'utilisent pour parler des Personnes divines, cet emploi, dérivé d'un sens vulgaire du terme, n'est pas accrédité par l'Église à cette époque [Origène, au III^e siècle, utilise le mot pour parler des Personnes divines, et Denys d'Alexandrie est accusé de croire en trois dieux, parce qu'il parlait de trois hypostases divines]. Le terme d'« Hypostase » fut adopté au IV^e siècle dans le sens de Personne pour une raison beaucoup plus paradoxale. » (Bruno de La Fortelle, <http://www.revue-resurrection.org/Comment-nommer-le-mystere>)

Jean Zizioulas parle de cette évolution : « Jusqu'à l'époque où les Cappadociens entreprirent d'élaborer une réponse aux problèmes trinitaires, l'identification d'*ousia* et d'*hypostasis* impliquait que l'individualité concrète de quelque chose (l'*hypostasis*) signifiait simplement que quelque chose est. Maintenant, par contre, les choses changeaient. Le terme *hypostasis* est dissocié de celui d'*ousia* et identifié à celui de personne (*prosôpon*). Mais ce dernier terme est relationnel, et il était tel quand il a été adopté en théologie trinitaire. Cela voulait dire que pour la première fois, un terme relationnel entrait dans l'ontologie, et également qu'une catégorie ontologique comme *hypostasis* entrait dans les catégories relationnelles de l'existence. Être et être en relation deviennent identiques. Pour que quelqu'un ou quelque chose soit, deux choses sont nécessaires en un même temps : être lui-même (*hypostasis*), et être en relation (c'est-à-dire être une personne). Ce n'est que dans la relation que l'identité apparaît comme ayant une signification ontologique et si une relation n'impliquait pas une telle identité ontologiquement signifiante, ce ne serait pas une relation. (L'Être ecclésial, Labor et Fides, 1981, p. 76)

chose – si c'est un terme d'action, l'attribut et un complément, et l'ensemble du verbe et du complément s'attribue par le biais du verbe être à une substance.

Ça c'est la structure de base de la pensée occidentale. Ne croyez surtout pas que ce soit la seule possible, ni qu'elle soit la plus intéressante. Il y a des cultures dans lesquelles la pensée ne procède pas du tout de cette manière. Elle est accentuée par la question « qu'est-ce que ? » qui est la question socratique. Socrate s'adressait au bavardage athénien : « Vous dites ceci. Qu'est-ce que c'est ? ». C'est la question dominante.

On comprend très bien qu'on passe rapidement à une métaphysique, à une logique c'est-à-dire ce qui règle la façon de parler, et de la logique à une grammaire. Et les traducteurs de la logique ainsi conçue sont les grands grammairiens latins (Quintillien...). Et sur cette grammaire-là se sont formées toutes les grammaires du monde, même les grammaires des cultures qui ne sont pas conçues selon la grammaire occidentale¹⁷ ! Il faut bien savoir que ce mode de pensée, qui est l'épure de notre attitude ouvrant la parole, n'est pas universelle.

Remarque générale. Vous vous rendez bien compte que les mots répartiteurs de nature et personne, qui répondent à toutes les questions initiales, sont deux mots fondamentaux de la philosophie occidentale et qu'ils n'ont pas de rapport avec le discours évangélique. Seulement il y a une nécessité missionnaire pour l'Évangile qui doit répondre aux questions de la culture à laquelle il s'adresse, et l'Évangile s'adresse ici à l'Occident.

2) Qu'en est-il de la personnalité du Christ ?

a) Selon la théologie classique il n'y a pas de "personne humaine" en Christ.

Selon la théologie dogmatique la plus classique, en Jésus il y a deux natures (divine et humaine) mais il n'y a qu'une seule personne qui est la personne divine : il y a une nature humaine, mais pas une personne humaine.¹⁸

¹⁶ Les mots *substantia* et *hupo-stasis* désignent littéralement "ce qui se tient dessous" (voir note 12), et *hupokéiménon* aussi, et la notion d'*hupokéiménon* anticipe celle de *sub-jectum*, *su(b)-jet* le « ce qui est jeté en dessous ». Aristote avait désigné comme *hupokéiménon*, comme « sujet », ce qui sous-gît de façon stable indépendamment des déterminations accidentelles qui peuvent ou non appartenir à la chose sans altérer son "essence". Voir le message sur le mot "nature" (référence en note 5), car ici essence correspond à nature.

¹⁷ Par exemple l'hébreu n'a pas la même façon de penser au niveau des verbes et au niveau des structurations logiques voir [Les verbes en hébreu et le problème de la traduction](#) et [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.](#)

¹⁸ Dans une conférence au Centre Sèvres, le jésuite Joseph Moingt a remis en cause la façon dont on considère l'Incarnation – mais sans remonter à Gn 1 comme J-M Martin –, et a donné des précisions sur les deux natures en Christ en montrant qu'on ne peut parler de "personne humaine" : « Le concept d'*union hypostatique* définit l'union du Verbe à l'humanité naissante de Jésus de manière à lui permettre de faire sienne la nature de cette humanité, proprement et totalement, mais en *empêchant cette nature de devenir personne humaine* (*Persona consumpsit personam*, selon les termes de Saint Thomas reprenant Innocent IV, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3 d. 5), de telle sorte qu'elle deviendra personne par son identification à la personne divine du Verbe. Dans cette conception-là, l'Évangile ne raconte pas l'histoire de Jésus, mais celle du Verbe « naturalisé » homme. Mais elle ne nous permet plus de considérer Jésus en tant que vrai homme car, dans notre anthropologie moderne, il est de la nature de l'homme d'être personne et Jésus n'est pas vrai homme si n'est pas lui qui dit *Je*. C'est pourquoi la plupart des théologiens de notre temps acceptent de parler de la personne humaine de Jésus, mais en tombant dans une *christologie implicitement nestorienne*, ou bien ils échouent à raccorder l'histoire de Jésus au dogme.» (http://www.centresevres.com/fichiers_texte/Intervention_Joseph_Moingt.pdf)

Bernard Sesbouë cherche ses mots pour parler de l'incarnation : «La tradition chrétienne a réfléchi aussi au concept de personne à propos de l'Incarnation: le concile de Chalcédoine nous dit que le Christ est une seule personne en deux natures. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifie qu'une personne divine est suffisamment proche des personnes humaines pour pouvoir s'humaniser. **La personne du Fils**, incarnée en Jésus de Nazareth,

Cependant ce qui est dit ici par la théologie n'est pas très intéressant pour nous, parce que ça pense Jésus à partir du questionnement d'Occident : le mot « nature » est le mot majeur de la pensée d'Occident, dans toutes les dimensions, mais c'est un mot dont l'équivalent n'existe pas dans le Nouveau Testament¹⁹ ; et le mot de personne est un mot qui devient majeur à partir de la latinité, ce n'est pas un mot très important chez les Grecs comme l'est le mot *phusis* (nature), mais c'est un mot romain. Originellement, *persona* est un terme juridique : les traités de droit comportent une partie "De rebus" et une partie "De personis" (ce qui concerne les choses / ce qui concerne les personnes)²⁰.

b) Jésus "vrai" homme ?²¹

La question est alors de savoir si Jésus était "véritablement un homme". *Homme* est une des dénominations de Jésus puisque, parlant de lui-même, il dit : "*le Fils de l'homme*".

Le *Fils de l'homme* ne désigne pas, comme nous le croyons faussement, la part humaine dans l'incarnation humaine d'une divinité, mais selon l'opinion classique, *Fils de l'homme* désigne la divinité de Jésus.

En effet *filis* signifie la manifestation, la venue à fruit de ce qui est en semence. Et l'homme en question ici, c'est Adam du chapitre premier de la Genèse²² : « *Faisons Adam comme notre image* », comme notre fils²³. Donc, le sens vrai, authentique, de *humanité*, est d'être une dénomination de Dieu, déjà. Or ce n'est pas la question que l'Occident a posée à l'Évangile. Il n'est jamais entré dans cette perspective, même pas au second siècle, puisque l'une des premières questions a été de savoir non pas si Jésus était Dieu, mais si Jésus était véritablement homme, c'est-à-dire s'il n'était pas un semblant d'homme comme l'affirmaient certains. Cette hérésie, le docétisme, a été récusée en affirmant que Jésus était véritablement un homme.

Seulement, quand on dit que Jésus est véritablement un homme pour récuser ceux qui disent qu'il n'est qu'un semblant d'homme, on dit quelque chose de juste, de correct par rapport à la

est devenue en quelque sorte une personne humaine, parce qu'elle s'est faite homme. En réalité, il n'y a pas de personne humaine distincte de la personne divine, mais c'est la personne divine elle-même qui se manifeste à nous sous la forme d'une personne humaine.» (http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_3_3235)

¹⁹ J-M Martin n'est pas le seul à le dire : « Une chose est certaine: le terme technique de personne n'existe ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament. » (Bernard Sesboué, op cité note précédente)

²⁰ « Le mot *persona*, au dire d'Aulu-Gelle, puis de Boèce, est dérivé de *personare*, résonner, retentir. Cette étymologie est fautive, mais le rapport a joué presque comme un calembour. Le mot désigne le masque de théâtre équipé d'un porte-voix. La *persona*, c'est le masque de scène, puis, par évolution sémantique, le porteur du masque, l'acteur et le personnage joué par l'acteur, et enfin le rôle. De là, le mot a été appliqué au rôle joué par un personnage social exerçant une charge ou une dignité. Il est passé dans le domaine juridique pour désigner le sujet de droits "personnels" par distinction des droits "réels" liés aux choses. Or, seuls les citoyens romains ont des droits personnels; les esclaves ne sont pas des personnes, ils sont des "choses". Finalement, le terme s'est moralisé progressivement: une éthique de la personne en est issue chez les stoïciens. » (Bernard Sesboué, op cité note 18).

²¹ Extrait de la session sur le "Je christique" dont la transcription figurera sur le blog en 2017.

²² Il y a deux Adam, celui de Gn 1 et celui de Gn 2-3. On trouve cela par exemple dans [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#) et dans [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#).

²³ Ici J-M Martin identifie en quelque sorte les notions d'image et de fils. En effet le fils est manifestation du père, J-M Martin le répète souvent, et l'image (entendue au sens biblique) aussi comme l'explique Joseph Pierron : « le sens du concept sémitique d'image n'est pas "portrait", représentation d'un être ou d'une chose mais "rayonnement", manifestation, par une participation substantielle, du noyau essentiel de l'être. Chez les sémites, la statue du dieu en est l'image non comme une représentation symbolique, mais parce que la statue a rapport au dieu, parce qu'elle le rend visible, le manifeste, le révèle efficace en ce temps et ce lieu. L'image est donc la manifestation du noyau, de la puissance d'un être, de sa "gloire" diraient les Hébreux. Si le Christ est « *l'image du Dieu invisible* » (Col 1, 15), c'est que l'être de Dieu se rend visible, manifeste, efficace, par lui et en lui, dans le monde des hommes. » (J. Pierron, [Rm 1,18-3,20. Regards de Paul sur les mondes à évangéliser](#))

question posée, mais on n'est pas dans la question de l'Évangile. Car l'Évangile n'a pas du tout pour but de nous dire que Jésus est un homme comme nous. Il est justement l'homme que nous ne sommes pas, c'est-à-dire l'homme vrai. Tout le problème est dû au fait que chez nous, depuis Aristote, la vérité dit l'adéquation entre une proposition et la réalité.

Plus tard, la question se posera de savoir s'il était Dieu, mais pas avant la fin du IIIe, début du IVe siècle. On lit dans le Prologue de Jean : « *Dans l'arkhê était le logos et le logos était tourné vers Dieu et le logos était Dieu* ». Cela ne fait de difficulté à personne ! Et pourquoi tout d'un coup, au IVe siècle, se pose-t-on la question : le Logos est-il Dieu ? Quelque chose s'est passé entre-temps pour que la question devienne nécessaire dans le développement de la pensée occidentale chrétienne.

Il s'est passé que toute la pensée est désormais régie par l'opposition de l'incrédé et du créé, chose qui n'est pas du tout régnante dans le Nouveau Testament. La question est donc : Ce Logos est-il incrédé – mais il ne peut pas y avoir deux incréés – ou bien est-il la première grande créature qui s'est incarnée dans l'homme Jésus ? C'est Arius, contre qui le concile de Nicée a procédé pour dire qu'il est véritablement Dieu : « Vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré non pas créé, de même nature que le Père (consubstantiel au Père) ». Les traces du concile de Nicée sont, nous le savons, dans le symbole qu'on appelle de *Nicée-Constantinople*, qui est chanté ou récité parfois dans les offices.

- **Jésus est “Homme” de toute éternité, mais pas *un* homme.**

L'expression “ le Fils de l'homme ” dirait plutôt la divinité de Jésus que son humanité : c'est l'Homme qui descend du ciel. Et Homme est une des dénominations de Dieu lui-même, ce qui ne veut pas dire du tout que Dieu a la nature humaine. Il n'est pas un homme parmi les hommes, il est l'Homme. Parmi ses différents titres, Jésus est “Homme” de toute éternité, mais pas *un* homme. De même qu'il est Parole de toute éternité, il n'est pas une parole, un discours. Il est Logos et il est Homme. Et ce qui vient est le Fils, c'est-à-dire la manifestation de cet aspect de Dieu qui est son humanité.

3) Quelques citations étonnantes de la première pensée chrétienne.

- **Le premier Credo connu.**

Au IIe siècle on trouve un Symbole bref qui est déjà trinitaire mais d'étrange façon :

« Je crois au Père Pantokratôr (Tout-puissant) et en Jésus Christ notre sauveur et dans l'Esprit Saint Paraclet, dans la sainte Église et dans la rémission des péchés. »

C'est à peine trinitaire parce que vous avez sur le même plan : le Père, Jésus, l'Esprit Saint, l'Église et la rémission des péchés. Il est très étrange que l'Église et la rémission des péchés soient connumérées ici à côté des "trois personnes", mais ça n'est pas rare au IIe siècle. Tertullien connumère le Père, le Fils, le Saint Esprit et la sainte Église. Il "connumère", il ne dit pas que c'est la même chose. Ici on a en plus la rémission des péchés.

- **Une citation de Justin²⁴ (II^e siècle).**

Saint Justin écrit que le Christ n'est pas né selon la nature de Dieu mais "par volonté", ce qui est le contraire de ce que dit la théologie. Mais le sens n'est pas le même ! Il veut dire par là qu'il ne s'agit pas d'une naissance matérielle, mais d'une naissance par un désir spirituel, un désir propre :

²⁴ Un message présente Justin : [La christo-théologie de saint Justin](#).

« Amis, je vais vous donner encore un autre témoignage des Écritures. Comme principe avant toute créature, Dieu a de lui-même engendré une puissance verbale (une puissance de parole) que l'Esprit Saint – entendez ici la Sainte Écriture, l'Ancien Testament – appelle aussi Gloire du Seigneur, et aussi tantôt Fils, tantôt Sagesse, tantôt Angélos (ange ou envoyé) – l'Ange du Seigneur c'est le Deuxième Dieu –, tantôt Dieu, tantôt Seigneur ou Verbe, et cette Puissance se nomme elle-même Archi-stratège (Chef d'armée) lorsqu'elle parut sous forme d'homme à Josué fils de Noun. Si elle peut recevoir tous les noms c'est parce qu'elle exécute la volonté du Père et qu'elle est née du Père par volonté. » (Dialogue avec Tryphon 61)

Dans le texte de Justin vous voyez que le même est nommé gloire, Fils, sagesse, ange, Dieu, Verbe... Pour nous cette énumération est insoutenable parce qu'elle mêle ce que nous appelons les trois personnes avec une série indéfinie d'attributs, et tout ça sur le même plan. Et progressivement on va distinguer des dénominations qui sont les dénominations d'hypostases différentes (Père, Fils, Esprit), et les dénominations qui sont des attributs. Il y a de nombreuses méditations sur la polyonymie, sur le caractère polyonime du divin, à savoir qu'il supporte une multiplicité de noms. Notre distinction claire entre Trinité et attributs d'une seule substance divine n'est pas développée alors, elle se développera au long du IIe siècle.

Le texte montre aussi que, pour Justin, il n'y a pas seulement des mots de l'Ancien Testament qui sont perçus comme désignant le *Logos*, mais aussi des personnages de l'Ancien Testament, et même des épiphanies de Dieu comme les visiteurs d'Abraham, qui sont considérées comme des présences partielles du *Logos*. En particulier la désignation des différents *pneumata* (esprits de force, esprit de sagesse...) qui caractérisent tel ou tel prophète est considérée par Justin comme la venue de certaines parties du *Logos*, et lors du Baptême de Jésus, la totalité de ces *pneumata* se ramasse, repose et demeure sur Jésus. C'est pour cela que la prophétie vétéro-testamentaire cesse, et qu'elle est tout entière contenue et saisie dans la réalité christique.

La tendance générale des auteurs du IIe siècle est de saisir l'Incarnation comme épiphanie, comme dévoilement – cela ne nous étonne pas puisque nous l'avons vu chez saint Jean et même chez saint Paul –, mais ce sera aussi de saisir l'épiphanie plus ou moins comme métamorphose : plusieurs *morphai* ; polymorphisme, plusieurs formes, "*meta-morphosis*". Et nous arriverions ainsi facilement à une conception erronée et dégradée de l'Incarnation. Toutefois la conception erronée de la métamorphose ne doit pas nous faire oublier qu'il existe une conception authentique de l'apparition. Seulement, pour combattre ce schème de la métamorphose, les auteurs chrétiens suivants préféreront sacrifier le thème de l'apparition, et introduire le thème de l'incarnation entendue comme union, c'est ce que nous verrons chez saint Irénée par exemple.

- **Une citation des Actes de Jean** (texte apocryphe des années 150)²⁵.

On a le récit de la vision d'une croix qui est lumière, c'est le Christ qui parle :

« Cette croix de lumière je l'appelle à cause de vous parfois Parole (*Logos*), parfois Intellect, parfois Jésus, parfois Porte, parfois Chemin, parfois Pain, parfois Semence, parfois Résurrection, parfois Fils, parfois Père, parfois Pneuma (*Esprit*), parfois Vie, parfois Vérité, parfois Grâce, mais ce sont là des dénominations pour les hommes. Ce qu'elle est réellement en tant que pensée par elle-même, c'est d'être le partage de toute chose. Et ce qui a été fixé à partir des éléments sans solidité, c'est la terre et l'harmonie de sagesse. »

Nous avons ici un mélange de noms qui pour nous sont des attributs et d'autres qui sont des personnes (Père, Fils, Esprit Saint) en théologie classique. Mais cette distinction n'existe pas au IIe siècle pour la bonne raison que la notion de nature n'est pas néo-testamentaire, et la notion de personne encore moins.

²⁵ C'est extrait de [Titres du Christ au IIe s. à partir de : La croix de lumière \(Actes de Jean\) ; un passage du Dialogue avec Tryphon de st Justin](#). Le passage cité vient du chapitre 98 dans l'édition Lipsius.

4) Risques dus à l'emploi du concept de personne ; penser autrement.²⁶

a) Premier risque : son sens actuel de "conscience de soi".

Il faut être très attentif aux déplacements du sens d'un mot qui sont très caractéristiques des façons de questionner. Par exemple le mot "personne" est un mot extrêmement ambigu. Chez les Anciens le mot "personne" est employé au sens de l'individualité : c'est ce qui individue par rapport à la communauté spécifique. Humanité est une communauté spécifique, et Paul, Jacques, sont des individus de cette communauté, comme l'arbre est un individu de la communauté spécifique des chênes. C'est cela, *individuum*. Alors que chez les modernes la notion de personne progressivement a pris le sens de "conscience de soi" etc. C'est toute l'histoire de la philosophie moderne. C'est pour cela justement que nous vous signalons que nous trouvons absolument irrecevable de se fonder sur l'emploi du mot *hypostasis* chez les Pères grecs ou du mot *persona* chez Léon le Grand ou l'emploi du mot "personne" chez saint Thomas d'Aquin pour défendre une philosophie de type personnaliste par exemple où le mot "personne" signifie tout autre chose. Le mot "personne" du reste n'appartient pas au vocabulaire néotestamentaire, c'est un de ces mots qui ont subi le plus de vicissitudes dans l'histoire d'Occident²⁷.

En disant cela nous voudrions qu'il en résulte pour vous une espèce de tactilité au caractère reptile des questions et des notions, autrement dit que vous n'ayez pas la prétention de saisir de façon définitive le sens d'un mot alors qu'il signifie toujours dans un contexte, au moment d'un questionnement, dans une histoire... Et cette souplesse, il faut que nous l'apprenions.

b) Autre risque : penser la relation à Dieu à partir de nos relations meurtrières.

Le mot de « personne » est un mot qui peut avoir eu son utilité quand, par exemple, quelqu'un qui serait tenté de penser Dieu comme une sorte de principe impersonnel découvre un beau jour qu'il est une personne et se met à le prier en lui disant "tu" ; c'est bien, mais, en même temps, c'est un risque.

Notre concept de personne est peut-être ce qu'il y a de plus meurtrier pour désigner Dieu. En effet nativement nous pensons la personne, non pas dans l'abstrait mais à partir des relations que nous avons avec les autres personnes. Or ces relations natives : dans le meilleur des cas elles sont compétitives dans le bon sens, mais dans le moins bon des cas elles sont meurtrières. La première relation qui soit autre que la relation de paternité et que la relation de couple c'est la relation de fratrie. Cette relation de fratrie n'est pas dans le deux mais dans l'indéfini puisque le nombre de frères et sœurs est un nombre indéfini. Or la relation de fratrie – qui s'ouvre par un premier deux qui est celui de Caïn et Abel – est meurtrière. Les Anciens pensent ce qu'il en est de la fratrie non pas à partir d'une théorie sur la fratrie, mais à partir de l'archétype des frères. L'archétype de la fratrie native, c'est le meurtre, c'est-à-dire la jalousie, c'est-à-dire la compétition, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison d'être deux.

²⁶ L'essentiel est extrait d'une session sur "Jésus la vérité" en 2007, mais le a) vient d'un cours de J-M Martin à l'Institut Catholique de Paris en 1972-93, et le troisième paragraphe du b) vient des rencontres sur le Notre Père tandis que les suivants viennent de la session sur le Prologue ([JEAN-PROLOGUE](#)).

²⁷ De même Karl Rahner, après avoir étudié le mot "personne" tel qu'employé par les conciles, dit que « Parler aujourd'hui, et au pluriel, de "personnes", c'est avoir presque malgré soi à l'esprit, étant donné la signification que le mot a prise dans la pensée actuelle, plusieurs centres d'action spirituels, plusieurs subjectivités, plusieurs libertés. » (*Dieu Trinité*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 123)

La difficulté que nous soulevons ici est un excellent chemin pour mettre en critique ce qu'il en est de l'altérité de Dieu. Dieu, par rapport à moi, est dans une altérité – il est autre –, et néanmoins il n'est pas autre sur le mode sur lequel vous et moi nous sommes autres. Autrement dit, il y a ici l'ouverture pour un espace qui ne peut pas être parcouru aisément et allègrement parce que nous n'y avons pas nos repères, mais une ouverture sur un mode d'être qui n'est pas justement de notre expérience native.

En effet l'Évangile est aussi la critique de la suffisance de notre expérience native. Notre expérience native est dans une écoute, une écoute qui nous est d'ailleurs enjointe par la langue dont nous héritons nativement, parce que c'est elle qui décide des articulations, c'est elle qui décide de la façon dont nous voyons les choses. On ne voit qu'à travers la langue, à travers le dire, l'œil ne fonctionne qu'à partir du dire. C'est un thème johannique profond²⁸ mais qui vaut à tous égards dans tous les domaines.

L'homme occidental pense son rapport à Dieu sur le mode de son rapport natif à autrui, et c'est pourquoi l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme en Occident est une histoire de meurtre. C'est pourquoi une certaine idée de Dieu a probablement mis à mort les hommes, et en retour aujourd'hui, et ce n'est ni mieux ni pire, c'est Dieu qui est mort : « Nous l'avons tué », dit Nietzsche, et ce rapport est conçu implicitement sans qu'on y prenne garde comme un rapport meurtrier parce qu'il est pensé dans le langage d'une alternative.

La question qui se pose est alors : « Qu'est-ce que ça changerait à l'idée de Dieu et à l'idée de l'homme si je pouvais penser, de quelque manière, que c'est d'autant plus lui que c'est moi, et d'autant plus moi que c'est lui ? » L'enjeu, dans ces choses-là, c'est de constamment revenir aux choses non examinées, non critiquées que nous portons avec nous quand nous prononçons le mot de Dieu. Il n'y a pas d'autre source pour penser Dieu à partir d'une nouveauté quelconque, que de le considérer à partir de sa monstration initiale, théophanique.

Il faut rester dans la circonspection la plus extrême par rapport aux évidences. Or à partir de quoi le mot Dieu est-il prononcé aujourd'hui ? Aussi bien les croyants qui croient en un Dieu vague, que les non-croyants qui disent qu'il n'y a pas de Dieu, que les chrétiens qui pensent la même chose sans le savoir, tous considèrent que Dieu peut être impunément pensé à partir d'une démonstration de la nécessité d'une cause première, d'un fabricant. Une certaine idée de création est mortelle pour Dieu et du même coup pour l'homme. Et c'est elle qui en est venue à régir la distribution du discours théologique. C'est l'inféodation à la pensée d'Occident d'une certaine théologie dans sa constitution dont les phases sont très faciles à repérer historiquement. Vous apercevez des enjeux ?

c) Pour penser notre rapport à Dieu ne pas oublier sa jalousie et sa colère, et ne pas le penser comme un individu en face.²⁹

► On a lu chez saint Jean : « *Tout homme qui fait des choses honteuses hait la lumière et ne vient pas vers la lumière de peur que ses œuvres ne soient dénoncées. Mais qui fait la vérité vient vers la lumière, afin qu'il soit manifesté de ses œuvres qu'elles sont œuvrées en Dieu.* » (Jn 3, 20-21). Comment savoir si ce qu'on fait vient de Dieu ou vient de nous ?

J-M M : Le chemin c'est de méditer quelque chose de plus essentiel que la question car la question ne se résout pas si on la laisse en l'état. Elle est insoluble, et si elle est insoluble c'est

²⁸ Tout commence par "entendre". Cf [1 Jean 1, 1- 4 : L'expérience de résurrection. Entendre, voir, toucher le Logos de la Vie](#)

²⁹ Extrait d'une rencontre qui a eu lieu en juin 2008 à Paris.

qu'il y a un vice dans l'énoncé de la question : il y a un présupposé qui fait que la question reste insoluble. Quel est ce présupposé ?

Nous cherchons si c'est ou Dieu ou nous. Nous savons que ce n'est ni Dieu tout seul ni nous tout seul, et pour cette raison la théologie a essayé de dire la part qui revenait à chacun mais cela ne résout rien.

Le chemin ce serait d'arriver à penser que tout est de Dieu et tout est de nous. Mais pour cela il faut penser notre rapport fondamental à Dieu autrement que selon l'expérience que nous avons de notre rapport fondamental à autrui. En effet dans notre rapport fondamental à autrui c'est le plus souvent "ou bien lui ou bien moi", et si c'est moi ce n'est pas lui, et même dans la collaboration c'est une part et une part... Il faudrait arriver à penser Dieu autrement que comme une autre personne.

Pourquoi faire une analyse critique de ce qui nous invite à penser Dieu comme une autre personne ? Ce fut une délivrance pour beaucoup de gens de dire : « Pour moi Dieu, Monsieur, Dieu n'est pas un principe, ce n'est pas une théorie, c'est une personne à qui je parle », et néanmoins ce mot de personne qui joue un rôle positif ici, peut être absolument négatif. En effet je n'ai d'expérience de rapport à une autre personne que celle d'un rapport pris dans la compétitivité native. Nous sommes nativement des compétiteurs, cela fait partie de notre natif démembré, déchiré, si bien que, paradoxalement, la plus haute proximité apporte avec elle le plus haut risque de déchirure. Parmi les plus hautes proximités il y a la fratrie, et la fratrie archétypique est le lieu du meurtre et de la jalousie³⁰. Platon a beaucoup parlé de la jalousie, et c'est sans doute quelque chose de très important. Et justement la ruse du serpent c'est de laisser entendre à Adam que Dieu se garde jalousement le fruit : d'après le serpent Dieu a dit cela parce qu'il sait que : « *le jour où vous en mangerez... vous serez comme des dieux* », autrement dit Dieu veut se garder la divinité pour lui. Le serpent en fait donc une parole jalouse, dans le but de garder pour soi.

La jalousie ne désigne pas ici quelque chose de spécifique, elle nomme la même chose que le meurtre, elle ouvre l'espace de la compétition meurtrière – je précise ici compétition meurtrière car on m'a dit qu'il y avait des compétitions bonnes comme la compétition sportive : peut-être. La compétition meurtrière, la rivalité à mort est l'archétype de la fratrie dans l'Écriture.

► Quand même, lorsque l'Écriture parle de la colère de Dieu ça donne à penser que Dieu est une personne et ça nous invite à penser la relation à Dieu comme la relation avec les autres.

J-M M : Justement, c'est le contraire ! La colère de Dieu devrait nous aider à ne pas penser Dieu comme un individu "en face". En effet l'amour de Dieu ça ne fait pas problème, mais l'amour de Dieu n'est pas non plus l'amour comme d'un individu en face et en plus. Aussi bien la colère est peut-être préférable ; c'est-à-dire que si je parle de la colère de Dieu et que je pense que c'est un individu qui a des vices et des vertus, cela ne va pas. Mais entendre la colère de Dieu dont parle l'Écriture peut pousser à entrer dans un espace dans lequel Dieu n'est pas un individu qui a des vices et des vertus³¹.

La colère de Dieu est cela qui se manifeste dans l'effet qu'il y a du désordre. Ne pas affirmer la colère de Dieu c'est ne pas reconnaître la donation de l'ordre. Chez les Anciens celui qui a le pouvoir de lier a le pouvoir de délier. C'est en ce sens qu'il faut entendre une annonce de Jésus qui fait souvent problème : « *Recevez le Souffle Sacré (l'Esprit Saint). De ceux à qui vous*

³⁰ Cf [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

³¹ J-M Martin propose souvent de penser en termes d'espace. Voir le début du II ...

lèverez les péchés, ils leur seront levés. De ceux à qui vous les confirmerez, ils seront confirmés. » (Jn 20, 22-23). Et en effet il n'y a de pouvoir authentique de délier que si je peux lier. C'est un usage du positif et du négatif qui est symptomatique de nos Écritures pour marquer l'éminence ou l'authenticité d'un acte. Par exemple "ouvrir et fermer" : celui qui ne peut pas fermer n'a pas la capacité d'ouvrir. La colère et la tendresse auraient donc besoin d'être repensées de cette façon.

C'est parce qu'on a appris à penser Dieu comme un petit bonhomme qui a des qualités qu'on ne veut pas penser qu'il a des défauts. Mais il n'est tout simplement pas un petit bonhomme !

► Nous, quand on est fâché, on se réconcilie, mais Dieu ?

J-M M : Dans la Bible non seulement Dieu est fâché mais il se repend, par exemple il se repend d'avoir créé le monde (Gn 6). C'est une façon de parler qui n'est pas la nôtre, mais ce n'est pas pour ça qu'elle n'a pas de sens. C'est au contraire ce qui nous éviterait, si nous l'entendions, bien des méprises.

Dieu n'est pas une affaire de morale. Nous moralisons premièrement, et puis en plus notre façon de parler de Dieu est beaucoup plus anthropomorphique que celle de la Bible, mais elle ne le sait pas alors que la Bible le sait.

► Pour moi il y a une piste pour répondre à la question du rapport à Dieu : chez saint Paul on trouve beaucoup de "dans" : nous sommes "en lui". Et si nous sommes "en lui" c'est que nous ne sommes pas "en face de lui".

J-M M : Oui... Il faut bien voir que c'est propre à la modernité que tout soit des objets, *ob* (en face), c'est-à-dire qu'on place les choses "en face". Or il y a beaucoup de choses plus importantes que ce qui est en face.

► Une façon de comprendre notre rapport à Dieu serait de penser à la dynamique de groupe. Dans un groupe tout est dans tous, il y a une sorte d'interpénétration, et le résultat n'est pas celui d'une personne.

J-M M : C'est peut-être une approche mais ce n'est pas suffisant car l'animateur est toujours un en plus dans ce cas-là. Or la source du meurtre c'est quand il y en a en trop. L'en plus qui n'a pas son intelligibilité, qui n'a pas sa raison d'être, c'est le lieu de ce qu'il faut exclure, de ce que qu'il faut faire taire, c'est en trop.

Dieu n'est pas "un parmi" et il n'est pas "un en plus". Il s'est manifesté comme un parmi les hommes, mais dans la condition même qu'il s'en aille, c'est-à-dire qu'il cesse d'être un parmi les hommes pour devenir l'unité de l'humanité : il n'est plus un en plus.

Il faut chercher des chemins qui soient analogiques pour essayer de penser ceci qui reste en rigueur indicible car nous n'en avons pas l'expérience évidente : essayer de penser ce que peut être une unité qui ne serait pas simplement la somme de deux parties, mais une unité qui ne serait pas pour autant mono-uniforme. La plus haute unité c'est la proximité. Cependant il y a la proximité qui donne et la proximité qui se pose en plus...

Il y a la proximité qui s'efface. Et le plus haut don c'est de se donner, ce que nous ne pouvons pas faire : c'est le propre de Dieu précisément de pouvoir se donner impunément. Mais si nous le recevons comme un imposteur, un en plus, un qui vient encore manger la gamelle... autrement dit si nous le pensons comme un autre, un autre qui vient sans qu'il soit attendu (car il vient sans être attendu)...

Là on touche à des questions très importantes et très peu fréquentées, mais nous y allons à partir de ce qu'impose le texte : le texte impose que nous essayions de méditer le caractère

apparemment scandaleux de phrases comme celles que vous avez relevées. Et tout se résume à la question de la compatibilité, de comment se tiennent ensemble Dieu et l'homme dans l'œuvre, d'où dans la façon de nous adresser, de vivre avec, de vivre la proximité.

5) Revoir la distinction individu / collectivité (ou peuple).

► Quand on dit qu'Adam est toute l'humanité, ça met en cause l'homme comme individu, mais n'est-ce pas tomber dans un certain collectivisme ?

J-M M : De fait, notre conception de l'homme comme individu est remise en cause par la réflexion qui lit l'humanité dans la figure d'Adam de Gn 1. C'est une chose que nous avons remarquée : dans « *Faisons l'homme à notre image* » il y va non pas de l'individu ni d'un exemplaire pour chacun des individus, mais de la totalité de l'humanité comme étant un tout déjà. Par ailleurs on peut voir aussi que, lorsqu'il s'agit du peuple de Dieu lors de l'Exode, il n'y va pas d'un collectif, mais il y va d'une réalité mystérieuse qui est l'Israël de Dieu³² mais qui est autre que ce que nous appelons aujourd'hui un peuple. Nous avons donc dans les deux cas l'expression de la même chose, mais une chose qui ne peut pas laisser paisible notre compréhension native du rapport de l'individu à la collectivité. Aujourd'hui il semblerait que les gens se répartissent entre personnalistes et collectivistes et que de toute façon il faut choisir ; on fonctionne sur un présupposé de ce genre. Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'être ou ceci ou cela, c'est de savoir à partir de quoi ces choses se distinguent, qu'est-ce qui m'impose d'entrer dans une telle problématique.

L'être-ensemble christique remet en cause les premières données de notre grammaire, cela nous invite à penser autrement notre façon d'être à autrui et d'être soi-même. Si je change le sens d'autrui, du même coup je me change moi-même ; ce sont des choses qui vont corrélativement et simultanément. Bien sûr, ce que nous annonçons ici est très en avant de ce que nous pouvons faire.

Nous faisons signe vers quelque chose qu'il importe de découvrir d'autant plus que l'annonce évangélique elle-même met en cause nos conceptions natives.

L'expression « mourir pour » (le Christ est mort pour) est impensable si nous ne changeons pas notre conception de ce que c'est que d'être quelqu'un qui meurt pour, et d'être un ensemble de gens pour qui on meurt. Si nous gardons une certaine précompréhension des relations qui existent entre l'individu et la totalité, mourir pour quelqu'un n'a pas de sens, Pour que cela ait un sens, il faut que se découvre une sorte de circulation entre nous que nous ne soupçonnons même pas et que le Christ est là pour nous dévoiler³³.

C'est cela premièrement qui a été fortement perçu par saint Paul dès l'origine, c'est même cela qui lui a révélé par contrecoup une sorte de circulation sournoise concernant la complicité dont

³² « Ce qui est désigné par "Israël de Dieu", ce n'est pas une réalité géographique ou raciale mais c'est le projet que Dieu a de cela. Pour Paul, Israël ce n'est pas les juifs : Israël est justement ce qui est tenu en réserve de toujours, c'est l'Israël mystique. Et les prophètes ont pu dire aux Juifs quelque chose comme : « Vous n'êtes pas l'Israël de Dieu ». Vous pensez si cette parole des prophètes sera retenue et recueillie par le premier christianisme ! C'est dans cette faille, dans cette distanciation entre l'Israël de Dieu et la réalité juive qui a été si souvent vitupérée, vilipendée par les prophètes, qu'un certain christianisme va s'infiltrer, reprenant la formule des prophètes mêmes et disant aux Juifs : vous n'êtes pas l'Israël de Dieu, l'Israël ou le peuple de Dieu ce sont ceux du Christ. » (J-M. Martin, Institut Catholique de Paris en 1975-76). Sur ce sujet voir ce que dit Joseph Pierron à partir du Poème des 4 nuits dans [Par J Pierron : lecture de Rm 1, 8-17 et du Poème des 4 nuits ; sens du mot "justification" d'après Ps 143 et Règle de Qumran](#). Il ne s'agit pas de théorie de substitution, il faut bien voir que les chrétiens ne sont pas les seuls à l'époque à essayer de repenser ce que veut dire "l'Israël de Dieu".

³³ Une autre expression du même genre est étudiée dans [Le Christ donne sa vie "pour nous". Y a-t-il quelque chose à payer ? Mc 10, 45 et autres textes de Marc et Jean](#).

l'humanité spontanément héritait dans le péché d'Adam (c'est de là qu'est venu plus tard la notion de péché originel, mais secondairement)³⁴. La complicité en Adam n'a été perçue qu'à la lumière de cette unité insoupçonnée de l'humanité qui se révèle dans la Résurrection du Christ. C'est à cette lumière-là seulement que peut se faire la prise de conscience d'une certaine complicité dans ce qui s'y oppose, c'est-à-dire une certaine compréhension de notre multiplicité qui met en cause l'unité de l'humanité dans le Christ.

La difficulté pour nous provient de la façon disjointe que nous avons de penser d'une part l'individu et d'autre part la totalité, la collectivité.

Par exemple l'unité mystérieuse de tous dans le Christ vue par Paul est symbolisée par la réalité qu'est un peuple dans le sens de l'Ancien Testament, et il faut bien voir que cette réalité est considérée comme préexistante auprès de Dieu avec le Messie avant d'être dévoilée. C'est pour cela par exemple qu'il faut beaucoup insister sur la différence qui existe entre la notion commune de peuple qui s'exprime spontanément chez nous et ce qui est impliqué dans l'expression scripturaire de "peuple de Dieu". Autrement dit cette unité ne se réalise pas au plan où la notion de peuple est susceptible d'être définie !

II – Quelques pistes pour entendre ce que dit l'Évangile

1) Ne plus penser en termes de personne avec des attributs mais en termes d'espace avec des caractérisations.³⁵

Dans la demande du Notre Père : « *Ne nous introduis pas dans la tentation, mais tire-nous du mauvais* », nous avons un sens sans doute négatif du mot "tenter", puisqu'il s'agit d'en être tiré, et néanmoins cela nous conduirait du côté où c'est Dieu qui tente. Et cela ouvre une autre question : est-ce que savoir qui tente est la première question pertinente ? Autrement dit, savoir si c'est Dieu, le Satan ou l'homme qui tente, est-ce la bonne question ? Ou est-ce que la tentation ne désigne pas une situation dans laquelle se trouvent pris plusieurs sujets ? Peut-être que ma formule n'est pas très claire. (...)

Pour essayer d'entendre mieux la question de la tentation, je vous donne une indication.

Il faudrait essayer de nous déshabituer de penser l'individu comme sujet. C'est une chose très curieuse que nous égalions la question du moi et la question du sujet. La question du sujet est en plus une question très complexe parce que le mot de sujet correspond au mot de substance, explicitement puisque : « la personne est une substance individuelle de nature rationnelle »³⁶. C'est la définition de la personne au Moyen-Âge. La personne est donc définie comme une substance, donc comme ce qui supporte des attributs, c'est ce qui est sujet d'attributs, et là, nous sommes dans le sujet grammatical³⁷. D'où l'idée, cette fois tout à fait pertinente, d'un "sujet d'attribution" : le sujet est ce qui est posé comme base, comme ce qui porte la totalité, et on peut lui attribuer des choses, soit de façon essentielle, soit de façon accidentelle³⁸ etc.

³⁴ Allusion à Rm 5. Sur le blog, un message figurera un jour sur Rm 5 et le Péché originel.

³⁵ Extrait des rencontres sur le Notre Père (tag [NOTRE PÈRE](#)).

³⁶ Définition de Boèce dans *Contra Eutychem et Nestorium* 5, PL 64, 1343C. Voir I -1 c) § "Prosôpon"

³⁷ L'attribut est ce qu'on attribue, c'est-à-dire ce qu'on affirme d'une substance, par exemple « Jean-Marie est nivernais », et "Jean-Marie" est le sujet, même au niveau grammatical.

³⁸ Quand je dis que « Jean-Marie est mortel » il s'agit d'un attribut essentiel, et quand je dis que « Jean-Marie est vieux » il s'agit d'un attribut accidentel.

Il me semble que l'écriture de Jean, et de tout le Nouveau Testament, a aussi besoin d'un appui, d'une butée. Seulement, la butée, ce n'est pas véritablement un individu. La butée, c'est un des deux espaces qui sont en litige. Il y a la grande question : « Qui règne ? » et il y a donc deux réponses, deux espaces : il y a *ho kosmos outos* (ce monde-ci) dans lequel nous sommes, et c'est à lui qu'on réfère un certain nombre de qualités, de caractéristiques, et il y a un autre espace qui est *le monde qui vient*. C'est une problématique hébraïque très classique à l'époque que la distinction entre *olam ha-zeh* (ce monde-ci) et *olam ha-bah* (le monde qui vient)³⁹.

Ce sont deux régions et deux régions régies, ayant leur tonalité, leur tension propre... tout ce qui peut caractériser un lieu : il y a *ce monde-ci* qui a pour régissant "le Prince de ce monde", l'expression se trouve abondamment chez Jean, et il y a le Royaume qui vient avec le Christos, c'est-à-dire le roi-messie (le roi-oint) qui est une de ses dénominations. Tout le débat est entre ces deux protagonistes. Et la nouvelle qui constitue l'Évangile est une réponse à cette question « *qui règne ?* »⁴⁰ : *Jésus est ressuscité*, c'est-à-dire que la vie est plus forte que la mort, et l'agapê est plus forte que la haine et le meurtre, les mots vie, mort, agapê, haine... étant des mots génériques pour désigner ces régions.

Donc il faudrait nous habituer à avoir des caractérisations de région et ça nous conduira à voir la tentation comme la désignation d'un espace, un espace où règne le défi. Dans cette perspective, participent de cet espace le défiant et le défié, ce qui rejoindrait une idée que j'ai énoncée depuis bien longtemps : le dieu que l'on a est comme l'être à dieu que l'on est. Cette suggestion se vérifierait dans d'autres exemples. Ça paraît un peu compliqué, mais il s'agit ici d'entrer dans un discours qui n'est pas selon les présupposés d'expression qui sont les nôtres.

2) Ce que disent le Nouveau Testament et la théologie sur la Trinité.⁴¹

a) Préfigurations de la Trinité dans le Nouveau Testament. La Trinité, une double dualité (Père-Fils, Christ-Pneuma)

- Énumérations ternaires⁴².

Au début de sa première lettre, saint Jean dit : « *Notre koïnônia est avec le Père et avec son Fils Jésus Christos* ». Le *Christos* c'est Jésus oint du pneuma (d'Esprit). Le pneuma, il en sera question plus loin au cours de cette épître. Il en était question déjà chez Paul dans l'incipit aux Romains lorsqu'il dit : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection des morts dans un pneuma de consécration.* » (Rm 1, 4)⁴³.

Vous voyez se préfigurer ici ce qu'on appellera ensuite la Trinité. Elle a des traces dans l'Écriture puisqu'il y a des énumérations ternaires importantes et significatives.

Le mot même de Trinité est prononcé pour la première fois en l'an 180, et ce n'est même pas le mot Trinité, c'est le mot *trias* (triade). De plus, à cette époque s'il y a une triade : Père / Fils /

³⁹ Sur ces deux espaces voir "[Ce monde-ci](#)" / "[le monde qui vient](#)" : [espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê](#).

⁴⁰ « Il ne s'agit pas d'une transition entre le règne du jugement et celui du pardon : nous sommes dans le septième jour, caractérisé explicitement selon saint Jean en ceci « *que la lumière déjà luit et la ténèbre est en train de partir* ». Le septième jour, c'est ce qui va de la première humanité jusqu'à la fin de l'humanité. C'est le statut qui est le nôtre aujourd'hui. Ce n'est pas une troisième région, c'est le conflit inachevé entre la mort et la vie, conflit inachevé jusqu'à la fin du septième jour qui est eschatologique. » (J-M Martin)

⁴¹ Extrait de la session "Connaître-aimer dans la 1^{ère} lettre de Jean" ([1JEAN](#)).

⁴² On trouve une connumération des trois en 1 Co 12,4-6; 2 Co 13,13; Ep 4,4-6 et Mt 28,19-20.

⁴³ Cf [Rm 1, 1-7 : Éviter les méprises ; tout entendre à partir de la Résurrection](#).

Esprit, il y a aussi une tétrade : Père / Fils / Esprit / homme. Autrement dit, ça ne correspond pas très rigoureusement à ce que nous appelons la Trinité.

● **Double dualité : Père-Fils et Christ / Pneuma** (*Pneuma est souvent traduit par Esprit*).

Cependant la pensée de la **Trinité** devrait être d'abord la pensée d'une **double dualité**⁴⁴ :

- la dualité Père-Fils,
- et la dualité Christos-Pneuma qui correspond à Époux/Épouse car *pneuma* est considéré comme féminin du fait qu'il traduit le mot hébreu *rouah* qui est féminin.

Christos est un autre nom du Fils, ce qui fait qu'il n'y a pas quatre mais une double relation duelle, où l'un des trois est à la fois dans son rapport au Père comme Fils, et dans son rapport au Pneuma comme époux. Et comme la symbolique du féminin est en même temps symbolique des multiples, le moment féminin de cette relation inclut la multitude des hommes : Christos-Pneuma c'est la même chose que Christos/Ekklesia où Ekklesia est l'humanité convoquée.

Tout ceci est issu d'un vieux thème biblique. Dans l'Ancien Testament

- Dieu est le père de son peuple (le peuple est le Fils de Dieu),
- Dieu est également l'époux de son peuple : Israël est l'épouse de Dieu⁴⁵, de nombreux textes de l'Ancien Testament portent sur ce thème. Il y a un petit opuscule gnostique du IIe siècle intitulé *L'Exégèse de l'âme*, qui rassemble ces textes et les médite⁴⁶.

► Tu dis que c'est Dieu l'époux, mais c'est aussi bien Jésus.

J-M M : Tout à fait. Par exemple aux Noces de Cana, Jésus est l'époux. Dans le texte-même ce n'est pas dit. Mais on peut dire cela en raison du thème époux-épouse tel que saint Jean le traite. Ça apparaît explicitement à la fin du chapitre 3 où Jean-Baptiste dit : « *Celui qui a l'épouse est l'époux, mais l'ami de l'époux qui se tient debout et qui l'écoute, se réjouit de ce qu'il entend la voix de l'époux. Donc la joie qui est la mienne est pleinement accomplie.* » (Jn 3, 29-30). De plus au chapitre 4, la Samaritaine qui reçoit Jésus représente toute l'humanité. Cela signifie que le rapport de Jésus à ce qui le reçoit est un rapport d'époux à épouse.

● **Le rapport Christos-Pneuma.**

Le Pneuma a la caractéristique d'oindre et le mot Christos signifie "roi oint", oint de pneuma c'est-à-dire imprégné de pneuma. Le mot d'imprégnation est beaucoup plus décisif que ce que ce terme désigne chez nous. C'est un mot très important puisque c'est le sens premier du mot de "chrétiens", *christianoï*, en relation au Christos. Le rapport Christos-Pneuma est donc un rapport d'imprégnation.

Remarque. Dans la théologie classique on passe aussi par le quatre : les quatre "relations", pour arriver aux trois personnes⁴⁷.

⁴⁴ C'est ce que fait Thomas d'Aquin quand il parle en termes de relations subsistantes, voir note 47.

⁴⁵ « Être à la fois le Fils et l'épouse, voilà une situation qui est étrangère à nos représentations. Mais aucune importance ici. Ce qui est le *deux* fondamental est plus archaïque même que ces *deux* assez premiers que sont pour nous la paternité (la génération) d'une part, et la conjugalité d'autre part. Ces deux dyades (Père/Fils et époux/épouse) qui sont premières dans notre expérience usuelle, sont elles-mêmes précédées d'une dyade sans doute plus essentielle et commune. » (Extrait du cycle [PLUS 2 PLUS 1](#) fin de la 4^{ème} rencontre, sur la Gnose).

⁴⁶ Cf ["L'Exégèse de l'âme", les figures féminines en st Jean](#).

⁴⁷ Saint Augustin : « le Père n'est Père qu'autant qu'il a un Fils, et le Fils n'est Fils qu'autant qu'il a un Père : c'est pourquoi ces expressions, Père et Fils, n'expriment en elles qu'une relation de personne à personne » (*Trin.* V, 5, 6). Saint Thomas d'Aquin : « les Personnes sont les relations subsistantes mêmes » (S. Th. Ia Q. 40 a. 1 ad 1^{um}). En raison des deux dualités Père/Fils et Christ/Esprit-Saint à quoi correspondent la génération du Fils à partir

b) Utilisation des concepts étrangers de nature et personne dans la théologie.

On appelle ça des "personnes", ce qui est très mauvais. Dire des "dénominations", ce n'est pas suffisant non plus. Seulement, ce qu'on appelle la Trinité demanderait à être repensé, non pas en se servant de concepts étrangers, mais à partir des ressources mêmes de l'Écriture⁴⁸. On l'a fait à partir de concepts étrangers, et c'était nécessaire pour répondre à des questions, celles qui sont posées par l'étranger : il y a une bonne réponse et une mauvaise réponse, donc il y a une détermination qui constitue une dogmatique. Cependant la dogmatique n'est pas là pour remplacer l'Écriture, ce n'est pas sa fonction.

J'ai dit des "concepts étrangers". En effet ce qui régit les grandes définitions dogmatiques, c'est la notion de nature et la notion de personne : en Dieu une seule nature, trois personnes ; en Jésus-Christ deux natures et une seule personne.

c) La distinction théologique Trinité éternelle / Trinité économique.

● Première approche.

La théologie parle d'une part de la Trinité immanente, à savoir l'étude de Dieu en lui-même, cette circulation *Père-Fils-Esprit* éternelle – Ah, bon ! – et d'autre part de la Trinité économique – ce qui correspond au mot paulinien *oikonomia* (gestion de la maison) – à savoir de l'incarnation du Fils, de l'envoi de l'Esprit, du rapport des personnes avec l'humanité. Désormais, trois lieux très différents sont clairement classifiés dans la théologie classique : le lieu de la création naturelle, le lieu de l'éternité trinitaire et le lieu de l'*oikonomia*, c'est-à-dire de la relation entre Dieu et les hommes. Ceci n'appartient pas du tout à notre Nouveau Testament.

C'est facile de dire verbalement qu'il n'est pas bon de distinguer l'éternelle Trinité et les relations de Dieu aux hommes par le Fils et par l'Esprit. C'est facile à dire mais beaucoup plus difficile à penser, et pourtant il faut tenter de méditer dans cette direction.

● Deuxième approche.⁴⁹

Une des grandes naïvetés de la théologie d'Occident consiste à traiter séparément de la Trinité éternelle⁵⁰ et de la Trinité économique (c'est-à-dire la Trinité en tant qu'elle fait œuvre par rapport au monde en le créant ou en le sauvant). Il y a là une fausse compréhension du rapport du temps et de l'éternité. L'Écriture ne parle jamais de la Trinité quant à soi et en soi, ça n'a aucun sens. Alors « ça veut dire qu'elle commence avec la création ? » Mais non.

Notre première difficulté, que nous avons tenté par tous les moyens de dissoudre, c'est de penser qu'il existe un "avant la création du monde" qui correspond à « *Dans le commencement était la parole* » : le Père, le Fils et l'Esprit étaient là tous les trois, ils causaient, et puis un beau jour le Père décide de créer, et la création est alors exprimée par « *Tout fut par lui* » ; enfin, comme ça tourne mal, il décide d'envoyer son Fils.

Non, tout se pense à partir de ce qui est dernier, c'est-à-dire à partir de Jésus mort et ressuscité, c'est la plus haute nécessité. Il ne vit que pour mourir, et il ne meurt que pour ressusciter, il n'a pas de sens sans cela.

du Père et la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils, on a en Dieu quatre relations : la paternité (du Père par rapport au Fils), la filiation (du Fils par rapport au Père), la spiration (de l'Esprit par le Père et le Fils), et la procession (de l'Esprit à partir du Père et du Fils). Ceci est traité dans [Penser la Trinité](#).

⁴⁸ Cf [Penser la Trinité](#)

⁴⁹ Cette partie est extraite de la session sur le Prologue ([JEAN-PROLOGUE](#)).

⁵⁰ La Trinité éternelle est dite "immanente". C'est Dieu en soi avant qu'il fasse œuvre par rapport au monde.

Qu'est-ce que fait la théologie avec une autre répartition ? Elle veut disserter sur la nature de Dieu et sur les natures du Christ, et puis, quand les théologiens ont une réponse à ce sujet, ils se demandent ce que peuvent bien faire Dieu et le Christ : ils viennent, ils font du salut, et ce sont les actes du Christ, sa mort, etc. C'est donc l'autre absurdité qui est pensée sur la distinction occidentale de l'être et de l'*operari* (la distinction entre être et agir) :

- *il est* marquerait l'intemporalité ;
- *il vient* marquerait l'union de la nature divine et de la nature humaine ;
- *pour quoi faire* concernerait ses différentes activités, par exemple...

Donc on traite de la nature de Dieu, et après on regarde ce qu'il fait. Tu parles ! Il est ce qu'il fait et nous n'avons d'autres accès à ce qu'il est que dans la donation de ce qu'il fait.

Je ne dis pas que la théologie classique est insignifiante, je ne dis pas non plus qu'il y a des choses qui seraient bonnes et des choses qui ne seraient pas bonnes. Je dis que tout est une série de réponses aux questions que nous posons. Nous importunons l'Évangile par nos questions, alors que la tâche de cette parole-là est de poser les questions et pas de répondre aux nôtres.

Bien sûr nous ne pouvons pas ne pas interroger l'Évangile. Et pourtant il faut savoir que l'essentiel de la pensée n'est pas dans la réponse, mais dans la question. Or, si je structure tout l'Évangile sur ma question, je structure une pensée occidentale. Je dois attendre d'entendre la question porteuse et articulante qui régit l'Évangile.

d) Dans le NT le mot pneuma (Esprit) n'est pas réservé au Pneuma Sacré (E S).

« 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.

► Mais ici il s'agit de l'Esprit Saint...

J-M M : Si vous continuez à regarder le Père, le Fils et le Saint Esprit comme trois petits bonshommes, en pensant que c'est ou bien l'un ou bien l'autre... ! Ce n'est pas ça.

« *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* ». Or 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 ici simplement du Pneuma comme troisième Personne. En effet : « *Dieu est pneuma* » (Jn 4, 24) ; Jésus dit « *Je suis la vérité* » (Jn 14, 6) et « *Le pneuma est la vérité* » (1 Jn 5, 6) il y a identification du Pneuma avec Jésus.

► Qu'est-ce que vous entendez par pneuma ?

J-M M : Pneuma est le principe qui me fait vivre : ce n'est pas simplement le souffle respiratoire qui est un élément vital mais partiel, qui a son nom propre, mais c'est ce qui tient et maintient une totalité, ce qui maintient un être en vie, c'est le grand souffle⁵¹. L'idée de souffle, l'idée de vie peuvent, au sens où je les entends aujourd'hui, être restrictifs par rapport à l'idée de pneuma, car le pneuma c'est une lumière, c'est une connaissance : le pneuma parle.

Souvent nous avons réparti d'une part le Logos (le Verbe) qui tient des discours mais ses discours sont loin, et d'autre part le pneuma ; et le pneuma, c'est pfff, on ne sait pas ce que ça

⁵¹ Là on est proche d'autres cultures. Par exemple Oshida parle de se laisser conduire par le grand Souffle (*kami-ibuki*) (cf [Shigeto Oshida \(1922-2003\) : une parole venue de l'Orient et fécondée par les traditions chrétienne et bouddhiste-zen.](#))

dit mais c'est plus ou moins du côté de l'affectif, en tout cas assez proche, et ça n'a pas de forme. Cette répartition-là est totalement contraire à ce qui est en question chez saint Jean.

- **La présence de l'Esprit c'est la présence de Jésus.**

« ¹⁵*Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions (vous garderez mes paroles), ¹⁶et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre paraklêtos [...] ¹⁷le pneuma de la vérité* » (Jn 14). Le titre de *paraklêtos* (paraclet) qui apparaît ici est un titre très intéressant. En général pour nous il désigne simplement la troisième personne de la Trinité, mais en réalité le Christ est le premier paraclet, et c'est pourquoi il leur dit : « *Il vous donnera un **autre** paraclet* ». Cependant cet autre paraclet est finalement lui-même car l'Esprit (le pneuma) et le Christos sont un : ils sont un parce qu'ils sont deux, c'est toujours la même chose. Autrement dit, la présence de l'Esprit c'est la présence de Jésus, ils ne sont jamais séparés, jamais séparables.

Le terme de paraclet est employé par Jean à propos du Christ lui-même dans le chapitre premier de sa première lettre : « *Si quelqu'un pêche, nous avons un paraklêtos auprès du Père, Jésus Christ le juste* » (1 Jn 2, 1). Donc le mot de paraclet désigne une sorte de fonction de parole. Nous avons peut-être du mal à discerner où elle se trouve.

- **Le pneuma et Jésus ressuscité c'est la même chose.**⁵²

Saint Paul poursuit « ¹⁷*Si enfants, aussi héritiers, d'une part héritiers de Dieu, et d'autre part cohéritiers du Christos, si du moins nous co-souffrons avec (nous co-pâtissons), dans la direction d'être co-glorifiés avec [lui]...* » Héritiers de quoi ? Héritiers du même esprit vivificateur comme nous l'avons dit – c'est le premier sens du mot pneuma dont nous parlions tout à l'heure –, et il s'appelle également ici la gloire.

Le mot de gloire en notre sens a peu à voir avec ce qui est en question ici, il dit presque une chose inverse. Le mot de gloire dans l'Ancien Testament est une autre façon de désigner la présence de Dieu à la fois manifestée et secrète : la gloire est, au fond, l'espace propre au Dieu. Et que les hommes aient à devenir la gloire, ça révèle que les hommes sont le lieu même de Dieu, le lieu glorifiant où on voit Dieu.

Vous savez que dans l'Ancien Testament, la gloire désigne la présence de Dieu au milieu du peuple, soit dans les pérégrinations dans le désert, soit ensuite installée en Jérusalem, au Temple, donc constituant le centre du peuple. Or le Temple fut détruit et il est relevé le troisième jour : c'est le corps (c'est-à-dire l'être) de Jésus qui est le lieu de la gloire c'est-à-dire de la présence de Dieu au milieu du peuple, c'est-à-dire désormais au milieu de l'humanité. Jésus ressuscité est ce lieu...

Le pneuma et Jésus ressuscité c'est la même chose. Nous avons un problème parce qu'on nous a habitués indûment à considérer comme deux personnes Jésus et l'Esprit Saint. Or tout ce qu'est l'Esprit, il le reçoit du Christ, donc c'est une dualité qui n'est pas sur le mode des dualités exclusives (ou bien toi ou bien moi), mais sur le mode de la donation intégrale de l'un à l'autre.

Je dis ça pour que nous n'ayons pas de difficulté préjudicielle par nos mémoires catéchétiques ou dogmatiques, d'entendre Jésus quand il s'agit du pneuma, et du pneuma quand il s'agit de Jésus, car ils ne sont jamais séparés.

Et même, le nom de Christos a été employé ici en passant. En effet Christos dit ce qui oint c'est-à-dire pénètre, imprègne et empli Jésus. Or Jésus est empli et pénétré de la plénitude du pneuma (de l'Esprit) : « *Nous avons vu sa gloire, gloire comme du fils un et plein de grâce et vérité, c'est-à-dire des noms du pneuma* » (Jn 1, 14).

⁵² Extrait des rencontres sur le Notre Père (tag [NOTRE PÈRE](#)).

3) Réflexions en lien avec le "Je christique".⁵³

Chez Jean il y a les "Je suis" accompagnés d'un attribut : « *Je suis le pain* », « *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*. Ce *je* ne désigne pas notre *je* usuel, mais le *Je* de résurrection. Avons-nous un *je* de résurrection ?

a) La Vie : personne ou personnification d'un attribut ? Penser autrement.

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* » prononcées par le Christ. On "a" la vie et une personne ne peut pas dire « *Je "suis" la vie* » :

- ce *Je* n'est pas une personne,
- *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.

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.

La nécessité d'entrer en débat et en dialogue avec le monde dans lequel l'Évangile est annoncé fait que des mots comme nature et personne sont 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.

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 quatorzième, et au XVIe 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

⁵³ Extraits de la série de rencontres qui ont eu lieu sur le "Je christique" à Saint-Bernard-de-Montparnasse et qui sera mise sur le blog en 2017.

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.

b) Comment parler de l'identité du Christ : Personne, Nom... ?

► Et 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 Jésus⁵⁴. 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) : l'idée est attribuable, la personne non.

Mais tu as prononcé des mots sur lesquels je voudrais prendre appui. Tu as parlé de Christ ou de Jésus comme nom... 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 apodictique (on a plusieurs façons de le dire), c'est le monstratif : « Ceci ».

c) Pour éviter de personnaliser certains mots : les transformer en infinitifs.⁵⁵

► Est-ce que pour éviter de personnifier la Parole, on pourrait considérer l'acte de parler ou même l'acte d'entendre ?

J-M M : Tout à fait. Cela rejoint des choses que je dis souvent, à savoir que les substantifs qui sont plus ou moins abstraits comme parole ou vie, la bonne façon de les entendre pour pénétrer dans le texte c'est de les transformer en infinitifs. Et cela parce que, comme son nom l'indique dans notre grammaire, c'est l'infinitif qui a le moins de détermination.

Nous souffrons certainement de penser par priorité le substantif, il faudrait étudier pourquoi. Mais ces substantifs-là, qu'on les considère comme des substantifs abstraits c'est-à-dire comme des concepts, ou comme des hypostases (ou des personnes), il faudrait voir ce que cela veut dire. Par exemple le mot hypostase est du côté de la substance⁵⁶. Or il y a une certaine précompréhension des choses sous le mode prioritaire de la substance qui interdit l'intelligence de ce qui est en question dans le texte parce que la substance, en un certain sens, est ce qui subsiste en soi et non pas en autre chose.

• Chez Jean les substantifs sont mis en gestes.

C'est la définition de la substantiation et la fermeture en soi qui est mise en péril par l'anthropologie sous-jacente au texte. Or si nous ne substantifions pas dans notre sens les substantifs qui sont ici, nous les comprenons sans doute comme saint Jean les comprend.

⁵⁴ Cf [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

⁵⁵ Extrait de la session sur le Prologue. Ceci a été déjà repris dans [Repenser les "Je suis..." à partir de l'infinitif ; "la présence" à partir de "se présenter"](#).

⁵⁶ Voir le I -1 c).

Pourquoi ? Parce que ces mots-là, il ne fait pas que les prononcer, il les met en gestes. J'ai déjà dit que la lumière s'entend à partir du chapitre 9 de saint Jean qui concerne la guérison de l'aveugle-né auquel Jésus dit « *Je suis la lumière* ». Et c'est dans l'acte même de faire venir au jour (ou à jour ou à lumière), c'est-à-dire du plus originaire, que ça parle : il y a du parler à partir du plus indistinct. Et il est bon de commencer par là.

C'est pour dire que les choses que nous apercevons ici à travers quelques substantifs comme parole, vie, lumière, il faut progressivement apprendre à les entendre dans la mise en œuvre active de ces mots, sous forme de verbes et de récits, c'est-à-dire de verbes activement gestués.

Le problème est de ne pas se fier à nos répartitions. Nous sommes peut-être loin du compte mais c'est aussi un moyen de nous éviter une substantification trop hâtive, une attribution trop hâtive, ce que nous faisons, par exemple, quand nous disons que le *Logos* est une personne. Je pense que rien n'est pire que de dire : c'est une personne. Et quand la théologie classique dit que le *Logos* est la deuxième personne de la Trinité, c'est juste en son lieu, mais son lieu n'est pas celui du texte. Donc si nous nous servons de cela pour lire le texte, je crois que nous le manquons. Naturellement nous attendons du texte qu'il nous dise quelque chose de neuf sur l'homme. Or si nous savons ce que c'est que l'homme et ce que c'est qu'une personne, et si pour nous Dieu est une autre personne que l'homme, nous n'apprenons rien. Nous attendons de ce texte qu'il ne fasse pas qu'entériner nos prises, mais qu'il nous ouvre un espace nouveau.

Par exemple, au début de l'évangile de Jean, l'ordre dans lequel le mot "Dieu" arrive est intéressant : « La **Parole** était tournée vers **Dieu** ». Que Dieu ne soit pas le premier nommé est aussi important peut-être que, pour un kabbaliste, que la première lettre de la Bible soit *beth* et non *aleph*⁵⁷. Pourquoi ? Parce que pour que Dieu soit nommé, il faut qu'il y ait un qui nomme. Je pense que ces deux choses vont ensemble.

Apprendre des choses nouvelles sur Dieu sans que cela mette en péril ce que nous croyons être nous-mêmes, c'est tout à fait vain. Et prétendre s'avancer sur l'homme dans la région de ce qui est énoncé ici sans que bouge l'emprise de Dieu, c'est également vain. Cela va ensemble, cela se fait ensemble et ça se dévoile ici précisément dans un *logos*.

d) La conception évangélique de l'homme n'est peut-être pas si éloignée que ça de la conception du bouddhisme qui ne veut pas parler d'un soi personnel.

- **Remarque sur le je-agrégats des bouddhistes.**

La question que nous posons initialement sous la forme d'un "Je de résurrection", qui s'oppose à un "je illusoire", est une question qui méritera beaucoup de rigueur. Mais je la pose parce qu'elle évacue la hâte avec laquelle on se presse en Occident de dire que le plus propre dans le christianisme c'est le concept de personne et que le je-agrégats des bouddhistes⁵⁸ par exemple est ce qui s'oppose le plus au christianisme. Je suis bien sûr que ce sont deux choses différentes, mais je ne suis pas sûr que la différence soit là où on la pose.⁵⁹

⁵⁷ *Aleph* est la première lettre de l'alphabet hébraïque et *beth* est la deuxième.

⁵⁸ « Le soi n'est qu'une composition de cinq composants, agrégés (on parle de cinq "agrégats"), arbitrairement conçus comme un tout, indépendant et permanent, rien d'autre qu'une étiquette apposée par convention... Quand on recherche le Soi au-delà des cinq agrégats qui le composent, il disparaît avec la dé-composition des cinq agrégats - de même qu'un oignon n'est que la somme de ses pelures. » (Dominique Trotignon, IEB). Les 5 agrégats (*skanda*) sont : la forme corporelle (*rūpa*), la sensation (*vedanā*), la perception (*saṃjñā*), la formation mentale (*saṃskāra*) et la conscience (*vijñāna*).

⁵⁹ Dans sa Postface au livre de *Buddhadāsa*, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, Pierre Massein, Père abbé émérite de l'abbaye bénédictine Saint-Wandrille a écrit des choses qui vont dans ce sens (mais sa

- **Les présupposés de l'Occident nous empêchent d'entendre d'autres discours⁶⁰.**

Nous vivons dans un moment de particulière crispation sur *ego*. Pour nous *ego* est 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.

- **L'homme n'est pas autosuffisant, il est "pendant".**

Tout à l'heure j'ai parlé des propres (*ta idia*) : les miens, les tiens... Être la propriété de quelqu'un c'est quelque chose qui souvent révulse, mais c'est sans doute la chose la plus essentielle. Bien sûr, dire cela suppose que le mot "propriété" a été soigneusement travaillé, et du même coup le verbe "avoir" aussi.

Là nous entrons dans la problématique de Paul. Chez Paul **être c'est être à⁶¹**, c'est même être sous, *hupotaxis*, placé dessous. C'est-à-dire que l'homme est essentiellement dépendant, ce qui est à rebours de la façon de concevoir la personne de nos jours.

Mais Paul sait très bien qu'il y a une profonde ambiguïté dans cette "pendance", c'est-à-dire qu'il analyse par là la situation qui est celle-ci : je suis tellement essentiellement "pendant" que, si je cesse d'être dépendant du mauvais maître qui est la mort, c'est-à-dire si je cesse d'être sous le régime du prince de la mort, du même coup, dit Paul, je deviens esclave de Dieu. Je ne peux pas ne pas être dépendant. Seulement toute la différence vient de ce qu'être esclave (ou dépendant) change radicalement de sens.

e) Il nous revient d'être un comme le Père et le Fils.

Ce que nous avons aperçu chez Paul c'est la déchirure entre "je" et "je" (le je qui veut et le je qui fait), mais cette déchirure est la source même de la déchirure entre "je" et "tu", c'est-à-dire la déchirure des multiples.

La notion de personne neutre, qui ne serait ni bien ni mal, mais qui serait ontologiquement déterminée comme une personne antécédemment à cela, cette notion n'existe pas. Le pluriel

définition de la personne est assez moderne et ne correspond pas à ce que dit J-M Martin) : « Dans mes échanges avec les bouddhistes, ce qui m'apparaît de plus en plus est l'apophatisme bouddhique concernant la personne : tout se passe comme s'il fallait écarter toutes les notions susceptibles de pervertir cette réalité mystérieuse – la personne – qui n'est jamais nommée. Et aux yeux des bouddhistes, l'*ātman* – tout comme l'âme ou la réalité phénoménale individuelle – est une de ces notions. L'enseignement de Buddhādāsa me paraît bien aller dans ce sens : “Pas de Soi, en Soi, pour Soi”, répète-t-il sans cesse. Ce qu'il veut exorciser ainsi, c'est la tentation de s'appuyer sur une réalité autonome, principe d'auto-suffisance... alors que la loi de l'amour est l'hétéronomie. La personne est justement le principe de communion qui fait exister un sujet comme ouvert aux autres, et lui permet de transcender les limites de son individualité comme de surmonter ses tentations d'autonomie et de fermeture. La notion bouddhique d'*anattā* ne serait-elle pas plus proche de la notion de personne que la notion d'*ātman* ? Lorsqu'un bouddhiste entend cette parole du Seigneur : “Qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera” (Lc 9, 24 et //), son cœur vibre à l'unisson du nôtre; n'aurions-nous pas là une expression chrétienne de l'*anattā* ? » (Coll. Jésus et Jésus-Christ, Desclée, 1987, p. 197-198)

⁶⁰ Ce paragraphe vient de la session Pain et parole ([JEAN 6](#)).

⁶¹ Cf [Les verbes être et avoir dans la Bible, en hébreu, grec et français.](#)

insignifiant n'existe pas. Le pluriel chez Jean est soit un pluriel de déchirure soit un pluriel de rassemblement, de réunification. C'est la prise en compte de ce que nous sommes nativement dans la déchirure, soit à l'intérieur de nous-mêmes, soit les uns par rapport aux autres, ceci est notre premier mode de connaître l'altérité. Et il nous revient d'être un « *comme le Père et moi nous sommes un* » (d'après Jn 17, 21) comme dit Jean, mais il y a du chemin à faire !

f) Père et Fils comme vigne et vigneron (Jean 15).

« ¹*Je suis la vigne, la vraie, et mon Père est le vigneron* ». On pourrait être gêné dans notre imaginaire puisque ceux-là que nous avons l'habitude d'appeler deux personnes de la Sainte Trinité, voilà que l'un a la figure du vigneron et l'autre la figure d'une vigne. Et quand notre imaginaire n'est pas heureux, c'est intéressant, parce qu'il y a quelque chose à entendre. Nous ne pouvons pas nous contenter ici d'une sorte de comparaison, qui ne ferait que flatter et encourager ce que nous savons déjà.

La distance qui va se révéler finalement sera la distance du soignant et du soigné : le vigneron soigne sa vigne. La notion de soin est première dans l'Évangile, et quand nous aurons appris que le soin se dit agapê, nous aurons compris comment Jésus peut dire dans le cours de ce chapitre : « le Père m'aime et j'aime le Père ».

4) Exemple de Judas : personne ou fonction ?⁶²

Vous vous posez des questions sur ce qui est dit de Judas : « *Au cours du repas, alors que le diabolos avait déjà jeté dans le cœur de Judas, fils de Simon Iscariote, de le livrer...* » (Jn 13, 2). 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 où se trouve la triple confession de Pierre (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 (*Vade retro Satanas*) 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 semences⁶³.

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

⁶² Extrait de la session sur "Pain et parole" (tag [JEAN 6](#)). C'est déjà repris dans : [Figures de Pierre et Judas. Le lavement des pieds en Jn 13, 1-13.](#) et [La question de Satan. Les différentes facettes de la figure de Judas.](#)

⁶³ Voir [Semence du diable et semence de christité d'après 1 Jn 3, 9-10 et Mt 13, 24-30 \(parabole de l'ivraie\).](#)

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 Judas.

● Part d'ivraie et part d'insu en Judas.

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 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.* »

En guise de conclusion.

Je parle des mots comme nature et personne parce que c'est mon métier : je suis à cheval entre la philosophie et l'Évangile et dans la pensée de leur rapport. La première chose, c'est de ne pas confondre les deux, de penser qu'il n'y a pas de traduction adéquate et possible, que ce sont toujours des compromis et des mixtes et que la référence ultime, c'est l'Écriture. Les dogmes survenus ont une fonction et une utilité que je ne conteste pas, mais l'Église n'a jamais prétendu qu'ils égalaient ou remplaçaient l'Écriture. Pas du tout.

L'Évangile qui n'est pas une culture, entre en dialogue avec les cultures dans lesquelles il est annoncé. Le dialogue est soumis à bien des méprises, avec les possibilités d'écoute des différentes cultures. Et le malheur, c'est que la culture occidentale ait pris par l'histoire l'autorité d'être la traduction reconnue. Il y a des ressources dans l'Évangile qui sont loin d'être épuisées par rapport à ce que la culture occidentale en a pris. C'est ça qui est intéressant.

PLAN : La notion de "personne" en philo et christianisme ; retour à l'Évangile

I – Quelques réflexions autour du mot "personne".

- 1) Première approche (partie assez technique).
 - a) "Personne" est un mot de l'Occident.
 - b) L'évolution du mot latin *persona*.
 - c) Les mots grecs *prosôpon*, *hupostasis*, *ousia* jusqu'au VI^e siècle.
Tableau donnant l'évolution des formulations de la Trinité jusqu'au VI^e siècle.
- 2) Qu'en est-il de la personnalité du Christ ?
 - a) Selon la théologie classique il n'y a pas de "personne humaine" en Christ.
 - b) Jésus "vrai homme" ?
- 3) Quelques citations étonnantes de la première pensée chrétienne.
- 4) Risques dus à l'emploi du concept de personne ; penser autrement.
 - a) Premier risque : son sens actuel de "conscience de soi".
 - b) Autre risque : penser la relation à Dieu à partir de nos relations meurtrières.
 - c) Pour penser notre rapport à Dieu ne pas oublier sa jalousie et sa colère, ne pas le penser comme un individu en face.
- 5) Re-voir la distinction individu / collectivité (ou peuple).

II – Quelques pistes pour entendre ce que dit l'Évangile.

- 1) Passer de "personne avec des attributs", à "espace avec des caractérisations".
- 2) Ce que disent le Nouveau Testament et la théologie à propos de la Trinité.
 - a) Préfiguration de la Trinité dans le Nouveau Testament.
La Trinité : une double dualité (Père-Fils, Christ-Pneuma).
 - b) Utilisation des concepts étrangers de nature et personne dans la théologie.
 - c) La distinction théologique Trinité éternelle / Trinité économique.
 - d) Le mot pneuma (Esprit) n'est pas réservé au Pneuma Sacré (l'Esprit Saint).
- 3) Réflexions en lien avec le "Je christique".
 - a) La Vie : personne ou personnification d'un attribut ? Penser autrement.
 - b) Comment parler de l'identité du Christ : Personne, Nom... ?
 - c) Pour éviter de personnaliser certains mots : les transformer en infinitifs.
 - d) La conception évangélique de l'homme n'est peut-être pas si éloignée que ça de la conception du bouddhisme qui ne veut pas parler d'un soi personnel.
 - e) Il nous revient d'être un comme le Père et le Fils.
 - f) Père et Fils comme vigne et vigneron (Jean 15)
- 4) Exemple de Judas : personne ou fonction ?