

Chapitre 7

Questions diverses

Ce chapitre reprend les questions débattues lors de la session Pain et parole (Jean 6). Quatre thèmes sont abordés : 1) volonté de comprendre ; 2) une question sur Satan (d'où des questions sur le Christ) ; 3) diverses symboliques en jeu dans l'Eucharistie ; 4) libres propos sur l'Eucharistie (avec en particulier une longue réflexion sur le sang).

I – Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3)

► Que faut-il penser de cette volonté de comprendre qui nous a animés au début ?

J-M M : Cette volonté de comprendre est excellente à condition qu'en cours de route elle se tourne, qu'elle n'ait plus le sens qu'elle avait au départ. Car au départ la volonté de comprendre est une volonté de s'emparer, de saisir, de posséder. En avançant, si cet aspect-là s'efface, c'est bien. Si elle persiste, comme de toute façon vous n'y arriverez pas, c'est dommage. En revanche ce qui advient n'est pas simplement la totale extinction de la volonté de comprendre, c'en est une modification : la posture par rapport à la volonté initiale à la fois persiste en ce que cette volonté avait de valable et se tourne, donc se change en fonction de ce qui est à entendre. La différence ici, c'est la distinction qui est faite entre entendre et comprendre.

Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3).

Le verset impérissable sur ce sujet, se trouve en Jn 3. Il s'agit d'un débat nocturne avec un fils d'Israël, Nicodème, qui a la gentillesse de dire à Jésus en arrivant : « ² **Rabbi, nous savons que tu es venu d'auprès de Dieu comme didascale (enseignant)** – en un sens c'est vrai, mais il doit avoir tort de dire « *nous savons* » parce qu'à la fin il lui sera dit : « *Tu es didascale en Israël et tu ne connais pas ces choses ?* » – il sait, et en plus il sait pourquoi : – **parce que personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui.** » Voilà le fonctionnement des signes qui est récusé par Jean : les signes ne sont pas faits pour prouver qu'il est rabbi.

Et Jésus prend alors distance dans une parole réitérée deux fois : « **Si quelqu'un ne naît pas d'en haut**, etc. » c'est-à-dire : tu n'as pas en toi, dans ta naissance première (au sens usuel du terme) les ressources pour entendre ce qui est en question. Entendre c'est naître. Tu dois naître de plus originaire pour entendre. Cela fait que le "Nigaudème" dit la petite phrase qui paraît idiote : « *Est-ce qu'il faut rentrer dans le ventre de sa mère ?* » Mais cette phrase n'est là que pour permettre à Jésus de réitérer sa parole en la modifiant légèrement : « **Si quelqu'un ne naît pas d'eau qui est Esprit, il n'entre pas dans le royaume de Dieu** (dans l'espace de l'aïôn qui vient). » Il s'agit ici de ne pas simplement poursuivre la qualité de recherche ou la prétention à savoir qui nous est native, il faut repartir de plus originaire.

Et voici le verset qui nous intéresse : « ⁸ ***Le pneuma souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va*** ». On ne peut pas traduire pneuma par le vent ou l'esprit parce que ça veut dire les deux en même temps. *Pneuma* est un de ces mots, pour avancer dans le texte, qu'il faut se refuser à traduire provisoirement. Nous avons là une des symboliques du pneuma parmi beaucoup d'autres : le pneuma *souffle*. Il souffle « *où il veut* ». Là aussi nous avons appris à entendre le verbe vouloir : ça ne veut pas dire qu'il souffle où ça lui chante. Il souffle à partir de son propre retrait, à partir de sa propre semence (on ne trouve jamais l'expression "à partir du pneuma" mais c'est le même sens). « *Et tu entends* » : nous pouvons entendre la voix du pneuma.

Entendre, ou entendre quelque chose, c'est y tendre et y entendre, mais cela justement est une attitude qui s'oppose à la volonté de prendre. C'est une attitude qui me laisse dans une relation d'écoute.

Prendre, c'est par exemple ce que les stoïciens contemporains avaient appelé la connaissance cataleptique (du grec *katalêpsis* : de *kata* = totalement ; et *lêpsis* qui vient d'une forme du verbe *lambaneîn* : saisir). C'est l'idéal de la connaissance philosophique. « *Mais tu ne sais* » : c'est le fin mot, parce que tout se définit par « *d'où il vient* » qui est justement « *là où il va* ». C'est la grande question du Christ. Identifier le Christ, c'est poser la question « *D'où il vient et où il va* ». Le Christ est pneuma, c'est pour cela qu'il ne s'agit pas simplement du pneuma comme troisième personne. En effet : Dieu est pneuma ; Jésus dit « *Je suis la vérité* » et « *Le pneuma est la vérité* » donc qu'il y a une identification du pneuma avec Jésus.

« *Tu ne sais* » : c'est cette expression-là qui m'a fait proposer "l'insu" pour désigner Dieu, parce qu'elle est prise à la lettre même de Jean. Et comme le savoir ou le connaître ne sont pas toujours pensés comme conscience dans le Nouveau Testament, ça m'interdisait d'employer un mot déjà utilisé dans le champ psychologique qui est celui d'inconscient.

Ceci est important pour entendre ce qui est pneuma (le Père, le Fils, l'Esprit). C'est une posture d'écoute qui n'est pas une volonté de prise. Sachez bien que, dans cette posture d'écoute, il y a justement la place pour que quelque intelligence de cela soit donnée.

Pourquoi « *tu ne sais* » ? Non pas simplement parce que tu es trop petit, mais parce que la chose qui est à connaître ici est essentiellement le don, la chose donnée. Or si tu prétends savoir de compréhension préhensive ce qui n'est que donné, c'est nécessairement une méprise, une prise qui manque ce qu'elle pense prendre. Donc c'est la qualité même de donation qui est en jeu dans cette affaire.

J'ajouterai simplement que ceci concerne la christité, l'être christique, mais le texte ajoute aussitôt : « ***Ainsi en est-il de ce tout ce qui est né du pneuma.*** » Donc cela concerne aussi la christité en chaque homme, le moi insu. C'est vrai de mon moi insu par rapport à ce que je sais de moi, mais c'est vrai aussi et surtout de mon moi à votre moi insu, à la christité qui est en vous et que vous ne connaissez pas et qu'a fortiori je ne connais pas non plus, sur laquelle je ne peux rien dire.

Par là nous touchons à une autre question qui a déjà été un peu indiquée en passant et qui est la question de moi et moi : qu'est-ce que ce *je* par rapport à *tu*, mais aussi qu'est-ce

que *je* dans mon fond ? Quel rapport y a-t-il entre la conscience de moi et mon *je* insu ? Et c'est une autre question que la question psychologique qui est : quel rapport y a-t-il entre mon ego clair et l'inconscient ? J'ai profité de la question pour redire en clair des choses déjà touchées.

II – Questions à propos de Satan puis du Christ

► Qu'est-ce que la création et est-ce que c'est possible de créer de l'inaccompli ? Qui est Satan ? Sème-t-il aussi ?

J-M M : Vous connaissez la parabole des Synoptiques : le père de famille sème le bon grain ; il va se coucher et la nuit l'adversaire vient et sursème (sème par-dessus) de l'ivraie. À un moment, on voit se lever l'ivraie et on vient dire au maître de maison : qui a fait ça ? Réponse : l'adversaire. C'est une parabole magnifique.

1°) Interprétation de la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Alors on dit : ici le champ, c'est le monde. Mais il faut bien entendre que, pour les anciens, le *microcosmos* est aussi un monde, c'est-à-dire qu'en chacun d'entre nous est semée initialement la semence de "l'homme à l'image" et est semée par-dessus une autre semence. Les deux croissent ensemble.

Il y a une chose étonnante, c'est que proposition est faite au maître de maison d'aller arracher la mauvaise semence, et il dit : pas du tout, de peur qu'arrachant la mauvaise semence, vous arrachiez aussi le bon grain. Autrement dit cette double semence est tellement intriquée concrètement dans chacune de nos actions qu'il ne nous appartient pas de radicalement éradiquer cela, c'est l'affaire du discernement ultime, du jugement dernier qui est indiquée ici. Au dernier jour on enverra les anges faire la moisson et le tri sera fait. Mais ce tri, comme je l'avais indiqué, avant d'être un tri entre celui-ci et celui-ci, est un tri à l'intérieur de chacun à cause de la situation de mélange inextricable dans laquelle nous nous trouvons et dont nous ne pouvons venir à bout. Ceci est un aspect de votre deuxième question, la question de Satan. La lecture de Satan est amenée par la considération de cet espace.

Les deux espaces.

Et il n'y a chez les anciens de considération d'espace que d'espace régi, d'espace qui a un prince, un principe, qui est un règne. Le nom de Satan est le nom du principe actif qui régit ce monde, c'est le prince de la mort et du meurtre, de la mortalité et du meurtre. Ce monde n'est peut-être finalement perçu comme tel que par la perspective du "monde qui vient", qui justement dévoile l'ampleur du manque²⁷.

C'est par ailleurs ce qui, corrélativement, explique la dénomination de la venue du Christ comme l'établissement d'un règne. Le mot de seigneur signifie puissance de régir.

²⁷ J-M Martin a médité le thème des deux espaces dans le message suivant : ["Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

Or il est seigneur de quoi ? Il s'est d'abord rendu maître de la mort en traversant la mort. Seigneur, comme tous les titres du Christ, se pense à partir de sa mort / Résurrection. Nous avons vu que Fils de Dieu signifie Ressuscité, Seigneur signifie Ressuscité, c'est-à-dire celui qui a maîtrisé la mort.

On pourrait chercher les autres titres du Christ qui sont tous réanimés par l'expérience de Résurrection. Bien sûr le mot seigneur a une histoire sémantique qui existe déjà, fils aussi, même l'expression "fils de Dieu" a une existence sémantique qui précède : dans l'Ancien Testament "fils de Dieu" signifie le peuple,²⁸ ou bien signifie le principe unifiant du peuple, c'est-à-dire le roi (c'est par exemple le "*Tu es mon fils*" du Psaume 2).

2°) Quelle est la "réalité" du Satan (du diabolos) ?

Est-ce qu'il faut penser cela comme un dualisme absolu ? De très bonne heure l'annonce chrétienne a rencontré quelque chose qui se faisait jour et qui est issu du zoroastrisme persan – il en est une réminiscence – qui a nom manichéisme : deux principes co-éternels, le bien et le mal. Et ceci est constamment récusé par les chrétiens : ces deux principes sont subordonnés, le mal n'est pas un principe éternel etc.

Le Satan : justement un de ses noms est la ténèbre ou le rien. Satan existe-t-il ? Il est le prince du rien. Mais ce n'est pas le rien au sens de "il n'y a rien à voir", parce que ce rien-là est partout : c'est le meurtre, la mort, l'exclusion, mais cela n'a pas de racine éternelle. Le Satan est voué à retourner au rien, c'est-à-dire à être jeté dehors. Tout ce qui est la plénitude et la lumière est dedans ; dehors c'est le rien, la ténèbre. Et le jugement consiste à rejeter le rien dans le rien, c'est-à-dire faire advenir qu'il n'était rien. C'est pourquoi la question de la réalité de Satan (ou du diabolos) est très ambiguë parce que toute la question est de savoir ce que veut dire réalité.

C'est dans le Prologue : « *Tout a été fait par lui, hors de lui, rien. Ce qui fut en lui était vie. La vie était la lumière des hommes. La lumière brille dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas détenue.* » La ténèbre c'est l'autre nom du rien, c'est le principe du meurtre et de la mort, chez Jean.

L'exégèse de la lumière par rapport à la ténèbre se trouve à deux reprises, de façon tout à fait explicite, par exemple en 1 Jn 2, 9-11 : « *Celui qui dit qu'il est dans la lumière et qui hait son frère est encore dans la ténèbre. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et n'a pas d'occasion de trébucher. Celui qui hait son frère est dans la ténèbre et marche dans la ténèbre, il ne sait où il va puisque la ténèbre a aveuglé ses yeux* »,

C'est aussi en Jn 11, 9-10 : « *Jésus répondit : "N'y a-t-il pas douze heures dans le jour ? Si quelqu'un marche dans le jour, il ne trébuche pas parce qu'il voit la lumière de ce monde ; – la lumière c'est Jésus – par contre si quelqu'un marche dans la nuit, il trébuche parce que la lumière n'est pas en lui.* »

²⁸ On lit chez saint Matthieu, pour expliquer que Jésus est rappelé après la fuite en Égypte : « *J'ai rappelé mon fils d'Égypte* ». C'est une citation de l'Ancien Testament : « *Quand Israël était jeune, je l'aimai, et d'Égypte j'appelai mon fils* » (Osée 11, 1). Cela désignait le peuple qui était en servitude en Égypte, et c'est dit en Matthieu à propos de Jésus ; c'est bien de cette filiation-là qu'il s'agit. (St Bernard le 16/12/1987).

La lumière est "première".

« *Et la ténèbre ne l'a pas détenue* » (Jn 1, 5) : la lumière vient s'affronter à la ténèbre, c'est le Christ qui vient s'affronter à la mort.

► La mort est première alors ?

J-M M : Non, la lumière justement arrive du retrait que nous avons appelé le Père. Elle est première. Elle peut être chronologiquement première dans notre succession temporelle, bien que sa manifestation puisse également surgir après la manifestation de la ténèbre, mais de toute façon son être est premier. C'est une exégèse qui n'est pas forcément reconnue par tout le monde. La lumière est première puisque « *Hors de lui, rien* » (Jn 1, 3) et que ce rien est appelé ensuite la ténèbre. Pour moi c'est la traduction exacte de « *la ténèbre extérieure* » des Synoptiques, le rien extérieur.

Ceci rejoint ce que dit Jean : « *Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue de lui et que nous annonçons, que Dieu est lumière, et en lui, il n'y a aucune ténèbre* » (1 Jn 1, 5).

Et le jugement consiste essentiellement à jeter à l'extérieur le diabolos : « *C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors.* » (Jn 12, 31). C'est un rien par rapport à ce qui est authentiquement et pour toujours, mais c'est un rien prodigieusement actif, c'est un rien qui n'est pas rien au sens banal du terme.

► Il n'y a pas de semence du rien ?

J-M M : Si. Mais cela n'appartient pas du tout à la région qui est indiquée ici qui est la région du royaume. Car la même structure est dite par rapport à la région antithétique. Il faut lire le chapitre 3 de la première lettre de Jean à propos de *sperma* (semence). Il y a des semences (*spermata*) qui sont des enfants de Dieu et des semences qui sont du diabolos, mais celles-ci n'ont pas un être qui est comparé par mode de dualisme, il ne faut pas le penser co-éternel, ce qui serait du manichéisme.

3°) Questions de personnification (Satan, la Sagesse, le Christ...)

a) La personnification de Satan.

► Satan on l'appelle souvent l'adversaire. Ce qui me gêne c'est la personnification de cet adversaire.

J-M M : C'est là que la question n'est pas heureuse, parce que nous avons à notre disposition deux choses : ou bien c'est une idée ou bien c'est une personne. C'est vraiment la question que nous posons toujours. Et cette distinction d'une idée et d'une personne est une distinction nulle. Elle n'est pas nulle pour nous, elle s'impose à notre pensée, mais elle ne régit pas ce qui est en question ici.

b) La Sagesse vétéro-testamentaire : personne ou attribut ?

Je vais vous donner un autre exemple. L'Ancien Testament déjà parle abondamment de la Sagesse de Dieu. Il en parle comme de quelqu'un qui est à côté de Dieu, qui joue et se réjouit pendant que Dieu constitue le monde etc. Les exégètes se posent gravement la

question : est-ce que c'est déjà une seconde personne comme sera le Christ – parce qu'on sait que le Christ est une deuxième personne, n'est-ce pas, dans une certaine dogmatique – ou est-ce une personnification d'un attribut de Dieu ? Est-ce une réalité ou est-ce une sorte de figure de style ? Ils peuvent discuter comme ça indéfiniment parce que ce n'est ni une personne en notre sens ni une simple allégorie en un autre sens.

D'ailleurs je vous indique en passant que le thème de la Sagesse vétéro-testamentaire a été d'une grande importance dans le développement de la toute première christologie. Le mot de Sagesse est plus usité dans les premières réflexions sur le Christ (parce qu'il y a une assimilation qui est faite) que le nom de Fils par exemple. D'autres mots sont ensuite privilégiés comme le mot de Logos. La raison en est simple, c'est que l'Écriture rencontre cet Occident qui est caractérisé par la *philosophia*. Celle-ci n'est pas une activité de quelques hommes dans le monde, elle nomme l'être de l'Occident. La *philosophia* c'est la *sophia* : *philo-sophia*. Ce nom apparaît simplement avec Platon, mais déjà nous rencontrons chez Héraclite la recherche du *sophon*.

La nécessité d'entrer en débat et en dialogue avec le monde dans lequel l'Évangile est annoncé fait que des mots se trouvent privilégiés, mais du même coup, perdant leurs tenants, ils font courir de grands risques à la parole. Les mots les plus entendus, les plus courants, sont aussi les plus dangereux puisqu'on croit en percevoir bien le sens.

c) Les mots de nature et de personne sont étrangers au N T.

► Justement à propos de ce mot de "personne", je me demandais s'il n'y avait pas quelque chose à dire sur l'identité de Jésus : si la parole devient quelque chose de tellement général que Jésus devient secondaire, ça pose problème. Le christianisme est quand même centré sur quelqu'un qui est Jésus, qui est appelé Christ.

J-M M : Jésus devient secondaire pour une culture où ce qui vient en premier c'est le sujet, la personne. Nous avons grand mal à nous défaire de cela. Cependant il y a une chose qui est remarquable, c'est que nous nous servons naturellement des mots de personne et de nature pour dire tout ce qu'il en est de Dieu, du Père, du Fils, de l'Esprit, de Jésus, de son humanité, de sa divinité : deux natures et une seule personne ; trois personnes et une seule nature. Or les mots de nature et de personne sont étrangers au Nouveau Testament.

Je reconnais qu'il fallait bien répondre dans des catégories audibles, mais ce à quoi je m'attache ici, c'est à tenter d'habiter un discours dans lequel ces mots ne sont pas des mots répartiteurs. C'est ma tâche. C'est modeste parce qu'on ne va pas loin dans ce domaine.

Penser "je" et "tu" mais pas à partir de la notion de personne.

Cependant, si le mot de personne n'est pas dans l'Évangile, en revanche il y a *je* et il y a *tu*. Est-ce que nous pensons bien *je* et *tu* quand nous les pensons à partir de notre concept de personne ? Je pense que non. Mais il faudrait justement méditer *je* et *tu* tels que dans l'Évangile. J'ai même indiqué qu'il s'agissait là d'une tâche tout à fait première.

Or *je* et *tu* dans la philosophie classique ne sont pas pensés. Bien sûr depuis la phénoménologie, depuis le XIXe siècle, *je* et *tu* accèdent au niveau de la pensée

explicitement philosophique. Mais *je* a émergé en Occident avant que la métaphysique ne s'en occupe, d'ailleurs elle s'en occupe peu et mal tant qu'elle reste métaphysique.

L'émergence du *je*, nous la voyons dès le quattrocento, et au XVI^e siècle, certains pensent à Montaigne par exemple. Elle accède au rang philosophique avec Descartes où *je* prend un rang premier. Mais Descartes justement ne pense pas *je*. Une pensée ne pense pas son présupposé, c'est-à-dire ce sur quoi elle s'appuie. Et plus la philosophie se fonde sur *je*, moins le *je* a besoin d'être pensé, puisqu'il est réputé être ce sur quoi on peut s'appuyer, et moins on éprouve le besoin de l'interroger. Là, nous allons dans des chemins complexes qu'on ne peut qu'indiquer.

Critique de la distinction entre personne et idée (ou concept).

Voilà : pour nous, la parole n'est pas une personne. La vie, ce n'est pas une personne. C'est ce qui rend si intéressantes et si difficiles des phrases comme « *Je suis la vie* ». On a la vie. Une personne ne peut dire « *Je suis la vie* ». Ce *Je* n'est pas une personne, mais *la vie* n'est pas simplement une idée ou un attribut. Ce n'est pas la notion de personne simplement qui est critiquée, c'est la répartition entre une personne et une idée : l'idée est attribuable, la personne est caractérisée depuis toujours par la philosophie comme n'étant pas attribuable à autre chose. C'est ce que les médiévaux appelaient l'*incommunicabilitas*.

Ce qui est médité ici c'est une répartition entre le sujet et l'attribut. C'est notre langue elle-même qui est en question. Il faut bien essayer de dire quelque chose dans cette langue-là. Mais je dis que si on veut entendre quelque chose du texte, s'y avancer un peu, il faut se prémunir contre ce préjugé quasi indéradicable qui est dans notre esprit.

Je ne dis pas que c'est le travail à faire par tout le monde et quotidiennement, mais je dis que c'est un enjeu si on veut que le discours chrétien n'emprunte pas le personnalisme parce qu'il serait à la mode – il ne l'est plus trop d'ailleurs, il revient un peu après les structuralismes ambiants – comme il a emprunté le concept de *ratio* au Moyen Âge. Vivre constamment d'emprunts approximatifs, pour moi ce n'est pas sérieux. Cela peut être relativement nécessaire dans une juste perspective stratégique – car la pastorale a un côté stratégique nécessairement – mais la pensée stratégique n'est pas la pensée. Or la pensée représentative et stratégique est caractéristique de ce que nous, nous appelons la pensée.

Ce qui est très intéressant, c'est que dès qu'un animal a l'air d'avoir un calcul presque stratégique, c'est-à-dire a l'air (en langage humain) de distinguer un moyen et une fin – si un singe prend un bâton pour faire tomber la banane – on dit que c'est un début d'intelligence ! Tu parles. La pensée stratégique n'est pas l'essence de la pensée. Ça ne diminue en rien la différence fondamentale entre l'homme et l'animal.

d) La question de l'identité. Méditer sur le nom.

Je ne réponds pas comme tu attendais, qu'est-ce que tu dirais ?

► Au fond la question c'est : qu'est-ce qu'on fait du nom de Jésus ? Dans l'Évangile il y a un homme Jésus, un Christ ressuscité. Pour moi ça veut dire qu'il y a une identité quelque

part mais qui n'est pas désignée, comme tu viens de le dire, par le mot personne. Est-ce que le mot d'identité va ?

J-M M : Oui. Je dis par exemple que le chapitre 4 est un processus d'identification de Jésus.

Ma critique n'est pas la critique de l'idée de personne, c'est la critique et de l'idée de personne et de l'idée corrélatrice (c'est-à-dire de ce qu'on mettrait à la place), c'est la critique de cette distinction que j'ai énoncée entre personne et idée (ou concept).

Une espèce d'équivalent de la notion de personne, celle du nom.

Mais tu as prononcé des mots sur lesquels je voudrais prendre appui. Tu as parlé de Christ ou de Jésus comme nom, Jésus étant un nom propre, Christos et tous les autres étant des dénominations essentielles. Or le nom de Jésus...

S'il nous fallait essayer de penser dans la direction permettant de répondre à la requête qui est dans ta question, une méditation sur le nom serait tout à fait première. Seulement le nom au sens biblique ne correspond pas à ce que nous appelons un nom, c'est beaucoup plus. Si l'on voulait méditer sur une espèce d'équivalent de la personne, il faudrait méditer justement sur le nom. Le nom désigne l'essence même de l'être.

Le nom propre en particulier a pour caractéristique chez les anciens de dire à la fois essentiellement quelque chose de désignatif et quelque chose de significatif ; désignatif ou apodéictique (on a plusieurs façons de le dire), c'est le monstratif : « Ceci ».

Les pronoms monstratifs, les pronoms personnels et les adverbes de lieu.

La philosophie des essences, du "ce que c'est", a beaucoup de mal avec le "ceci". Le monstratif ne dit pas ce que c'est et cependant il approche d'une certaine manière. Il approche parce que tout est une question de loin et de proche dans cette affaire. *Je, tu et il*, qui sont des apodéictiques, des monstratifs, ne disent pas ce que c'est, ne disent rien mais ils disent peut-être l'essentiel. Ces noms-là sont des noms du proche et du loin : *je* signifie ce qui est le plus proche jusqu'à l'intériorité ; *tu*, c'est ce qui est proche ou qui s'approche, ce à quoi j'ai la capacité de lancer un jet de parole : *je* peut être entendu quand je dis "*tu*" ; *il*, c'est ce qui est loin.

Les pronoms monstratifs, les pronoms personnels et les adverbes de lieux ont la même racine dans nos langues. Notre pronom "il" vient de "celui-là", le monstratif quand il est loin, *ille* en latin. *Il* ce n'est ni moi-même dans mon intériorité, ni le *tu* que j'appréhende dans la proximité, mais c'est du loin.

Je vous fais remarquer que le loin peut être quelque chose qui invite au respect, à la référence, ou au contraire avoir le sens négatif de ce qui est rejeté. Par exemple un certain nombre de langues s'adressent à quelqu'un de façon respectueuse en disant "il" ou "elle" : « Sa seigneurie peut-elle ? » Nous, nous disons "vous" et le *vous* joue la même fonction, car ce que la grammaire appelle pluriel n'est pas toujours un pluriel, en particulier il peut marquer l'éloignement. Il y a un autre mode de dire l'éloignement, c'est la création du

substantif abstrait. Ainsi "l'homme" a une certaine proximité, "l'humanité" prend de l'ampleur et de l'éloignement : tous les mots abstraits ont cette fonction.

Méditer sur le propre, sur le nom propre.

Le nom, dans le Nouveau Testament, ça dit le propre. Le mot qui penserait approximativement le mieux la personne, c'est "le propre". Le mien, le tien, sont des mots johanniques. Or le propre c'est aussi le "nom propre". Le nom propre est éminemment désignatif, il ne dit pas grand-chose, il peut même ne rien dire du tout. Il est d'une efficacité formidable d'un point de vue désignatif. Vous dites « Jean-Marie ». Ah ! Mais "Jean-Marie", ça ne dit rien sauf dans le monde biblique où on s'ingénie à penser le nom propre avec sa signification, en faisant des étymologies (qui ne sont même pas étymologiques au sens moderne et rigoureux du terme). Vous avez ça aussi dans les changements de nom, dans les explications du nom d'une ville : dans la Genèse, dans l'Exode etc.

Donc le nom a cette fonction éminemment désignative dont nous avons vu aussi qu'il disait le propre parce qu'il ne me laisse pas en moi-même ; mais il est aussi ce qui me donne le proche, ce qui m'ouvre, c'est-à-dire ce qui fait que vous pouvez avoir relation avec moi, vous pouvez m'appeler. C'est le premier élément de la relation.

Et le nom est nécessairement donné, donc je le reçois d'un *il* ou d'un *tu*. Le père donne le nom, c'est même cela l'essence de la fonction paternelle dans le monde biblique. La fonction paternelle n'est pas premièrement ce que nous appellerions génétique, elle est l'imposition du nom. La notion de Nom de Dieu : le Nom de Dieu désigne Jésus lui-même en tant que le Nom lui est donné par le Père. « *Que ton nom soit sanctifié* » par exemple c'est : « que Jésus soit sanctifié ».

"Le Nom" est une des dénominations de Jésus les plus importantes dans les toutes premières communautés chrétiennes. Il est le Nom de Dieu. Justement parce que cela est propre à la pensée sémitique, c'est une dénomination qui a rapidement disparu dans les communautés majoritairement hellénistiques, et c'est ce qui a fait la faveur de la dénomination de Logos car *logos* c'est un mot hellénistique. Et je me demande si, quand on cherche la signification du mot Logos dans le Prologue (« *Dans l'arkhê était le Logos* »), on ne pourrait pas penser que le plus originellement c'était : « Dans l'*arkhê* était le Nom ». Il y a pour cela des raisons que je n'explique pas ici.

Donc pour méditer bibliquement sur l'équivalent possible de ce que nous appelons une personne, mais un équivalent qui n'est pas égal, il y a "le nom", il y a "le propre", et il y aurait encore d'autres chemins. Ce qui est intéressant d'ailleurs, c'est que le Nom reste le nom qui ne dit rien : « *Je suis qui je suis* » (Ex 3, 14) et que le Nom permet l'entrée en communication dans la fragmentation du Nom : on trouve ceci dans la mystique juive où le Nom se fragmente en dénominations.

Chez Jean, le "*Je suis*" tout court se fragmente en dénominations qui sont les dénominations traditionnelles, initiales, fondamentales : il est Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu... (ces noms ne signifiant pas exactement ce que nous pensons d'ailleurs) ; et puis aussi il se fragmente dans des noms proprement johanniques : la Vérité, la Vie, la Lumière, le Chemin... Ces noms fragmentaires sont des chemins, sont des approches de celui dont on ne peut pas prononcer et connaître le nom propre. Cette mystique pour une part est juive, et d'autre part est mise en œuvre par Jean et révélée d'une certaine manière

par les premiers lecteurs de Jean qui sont les gnostiques dans leur première période²⁹. C'est un chantier immense. Ça ne répond pas du tout à la question : comment soigner la représentation qu'on a du Christ ?

e) La question du Je christique qui n'est pas "un entre autres".

Prenons par exemple une annonce de Jésus : « *Il vous est bon que je m'en aille* », donc il vous est bon que je meure, c'est-à-dire il vous est bon que je cesse d'être un parmi d'autres, un en plus. Cela le fait revenir à rien ? Non, cela lui permet justement d'être l'envoi du pneuma c'est-à-dire d'être l'unité de la totalité. Il cesse d'être un entre autres pour être "l'un de tout". Et "l'un de tout", ça nous paraît être une idée tandis que "un entre autres", ça paraît bien réel ; mais c'est le contraire qui est vrai.

Nous sommes affrontés par là à quelque chose de tout à fait essentiel qui est contenu dans la formule « *Je suis la parole* ». Cette formule, on ne la prend pas au sérieux, elle ne fait pas problème. Que veut dire *Je* quand il peut légitimement dire « *Je suis la parole* » ? Parce que la parole, chez nous, ce n'est pas un être consistant, ce n'est pas ce que nous appelons un sujet. En effet, quand nous pensons le mot de personne, nous investissons ce qu'il y a de solide ; or le solide, ce sont les hommes, le reste, ce sont des pensées, des concepts, des paroles etc. C'est quelque chose que nous recevons, je n'en fais pas une critique absolue. Eh bien, dans la pensée du Nouveau Testament comme dans une indéfinité de cultures, il n'en va pas ainsi. Ceci pose un problème.

Je ne suis pas en train de résoudre le problème, je suis en train de l'élargir, de le poser encore plus durement. Vous savez, je suis à la merci de ce que vous me demandez, je ne sais pas si c'est toujours forcément le plus opportun par rapport au texte qui nous occupe, mais comme la façon de lire le texte nous ouvre des questions et des difficultés, je me laisse aller à examiner vos difficultés comme elles viennent.

La question aurait pu être : « Est-ce que je peux m'intéresser dans la foi à Jésus en faisant abstraction de ce qui nous semble aujourd'hui essentiel à Jésus, à savoir qu'il fut jadis un homme, une personne qui a vécu ? » La réponse serait « Non ». Néanmoins la simple considération que Jésus fut un homme ne l'identifie pas exclusivement à une personne de jadis qui est morte, ne le constitue pas dans son être essentiel. Parce qu'il est essentiel que le Christ fut celui pour mourir, puisque ce qui lui est essentiel c'est d'être ressuscité, or il n'y a de résurrection que dans le passage par la mort. Du point de vue de la foi il s'agit toujours de "la bienheureuse mort de notre Seigneur Jésus Christ" : « *Il vous est bon que je m'en aille* ». Il dit *je*, mais dire *je* ne justifie pas qu'il soit purement et simplement assimilé à ce que nous appelons une personne. Parce que justement le *Je* de résurrection se permet de dire des choses que notre *je* ne peut pas dire. Jésus peut dire son *Je* profond du fait d'entendre « *Tu es mon fils* » et c'est en ce sens-là aussi que le *tu* est à entendre.

²⁹ Voir le message [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote.](#) qui introduit à la lecture que font les premiers lecteurs de l'évangile de Jean et des lettres de Paul.

III – Questions autour du symbolisme dans l'Eucharistie

Langage réaliste et langage métaphorique.

► Dans notre groupe on a parlé du débat réel /symbolique à propos de l'Eucharistie, la chair et le sang. On s'est un peu éloigné du sujet.

J-M M : En un sens, je l'avais suggéré ce matin, je suis content que la question de l'Eucharistie n'ait pas pris toute la place. C'est une des premières choses que nous avons dites : ne pas réduire ce chapitre à la question eucharistique, étant donné que le thème dominant est un processus d'identification christologique : l'importance du Père par rapport au Fils, et la signification du Fils par rapport aux hommes. L'essentiel de la christologie est là : le rapport Père / Fils et le rapport Fils / hommes. Ensuite cela débouche sur des affirmations qui visent la réalité que nous appelons eucharistique.

La réponse hâtive à votre question serait de dire : dans la première partie, « *Je suis le pain* », il s'agit d'un langage métaphorique, et dans la deuxième partie, « *manger ma chair* », il s'agit d'un langage réaliste. En réalité cette différence n'existe pas. Il y a un langage homogène qui n'est ni idéalement réaliste, ni simplement métaphorique. Cela fait place à ce que j'appelle symbolique, à condition que l'on considère le symbole comme désignant ce qu'il y a de plus réel.

Symbolique gestuée et symbolique "dans la parole".

Prenons un exemple. Vous prenez un morceau de pain consacré, vous l'élevez et vous dites « Voici l'agneau de Dieu » ; vous montrez ce qui a l'air d'être du pain, et vous dites « C'est le corps de Jésus »³⁰. Tous ces termes – "corps de Jésus, "pain vivant" ou "pain de la vie", "agneau de Dieu" – sont fondamentalement de même statut dans l'Écriture. Simplement il y a une chose importante, c'est qu'un certain nombre des dénominations – nous en avons trois ici, ça vaut pour beaucoup d'autres – font partie de la symbolique "dite", et d'autres vont jusqu'à la symbolique où le dit est gestué. La symbolique eucharistique se gestue dans le pain et le vin. En même temps elle a une référence verbale à la symbolique de l'agneau, où chair et sang prennent un sens, mais qui est une symbolique purement verbale, qui n'est pas gestuée comme telle puisque nous ne mangeons pas sacramentellement l'agneau pascal. Cette symbolique de l'agneau est une symbolique gestuée dans le judaïsme mais pas chez nous. Comme elle est verbale, elle a la tâche de déployer les divers sens de ce qui est présenté ici. L'agneau de Dieu est une symbolique aussi sérieuse que les autres, mais c'est une part de la symbolique "dans la parole" qui n'est pas une symbolique gestuée.

La différence qui nous occupe ici, c'est, dans la symbolique gestuée, le rapport du pain autour de quoi on s'affaire, et de la réalité de la présence. Vous verrez tout de suite que la problématique de Jean n'est pas la problématique classique. La problématique classique c'est : ceci a l'apparence du pain mais n'est pas du pain, c'est Jésus : transsubstantiation. Ce

³⁰ Il n'est pas dit « ce pain est mon corps », mais « ceci est mon corps ». Dire « ce pain est mon corps » serait une absurdité. Dire « ceci est mon corps » quand je montre du pain, c'est gênant pour le rapport de l'œil et de l'oreille mais ce n'est pas une absurdité. (St Bernard 21/01/98).

mot indique – il n'est pas utilisable par nous, mais il a une fonction dans l'histoire – que ce n'est pas du pain. Donc je montre quelque chose et je dis : « ceci n'est pas du pain, c'est mon corps » ; alors que chez saint Jean Jésus dit : « Je suis le pain ». Or ça parle bien de la même chose, mais ça n'en parle pas dans les mêmes procédures de parole.

Il nous faut aller encore plus loin maintenant à propos du corps (ou de la chair) du Christ et du sang du Christ. Nous sommes toujours dans le champ de la symbolique.

Je dis que ceci n'est pas du pain alors que le Christ a dit : « *Je suis le pain* », vous voyez la complexité qu'il faut essayer d'habiter... mais non, car "*le pain*" de « *Je suis le pain* » n'est justement pas "du pain". En effet, dans la pensée hébraïque, le pain par essence n'est pas "un pain" ou "du pain".

« *Je suis le pain* » ou « *J'entretiens la vie* ».

Donc si Jésus dit « *Je suis le pain* », c'est qu'il y a bien aussi un rapport symbolique ; et ce rapport c'est : « *J'entretiens la vie* ». Car la vie est quelque chose qui a une caractéristique double. À la différence de l'inerte qui n'a pas de mouvement en soi mais qui peut être poussé de l'extérieur (comme par exemple la pierre), la vie a d'abord un mouvement, une croissance à partir d'elle-même. Et néanmoins la vie a pour autre caractéristique d'avoir toujours besoin d'être alimentée, donc a besoin de l'extérieur pour être ce qu'elle est, pour être la vie. C'est en ce sens-là aussi qu'elle est symboliquement déjà relationnelle.

Ce sont là des indices qui sont pris en compte dans la symbolique : le Christ dit « *Je suis la vie* » – au sens de : je suis la vie et je donne la vie – mais il est simultanément ce qui entretient la vie. Donnant la vie, il donne l'entretien de la vie, et cela en se donnant lui-même. Donc il donne le pain : « *Je suis le pain* ». Mais la vie en question est la vie éternelle, la vie éonique, et *le pain* qu'est le Christ n'est pas *du pain* non plus : si le Christ est présent, c'est peut-être aussi que le pain qui est là n'est pas *du pain*.

Cela nous apparaissait une espèce de contradiction ou de complexification. En réalité, c'est un élément de solution. Nous avons ici une constellation de symboles. Les symboles fonctionnent toujours par constellations qu'il nous faudrait apprendre à habiter. Il y a donc là une invitation, un chemin, une direction à penser.

Autres symboliques présentes dans l'Eucharistie.

La liturgie a pris le mot magnifique de Jean le Baptiste qui est un indicateur, un index qui montre, et qui dit la toute première parole de toutes les paroles : "voici", la parole qui donne à voir, qui dit : voi-ci, vois ici l'agneau. Elle invite à voir quelque chose qui à première vue ne se voit pas puisqu'on ne voit pas d'agneau. Que ce soit l'agneau, c'est ce qui rend plausible la manducation de la chair et le breuvage du sang, autrement dit ce n'est pas rien.

Simplement il faut faire des distinctions dans l'usage que l'Évangile fait des traces (ou des figures) de l'Ancien Testament : un certain nombre sont assumées verbalement et

d'autres assumées gestuellement. La référence à Melkisédeq³¹ est quelque chose qui est gestué, c'est-à-dire que je prends du pain et du vin ; en revanche il n'y a pas de sacrifice d'agneau dans le christianisme, cependant toute la signification de l'agneau pascal est transférée sur le Christ. En effet tout, dans le discours, est référé à la symbolique de l'agneau pascal : le Christ comme agneau, c'est-à-dire le Christ comme sacrifié, corps et sang disjoints. La référence est celle de l'Exode (Ex 12, 3-13) où, la veille de la Pâque (la veille du passage), les hébreux immolent des agneaux, le corps étant mangé par la communauté et le sang oignant les portes de la maison (c'est l'onction par le sang). Du reste il y a un rapport déjà étroit entre le pneuma et le sang par le thème même de l'onction.

Voyez ce rapport que nul ne peut inventer a priori mais après coup : c'est d'après cette pratique que je dis ce qui est entendu par là de l'Écriture. En symbolique rien ne se déduit, et cependant la symbolique ne dit pas n'importe quoi. C'est pourquoi d'ailleurs, sur beaucoup de questions qui remuent aujourd'hui le petit canton des chrétiens (pas tous d'ailleurs) par rapport au mode de célébrer, par rapport à la qualification de celui qui célèbre – soit qualification dans son sexe, soit qualification dans le fait qu'il soit nommé et ordonné, que sa qualification soit déjà elle-même sacramentaire – eh bien, sur ces choses-là, le théologien a très peu de choses à dire. En matière sacramentaire c'est le pasteur qui décide, et quand il a décidé le théologien peut éventuellement dire : « c'était possible ». Le théologien peut s'essayer à conjecturer les choses qui ne sont pas fermées et qui sont possibles, mais il n'en décide pas ; en matière sacramentaire il est modeste.

IV – Libres paroles autour de l'Eucharistie

J'aimerais que vous me disiez votre sentiment à propos de l'Eucharistie. Peut-être même, pour que vous soyez dédouanés, que vous soyez heureux de dire certaines choses qui vous paraîtraient désuètes ou trop audacieuses. Pouvez-vous dire ce que vous avez comme conceptions, comme idées de ce qui se passe dans la célébration de l'Eucharistie et dans la communion ?

1°) La sainte Réserve.

► C'est la réserve d'hosties qui me posait problème quand j'étais jeune : s'il y avait la lumière rouge c'était là, sinon ce n'était pas là.

J-M M : À propos de la sainte Réserve, je pense que ceci n'est pas complètement dérisoire à la mesure où l'Occident était privé de la notion de présence sacrée, pas simplement dans le geste, mais dans la symbolique spatiale. L'Orient avait l'icône. L'icône est tout autre chose qu'une représentation, c'est une présence sacrée. La peinture dans l'Occident n'a jamais été une peinture sacrée au sens de l'icône. Sans doute c'est surtout à la Contre-Réforme que cela émerge pour attester cette présence permanente et ça joue un rôle. Mais à l'origine l'hostie n'est pas gardée pour cela, elle est tenue en réserve pour ceux

³¹ « Melkisédeq, roi de Salem, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du Très-Haut. Il prononça cette bénédiction : "Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui créa le ciel et la terre, et béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains". Et Abram lui donna la dîme de tout. » (Gn 14, 18-20).

qui n'ont pas pu venir, c'est pour la porter aux malades, et c'est une réserve qui est mise sur le côté. Sa mise en évidence, donc la notion d'ostension, d'adoration comme adoration d'exposition, se fait après la Contre-Réforme. Ce sont de ces choses qui surviennent à certaines époques comme par exemple les pratiques sacramentaires ; on constate des variantes qui apparaissent dans la façon de se comporter.

Nous jugeons trop sévèrement de choses qui ne sont pas du goût de notre jour. Un bon historien regarde cela à partir des attentes et des capacités d'écoute des époques telles qu'elles se présentent successivement. Peut-être est-il dommage de conserver indûment des pratiques qui ne sont plus de la requête de l'époque. Là nous sommes dans des domaines un peu secondaires par rapport à ce qui fait l'essence de l'Eucharistie. Seulement vous avez raison en ce sens que ce qui est secondaire pour un théologien ne l'est pas nécessairement pour le spectateur. La différence entre la substance du sacrement (comme disent les théologiens) et puis les gestes accompagnateurs ou signifiants n'est pas faite. Ce qu'on voit, c'est ce qu'on voit.

2°) Percevoir la sacramentalité de la parole.

► Aller à la messe ne va pas de soi...

J-M M : Le sacrement est sans doute le point critique pour nos contemporains. Je constate un attrait contemporain pour une lecture de saint Jean, par exemple, qui ne débouche pas nécessairement sur une gestuation communautaire ou sacramentelle ; pour moi c'est un constat. C'est que, d'une certaine manière, la nécessité d'une gestuation ne se fait pas sentir. Pourquoi ? Parce que la sacramentalité de la parole n'est pas perçue. Je disais l'autre jour que ce texte est, à un regard possible, réelle présence de la parole du Logos autant et au même titre que le pain eucharistique. Seulement notre lecture de l'Écriture n'est pas habituellement une lecture sacramentelle. Sacramentelle et symbolique ici disent la même chose (symbolique dans le grand sens). Or si mon écoute n'est pas sacramentelle il n'y a aucune raison que mes pieds, mes mains, et ma bouche prennent part à du sacramentel. Tout vient par l'oreille. Or nous avons une écoute de l'Écriture qui est conceptualisée, qui est une théorie : soit une théorie désuète soit une théorie avec des mots à la mode, mais peu importe : elle n'est pas déjà une présence sacramentelle. Je pense en droit que si notre lecture était sacramentelle, elle déboucherait sans doute plus profondément sur une gestuelle sacramentelle, parce que s'il y a une gestuelle symbolique et pas de parole symbolique, il n'y a pas de continuité. Et s'il n'y a pas de continuité, comment peut-on aboutir à une gestuelle sacramentelle ? Simplement en disant « il faut », et ça, ça ne marche pas. En effet le sacrement est devenu assez largement "ce qu'il faut faire pour". « **Faire** » : nous pensons le sacrement comme un faire alors que nous ne faisons rien du tout, sinon nous mettre à disposition de ce qui vient ; nos gestes sont des gestes d'accueil. « **Faire pour** » : le sacrement c'est un moyen pour avoir la conscience tranquille, ou pour être près de Dieu, ou pour faire plaisir à la grand-mère. « **Il faut** » dans le sens d'une obligation : c'est annoncé comme une obligation parce que ça n'a pas son intelligibilité, parce que ça ne rentre pas dans une continuité dans la symbolique de la parole. Nous n'habitons pas une parole symbolique, pourquoi serions-nous obligés de faire des gestes symboliques ?

► Je repense au rapport semence / fruit. Si le sacrement n'est pas le fruit d'une parole, il est nul. C'est cela qui me préoccupe.

J-M M : Je pense qu'il n'y aura jamais d'authentique restauration sacramentelle – tous ces mots-là ne sont pas très bon mais enfin... – s'il n'y a pas une autre lecture, une autre écoute de la parole de Dieu. Mais je crois en plus qu'il faut de la patience parce qu'il est probable que, si cela se faisait au moins dans certains groupes, qu'en serait-il de la masse ? Si cette écoute se faisait il lui faudrait beaucoup de temps encore avant d'éprouver la nécessité de se gestuer.

Ce que je dis là est surtout le lot de l'Occident qui a la pensée la plus conceptualisée et la plus éloignée du fonctionnement symbolique. Le malheur est que l'Occident est en passe d'envahir le monde, par ses machines, par ses instruments de communication, etc. Par exemple comment un peuple d'une culture aussi étrangère à l'Occident que le Japon peut-il simultanément garder une symbolique authentique en son lieu et être à la pointe d'une technologie dont les Japonais n'ont pas vécu la naissance : cette technologie est complètement importée, et ils sont les premiers là-dedans. Ceci pose beaucoup de questions, mais c'est ancien. Le temps est loin où une parole symbolique était intelligible dans son plein. Il y a eu une survie provisoire de la pratique qui a été commandée par deux choses : par l'obligation menaçante, et aussi par l'habitude, et là je fais allusion au christianisme des XIe, XIIe siècles, christianisme rural où il y a bien sûr des choses authentiques, mais où l'ensemble de la pratique tient parce que, d'une certaine manière, elle s'est inféodée avec les rythmes, avec les usages, elle fait partie d'un ensemble. Mais quand je dis cela je parle en général, parce que je ne peux pas dire à quel point ma grand-mère était dans l'habitude et à quel point elle était dans la foi, ce n'est pas mon affaire.

Anthropophagie, transgression d'interdits... ?

► À la messe je connais des gens qui ont de la difficulté à entendre cette offre de manger le corps de quelqu'un (et de boire son sang), fut-ce sous l'apparence du pain ; ça fait un peu anthropophage. De plus il me semble que, dans manger, il y a un acte de prise et ça me gêne par rapport à ce qui a été dit.

J-M M : Ceci est très intéressant parce qu'effectivement, manger peut être vécu comme un acte destructeur et comme un acte de prise, et de prise violente. Et même le détail du manger implique un dé-charnement, la fonction des diverses dents est de déchiqueter, broyer, etc. Tout ceci est à prendre en compte. Dans notre texte saint Jean emploie justement le mot dur, étonnant de *trôgeîn* mastiquer « *si vous mastiquez ma chair* », alors qu'il existe deux autres verbes pour dire manger : *phagô* et *bibrôskô*. Il n'adoucit pas les choses.

Je voudrais dire deux choses à ce sujet, une qui est en rapport avec ce que tu dis à propos de manger et l'autre en rapport avec les sacrifices.

1) Manger peut être en effet conçu comme prise violente, sauf si, précisément, manger est dans la parole qui dit : « Prenez et mangez ». En effet prendre est captateur quand il est hors de la parole qui donne, mais prendre est une attestation de la donation si je prends dans la parole qui me dit « Prenez ». Du reste je peux avoir de la réticence à prendre, et d'ailleurs je peux avoir la même réticence à me croire aimé. Finalement la révélation du

don nous fait prendre conscience que le don est quelque chose devant quoi nous restons plutôt défiants et perplexes ; ce n'est pas si facile de croire qu'on est aimé.

2) À propos des sacrifices humains, sacrifices qui sont des meurtres, je fais une réflexion tout à fait générale. Vous en ferez ce que vous voudrez : parce qu'elle est générale elle est infiniment suspectable. Elle tend même à s'évader de la source purement biblique pour essayer de spéculer sur les comportements sacrés de l'humanité. Il faut toujours se méfier de ces choses-là. Mais je dis quand même.

Il me semble que l'interdit est une zone décisive et frontière au-delà de quoi les humains peuvent vivre, mais que le divin se dit avant l'interdit. Les Pères de l'Église s'offusquent de ce que les dieux païens (ils reprennent la tradition juive) sont dissolus. Or il y a là quelque chose qui peut-être a une signification par rapport à une certaine approche du divin : c'est la désignation de la région où l'interdit n'a pas encore lieu. Les interdits majeurs sont l'inceste, le meurtre, etc. Prenons le cas de l'inceste : comment peut-on penser Dieu en deçà de l'inceste, en posant cette question de l'inceste ? L'inceste appartient à la région du divin, de même que probablement le retournement sacrificiel du meurtre. Il y a longtemps que je pense des choses de ce genre. Il faudrait voir ce que signifie tout ce langage du sanguinaire qui nous apparaît comme un langage du sanguinolent – saint Jean emploie le terme *hilasmos* (sacrifice de propitiation) deux fois dans sa première lettre, et la mention du sang est une mention majeure chez lui. C'est comme si le divin ne pouvait se signifier dans la sphère quiète de l'humain mais précisément dans un certain rapport subtil et complexe avec ce qui est réputé être l'inhumain.

Ça vous paraît étrange ! Moi il y a longtemps que je le médite. Vous savez, nous pensons par propositions abstraites, et nous disons : il y a des contraires. Mais la pensée la plus g nueine se dirige vers le divin et le divin ne peut pas tenir dans nos contradictions. Et alors justement, le divin est probablement le retournement du pire. En effet, le divin étant essentiellement la suressence du don – la suressence du don, la plus haute dimension du don, c'est le pardon – il ouvre la possibilité même du meurtre. Le mode sur lequel le péché, c'est-à-dire le meurtre, est en Dieu, c'est le pardon.

Le pardon est une chose assez étonnante, et d'une certaine façon le pardon précède le don, précède le péché, précède le meurtre. Et là nous aurions à voir des expressions comme: « *l'agneau égorgé dès avant le lancement du monde (apo katabol s kosmou)* » (Ap 13, 8).

J'ouvre une question qui peut heurter. Là je n'enseigne pas, je cause, ce n'est pas pareil. Nous découvrons des choses qui ne sont pas pour nous usuelles, flatteuses, plaisantes. Je suis persuadé que néanmoins elles ont un sens, mais nous n'en sommes pas véritablement là pour l'instant, c'était une parenthèse. Si ça fait penser c'est bien.

3 ) Question sur le sang dans le texte et à l'Eucharistie.

► Que peut signifier le sang dans notre texte et dans l'Eucharistie ?

a) Logos et pneuma comme chair et sang ( vangile de Philippe).

J-M M : Le sang est par exemple un des noms du pneuma (du Souffle). Il y a un petit dialogue à ce sujet qui se trouve dans l' vangile de Philippe, texte gnostique du IIe siècle.

Après avoir rappelé ce qu'a dit le Christ : « *Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'a pas la vie en lui* », Philippe pose la question : « Qu'est-ce que sa chair ? »

Il répond : « **Sa chair est le Logos (la Parole) et son sang est le Pneuma Sacré. Celui qui a reçu ceux-là a une nourriture et une boisson et un vêtement.** ». (Sentence 23, édition Ménard, p. 59)

Le Logos et le pneuma c'est la chair et le sang. Vous me direz : voilà une façon tout à fait métaphorique d'interpréter et d'abandonner le réalisme eucharistique. Pas du tout. Notre évangile de Jean va jusqu'à nous dire que le pain véritable, c'est la parole et que le pain corruptible n'est pas du pain véritable. Voilà un renversement qui ne fait pas que simplement inverser les choses.

Mais ici il faut méditer la signification du mot "véritable" (du mot vrai) qui, évidemment, est aux antipodes de l'usage du mot vérité dans notre histoire occidentale. En effet, chez nous la vérité détermine la nature d'une chose qui est conforme au concept que l'on a : on sait ce que c'est que du pain (peut-être), alors ce qui n'est pas cela n'est pas du vrai pain et on peut l'appeler pain de façon métaphorique. Chez saint Jean, nous avons exactement le regard inversé par rapport à cela. Vous le verrez encore davantage à propos de la résurrection elle-même.

b) Le sang répandu. Rapport au sacrifice.

Ce chapitre est à entendre de la dimension de vie éternelle, c'est-à-dire de la dimension de christité qui est en chacun et qui coexiste avec un autre aspect qui est celui du meurtre ou de l'exclusion. C'est du sens intime de ce qui s'appelle originellement le sacrifice. Le sacrifice réagit de façon apotropaique, comme disent les techniciens, on pourrait dire homéopathique au sens originel du terme. Un exemple majeur d'homéopathie, c'est l'élévation du serpent : les serpents mordent et les gens meurent ; on exalte le serpent d'airain qui, si on le regarde, fait guérir. C'est le même, mais dans une fonction de renversement.

Or ce qui est fondamental dans l'histoire des hommes, c'est le meurtre (le sang répandu) ou c'est l'exclusion, ce qui est la même chose. Et c'est parce qu'il est question du sang répandu qu'il y a du sang en question et dans l'œuvre christique et dans le sacrifice tel qu'entendu en sens chrétien. Il y a une inversion fondamentale. C'est pourquoi il faut revenir sur la signification du sang qui fait problème et difficulté dans nos confortables représentations du sacré. C'est cela qui est géré et qu'il faut examiner. Le sang du Christ a à voir avec le meurtre : en quoi, et comment cela peut-il être compris ? Ce n'est pas dit.

Pour les anciens la première caractéristique du sang c'est que ça crie : "le sang crie" (Gn 4, 10). Le sang de l'hôpital ne crie pas. Et qu'est-ce qui boit le sang dans l'Écriture ? La terre : la terre ouvre sa bouche et boit le sang (Gn 4, 11). Il n'y a rien d'autre qui boive le sang. Et boire ce sang-là, c'est peut-être ce qui empoisonne la terre.

Boire le sang des consacrés, c'est aussi ce que fait la grande prostituée (Ap 17, 6). Ce n'est pas plus doux que ce que nous imaginons dans notre post-théologie, ce sont des choses très graves, qui touchent profondément. On ne peut pas y entrer à l'aide des approximations ou des appréhensions que cela suggère spontanément dans notre imaginaire de modernes. Il faut essayer de fréquenter cette symbolique.

Et qu'est-ce qu'un sang qui crie et qui est finalement entendu par le plus silencieux des sangs versés ?

Comment est-il possible que cela prenne place dans une pensée un jour ? Ce n'est pas de le caractériser comme une chose étrange attestée dans l'histoire des religions ou autre. Dans quelle mesure cela peut-il avoir du sens ? Et avant de pouvoir répondre à cette question, je crois qu'il faut encore attendre longtemps.

► Boire le sang fait référence au meurtre, cette référence reste très gênante pour nous.

J-M M : La référence au meurtre, il faut la garder parce que c'est le sang saisi (ou pris) par le meurtre qui rend intelligible une symbolique du sang donné.

Constamment, quand on lit un beau passage de Paul sur le ciel, la terre, la réconciliation de toutes choses, on a cette précision : « par son sang » (Rm 3, 25 et 5,9 ; Ep 1, 7) ou « par le sang de sa croix » (Rm 5, 1 ; Col 1, 20). Qu'est-ce que ça veut dire ?

c) La répartition de la chair et du sang, de manger et boire.

Essayons de restituer cette circulation qui est elle-même fondée sur une dénomination de l'homme comme « chair et sang » et sur une pratique par rapport à l'animal telle que ce qui est premier dans le sacrifice, c'est d'être une répartition, la répartition fondamentale : la répartition du sang (qui ne revient pas à l'homme) et des chairs. Cette notion de répartition est tout à fait structurante de toute pensée. Donc ce qui joue ici est vraiment la structure première, et c'est en ce sens-là que ce sera fondateur. Il s'agit, comme il est dit dans l'Apocalypse, de « *l'agneau égorgé dès avant la constitution du monde* » (Ap 13, 8) et c'est ce par quoi le monde tient.

Ici nous entrons dans un discours, et il faut essayer de percevoir que, pour cette pensée, ce qui est en question est aussi décisif que peut l'être encore la notion de gravitation universelle chez nous pour dire la consistance des choses.

Cette répartition qui est première est la répartition du dur et du mou. Dans la Genèse, une des premières répartitions est la répartition de la terre aride et des eaux. C'est ici (avec chair et sang) une répartition de ce genre avec toute la symbolique de vie que comporte le sang ; mais c'est également le fluide et le solide. Or la répartition du fluide et du solide est tout à fait décisive tout au long de l'évangile de Jean, et c'est elle qui joue dans la répartition du pain et du vin. Cette répartition-là – manger et boire – est "maintenue". C'est une donnée anthropologique fondamentale.

d) L'eau et le sang à la Croix ; l'agneau pascal. Le sang donné.

Ici il faudrait voir à nouveau Jn 7, 37-38 où Jésus est debout dans le Temple : « *Dans le dernier jour qui est le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture, des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)".* » Le temple est à l'aplomb du sacrifice fondateur d'où coule l'eau : c'est à la croix de Jésus que l'eau sort de son côté, l'eau et aussi le sang. Or à la croix de Jésus (chapitre 19) nous sommes bien dans un contexte d'agneau pascal puisque Jean insiste sur le fait que « *ils ne lui brisèrent pas les*

jambes » comme ils le font aux deux autres condamnés, et ceci est référé à l'Écriture « *on ne lui brisera pas d'os* » qui est précisément une interdiction concernant la préparation de l'agneau pascal. Donc il y a ici un ensemble de choses qu'il faut essayer de relier symboliquement.

Et tout se joue en ceci : « *Ma psukhê* (qui est ma vie ou mon sang) *personne ne la prend, je la donne* » ; c'est-à-dire que le don se trouve au lieu du meurtre (car le Christ est mis à mort) mais le meurtre se trouve retourné parce que le sang ainsi donné devient imprenable (puisque donné). Voilà un mot tout à fait central qui se trouve dans le chapitre 10 de saint Jean, le chapitre du berger. Le berger donne sa vie pour ses brebis alors que normalement ce sont les brebis qui nourrissent le berger. C'est à ce moment-là qu'intervient la notion de retournement qui rend caduc le meurtre constitutif de notre natif, de l'ancien monde, car nous sommes nativement sous la figure du fratricide, sous la figure de Caïn et Abel. Ce qui est en question ici, c'est la mort du Christ dans sa qualité de résurrection ; or ce qui franchit la mort franchit aussi le meurtre puisque la première figure de la mort est un meurtre et même un fratricide.

Voilà un premier nœud qui peut donner lieu à beaucoup de relectures. Je n'ai pointé que quelques éléments dans l'ensemble de la littérature de Jean.

e) Boire le sang ?

Il faudrait voir d'ailleurs un certain nombre de détails comme, par exemple, le fait que, dans notre chapitre 6, le sang soit donné à boire alors que c'est un interdit majeur en Israël. De même ceux qu'on appelle les Capharnaïtes se scandalisent devant la parole du Christ : "manger sa chair et boire le sang". On pense que c'est la compréhension réaliste de ces choses qui les heurtent, mais c'est peut-être la mention même de "boire le sang" qui est, pour ces auditeurs, la chose décisive. En effet le sang est toujours la part des dieux dans la répartition constitutive et voici que le sang nous est donné. Il y a là quelque chose de très décisif, de capital.

f) La parole judiciaire. L'agneau égorgé avant le lancement du monde.

► Tu as parlé de répartition à propos du sacrifice de l'agneau, n'est-ce pas aussi le fait de la parole ?

J-M M : Il faut voir en effet que le mot du Baptiste « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » au début de l'évangile de Jean est précédé par un mot qui dit déjà cela ; c'est un des premiers mots, celui de Logos. Ce mot Logos est probablement le lieu sacrificiel et judiciaire constitutif originel puisque c'est la parole qui répartit la lumière et les ténèbres.³² Et les Pères de l'Église ont lu la croix dans cette répartition. C'est cette

³² Le lieu de méditation des premières choses dans le judaïsme c'est, de façon préférentielle, la Genèse et éventuellement son interprétation sapientielle avec la figure de la Sagesse (la Sophia) dont il est question au livre des Proverbes : la Sagesse qui préexiste à la création du monde. Alors est instauré tout un processus de méditation sur la parole pré-existante de Dieu ; la parole en question est : « *Que la lumière soit* ». Au commencement était la parole, la parole constitutive, et c'est de là que vient le mot Parole, c'est-à-dire le mot Logos qui se trouve au début de l'évangile de Jean. La parole de Dieu appartient aux premières réalités. Ceci suppose tout un renversement pour nous parce que la parole n'est jamais constitutive : chez nous la parole

parole, absolument tranchante, qui est experte en boucherie sacrée dans la cuisine du sacrifice. Fonder et répartir, c'est la même chose ; l'*arkhê* et la répartition, c'est la donnée fondamentale de la Genèse et c'est là qu'est l'agneau dès avant le lancement du monde, celui qui est dans les premières choses auprès de Dieu et sur quoi le monde tient.

J'ai osé ici un certain nombre de suggestions qui sont, à certains égards, tout à fait lointaines et étranges mais qui pointent le doigt vers le champ de possibilités de cohérence pour des choses qui, distribuées ou éparpillées dans notre propre champ de possibilités, deviennent tout à fait hasardeuses, insignifiantes ou opaques.

disserte sur quelque chose de constitué, ou bien sort de quelqu'un qui est constitué. Et je ne peux dénommer la parole comme constitutive de toutes choses conformément à la Genèse que si j'entrevois une signification de la parole tout à fait différente de celle à laquelle nous sommes habitués. (J-M Martin).

Chapitre 8

JEAN 6, 60-71

Jésus et les disciples

« *Le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde.* » (v.51). Cette parole une fois prononcée donne lieu, comme toute venue christique, à deux ou même trois écoutes. La parole qui vient, elle vient d'abord vers le refus, puis elle vient vers le malentendu ou la méprise, et enfin vers l'accueil. Dans le premier cas elle venait vers ceux que Jean appelle les Judéens (v.52-59) ; dans le deuxième cas elle vient vers les disciples, mais les disciples qui, dans un premier temps, à son sujet, se méprennent ; enfin elle vient à l'accueil c'est-à-dire à la reconnaissance de ce qu'elle est, à la confession de ce qu'elle est, et c'est la confession de Pierre.

I – Lecture du texte

Nous lisons du verset 60 jusqu'à la fin dans la traduction de la Bible Bayard.

« ⁶⁰*Beaucoup de ses propres disciples, qui écoutaient, disent alors : Que ce langage est raide ! Qui peut entendre ça ?* ⁶¹*Sachant qu'ils le critiquent, Jésus leur dit : Vous perdez pied ?* ⁶²*Eh bien, lorsque vous verrez le Fils de l'homme remonter là d'où il vient !* ⁶³*Le souffle seul fait vivre, la chair ne sert à rien, les paroles que je vous dis sont souffle et vie.* ⁶⁴*Mais certains parmi vous se méfient (Jésus sait depuis le début quels sont ceux qui se méfient et quel est celui qui va le trahir).* ⁶⁵*Voilà pourquoi je dis que personne ne peut me rejoindre s'il n'y est poussé par le Père.*

⁶⁶*Beaucoup de ses disciples reculent alors, ils ne marchent plus avec lui.* ⁶⁷*Et vous, demande Jésus aux Douze, vous voulez aussi me quitter ?* ⁶⁸*Vers qui irions-nous, Seigneur ?* répond Simon-Pierre. *Il y a dans tes paroles la vie pour toujours,* ⁶⁹*et nous, nous te faisons confiance, nous savons que tu es imprégné de Dieu.*

⁷⁰*Vous les Douze, dit Jésus, n'est-ce pas moi qui vous ai choisis ? Or un diviseur est parmi vous.* ⁷¹*Il parlait de Judas, fils de Simon Iscariote. C'est lui, en effet, qui allait le trahir, lui, un des Douze.* »

1°) Quelques questions de vocabulaire.

Questions sur la traduction.

Au verset 60, on a : « *Que ce langage est raide !* » Habituellement on traduit « *Cette parole est rude* (ou *dure*) » ; elle est même "dure" au sens où c'est dur à comprendre. Le mot grec est *sklêros*, la sclérose étant un durcissement par exemple. Tous ces mots sont bons, je n'ai pas de préférence.

► « *Les disciples reculent* », moi j'ai "se retirèrent".

J-M M : Littéralement c'est « *partirent en arrière* ». Je comprends qu'un traducteur ne garde pas ça, donc les deux autres termes qui sont utilisés sont également bons.

► Dans la Bible de Jérusalem j'ai « *cela vous scandalise* » (v. 61), et là c'est : « *Vous perdez pied* ».

J-M M : "Scandaliser" est assez intéressant, parce que c'est un décalque du mot grec employé, mais le mot de scandale a pris chez nous des sens multiples depuis les grands scandales financiers jusqu'à une marque de lingerie féminine. Là, il y a donc une tentative d'interpréter le verbe dans son sens. "Perdre pied" est intéressant aussi parce que, littéralement, le scandale c'est "trébucher" sur une pierre. Et "perdre pied" n'est pas non plus toujours complètement négatif. On lit chez Paul : on peut se scandaliser pour sa perte, mais on peut aussi se scandaliser en vue d'un relèvement ; c'est à propos des Juifs qui perdent pied, non pas pour leur perte, mais pour le relèvement d'autrui. (Rm 11, 11 : « *Je demande donc : est-ce pour une chute définitive qu'ils ont trébuché ? Certes non ! Mais leur faux pas a procuré le salut aux païens.* ») C'est en effet un problème majeur que Jésus, issu d'Israël, ne soit justement pas entendu par "les Juifs".

Car "les Juifs" et "Israël" ne désignent pas exactement la même chose : Israël est une désignation spirituelle du peuple, c'est le nom de Jacob, et "les Juifs" est une désignation plutôt ethnique. Il s'ensuit que Paul peut dire : « *Nous sommes l'Israël de Dieu* » ; il ne dira jamais « *Nous sommes les Juifs de Dieu* ». Quand je dis "les Judéens" c'est encore plus localisé géographiquement : "Judéens" désigne les Juifs qui habitent la Judée. Il y a des Juifs aussi en Galilée, on ne les appelle pas Judéens, sauf que, dans notre chapitre à nous, il y a un grand débat pour savoir comment traduire *judaïoi*. Il y en a qui persistent à vouloir garder le mot de "Juifs" ; pour moi quand il y a une opposition entre Samarie et Judée, il est clair qu'il faut traduire Judéens par opposition à Samaritains. Ça dépend aussi du contexte comme toujours, c'est-à-dire ce par rapport à quoi un mot est prononcé. Cette perspective nous fait entrer dans une perspective presque christique où il y a une mort qui peut être pour un salut des autres : il y a un trébuchement qui peut être pour le relèvement des nations (*goïm*), c'est la réflexion de Paul. Ceci en passant.

Le sacré et le saint.

► Je trouve que traduire "imprégné de Dieu" et non "saint de Dieu" est intéressant (v. 69).

J-M M : En effet, ce n'est pas idiot ; "saint de Dieu", c'est ce qu'il y a de moins bien comme traduction. Le mot *hagios*, on le connaît bien puisqu'on dit « *Saint, saint, saint le Seigneur* », dans le Trisagion ("trois fois Saint") que nous appelons le Sanctus. Tout le débat est de savoir s'il faut tirer du côté du saint ou du côté du sacré ; parce que "consacré" va du côté du sacré, et "imprégné" va aussi du côté de la consécration qui est une imprégnation, une onction. Seulement le mot *imprégné* conviendrait mieux à Christos qui signifie littéralement oint (ou imprégné). Pour *hagios*, j'aimerais qu'on garde quelque chose du côté du sacré, et comme on ne peut pas dire « *Tu es le sacré de Dieu* », le mot *consacré* est celui qui s'impose chez nous.

Je vais vous donner un exemple. « *Notre Père qui es aux cieux, que ton nom soit sanctifié* » : "sanctifié" traduit *hagios*, et ça ne veut rien dire. Littéralement c'est « *Que ton nom (c'est-à-dire ton Fils) soit sacré* », et puisque le moment de la consécration, c'est la résurrection, selon ce que dit Paul en Rm 1 : « *Déterminé Fils de Dieu de par la*

résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration ». Il faudrait donc dire « Que ton nom soit consacré » dans cette perspective. Évidemment je comprends qu'on ne retienne pas nécessairement toujours cette traduction pour notre oreille, à la mesure où ce que veut dire sacré est totalement dépourvu de sens dans notre culture.

2°) Lecture cursive des versets 60-71.

Nous étions partis des différences de traductions qui sont pour nous des petits indices de questions à poser. Maintenant je reprends pour mon compte une lecture cursive en essayant de voir l'enchaînement des choses et en relevant les deux ou trois points essentiels sur lesquels je prendrai la parole dans la deuxième moitié de cette matinée.

a) Versets 60-62.

« ⁶⁰*Beaucoup d'entre ses disciples, après l'avoir entendu, dirent : "Ce discours est dur, qui peut l'entendre ?".* ⁶¹*Jésus sachant en lui-même que ses disciples murmuraient à ce sujet leur dit : "Cela vous scandalise ?".* ⁶²*Quand (éan) donc vous verrez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant ?* » C'est très difficile à comprendre du point de vue grammatical ; *éan* signifie "si" – littéralement : « *Si vous voyiez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant ?* » – ou à la rigueur "quand". C'est intelligible si on met un point de suspension ou d'exclamation. Je pense que le sens n'est pas très difficile : « Qu'en sera-t-il quand vous verrez... ? » et en même temps c'est une promesse de mieux voir « *quand le Fils de l'Homme sera remonté là où il était auparavant* ». C'est quelque chose qui ne fait pas une grande difficulté pour le sens, mais qui est difficile à justifier dans la traduction.

► « Qu'est-ce que ce sera lorsque vous me verrez ? »

J-M M : C'est un des sens : est-ce que ce sera plus difficile, ou au contraire ça vous rendra plus facile l'intelligence de ce qui est pour vous difficile en ce moment ? Et c'est difficile pour nous de décider entre ces deux sens-là.

Naissance, mort, Résurrection, Ascension, Pentecôte : même moment.

► J'ai une note qui parle de l'Ascension.

J-M M : Il ne faut pas parler d'Ascension parce que, chez saint Jean, monter au ciel ce n'est pas l'Ascension, c'est la Résurrection. Chez lui, il n'y a pas d'Ascension ; ou plus exactement la naissance, la mort, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, c'est le même moment. Chez Jean, ce qui se disperse comme signification à travers ces différents épisodes est toujours considéré non pas dans sa différence mais dans son point d'unité. Le mystère du Christ est posé tout entier à la croix, il est posé tout entier à la Résurrection. Il ne considère jamais un épisode mais l'unité organique que Luc par exemple déploie dans ces différents épisodes.

D'ailleurs, plus originellement, "monter au ciel" est un des noms de la Résurrection : "aller vers le Père", ce n'est pas d'abord un nom de l'Ascension. Et chez Jean par exemple, la Pentecôte, c'est-à-dire la remise du pneuma (de l'Esprit), est célébrée sur la croix, quand

Jésus « *remet le pneuma* ». Jean ne dit pas simplement "il rendit l'âme", mais "*il remet le pneuma*" et de lui découlent "*eau et sang*", Pneuma, eau et sang étant trois désignations de l'Esprit répandu. J'ai lu l'autre jour dans le lieu de méditation le petit texte : « *Il y en a trois qui témoignent : le pneuma, l'eau et le sang* » (1 Jn 5, 7-8). C'est très important pour la symbolique de l'Esprit.

Ceci marque profondément que le mode de mourir du Christ inclut en lui la résurrection (la vie) et la donation de la vie qu'est l'Esprit répandu. Je fais très vite allusion à cela parce que, d'un principe structurel d'écriture, ça change beaucoup de choses. Sur ce point il n'y a pas de différence entre Jean et Luc car Luc aussi, à propos de chaque épisode, médite la totalité. Par exemple, à partir de la naissance de Jésus, Luc célèbre la résurrection mais peut-être que vous ne vous en rendez pas compte, donc ce n'est pas contraire à Jean. Jean insiste plus sur l'unité.

Autre exemple : "monter vers les cieux" ou "aller vers le Père" est un des modes de dire la résurrection qui est puisé aux psaumes. Or Jean le dit aussi de l'exaltation sur la croix : « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* » (Jn 12, 32), ça c'est la résurrection. Jean l'interprète de la croix : « *Il disait cela signifiant de quelle mort il devait mourir* », Jésus allait mourir sur la croix. Croix, Résurrection, Ascension, Pentecôte, c'est un, une chose. Autrement dit, cela prouve une fois de plus que le regard de Jean n'est jamais premièrement épisodique, qu'il ne récite jamais premièrement un épisode, mais à travers n'importe quel apparent épisode il dit le cœur et la totalité, il dit l'alpha et l'oméga, le principe et l'accomplissement.

b) Verset 63 : le rapport chair / pneuma.

Je reviens à ma lecture. Le verset très important c'est : « ⁶³*Le pneuma est le vivifiant, la chair ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites sont pneuma et sont vie.* » C'est le verset que je garde pour la deuxième heure où nous aurons occasion d'affiner quelque chose que nous avons déjà commencé : méditer sur le rapport pneuma / *sarx* (chair). Pour l'instant, dans le décours de la lecture, nous repérons le souci de Jésus de répondre d'une certaine manière à la difficulté des disciples, ce qu'il n'avait pas fait à propos de la foule. Il donne ici finalement un principe d'écoute. Nous verrons que cela signifie : tout cela doit s'entendre à partir du pneuma et non pas à partir de la chair. C'est là que nous avons une attestation que ce sont deux comportements, deux sites différents, deux points à partir d'où voir. Le pneuma est un point à partir d'où voir, le pneuma ne se voit que dans le pneuma. La chair ne voit pas les choses du pneuma, chair désignant ici un comportement, une façon d'être, l'homme au sens banal et usuel.

Nous apercevons comment là se constitue une réponse, en ce sens que cela indique un site d'où entendre ces paroles, un site qui soit un point d'où voir, un point de vue. Ceci ne s'entend et ne se voit qu'à partir du pneuma de résurrection, ce qui donne sens peut-être à ce qui précède : « *Quand vous verrez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant* ». Il s'agit ici de la révélation du pneuma : à partir de ce site on entend et on voit. À partir du site de l'humanité ordinaire qui est l'humanité faible, on ne peut entendre. L'humanité ordinaire, saint Paul l'appelle *anthropos* (homme), *sarx* (chair) ou *asthénéia*

(faiblesse) qui sont tous des synonymes, en se rappelant que la faiblesse est la désignation de la condition d'homme dans l'avoir à mourir (donc son état faible et précaire), et dans l'être exclu et meurtrier d'une certaine matière.

c) Versets 64-66 : le tri chez les auditeurs.

« ⁶⁴ *"Mais il en est certains parmi vous qui ne croient pas". Car Jésus savait dès le début quels sont ceux qui ne croient pas et qui est celui qui le livrera.* » Nous avons la foule, nous avons maintenant les disciples. À l'intérieur des disciples, à nouveau, il en est qui ne croient pas. C'est ceux qu'on va voir partir au verset 66 : « *Beaucoup d'entre les disciples partent* ». Il reste les Douze ; et parmi les Douze il y a la confession de Pierre et la défection de Judas : encore un qui s'exclut.

« ⁶⁵ *Et il disait : "Je vous ai dit que personne ne peut venir auprès de moi si cela ne lui est donné du Père".* » Nous avons un rappel de « ⁴⁴ *Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire.* » Ce qui s'ouvre ici, c'est la question du choix que nous allons voir s'imposer progressivement dans la fin du texte.

« ⁶⁶ *À partir de là beaucoup d'entre ses disciples se retirèrent et ne marchaient plus avec lui.* » "Marcher avec" (ou suivre) est une des désignations de la posture du disciple.

d) Versets 67-69 : la confession de Pierre.

« ⁶⁷ *Jésus dit donc aux Douze : "Voulez-vous vous aussi partir ?"* ⁶⁸ *Simon-Pierre répondit : "Seigneur, vers qui irons-nous, tu as les paroles de vie éternelle ?"* ⁶⁹ *Et nous, nous avons cru et nous avons connu* – il faut rassembler ces deux verbes en hendiadys. Le sens est : nous avons cru c'est-à-dire que nous avons connu. Le connaître est le point fort du croire, comme le toucher, comme le venir auprès. J'ai remarqué aussi que les traductions n'étaient pas assez attentives à dire la même chose pour l'expression "venir auprès". Si on veut repérer les résonances du texte, il faudrait garder la même traduction – donc : *nous avons cru, c'est-à-dire nous avons connu, que tu es le consacré de Dieu.* » Je dois dire qu'il est des manuscrits qui donnent d'autres déterminations comme il arrive souvent dans les confessions (ou professions) de foi : pour le "consacré de Dieu", certains mettent "le Fils de Dieu". Il semble bien que "consacré" soit le mot retenu dans la confession de Pierre.

Ici c'est la confession de Pierre à Capharnaüm. Ce qui est connu en Matthieu, c'est la confession de Pierre à Césarée. Quand Jésus sollicite : « *Qui dites-vous que je suis ?* », la confession de Pierre ouvre à ce grand texte qui est lu généralement comme le fondement de l'attestation de la fonction pétrine, y compris la succession papale. Il y a aussi la question, qui n'est pas de notre texte, de la confession des esprits mauvais (« *Nous savons qui tu es : le saint de Dieu* » Mc 1, 24) où ce n'est pas une profession de foi mais un cri de contrainte.

« *Nous avons connu* ». Le verbe connaître chez saint Jean est toujours un verbe positif, et c'est un des mots majeurs. Connaître résume "l'être auprès", c'est un verbe de la proximité. En effet « qui se ressemble s'assemble », or connaître est dans l'ordre de la similitude ; et la similitude constitue la proximité qui a son sommet dans la pénétration, ce mot dont nous parlions l'autre jour à propos d'Adam et d'Ève. Le mot connaître peut dire la

même chose que la foi, ou peut préciser que le mot de foi est pris dans sa plénitude. Ici nous avons l'hendiadys : « nous avons cru et connu ». Le mot connaître peut à la rigueur être employé dans le sens de prétention de connaître. Dans le « *Nous savons* » de Nicodème, ce qui est récusé, ce n'est pas le mot même de "savoir", c'est la prétention de savoir ; de même le mot de croire est parfois utilisé par Jean pour dire la prétention de croire et l'hendiadys ici précise qu'il est dans son sens plein.

e) Versets 70- 71 : la figure de Judas.

« ⁷⁰*Jésus leur répondit : "N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze, et un d'entre vous est disperseur (diviseur)"* – le diable (de *diaboleïn*) est le contraire du *sumboleïn* : diviseur ou disperseur en est la traduction littérale ; dire démon ce n'est pas très bien, il vaut mieux garder la proximité du vocable, soit littéralement en employant *diabolos*, soit avec la traduction : diviseur ou disperseur – ⁷¹*Il désignait là Judas de Simon de Scariot, car c'est lui qui devait le livrer, lui, l'un des Douze.* » Le mot *paradidômi*, qui dit la trahison, est un mot ambigu car sa racine est le verbe donner : *paradidômi*, c'est "livrer", et justement ici c'est le "para" qui gâte tout. Pour une part mention est faite de Judas parce que peut-être il vend ce qui se donne, et *para* compromet l'intégrité du *didômi* : c'est peut-être "livré contre espèces". Mais ce même mot est ailleurs susceptible d'avoir un sens positif : la *paradosis* c'est la tradition, le mot est alors pris dans un sens positif. L'ampleur des connotations est très grande dans le positif et dans le négatif.

Voici donc achevée la lecture d'ensemble, nous revenons maintenant sur certains points.

II – Autour des mots monde, chair et pneuma

Le mot que nous allons retenir maintenant, c'est le mot de chair dans sa corrélation avec le mot de pneuma³³. Je peux faire précéder cela d'un autre mot johannique qu'on a rencontré dans ce chapitre : le mot monde (*cosmos*), qui est un peu le répondant johannique du mot de chair au sens proprement paulinien.

1°) Les deux sens du mot "monde".

Le mot de monde est un mot qualifié qui ne dit pas le monde en notre sens. Notre mot de monde désigne quelque chose de neutre qui peut être pris en bonne ou en mauvaise part. Il est plutôt bon à la mesure où il est réputé être la création de Dieu. Chez Jean il a deux sens mais aucun des deux ne correspond au nôtre.

– Le sens dominant, c'est de désigner la région régie par le prince de ce monde, le *diabolos*, c'est-à-dire la région soumise (subordonnée) au principe du meurtre et de la mort, de l'avoir à mourir. En ce sens-là le monde ne **peut** entendre la parole, le monde est par essence le refus. Donc pour ce monde-là il serait tout à fait vain de prier. Ainsi « *Je ne prie pas pour le monde* » (Jn 17, 9) ne veut pas dire : « Je ne prie pas pour les gens ».

³³ Ceci est développé dans les pages qui suivent. Une étude assez complète est dans : [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" : la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\).](#)

– Cependant le mot de monde est pris parfois dans une autre acception, comme dans notre chapitre même, dans le verset le plus central, celui que nous avons médité le plus longuement : « *Le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde* » (v. 51) ; ici le monde est susceptible de vivre, et dans ce cas-là il faut l'entendre comme désignant « les miens qui sont dans le monde ». Ça ne nous ramène pas à notre sens neutre.

Dans notre langage courant le monde désigne aussi les gens. Ici ce sont des gens qui sont qualifiés soit dans leur appartenance au monde négatif (ceux-là ne peuvent entendre), soit comme ceux qui sont "dans" le monde mais qui ne sont pas "du" monde, de la racine du monde. La différence est faite par saint Jean lui-même : « Vous êtes dans le monde et vous n'êtes pas du monde » (d'après Jn 17, 11-16 et 15, 19). "L'être de" dit la semence, dit la racine.

Je rappelle : dans l'expression « ceux-ci ... ceux-là » il faut toujours entendre : cela de nous qui a partie liée (ou complicité) avec le sens négatif du monde, et cela de nous, cette semence plus originelle, qui, elle, est susceptible de lever, de croître, d'entendre la parole.

► D'où vient la "part de nous" qui est du monde ?

J-M M : La simple expérience montre qu'il y a du mal en quiconque. La figure d'Adam est d'une certaine façon un moyen d'en rendre compte mythiquement. C'est un mythe dans le grand sens du terme (puisque le *muthos* est aussi défiguré que le *symbolos* !). C'est vrai que cette figure tend à donner un sens, mais ce n'est pas une historiette. Donc la figure de l'Adam pécheur, le péché originel, serait une réponse ; mais en même temps c'est l'ouverture d'une question puisqu'il n'est pas sûr que nous connaissions bien ce que veut dire "péché originel". Voilà un début de réponse.

2°) Le mot chair.

a) Le sens hébraïque du mot "chair".

On trouve chez saint Jean quelque chose de semblable à propos du mot de chair. D'abord il y a le sens proprement négatif selon lequel la chair désigne cela qui ne reçoit pas (ne peut pas recevoir) le salut ou la parole. C'est aussi le sens paulinien du mot de chair : « *La chair et le sang – c'est une autre façon de dire la chair – n'hériteront pas le Royaume* » (1 Cor 15, 50).

Selon un héritage hébraïque, le mot de chair désigne l'homme tout entier et non pas une partie composante de l'homme comme chez nous. *Kol basar* (toute chair) signifie toute l'humanité. Vous avez un trait de cet usage non encore qualifié dans le chapitre 17 de saint Jean : « *Père glorifie ton Fils ce qui est que ton Fils te glorifie, selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité* (littéralement : *de toute chair*). » Dans les traductions vous lisez : « Selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair », ce qui ne vaut rien. C'est apparemment littéral, mais : « toute chair » signifie toute l'humanité, et en plus il ne s'agit pas de « l'exousia sur l'humanité », mais de « l'exousia de l'humanité ». *Exousia* signifie pouvoir mais aussi accomplissement : il lui a donné « *d'être l'accomplissement (exousia : la plénitude de l'être) de toute l'humanité* ». Cet accomplissement, c'est la venue à la

perfection de la vie éternelle, et l'accomplissement de la vie, c'est de connaître. Je rassemble ici différentes choses dans ces quelques versets.

Donc chair est une façon de dire l'homme. « Ma chair » est une façon de dire "moi". Ici intervient une autre considération que je ne développe pas maintenant, qui est le rapport des pronoms personnels et des dénominations comme « mon âme », « ma chair », « mon os » : c'est moi-même au travers de ces différentes choses qui ne sont jamais des parties ; le cœur, le pneuma, l'âme non plus. Tous ces mots sont susceptibles de dire l'homme : « *Mon âme exalte le Seigneur, mon esprit exulte en Dieu sauveur* ». Ce ne sont pas des parties mais des aspects, c'est-à-dire des façons de considérer le tout de l'homme. Par exemple la chair désigne l'homme sous l'aspect de sa condition faible, fragile (*asthénéia*), c'est l'homme dans sa condition d'être soumis à la mort et à l'exclusion.

Dire « la chair et le sang » est une façon d'accentuer encore cette divisibilité au sens de cette mortalité, de cette corruptibilité : nommer à part ce qui normalement est dans une unité, et qui, répandu, indique quelque chose de la faiblesse.

b) « Ceci est mon corps » ou « Ceci est ma chair » ?

Cette faiblesse que je viens de dire se déploie dans la signification d'être mortel et d'être meurtrier. À ce titre, le mot de chair, Paul ne l'emploie jamais pour désigner le Christ parce que le Christ n'est pas meurtrier : il est homme « sauf pour le péché », et en ce sens-là il n'est pas chair. C'est pourquoi, nous l'avons dit, à ce mot de chair se substitue le mot de "corps" qui, lui, de par ses différentes significations, n'implique pas l'idée de péché. Saint Paul et les Synoptiques disent à propos du Christ « Ceci est mon corps » alors que probablement, dans le langage araméen qu'il a dû employer, Jésus a dû dire plutôt : « Ceci est ma chair... ceci est mon sang », exprimant ainsi la division dans la mort, puisque l'expression "la chair et le sang" est une indication de l'homme.

c) Crucifixion du mot "chair" (Jn 1, 13-14).

Chez saint Jean le mot même de chair, entendu en ce sens-là, est crucifié, c'est-à-dire qu'il meurt à un sens pour renaître à un autre sens. Qu'il y ait une crucifixion du vocabulaire, c'est la chose la plus élémentaire. La parole, c'est l'homme, l'homme Christ passe par la crucifixion : le vocabulaire passe par une crucifixion, par une mort de son sens natif pour pouvoir renaître dans un sens neuf qui le rend susceptible de dire quelque chose de la nouveauté de la résurrection. C'est ce qui se passe chez saint Jean entre le verset 13 et le verset 14 du Prologue. Il récuse « *ceux qui sont nés de la volonté de la chair* », c'est-à-dire de la semence qui fructifie en posture de chair, qui sont faibles. Ce mot "chair" est connu tel qu'il est dans cette expression "*volonté de la chair*", puis il est crucifié et il est ressaisi dans « *Et le verbe fut chair.* »

En quoi consiste cette crucifixion ? Elle consiste en ce que quelque chose est gardé, puisque c'est la résurrection du même, mais quelque chose est évacué.

- Ce qui reste du mot de chair c'est la notion de faiblesse.
- Ce qui est évacué c'est l'interprétation de la faiblesse qui inclut le péché.

Et ce qui change de sens la faiblesse, qui invertit la faiblesse, c'est le fait qu'elle est faiblesse acquiescée : le Christ choisit d'être faible. Ce n'est pas la faiblesse subie et héritée de la chair au sens complètement négatif. Du fait d'être acquiescée, le mot de chair change de sens et dit la mort dans un autre sens ; non pas la mort synonyme du péché comme dans certains textes, mais la bienheureuse mort qui est la même chose que la résurrection. Le bienheureux mode de mourir du Christ inclut la Résurrection, c'est pourquoi « *il fut chair* (dans ce sens nouveau) *et nous avons contemplé sa gloire* (sa résurrection). » Voyez le travail qui est fait sur le vocabulaire par la vertu de mort / résurrection du Christ chez saint Jean.

Nous avons un sens univoque de la mort : la mort c'est plutôt mal. Or même le mot de mort reçoit un sens nouveau parce que le Christ vit la mort d'une façon nouvelle, il la vit d'une façon donnée et non pas d'une façon subie. Cependant essayer de se préparer à la mort acquiescée est quelque chose de très difficile parce que le moment de la mort est une irruption et on se prépare très mal à une irruption. Et essayer de se préparer à une mort acquiescée, c'est tenter de suivre les pas du Christ pour autant que jamais nous n'aurons cette donation absolue qui, justement, est libérante, non seulement pour lui mais pour l'humanité tout entière. Méditer la mort est une chose essentielle dans la foi chrétienne. Il ne faut pas évacuer cela.

► Et la bonne mort ?

J-M M : Voyez, ce genre d'expression qui est très belle, peut être complètement pervertie, complètement usée, insignifiante ou dérisoire. La caractéristique des mots, c'est que plus ils sont usités et plus ils s'usent. C'est d'ailleurs, par parenthèse, la tâche du poète que de ressusciter les mots, que de donner aux mots usés une capacité neuve. C'est particulièrement important à propos des expressions, parce que les expressions, en ce qu'elles sont toutes faites et courantes sont donc le plus susceptible de s'user. Une expression est plus vite usée qu'un simple mot. Ressusciter des expressions – c'est tout à fait modeste... Par exemple, même s'il m'arrive de l'employer encore ici ou là, j'essaie d'éviter d'utiliser l'expression "le point de vue", expression dont on peut se demander quelle est sa signification ontologique. En revanche "le point d'où voir", ou "le point privilégié de vue", rien que cela oblige à penser l'expression de "point à partir d'où l'on voit". Et l'expression de "point à partir d'où l'on voit" est très importante, elle va même être mise en évidence dans l'opposition du pneuma et de la chair que nous avons dans notre texte.

d) L'opposition de la chair et du pneuma chez Paul et chez Jean.

J'en viens justement à ce qui est commun à Paul et à Jean, la signification du mot de chair quand elle est mise en rapport avec le mot pneuma (esprit). Là nous sommes toujours dans cette tentative des tenants. Un mot fait ressortir des choses différentes suivant le mot par rapport auquel il est pensé et énoncé. Le sens des mots change en fonction aussi du mode d'être en rapport, qui peut être un mode de similitude, un mode d'opposition, un mode de complémentarité.

Or l'expression « la chair et l'esprit » est toujours une opposition, mais ce n'est pas une opposition d'éléments, c'est une opposition de princes (de principes), une opposition de

régions ou de postures, d'attitudes : deux façons opposées d'être homme, l'humanité selon la chair (*sarx*) ou l'humanité selon l'esprit (*pneuma*). Le "selon" est très important, et aussi sous la forme adjectivale (*pneumatikos* ou *sarkikos*) qui durcit encore le caractère d'opposition qu'il y a entre les deux. Donc ce sont deux modes opposés d'être homme.

Comme on voit, on entend à partir d'où l'on est : ce sont deux modes d'être, mais ce sont aussi deux points de vue et deux points d'entendre différents. C'est pourquoi "selon l'Esprit" peut fréquemment être traduit : « du point de vue du *pneuma* ». Et on a le point de vue du *pneuma* quand on est dans le point de vue de la résurrection, c'est-à-dire « *quand on a vu Jésus montant au lieu où il était auparavant* » (v.62). C'est là que le rapport de nos deux petites phrases s'éclaire.

Quand vous penserez ce qu'il en est de Jésus à partir du *pneuma*, à partir de sa dimension de résurrection, quand la dimension de résurrection sera en vous un être, et donc du même coup – puisque l'on voit et l'on entend à partir d'où l'on est – sera pour vous un principe de voir et un principe d'entendre, alors de là « *Les paroles que j'ai dites s'entendent, car mes paroles sont pneuma et mes paroles sont vie* » (v.62), vous avez cette expression-là qui suit.

« *Si vous voyez le Fils de l'Homme montant là où il était auparavant* » – résurrection : voir Jésus à partir de son lieu qui est attesté par sa montée, par sa résurrection, le voir dans sa dimension de résurrection, c'est là le *pneuma*. Et le *pneuma* – ce regard-là – c'est cela qui est vivifiant : le *pneuma* donne vie. En revanche la chair – entendez ici "le point de vue faible", le regard faible, la vue basse qui constitue l'humanité ordinaire – est nulle par rapport à ce qui est à voir et à ce qui est à entendre dans « *les paroles que j'ai dites.* » J'ai l'impression d'être clair.

e) Difficultés liées à ce qui vient d'être dit. La légitimité du trouble.

► Pourquoi opposer l'esprit et la chair, deux façons opposées d'être au monde ?

J-M M : Je ne comprends pas la question "Pourquoi ?". Il y a quelque part une opposition dans les choses. Ces mots-là sont choisis ici pour dire le statut de ce qui s'exclut.

► Donc ça peut être complémentaire ?

J-M M : Ça peut être complémentaire dans un choix de discours, mais alors vous ne sortez pas de la structure selon laquelle chair et esprit sont des parties composantes. Et je ne conteste pas que cela puisse se faire mais ce n'est pas le mode d'écriture ici : ces mots sont choisis là pour désigner justement ce qui est opposé. C'est une question de choix. Simplement il faut entendre le choix qui est fait. Notre culture fait un choix et ici il faut entendre qu'est opéré un autre choix pour marquer le type de relation entre ces deux mots : ils ne parlent plus de ce que nous appelons la chair et le *pneuma*. Si une structure de complémentarité se change en structure d'opposition, les deux termes de la structure ne restent pas ce qu'ils étaient, donc ne disent plus la même chose.

Je n'ai jamais pensé que d'une seconde à l'autre on passerait d'un langage à un autre. Mais j'ai pensé qu'on apercevrait le principe qui conduit à une intelligence différente des

mots. Mon désir serait que simplement on aperçoive qu'il y a un point où les rémanences de difficultés que nous pressentons en nous sont solubles. Peut-être ne sommes-nous pas rendus à ce point mais nous devrions être en état de percevoir qu'il y a un point où ça pourrait se résoudre.

Parce que, dans un certain sens, cette opposition de la chair et de l'esprit, si elle est bien entendue, ne donne pas tous les sens du mot de chair ; et justement la mise à mort d'un certain sens du mot de chair, c'est ce qui glorifie la chair chez saint Jean, c'est ce qui lui permet de dire « Le Verbe lui-même est chair », c'est donc ce qui donne une nouveauté de vie au mot de chair.

Surtout ne vous bouleversez pas pour cela parce que c'est une affaire de long temps. Parce qu'il se trouve que je fréquente cela depuis longtemps, il m'arrive de l'oublier.

► Ne dites pas que vous n'avez pas l'intention de bouleverser quelque chose.

J-M M : Je dis : « Que votre cœur ne se trouble pas » et c'est justement la reconnaissance qu'il y a lieu à ce qu'il y ait trouble, et même qu'il faut qu'il y ait trouble d'une certaine manière, nous l'avons déjà dit. « *Que votre cœur ne se trouble pas* » c'est la reconnaissance de la légitimité d'un trouble, et la tentative d'aller plus loin que le trouble, qui est d'essayer de le tourner en nouveauté. Rien ne nous arrive de nouveau si nous ne subissons pas un séisme intérieur. C'est pourquoi tout trouble intérieur est parlant et signifie la capacité de nous reprendre et de ne pas rester dans un état de quiétude.

Rien de nouveau n'advient à la quiétude, c'est du trouble que naît la question. Seulement la première question issue du trouble est toujours une recherche de formulation de la question. Et la question mal posée, la question que pour moi je n'entends pas, c'est probablement l'indice de l'authenticité de la recherche de question. L'homme est une question, mais il n'est pas une question posée. Il est comme l'oiseau, une question qui cherche à se poser. Et le cheminement de la recherche est justement d'arriver progressivement à dire mieux la nature même de notre trouble et de notre embarras.

Nous revenons ici à ce processus que nous avons évoqué, qui va du trouble à la recherche, à la position de la question et ultimement (dans le bon aboutissement) à la maintenance de la question sous la forme de la prière, c'est-à-dire d'une question adressée et d'une demande.

Ce qui est fructueux dans ce que nous faisons ici, ce n'est pas d'apprendre des théories nouvelles, c'est d'apprendre à se posturer dans un processus, dans un chemin.

► Je pense que c'est libérateur parce que nous souffrons beaucoup de langages assertifs, affirmatifs, qui disent : « c'est comme ça » (« la foi chrétienne c'est comme ça ») et on n'a pas le chemin qui permet de rentrer dans. C'est pour ça que l'Église n'est pas entendue, car elle passe son temps à asséner des trucs.

J-M M : Effectivement, une proposition qui n'a pas son chemin, c'est une fleur qui n'a pas sa tige, c'est une fleur qui se dessèche, qui perd son sens, qui perd sa vigueur, qui perd sa vie. Il ne faut jamais se bloquer sur une assertion, sur un mot ou une proposition. Mieux vaut une question sans réponse qu'une réponse sans question. Une réponse sans question

c'est quelque chose qui ne rend rien parce qu'elle n'est pas dans son mouvement. Une question sans réponse, ça peut être douloureux, mais si la question devient progressivement question, elle a déjà sa réponse, du fait d'être question.

3°) Question annexe : Le tri qui s'opère dans les auditeurs.

On aurait pu traiter ici d'une question qui concerne également la structure de l'écriture johannique, c'est le progressif amenuisement de ceux qui croient et le nombre croissant de ceux qui refusent et s'en vont. C'est un thème qui a une signification.

Par exemple, ce thème régit aussi le chapitre 9, celui de l'aveugle de naissance. Plus l'aveugle progresse dans sa vision et dans sa profession de foi, et plus s'épaississent les refus, donc un tri s'opère. N'oubliez pas que les tris chez Jean sont toujours plutôt des tris intérieurs que des tris entre personnes et personnes, même si des personnages sont voués à jouer tel rôle plutôt que tel autre. Tout se résume dans le mot qui clôt d'une certaine manière l'épisode auquel je fais allusion, c'est : « *Je suis venu pour que les aveugles voient et pour que les voyants deviennent aveugles.* » Cette phrase est énigmatique. Elle veut dire ceci : « je suis venu pour que les aveugles voient, je suis donc venu pour accomplir, achever l'homme dans le voir qui lui manque pour qu'il soit, sinon son accomplissement (sa perfection) reste dans le retrait. » L'accomplissement de l'homme, c'est qu'il accède à voir : « *C'est ceci la vie, qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3). Par ailleurs, « *Pour que les voyants deviennent aveugles* » cela veut dire : pour qu'il soit déclaré que les prétendus voyants sont inaptes à recevoir la vue tant qu'ils prétendent être voyants, et qu'il soit montré que ces prétendus voyants sont en fait des aveugles. C'est l'ouverture du soupçon que nous avons peut-être des obscurcissements indélébiles tant que nous ne laissons pas mettre en question nos prétentions à savoir, à détenir (c'est ce qui nous empêche de pouvoir recevoir, c'est ce qui nous clôt sur nous-même). Ne pas voir, c'est peut-être la prétention d'avoir déjà vu, de n'être pas ouvert à voir, de ne pas avoir à voir.

J'ai à voir ou j'ai à entendre. Je peux penser que tout est une affaire entendue alors que j'ai à entendre. C'est probablement une des choses les plus fondamentales de notre Évangile. Et nous entendons maintenant la phrase qui nous paraissait tout à l'heure énigmatique et méchante, « *que les voyants deviennent aveugles* », entendez bien « les prétendus voyants », ceux qui se considèrent eux-mêmes comme voyants. Ça rejoint la prétention du « *Nous savons* » de Nicodème.

Ça rejoint finalement, pour résumer le tout, cette idée que si nous sommes pleins, nous ne pouvons pas recevoir, cette idée fondamentale qui a été le trait dominant de notre lecture, l'idée du don. La capacité de don est mesurable à la décrispation sur ce que nous pensons posséder. Et le don dit la vie, dit l'homme. Si nous sommes repus nous ne pouvons rien entendre, ni rien attendre du pain de la vie. J'aimerais que ce soit la phrase conclusive de notre lecture de ce matin.

Nous pourrions revenir sur quelques points dans la dernière rencontre qui sera formée de vos questions.

III – Questions diverses

1°) Appel et élection. La question de Judas.

a) Question sur disciple et apôtre.

► Quelle est la différence entre disciple et apôtre ? Où apparaît le vocable apôtre ?³⁴

J-M M : Le mot disciple a un sens plus large que le mot "apôtre", si on entend par apôtres les Douze. Dans notre texte il est fait d'abord mention de ceux qui avaient cru en lui, or généralement ceux qui avaient cru en lui ne continuent pas, c'est donc qu'ils croient croire mais ne sont pas dans la foi ; il y a des disciples aussi qui partent, qui se retirent ; et il y a ceux qui restent. Dans certains cas ces derniers peuvent être plus nombreux que ceux que l'on a coutume d'appeler les Douze cependant le mot apôtre désigne principalement les Douze. Ici intervient la symbolique du 12, mais la signification d'apôtre est liée à l'envoi (*apostellein* : envoyer). Il y a deux mots pour dire envoi : *pempô* et *apostellô*. *Apostellein* est celui que nous concerne ici. Cependant, dans un sens plus large, le mot d'envoi (c'est-à-dire de mission) ne doit pas être restreint aux Douze, c'est-à-dire que toute foi a une dimension de mission. Ici, l'expression employée est "les Douze".

b) Première approche de la question sur Judas.

► On s'est interrogé sur Judas : le fait que le récit se termine par là ; la place de Judas par rapport à nous ; la signification du verset 70 ; la signification de "fils de la perdition"...

J-M M : On va prendre cette question de Judas dans l'interprétation de ce mouvement que j'ai indiqué où ce n'est pas la personne de Judas qui est en question, mais ce que j'ai appelé l'épaississement et l'amplification de la ténèbre, ceux-là qui s'en vont à mesure que le chapitre avance. Je vous ai dit que c'était une structure qui se retrouve à d'autres endroits chez Jean. Je pense que la réponse à cela doit se situer dans une méditation sur quelque chose qui n'est pas implicitement contenu dans notre texte, mais dont on trouve des traces d'assez bonne heure et dont je vous fais part. Je vous demande la plus grande attention parce que ce n'est pas de la plus grande facilité.

c) Appel et élection.

Ce que je vais dire a à voir avec un terme de notre texte qui est le verbe choisir : « *Je vous ai choisis* » (v.70). Plus largement cela concerne le terme élection (*eklogê*) – "les élus" est un mot biblique – qui est mis en rapport avec le terme appel (*klêsis*) dans les Synoptiques : « *Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus* » (Mt 22, 14). Cette phrase signifie que l'appel est moindre que l'élection car l'élection est l'accomplissement de l'appel. En effet l'appel tombe sur le plus grand nombre, donc le moment de l'appel est un moment où ils sont nombreux – "les nombreux" signifie toujours, nous l'avons dit, les dispersés, les déchirés – et l'élection tombe au moment où les déchirés sont des réconciliés, au moment où ils sont unifiés. Le processus d'unification est un processus qui va du beaucoup au peu, et même finalement à l'unité de tous dans l'un.

³⁴ Sur cette question, voir le chapitre 2, 2^{ème} partie, paragraphe 3 : *Les disciples*.

Ils sont nombreux au moment de l'appel parce que l'appel tombe sur le statut dans lequel l'homme est divisé et multiple. Pour autant qu'ils vont vers l'accomplissement qui est l'élection ils sont plus unis, donc ils sont peu d'élus ; et ultimement c'est le processus qui va à la récapitulation (à la réassomption) de la totalité dispersée dans l'unité : la multiplicité des enfants réunifiés dans le Fils Monogène qui est seul, mais d'une solité pleine.

C'est donc la sagesse sapientielle qui est cachée dans cette expression qui a été utilisée dans une tout autre direction et en particulier dans une stratégie plus ou moins inconsciente, parce que ceux-là mêmes qui promeuvent cette stratégie sont eux-mêmes pris dedans, une stratégie de la peur. Les sermons sur la mort, justement, commençaient souvent par « *Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus.* » Cela n'est pas satisfaisant par rapport au sens de l'Évangile qui n'est pas écrit dans la tonalité de la peur. Et cette lecture qui met en œuvre une méditation sur l'Un et les multiples, comme aussi sur le peu et le beaucoup, dans l'Écriture, est tout à fait conforme à ce que nous pouvons entendre.

Je vous ai prévenus que c'était difficile et je vous avoue que, seul, je ne l'aurais pas trouvé. Je livre cette méditation à votre sagacité. Cela signifierait : continuer à lire l'Écriture de prime saut, sans prendre conscience de la différence des structures de cette Écriture par rapport à notre oreille, n'est pas simplement dommageable parce que ça nous empêche d'entendre, mais peut être une perversion de l'Évangile. C'est une petite occasion de souligner l'importance de ce que nous sommes en train de faire, même si ce point particulier n'est pas pleinement intégré par nous. Il y a là un chemin de méditation qui me paraît par ailleurs conforme et aux structures et à la tonalité de l'Évangile.

d) Le discours évangélique sur le pluriel et sur l'unité.

Dans l'Évangile le pluriel n'est jamais un pluriel insignifiant, un pluriel non qualifié, un pluriel neutre. L'expression "les nombreux" (ou "beaucoup") est toujours mise en rapport avec un processus de réconciliation, de réunification. Ce qui fait nombre et qui est négatif ce n'est pas la multiplicité innocente des êtres, mais c'est lu dans la perspective de leur déchirement mutuel, où le déchirement de l'un avec l'autre correspond du reste au déchirement intérieur de chacun. Et l'unité est en revanche qualifiée comme réunification. La réunification ne signifie pas que tous perdent leur personnalité et sont homogénéisés, etc. La véritable unité ne réside pas dans le pareil mais dans le bien lié, le bien re-lationné, bien rapporté à. En effet l'unité est le lieu majeur de la totalité accomplie : *hén / ta panta*, c'est Héraclite mais c'est aussi saint Paul. Et le fait que cette unité soit une unité pleine s'exprime dans une expression qui à première vue semblerait dire le contraire : « Celui qui perd sa solitude (sa mauvaise unité) *porte beaucoup de fruits.* » Voilà le mot "beaucoup" qui est le mot de l'accomplissement, qui n'est pas ici le *beaucoup* de la multiplicité déchirée mais celui de la totalité accomplie, le *beaucoup* dans l'unité. Il perd le négatif de l'unité qui est la solitude car « *Si le grain tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul* – il est le monos négatif – *mais s'il meurt il porte beaucoup de fruits* – il est le monos plein » (Jn 12, 24).

Ce discours nous est très étranger, mais en fait quand on y accède quelque peu, on s'aperçoit que c'est nous qui ne sommes pas simples parce que la véritable simplicité est là.

e) La figure de Judas.

Venons-en de façon plus précise au diabolos et à la figure de Judas. Plusieurs remarques successives qui sont autant de petites touches qui peuvent nous aider à cheminer sur la question à laquelle je ne donnerai pas une réponse décisive, je ne peux pas.

1^{ère} remarque. Dans un premier temps ne vous effrayez pas de ce que Judas soit appelé diabolos. L'antithèse de Judas est Pierre : très souvent la figure de Judas et la figure de Pierre sont présentées en opposition. Or Jésus appelle Pierre « Satan » qui est le mot hébreu "accusateur", souvent traduit en grec par diabolos, disperseur. Dans quelles circonstances ? C'est tout de suite après qu'il vient de confesser le Christ, en Matthieu (Mt 16, 16), dans un passage analogue à celui de Jean (21, 15-17). Chez Matthieu, l'annonce de la Passion provoque le refus de Pierre et la réaction de Jésus (Mt 16, 22-23) : *Vade retro Satanas*, formule connue. Mais ensuite à ce même Pierre il sera dit : « *Sois le pasteur de mes brebis* » (Jn 21, 15-17). Entre-temps du reste il aurait mérité encore plus, par son reniement, d'être appelé Satan. Autrement dit ces paroles ne sont pas le dernier mot sur Pierre ; et même pour Judas, on ne peut pas dire que le nom de diabolos soit le dernier mot du Christ à son sujet.

2^{ème} remarque. En ce qui concerne les personnages de l'Évangile, il faut se poser la question de savoir dans quelle mesure ils sont ce que nous appelons aujourd'hui des personnes, et dans quelle mesure ils sont des figures. Or nous avons dit que la personne n'avait pas l'unité que nous imaginons, n'était pas l'ultime *atomos* sur quoi on peut faire fond, que l'homme était le champ divisé dans lequel sont les deux semences.

f) Quelques "figures" de l'évangile de Jean.

Le *je* conscientiel superficiel de Judas participe à quelque chose de négatif dont l'ampleur est très grande. Elle est très grande parce que probablement il représente l'ami. Thomas représente le frère, Marie-Madeleine représente symboliquement l'épouse. Autrement dit, les types différents de relations sont signifiants d'un mode particulier de relation. Jean est le disciple par excellence, l'écouter par excellence, mais ce n'est pas lui seulement dont il est dit que Jésus l'aimait, puisque c'est mis ici au compte de Judas³⁵.

g) Judas possède une part d'ivraie et une part d'insu.

Ces personnages jouent leur propre liberté en un sens, et cependant ce qu'ils jouent et savent jouer n'épuise pas leur être. Judas est muni d'un insu, de son insu propre. Et l'insu de Judas est précisément cela de lui qui obéit à la parole. Et obéir à la parole de Dieu, ici, c'est agir selon l'Écriture. Judas est, sous cet aspect-là, celui qui entend et obéit à l'Écriture, puisque obéir signifie entendre.

Nous avons lu au verset 12 du chapitre 17 « *Je n'en ai perdu aucun sinon le fils de la perdition afin que soit accomplie l'Écriture.* » Le fils de la perdition, c'est la manifestation de ce qui est essentiellement perdition, fils signifiant la venue à visibilité de ce qui est en secret dans le père, le père étant ici le diabolos selon le thème des deux semences qui est

³⁵ D'après la citation de Jn 13, 18, Judas est l'ami commensal comme il est dit à la page suivante.

largement indiqué par Jean. J'ai dit les deux lieux principaux où vous pouvez trouver décrites les deux semences : Jn 8, 39-59, et le chapitre 3 de la première lettre de Jean.

Nous avons dit que nous étions le champ où il y avait et l'ivraie et le bon grain : c'est la part d'ivraie qui en Judas se révèle, vient à jour dans sa participation au meurtre, mais cela se révèle *bien que* ou *parce que*, dans son insu, il obéit à la parole de l'Écriture, qu'il agit selon l'Écriture.

Quelle utilité Judas a-t-il du point de vue simplement anecdotique ? À vrai dire, elle est à peu près nulle parce qu'on aurait pu prendre Jésus très facilement sans ce rôle de Judas. Cependant Jésus n'est pris que lorsqu'il se laisse prendre. Vous avez au chapitre 7 et au chapitre 8 de nombreux moments où on essaye de le prendre et où il se cache, il disparaît parce que son heure, qui est l'heure de sa donation, n'est pas venue. En revanche, par l'intermédiaire de Judas, Jésus aussi accomplit l'Écriture en se laissant prendre. Quelle Écriture ? Eh bien probablement celle qui structure le chapitre 13, je vous l'ai déjà dit : « *Celui qui mange mon pain – mon commensal : voilà Judas est son commensal, l'ami commensal, celui qui mange avec – celui-là tourne le talon contre moi.* »

h) Différentes figures de Judas, celles de commensal, de frère.

Mais surtout Judas, malgré l'inutilité apparente de son geste, est une des figures majeures pour saint Jean parce que la mort chez l'évangéliste n'est pas simplement ce que nous appelons la mort biologique : elle a lieu chaque fois que Jésus est troublé. Il y a la mort de l'ami qu'est Lazare ; c'est un moment où il est dit que Jésus se trouble (« *Jésus, [...] frémit dans son esprit et se troubla (étaraxén) en lui-même* » Jn 11, 33). Il y a aussi le moment où Jésus annonce la trahison de Judas : « *Jésus se troubla (étaraxén) en esprit* » (Jn 13, 21) et Judas sort dehors ; « *il était nuit* », donc il sort dans la ténèbre ; c'est un moment de mort pour le Christ. La mort est l'ultime rupture, et l'ultime rupture est rupture d'avec le plus proche. Pendant la Passion, Jésus a affaire à des Juifs, à Pilate, à Pierre qui le renie, et puis il a affaire au plus proche qui est ultimement son meurtrier. Ici c'est la rupture peut-être majeure, la rupture du commensal. On connaît la symbolique du repas, le nom de l'eschatologie réunifiante dans le Royaume, c'est d'une importance considérable. De ce fait Judas est traité assez rigoureusement dans nos Écritures et particulièrement par saint Jean.

Saint Jean, au fond, lit dans la figure de Judas à la fois l'ami, le commensal, et sans doute aussi fondamentalement le frère à la mesure où il y va dans cette affaire des figures d'Abel et Caïn telles qu'elles sont reprises dans la première lettre de Jean où il est dit que l'ultime du meurtre, c'est le fratricide. La première mort est un meurtre et c'est un fratricide. La mort du Christ est ce qui retourne cette situation des enchainements de mort et de meurtre. La mort du Christ pour saint Jean crée, ouvre une nouveauté qui est de n'être plus dans ce perpétuel enchainement d'exclusion qui est en même temps auto-exclusion. Or c'est la reprise du rapport fraternel du plus proche qui dit cela.

Il y a cette persistance de la figure de Judas qui joue le rôle de Caïn. Et cela est particulièrement scandaleux pour Jean à cause de cette autre certitude que la totalité de l'humanité est dans les mains du Christ. D'où cette constante récurrence qui, loin d'indiquer une exclusion, indique le point d'ultime incompréhensibilité qu'il y a, pour Jean, dans la

situation de Judas : c'est ce qui n'est pas résolu. Il n'y a rien pour nous permettre de résoudre cela, mais c'est le point extrême parce que c'est ce qui persiste à faire objection apparente à : « *Le Père lui a donné la totalité dans les mains.* » C'est quelque chose qui, pour nous, peut être vécu comme une espèce de situation désespérée mais aussi désespérante, et qui est en fait la révélation de la plus grande universalité du salut dans l'évangile de Jean.

Vous voyez qu'il ne faut pas se contenter d'estimer l'importance de Judas au niveau simplement de l'anecdote, parce que le geste n'est peut-être finalement pas aussi décisif dans la pratique qu'il pourrait paraître. On pourrait même se passer de ce traître-là dans ce mélodrame, mais pas du point de vue des multiples significations que nous venons d'énumérer.

Je ne sais pas s'il y a quelque chose à ajouter. À propos de Judas j'ai pris soin d'apporter des perspectives, des points de vue pour votre méditation, et je crois les avoir donnés dans un certain ordre et avec un certain calme pour que vous puissiez noter les points qui se cumulent, qui essaient d'appriivoiser en nous quelque chose comme cette terrible figure. C'est à vous de faire la suite.

Nous allons maintenant traiter deux ou trois questions qui sont survenues et pour lesquelles je n'entreprends pas quelque chose de construit, sur lesquelles on échange.

2°) Reprise de trois questions importantes.

a) Les systèmes d'opposition.

Je vais commencer par la question du système d'oppositions. Quelques mots déjà rapidement. J'ai dit que cette structure des contraires était inévitable, faisait partie nécessaire de notre pensée, et pas simplement de notre pensée d'occidentaux. Cette dualité ou ce dualisme-là est essentiel à toute pensée. Mais tous les *deux* ne sont pas des *deux* d'opposition. On pourrait même dire que les *deux* peuvent être premièrement des *deux* de distinction féconde.

La Genèse est construite sur la distinction féconde. Les mots importants sont : "il dit", "il sépara", et une fois séparés "il appela". Par exemple il sépare les eaux et la terre. Occasion pour dire que cette séparation contribue à donner sens même au mot de *terre*. Vous vous rendez compte que, conformément à cela, si le mot terre est prononcé par rapport à ciel, il a un sens, s'il est prononcé dans sa différence par rapport à l'eau, il a un autre sens ; c'est pourquoi ce n'est pas le même mot en hébreu puisque la terre est appelée "la sèche" quand elle est distinguée de l'humide. Je trouve ces distinctions absolument fondamentales, elles sont constituantes. Elles préludent à toute possibilité de cosmos, de mise en ordre. Donc nous avons ici plutôt des complémentarités.

Avant d'aller du côté du trois qui sert à tout – il faut se méfier, le trois ne résout pas tous ni chez Hegel ni ailleurs – je voudrais dire que la structure d'opposition (pas simplement de discernement), et la structure de discernement sont absolument nécessaires, et peut-être doivent être pensées conjointement.

Essayons de penser ce que veut dire changer. Quand je dis "changer", j'atteste que la chose qui change perdure, et quelque chose en elle est nouveau. Et même on pourrait dire que ce qui perdure est d'autant plus conforté que quelque chose est exclu de ce qu'elle était pour que quelque chose de neuf advienne. C'est l'image simple du fromage. Nous avons un mélange. Si quelque chose se prend, c'est-à-dire se confirme, prend de la fermeté, c'est parce que précisément est exclu le petit-lait.

Ce point est médité dès les siècles anciens par rapport à la croix. La croix, disent-ils avec insistance, est ce qui sépare et ce qui confirme ; elle a la double signification d'être *horos* (limite) qui peut d'ailleurs être prise à différents niveaux comme dans l'ex-orcisme qui évacue quelque chose, et aussi *héxis*, ce qui confirme. Et le mouvement même de consolidation est un mouvement de séparation. Il n'y a pas de consolidation sans séparation. Je ne suis pas neuf si je n'évacue pas l'ancien de moi-même, et le moi-même qui reste de l'ancien est confirmé comme étant neuf.

Ce sont des structures élémentaires. Elles font partie de la symbolique originelle de la croix qui s'appelle *stauros* (croix), *horos* et *héxis* (limite et confirmation). Il y a des sermons au peuple qui sont faits sur ce thème, ce n'est pas simplement de la spéculation. C'est une analyse fine du *deux*, ici du *deux* qui est deux fois *deux* : le *deux* de l'opposition et le *deux* de la confirmation.³⁶

b) Crucifixion du langage ; rature chez Paul.

► J'ai deux questions. C'est d'abord la question de la crucifixion du vocabulaire, et ensuite le rapport à notre mort (comment ça nous travaille ; tu as parlé de préparation à la mort...). Comment parler de ces choses ? Quelle parole ça libère (je parle ici de la parole que nous avons quand nous voulons dire quelque chose de ce que nous entendons) ?

J-M M : Je voudrais faire droit au moins à l'une de ces questions. Maintenant nous sommes sur un mode où je n'enseigne plus, mais où l'on cause, car je n'ai pas préparé une réponse continue à ces questions. C'est d'abord la question de la crucifixion du langage.

Comment peut-on parler de crucifixion du langage ?

Comment peut-on parler de crucifixion du langage ? Il faut prendre acte de la signification répétée par Paul que nous sommes l'homme co-crucifié avec le Christ et même co-enseveli (« *Nous avons été co-ensevelis avec lui par la plongée (le baptême) dans sa mort [...] Notre homme ancien a été co-crucifié avec lui.* » [Rm 6, 4-6]). C'est là la signification du baptême puisque l'ensevelissement rituel était l'ensevelissement dans l'eau. Or l'homme est constitué de langage. Notre être le plus authentique est langage, est parole. Nous sommes au monde par l'oreille et par la bouche. Le langage, notre langue native, est notre milieu maternel. L'homme accède à l'humanité en accédant au langage. La tâche de faire naître n'est pas simplement biologique, elle est de faire accéder à la socialisation (comme ils disent), accéder à la sphère de l'échange, à la sphère de la parole. Donc l'homme a de quelque manière à être co-crucifié pour co-ressusciter. Le "pour" ici n'est pas très intéressant car il vous gêne peut-être, il voudrait dire "souffrir pour être

³⁶ Voir la session *Plus on est deux, plus on est un* dans le tag [PLUS 2 PLUS 1](#).

heureux ensuite", ce que justement cela n'est pas : les conjonctions de subordination (afin que, parce que, etc.) appartiennent au langage stratégique tel que nous en usons et ne sont pas de mise dans un discours comme celui-là. Autrement dit la crucifixion n'est pas une chose pour une autre, la crucifixion est l'autre face ou l'avvers de la résurrection, comme nous avons dit que l'opposition est la condition, et même plus que la condition, l'avvers du changement, du mouvement de tout progrès. Donc il n'est pas du tout inouï d'employer l'expression de la crucifixion du langage.

C'est une crucifixion de nos structures sémantiques et syntaxiques.

Ce n'est pas inouï ; ça l'était probablement jusque-là puisque je ne l'ai pas entendu et que c'est la première fois que je le prononce, et je crois que ce n'est pas si mal. Je vous remercie parce que vous m'avez donné occasion de me le dire à moi-même avant de réfléchir, je ne sais pas pourquoi, mais c'est ainsi.

Cette crucifixion du langage est à la fois une crucifixion de la sémantique (du sens des mots), et de la syntaxe (des structures syntaxiques qui nous constituent). Nous avons essayé de tenir à distance, de suspecter, et éventuellement de déconstruire nos apparentes évidences. En effet la nouveauté qui vient à l'homme n'est pas contenue dans ce que l'homme sait de lui, elle n'est pas dicible sans modification dans le discours de l'homme natif tel qu'il le reçoit de sa langue maternelle, et cependant il n'a pas d'autre langue pour parler.

La rature chez Paul.

Cela me fait penser d'ailleurs à une pratique de Paul que j'ai déjà enseignée, et qui a une affinité avec ce que je suis en train de dire, c'est la pratique paulinienne de la rature. Paul énonce quelque chose, puis il dit : « *mais voilà que je parle selon l'homme (ou selon la chair)* », c'est-à-dire selon l'humanité faible, et puis il reprend son discours premier comme s'il n'avait pas raturé, parce qu'il n'en a pas d'autre.

La nécessité de "dire".

Il nous est nécessaire de dire les choses, mais il faut savoir que ce que nous disons n'est pas adéquat à ce qui est à dire. Et le moment destructif de la suffisance de notre discours, c'est le moment qui fait place à la capacité de réassumer les mots.

Les mots qui sont morts peuvent ressusciter.

De toute façon il ne faut pas parler dans les mots tels que dans un vocabulaire. Les mots dans un vocabulaire sont morts. Ils sont alignés dans les dictionnaires comme dans des tombes. Les dictionnaires, c'est la sépulture des mots. C'est utile, mais les mots vivent lorsqu'ils sont habités. Et j'ai la conviction que prononcer un mot habité, c'est-à-dire détruire le sens usé du mot dans le mode même de le prononcer et de le joindre à d'autres mots, c'est accomplir quelque chose de la résurrection.

On pourrait en dire plus. L'important est que ça vous éclaire et vous suggère des choses. Ça n'a pas d'autre prétention que d'être des petites graines. Il suffit qu'il y en ait une un jour qui croisse. Il ne faut pas non plus vouloir tout ramasser.

► J'ai l'impression que c'est sacrilège de parler de crucifixion pour les mots.

J-M M : Ce n'est pas sacrilège pour Jésus-Christ, et les mots sont quand même un peu moins que le Verbe ! C'est la crucifixion du Verbe, je n'avais pas non plus pensé cela ainsi, merci.

Opposition ou complémentarité.

Cette crucifixion est précisément une crucifixion de résurrection, il ne faut pas s'arrêter au moment de la destruction. Nous sommes toujours dans le rapport de l'opposition destructrice de la lumière et de la ténèbre où le compromis entre les deux est impossible. Le soir et le matin sont des compromis entre la nuit et le jour, sont des seuils, sont des mixtes, quand précisément on ne les entend plus sur le mode de l'opposition mais sur le mode de la complémentarité, celui de la belle alternance du jour et de la nuit. Lorsque nous voyons le mot nuit quelque part, il faut se poser la question : est-ce que le mot nuit est pensé ici dans le tenant de la belle alternance du jour et de la nuit ou est-ce qu'il désigne la ténèbre par opposition irréductible avec la lumière, puisque la ténèbre est dehors ?

Regardez : « *Judas sort, il était nuit* » (Jn 13, 30) : le mot nuit ici joue comme ténèbre. Chez Jean la nuit prend son sens dans la symbolique de la ténèbre. Ailleurs elle jouera dans la symbolique complémentaire de l'alternance du jour et de la nuit. C'est une des règles de la lecture symbolique : une lecture symbolique est toujours dans une parole et toujours dans une structure.

► Tu as parlé de mots habités. Je me dis que des mots habités, même approximatifs, sont meilleurs que des mots justes mais mécaniques. Voilà qui devrait libérer la parole de beaucoup de monde.

J-M M : Tout à fait.

c) Le rapport de l'homme à la mort.

Tu avais demandé à parler de notre rapport à la mort.

► Oui, je vis avec la pensée de la mort, je crois, depuis toujours. Je sais que c'est quelque chose qui a une dimension à la fois psychologique, affective, qui évolue au fur et à mesure du déroulement de l'existence et que la méditation et la foi entrent sans cesse en interaction avec ça.

J-M M : Quel est le rapport de l'homme à la mort ? Il y a la mort oubliée, il y a la mort déniée et il y a la mort acquiescée ; et quelquefois les trois ensemble, mais inégalement suivant les individus et les époques. Les siècles qui n'ont ni dénié ni oublié la mort nous paraissent facilement macabres. Il n'est pas sûr que d'être attentif à la mort soit nécessairement l'effet d'une perversion morbide.

Maintenant je dis au hasard des choses qui me viennent à l'esprit.

Je réfléchissais sur l'expression : "préparation à la mort", et je ne suis pas sûr qu'on puisse s'y préparer vraiment parce que la mort constitue quelque chose comme une rupture radicale, comme un saut, et le saut a la caractéristique d'être ce qui est franchi sans qu'il y

ait un chemin de préparation jusqu'au bout. Je ne dénie pas la notion de préparation à la mort parce que c'est quelque chose qui m'intéresse, qui me préoccupe. Cependant je suis prudent sur l'usage même du mot parce que, dans le moment du saut, nous ne sommes plus là pour en parler. Dans l'expression "au moment de faire le saut", le mot saut est à entendre au sens où Heidegger l'emploie dans de tout autres circonstances pour indiquer ce qui est rupture dans un chemin continu de pensée : il y a un moment où la pensée ne progresse que par le saut, et le saut accompli permet éventuellement de relire. Mais dans le cas présent, le saut accompli, nous ne pouvons pas en parler. Nous ne pouvons pas préjuger non plus de façon certaine de ce que nous serons dans ce moment-là. Nous n'avons pas la maîtrise ni la certitude. Cependant je pense que cela n'exclut pas d'essayer d'en parler avec précaution et sans forfanterie. En revanche, dire : « Monsieur, la mort, j'y suis préparé, je ne la crains pas », je crois que c'est une forfanterie, je ne crois pas que l'on puisse dire ça purement et simplement. C'est peut-être une autodéfense, je ne sais pas, devant ce qui est irruption de l'étrange.

Nous avons parlé longuement de ces choses-là à l'Arbre l'année dernière. Nous parlions de la Vie éternelle et nous avons étudié le rapport mort / vie dans l'Écriture qui est complexe. Nous avons commencé en lisant un poème de Rilke où il parle du côté du mort qui est désemparé : il ne rencontre pas les choses familières ; il n'a pas ses marques ; comment habiter un monde qu'il ne connaît pas ? C'est la transcription de notre attitude d'incertitude devant la mort. Pour nous la mort garde quelque chose de dépossédant de tout ce qui fait le lien ordinaire de la vie, de ce qui fait la familiarité. C'est une rupture de la familiarité. En un certain sens, peut-on se préparer à la rupture de la familiarité sans savoir en quoi elle est rompue et comment ?³⁷

► Est-ce qu'il s'agit du poème où Rilke dit : « Nous ne sommes que l'écorce, que la feuille ; le fruit qui est au centre de tout, c'est la grande mort que chacun porte en soi », c'est le fruit autour duquel tout change...

J-M M : Ce n'est pas le même. Là, justement, d'une certaine manière, c'est pris à l'envers. Ce n'est plus l'absence de familiarité qui est en cause ; au contraire, ce qui pour nous est le plus horrible est appelé ici le fruit dont nous ne sommes que l'écorce. C'est une espèce d'inversion qui a à voir analogiquement avec le changement de sens du mot de mort quand il est perçu comme une modalité de la résurrection.

► Pour revenir à notre texte, la mort dont il est question tout le temps dans le premier poème dont tu as parlé, c'est la mort qui s'oppose à la vie éternelle, c'est la ténèbre ?

J-M M : Tout à fait. Donc nous revenons à nos textes et la chose la plus importante à dire, c'est que la distinction n'est pas entre ce que nous appelons la vie et la mort ; la distinction est entre ce que nous appelons la vie et qui est la vie mortelle, et ce que l'Évangile appelle la vie et qui est la mort ressuscitée, la mort de résurrection. Il y a une inversion radicale de sens. Quand Jean dit : « *nous sommes transférés de la mort à la vie* » (1 Jn 3, 14) il appelle ce monde-ci la mort comme l'autre l'appelait l'écorce par rapport au

³⁷ Extrait de la première Élégie de Duino lu à l'Arbre : « Sans doute est-il étrange de n'habiter plus la terre » etc.

fruit. Il faut être très attentif. Et pourtant l'autre sens existe aussi dans notre Écriture. C'est là que, à chaque fois, il faut voir dans quel contexte le mot de mort est prononcé.

Le mode de mourir du Christ appartient à la région de la vie, mais notre mode de mourir appartient à la région de la mort. Il y a des gens qui disent qu'ils sont propriétaires de leur corps, et je comprends bien, ça veut dire que ce n'est pas une instance gouvernementale ou autre qui décide, mais c'est une expression totalement absurde : je suis un locataire même très précaire ; nativement le propriétaire c'est la mort.

LE MOT DE LA FIN

Je suis content que ce soit fini à la mesure où la fin ne serait pas une rupture mais la récapitulation, la remise en présence de la totalité d'un chemin, d'une démarche : le moment où l'on s'assied à la fin mais où on a dans les jambes tout le chemin. Parce que pour moi, c'est à chaque fois une aventure. Ça a l'inconvénient d'être fatigant comme aventure, ça a l'avantage de n'être pas ennuyeux. Je veux dire qu'on pourrait faire une session un peu sous la forme d'un cours où tout serait écrit d'avance. Il y aurait des avantages, d'ailleurs, parce que ce serait peut-être plus clair que lorsqu'on se soumet aux aléas de ce qui se passe. Mais je préfère que ce soit plus dur et que ce ne soit pas ennuyeux. Je préfère essayer de vivre effectivement quelque chose. Une traversée, on est content quand c'est traversé, aussi.

Ce qui m'a toujours apporté c'est de "lire avec". Alors merci pour vos questions, pour vos visages. Quand on cause on aperçoit les visages d'une façon très particulière, c'est-à-dire qu'on a besoin d'eux. Un visage qui acquiesce un peu, on est content. Un visage qui se brouille ou qui s'inquiète, on est inquiet.

Merci pour ce que vous avez dit, ce que vous avez apporté qui justement oblige à approfondir des choses qu'on croit avoir soi-même entendues, parce qu'on les habite, et puis tout d'un coup voilà que la question s'ouvre à nouveau dans une nouvelle tonalité. C'est difficile de tenir à la fois un cap – parce qu'on avait quand même un projet – et puis aussi d'être à la disposition de ce qui intervient latéralement de tous les côtés de votre part. Des choses qui émeuvent, des choses qui étonnent, des choses qu'on ne comprend pas, des choses qui sont les vôtres ; et tout cela c'est à tenir, à prendre en compte. Avec tout cela il faut avancer. La chose qui à la fois m'émeut, je ne veux pas dire qui m'inquiète, mais elle ne réjouit aussi, en même temps : c'est que vous donniez libre cours – peut-être ne pouvez-vous pas faire autrement – à parfois une émotion, à un trouble, à une profondeur de ce que vous vivez. Cela n'émeut beaucoup. Ce n'est vraiment pas un cours, c'est vraiment autre chose, et cela de la part de tous.

J'aurais aimé souligner une chose que Jean a dite tout à l'heure, mais je l'ai oubliée... parce que c'est le prodrome de l'extrême vieillesse : vous avez remarqué comment ça m'arrive, tout d'un coup, d'être arrêté, de ne plus savoir où j'en suis.

Je vous dis merci, et vous comprenez que ce n'est pas une formule...

Tags et plan du blog au 13 décembre 2014

(Mises à jour sur <http://www.lachristite.eu/archives/index.html>)

TAGS :

[articles](#) (de JMM) ; [Baptême](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [christité](#) ; [CREDO](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [Eglise](#) ; [Esprit Saint](#) ; [Eucharistie](#) ; [figures](#) ; [gnose textes](#) ; [gnose valentinienne](#) ; [Heidegger](#) ; [Homélies](#) ; [infos](#) ; [J-M Martin](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN-PROLOGUE](#) ; [Joseph Pierron](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [mal souffrance guérison](#) ; [Mathigot-peintre](#) ; [outils](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [Pères de l'Eglise](#) ; [péché pardon](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [Résurrection](#) ; [sacrements](#) ; [saint Jean](#) ; [saint Paul](#) ; [structures de base](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Symboles](#) ; [Synoptiques](#) (Mt, Mc, Lc) ; [Trinité](#) ; [témoignages](#) ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [Échos à JMM](#)

CATÉGORIES :

[I.1 Présentations – I.1 Qui est J-M Martin ; Dates des rencontres](#) ;
[I.2 Témoignages, articles sur JMM](#) ;
[I.3 Christité et autres](#) ;
[I.4 Poèmes de J-M Martin](#) – [I.4 Préfaces pour Mathigot, articles de J-M Martin](#) –
[I.5 Articles ayant un lien avec J-M Martin](#) ;
[I.6 Joseph Pierron](#) ;

[II.1 Méditations de textes de st Jean](#) ;
[II.2 Méditations de textes de st Paul](#) ;
[II.3 Textes du N T autres que Jean et Paul](#) ;
[II.4 La gnose chrétienne des premiers siècles](#) ;
[II.5 Pères de l'Eglise](#) ;
[II.6 Homélies de J-M Martin](#) ;

[III.1 Structures bibliques de base](#) ;
[III.2 Rapport à l'Ancien Testament](#) ;
[III.3 Outils de J-M Martin pour la lecture biblique](#) ;
[III.4 Vocabulaire biblique](#) ;
[III.5 Figures bibliques \(Pierre, Judas, Marie...\)](#) ;
[III.6 Symboles bibliques](#) ;

[IV.1 Père Fils Esprit \(pneuma\)](#) ;
[IV.2 Baptême – IV.2 Pardon, eucharistie, sacrements](#) ;
[IV.3 Résurrection et autres thèmes](#) ;
[IV.4 Eglise, dogmes et autres](#) ;
[IV.5 Penseurs \(Heidegger...\)](#) ;

[Transcriptions de SESSIONS](#) ([CREDO](#) ; [JEAN 6](#) ; [JEAN-PROLOGUE](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#))