

Chapitre III

Jean 20, 11-18

Retournements de Marie-Madeleine et du texte

I – Cheminement dans le texte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Verset 11a. Marie, le tombeau, le dehors.

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

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

● Parenthèse.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● **Verset 12 : les anges.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• Le sexe des anges.

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

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

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

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

• À la tête et aux pieds.

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

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

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

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

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

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

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

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

► C'est comme le tombeau vide.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Sagesse grecque et sagesse biblique.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Phase de l'expérience accomplie de résurrection.

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

- « *Jésus lui dit : "Mariam".* »

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

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

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

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

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

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

• La tonalité d'une parole.

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

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

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

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

• Entendre la parole de résurrection sans que le mot soit prononcé

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« *Ce qui était dès l'arkhê, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont tâté (touché) au sujet du Logos de la vie (l'affaire de la vie, l'affaire de la résurrection), car la vie a été manifestée, et nous avons vu, et nous témoignons et nous vous annonçons la vie éternelle...* » Nous avons déjà dit par anticipation un certain nombre de choses à ce sujet.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Parenthèse.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II – Histoires de deux et d'entre-deux

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Ténèbre et nuée ; ténèbre et lumière.

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

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

● Parenthèse.

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

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

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

⁴⁷ Ob-ombrer = recouvrir d'ombre.

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

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

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

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

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

● Les deux mouvements : croissance du même et exclusion.

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

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

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

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

● Plus ça monte et plus ça descend.

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

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

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

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

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

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

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

- **Les deux "je".**

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

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

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

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

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

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

► Et qu'est-ce qui descend ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• Sur l'entre-deux.

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

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

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

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

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

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

● La véritable dualité entre vie et mort.

► D'où vient la mort ?

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

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

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

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

Chapitre IV

Nouvelle lecture de Jean 20, 11-16

à la lumière de Jean 16, 16-32

I – Jean 16, 16-32

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

1) L'énigme des versets 16-18.

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

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

a) Premier temps : situer la phrase du Christ.

● Annonces antérieures du départ de Jésus.

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

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

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

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

plutôt du point de vue du retentissement sur les auditeurs de ce qui est vécu comme absence. En effet la mort est la mort de celui qui meurt, mais c'est aussi une rupture, une absence, un manque pour ceux qui restent. Et ces chapitres sont à lire à un double niveau : le niveau de ce qu'ont pu vivre les disciples par rapport à cette annonce, et le niveau des premières communautés chrétiennes qui souffrent de l'absence de Jésus. Pour comprendre cette absence, il faut considérer ces deux niveaux de lecture qui interfèrent. Autrement dit, le moment de l'écriture johannique pour sa (ou ses) communautés, est un moment qu'il faut bien prendre en compte, parce que c'est celui qui, d'une certaine façon, nous concerne nous aussi. Nous vivons dans l'absence de ce que nous disons !

● L'absence de Jésus ou la présence quadriforme.

Pour indiquer la situation, je dirai que Jean vise à montrer en quoi cette absence est une autre présence, en quoi la mort est présence du vivant et résurrection. Jean retient quatre mots, peut-être pas ceux que nous aurions retenus, pour dire en quoi consiste la présence ressuscitée de Jésus. C'est le thème quadriforme qui régit les chapitres 14 à 17.

Nous avons, pour parler dans l'analogie musicale, une sorte de prélude qui se trouve au début du chapitre 14 : « *Que votre cœur ne se trouble pas.* » Il s'agit de prendre acte du trouble (*taraxis*) suscité par l'annonce de l'absence, ou par l'absence vécue par la première communauté. Ensuite le thème s'entend pour la première fois dans sa totalité au verset 15. Il a quatre membres : une arsis, une thésis, une arsis, une thésis⁵⁴, pour parler musicalement :

« ¹⁵ *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions*⁵⁵
et moi je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclet (une autre présence.) »

Mais il ne faut pas que nous lisions cela selon nos articulations conditionnelles. C'est une règle générale chez saint Jean : *si* n'est pas conditionnel, *parce que* n'est pas causal et *afin que* n'est pas final. Pour le dire positivement : ce sont quatre façons de dire la même chose. Nous allons examiner ces quatre façons et en quoi ça dit la même chose.

Il faut dire : *aimer* est la même chose que *garder mes dispositions* ; « *je prie le Père* » est la même chose que ma venue sous une autre présence, la présence du paraclet. Autrement dit, les quatre noms de la présence du Ressuscité dans sa communauté sont : **l'agapê, la garde de la parole, la prière, et la présence du pneuma** (de l'Esprit). L'absence, sur un certain mode, est guérie par la prise de conscience du nouveau mode de présence de Jésus dans la communauté. Cette nouvelle présence s'appelle *agapê*, s'appelle *garde de la parole*, s'appelle *prière*, s'appelle *venue du paraclet*.

● Le Paraclet comme mode de la présence assistante christique.

Une première remarque : « *un autre paraclet* », ça veut dire que c'est le même, car "autre" chez saint Jean signifie en général que c'est le même. Et "paraclet" est aussi un nom de Jésus. En effet saint Jean dit : « *Si nous péchons, nous avons un autre paraclet : Jésus*

⁵⁴ Termes qui désignent l'alternance des temps dans une mesure : temps fort, temps faible, temps fort, temps faible...

⁵⁵ Voir à la fin du chapitre III, le dernier paragraphe, et chapitre IV, la note sur *entolê* (la quatrième après celle-ci).

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

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

● La teneur sémantique et les articulations syntaxiques.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● C'est une énigme.

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

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

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

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

● Jésus révèle la situation de recherche.

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

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

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

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

2) La tristesse et la joie du verset 20.

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

D'abord deux remarques.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Deuxième remarque.

C'est là que la difficulté commence.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) La courte parabole du verset 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Mais entendre, c'est la tonalité ?

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

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

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

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

5) Verset 23 : le thème de la prière.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II – Reprise de Jean 20, 11-16

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Du point de vue de la textualité liturgique, il n'y a aucune différence entre les paroles que Jésus aurait prononcées et celles qui sont là, devant nous. Autrement dit, la problématique et la méthodologie de l'historien devant ce texte est légitime, en son lieu. Mais elle est radicalement différente, et même à rebours du *chemin*. J'emploie le mot chemin et non plus le mot méthodologie parce que méthodologie c'est *méthodos*, et chemin c'est *hodos* (« *Je suis le chemin.* ») Le chemin de lecture n'est pas selon la méthodologie

présupposée, fût-elle la méthodologie de l'historien. Le *chemin* n'est pas une méthode, car le chemin est la même chose que la vérité. Quand Jésus dit : « *Je suis le chemin et la vérité* », il ne dit pas : je suis le chemin pour aller à la vérité. Il dit : c'est être à la vérité que d'être dans le chemin. Autrement dit il n'y a pas de méthodologie.

Et c'est pourquoi vous ne me verrez jamais énoncer une méthodologie de lecture ecclésiale de ces textes. Et en tout cas s'il y en avait une, elle serait à rebours de la méthodologie légitimement exigée par un historien. Autrement dit, ce n'est pas la restitution ou la conjecture de l'historien, qui est à la base de la foi, ce n'est pas l'histoire. Ceci est tout à fait normal parce que l'Évangile est la dénonciation du temps historique, du temps mortel et, du même coup, la dénonciation de l'aménagement historique de notre temps mortel. C'est toute la question de la temporalité, paulinienne d'une part, johannique d'autre part, de l'Écriture néo-testamentaire. Ceci ouvre des horizons.

III – Reprise de quelques thèmes

1) Les retournements.

L'un d'entre vous avait posé la question : comment se fait-il que Marie-Madeleine ne reconnaisse pas Jésus ? Et cette question se pose à propos d'autres récits d'apparitions du Ressuscité, le plus connu étant sans doute celui des pèlerins d'Emmaüs en saint Luc où il y a un long cheminement dans la méconnaissance jusqu'au moment où les yeux s'ouvrent. Il ne s'agit pas pour nous ici de répondre à la question telle qu'elle se pose spontanément. Cependant elle est l'indice de quelque chose qui nous intéresse dans le texte. En effet il faut lire ce texte à partir de « *J'ai vu le Seigneur* » (v.18). Tout le texte parle à partir de là. Et cela caractérise tout ce qui précède comme un non-voir, comme une méconnaissance. Mais la méconnaissance ne se connaît comme telle que par la survenue de la connaissance, et c'est cela qui se décrit comme un véritable retournement.

En fait nous avons deux retournements. Marie se penche vers le tombeau puis elle se retourne et constate Jésus, ensuite un dialogue s'engage. Mais ayant entendu son nom "Mariam", elle se retourne une deuxième fois. Est-elle donc à nouveau du côté du tombeau et tournant le dos à Jésus ? En fait vous avez un retournement qui n'a pas de place topographique au sens banal du terme, ce n'est pas un geste anecdotique. À chaque fois il y va du retournement de tout l'être, il y va du retournement du regard et c'est une conversion. Et cela interprète l'étape antérieure à partir de l'étape suivante comme le « déjà là du non-reconnu ». Mais ce « déjà là » ne peut se dire qu'ensuite car c'est ce qui se passe dans le "voir" (« J'ai vu »). C'est à partir du "voir" que tout se relit, que tout se décide. Et la conscience d'un Seigneur déjà là mais non connu, non vu, s'exprime rétrospectivement dans l'épisode du jardinier. C'est-à-dire que Marie-Madeleine dénonce le temps qui précède, elle s'en détourne, et elle ne le garde pas dans la continuité de sa mémoire. Ceci correspond à notre petite parabole de la femme qui, lorsqu'elle a enfanté, ne se souvient plus, elle ne garde pas dans la continuité de sa mémoire l'étape antérieure. Autrement dit l'épisode antérieur pris isolément ne dit rien sur ce qu'il en est pour Jésus d'être ressuscité. Par

exemple ça ne dit rien sur la vérité du corps au sens où nous employons cette expression dans notre contexte.

À un autre point de vue ce mouvement est très important puisque Jean se fonde sur l'expérience du Ressuscité pour détecter la préexistence de Jésus par rapport à sa parution : cela n'est accessible qu'à partir de cette expérience. Il s'agit là d'un mouvement qui n'est pas réversible et qui n'est pas économisable, et il n'est pas égal de parler des « premières choses » en parlant du Ressuscité et de les poser à partir d'ailleurs comme un cadre dans lequel ensuite se tiendra l'incarnation et la résurrection du Christ. C'est là une réflexion qui nous aide à découvrir le mouvement du texte et nous invite pour notre propre compte à retourner notre lecture.

Donc à l'aide de la structuration de ce double retournement, mais aussi de la différence des verbes choisis pour dire constater et voir, nous avons situé le lieu de l'expérience, et nous avons situé les entours de l'expérience du Ressuscité, ces entours qui n'ont de sens que relus à partir de leur centre.

Je voudrais ici suggérer quelques analogies dans l'ordre de notre banal. D'abord nos récits sont constitués d'une pareille rétention du fin mot de l'histoire, le fin mot étant retenu bien sûr, mais agissant pour sélectionner, pour faire venir au jour par la parole les éléments antérieurs qui n'ont de sens qu'en tant que préparation ou en tant que contraste par rapport à ce qui est à dire. Par exemple vous me dites : « Je me baladais au bord de la Seine, ne pensant à rien, sifflotant quand tout à coup... » Mais vous ne m'auriez jamais dit « je me baladais sifflotant, ne pensant à rien » s'il n'y avait pas un « tout à coup ». C'est le « tout à coup » qui commande par contraste le « je me baladais, sifflotant ». Voilà un aspect des choses utilement mises en évidence pour nous détacher de la conception banale selon laquelle il y a de toute façon un réel qui est dit de façon neutre dans la trame du récit, avant que ne surgisse ce qui est à dire. Le plus banal de notre banal pense qu'il y a une totale autonomie de la réalité du fait par rapport au dire. Alors que même ce que nous appelons le vécu ne va jamais sans une lecture, c'est-à-dire sans une texture, donc sans un texte.

Une autre analogie, dans un plan plus restreint, serait celle de la phrase. Une phrase articule dans la succession des mots ce qui en fait ne se donne à entendre qu'à partir de ce qui était à dire. Au moment où vous avez compris le sens de ma phrase, il y a longtemps que les autres mots sont partis. Est-ce que vous avez d'abord retenu tout leur sens à côté les uns des autres pour qu'il y ait soudain le sens dernier qui s'ajoute avec le dernier mot ? Ou est-ce qu'il n'y a pas un moment d'émergence sur la base d'une certaine temporalité diffuse qui est le temps de la phrase, est-ce qu'il n'y a pas le moment d'émergence qui tout d'un coup redonne sens à tout cela qui d'une certaine façon est distendu dans le temps ?

Et entendre une phrase musicale n'est-ce pas entendre une succession de sons ? Or quand les sons sont abolis par l'émergence d'un autre son, ils continuent cependant à jouer, autrement jamais on n'aurait une phrase, on aurait toujours la ponctualité d'un son. Où sont-ils ces sons-là sinon dans la mémoire, et ils ne prennent sens qu'à partir du moment où la phrase apparaît dans sa structure, dans son ensemble. Une mélodie s'élève qu'on n'a jamais entendue. Où va-t-elle ? Ce que j'entends au départ est plein d'un très grand nombre de possibilités qui restent possibles mais qui se sélectionnent progressivement. Et qu'en est-il

d'une mélodie qui a déjà été entendue : quand j'entends déjà la fin du thème de l'andante de la septième symphonie de Beethoven au moment où j'entends les premières phrases, quel est cet autre type de mémoire qui joue dans ces phrases ?

Nous avons des conceptions du temps qui sont très indigentes même par rapport à ce que serait une attention plus grande à la vérité d'une expérience comme expérience d'entendre. Le compte que nous rendons du temps est très loin d'égaliser l'expérience effective que nous avons du temps. Mais ce ne sont là encore que des analogies parce que, certes, les exemples que j'ai donnés nous aident à nous délivrer des conceptions par trop sommaires du temps, mais qu'en est-il du temps dans l'expérience de la résurrection, la résurrection où émerge le non-mortel alors que notre temps est essentiellement mortel ?

Ici je suggère que nous sommes loin de rendre compte de ce qu'il en est de l'expérience banale dans le temps, et qu'a fortiori nous sommes loin de savoir ce qu'il en est de l'expérience de résurrection : que veut dire "voir" dans l'expression « *J'ai vu le Ressuscité* » ?

2) Parler en termes d'archétypes et non en termes de nature.

► La résurrection dit le nouveau mode d'être à autrui. Cela veut-il dire que notre mode natif est caractérisé par la maîtrise d'autrui, l'exclusion, la violence ?

J-M M : Saint Jean ne craint pas de dire le meurtre, la haine. Je signale qu'il faut prendre ces mots, meurtre et haine, non pas comme disant un trait particulier de l'adversité, mais comme des termes génériques. La haine n'est pas seulement ce que nous appelons la haine. Ici la haine est le ressentiment, les multiples manières d'être mal à autrui. Et le mot de meurtre dit la même chose que haine, donc tout ce qui est exclusion et pas forcément sur mode sanguinolent. Quand je dis que nous sommes meurtriers nativement je ne dis pas que nous avons planté un couteau sur le voisin. Seulement le mot de meurtre reste important parce qu'il dit cela sur le mode de la gravité et il prépare la symbolique de l'inversion du meurtre dans la mort du Christ.

Une façon de dire le meurtre, c'est « les sangs », expression qui signifie le sang versé. On trouve cela au verset 13 du Prologue de Jean : « *Ceux qui ne sont pas nés des sangs, ni de la volonté de la chair – c'est-à-dire de la semence de l'humanité faible – ni de la volonté du mâle, mais de Dieu* ». Donc, « les sangs » signifient le sang qui n'est pas à sa place, qui n'est pas contenu dans son vase. C'est donc le sang versé au sens négatif, au sens de meurtre qui se distingue du *sang librement versé* : « *Ceci est mon sang versé pour la multitude en rémission des péchés* ». Et ici le terme « rémission des péchés » ne dit pas ce que vous avez l'impression d'entendre à première écoute, il faudrait faire tout un travail là-dessus.

► Quelles sont alors les conséquences pour la résurrection : c'est d'être frères ?

J-M M : Oui. Vous avez dit *être frères* et c'est intéressant parce qu'il y a une inversion complète de la signification de la fratrie dans l'Évangile. L'archétype de la fratrie c'est Abel et Caïn qui sont les deux premiers frères. Or le premier meurtre est un fratricide, et quand le mot de frère est prononcé dans l'Évangile, évidemment, c'est l'inversion de sens de cela.

J'en prends occasion pour répondre à une question posée autrefois parce que c'est le moment ou l'opportunité d'y toucher.

La pensée néo-testamentaire ne parle pas de l'homme comme nature. Le mot de nature en notre sens n'est pas prononcé une seule fois dans l'Évangile. C'est très important parce qu'il est structurant dans le discours de la pensée occidentale où la nature répond à la question "*Qu'est-ce que ?*" par une définition qui dit *ce que c'est*. Ce mot est également décisif dans le discours conciliaire, dogmatique : deux natures, une seule personne, etc. C'est le Christ, considéré dans une réponse correcte quand la question est posée par l'Occident à partir de l'idée de nature. Or l'Évangile ne parle pas de l'homme en référence à l'idée de nature, mais en référence à l'archétype⁶⁵.

L'archétype dont nous venons de parler c'est le premier développement de Adam dans la fratrie Abel et Caïn. Jean insiste sur cela qui occupe le chapitre 3 de sa première lettre. « ¹¹*C'est ceci l'annonce que vous avez entendue dès le principe, que nous ayons agapé mutuelle, ¹²non pas comme Caïn qui était du mauvais et qui égorgé son frère*⁶⁶ » : "non pas" c'est-à-dire « ayez agapé mutuelle ».

Or il y a deux Adam c'est-à-dire qu'il y a deux postures constitutives d'humanité : 1) la posture christique (c'est-à-dire la posture adamique de Gn 1) consiste, parce qu'il est image de Dieu (Gn 1, 26), à ne pas vouloir ravir par force l'égalité à Dieu (Ph 2, 6) ; 2) la posture adamique de Gn 3 consiste à tendre la main pour prendre le fruit selon lequel « *si vous en mangez, vous serez comme Dieu.* » Ce sont deux postures antithétiques, deux modes d'humanité. Il n'est jamais question de nature.

Aussi quand vous me demandez : « Est-ce que le Christ est vraiment un homme ? » tout dépend comment vous parlez : que veut dire "vraiment un homme" ? Si ça signifie qu'il est dans la posture adamique de Gn 1 : c'est oui ; mais si ça signifie qu'il est dans la posture adamique de Gn 3, c'est non. C'est pourquoi saint Paul dit : « *Pour la figure : apparu comme un homme (anthrôpos)* » (Ph 2, 7), le mot *anthrôpos* ici ne dit pas la nature humaine, mais la posture adamique de Gn 3. Vu de l'extérieur il a tout de la posture adamique de Gn 3, sauf ce qui fait l'essence de cette posture puisqu'il est « semblable à nous en tout, sauf le péché. » (Gaudium et Spes, 22). Or le péché ne s'ajoute pas à une nature déjà constituée comme nature. Ainsi le concept de nature ne fonctionne pas.

⁶⁵ Le monde judaïque fait constamment référence aux patriarches, aux rois etc., non pas simplement comme à des individus mais comme à des archétypes. C'est par exemple un trait constant chez Philon d'Alexandrie qui est aussi peu historien que possible. Chez lui toutes les figures patriarcales ou prophétiques sont des désignations de modes d'être, des désignations de vertus : Abraham est la foi ; Moïse est le roi, le chef d'état, le chef de peuple ; Adam est la façon commune d'être homme, mais Philon distingue l'état parfait (qui est l'homme à l'image) d'un autre état, celui de Gn 2 et 3. Dans la distinction Adam boueux et Adam céleste, il s'agit d'états spirituels de l'humanité. (D'après J-M Martin).

⁶⁶ « Le meurtre qui correspond à la haine se pense à partir du premier meurtre qui est même un fratricide. Dans ce passage (1 Jn 3, 11-12) la posture de Caïn est opposée à l'agapé mutuelle. Mais d'où se pense agapé ? Il faut écouter la suite de ce que dit Jean. « ¹⁶*En ceci nous avons connu l'agapé de ce que lui a déposé sa psukhê (psyché) pour nous, c'est-à-dire qu'il est mort pour nous* ». Je ne pense l'agapé au sens évangélique du terme qu'à partir du moment où je pense l'agapé à partir de la donation christique, c'est-à-dire de la donation que le Christ fait de lui-même pour nous, même si je ne comprends pas ce que ça veut dire tout de suite. » (D'après J-M. Martin, session de Nevers mai 2012).

De plus ceci est très intéressant par rapport au mot "vérité" qu'on a dans la question : « Est-il vraiment un homme ? » Pour Jean, Jésus est l'homme véritable : *alêthês*. Et cela veut dire qu'il est l'homme véritable que nous ne sommes pas ! Lorsqu'au II^e siècle on se pose la question de savoir si le Christ est vraiment un homme, le mot *vrai* ayant complètement changé de sens, la question est en fait : le Christ a-t-il vraiment la nature humaine ? Et là, il faut dire oui, mais la question n'est pas la même. Saint Paul ne peut être ni monophysite (une seule nature, divine par exemple), ni diophysite (deux natures) parce qu'il n'est simplement pas physite, c'est-à-dire qu'il ne parle pas le langage de la *phusis* (*physis*), de la nature humaine. Et je vous signale que la première hérésie qui surgit à propos du Christ, ce n'est pas : « le Christ est-il Dieu ? » car pendant trois siècles cela ne fait pratiquement aucun problème. Le premier problème surgit de façon criante avec le début du IV^e siècle et l'arianisme qui est combattu par le concile de Nicée. Ce premier problème, qui se pose dans l'hérésie qu'on appelle le docétisme, c'est : « Est-il vraiment un homme ? » Il y a des gens considérés comme docètes et qui ne le sont pas, mais simplement ils continuent à parler le langage non physite, langage qui devient dangereux parce que l'oreille des écoutants est une oreille structurée par le concept de nature.

Donc j'ai pris occasion de la question pour répondre à une autre question.

► J'ai entendu ce matin que Jésus était auprès de Dieu et par ailleurs il est dit : « *Nous croyons que tu es sorti de Dieu* ». Donc ça ne veut pas dire exactement qu'il est Dieu ?

J-M M : Si. La réponse est dans le premier verset du Prologue de Jean : « *Dans l'arkhê était le Logos et le Logos était tourné vers Dieu et le Logos était Dieu.* » Le Logos ici c'est le Christ. Le terme de *l'auprès* est très important, ça signifie que l'unité n'est pas la confusion. La plus haute unité est la bonne proximité du prochain.

Je vous signale que nous vivons depuis très longtemps, dogmatiquement, sur une christologie d'addition : la nature divine s'ajoute à la nature humaine. Or la christologie néo-testamentaire n'est pas une christologie par addition, c'est une christologie de révélation, de dévoilement, la venue à jour de ce qu'il est séminalement. Et donc même le mot *homme*, dans cette perspective, est une dénomination de la divinité du Christ. C'est pourquoi *Fils de l'Homme* dit la manifestation de l'homme essentiel, de l'homme primordial. Le fils est ce qui manifeste la semence qui est le père. Nous avons donc deux christologies : l'une est proprement scripturaire et l'autre est devenue usuelle par le fait qu'elle a pour tâche de répondre aux questionnements de l'Occident.

Je vais vous montrer l'intérêt de cela. On sait ce qu'est l'homme puisqu'on sait que c'est une nature, et une nature ça se définit : l'homme est un animal rationnel, on sait ce que c'est. D'autre part on a une certaine idée de Dieu : c'est celui qui a fabriqué le monde, il en est la cause efficiente. On rapproche les deux et cela ne donne rien ; et c'est même difficile de rapprocher ça ! Dire que le Christ est Dieu est difficilement pensable, parce qu'on a une idée débile de Dieu, et simultanément, une idée débile de l'homme. De les rapprocher n'éclaire rien, ça ne dit rien de plus ni sur Dieu ni sur l'homme. Alors que si l'homme christique est la révélation de ce qu'est le Père, le dévoilement de ce qu'est Dieu, cela nous apprend, et ce qu'est Dieu, et ce qu'est l'homme. On voit l'urgence ou le bénéfice.

Toute la question serait de savoir ce que nous appelons un homme, autrement dit ce que nous appelons un corps, la chair. Ce serait sans doute très important. On pourrait passer des moments formidables en débattant sur ce que sont le corps et la chair. Ce serait bien qu'on puisse d'abord prendre un temps pour essayer de dire ce qu'on entend par ces mots corps et chair : ce qu'ils évoquent, les expressions qu'ils suscitent, les images, les présupposés ; quelle place a le mot de corps dans tel type de discours (dans le discours du biologiste...) et le mot de chair aussi⁶⁷.

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

J-M M : De fait notre conception de l'homme comme individu est remise en cause par la réflexion qui lit l'humanité dans la figure d'Adam. C'est une chose que nous avons remarquée : dans « *Faisons l'homme à notre image* » il y va non pas de l'individu ni d'un exemplaire pour chacun des individus, mais de la totalité de l'humanité comme étant un tout déjà. Par ailleurs on peut voir aussi que, lorsqu'il s'agit du peuple de Dieu lors de l'Exode, il n'y va pas d'un collectif, mais il y va d'une réalité mystérieuse qui est l'Israël de Dieu⁶⁸ mais qui est autre que ce que nous appelons aujourd'hui un peuple. Nous avons donc dans les deux cas l'expression de la même chose, mais une chose qui ne peut pas laisser paisible notre compréhension native du rapport de l'individu à la collectivité. Aujourd'hui il semblerait que les gens se répartissent entre personnalistes et collectivistes (ou socialistes) et que de toute façon il faut choisir ; on fonctionne sur un présupposé de ce genre. Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas d'être ou ceci ou cela, c'est de savoir à partir de quoi ces choses se distinguent, qu'est-ce qui m'impose d'entrer dans une telle problématique. L'être-ensemble christique remet en cause les premières données de notre grammaire, cela nous invite à penser autrement notre façon d'être à autrui et d'être soi-même. Si je change le sens d'autrui, du même coup je me change moi-même ; ce sont des choses qui vont corrélativement et simultanément. Bien sûr ce que nous annonçons ici est très en avant de ce que nous pouvons faire.

Nous faisons signe vers quelque chose qu'il importe de découvrir d'autant plus que l'annonce évangélique elle-même met en cause nos conceptions natives. L'expression « mourir pour » (le Christ est mort pour) est impensable si nous ne changeons pas notre conception de ce que c'est que d'être quelqu'un qui meurt pour, et d'être un ensemble de gens pour qui on meurt. Si nous gardons une certaine précompréhension des relations qui existent entre l'individu et la totalité, mourir pour quelqu'un n'a pas de sens, Pour que cela ait un sens, il faut que se découvre une sorte de circulation entre nous que nous ne

⁶⁷ Cf [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psyché / pneuma" : la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

⁶⁸ « Ce qui est désigné par « Israël de Dieu », ce n'est pas une réalité géographique ou raciale mais c'est le projet que Dieu a de cela. Pour Paul, Israël ce n'est pas les Juifs : Israël est justement ce qui est tenu en réserve de toujours, c'est l'Israël mystique. Et les prophètes ont pu dire aux Juifs quelque chose comme : « Vous n'êtes pas l'Israël de Dieu ». Vous pensez si cette parole des prophètes sera retenue et recueillie par le premier christianisme ! C'est dans cette faille, dans cette distanciation entre l'Israël de Dieu et la réalité juive qui a été si souvent vitupérée, vilipendée par les prophètes, qu'un certain christianisme va s'infiltrer, reprenant la formule des prophètes mêmes et disant aux Juifs : vous n'êtes pas l'Israël de Dieu, l'Israël ou le peuple de Dieu ce sont ceux du Christ. » (J-M. Martin, Institut Catholique 1975-76).

soupçonnons même pas et que le Christ est là pour nous dévoiler. C'est cela premièrement qui a été fortement perçu par saint Paul dès l'origine, c'est même cela qui lui a révélé par contrecoup une sorte de circulation sournoise concernant la complicité dont l'humanité spontanément héritait dans le péché d'Adam (c'est de là qu'est venu plus tard la notion de péché originel, mais secondairement). La complicité en Adam n'a été perçue qu'à la lumière de cette unité insoupçonnée de l'humanité qui se révèle dans la résurrection du Christ. C'est à cette lumière-là seulement que peut se faire la prise de conscience d'une certaine complicité dans ce qui s'y oppose, c'est-à-dire une certaine compréhension de notre multiplicité qui met en cause l'unité de l'humanité dans le Christ.

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

3) Nous sommes propriété de Dieu, rachetés...

► Il me semble avoir entendu que nous étions la propriété de Dieu. Quel sens donner à ce terme de propriété ?

J-M M : C'est très intéressant même si, à première vue, ça ne paraît pas sympa ! Mais il s'agit de penser *le propre*. Le verbe *avoir* est un verbe magnifique, plus beau, pour moi, que le verbe *être*, contrairement à ce qui se dit partout. En effet le verbe *avoir* déploie le champ de la possibilité du donner, et donner est plus grand qu'être. Et l'appartenance est une chose essentielle : être, c'est appartenir à ; autrement, on revient à la conception substantialiste de l'être qui est absolu en soi. Du reste, être c'est naître. On dépend et on ne cesse de dépendre : j'ai été dépendant de ma mère et je reste dépendu d'elle, c'est-à-dire que je n'en dépends plus sur le mode sur lequel, enfant, j'en dépendais, mais je reste dépendu.

Dieu s'est acquis un peuple : acquérir. Nous sommes un peuple d'acquisition. J'emploie tout le langage de l'avoir, du posséder. Saint Paul va plus loin, puisqu'il dit que nous sommes esclaves de Dieu. Nous sommes dans la pendance : le pendant, le cependant, je l'ai médité !

Paul emploie le mot de servitude et puis il le raye. Mais l'ayant rayé, il le redit encore. Le mot subordination (*hupotaxis*) est mot majeur chez Paul⁶⁹ qu'il a pris aux psaumes : « *Tu as subordonné la totalité sous ses pieds (panta hupetaxas hupokatô tôn podôn autou)* » (Ps 8, 7). C'est un mot qui structure sa pensée et que notre mot de soumission traduit mal. Cela signifie que dépendre de Dieu, qu'être dessous n'est pas forcément être inférieur au sens

⁶⁹ Voir [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\)](#) ; [1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#), dans "Versets 21-24" le commentaire du verset 21

usuel du terme. Le bas a une dignité aussi grande que le haut⁷⁰. Le fait qu'on ne puisse plus supporter qu'il y ait une Loire-inférieure et qu'elle doive devenir atlantique, prouve tout simplement que nous n'avons qu'un sens résiduel du bas, au sens de vil. Ici-bas n'est pas vil : la terre acquiert la dignité même du ciel lorsqu'elle est en bon rapport avec le ciel, et cela la laisse en dessous du ciel ! Ce que nous avons dit sur le rapport ciel-terre et homme-femme, amplement développé par Paul, demande à être pensé dans cette perspective. Et quand on parle de morale domestique chez Paul, on ne la trouve pas. Tout est dans la symbolique radicale de ciel-terre. La soumission n'a pas le sens que nous lui donnons. Voilà quelques gloses sur la possession, sur *avoir la main* sur quelque chose, et on pourrait développer beaucoup plus. La raison en est très simple : c'est que, pour Paul, *être* c'est toujours *être à*.

La façon dont les choses tiennent ensemble est une subordination. C'est là qu'il ne faut pas oublier le principe de rature, c'est-à-dire que sortir de la mort pour accéder au royaume c'est quitter l'esclavage pour être libre, mais Paul dira qu'ayant été libérés de l'esclavage de la mort nous sommes devenus "esclaves" du pneuma, ou de la justification, ou de la parole de Dieu. Il s'agit donc de la libre servitude. Ici, nous avons un oxymoron : la libre servitude. *Oxy* signifie pointu, et un oxymoron est une pensée pointue qui réunit deux termes qui, d'habitude sont opposés comme la sobre ivresse, l'obscur clarté, etc. Ce sont des termes qui sont de grand emploi dans certaines mystiques parce qu'ils sont voués justement à faire passer la pensée au-delà, par la structure même du discours. C'est une indication de ce qui est au-delà du dicible. C'est une fonction très importante.

On pourrait ajouter un mot très étrange, c'est que nous sommes rachetés et c'est le sens du mot *redemptio*. Le mot *rédemption* est difficile, car s'il est vrai que nous sommes rachetés, on ne sait pas dire à qui on nous rachète. Il y a débat entre les premiers Pères de l'Église. Certains disent que nous sommes rachetés au diable, c'est-à-dire que le diable nous a ravis puisque nous sommes dans la servitude de l'adversaire (la servitude de la mort et du meurtre, c'est la servitude de l'adversaire). Mais, pour certains Pères, le Christ nous a repris par fraude, en quelque sorte ! Il a trompé le diable. Et c'est vrai en un sens. L'image est jolie : puisque le Christ se donne à la mort, il se donne à mordre par la mort et le diable s'y casse les dents ! Puisqu'il a donné sa vie, le diable ne peut s'en emparer. Il est l'appât par lequel le diable se fait prendre, ce qui met fin à son règne. Ce thème court chez les tout premiers Pères de l'Église. Mais Irénée n'est pas d'accord. Pour lui le Christ n'est pas un fraudeur ! Il a acheté, il a payé... Ah bon ! Je pense que la notion même de rachat est à entendre de telle

⁷⁰ « Il y a une chose assez fondamentale du point de vue de la symbolique, c'est le double sens de ce qui à première vue est négatif. Par exemple le bas est souvent considéré comme négatif mais il est aussi le lieu du pardon. Ainsi quand Jésus se baisse aux pieds des disciples pour les laver, il rencontre la région du péché mais dans un geste de miséricorde. Dans l'épisode de la femme adultère Jésus écrit sur la terre (Jn 8, 6) et cela a certainement une signification de ce type qui a à voir avec la venue du Christ quand elle est dite comme descente. Et si je prends une autre figure géométrique, celle du centre et du rayonnement (ou de la diffusion) : la dispersion des *tékna* (des enfants) est négative car c'est le meurtre et la haine, mais il y a la diffusion du pneuma puisque le pneuma va rechercher les dispersés pour les recentrer. Vous voyez l'ambiguïté ? Et le rassemblement ne se révèle que parce qu'il y a dispersion, comme le pardon ne peut se révéler à nous que parce qu'il y a péché, c'est-à-dire que les choses négatives ne sont pas seulement négatives. Les choses qui s'opposent le plus ne s'opposent pas ultimement sur le mode de la négation, car plus grand que l'exclusion mutuelle est le pardon. Ceci n'exclut pas qu'il y ait de l'exclusion irrécupérable : le péché est irrécupérable mais le pécheur est récupérable. » (J-M Martin, Nevers Pentecôte 2001).

sorte que la question : « À qui a-t-il payé ? » n'ait pas de sens. C'est dans cette direction-là qu'il faudrait aller chercher.

Je viens d'accumuler une série de références, d'expressions, de mots qui tournent autour du propre et de la propriété. Nous sommes la propriété du Christ, puisque le Père, dont nous sommes la propriété, nous a donnés à lui : « *et je n'en ai perdu aucun.* » dit Jésus (Jn 18, 9). Il y a donc là tout un champ de réflexion à ouvrir, à première vue ingrat, mais qui est à terme d'une grande richesse, je ne fais que le signaler.

► Cette expression d'être la propriété du Christ m'avait heurté. Pour moi j'aime mieux réfléchir à l'idée que je ne suis pas au principe de moi-même, que Dieu est à mon principe, c'est-à-dire qu'il y a une part en moi de mystère, de choses qui ne m'appartiennent pas. Et cette part de mystère pour moi c'est probablement ce qui se rapproche le plus de la foi.

J-M M : Tout à fait. C'est la même chose que ce que nous disons : « je ne m'appartiens pas » donc « j'appartiens à », donc ça découle dans cette direction.

► Le mot appartenir a une connotation de privation de liberté.

J-M M : Je sais, mais il faut affronter le premier recul devant un mot. C'est ce que fait explicitement Paul. Bien sûr il ne faut pas chercher systématiquement le mot qui va provoquer le recul. Mais nous n'en sommes pas à une première annonce. Il est important, pour que nous puissions lire un certain nombre de textes de l'Écriture, que nous pensions en quoi consiste cette haute et singulière propriété d'un mot qui doit être dit et raturé.

Notre discours est tel qu'il ne faut surtout pas choisir les meilleurs mots ou les mots qui adoucissent ou ceux qui plaisent à l'oreille. Paul choisit le mot le plus dur, celui de servitude, pour le raturer. Servitude est plus fort que propriété, puisque c'est la propriété d'un homme sur un homme. Ce mot se prononce et se rature et, ce faisant, nous ne choisissons pas parmi les mots, parce que choisir, c'est faire notre discours préférentiel au détriment du discours de l'Écriture. Il ne faut pas se limiter à lire les bons passages, parce que les bons mots sont encore plus trompeurs à terme que les mauvais. Dans une authentique symbolique, c'est toujours le plus bas qui est voué à dire le plus haut. Il est annoncé et raturé. Il ouvre le champ à la quête.

Par exemple, le mot de grâce de Dieu est un joli mot ; le mot de colère de Dieu n'est pas un joli mot ! Mais je n'entendrai rien à la grâce de Dieu si je n'entends pas ce que veut dire *colère* de Dieu. Les deux sont dans l'Écriture. Le grand risque dans la lecture est de trier parmi les mots et les textes. C'est ce que fait le Moyen Âge. Il introduit la différence entre le sens propre et le sens figuré d'un mot parce que la métaphysique régit notre Occident en distinguant le monde intelligible, qui est le sens propre, et le monde des images, des figures. Or une grande question surgit : est-ce que Fils de Dieu est à prendre au sens propre ou au sens figuré ? Et ils sont quand même forcés de dire que Fils de Dieu est au sens propre, alors que la filiation est un peu du côté de l'image, et que colère de Dieu est au sens figuré. Mais je n'entends pas l'Écriture si j'introduis un principe de répartition du vocabulaire qui vient de mes humeurs et de ma culture. L'Écriture ne connaît pas la distinction d'un sens propre et d'un sens figuré ; c'est du même mouvement et dans le même sens qu'elle dit l'un et l'autre. Ici j'indique un chemin, ça peut ne pas vous plaire, mais pour moi c'est important.

En effet si je choisis, je nomme Dieu par mon choix et non pas par l'écoute de ce qu'il dit. Cependant, ceci est pour notre propre chemin. Pour la prédication, il est loisible de choisir des textes dont nous pensons qu'ils parleront mieux, provisoirement. Mais dans le mode de recherche exigeante que nous menons ici, le principe que j'énonce est radical.

► Certains ont entendu ce matin *avoir à être* et d'autres *avoir à naître* ; j'avais entendu *aller vers son essence*, et les autres *aller vers sa naissance*. Est-ce identique ?

J-M M : Tout à fait. Il n'y a que l'homme occidental qui ne naisse pas : un individu c'est un individu, il est sans père et mère. Mais chez les anciens, au moins dans le monde latin, dans le monde arabe : « un tel fils d'un tel » c'est-à-dire que la relation de provenance fait partie de la notion d'être, elle est même porteuse de la notion d'être. Alors que, dans l'Occident, l'homme est premièrement un sujet qui peut avoir ensuite des relations. Il peut conserver une relation paternelle ou ne pas s'en occuper. Il a des relations qui sont accidentelles, la relation est un accident. Tandis que le *dépendre évangélique* est constitutif de l'être, car être est toujours *être à*. Ainsi, pour Paul, on meurt à quelque chose ; mais mourir à quelque chose c'est nécessairement naître à autre chose. Ce sont des expressions qui ne nous sont pas familières : nous, « on meurt » c'est absolu. C'est parce que nous nous pensons nativement comme des petits absolus : on vit ou on meurt. Nativement, nous nous trouvons là : « Un beau jour je me suis rencontré, je me suis dit : "Tiens, je suis là" ».

Or dans la perspective néo-testamentaire, on se reçoit. C'est même pour Paul la différence essentielle. Pour dire l'origine de tout le manque et de toute la déficience native de l'homme, autrement dit pour dire l'origine du péché, il emploie plusieurs fois la figure d'Adam. Mais une autre fois (Rm 1, 20-21), il dit *ils* au pluriel, donc les hommes, et c'est la même chose que la figure d'Adam. Et Paul évoque alors le premier péché : « *ils n'eucharistiaient pas* », c'est-à-dire qu'ils furent au monde sans le sens de *l'avoir reçu*, sans le sens du don, sans l'action de grâce, puisque eucharistie signifie action de grâce. C'est là le commencement dont les dérives sont décrites ensuite par Paul (Rm 1, 24-32).

► Est-ce qu'on peut dire que le péché d'Adam et Ève c'est d'avoir refusé d'être la propriété de Dieu ? Ils se sont crus au principe d'eux-mêmes.

J-M M : Oui. Mais maintenant que vous le dites dans votre bouche, j'entends que le mot de propriété est offensant. Je veux dire par là que votre réflexion était pertinente mais qu'elle n'efface pas ce que j'ai dit, c'est-à-dire que si le mot de propriété comme il sonne à nos oreilles est entendu, il a besoin d'être corrigé, rectifié. Mais c'est tout cela qui est sous-jacent. Et en plus je pense qu'il faut faire ce chemin, traverser la difficulté de l'expression pour qu'il en sorte quelque profit, plutôt que de choisir hâtivement le mot qui chante le plus.

► Ils sont la propriété de Dieu ou ils sont dans la dépendance ?

J-M M : C'est la même chose. Bien sûr dans tout cela nous sommes invités à penser Dieu autrement qu'à partir de la fabrication de l'univers. C'est pourtant ce qui se trouve dans les traités classiques de Dieu, et cela depuis le Moyen Âge et même bien avant parce qu'on voit s'esquisser ça dès le II^e siècle et on pourrait expliquer pourquoi : c'est justement une raison missionnaire. Malheureusement, lorsque quelque chose est choisi pour une raison

missionnaire, c'est que c'est nécessaire, inévitable dans un premier temps, mais à terme ça porte des fruits pervers. Cela, je pourrais le montrer pour beaucoup de choses.

N'oubliez pas que le Credo n'a jamais entériné cette structure répartitrice qui serait entre l'incrée et le créé. On le voit poindre au III^e siècle et pas avant.

Vous me direz : mais le Credo c'est « Je crois en Dieu créateur » ? Pas du tout. C'est : « Je crois en Dieu père, tout-puissant, créateur » c'est-à-dire :

– je crois en Dieu **Père** et je ne peux croire en Dieu Père que par référence à Jésus-Christ le Fils, autrement dit ce qui est au cœur du Credo à propos du Fils est déjà annoncé dans le premier mot du Credo qui est le mot Père ;

– **tout-puissant**. Voilà le mot que nous ne supportons pas et c'est peut-être le plus beau des trois mots. En plus on ne sait pas s'il faut dire : « le Père tout-puissant » ou « tout-puissant créateur ». Mais ce n'est pas un adjectif, c'est le mot *pantocrator*.

– Donc il est Père, il règne et enfin "il a fait" : **créateur** vient en troisième position.

Ça dit que Dieu demande à être pensé d'abord à partir de la paternité donc à partir du Fils (« *Philippe, qui me voit, voit le Père* ») et pas à partir d'ailleurs. Ensuite ça répond à la question « qui règne ? » : il est celui qui ouvre le royaume, il régit notre espace. Enfin ça dit qu'il est créateur : la création vient en troisième position, ce qui ne paraît pas trop logique pour la chronologie et pourtant c'est l'ordre dans lequel il nous faut penser ces termes.

► Tu as parlé de "raison missionnaire". Missionnaire signifie : qui souhaite se mettre à la portée d'autrui ?

J-M M : Non. La *missio* a des sens multiples. Elle est d'abord un des noms du Christ : « *Le Père m'a envoyé.* » La mission, c'est être envoyé, et cela jusqu'à la *missio canonica*, dans le droit canon, qui indique la part territoriale confiée à tel prêtre. On passe aussi par le sens courant de mission étrangère. Donc c'est un mot qui a une ampleur considérable.

J'ai parlé ici de la nécessité qu'a l'Évangile de s'affronter à une culture, d'être envoyé à une culture. Cette nécessité implique qu'il se préoccupe de l'oreille de la culture à qui il parle : faut-il la flatter, faut-il susciter en elle du trouble, de la recherche ? En tout cas il lui faut la rencontrer. Et les mots qui proviennent du discours dans lequel on s'adresse à la culture ne sont jamais égaux aux mots de l'origine, aux mots de l'Évangile. La raison en est simple, c'est très souvent que le mot heureux – dans une homélie je cherche le mot heureux, le mot qui pourra dire ce que j'ai à dire et le dira dans un discours audible – le mot heureux n'est vraiment heureux que s'il est entendu à partir du sens de ce qui est à dire, tel que l'Évangile nous le donne à entendre. Mais ce mot existe déjà, puisqu'il est heureux, et celui qui l'entend, au bout de très peu de temps il l'entendra, non pas à partir d'où le prédicateur l'entend, mais à partir du sens banal et usuel qu'il a dans le discours habituel.

C'est pourquoi jamais on ne constituera un discours susceptible de remplacer le discours évangélique. Nous sommes voués à la continuelle création de discours. Le discours ne s'institutionnalise pas. Il ne devient pas un acquis. Nous n'avons pas à répéter, entasser l'un sur l'autre. Le discours originel, parce qu'il ne peut pas purement être redit, doit susciter toujours une nouveauté de discours. Et c'est cela qui manque le plus. Créer un discours est

une tâche de poète. Nous avons eu beaucoup trop de théologiens et pas assez de poètes dans l'histoire de l'Occident. Vous savez, c'est sereinement plus révolutionnaire que les revendications criardes contre l'infaillibilité pontificale !

Il faudrait se mettre dans une fidélité d'écoute à la parole et c'est cela qui est difficile : entendre la parole dans son propre surgissement, parce que c'est cela qui libère la parole, c'est cela qui me permet de rester fidèle en disant ma propre parole. Autrement je suis à transmettre un discours fabriqué, et je me demande si j'ai bien tout dit, si j'ai dit comme il fallait. C'est l'absence de liberté. Mais l'absence de liberté vient de l'absence d'assiduité fidèle au texte initial. Plus on est fidèle et plus on est libre. Et c'est même vrai dans le mariage. Quelqu'un qui n'est pas libre ne peut pas être fidèle parce que la vraie fidélité est libre. Et c'est la même peur qui fait que l'on surveille.

Et si j'ai dit "poète" je ne dis pas que quiconque peut être Homère ! Ça peut être tout à fait modeste.