

Au Forum 104

Cinq rencontres avec Jean-Marie Martin

*grand lecteur de saint Jean, de saint Paul et des gnostiques
chrétiens du second siècle.*

**Plus on est deux,
plus on est un...**

PRÉSENTATION

Le Forum 104,¹ centre culturel situé 104 rue de Vaugirard à Paris 6^{ème}, offre un lieu de rencontre entre expérience chrétienne et nouvelles quêtes spirituelles. En 2009-2010 pour la troisième fois, son équipe d'animation a invité Jean-Marie Martin, chercheur en théologie et philosophie, à venir y présenter son approche des textes du Nouveau Testament et de leurs commentaires des premiers siècles. Son parcours-méditation contribue en effet au projet du Forum qui est de créer un espace d'échange entre les recherches spirituelles accueillies toute l'année dans ses onze salles.

Jean-Marie Martin a intitulé son séminaire : *Plus on est deux, plus on est un*. Cette formule, au premier abord surprenante, n'est pas sans parenté avec *l'Un et le Multiple*, thème fondamental des mystiques asiatiques et des courants nouveaux qui s'en inspirent.

L'Un y est systématiquement considéré comme supérieur au Multiple, voire même comme la seule et unique réalité véritable par-delà l'illusion d'un monde de dualité. Mais si, comment on l'a dit, l'un n'allait pas sans l'autre, même au niveau le plus élevé de la conscience ? Quelle est la plus haute unité : celle de l'unicité d'une même substance ou celle de la totale intimité dans l'extrême de la proximité ? L'unité est-elle "solitude" ?

Le même implique une différence. Le même implique l'autre. Il n'y a pas de même sans autre ; il n'y a pas d'autre sans même.

Tel est l'enseignement que Jean-Marie Martin partage avec nous.

Le séminaire s'est organisé autour de cinq soirées entre novembre et mars, partagées entre exposés et échanges. Dans la première rencontre beaucoup de thèmes ont été abordés, en général ils ont été repris de façon approfondie dans les séances suivantes.

Les transcriptions ont d'abord été faites par Christiane Marmèche et Colette Netzer pour diffusion auprès des participants et des personnes qui connaissent J-M Martin. Elles ont été légèrement modifiées par Christiane pour diffusion sur le blog "La christité".

Cette version est la deuxième qui est mise sur le blog car la première avait été mise juste après la création du blog, et depuis de nombreux messages ont été ajoutés auxquels des notes renvoient. Des titres ont également été rajoutés par endroits.

Pour la transcription voir le message de [Mise en garde](#).

Christiane et Colette Netzer

¹ Il s'agit ici de la présentation faite par le Forum 104 de son programme d'année.

Table des matières

Présentation	1
Première rencontre, <i>Ouverture</i>	5
1) Nos sources : saint Jean, saint Paul, les gnostiques du II ^e siècle.	6
2) « Plus on est deux, plus on est un. »	7
L'énigme.	7
La phrase énigmatique de Jn 16, 16 sq.	7
Le processus décrit par Jean : trouble, recherche, demande, prière.	8
3) Dieu est d'autant plus 3 qu'il est plus 1. Revisiter la Trinité.	8
a) Une phrase énigmatique.	8
b) La Trinité c'est deux <i>deux</i> , un <i>deux</i> générationnel et un <i>deux</i> conjugal.	9
4) L'un et le multiple ; le deux et le un.	9
a) Le deux et le multiple.	11
b) Le multiple du déploiement et le multiple du démembrement.	12
c) Le thème de l'un et du multiple en Occident (Héraclite...).	12
d) Religion, philosophie mots non-pertinents pour dire l'affaire christique.	13
5) La non-dualité, l'illusion...	13
6) L'un et l'autre, <i>je</i> et <i>tu</i> , le même et l'autre.	14
Fin du texte de présentation des cinq rencontres.	15
Deuxième rencontre, <i>Le deux primordial</i>	17
I – Le <i>deux</i> de la rencontre, de l'abord. Les deux <i>mondes</i>.	17
1) Le front et la bouche	17
2) Aborder l'Évangile	18
3) <i>Ce monde-ci</i> et <i>le monde qui vient</i> (l'un part, l'autre vient).	19
4) La gestion d'un trouble initial.	21
5) Les rencontres de Jésus.	22
II – La rencontre de Jésus avec Nicodème (Jn 3, 1-10)	23
1) Versets 1-4 : le premier dialogue entre Nicodème et Jésus.	23
2) Verset 5 : Naître de plus originaire ; la structure semence/fruit.	24
3) Verset 6 : Chair et pneuma chez Jean et chez Paul.	25
4) Verset 8 : Le pneuma "tu ne sais... tu entends sa voix". L'appel.	27
5) Entendre et non prendre. Avoir le sens du don.	30
6) Versets 9-10.	32
QUESTIONS.	33

Troisième rencontre, <i>La dualité structurante: caché/dévoilé, semence/fruit</i>	35
I – Différentes dualités ; la dualité structurante	35
1) Méditation sur différentes dualités et sur leurs différences.	35
2) Caché/dévoilé, semence/fruit, <i>sperma</i> /corps, volonté/œuvre...	37
II – Lecture de deux textes de Paul :	40
1) Ep 1, 3-22, texte où abonde le vocabulaire qui nous intéresse.	40
2) 1Cor 15, 35-38. Déposition des semences et croissance sont 2 moments.	44
III – Lecture de trois textes de Jean :	46
1) Jn 5, 9-18. L'œuvre du Fils au 7 ^{ème} jour est l'œuvre du Père.	46
2) Jn 12, 20-25. Caractéristiques du grain de blé. Mort/Résurrection.	47
1. Versets 20-23. Glorification et mort-Résurrection.	48
2. Verset 24 : Le grain de blé.	48
a) Croissance du grain de blé et tri.	49
b) Le rapport du dévoilement et du caché.	50
3. Verset 25 : un texte qui a tout pour risquer le contresens.	51
3) Jn 4, 31-37. Ils sont le même parce qu'ils sont autres.	51
Quatrième rencontre, <i>Le thème Père / Fils</i>	53
Les <i>deux</i> déjà vus et les <i>deux</i> qui vont être médités.	53
I – Six préalables à propos du thème Père/Fils.	54
1. Père et fils. Fils opposé à esclave (Jn 8).	54
2. Quand des <i>deux</i> sont en rapport, c'est la relation qui compte.	55
3. La structure père/fils vue comme une structure semence/fruit.	55
4. Ne pas penser <i>père</i> de façon psychologique ou biologique	56
5. Père/fils ouvre la question de la temporalité.	56
6. La théologie classique trinitaire. Nature et personne.	57
II – Quatre textes de Jean.	59
1) Versets 1 et 14 du début de l'évangile de Jean.	59
2) Jn 5, 16-21. L'unité du Père et du Fils.	64
3) Jn 14, 6-11. Voir le Fils. Christité et filiation.	66
4) Jn 8, 44. Fils du diabolos et fils du Père.	68
QUESTIONS	68
La lecture de saint Jean et saint Paul par des gnostiques valentiniens.	70
Arbre généalogique dans la Gnose chrétienne	72

Cinquième rencontre, <i>La dyade époux/épouse, la Trinité revisitée</i>	73
I – Introduction	73
1. Les trois dimensions.	73
2. Figures de la féminité et de la masculinité.	73
Projet de la séance.	74
II - Les épousailles en saint Jean	75
1) UN TEXTE CLÉ : Jn 3, 25-34	75
a) Versets 25-27. Ciel et terre, haut et bas.	75
b) Versets 28-30. Femme/homme ; la chambre nuptiale.	76
c) Versets 31-34.	77
2) AVANT LE TEXTE CLÉ : LES NOCES DE CANA	77
a) Le thème époux-épouse dans les Noces de Cana.	77
b) Être à la fois le Fils et l'épouse de Dieu.	78
3) APRÈS LE TEXTE CLÉ : LA SAMARITAINE	78
a) Le thème époux-épouse dans l'épisode de la Samaritaine.	78
b) Le féminin chez saint Jean.	79
III - Le couple Christos/Pneuma chez les gnostiques	79
IV - La Trinité chez saint Paul en Ep 4, 4-6	80
➤ Pneuma et corps ; l'appel.	81
➤ Christos ; Seigneur (Kurios), foi, baptême.	82
➤ Dieu et Père.	82
QUESTIONS.	83
1. La femme chez Paul.	83
2. La femme et les semences femelles dans le Plérôme des gnostiques.	83
3. Le mot "monde" chez Jean. La triple venue du Christ (Jn 1, 9-14).	84

Première rencontre

Ouverture

Pour cette première rencontre, j'ai choisi de commenter rapidement ce que Colette appelait tout à l'heure un joli petit papier² :

« Cinq rencontres avec Jean-Marie Martin profond connaisseur des œuvres de saint Jean, de saint Paul et des gnostiques chrétiens du second siècle sur le thème :

Plus on est deux, plus on est un

L'Un et le Multiple, voilà bien le thème fondamental des mystiques asiatiques et des courants nouveaux qui s'en inspirent. L'Un y est systématiquement considéré comme supérieur au Multiple, voire même comme la seule et unique réalité véritable par-delà l'illusion d'un monde de dualité. Mais si, comment on l'a dit, l'un n'allait pas sans l'autre, même au niveau le plus élevé de la conscience ? Quelle est la plus haute unité : celle de l'unicité d'une même substance ou celle de la totale intimité dans l'extrême de la proximité ? L'unité est-elle "solitude" ?

Le même implique une différence. Le même implique l'autre. Il n'y a pas de même sans autre ; il n'y a pas d'autre sans même. »

Je m'empresse de préciser que ce texte n'est pas de moi parce que je n'aurais jamais eu l'outrecuidance d'écrire : « **Avec Jean-Marie Martin profond connaisseur des œuvres de saint Jean, de saint Paul et des gnostiques chrétiens du second siècle** ». En tout cas cette façon de me caractériser dit au moins justement que j'ai fréquenté beaucoup saint Jean, saint Paul et les gnostiques chrétiens du second siècle. Et c'est intéressant de le dire parce que ça marque en même temps les *topoi*, les lieux que nous allons fréquenter. Nous verrons des textes de Jean, de Paul et aussi des gnostiques chrétiens du second siècle.

Deuxième ou second ?

Faut-il dire le second siècle ou le deuxième siècle ? Il faudrait dire le deuxième, mais si je souligne, c'est parce que le thème du deux est un thème qui va nous occuper. Et en principe on dit *deuxième* lorsqu'il y en a plus de deux, et *second* quand il y en a seulement deux. Nous verrons que cette distinction-là comme telle existe, mais peut-être bien qu'il y a le premier siècle, d'une part, et, d'autre part, toute la suite qui est au second siècle. Dans ce cas-là, on peut dire le second siècle.

² Il s'agit du texte de la présentation des conférences sur le programme du Forum 104.

➤ **Nos sources : saint Jean, saint Paul, les gnostiques du IIe siècle.**

L'énoncé des sources qui vont être fréquentées peut poser un certain nombre de questions car Paul et Jean d'une part, et les gnostiques de ce deuxième siècle d'autre part, ne sont pas de même statut ecclésial. À quel titre les fréquentons-nous ? Je ne vais pas développer ce point maintenant, mais si ça vous intéresse, chemin faisant, vous me poserez la question.

Je viens d'indiquer quelles seront nos sources : saint Jean, saint Paul et des gnostiques. Il s'agit en fait de gnostiques de l'école valentinienne qui sont d'abord au sein de la grande Église, avant qu'un certain nombre de choses pousse la grande Église à les rejeter. Mais ils sont très utiles parce qu'ils gardent au plus près les structures d'écriture de Jean et de Paul. La grande Église doit naturellement, par souci missionnaire, parler le langage des interlocuteurs, c'est-à-dire de cette culture hellénistique qu'elle a en face d'elle. Du même coup va se développer toute une pensée théologique qui va se structurer, mais qui va se structurer à l'aide des catégories de l'Occident et non pas à partir des structures de pensée dans lesquels s'exprime le Nouveau Testament. Donc, à ce titre-là, ces gnostiques sont de bons témoins. Et ils sont intéressants à la mesure où ils nous permettent de retrouver, au-delà de ce que nous avons entendu – et qui est le fruit d'un dialogue entre l'Occident et l'Évangile – l'Évangile dans l'état le plus originel que l'on puisse approcher. Voyez l'ambition.

L'Évangile n'est pas une culture, c'est pourquoi il s'adresse à toutes les cultures.

J'ai parlé d'Occident mais il ne s'oppose pas ici à Orient : Occident se distingue d'Évangile. L'Occident désigne une culture, mais l'Évangile n'est pas une autre culture : l'Évangile a vocation de s'adresser à toutes les cultures, et pour cette raison il n'est pas une culture parmi les cultures. Vous me direz : « Mais si, il s'exprime bien dans une langue déterminée ». Oui, l'Évangile parle dans une culture qui est d'ailleurs une culture métisse : la culture hellénistique où il y a du proche-oriental, du latin, du grec. L'Évangile parle dans cette situation mais ne parle pas à partir des ressources de cette culture.

C'est un point important pour distinguer ceci d'un autre débat qui a souvent cours : est-ce qu'il faut entendre à la juive ou à la grecque ? Ce n'est pas non plus une question opportune parce que même les mots empruntés au judaïsme – il est très important de connaître la culture juive contemporaine bien sûr – sont retravaillés, ressaisis de sens, ré-infusés de sens à partir de l'expérience christique.

Ne pas confondre l'Évangile en lui-même et l'Évangile entendu par l'Occident.

Mon plus grand souci serait qu'on ne confonde point l'Évangile en tant qu'en lui-même et l'Évangile entendu par l'Occident, même si l'écoute occidentale est tout à fait légitime en son lieu. Mais nous aurions intérêt, pour nous-mêmes occidentaux et aussi pour la mission à d'autres cultures, à relire avec plus d'exigence les textes primitifs que l'Église du reste garde avec elle. L'Église parle mais elle tient dans la main le Livre, et le discours de l'Église n'a pas épuisé le sens du Livre qu'elle porte.

Comme il s'agit d'emploi de mots que je vais utiliser souvent : Occident, grec, christique, il était peut-être bon de préciser ce vocabulaire.

1) « Plus on est deux, plus on est un ».

J'en viens maintenant à l'intitulé : « **Plus on est deux, plus on est un** ». Comment caractériser une phrase comme celle-là ? On pourrait dire que c'est un paradoxe. Et ce n'est surtout pas un slogan : ce n'est pas la chose à répéter partout, toujours et n'importe comment. C'est une phrase qui demande à être habitée. J'ai dû la prononcer un jour ou l'autre et elle vient chez moi au terme de tout un processus de réflexion. Lorsqu'elle est proposée ainsi brutalement, elle peut susciter la défiance, la répulsion, ou elle peut positivement intriguer. C'est une phrase qui a la structure de l'énigme. Voilà, c'est le mot que je retiendrai : une phrase énigmatique.

1/ L'énigme.

L'énigme est une chose très précieuse en ce qu'elle est judiciaire : ou elle rebute et on s'en va, ou elle intrigue, elle alerte. Cette notion d'énigme se trouve explicitement chez saint Jean, c'est ce qu'il appelle *paroimia*. *Paroimia* a un sens assez proche de *parabola* et indique quelque chose qui dit tout et le tient en secret à la fois ou plutôt en même temps, c'est-à-dire quelque chose qui peut ouvrir une recherche. C'est une phrase qu'on ne se contente pas de répéter comme on répéterait un slogan ou même comme on professerait un dogme acquis. C'est une phrase qui invite à la recherche. Les mots que j'emploie ici : intriguer, et même troubler – ce n'est peut-être pas le cas ici –, induisent la recherche (*zêtêsis*). Ce sont les mots de Jean quand il étudie ce qu'il en est d'une *paroimia*, pendant qu'il est en train de le faire, en train de parler une énigme.

2/ La phrase énigmatique de Jn 16, 16 sq.

Ceci se trouve en particulier dans la deuxième partie du chapitre 16 de saint Jean. Il y a une phrase énigmatique qui pourrait être traduite par : « Plus je m'en vais et plus je viens ». On pourrait le traduire par quelque chose de ce genre pour rester proche de « plus on est deux, plus on est un » ; cela revient à penser en raison directe, au lieu de penser en raison inverse, deux termes qui habituellement s'opposent. C'est la phrase : « ¹⁶**un peu et vous ne me constaterez plus, ce qui est que un peu en retour et vous me verrez** ». Les disciples qui ont entendu cette phrase se disent : « ¹⁷**u'est-ce qu'il nous dit ?** » et ils citent la phrase intégralement pour bien marquer que c'est énigmatique, en ajoutant « **Et je vais vers le Père** ». Et ils se disent : « ¹⁸**Qu'appelle-t-il un peu (micron), nous ne savons pas de quoi il parle.** » Déjà là nous trouvons la même chose du partir et du venir – c'est la même chose à un micron près – et il y a déjà du deux. De toute façon, il y a deux mots pour le dire mais il n'y a qu'un micron de différence. Un *micron* en grec : un peu. Alors Jésus voit qu'ils sont en train de se poser des questions et il leur dit : « ¹⁹**à propos de ceci, vous cherchez – zêtêsis,** la recherche ; le côté énigmatique ouvre la recherche – **ce que je vous ai dit** ». Et à nouveau Jésus réitère intégralement la même phrase. C'est véritablement l'indice de la

phrase compacte qui contient en elle quelque mystère. Ensuite, parce que leur recherche est une recherche faite de bon cœur, Jésus explique. Quand Jésus dit des phrases énigmatiques à des interlocuteurs qui viennent pour le prendre ou le surprendre ou le prendre en défaut, il réitère aussi, mais il n'explique rien pour bien marquer que le cœur n'est pas disposé à entendre ce que recèle la phrase énigmatique. Là il prend soin d'expliquer, si bien qu'au bout de quelques versets, les disciples se disent : « ²⁹*Voilà que maintenant tu parles ouvertement (parhêsia)* ». *Parhêsia* est un très beau mot : c'est ce qui indique la proximité du discours familier, du discours aisé. Seulement Jésus n'a finalement rien dit d'autre que « Plus je m'en vais et plus je viens ». Ce qui s'est passé c'est qu'ils commencent à entendre ce que cela signifie. Qu'est-ce que c'est qu'une parole claire ? C'est une énigme quand elle est entendue, ce n'est pas une autre parole. Donc les paroles de l'Évangile sont des paroles faites pour ouvrir un chemin, un chemin de recherche.

3/ Le processus décrit par Jean : trouble, recherche, demande, prière.

S'il fallait être complet : chez Jean la recherche se tourne en question parce qu'en effet, après le trouble initial, la recherche est un mouvement qui n'a pas ses mots encore. Pouvoir poser la question est déjà un élément de progression ; et les questions essentielles sont des questions qui ne sont jamais acquises, d'où la question se tourne en demande, puis en prière. Voilà le processus que Jean décrit à propos de ce qu'est une phrase énigmatique³.

2) Dieu est d'autant plus trois qu'il est plus un. Revisiter la Trinité.

a) Une phrase énigmatique.

Cette phrase énigmatique « Plus on est deux, plus on est un » a la structure : « plus et plus » ; d'autant plus. Le *plus* ici n'est pas quantitatif, bien sûr, comme chez saint Jean. Saint Jean emploie souvent l'expression *plus grand que*. Grand signifie la grandeur mesurable sauf s'il s'agit de la grandeur du cœur, par exemple, qui ne désigne pas une dimension mesurable ; ici non plus. Ça veut dire que le deux et le un ne sont pas dans un rapport de *bien que* (ils sont deux *bien que* ils soient un). On aperçoit ici en filigrane la façon dont a été traité le thème de la Trinité : Dieu est trois *bien que* il soit un. Pas du tout ! Il est précisément un *parce qu'il* est trois, et il est d'autant plus trois qu'il est plus un : c'est cela qui est à percevoir. Nous avons là un mystère – c'est avec ambiguïté qu'on emploie ici ce mot de mystère parce qu'il y a un emploi occidental, dans la théologie classique et parfois dans les conciles comme Vatican I^{er}, où le mot de mystère est pris simplement pour désigner ce que l'intelligence humaine ne peut pas comprendre ; c'est un aspect purement négatif, alors que le mot de *mustérion* est un mot magnifique, très important de structure dans le Nouveau Testament. Donc le sens secret est d'autant plus dévoilé qu'il est mieux gardé. La garde de la parole consiste à la tenir dans son secret propre et à y prendre garde. C'est quelque chose à quoi il faudrait s'habituer. Notre Occident n'en a pas l'habitude.

³ Ceci est développé dans les rencontres sur la prière, [8ème rencontre. Jn 16, 16-21 : De l'énigme à la prière : tristesse et joie ; la femme qui enfante](#) et les rencontres 7 et 9

Il y a un certain nombre de structures verbales de ce genre qui seraient à examiner. Chez Paul par exemple vous avez des structures sur le mode d'un rapport : la folie et la sagesse, le sensé et l'insensé. Ces mots s'opposent normalement chez nous : ou on est fou, ou on est sage ; ou on est sensé, ou on est insensé. Or quand Paul ouvre une phrase sur ce mode – c'est une structure fréquente chez lui – l'opposition est à l'inverse de chez nous : « *La folie de Dieu (l'insensé de Dieu) est plus sage que la sagesse des hommes* ». Vous avez ici une structure très intéressante à examiner. Mais c'est simplement une analogie.

Toujours par rapport à ce titre, puisque c'est l'intitulé qui a été choisi ici, vous auriez pu me dire : pourquoi vous ne dites pas clairement « plus on est trois, plus on est un » ? Mais la phrase de l'intitulé ne concerne pas seulement le mystère qu'on appelle improprement le mystère de la Trinité, elle est beaucoup plus fondamentale. Et nous aurons à voir comment cela nous permet de relire aussi de façon riche, fructueuse ce qui est vécu plutôt comme une espèce de pensum qu'il faut réitérer, qu'il faut redire, qu'il faut professer et qui en fait est d'une richesse de pensée prodigieuse. Donc on ne se borne pas simplement à cela. Nous verrons ce qu'il en est de l'aspect trinitaire, de sa structure dans les Écritures, dans le Nouveau Testament en particulier. Le mot Trinité ne s'y trouve pas une seule fois, ce qui ne veut pas dire que la notion de Trinité n'a pas de sens, loin de là. Le mot Trinité n'apparaît qu'au II^e siècle, dans les années 180, chez Théophile d'Antioche ; et encore quand il intervient, ce n'est pas le mot de Trinité, c'est le mot de *trias*, de triade, et pas de façon tellement décisive parce qu'il dit : « Le Père, le Fils et l'Esprit constituent une triade, et avec l'homme ça fait une tétrade (ça fait quatre) ». Donc on n'est pas encore dans la théologie aboutie de la Trinité telle que peut-être vous en avez quelque connaissance.

D'où vient qu'il y a du *deux* ?

Il faut aller aux deux premières choses. Pourquoi deux ? Parce que tout est dans le passage de l'un au deux. Pourquoi y a-t-il du *deux* ? On ne va même pas se poser la question “pourquoi y a-t-il du *trois* ?” mais “pourquoi y a-t-il du *deux* ?” D'où vient qu'il y a du *deux*, d'où surgit ce *deux* ? Nous aurons à répondre à cette question.

b) La Trinité c'est deux *deux*, un *deux* générationnel et un *deux* conjugal.

Nous verrons que même ce qui est de la Trinité dans l'Évangile est traité par le *deux*. La Trinité c'est deux *deux*. En effet, les *deux* ne gardent pas forcément la structure que nous appelons abstraite, mais c'est deux “quelque chose”. Nous vivons sur des *deux*, autrement dit nous vivons sur une distinction. Une des tâches premières de la pensée humaine, c'est de distinguer, de discerner et les dualités pullulent : le haut / le bas ; la droite / la gauche ; l'avant / l'arrière ; la lumière / la ténèbre ... – je parle encore ici de répartitions qui appartiennent aux grandes symboliques de la plupart des traditions –, ciel / terre, c'était le sujet de l'année dernière, une des variétés du *deux*. Or les premières variétés du *deux* que nous allons apercevoir sont les variétés Père / Fils et Christos / Pneuma. La théologie classique elle-même, dès le IV^e siècle, ne pensera pas la Trinité à partir d'ailleurs qu'à

partir des quatre termes. Vous vous rendez compte que ces quatre relations, en fait, ne font que trois puisque Christos et Fils sont le même.

Nous avons une première structure Père / Fils, qui est générationnelle, et une deuxième structure Christos / Pneuma qui est nuptiale (ou conjugale), époux / épouse ou *mâle et femelle* comme dit la Genèse, en effet pneuma (esprit) est neutre en grec mais traduit le mot hébreu *rouah* qui est féminin. Nous verrons aussi que Christos / Pneuma deviendra aussi Christos/Ekklesia.

Donc ce sont deux bi-polarités :

- Père/Fils est une bi-polarité qui ouvre quelque chose comme ce que sera le temps ; elle n'est pas elle-même temporelle – puisque Père et Fils dans la Trinité ne sont pas successifs – mais **ouvre le générationnel** : c'est le principe du **temps**.
- et la dimension époux/épouse qui est contemporaine, qui est simultanée, et celle-là **ouvre l'espace**, c'est-à-dire une distance ou une différence qui s'installe, qui s'insinue et constitue une dimension d'ordre spatial. Différence : se porter de part et d'autre ; distance : se tenir de part et d'autre. Autant de mots qui donneront lieu chez les gnostiques à des méditations très approfondies dont nous aurons un certain nombre d'exemples.

Les conséquences qui en résultent sur le mode d'écrire

Nous aurons à considérer du reste les conséquences qui en résultent sur le mode d'écrire, à la mesure où le générationnel donne lieu au récit et le conjugal donne lieu à la distinction statique. Celle-ci peut être considérée comme semblable à l'étude du rapport des concepts entre eux, tandis que le générationnel donne lieu à quelque chose qui se passe, à quelque chose qui est un récit. Et là, nous avons un grand problème parce que l'Évangile n'est en aucune façon une écriture du genre de l'essai ou de la dissertation de type philosophique où il s'agit de mettre ensemble des concepts. Il ne s'agit pas de délivrer des conséquences intelligibles. Par ailleurs, l'Évangile semble être composé de séquences successives comme dans un récit. Il faudrait voir la différence entre la séquence et la conséquence entendues en ce sens-là. En fait cette distinction est très importante chez nous, parce que nous connaissons surtout deux types d'écriture : l'essai qui disserte, et le récit qui raconte, avec la distinction entre un récit historique et un récit fictif. Dans fictif, il y a tout ce qu'on peut considérer comme la légende, comme le roman, comme les grands récits mythologiques – ces deux aspects seront gardés par les gnostiques. L'Évangile en Occident tendra à devenir théologique sur le mode philosophique, c'est-à-dire sur le mode de la dissertation, et perdre son mode de récit – je dis bien dans la théologie, et surtout dans la haute théologie.

Je dis les choses comme elles viennent pour préparer notre esprit aux types de formules que nous allons rencontrer, nous prémunir contre des écoutes qui seraient inadéquates parce qu'il faut en cela que d'une certaine façon notre oreille elle-même se corrige. La culture occidentale n'est pas quelque chose dans quoi nous sommes tout d'un coup posés comme cela, elle nous structure. Notre oreille n'est pas innocente, elle est déjà préfigurée, elle a des structures propres, elle hérite des déterminations de par la langue et de par la

structure de la langue. Et ces déterminations ne coïncident pas avec celles d'une parole étrangère – car l'Évangile est une parole étrangère, c'est une parole aussi étrangère à l'Occident qu'à toute autre culture, elle reste, elle demeure étrangère. En cela elle est une parole neuve, une parole inouïe, une parole non encore entendue, en tout cas jamais pleinement entendue. C'est ainsi qu'il faut l'aborder : l'aborder comme la plus haute nouveauté. Elle n'a pas été nouvelle autrefois, elle continue à être nouvelle ; une annonce qui n'est pas encore entendue. Donc nous aurons toujours des allers et retours à faire. Je l'ai fait déjà implicitement dans le type de parole que j'utilise ici, puisque je parle dans une culture occidentale et que j'essaie de faire prendre distance d'avec elle pour l'instant.

3) L'un et le multiple ; le deux et le un.

Maintenant je passe du titre au petit exposé qui présentait notre projet : « **L'Un et le Multiple, voilà bien le thème fondamental des mystiques asiatiques et des courants nouveaux qui s'en inspirent** ». Alors plusieurs remarques ici.

a) Le deux et le multiple.

Le titre ne dit pas « l'un et le multiple », il dit « le deux et le un ». Dans l'archaïque des langues qui nous concernent, aussi bien en hébreu qu'en grec, deux n'est pas un pluriel. Il n'y a pas le singulier et le pluriel, il y a le singulier, le duel et le pluriel comme formes grammaticales : aussi bien pour les conjugaisons que pour constituer ce que nous appelons le pluriel, même lorsqu'il s'agit de deux. Singulier, duel et pluriel ont leur forme propre. Bien sûr, il y a un rapport entre toutes ces choses.

Nous avons commencé à parler des duels. Le mot duel, je l'emploie ici au sens grammatical, mais j'ai omis de dire qu'il y avait une indéfinité de façons d'être deux et, pour jouer sur les mots, je dirais depuis le duo le plus harmonieux jusqu'au duel le plus meurtrier. L'opposition, la contradiction, le meurtre, l'accord, la complémentarité... : ce ne sont que des traits grossièrement pris sur une indéfinité de possibilités d'être deux. Donc le *deux* n'est pas le pluriel mais il ouvre le pluriel, il ouvre le multiple ; en effet, c'est à partir de *deux* que ça multiplie, le *un* ne multiplie pas.

Nous passons ici à un autre aspect de la question. Il faudra bien voir que le rapport du *deux* et du *un* donne lieu ensuite au rapport des *multiples* au *un* dans nos Écritures.

J'ai dit le rapport générationnel : « *Le Père et moi nous sommes un* » voilà : premier usage du *deux* à travers la génération. « *L'homme quittera son père et sa mère, il s'accollera à sa femme, et étant deux ils seront un* » : voilà l'autre usage du *deux*, cette fois non plus dans le générationnel mais dans le nuptial, et Paul médite cela en *Éphésiens 5*⁴.

Les multiples, c'est un thème à la fois johannique et paulinien si vous voulez, un thème très fréquent, très important.

⁴ Cf [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\)](#) ; [1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#).

b) Le multiple du déploiement et le multiple du démembrement.

Il y a aussi beaucoup de façons d'être multiple, jusqu'au meurtre et à l'exclusion multiple.

Je prends ici volontiers l'exemple du déploiement qui sera profondément utilisé par nos sources : en se déployant en multiples pétales, une fleur reste une – le rapport de l'unité et du déploiement est à méditer – mais elle reste déployée *pour autant qu'elle* reste une, elle ne reste pas déployée *bien que* une. Vient le temps où les pétales déployés tombent. Ce qui était écarté est désormais écartelé, démembré – le démembrement, l'indicible de Dieu qui a un nom déployé en de multiples désignations. Nous recevons ces multiples désignations ? Pas du tout. Nous ne les recevons pas premièrement comme des aspects de l'unique visage, de l'unique face, mais comme des choses différentes – nous reviendrons sur *différent* et sur *autre* – comme des choses déchirées, démembrées. Alors d'où provient ce démembrement, quelle est la signification de cette phase ?

Nous en concluons qu'il y a le bon multiple et le multiple de déchirement. Il y a toujours une frontière. Et une frontière, c'est à la fois une très belle chose et une chose qui peut être très dangereuse. La frontière permet l'hospitalité et les hostilités. Pour recevoir l'étranger il faut qu'il y ait une frontière. Mais les frontières sont souvent des fronts au sens militaire du terme : on s'affronte.

c) Le thème de l'un et du multiple en Occident (Héraclite...).

Ceci, c'est à propos de l'un et du multiple. Par ailleurs il est dit ici que la notion de l'un et du multiple est un thème fondamental des mystiques asiatiques et des courants nouveaux qui s'en inspirent. Oui, sans doute, mais c'est aussi un vieux thème qui est important dans notre Occident, avant la philosophie même, chez les grands penseurs qu'on appelle présocratiques comme Parménide, Héraclite etc.

Héraclite, VI^e siècle avant Jésus-Christ, est un penseur grec d'Asie Mineure dont il nous reste quelques fragments : *Ouk émou alla tou logou akousantas homologeïn sophon estin hén panta einai*

- *Ouk émou alla tou logou akousantas* : À celui qui entend (*akousantas*), non pas ma parole mais la parole du Logos
- *sophon estin* : il est sage (bien ajusté) – *sophos* : la sophia, ce n'est pas encore la *philosophia*
- *homologeïn* : de dire ensemble (*homo*), de confesser au sens de professer ;
- *hén panta einai* : l'un c'est le tout – *ta panta*, les multiples, ça se dit au pluriel : c'est un pluriel mais un pluriel qui désigne déjà par lui-même une unité.

La question de l'un et des multiples est donc une question qui n'est pas neuve, qui n'est pas réservée non plus à telle ou telle mystique. Ensuite on pourrait dire qu'à partir de l'apparition de la philosophie proprement dite (c'est-à-dire Platon, Aristote, les stoïciens) le thème de l'un et du multiple est un thème qui est fréquemment traité, mais dans une certaine ligne. De toute façon nous héritons, dans notre mode d'être à ces questions, de ces auteurs-là. Nous en héritons, non pas que nous le sachions, mais tout ce qu'ont dit les

grands philosophes est passé par le biais des grammairiens dans la lecture que nous faisons de notre propre langue. Il n'y a pas beaucoup de gens qui ont lu Aristote mais tout le monde parle selon Aristote par le biais des catégories de la grammaire. En cela les grands philosophes ont la tâche d'être comme les témoins, les premiers qui savent révéler les structures fondamentales de pensée d'une culture. À ce titre-là ils sont intéressants à fréquenter, mais à fréquenter de la bonne manière parce que, si on lit l'Écriture avec négligence, il en va de même pour ce qu'il en est des philosophes, soyez-en sûrs.

J'ai montré que ce thème des *dieskorpisména*, des déchirés (ou disséminés) par rapport à l'unité est un thème fondamental chez Jean et chez Paul. J'ose à peine dire ce qui va suivre, mais il se trouve que le vocabulaire de la phrase d'Héraclite est celui qui se trouve en toutes lettres chez Paul, non pas que Paul cite le moins du monde Héraclite, puisque ce sont des conditions de pensées qui sont très différentes. Mais : *tou logou akousantas*, c'est le Logos qui parle chez Jean ; le verbe *homologeïn* (confesser, professer) est fréquent chez Paul ; la *sophia* est un thème paulinien ; et *en panta* est un thème à la fois paulinien et johannique. On peut dire : c'est aberrant de rapprocher ces textes. Il y a sûrement une façon aberrante de le faire, j'évite celle-là. Mais il n'est pas inintéressant néanmoins de le noter.

d) Religion, philosophie mots non-pertinents pour dire l'affaire christique.

Alors « thème fondamental des mystiques asiatiques », je veux bien : il faut bien que nous servions des mots qui sont à notre disposition. Ainsi le mot de religion n'est pas un mot pertinent pour dire l'affaire christique⁵, le mot de philosophie non plus – bien qu'au cours du second siècle les *Christianoi* aient été connumérés avec les stoïciens et les platoniciens comme des écoles philosophiques. Le mot de *religio* a été emprunté singulièrement à la *religio romana*, la religion romaine. Il n'est pas pertinent pour désigner l'essence de l'Évangile ou la chose de l'Évangile. De même le mot de mystique est loin d'être employé au sens du mystérieux, du *mustêrion* tel qu'il se trouve chez Paul (pas chez Jean). Il évoque un certain développement de connaissance ou de piété propre à certains siècles. Il est toujours difficile d'employer ces mots-là. Je suis en train de vous dire que ce n'est pas pertinent pour l'Évangile, à fortiori pour les cultures. Mais nous n'avons pas beaucoup de mots, il faut bien que nous les employions, mais il faut le faire avec beaucoup de précaution.

4) La non-dualité, l'illusion....

Ensuite : « **L'Un y est systématiquement considéré comme supérieur au Multiple, voire même comme la seule et unique réalité véritable par-delà l'illusion d'un monde de dualité** ». Sans doute, je ne suis pas du tout compétent pour dire ces choses. Certains d'entre vous le sont infiniment plus. C'est pourquoi je n'ai pas l'intention de tenir le crachoir tout le temps, mais nous aurons à en échanger parce que vous aurez vous-même à choisir des questions qui vous importent.

⁵ Sur la christité, voir en particulier [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

L'*advaita* n'est probablement pas le Un. Dans l'*advaita*, pourquoi dire non-deux plutôt que un ? Même question : pour dire *a-léthéia* en grec, c'est-à-dire non-oubli pour dire vérité, manifestation. Quelle est la signification de ce *a* que les grammairiens appellent "privatif" ? Mais c'est une appellation très grossière : le *a* dit privatif n'est pas toujours privatif, il est beaucoup plus subtil que cela.

Sur le rapport du monde de l'illusion et de l'unité : qu'en est-il de l'illusion dans nos Écritures ? Elle a une place considérable. Vous me direz : elle n'est pas située au même endroit. Oui sans doute, mais c'est la falsification, le pseudos. On traduit cela *mensonge* et on moralise. Le grand malheur de l'Évangile, c'est que l'Occident l'a logicisé, moralisé, juridisé, et même dogmatisé car la notion de *dogma* est une notion proprement occidentale, le mot ne se trouve pas une seule fois dans l'Écriture.

Où se pose l'illusion ? Est-ce que dans le Nouveau Testament elle est seulement de l'ordre de la morale ? Non, pas du tout. Le thème de l'illusoire sera à voir. Le rapport qui est fait entre dualité et illusion, sans doute, nous ne le trouverions pas sur ce plan-là puisque nous avons dit qu'il y a des aspects multiples de la dualité, une indéfinité de façons d'être deux. Donc il y a un concept de dualité qui n'est pas étroit, qui est très complexe.

On oppose en général ce que disent les mystiques asiatiques et ce que dit l'Évangile de façon simpliste. Qu'il y ait des différences, c'est certain, mais la plupart du temps, elles ne sont justement pas là où on les pose. Il faut avoir avancé pas mal dans l'Évangile pour apercevoir ces choses, il faudrait avoir avancé pas mal aussi dans d'autres traditions pour pouvoir avoir un discours fructueux. Ce n'est pas à coups de slogans, d'oppositions extérieures faciles, de thèmes toujours répétés. Il faudrait faire intervenir ici la question de la légitimité des points de vue différents.

La notion de point de vue est une notion qu'il faut méditer attentivement. Il ne s'agit pas ici de parler de relatif ou que sais-je. Non, la notion de point de vue est une notion essentiellement évangélique, puisque, pour ne citer qu'un exemple, le Christ dit qu'il y a deux façons de voir : « *Vous dites, encore un quadrimestre et ce sera la moisson. Levez les yeux, les épis sont blonds, maintenant prêts pour la moisson.* » (Jn 4, 35). Il y a une vue basse et une vue haute.

La notion de point d'où voir, d'où l'on voit, a d'ailleurs à voir avec la parole puisque c'est la parole qui accommode la vue : la parole donne de voir. « *Dieu dit : "Lumière soit". Lumière est. ... Et il vit que la lumière était belle* ». La parole donne de voir. Il faudrait étudier cela en détail également : la symbolique des sens est très importante dans nos Écritures qui ne sont pas structurées comme nous par l'opposition entre la sensibilité et l'intellect par exemple.

5) L'un et l'autre, je et tu, le même et l'autre.

« **Mais si, comme on l'a dit, l'un n'allait pas sans l'autre ?** ». L'un sans l'autre, voilà une nouvelle nomination des choses. Nous avons l'un et le deux, nous avons maintenant

l'un et l'autre. Je vous signale d'ailleurs qu'il y a plus de rapport qu'on ne pense parce que dans les langues auxquelles je faisais allusion et dans l'origine de notre propre langue, aussi bien du latin que du grec par exemple, il y a deux façons de dire autre : l'autre de deux se dit *alter* en latin, *hétéros* en grec ; mais l'autre de plus de deux se dit *alius* ou *allos*. Donc la distinction entre le deux et les multiples persiste même à travers ce petit indice.

« **Quelle est la plus haute unité : celle de l'unicité d'une même substance ou celle de la totale intimité dans l'extrême de la proximité ?** » Voilà des expressions que j'ai employées en d'autres occasions. Elles disent quelque chose mais pour cela il faut être au haut d'un chemin : que le mot d'unité soit déplacé du sens qu'il a spontanément dans notre pensée occidentale, sans parler des concepts de substance et de sujet. Et ça a rapport même avec l'égoïté, je ne parle pas d'égoïsme mais d'égoïté, c'est-à-dire de notre mode de dire "je", parce que ça touche aussi au pronom personnel : l'un et l'autre, je et tu. Et les pronoms personnels ont plein de choses à nous dire.

Ce qui dérange c'est qu'il y a du je et du tu. D'où ça sort ?

Un étudiant indien dont je devais vérifier la thèse m'a dit un jour : « Ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'il y ait quelque chose comme des personnes ». Mais j'ai souvent dit moi-même la même chose : ce qui dérange c'est qu'il y a du *je* et du *tu*. D'où ça sort ? Vous n'auriez jamais pensé à vous étonner de cela !

Il faut commencer par s'étonner de ce qui paraît le plus évident. Ce qui va de soi dissimule d'où il vient, c'est-à-dire que nos certitudes – nos évidences qui n'ont même pas besoin d'être contrôlées – nos certitudes sont nos servitudes, c'est ce qui nous retient, nous attache, nous empêche d'avancer. Il faut mettre cela en question, l'examiner. Et cela peut se faire à travers précisément la prise de conscience de ce que notre Occident n'est pas unique, il y en a d'autres et, parmi les autres, le plus autre c'est encore l'Évangile, enfin, pensais-je.

Le malheur d'une affirmation comme « la totale intimité dans l'extrême de la proximité » est de risquer d'apparaître comme une sorte de moralisation de la question, ou une psychologisation. Surtout pas ça ! De toute façon la distinction entre l'ontologie et la morale est une distinction aristotélicienne. Là aussi nous aurons à voir.

Fin du texte de présentation des cinq rencontres.

« **Le même implique une différence, le même implique l'autre. Il n'y a pas de même sans autre, il n'y a pas d'autre sans même.** » Voilà des phrases que j'ai répétées constamment. Il ne suffit pas de les répéter, mais il faut voir ce que cela veut dire. Donc voyez comment le thème de l'un et du deux a à voir avec le thème de l'un et du multiple, avec le thème de l'un et de l'autre, du même et de l'autre, etc. Cela ouvre donc un réexamen de tout ce qui constitue les dualités porteuses.

Une dernière chose : la parole de Dieu est une parole donnante. En particulier nous avons lu « *Dieu dit : "Lumière soit"* », et là encore, il ne s'agit pas de la fabrication des électrons ! Notre concept occidental de création est un concept absolument débile, non seulement pour

lui-même, mais aussi parce qu'il a contribué à structurer différemment l'ensemble de l'articulation des données essentielles. Je le dis comme ça, de façon anticipée.

Voilà, j'ai simplement pris occasion de ce beau petit texte pour dire quelque chose de mes intentions, et puis indiquer dans quelle direction on va.

Deuxième rencontre

Le *deux* primordial

Nous reprenons notre méditation sur le *deux*, ou plus exactement sur les *deux* car il y a une indéfinité de modes d'être deux. On va voir un *deux* qui n'est pas le plus essentiel mais qui est primordial, et ce n'est pas la même chose. Il est primordial en ce sens qu'il se présente de *prime abord*. C'est un *deux* qui est premier par rapport à nous, pas en soi, du moins au départ. C'est un *deux* qui est le *deux* de la rencontre ou de l'abord.

Il y a bien des abords, jusqu'à l'abordage ; de même la préposition *contre* qui est dans ren-contre : tout le monde connaît la phrase de Sacha Guitry « Je suis contre les femmes, tout contre ». En effet *contre* peut signifier l'adversité, d'ailleurs c'est le mot qui entre dans la contrariété, le contraire, la contradiction ; et puis aussi la contrée, depuis la contrée de l'abord jusqu'à l'intimité, la proximité extrême.

I - Le *deux* de la rencontre, de l'abord

1) Le front et la bouche.

Donc nous aurons à examiner les *deux* qui se rencontrent mais aussi la qualité de l'intervalle, de la frontière, de la lisière, de l'ourlet, du bord à bord, de l'orée. Vous n'avez peut-être pas entendu, mais dans tous les mots que j'ai prononcés il y a deux mots fondamentaux du visage : le front et la bouche. Le front est dans le mot frontière, il peut indiquer le front des hostilités, et il est aussi la condition, pas seulement de l'hostilité, mais de l'hospitalité. Il répartit de l'étranger et du chez soi, mais cette répartition est la condition pour qu'il y ait ou un refus ou un accueil.

Quant à la bouche, elle est la racine qui supporte un certain nombre de mots que j'ai prononcés. Il y a d'abord le mot orée, "à l'orée de" puisque la bouche c'est *os*, *oris* en latin. C'est aussi le mot qui donne Ostie, la ville qui est l'em-bouchure du Tibre avec la Méditerranée. On parle également des Bouches-du-Rhône. Chez nous, dans la Nièvre qui était un pays plutôt bocager avant les remembrements, il y a beaucoup de haies qu'on appelle des *traces* : une haie, ça se dit une trace. Et comme c'est une trace qui est faite plutôt pour distinguer de façon étanche une propriété d'une autre, éviter le passage d'un troupeau à un terrain qui n'est pas le sien, il y a malheureusement parfois ce qu'on appelle des *bouchures*, et c'est un travail d'hiver que de faire du *plessis*⁶ pour corriger les passages possibles entre les haies.

J'ai parlé de l'embouchure des fleuves, il y a aussi l'embouchure des instruments de musique. Le mot *huis* qui désigne la porte est aussi de même racine, la bouche,

⁶ Le mot *plessis* vient du vieux français plessier qui signifie tresser.

curieusement, et devient souvent un nom de hameau : l'huis⁷ un tel. Et si le rapport du front et de la frontière était a priori plutôt d'opposition, la bouche serait plutôt d'accueil.

Donc nous aurons à méditer sur les multiples modes d'être deux dans l'expérience de la rencontre. Je répète que c'est un des modes d'être deux qui n'est pas le mode le plus essentiel – nous réservons cela pour plus tard – mais qui est primordial parce qu'il est chez nous de prime abord. Aborder.

2) Aborder l'Évangile

Par exemple, s'il s'agissait d'aborder l'Évangile, de quoi s'agirait-il ?

Peut-on l'aborder par le concept de religion ?

En effet, je peux avoir entendu dire que l'Évangile donnait lieu à une religion, et je peux partir du concept de religion dont j'ai des répartitions intérieures : il y a la vie profane courante, il y a le moment de la religion. Il y a de nombreuses religions et on met dans un dénominateur commun les choses les plus diverses, et par le même coup les plus manquées à chaque fois. Le concept de religion n'est pas un concept intéressant. Il n'est pas une seule fois dans l'Évangile. Comment voulez-vous que j'aborde correctement l'Évangile par un terme qui ne lui appartient même pas, qui ne dit de toute façon pas son propre ?

Comment l'Évangile survient-il ?

L'Évangile est une annonce, l'annonce d'une venue, c'est-à-dire qu'il est un avènement, un événement si vous voulez, à condition de prendre ce mot dans un très grand sens sans le réduire à la facticité, à un simple fait. L'événement c'est autre chose qu'un fait.

Donc l'Évangile vient, survient, et il me rencontre, ou je vais à sa rencontre. Et il survient comme d'emblée étranger parce que, même si, à la relecture, on pense que l'Évangile était attendu par l'Ancien Testament, annoncé, témoigné, il l'est de toute façon d'une manière autre que ce qui était attendu. C'est pourquoi du reste il n'est pas d'emblée reconnu pour ce qu'il est.

Par ailleurs, vous me direz, c'est une rencontre de quelque chose qu'on connaît bien : ma grand-mère, mon arrière-grand-mère lisaient l'Évangile, et, à leur exemple, je lisais l'Évangile. Non, on n'hérite pas de l'Évangile par naissance, cela appartient à la structure propre de cet avènement. C'est pourquoi il est toujours dommage de procéder par mode purement comparatif ou assimilatif à travers des concepts qui proviennent d'ailleurs, et non pas à chaque fois du propre de ce qui vient. Si on est juif parce qu'on naît d'une mère juive, on n'est pas chrétien par naissance.

⁷ Le mot *huis* a une origine latine, ostium. Cette dénomination est apparue à partir des XIV^e et XV^e siècle. Il désigne des hameaux construits dans le Morvan pour repeupler le pays à la suite de la peste noire et de la Guerre de Cent ans. Ces nouveaux hameaux, isolés des villages auxquels ils sont rattachés, prennent dans le Morvan le nom particulier d'Huis

Qui est l'autre à qui s'adresse l'Évangile ?

L'Évangile n'est pas une culture parmi les cultures, c'est pourquoi il est une parole adressée à toutes les cultures. Il est plus exotique, plus exogène, plus allogène – *allogénês*⁸ comme on disait dans les premiers siècles du christianisme – que toute culture que vous pourrez rencontrer. On croit que c'est familier et qu'on connaît ça depuis toujours. Non.

L'Évangile est du plus neuf qui s'installe cependant sur de l'ancien.

Alors comme quoi se présente-t-il ? En fait, il se présente à partir de l'ouverture dévoilante de quelque chose qui, venant de plus loin, est cependant le plus neuf. Ceci peut paraître étrange.

Je vais d'abord dire que l'Évangile s'installe néanmoins sur quelque chose qui était déjà là, quelque chose qui lui fournit la structure de son rapport avec moi ; ce “quelque chose” se trouve déjà dans la lecture juive de la Genèse. Je vais en donner un simple exemple qui est fondamental parce qu'il fournit la structure de base d'identification de l'Évangile.

En effet, nous le verrons, identifier l'Évangile pour ce qu'il est ne va pas sans que je me ré-identifie moi-même. Autrement dit, c'est une rencontre qui innove, mais le mot innover n'est pas suffisant.

3) *Ce monde-ci et le monde qui vient (l'un part, l'autre vient).*

La structure de base à laquelle je viens de faire allusion, vous la trouvez par exemple dans *Bereshit Rabba* qui est le grand commentaire de la Genèse, c'est un des ouvrages de compilation du Talmud. Vous savez comment sont faits ces commentaires : on a posé une question : « Pourquoi ... ? » et les différents Rabbis qui ont autorité ont donné des réponses contradictoires : peu importe, on les énumère, on les met à la suite. C'est une attitude propre à ce fonctionnement qui ne nous est pas familier non plus.

Question à propos du Beth, 1^{ère} lettre de la Bible et 2^{ème} lettre de l'alphabet.

La question posée est celle-ci (elle se trouve dans *Genesis Rabba*, au chapitre premier, numéro 10 page 42 de l'édition Verdier) :

« Pourquoi le monde fût-il créé avec la lettre Beth ? »

En effet le Beth, ב correspond à notre B, et *Bereshit* est le premier mot de la Genèse c'est pourquoi la Genèse s'appelle *Bereshit* en hébreu. C'est une curieuse question pour nous.

En effet le monde est créé par les lettres, qui sont, bien sûr, les lettres de la Torah. Et la première lettre de la Torah, l'ouverture du monde, c'est le Beth de *Bereshit* mot qui est traduit par “Au commencement” (« *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* »). C'est le “*En arkhê*” (Au commencement) de Jean qui re-médite ce texte au début de son évangile. Ce texte est également médité par Paul abondamment.

⁸ *Allogène* : étranger, non autochtone. L'Allogène est le titre d'un des livres trouvés à Nag Hammadi.

Les lettres hébraïques ont une fonction qui correspond à la fonction de nos lettres, mais en outre elles ont une fonction d'inscription des chiffres et le Beth correspond au 2 puisqu'on a : aleph, beth, gimel, dalet... Il y a même des récits où le Aleph se présente devant le trône de Dieu pour protester qu'il est la première lettre et que cependant il n'a pas été choisi pour être la première lettre de la Torah qui est la base de la constitution du monde. Ça aussi, c'est assez étranger à notre mode de penser et de réfléchir sur les versets de la Bible. Il n'est pas sûr que ce soit nous qui ayons raison !

Mais c'est la réponse à cette question sur le Beth qui m'intéresse ici :

« **C'est parce qu'il y a deux mondes, ce monde-ci et le monde qui vient** ».

Ces deux mondes sont deux royaumes, deux espaces régis.

Monde, c'est le mot *olam* qui est souvent traduit dans notre Nouveau Testament par *aiôn*, et qui désigne un espace-temps, un lieu avec un milieu, et un lieu donc qui, ayant un milieu, est un lieu régi. C'est pourquoi ça peut correspondre à la conception d'un royaume. *Malkout* est une expression hébraïque qui peut se traduire à la fois par règne et par royaume. Et c'est intéressant parce que *règne* a une connotation plutôt temporelle et *royaume* une connotation spatiale, géographique, localisante, et c'est le même mot.

Il y a donc *olam hazeh*, ce monde-ci, et *olam habah*, le monde qui vient.

L'Évangile, c'est précisément l'annonce d'un monde qui vient, d'un espace qui s'ouvre, d'un espace régi. Qu'il soit un **espace régi** signifie :

- qu'il a son *arkhê* (son principe) qui ouvre et qui maintient ce qui est ouvert,
- et qu'il a son déploiement qui est un mi-lieu de vie.

La Belle Annonce : un monde est en train de partir, l'autre est en train de venir.

L'annonce caractéristique de l'Évangile, comme Jean le dit, c'est que ce monde-ci est en train de passer et que le royaume vient (le monde qui vient) : « *C'est ceci l'annonce, que la ténèbre est en train de partir et que déjà la lumière luit* » (1 Jn 2, 8). Mais ce monde-ci n'est pas passé, il est en train de passer, donc nous sommes dans une situation mixte, une situation où les deux mondes sont ensemble ; l'un est en train de partir, l'autre en train de venir. Par ailleurs le partir et le venir ne sont pas un partir et un venir historiques. Ça ne veut pas dire que le monde ancien commence à l'an premier de notre ère et que plus ça va, plus l'autre est en train de venir. La question de la temporalité est également à mettre totalement en question dans ces choses-là.

L'Évangile, c'est l'ouverture d'un espace qualifié de vie qui coexiste en nous avec un espace de vie natif qui est celui de ce monde-ci.

Cette notion d'espace est une notion très importante. Pour nous, c'est difficile parce que nous avons plutôt l'habitude de considérer des individus : l'individu est posé dans un espace et puis on peut le poser dans un autre. Non. Nous sommes faits de notre lieu, nous

avons lieu. Être, c'est avoir lieu. Il faut profiter de ces ressources possibles de notre langue pour dire ce qu'elle ne dit pas, ou ce qu'elle dit sans le savoir. Donc avoir lieu.

L'Évangile c'est un événement dans une parole.

L'Évangile s'aborde comme une rencontre de quelque chose de nouveau, non pas nouveau seulement il y a 2000 ans ; quelque chose qui n'est jamais pleinement encore rencontré. Et comme il vient comme une parole, il vient porté par une parole, il n'est jamais une affaire entendue, il demeure à entendre. Donc c'est un événement dans une parole, c'est-à-dire un événement annoncé, une venue annoncée. Le mot Évangile dit ou la venue annoncée ou l'annonce de la venue, simultanément les deux choses. Là nous avons lieu à une rencontre. Et le *deux* fondamental, le *deux* primordial (pas le *deux* essentiel), c'est celui-là.

Le rapport à l'Évangile est un rapport de rencontre à ce qui vient. Et comme ça vient par la parole, cela se donne à entendre. Le mot entendre, nous reviendrons sur sa signification ici. Il traduit au mieux le premier moment de ce que nous appelons la foi.

Pour être tout à fait trivial, l'Évangile c'est quoi ? Ça vient et ça se reçoit. Le verbe recevoir, *lambaneïn* en grec, est fort utilisé par Jean pour dire cela. Le mot le plus classique pour dire la reconnaissance de ce qui vient, c'est le mot de foi qui ne désigne pas du tout ce que nous avons probablement à l'oreille quand nous prononçons ce mot en pensant qu'il s'agit d'avoir une opinion sur quelque chose : ce n'est pas la question. C'est un accueil de ce qui vient. Et cet accueil peut se dire ensuite dans les verbes d'accueil, les verbes de perception : entendre, voir, toucher. On trouve chez saint Jean même l'odorier et le goûter. On trouverait les cinq sens. Ils sont énumérés, au moins les trois premiers, de façon voulue et signifiante, dans le début de sa première lettre. Voilà quelle est la structure de ce qui se présente.

Autrement dit, si j'aborde l'Évangile en demandant : *est-ce que Dieu existe ?*, je pose une question d'occidental, je ne suis pas dans la question de l'Évangile.

La distinction du matériel et du spirituel que nous faisons en bons platoniciens – on a oublié Platon, mais Platon n'était que le témoin de ce qui va survivre et constituer l'Occident – nous amène à poser la question : est-ce que tout est matériel ou est-ce qu'il y a ce que nous appelons vaguement du spirituel ? Voilà une jolie question banale, mais ce n'est pas la question de l'Évangile.

Or il faut entendre une parole dans la question qu'elle est en train de gérer. Nous ne parlons que pour gérer une question. Quelle est la question de l'Évangile ? Quelle question gère-t-il ?

4) La gestion d'un trouble initial.

Jean a analysé cela d'une façon très précise. Au commencement de tout, disait Platon, il faut de l'étonnement. Jean dit : au commencement de tout il y a le trouble ; s'il n'y a pas quelque trouble, rien ne bouge. Il y a une sorte d'équivalence en un certain sens : chez

Platon, le commencement de la philosophie, l'*arkhê* de la sophia, c'est le *thauma*, l'étonnement ; chez Jean, c'est le trouble.

Quand Jésus dit : « *Que votre cœur ne se trouble pas* » (Jn 14, 1), c'est lui-même qui a suscité un trouble. Le trouble ouvre ce qu'il appelle la *zêtêsis*, la recherche : sans trouble on ne cherche pas. La recherche progresse quand elle arrive à trouver ses mots, à se dire, et devient une question : *érôtaô*, je questionne, je demande. Et puis il y a un quatrième terme que je ne dis pas pour l'instant qui est la suite de ce processus. Nous avons là une analyse qui est faite par saint Jean du chemin de la pensée en ce qui concerne l'Évangile. Est-ce que ceci est clair ?

Il s'agissait pour nous, non pas de commencer par encombrer l'Évangile de nos questions, mais d'essayer d'entendre à quelle question il répond. Ceci est très important : une parole n'est valide que dans sa propre question, si je la transfère pour répondre à une autre question, je peux arriver à quelque chose de fou, d'insensé, d'insignifiant.

Donc la parole s'exerce en nous comme la gestion d'une inquiétude, d'un trouble (*taraxis* dans le grec de Jean).

5) Les rencontres de Jésus.

Ceci étant dit, il serait intéressant de voir comment se font les rencontres chez Jean. Nous avons un exemple magnifique dans le chapitre 3 que nous allons ouvrir, et je pense que la petite préparation que j'ai donnée ici nous aidera à rentrer plus facilement dans ce chapitre.

Les rencontres de Jésus commencent en général par une méprise.

Le chapitre 3 de Jean est la rencontre nocturne entre Nicodème et Jésus. Apparemment c'est Nicodème qui prend l'initiative de la rencontre. Une rencontre nocturne, c'est-à-dire une rencontre qui n'est pas, au sens johannique du terme, dans la lumière. Elle commence par une méprise. En effet, s'il faut chercher le bon abord, il faut bien savoir que le bon abord est très rare et que les abords qui sont des gestions d'une méprise initiale sont au contraire très fréquents. En plus, ils ne sont pas du tout considérés comme négatifs chez Jean, à condition qu'ils se déploient progressivement de bonne façon.

La rencontre de la Samaritaine et de Jésus est nuptiale (Jn 4)⁹.

Ceci nous inviterait à lire le chapitre 4 qui est explicitement une rencontre, et même une rencontre dans la symbolique nuptiale : la rencontre de la Samaritaine et de Jésus. Comme les patriarches rencontraient leur fiancée au puits, la Samaritaine et Jésus se rencontrent au puits, celui du patriarche Jacob. Or Jésus n'est le fiancé d'aucune Samaritaine particulière donc ceci indique que la Samaritaine est la figure de l'humanité. Le processus va, par étapes, de l'extrême méprise jusqu'à la reconnaissance mutuelle, l'identification – identifier, et non s'identifier à. Voilà, la rencontre va à identifier l'interlocuteur, c'est-à-dire le

⁹ Cf [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

reconnaître pour ce qu'il est. Et je dis que dans le cas de Jésus, ceci passe par le fait que je me ré-identifie moi-même.

II – La rencontre de Jésus avec Nicodème (Jn 3, 1-10)

1) Versets 1-4 : Le premier dialogue entre Nicodème et Jésus.

L'arrivée fautive de Nicodème.

« ¹*Était un homme d'entre les Pharisiens, Nicodème son nom, archonte des Judéens.*
²*Il vint auprès de lui (Jésus) de nuit et lui dit : “Rabbi, nous savons que tu es venu d'auprès de Dieu comme didascale (comme rabbi) – Est-ce que Jésus est un Rabbi ? Nous verrons qu'il va récuser de façon apparemment hautaine cette arrivée fautive de Nicodème qui prétend savoir qui il rencontre (« Nous savons »), et en plus qui sait pourquoi – car personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui.”*» C'était la bonne argumentation des traités d'apologétique du XVIIIe siècle : les miracles sont des signes qui prouvent. Et il sait déjà ça, lui !

La réponse énigmatique de Jésus.

« ³*Jésus répondit et lui dit: “Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'en haut, il ne peut voir l'espace de Dieu (le royaume de Dieu.) ”* – phrase sans doute énigmatique qui donne lieu à la réponse de Nicodème – ⁴*Nicodème lui dit : “Comment un homme devenu vieux peut-il naître ? Est-ce qu'il peut dans le ventre de sa mère entrer une deuxième fois et naître ? ”*». On a dit : il est naïf ce Nicodème. Oui, au Moyen Âge, dans les mystères, le personnage de Nicodème s'appelait Nicodème parce que c'est une réponse nigaude : il n'a pas compris qu'il s'agissait du baptême, disait-on. Mais il ne s'agit pas du baptême du tout ! Il est possible d'ailleurs que cette question du retour, de la *re*-naissance, évacuée pour l'Évangile la signification d'un retour à ce monde sur mode de réincarnation ou quelque chose de ce genre, auquel cas ce ne serait pas si nigaude que ça. Je veux dire par là que ce serait d'une pertinence autre que la sottise apparente de sa réplique.

Pourquoi Jésus réitère-t-il sa réponse ensuite ?

Il est intéressant de voir comment Jésus se comporte par rapport à ses interlocuteurs. Quand on lui pose une question pour le prendre, le prendre au piège, ce qui est fréquent dans les évangiles, ou bien il ne répond pas, ou bien il réitère son affirmation en l'aggravant encore pour marquer que la pensée de l'interlocuteur s'épaissit et que ce n'est pas répondable – car une question du mauvais cœur n'est pas répondable. Dans le cas où c'est une question de disciple qui ne cherche pas à le prendre, Jésus explique, déploie. C'est très important, les questions que nous posons. De quel cœur posons-nous des questions ?

Ici Jésus réitère mais d'une façon qui est peut-être explicative. Il n'est pas dit que Nicodème n'entend pas, mais néanmoins c'est suggéré. Ce personnage de Nicodème est une figure étrange. Dans les dialogues de l'évangile, en général il y a une résolution : ou

bien l'interlocuteur refuse et s'en va, ou bien il professe la reconnaissance en Jésus. Ici, il n'y a pas de réponse finale, on ne sait même pas exactement où s'arrête le dialogue. Pourquoi ? Probablement parce que Nicodème représente, au moment où Jean écrit, un certain nombre de Juifs qui sont sympathisants, bienveillants, mais pour des raisons diverses ne se déclarent pas. Et probablement il ne veut pas préjuger de ce qui arrivera de ce cheminement. Probablement.

2) Verset 5 : Naître de plus originaire ; la structure semence/fruit.

La réitération est celle-ci : « ⁵*Jésus répondit : "Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est le pneuma, il ne peut entrer dans l'espace de Dieu (dans le royaume de Dieu)"* ». Nous allons revenir sur la signification de ces choses-là.

Accéder à l'Évangile c'est naître de plus originaire.

Accéder à l'Évangile n'est pas ajouter quelque chose à ce que je sais déjà, accéder à l'Évangile c'est naître. Une seconde naissance ? Seconde si l'on veut parce que c'est une naissance à partir de plus originaire que mon état natif dans *ce monde-ci*, car *le monde qui vient* vient de plus loin. Autrement dit c'est le dévoilement de ma propre identité, antérieure à ce dont témoigne ma carte d'identité, je veux dire mon identité sociale. C'est naître, c'est venir au monde qui vient, et non pas demeurer dans ce monde-ci quitte à avoir quelques certitudes supplémentaires qui me seraient enseignées par ailleurs. C'est une ré-identification de moi-même à partir de plus originaire. C'est l'ouverture en moi d'un espace que je ne connaissais pas, d'un espace de vie. Le mot royaume que nous avons ici désigne cet espace nouveau – le *olam* ou l'*aïôn* qui vient – et donc me donne lieu autrement.

Le rapport de la semence et du fruit.

D'autre part, ce que veut dire naître, ce que veut dire la paternité, toute la symbolique de la semence qui a rapport à la paternité, ce sont des choses qu'il faudrait regarder de très près car elles sont tout au long de notre Évangile et désignent même des structures porteuses de tout l'Évangile. Ainsi le rapport de la semence et du fruit correspond au rapport du Père et du Fils : le Père est la semence et le Fils est la venue à visibilité, la venue à corps de ce qui était séminal, et le séminal est interprété comme le désir de Dieu.

Vous avez ici quelque chose de très ancien qui se trouve même chez les stoïciens archaïques, à savoir que le désir se fait semence et la semence prend corps progressivement jusqu'à ce qu'elle arrive pleinement à corps accompli ou à fruit. Voilà qui est tout à fait étranger à la signification du mot corps dans cette séquelle du platonisme qu'est la distinction du corps et de l'âme, alors qu'ici le corps désigne l'homme pleinement accompli, l'accomplissement de ce qui était tenu en semence.

Le désir que Dieu Père a de l'humanité.

Le Père représente la semence qui comme telle est invisible, et désigne le désir que Dieu a de l'humanité : désir ou volonté ; le mot volonté signifie le désir pris en bonne part, et

parfois ce qu'on traduit par désir se laisserait traduire plutôt négativement par concupiscence – c'était le mot d'Augustin – désir au sens négatif du terme.

Donc le thème de la paternité de Dieu est un thème très important puisqu'il a rapport avec le thème de la naissance : Dieu Père, c'est quelque chose qu'on n'entend pas, bien qu'il ait une signification symbolique extrêmement profonde, et c'est cela qui est touché ici. C'est donc l'annonce de mon identité que je ne savais pas. Acquiescer à Jésus, c'est acquiescer à une identité neuve et plus originelle que celle que je connais de moi-même. Je dis bien : "que celle que je connais" et il vaudrait mieux dire, ici, "celle que je sais". Savoir va avoir son importance dans la suite immédiate du texte.

3) Verset 6 : Chair et pneuma.

« *Ce qui est né de la chair est chair ; ce qui est né du pneuma est pneuma.* »

Que signifient ici les mots chair et pneuma ?

Qu'est-ce que la chair dans la Bible ?

Chair ne désigne pas une partie composante de l'être humain mais l'humanité de ce monde-ci, l'homme tout entier dans son aspect de faiblesse. La faiblesse (*asthénéia*) de l'homme de ce monde-ci consiste en deux choses qui se tiennent : avoir à mourir et avoir à être meurtrier (ou excluant, ce qui est la même chose). Nous sommes dans un monde qui est régi par le prince de ce monde, le Satan, qui est lui-même le meurtrier, qui est l'*arkhé* du meurtre et de la mort. Mort, péché et meurtrier sont des dénominations du prince de ce monde. C'est ce qui règne, c'est ce qui régit. Nous sommes asservis à mourir.

Tout l'essentiel de l'Évangile est là : le Christ change le sens de la mort par une mort librement acquiescée, ce qui lui est enlève son caractère de servitude, et c'est ce que nous ne pouvons pas faire. Le rapport liberté-servitude joue ainsi dans le mode d'être à la mort. Ce sont des choses essentielles, mais on ne lit pas ça couramment dans ce texte.

Que veut dire "naître d'eau et pneuma" ?

Je reviens un petit peu en arrière en prenant la deuxième réplique de Jésus : « *Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu* ». On connaît cette interprétation : si quelqu'un n'est pas baptisé, il n'ira pas au ciel. Or, premièrement les *si* chez saint Jean ne sont pas conditionnels, de même que les *oti* (parce que) ne sont pas d'ordre causal, et les *hina* (afin que) ne sont pas d'ordre final. Cette articulation de notre grammaire est issue, comme la plupart des choses, des quatre causes d'Aristote ou des catégories – mais il s'agit ici des causes. Les quatre causes d'Aristote constituent notre type de discours. Or le rapport des quatre causes ne joue pas dans la langue hébraïque. Jean parle un grec qui n'est pas le grec classique et qui garde dans l'esprit les structures de pensée hébraïque.

Dans ce passage, il est très important de supprimer le *si* et de traduire comme ceci : « naître d'eau et esprit, c'est cela qui donne d'entrer dans l'espace de Dieu ». Nous avons

une sorte d'équivalence qui est alors bien dans l'esprit de l'écriture biblique, psalmique, qui dit la même chose avec des mots légèrement différents : « *Mon âme magnifie le Seigneur et mon esprit exulte en Dieu mon sauveur* » (Lc 1, 46) : mon âme / mon esprit ; mon seigneur / mon sauveur ; exalter / exulter. C'est de Marie mais c'est de structure psalmique. C'est une sorte de rime de sens qui constitue la poématique dans ce domaine.

Naître d'eau et esprit ne veut pas dire : être baptisé matériellement dans l'eau qui est un signe d'une réalité spirituelle intérieure, selon la théologie sacramentaire qui se développera par la suite. Cette théologie a du reste une certaine validité en son lieu, mais ce n'est pas ce qui est en question ici. "Eau et pneuma (esprit)", c'est un hendiadys, c'est une figure de style qui est connue d'ailleurs même dans le monde des rhétoriciens latins (Quintilien, etc). Hendiadys signifie : dire une seule chose à travers deux mots. Autrement dit, il faut que nous traduisions par « naître de cette eau-là qui est le pneuma ».

Qu'est-ce que le pneuma ?

Ce que pneuma signifie, on le lit par exemple dans le dictionnaire rabbinique de Jastrow : à *rouah* en hébreu vous avez : souffle, eau, feu. Ça se comprend parce que, comme dit saint Justin, le pneuma est porteur de tous les noms et peut paraître sous toutes les formes : il est polymorphe et il est polyonyme. Donc c'est le lieu d'une autre symbolique.

Eau et pneuma en Jn 7, 37-39.

Par ailleurs saint Jean lui-même explique cela au chapitre 7. C'est le dernier jour de Soukot où Soukot est la fête d'automne, la fête de l'eau, qui dure huit jours.

« ³⁷*Dans le dernier jour qui est le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria – voilà une posture, une situation, un lieu, une heure, un moment décisif – disant : “Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et boive, ³⁸celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture, des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)”* – et saint Jean en fait l'exégèse – ³⁹*Il parlait du pneuma que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui – quand il dit “eau”, il parle du pneuma, donc pneuma et eau ne sont pas deux choses ici, ce sont deux désignations du pneuma. Et il ajoute – car il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié* », c'est-à-dire que le pneuma n'avait pas encore été manifesté et répandu sur le monde parce que Jésus n'était pas encore ressuscité.

Autrement dit ceci me dit comment il faut penser le pneuma : c'est le pneuma de Résurrection, c'est-à-dire le pneuma d'avènement de la vie neuve, parce que la Résurrection, ce n'est pas pour demain. La Résurrection, c'est la qualité première de l'espace dans lequel déjà je suis introduit, expression fréquente chez Jean, donc c'est l'*aiōn* qui vient.

Il y a une dimension ouverte en moi de laquelle je puis vivre, qui coexiste encore à la dimension de ce que Paul appelle le vieil homme (ou l'homme ancien). Ce sont là des structures de base, ce sont les nervures du texte néotestamentaire. Mais au cours des siècles tous ces textes vont être pris pièce à pièce et reposés dans une autre construction, une

construction à l'occidentale où ils perdront tout leur sens. Il faut les entendre dans leur mouvement.

L'opposition chair / pneuma et la coexistence des deux.

Il y a chair et pneuma :

- chair désigne le mode de vie de maintenant, ou l'espace dans lequel je vis maintenant,
- pneuma désigne l'espace de Résurrection qui est l'espace ouvert par l'accueil du monde qui vient.

Quand Jésus dit par exemple : « *je le ressusciterai au dernier jour* », il faut traduire : « je commence à le ressusciter dans ce dernier jour dans lequel nous sommes » car nous sommes dans le septième jour¹⁰. Les six jours sont les jours de la déposition des semences ou de la manifestation du désir de Dieu – la *prothésis*, la déposition. Et le septième jour est le moment où les semences déposées croissent, c'est le moment de la croissance. Le septième jour Dieu est à l'œuvre, il n'est pas à l'œuvre de création mais à l'œuvre de croissance, et c'est le jour dans lequel nous sommes. Nous ne sommes pas à la dernière heure du dernier jour, mais nous sommes dans le dernier jour. La temporalité chez Jean est extraordinaire et très différente de ce que nous appelons le temps.

Prenons notre verset 6. « *Ce qui est né de la chair est chair; ce qui est né du pneuma est pneuma* », on ne passe pas de l'un à l'autre, ce qui ouvre la coexistence pour maintenant des deux choses. C'est le principe de la semence qui a été énoncé par Jésus par exemple dans « *un bon arbre porte de bons fruits et un mauvais arbre de mauvais fruits* » (Mt 7, 17) et qui a pour sens : le fruit est déterminé par la semence. En effet, si je sème des petits pois je ne m'attends pas à recueillir des lentilles. Cela désigne une sorte d'identité.

Quelle dimension d'être la rencontre avec Jésus ouvre-t-elle ?

Donc j'ai une identité intime, et nous verrons que c'est même une identité insue. Ça ne veut pas dire que je n'ai pas de rapport à elle, mais elle n'est pas en moi sur le mode du savoir. Elle est sur un autre mode qui va être précisé par la suite du texte. Autrement dit le chrétien (l'homme christique) se laisse découvrir une dimension intérieure qui fait que l'homme qu'il était lui semble plat. Il y a une sorte de dimension d'être, une espèce d'espace qui s'ouvre, d'espace de souffle, de grand souffle, de pneuma de Résurrection qui est en question dans l'accueil, dans la rencontre. Voilà la rencontre comme elle s'effectue ici.

Encore une fois, ceci n'est pas l'étude du *deux* essentiel mais c'est bien vraiment initial, primordial. Il faut commencer par là.

4) Verset 8 : Le pneuma "tu ne sais... tu entends sa voix". L'appel.

Nous arrivons à quelque chose qui va préciser un point important sur ce qu'il en est du pneuma. « ⁸*Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il*

¹⁰ Cf [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

vient ni où il va ; ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma. » Voilà une des phrases les plus importantes de l'Évangile – on peut le dire de beaucoup.

« *Le pneuma pnei (souffle) où il veut* », cela ne signifie pas comme ça lui chante. Il souffle selon son vouloir, selon son désir. Le mot *thélêma* (vouloir) dit la même chose que la semence dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire que son souffle donne du désir, et donne que je naisse et que je naisse comme fils. L'importance du pneuma dans la filiation est soulignée par Paul également. « *Tu ne sais d'où il vient ni où il va* » : ce « *Tu ne sais* » s'entend d'abord épisodiquement par rapport au contexte : il y a une sorte de sourire de Jésus par rapport à l'entrée de Nicodème « *Nous savons* » ... « *Tu ne sais* ».

Le verbe savoir n'a pas la même signification que le verbe connaître chez Jean. Le mot connaître, chez Jean est toujours pris en bonne part. Il ne désigne pas d'ailleurs exactement ce que nous appelons connaître non plus. Jean emploie le verbe *gignôscô*, il n'emploie pas le substantif *gnôsis*, Paul emploie *gnôsis*, même dans l'expression *épignôsis*, une connaissance pertinente. Savoir indique ici un mode du connaître qui est un connaître de prise : « tu n'as pas prise » – qui est contenu par exemple dans notre verbe français comprendre ou dans notre mot concept : *capere*, prendre. Or ce qui est en question dans l'Évangile, c'est quelque chose qui se donne et que, du même coup, je manque si je tente de le prendre, de m'en saisir. Donc le recueil de ce qui est en question ici ne se fait pas sur le mode de la prise ni sur le mode du com-prendre.

C'est à partir de l'expression *tu ne sais* que j'ai utilisé le mot d'*insu* qui est certainement un des mots les plus pertinents quand nous parlons de Dieu. Mais c'est un bienheureux insu, ce n'est pas insu malheureusement, c'est insu parce que le savoir – le savoir prenant – est trop petit pour ce qui est en question-là.

De quel entendre et de quelle voix s'agit-il ?

Mieux qu'un savoir il y a « *tu entends sa voix* ». Entendre est plus grand que comprendre. Alors, entendez bien entendre. Entendre n'est pas simplement acoustique au sens banal du terme : « Vous m'entendez ». C'est là que nous pouvons citer le mot de Heidegger : « Nous croyons que nous entendons parce que nous avons des oreilles, alors que nous avons des oreilles parce que nous entendons ».

« *Tu entends sa voix* ». Le terme de voix est très important, il ne désigne pas simplement ici le bruissement du vent comment on traduit parfois : « le vent souffle ». On ne peut pas traduire ainsi, il faut garder le mot de pneuma parce que Jean dans son traitement des petites paraboles – c'est une petite parabole –, ne fait pas d'abord un sens anecdotique auquel s'ajoute ensuite une morale ou une signification spirituelle ; la signification est à l'intérieur du texte et travaille le texte dès le début.

On pourrait examiner les quelques petites paraboles qui se trouvent en Jean, c'est toujours traité comme cela, donc de façon assez différente de la parabole courante qui demande ensuite une explication, bien que cela se trouve sous une autre façon chez Jean au chapitre 16.

Le nom et la voix *ou* le nom et l'appel (klêsis).

« *Tu entends sa voix* ». Le terme de voix est un terme classique, c'est un mot qui est souvent couplé au mot de nom : le nom et la voix. *To onoma*, le nom, ne désigne pas ce que nous appelons un nom. Même si nous ne sommes pas simplement nominalistes, le nom reste de toute façon chez nous une sorte d'étiquette extérieure qui est posée sur quelque chose qui préexiste. Alors que le nom dans le monde biblique est constitutif de l'être. Le nom est à la fois le propre et le proche, c'est-à-dire qu'il a cette double fonction qu'il est d'autant plus propre qu'il est plus proche. Le nom, c'est ce qui me donne la capacité d'être appelé et c'est ce qui appelle. Le couple *onoma* (le nom) / *phonê* (la voix) correspond au couple le nom/l'appel (*klêsis*).

Ce mot *klêsis* a une grande importance dans le monde biblique, chez Jean et Paul en particulier. C'est sur ce mot qu'est formé le mot *ekklêsia*, la convocation dans laquelle l'appel est adressé à la totalité de l'humanité.

Et l'appel est une activité tout à fait primordiale de Dieu comme nous le voyons dans le premier chapitre de la Genèse. Je commente ça rapidement.

Parenthèse : Dire, voir, séparer, appeler en Genèse 1.

« *Dieu dit* », la parole donne d'être. La parole de Dieu n'est pas une parole de loi, c'est une parole donnante. C'est le b-a-ba de la pensée paulinienne : une parole qui donne ce qu'elle dit. Le dire de Dieu – c'est le début de la Genèse – : « *Lumière soit* » est suivi de trois autres verbes qui déploient la signification de cet *amar*, de ce dire. *Vayomer* : et il dit. [*amar* est un mot hébreu qui désigne le dire ou la parole, *vayomer* est le verbe correspondant].

« *Et il vit que cela était bon* » : la parole donne de voir. L'essence de la parole se résume, se rassemble dans le petit mot *voici* : la parole donne de voir, d'avoir en vue. Et nous sommes près de « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu ...* » (1 Jn 1). C'est vrai au niveau le plus banal : vous croyez que vous voyez indépendamment de. Vous ne voyez que dans la parole, la parole a articulé d'avance les répartitions des choses. La parole accommode l'œil, donne de voir, elle dit « *Voici* », elle donne que je voie. *Vayar* : et il vit.

Troisième verbe, *vayavdel* : et il sépara. « *Et il sépara la lumière de la ténèbre* ». Nous avons ici un *deux* éminent et une fonction éminente de la parole qui est d'être tranchante, c'est-à-dire discernante. Le mot discerner est très intéressant parce qu'il a dans sa racine le verbe *cernere* qui signifie voir, précédé de *dis* : le 2 (dis-cerner). Nous verrons ce genre de *deux* plus tard. Le *deux* peut être le *deux* des contraires : discerner la lumière de la ténèbre, ça peut être discerner l'intérieur de l'extérieur de Dieu puisque en Dieu tout est lumière : en lui il n'y a pas de ténèbre, la ténèbre est tout entière hors de lui (toutes ces phrases ont pour référence le Prologue) ; hors Dieu est la ténèbre, d'où l'expression « les ténèbres extérieures » dans nos Écritures, ce qui est un pléonasme. La ténèbre, c'est l'extériorité, c'est donc aussi la région de l'exclusion, du refus, du meurtre, etc. et la lumière, c'est l'agapê [mot qu'on traduit habituellement par amour], c'est le lieu de la rencontre. Donc il sépare lumière et ténèbre. Seulement lumière et ténèbre ne sont pas toujours un *deux* totalement exclusif. Dans le cas de la Genèse, lumière et ténèbre sont la

répartition d'une belle alternance. Ce n'est pas seulement l'alternative : ou bien c'est lumière ou bien c'est ténèbre, c'est ici l'alternance du jour et de la nuit.

« *Et il appela la lumière jour...* » : on entre dans la belle alternance. « Et nous avons des nuits plus belles que vos jours » : Jean Racine écrivait cela quand il était chez son oncle à Uzès. C'est le sujet puisque nous avons un mode d'être deux qui comporte une incompatibilité simultanée, mais ouvre une possibilité d'alternance et de belle alternance. Sans compter qu'il y a néanmoins une certaine mixité qui se produit, et qui est aussi alternante, celle des deux crépuscules : le crépuscule du matin qu'on appelle aussi l'aurore ou l'aube, et celui du soir qu'on appelle habituellement tout simplement le crépuscule. C'est un mélange. Le crépuscule est considéré comme les portes du jour et de la nuit, de même que les solstices sont les portes de l'année.

Les anciens ont des expressions formidables pour désigner les rapports des choses. Nous parlions des différentes portes. Et quand Jésus dit « *Je suis la porte* », que dit-il sinon précisément ce rapport de l'intérieur et de l'extérieur, du dedans et du dehors ? Ce rapport peut être négatif si le dehors est une exclusion, mais il peut être aussi la belle alternance de l'entrer et du sortir, parce que la demeure, c'est la porte, le seuil, c'est ce qui me permet d'aller et venir – le berger leur donne d'entrer et de sortir (Jn 10, 9) Un intérieur d'où je ne peux pas sortir, c'est la prison, et un extérieur qui ne me permet pas d'entrer, c'est le sans-toit. Nous avons là des exemples de mode d'être deux – je le dis en passant puisque c'est notre sujet – qui sont vraiment dignes d'être médités.

Je reviens à Gn 1 où on a *vayomer* (et il dit), *vayar* (et il vit), *vayavdel* (et il sépara), et où le quatrième terme hébreu *vayikra* (et il appella) est le verbe que nous cherchions puisque nous parlions de l'appel (*klésis* en grec). Et dans « *Et il appela la lumière jour et la ténèbre nuit* » appeler est pris dans les deux sens, c'est-à-dire que Dieu donne le nom (« je t'appelle comme ceci ») et il hèle, appelle, invite. Le mot employé garde ces deux sens qui sont également ceux du mot français.

5) Entendre et non prendre. Avoir le sens du don.

Retournons au verset 8. « *Tu entends sa voix* – la voix, c'est à la fois la révélation d'un nom secret (d'un nom intérieur, donc d'un être puisque le nom c'est l'être, c'est-à-dire d'une dimension intérieure) et une invitation à venir – *mais tu ne sais d'où il vient ni où il va.* »

Les enfants de Dieu ont une dimension insue sur laquelle ils n'ont pas prise.

Et ce qui est très intéressant, c'est que ceci est dit du pneuma, à savoir ici du *Pneuma Hagion*, de l'Esprit Saint (mais il vaudrait mieux traduire le Pneuma de Consécration que Esprit Saint) mais Jésus ajoute : « *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». Autrement dit les enfants de Dieu (pour prendre le langage de Jean) ou les fils de Dieu (pour prendre le langage de Paul) “*tu ne sais*” : ils ont une dimension insue qui est ainsi révélée par un mode d'entendre, mais qui n'est pas susceptible d'être prise parce qu'elle est donnée et que le donné ne se prend pas, ne se capte pas par mode violent.

Nativement nous avons une prise violente sur le monde. Ceci se manifeste de plus en plus avec la prise technologique sur le monde, mais c'est très ancien et bien antérieur à cela.

« Les hommes nativement n'ont pas le sens du don » (d'après Rm 1, 21)¹¹.

Quand je dis cela, je ne fais que commenter Paul. Dans le premier chapitre de l'épître aux Romains, il veut décrire l'entrée du péché dans le monde.

En quoi consiste ce premier moment du péché ? « *Ils n'eucharistèrent pas* » : les hommes n'eucharistèrent pas. Ça ne veut pas dire qu'ils n'ont pas célébré la messe, ça veut dire qu'ils ne rendirent pas grâce, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas eu le sens du don. Qu'est-ce que rendre grâce ? C'est avoir le sens du don comme don. Or ils sont au monde sur le mode de se trouver là, d'être jetés là... Ils n'ont pas le sens du don comme don. Et le don est un élément majeur de l'évangile de Jean et c'est *charis* (*kharis*), la grâce chez Paul, qui mériterait d'être examiné en détail.

Je trouve en passant beaucoup de thèmes, des thèmes qui nous sont familiers, que j'ai déployés chacun pour lui-même un jour ou l'autre. Je les ai rassemblés donc je ne donne que des indications en passant pour que vous ayez une première vue d'ensemble.

Connaître cette dimension insue.

« *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». Il a été dit : « *si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est le pneuma* », naître du pneuma, c'est donc entendre que s'ouvre en moi une dimension qui demeure insue, qui sera toujours insue, mais à laquelle néanmoins j'aborderai par mode de connaissance plénière : « *nous le connaissons comme nous sommes connus* » dit saint Jean dans sa première lettre. Donc connaître est un verbe qui reste positif, tandis que le savoir captateur est négatif.

Parenthèse : Les trois récits que Paul fait de l'entrée du péché dans le monde.

Nous venons de voir Paul réciter l'entrée du péché dans le monde : « *Il n'eucharistèrent pas* » (Rm 1, 21), eucharistier étant le contraire de prendre.

Quand Paul récite l'entrée du péché à d'autres moments, il le récite en commentant Adam. Or, en quoi consiste le geste d'Adam ? C'est le geste de prendre le fruit. Saint Paul désigne ce geste comme *harpagmon* (saisie, prise) au deuxième chapitre de l'épître aux Philippiens¹². On connaît Harpagon aux doigts crochus. Prendre, c'est le contraire de recevoir. Adam veut prendre l'égalité à Dieu : « *Le jour où vous en mangerez vous serez comme Dieu* » (Gn 3, 5). C'est la non-reconnaissance du don comme don.

Autrement dit Paul a la liberté de traiter de la figure d'Adam en disant "il" (Adam), et d'en parler dans la figure de "ils" (les hommes) : c'est la même chose.

Et au chapitre 7, c'est Adam "je" : il dit *je* en parlant d'Adam, c'est-à-dire qu'il parle de son humanité de maintenant. En effet il dit : « *Je vécus jadis sans la loi* » ; or jamais Paul n'a vécu sans la loi, il a toujours été sous la loi. Il est juif de naissance, pharisien, hébreu, il le revendique. Or le *je* du « *Je vécus jadis sans la loi* », c'est le *je* adamique d'avant la parole qui dit « *Tu ne mangeras pas* » qui n'est pas l'archétype de toute loi.

¹¹ Ce texte est longuement médité dans [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu.](#)

¹² Cf [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation.](#)

En effet la parole « *Tu ne mangeras pas* » dite par Dieu n'est pas une parole de loi : la parole de Dieu est une parole donnante qui n'est pas une parole de loi, et cependant elle n'arrive à l'oreille d'Adam que par la reprise qu'en fait l'adversaire, le Satan – le serpent – qui en fait une parole de loi dite par jalousie et assortie de châtiment. Ce qui était une parole de précaution donnante n'est pas efficace. Pourquoi, puisque toute parole de Dieu est efficace ? Mais là, elle a été désœuvrée, désactivée, comme le dit Paul en Romains 7, parce qu'elle arrive aux oreilles d'Adam par la reprise du diabolos et c'est là qu'elle devient une parole de loi. Or une parole de loi est pour Paul une parole meurtrière, une parole qui révèle le péché mais qui ne guérit pas du péché. Et l'Évangile n'est pas une parole de loi, thème fondamental dans la doctrine de Paul, en particulier dans l'épître aux Romains et dans l'épître aux Galates.

6) Versets 9-10.

« ⁹*Nicodème répondit et lui dit : “Comment cela peut-il se faire ?”* ». C'est une réponse qu'on serait fondé à prendre pour bonne parce que c'est aussi la parole de la Vierge Marie : « *Comment cela se fera-t-il ?* », donc une parole qui questionne. Cependant ça n'empêche pas Jésus de répliquer à Nicodème sur un mode que je considère comme légèrement ironique : « ¹⁰*Jésus répondit et lui dit : “Tu es didascale d'Israël et tu ne connais pas ces choses !”* » Ceci est la réponse à « *Nous savons que* ».

Donc le thème du savoir ici est mis en question au bénéfice d'une sensorialité spirituelle, d'une écoute de la parole qui donne ce qu'elle dit.

Les choses que je dis à propos de ce passage ne sont pas attestées seulement là. Si je l'ai dit en commentant ce texte, c'est qu'elles sont attestées aussi dans de nombreux autres passages et sous d'autres formes chez Jean¹³. Je n'ai pas le temps de le montrer, je préfère garder le temps qui reste dans cette séance pour que vous puissiez poser des questions.

On a fait peu de choses par rapport à mon projet concernant les deux séances, mais il faut être patient, il faut d'abord se familiariser avec l'Écriture, il faut le fréquenter, il faut aussi attendre, attendre d'entendre.

La prochaine fois, nous ouvrirons une autre modalité du *deux* plus intérieure que celle que nous avons évoquée ici. Aujourd'hui il s'agissait du bon abord, de la bonne façon d'aborder, de se présenter dans quelque chose qui est une rencontre : la parole, l'événement se rencontrent et se reçoivent. Vous vous rendez bien compte qu'il y a là quelque chose de très différent d'un prétendu savoir sur ce qu'il en est d'une religion. Je prends le mot religion parce que c'est celui qui est pour nous le plus courant. Ça ne veut pas dire que c'est complètement sans pertinence, mais ça veut dire que ce n'est pas le bon abord.

¹³ Sur la sensorialité spirituelle voir [1 Jean 1, 1- 4 : L'expérience de résurrection. Entendre, voir, toucher le Logos de la Vie.](#)

QUESTIONS

► Vous venez d'étudier le "contre". Il y a une façon de parler suisse à ce sujet : "ni pour ni contre" ; "bien au contraire" (dit avec l'accent suisse).

J-M M : C'est joli "bien au contraire". Le "ni pour ni contre", c'est une question parce que nous aurons à méditer le "ni... ni...", le même et l'autre. Le point culminant sera de méditer sur ce qu'il en ressort pour nos pronoms personnels : *je, tu*, l'un et le deux de *je* et *tu* ; et *il*, que vient-il faire là ? Ce sont les choses les plus élevées, les plus délicates, les plus riches, les plus profondes, les plus essentielles. C'est en ce sens-là que je disais que nous ne commençons pas par le deux le plus essentiel mais par le deux primordial. Je veux situer ce que nous avons fait aujourd'hui comme tout à fait partiel dans l'étude du même et de l'autre, du *je* et du *tu*, du *ni l'un ni l'autre*, de *l'un et l'autre*, de *l'un dans l'autre*. Les prépositions sont également très importantes et nous verrons que prépositions et adverbes de lieu sont à la source de nos démonstratifs et de nos pronoms personnels. Il y a sur ces sujets des choses étonnantes dans notre Nouveau Testament.

► Le mot chose revient souvent...

J-M M : Le mot chose désigne ce dont il est question. C'est ce qui est en cause. Le mot cause et le mot chose sont le même – pas la cause de la causalité, mais la cause de ce qui est en cause, c'est-à-dire ce dont on débat : une cause au sens judiciaire du terme par exemple un litige. Le mot chose est un mot qui déclare les étants sur le mode sur lequel ils sont en rapport avec l'homme. C'est ce qui concerne l'homme, ce qui est en cause. Il y a un cours d'une année et de grandes conférences de Heidegger sur la chose.

► Est-ce que ça se rapporte à l'essentiel ?

J-M M : Sûrement. Si on parle de l'essentiel, c'est ce qui est en cause. D'ailleurs la chose elle-même dit à la fois quelque chose qui n'est pas l'homme mais qui n'est pas sans l'homme puisque ça concerne l'homme, donc quelque chose qui a rapport avec l'être au monde. Pour l'homme, être, ce n'est pas être posé n'importe où, c'est être au monde, être dans un monde auprès de choses, c'est-à-dire en tant que des étants le concernent. Le dernier Heidegger l'analyse, c'est beaucoup plus complexe, mais voilà un bon départ.

► J'aimerais revenir sur l'ourlet en couture, on ne voit pas bien le rapport à la bouche.

J-M M : Ourlet, c'est le même mot que bouche en latin (*os, oris*), c'est la bordure. On a parlé de bord et d'abords, la bordure aussi. Vous savez, il y a beaucoup plus de sagesse dans la méditation de ces symboles-là que dans l'utilisation de concepts philosophiques patentés. Il est beaucoup plus intéressant de méditer sur le dedans et le dehors que sur la transcendance et l'immanence. Méditer sur les gestes fondamentaux du dedans et du dehors, de l'entrer et de sortir, du monter et du descendre – nous avons parlé de monter et descendre l'année dernière à propos de Ciel et Terre. L'évangile de Jean est fait de verbes simples qui sont d'une grande plénitude de sens ! Il n'y a que des mots du corps d'ailleurs,

même le pneuma est un mot du corps puisque c'est le respir – mais ils sont pris dans un sens qui les ajuste à ce qui est à dire et ne les laisse pas simplement dans leur sens natif.

► Les mots de transcendance et immanence sont à toutes les sauces aujourd'hui.

J-M M : D'autant plus qu'ils ont changé de sens. Transcendental est un mot qui n'a pas du tout le même sens au Moyen Âge, chez Kant, etc. Non, pas besoin de grands mots. Il n'y a besoin que de petits mots, de petits mots qui disent de grandes choses.

Troisième rencontre

La dualité structurante : caché/dévoilé, semence/fruit

I – Différentes dualités ; la dualité structurante

Nous allons poursuivre notre méditation sur le deux.

1) Méditation sur différentes dualités et sur leurs différences.

Il y a une indéfinité de façons d'être deux, de la césure (la cassure, la brisure) à la jointure. En cela le *deux* est le premier élément de toute structure. Dès la plus haute Antiquité, cette question – dans notre Occident même – est pensée, méditée.

Discorde et amitié (ou attrait) ; mêmeté et altérité.

Empédocle d'Agrigente, VI^e siècle avant Jésus-Christ, ajoute aux quatre éléments deux forces ou puissances qu'il appelle *néikos* et *philia* : la discorde et l'amitié. Qu'il y ait de l'amitié entre telle substance et telle autre substance nous paraît être une étrange façon de parler. Il reste néanmoins que, sans trop le savoir, nous continuons à le faire, puisque nous disons qu'une personne a de l'attrait pour une autre personne et qu'une substance est mue par attraction. C'est le même mot, cependant nous ne pensons pas cette mêmeté-là.

Je viens de prononcer le mot de mêmeté : nous n'allons pas l'employer aujourd'hui, mais évidemment le difficile rapport entre la mêmeté et l'altérité est à l'horizon de notre recherche. On connaît les slogans qui aujourd'hui prônent l'altérité. Seulement, en vérité, il n'y a pas d'altérité sans mêmeté, et pas de mêmeté sans altérité. Ces mots mêmes n'existeraient pas s'il n'y avait pas cette mêmeté dans l'altérité.

Ce langage paraît un peu lointain, mais le même et l'autre méritent notre attention. Peut-être développerons-nous cela à propos de l'altérité en langage de paternité et de filiation – père et fils, une altérité générationnelle. On peut penser au rapport, dans la pensée évangélique, de ce que sera la Trinité – trois cette fois... Mais ici il s'agit du rapport entre Père et Fils spécialement médité par saint Jean.

Quelques dualités quotidiennes.

Des dualités, nous en avons quotidiennement. Notre langue en use et comme nous sommes au monde par la langue, du même coup nous avons un monde constitué de dualités. Un bon indice pour cela est la grammaire : le sujet/l'objet ; le singulier/le pluriel ; le masculin/le féminin etc. Nous verrons que certaines langues ont gardé une distinction du singulier et du pluriel assorti d'un autre terme qui est le duel. Dans ces langues, le rapport

au *deux* n'est pas un rapport pluriel, c'est un rapport unique : il est infiniment multiple comme je viens de le dire, mais particulier par rapport à ce que nous appelons le pluriel.

Il y a aussi subjectif et objectif ; substantiel et occasionnel etc. Vous ne vous comportez à l'égard de quoi que ce soit sans qu'explicitement ces distinctions-là, ces césures ou ces jointures, soient mises en œuvre.

Notre projet d'aujourd'hui.

Dans notre première rencontre nous avons traité un *deux* du seuil – c'était bien pour commencer : la question de l'abord. Nous allons traiter aujourd'hui un *deux* qui est interne au discours évangélique. La dernière fois c'était le rapport du discours évangélique avec notre capacité d'écoute, avec notre discours natif ; cette fois nous allons considérer une dualité qui est constitutive, qui est structurante – puisque le *deux* est le moment minimal de toute structure.

En quoi consiste la différence des différents *deux* ?

Ce qui est en cause c'est, à la fois, les différents, mais aussi la différence des différents ; c'est-à-dire que les *deux* sont différents l'un de l'autre, mais en quoi consiste la différence ?

Le mot de différence dit “se porter de part et d'autre”. Il a pour équivalent la distance : se tenir de part et d'autre. Ces deux termes, de part et d'autre, ont chacun un champ sémantique, une signification par eux-mêmes. Mais lorsqu'on les rapproche, soit syntaxiquement comme je viens de le faire ici (comme un sujet et un complément d'objet), soit d'une façon qu'on pourrait appeler parataxique parce qu'ils sont simplement l'un à côté de l'autre... Faites bien attention que les mots disent déjà quelque chose de par la simple proximité, avant même les structures articulantes de la grammaire, de la syntaxe.

La proximité de deux mots modifie chacun des mots.

Le poète sait cela. Il sait qu'il dit quelque chose du simple fait que les mots sont voisins : le voisinage, l'attenance, le syntagme : différents noms pour appeler cela. Or le fait de ce rapprochement, de cette proximité qui garde la différence – la proximité garde la différence, c'est pourquoi c'est la plus haute unité – cet rapprochement de deux mots modifie chacun des mots.

Prenons un exemple : le mot de nature est peut-être un des mots les plus fondamentaux de notre Occident, ainsi que l'équivalent grec de *phusis*, d'*ousia* (deux façons de dire ce qui deviendra nature à partir du latin en français).¹⁴ Or le mot de nature n'est pas le même si je l'accorde avec le mot artifice (c'est naturel ou artificiel) ; si je distingue nature et culture ; si je distingue nature et surnature comme la théologie l'a fait longuement ; si je distingue nature et personne, Dieu sait si la théologie l'a fait aussi – le Christ est une seule personne

¹⁴ *Phusis* (qui vient du verbe *phueîn*, qui signifie « croître », « pousser », « faire croître ») est traduit par « nature » (qui vient du latin *nasci*, *natus*: « naître », « né »). *Ousia* a été traduit en latin par *substantia* et *essentia* qui correspond à nature.

en deux natures et la Trinité, c'est trois personnes en une seule nature. Voilà des mots de l'Occident et qui ne prennent pas du tout place dans notre Écriture. Cela, qui a constitué tout un discours, mérite d'être examiné de très près.

Le mot de physique vient lui aussi de la *phusis* grecque mais il n'a pas le même sens si je mets en rapport le physique et le moral, ou la physique et la chimie. Autrement dit il y a des possibilités de sens qui sont accordées au mot, et la proximité d'un autre mot éveille l'un de ces sens. Un peu comme une couleur est une couleur, mais la proximité d'une autre couleur fait que ce n'est pas la même couleur, fait ressortir quelque chose de cette couleur qui était de son possible mais qui n'était pas déterminé comme tel. C'est ce qu'on peut appeler le paratagme, la proximité, qui est une façon de tenance, d'attenance mutuelle.

Parenthèse : La distinction nature-surnature n'est pas de l'Évangile.

Je reviens à mon propos. La dernière fois nous étudions une dualité qui était conduite par le seuil, par la frontière du seuil : entre un dehors et un dedans, qui peut être aussi un avant et un après si je suis dans le mouvement d'entrer dans quelque chose. Pour revenir à l'exemple que je viens de donner, la question médiévale était le rapport de l'Évangile et de la nature, parce qu'il y avait une nature humaine. Mais nous avons dit que ce n'était pas le bon abord : ce n'est pas le rapport de l'Évangile et de la nature humaine, c'est le rapport de l'Évangile et du natif humain. C'est la même racine d'ailleurs, nature et natif, mais ça ne désigne pas la même chose.

En effet les anciens théologiens étaient obligés de distinguer entre la nature humaine telle qu'Aristote en parle et puis ce qui apparaît dans l'homme christique. Et comme ils avaient une confiance très grande dans Aristote, ils ont maintenu le concept de nature, étudié tout ce qu'ils pouvaient étudier selon la nature humaine à la *lumen naturale rationis* (à la lumière naturelle de la raison). Et comme ce n'était pas adéquat à l'homme christique, à l'homme que présente l'Évangile, on appela surnature ce surplus inadéquat : c'était quelque chose de surajouté. Et c'était très bien de le faire parce qu'il est vrai que l'homme d'Aristote et l'homme de l'Évangile ne sont pas le même. Cependant la distinction est une distinction très située, ce n'est pas la distinction que l'Évangile promeut, c'est une interprétation de l'Évangile qui est faite dans un discours, dans un dialogue entre l'Évangile et l'oreille d'Occident, la capacité d'écoute d'Occident d'une époque. Ce n'est du reste plus la même aujourd'hui.

Dans le champ philosophique le mot nature aujourd'hui n'a pas du tout le sens qu'il avait au Moyen Âge. Le sens d'aujourd'hui est géré par la dualité nature / culture. « Est-ce qu'être femme, c'est quelque chose qui relève de la nature ou de la culture ? », c'était la question de Simone de Beauvoir ; ce n'est déjà plus le sens du mot de nature.

2) Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...

Je reviens à notre sujet. Nous en étions à dire que la dernière fois nous avons parlé de l'abord et que cette fois-ci nous entrons dans la dualité qui structure peut-être le plus fondamentalement tout l'ensemble du discours évangélique. Je ne dis pas encore une fois que c'est l'ultime ou la première – comme vous voudrez – la plus essentielle. Il nous reste à en voir d'autres plus essentielles sans doute, mais celle-là a la propriété d'être structurante

du discours évangélique. Cette distinction, je vais vous l'énoncer de plusieurs façons puis nous allons l'étudier. Vous n'allez peut-être pas voir tout de suite l'enjeu ou l'importance, ça va se dégager au cours de ces deux heures.

1/ Caché/dévoilé.

Cette distinction c'est la distinction entre le caché et le dévoilé, donc c'est une structure de révélation, de dévoilement.

Révélation et dévoilement sont deux mots de même racine. Il serait très intéressant de voir l'histoire du mot qui correspond à “dévoilement” et de son corrélatif qui désigne le caché, dans notre histoire d'Occident, mais je ne le fais pas.

2/ *Mustêrion* / *apocalupsis*.

La référence première c'est donc celle-ci : *caché / dévoilé*. Elle correspond en grec à la distinction *mustêrion* / *apocalupsis*.

– Le mot *mustêrion* (mystère) a tout une histoire, jusqu'à « vous faites bien des mystères Monsieur ». Ça passe déjà par le fait que le mystère, c'est quelque chose qu'on ne comprend pas. Or ce n'est pas du tout le sens ici.

– Par ailleurs le mot *kalumma* c'est le voile et *apocalupsis* désigne donc le retirement du voile. Apocalypse ne signifie pas “Apocalypse Now”. Apocalyptique comme catastrophique n'a rien à voir avec le sens du mot apocalypse qui signifie dévoilement, révélation.

Le mot *mustêrion* sera au départ traduit en latin, soit par *mystêrium*, soit par *sacramentum*. Par exemple saint Ambroise, évêque de Milan au quatrième siècle, a produit entre autres deux petits traités, un qui s'appelle *De Mysteriis* et l'autre *De Sacramentis*, et qui traitent exactement de la même chose, c'est-à-dire des rites d'initiation baptismale.

3/ Semence/fruit

Caché/dévoilé c'est le vocabulaire de base. Le vocabulaire le plus symbolique pour dire cela – donc celui peut-être qui vous parlera davantage – c'est le vocabulaire en symbolique végétale de la *semence* et du *fruit*, ce qui donne lieu à une très belle méditation parce que nous avons une différence et une identité : une identité parce que le fruit est selon la semence, ou même le fruit est dans la semence comme la semence est dans le fruit. C'est un lieu de méditation très fructueux. Très souvent le langage le plus symbolique, au sens banal du terme, est celui qui est le plus riche, le plus fécond, le plus donateur de sens, d'intelligibilité.

caché	---	dévoilé
<i>mustêrion</i>	---	<i>apocalupsis</i>
semence	---	fruit
<i>sperma</i>	---	corps
volonté (désir)	---	œuvre
pro-...	---
.....	<---
	selon	

4/ Sperma/corps.

Si je prends la semence (*sperma* en grec) dans un sens un peu différent, c'est-à-dire le *sperma* comme ça sonne à notre oreille, alors semence/fruit devient *sperma/corps*. C'est la même structure.

Cette structure *sperma/corps* existe également chez les stoïciens. Dans la production de l'homme – la pro-duction, c'est conduire au-devant, faire advenir l'homme – le chemin part de la semence liquide qui doit prendre consistance progressivement, donc se mettre en mouvement, un mouvement de solidification qui devient le corps et le corps, c'est la totalité accomplie.

Différents sens du mot corps.

Par parenthèse, voyez la différence de sens qu'il y a entre le corps pris dans le processus stoïcien, mais qui a son équivalent dans le rapport semence/fruit du Nouveau Testament, et l'emploi du mot de corps pris dans une perspective plutôt platonicienne, dans une autre césure, dans un autre rapport, dans une autre jointure : corps/âme. Le corps est peu de chose pour Platon comparé à l'âme, alors que le mot de corps, dans notre perspective, désigne le plein accomplissement de la totalité de l'homme. Le mot de corps, suivant qu'il est dans une jointure ou dans une autre, dit des choses très différentes et même opposées.

5/ Volonté (ou désir) / œuvre.

Le moment spermatique est appelé aussi, cela peut vous paraître très étrange : **volonté ou désir**. Prenons le mot désir au sens moderne du terme, c'est-à-dire où il n'est pas qualifié systématiquement de mauvais. C'est le même mot *épathumia* (désir) et *théléma* (volonté), ils sont structurellement au même endroit dans nos textes, mais le mot *épathumia* est pris plutôt en mauvaise part ; Augustin le traduira par concupiscence, qu'on appelle convoitise. Vous voyez, c'est essentiellement la même chose.

Il y a un rapport entre la volonté (ou le désir) et **l'œuvre** : le *désir* qui conduit à *l'œuvre*. « *Je suis venu pour faire la volonté de mon Père et accomplir son œuvre* » (Jn 4) : c'est un texte que nous allons rencontrer. Il y a encore d'autres équivalences de ce type, mais ce qui est important, c'est le rapport d'une différence de deux qui constitue une structure unitaire.

6/ Les préfixes ou préverbes en "pro"

Par ailleurs, au caché correspond les préfixes ou les préverbes en “**pro**” c'est-à-dire « *Il nous a pré-déterminés* », « *Il nous a pro-voulus* », « *Il nous a pro-posés* (posés d'avance) ». Il y a ici une sorte de constante qui met le moment du caché, du non-dévoilé, du non-venu à jour en rapport avec le moment de la venue à visibilité et à accomplissement. Car il faut savoir que ce dévoilement est non seulement quelque chose qui fait voir, mais encore quelque chose qui fait venir la chose à voir. Il fait cela tout simplement comme le mouvement qui conduit de la semence essentiellement cachée au fruit, et qui se donne à voir en produisant le fruit. C'est ce même mouvement de progression avec une différence que je signale maintenant.

En Ep 1, 4 Paul dit : « *Il nous a prédéterminés avant le lancement du monde* » [on traduit souvent par "avant la création du monde" mais ce n'est pas le mot création qui est employé.] Pour le monde, il n'y a pas d'autre avant que ce qui est caractérisé par la temporalité, alors de quel "avant" s'agit-il alors si ce mot désigne quelque chose comme "avant que cela soit" ? Cela se dit ici, et si cela se dit, c'est que le mot *avant* a une autre signification, puisque c'est un mot du temps et qu'il veut désigner quelque chose qui n'est pas, si on peut dire, dans le temps. Ceci est un point très difficile.

7/ Le fruit est selon la semence

Il faut noter aussi que cela est caractérisé par la préposition *selon* ; par exemple : le fruit est selon la semence.

Conséquence pour la lecture christique de l'Ancien Testament.

Ceci est très important pour la lecture christique de l'Ancien Testament, car l'Ancien Testament est un moment séminal par rapport à l'avènement christique. Le Christ est selon l'Écriture, mais je vois le Christ qui me fait lire rétrospectivement l'Écriture, c'est-à-dire que l'Évangile une relecture de l'Ancien Testament à la lumière de la Résurrection.

Le Christ est selon l'Écriture et ce *selon* comporte un double mouvement :

– le Christ est de façon cryptique dans l'Ancien Testament, par exemple sous la dénomination du *Messiah* qui est traduit par le mot Christ. C'est annoncé, et le Christ est selon l'annonce ;

– mais je ne sais ce qu'il y avait dans l'annonce que lorsque le fruit paraît, car le fruit vient comme une visibilité de ce qui était tenu secret.

Ceci ouvre un principe herméneutique de lecture qui est mis en œuvre déjà dans les évangiles, et ensuite dans les premiers temps, notamment au second siècle. Le jour où ce procédé sera pris pour une "preuve par l'Ancien Testament", nous allons déchoir. En effet la pensée ne sera pas au niveau de ce qui est indiqué ici qui ne signifie pas que la lecture de l'Ancien Testament prouve la vérité du Christ puisque pour nos premiers auteurs c'est au contraire la lumière du Christ qui donne le sens qui était caché dans l'Ancien Testament.

Je vais maintenant entreprendre deux lectures chez Paul et trois chez Jean.

II – Lecture de deux textes de Paul.

1) Ep 1, 3-22, texte où abonde le vocabulaire qui nous intéresse.

Je prends cette première lecture dans le lieu qui est le gisement le plus explicite de ce vocabulaire. C'est le premier chapitre de la lettre de Paul aux Éphésiens. Je ne fais pas une traduction complète, je parcours le texte¹⁵.

¹⁵ Une étude du chapitre entier se trouve dans : [Épître aux Éphésiens chapitre 1. Deux moments : "délibération en Dieu" et "résurrection". Gisement de vocabulaire](#) .

« ³**Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ qui nous a bénis en pleine bénédiction pneumatique (spirituelle) dans les lieux célestes, dans le Christ, ⁴selon qu'il nous a choisis en lui avant le lancement du monde pour que nous soyons consacrés et sans tache devant sa face dans l'agapê. »**

Ici c'est un texte où il faut tout mesurer. C'est une bénédiction. Bénédiction ne nous dit pas grand-chose, mais bénédiction est un mot de l'accueil dont nous parlions la dernière fois, un mot du seuil. Béni c'est bien-dire, c'est recevoir, c'est recevoir avec bénédiction : c'est le bon accueil. Or la bénédiction en question ici, c'est la bénédiction paternelle. Vous allez voir tous les sous-entendus.

« **Béni soit le Dieu et Père** ». La bénédiction paternelle consiste premièrement, lorsque l'enfant est né, à le poser sur les genoux du père. Là il le reconnaît, il lui donne le nom et la promesse de l'héritage, au sens spirituel du terme compris puisque le mot héritage est très important – mais au sens spirituel surtout – dans le monde biblique. Quand donc a eu lieu cette bénédiction-là ? Au Baptême du Christ : le ciel s'ouvre à la terre – le rapport ciel/terre que nous avons étudié l'an dernier – ciel et terre recommencent à se parler, puisque le rapport ciel/terre est dans la symbolique du masculin/féminin. Ici c'est le rapport Père / Fils. Le Père lui dit : « *Tu es mon Fils le bien-aimé* », le fils de mon agrément, le fils que j'agrée et que je reconnais comme fils. Ces mots ont été repris par Luc.

Nous avons là des mots de la scène du Baptême du Christ qui est la scène inaugurale, qui contient en elle tout l'Évangile.

« ³**Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ qui nous a bénis** » : "nous", bien sûr. La parole « *Tu es mon Fils* » est une parole de salutation, une parole d'accueil, une parole de reconnaissance de filiation, qui est adressée à Jésus. Mais les premiers chrétiens ont aussitôt compris que cette parole s'adressait à l'humanité en Jésus. C'est la parole par quoi Dieu nous salue. L'Évangile s'ouvre, c'est la première scène : les cieux s'ouvrent donnant à entendre la parole « *Tu es mon Fils* » adressée au Christ et à l'humanité en lui. Saint Jean a bien marqué cela en distinguant le Fils Monogène (le Fils un) et les *tekna* (les enfants) de Dieu qui sont enfants dans le Fils un. Et c'est cela qui se révèle d'entrée à l'ouverture de l'Évangile.

« ... **en pleine bénédiction pneumatique** ... » En effet au Baptême le pneuma descend sur Jésus, lui qui va être répandu sur l'humanité. Ça ne fait pas difficulté pour les premiers chrétiens parce que l'expression Fils de Dieu existait déjà, et avait déjà un sens collectif : c'est Israël, le peuple, qui était nommé Fils de Dieu. Ici c'est l'humanité tout entière, donc pas simplement un peuple, pas simplement un individu Jésus, mais Jésus dans sa dimension de Résurrection où il se manifeste comme unifiant les enfants de Dieu (*ta tekna tou Théou*) les déchirés ou dispersés (*ta dieskorpisména*). Voici une autre façon d'être multiple : la déchirure.

« ...**dans les lieux célestes**... » : on peut dire en effet qu'on a été bénis là puisque c'est la voix venue du ciel qui dit « *Tu es mon Fils* » lors de la scène inaugurale de l'Évangile,

scène qui célèbre en elle la totalité du Christ, y compris la Résurrection puisque d'après Paul Dieu a ressuscité Jésus selon ce qui est écrit dans le Psaume 2 : « *Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre* » (cf Ac 13, 32-33). Cette scène inaugurale qui contient tout en elle est souvent en filigrane dans beaucoup de textes de Paul et de Jean.

« ...⁴ *selon qu'il nous a choisis en lui avant le lancement du monde...* », c'est donc en ce moment du "pro". Ici le verbe n'est pas affecté du préfixe ou préverbe mais il l'est ailleurs chez saint Paul.

Dans la suite du texte les verbes qui disent la "prédétermination" sont très nombreux. On pourrait dire "prédestination" mais ce mot a pris un sens qui n'est pas conforme à ce qui est évoqué par le texte, donc je dis plutôt prédétermination. Ça veut dire qu'à chacun est donné un nom et un avoir-à-être, et cette semence, cette détermination, c'est notre semence la plus intime de laquelle nous naissons de seconde naissance, ce n'est pas la naissance de notre natif. C'est cela qui est *naître de cette eau-là qui est le pneuma*. Là est donné notre nom, notre nom qui est notre essence intime et, par suite, notre avoir-à-être.

La volonté de Dieu est le plus authentique de mon avoir-à-être.

Donc la bénédiction est la venue en clair ici, la parole en clair, de ce qui était "selon" la volonté de Dieu. Autrement dit nous sommes nés de la volonté de Dieu, nous sommes la volonté voulue de Dieu. Je dis "volonté voulue" parce qu'on peut prendre volonté chez nous comme désignant une faculté. Ici ce n'est pas le cas, c'est plutôt comme dans l'expression française "les dernières volontés" : ce n'est pas le dernier acte de volonté, ce sont les choses que je veux comme choses ultimes, choses dernières. Donc nous sommes volonté voulue de Dieu.

« Que ta volonté soit faite » signifie donc : que j'arrive au plus intime et au plus authentique de moi-même. Nous avons là une expression qui est souvent entendue dans un tout autre registre et avec une tout autre tonalité : « Pff... catastrophe, mais que ta volonté soit faite ». Mais pas du tout, la volonté de Dieu c'est mon désir le plus profond : « Parce que la volonté de Dieu est le plus authentique de mon avoir à être, que cela soit. » Ceci donne un sens différent.

« ⁵*Nous ayant prédéterminés pour la filiation* – pour que nous soyons fils – *par Jésus Christos et vers lui, selon l'eudokia* (l'agrément) *de sa volonté* (selon sa volonté, selon son désir) ⁶*pour la louange de gloire de sa grâce qui nous est gracieusement donnée dans le Bien-aimé* ⁷*en qui nous avons la rédemption par son sang, la levée des transgressions, selon la richesse de sa grâce* ⁸*qui a découlé sur nous en pleine sagesse et prudence.* »

« ⁹*Nous ayant fait connaître le mustêrion de sa volonté* – le *mustêrion* (le secret) qui est sa volonté – (...) *qu'il a pré-déposé en lui* (dans le Christ) ¹⁰*pour l'économie de l'accomplissement.* » Le mot accomplissement est très important ici. Nous avons dit tout à l'heure qu'il ne s'agit pas seulement d'un faire-voir mais d'un faire-venir, c'est-à-dire d'un accomplir.

Il y a deux mots grecs pour dire cet accomplir. Le mot préféré de Paul c'est *plêrôma* (verbe : *plêroustai*), la plénitude, l'accomplissement ; le mot préféré de Jean – ils connaissent les deux l'un et l'autre – c'est plutôt *téléioun* (nom : *téléiôsis*), conduire à l'achèvement, conduire à la fin plénière (pas à la fin négative). C'est le même sens que l'accomplissement.

Mustêrion (secret caché) ———> *apocalupsis* (révélation, dévoilement accomplissant)
plêrôma (plénitude, accomplissement) chez Paul
téléiôsis (achèvement plénier) chez Jean

Un peu plus loin dans le texte nous rencontrons explicitement le mot de *apocalupsis* qui n'a pas été prononcé encore, mais il est très souvent joint à *mustêrion*. J'ai pris ce texte à cause de la plénitude de vocabulaire qui s'y rassemble.

« ¹⁷*Afin que le Dieu de notre Seigneur Jésus Christ, le Père de gloire, vous donne un pneuma de sagesse et d'apocalupsis* (de dévoilement), *dans son épignose* (dans la connaissance intime de lui-même), ¹⁸*ayant les yeux de votre cœur éclairés, en sorte que vous voyiez quelle est l'espérance de votre appel* – quels sont les biens espérés par la convocation que vous constituez – *quelle est la richesse de la gloire de son héritage dans les consacrés* ¹⁹*et quelle est la grandeur suréminente de sa puissance envers nous qui avons cru, selon la mise en œuvre de la force de sa puissance* – *énergeïa, kratos, ischus*, trois mots qui disent également la force – ²⁰*qu'il a mise en œuvre dans le Christ en le ressuscitant des morts, en le faisant asseoir à sa droite dans les lieux célestes* - ce qui est essentiellement dévoilement de Dieu, la Résurrection, est aussi mise en œuvre de l'activité par quoi nous croyons. En d'autres termes, croire découle de l'énergie même de la Résurrection du Christ. Autrement dit le dévoilement est simultanément activité : faire voir (faire savoir) le salut est en même temps l'acte de sauver. (...) ²²*et il a posé toutes choses sous ses pieds, et il l'a donné comme tête au-dessus de tout à l'Ekklesia* (l'humanité convoquée). »

Klêsis, c'est l'appel, la convocation ; *l'Ekklesia*, c'est l'humanité convoquée dont le Christ est la tête. Tout le monde connaît la pensée paulinienne du Christ tête de *l'Ekklesia*, mais il faut bien entendre ceci, nous n'avons pas ici simplement une métaphore organique. Le mot de tête est médité dans le mot *Bereshit* (*Arkhê* en grec) qui est le premier mot de la Genèse et dont la racine hébraïque est la racine même du mot tête : *rosh* la tête et *bereshit*, le commencement – mais il ne faut pas traduire par commencement. Donc la tête de la totalité : *ta panta* (la totalité) ; ou *l'Ekklesia* ; ou le *sôma* (la venue à corps accompli).

Je ne vais pas dire beaucoup plus à propos de ce texte, mon intention étant de montrer des nervures secrètes qui constituent l'architecture intime du discours paulinien. Et vous vous rendez bien compte que tous ces mots-là, pris à part, ont subi des déperditions de sens considérables, qu'ils n'ont plus le même sens s'ils sont posés dans une autre structure de

base ; et nos structures natives ne sont pas les structures que je viens d'évoquer. C'est ce que je voudrais marquer ici rapidement par une petite réflexion.

Les différences entre les structures caché/manifesté et prévu/réalisé.

Nous, nous ne sommes pas dans la structure du caché/manifesté mais dans la structure du prévu/réalisé, c'est-à-dire dans une structure du faire. La différence entre faire et accomplir, voilà ce qu'il faut méditer.

Je vais donner deux sentences, ce sont toujours les mêmes, mais ce sont des lieux de méditation infinie :

- on ne peut faire que ce qui n'est pas, on ne peut accomplir que ce qui est déjà. Accomplir, c'est faire venir à fruit ce qui est déjà sur mode séminal, sur mode de semence.
- nous disons encore : “on ne peut pas être et avoir été,” alors que dans cette perspective on ne peut être que si on a de toujours été, de manière cachée.

Il y aurait beaucoup de choses à dire. Ce non-dit, ce qui est hérité dans notre moment de langue, fait que nous ne pouvons pas, du premier coup, entendre ce texte. Il nous faut faire l'effort d'entrer dans les structures mêmes de ce discours. Ça peut paraître dommage, ça peut paraître peineux. Et cependant, c'est source de la plus grande joie, des plus grandes découvertes qu'on puisse faire. Découvrir la pertinence, le sens intime, comment les mots se mettent à chanter au lieu d'être des mots rebattus. Ils prennent un sens tout d'un coup, ils prennent couleur (pour prendre une autre métaphore).

Lire, je crois que c'est cela : ce n'est pas amener à moi, ce n'est pas traduire à moi ; lire c'est que je me traduise au texte, comme on se traduit devant un tribunal – mais là ce n'est pas un tribunal – devant une audience, une écoute.

Ici nous avons fait un simple repérage. Tout le travail consiste à méditer indéfiniment cela. J'en suis toujours à commencer par indiquer des repérages, c'est pourquoi je dis souvent un peu les mêmes choses. L'avoir entendu une fois ne suffit pas ; ensuite, il faut que nous apprenions à habiter cela.

2) 1 Cor 15, 35-38 : déposition des semences et croissance sont 2 moments.

Voici un tout petit mot de confirmation chez Paul au chapitre 15 de la première épître aux Corinthiens, chapitre tout entier consacré à méditer la Résurrection du Christ.

«³⁵*Mais quelqu'un me dira : “Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps vont-ils ?”* ³⁶*Insensé, ce que tu sèmes n'est vivifié que s'il meurt* – nous allons retrouver cela chez Jean au chapitre 12 : le grain de blé qui meurt pour ressusciter : cela dit autre chose que ce que ce que nous entendons spontanément – ³⁷*et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui deviendra, mais [tu sèmes] une semence nue, comme par exemple une semence de blé ou de quelque autre chose de ce genre* – une semence nue : ceci est très curieux et très intéressant car le mot “nu” introduit un rapport subtil entre ce dont il est

question ici et la symbolique du vêtement, je vous le signale simplement – ³⁸*et le Dieu lui donne le corps selon qu'il l'a voulu, et à chacune des semences, son propre corps.* » On traduit souvent « le Dieu lui donne le corps qu'il veut ». Pas du tout : « *Il lui donne le corps selon qu'il l'a voulu* (selon sa semence) » C'est la problématique d'un état germinal par rapport à un état accompli.

Nous avons donc ici, et nous allons retrouver cela chez saint Jean, deux moments :

– il y a le moment de déposition des semences avant le lancement du monde, où Dieu est à l'œuvre. Nous verrons que pour Jean il s'agit des six jours : six jours ne décrit aucune fabrication, mais la déposition interne de la volonté de Dieu ;

– il y a le moment où la déposition des semences cesse (ce n'est pas “Dieu se repose”, c'est le verbe *katapauēin*, cesser) et alors commence l'œuvre du septième jour (le septième jour dans lequel nous sommes) qui est l'œuvre de la croissance des semences. Ce que nous appelons le temps n'est autre que le septième jour qui est la croissance des semences, selon que Dieu les a déposées dans le caché avant le lancement du monde.

Cette lecture de la Genèse par Paul est tout autre chose que la conception de la création comme démiurgie, comme fabrication de ce monde-ci. C'est tout autre chose que le créationnisme américain. Du reste le Nouveau Testament lit la Genèse d'une façon absolument différente de ce que nous avons coutume d'entendre.

Parenthèse : Évolution de la façon de lire Gn 1 et de comprendre la création.

Il y a un mot de Paul qui est majeur également pour la lecture de la Genèse : « *Car le Dieu qui dit “lumière luise d'entre les ténèbres” – c'est le Fiat Lux (Lumière soit) – c'est celui-là qui fait luire dans nos cœurs – la véritable Genèse, c'est que luise en nos cœurs – la présence lumineuse (glorieuse), de Dieu dans le visage du Christ ressuscité* » (2 Co 4, 6). Le *Fiat lux*, c'est ça. Tout le second siècle lit ainsi la Genèse, parce qu'il lit la Genèse selon la Résurrection, il voit la semence au fruit de Résurrection.

Malheureusement le second siècle est aussi celui où la pensée chrétienne est aux prises avec la philosophie qu'on pourrait appeler la *sophia* (la sagesse) de ce monde par opposition à la folie, à l'insensé de Dieu. Cet insensé « *est plus sage que la sagesse des hommes* », étrange phrase qui est très intéressante comme structure à méditer – et le livre à la mode, c'est le *Timée* de Platon, c'est-à-dire la démiurgie, la fabrication du monde.

Pour une bonne part, dans le dialogue avec l'Occident, la lecture de la Genèse va devenir une lecture de la démiurgie – pas chez tous, mais chez la plupart. Ensuite va progressivement naître une idée de la création qui se dégage encore de la démiurgie platonicienne puisque dans la démiurgie platonicienne, le Démiurge ne crée pas la matière dont est fait le monde, il fait simplement les formes. Cependant le chemin est pris et nous arriverons à une notion de “création ex nihilo” qui n'est pas du tout dans l'Écriture, qui n'est pas dans l'esprit de l'Écriture, de notre Nouveau Testament. Et ensuite, plus grave encore, cette notion de Dieu créateur va devenir l'unique notion à partir de laquelle le concept de Dieu s'approche. Ça va restructurer complètement l'organisation du discours chrétien : dans la Somme Théologique entre autre. Dieu deviendra finalement le Dieu déiste, c'est-à-dire celui qui a fabriqué tout ça. Et puis ce Dieu qui a fabriqué tout ça,

puisqu'il est fabriqué, on n'a plus besoin de lui. Ce qui conduit naturellement notre Occident à l'athéisme.

C'est un peu là de l'histoire à la vapeur, c'est un résumé rapide, mais un résumé rapide de choses que j'ai fréquentées avec beaucoup d'attention : le moment de la naissance de l'idée de création ex nihilo chez Tertullien, dans un opuscule très précis... Donc je résume quelque chose, mais je ne le fais pas gratuitement.

III – Lecture de trois textes de Jean

Prenons maintenant trois textes de saint Jean par rapport à notre question. Je ne vais pas déployer pleinement les chapitres parce qu'on n'a pas le temps.

1) Jn 5, 9-18 : L'œuvre du Fils au 7^{ème} jour est l'œuvre du Père.

Commençons par le chapitre 5 qui illustrera d'ailleurs ce par quoi je terminais la première heure. Jésus guérit un paralysé, c'est un court récit de 8 versets. Mais le développement du chapitre s'engage sur une autre voie en raison d'une circonstance qui n'apparaît pas auparavant mais qui est notée ici et qui déclenche le reste¹⁶.

« ⁹Or c'était shabbat ce jour-là (le jour de la guérison). ¹⁰Alors les Judéens disent à celui qui a été guéri : "C'est shabbat et il ne t'est pas permis de porter ton brancard". ¹¹Celui-ci leur répondit : "Celui qui m'a guéri, celui-là m'a dit : "Prends ton brancard et marche". »

Un peu plus loin Jésus répond aux Judéens sur cette problématique du shabbat : « ¹⁷Mon Père œuvre jusqu'à maintenant et moi aussi j'œuvre. »

Le mot œuvrer apparaît ici. *Ergon* c'est l'œuvre, un mot important : mon œuvre, c'est l'œuvre du Père. « Mon Père œuvre et j'œuvre aussi », c'est contraire à la lecture un peu traditionnelle de ce verset selon laquelle « le septième jour Dieu se repose de toute l'œuvre qu'il avait accomplie ».

Ceci est attesté également chez Philon, un Juif d'Alexandrie qui a commenté la Bible hébraïque et qui est contemporain de Jésus. Philon interprète les six premiers jours comme la déposition de ce qu'il n'appelle pas des semences, mais des idées – influence platonicienne, sans doute, chez ce Juif hellénisé – alors que le septième jour cesse cette déposition des idées et commence l'œuvre de la croissance. Ici c'est la même chose.

Dans ce septième jour, le shabbat, Jean entend : le septième jour dans lequel nous sommes. Nous ne sommes pas simplement comme un jour de la semaine, mais c'est toute notre histoire qui est ce septième jour. *Pendant ce temps j'œuvre* : le Christ œuvre ; et l'œuvre qu'il fait, c'est l'œuvre même du Père, et c'est précisément ici l'œuvre de la croissance des semences jusqu'à l'*eskhaton*, c'est-à-dire jusqu'à l'eschatologie.

¹⁶ Ceci et médité plus longuement dans : [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

« ¹⁸*Pour cette raison supplémentaire les Juifs cherchaient à le mettre à mort, non seulement parce qu'il détruisait le sabbat, mais aussi parce qu'il disait Dieu son Père propre et qu'il se faisait égal à Dieu* ». En effet, se faire égal à Dieu est la folie, la sottise et le péché. Or il appelle Dieu "mon Père".

Jésus répond successivement à ces deux griefs. Du verset 19 au verset 30 il explique que le Père lui a remis l'œuvre de faire croître les semences. Et à partir du verset 30 il répond à l'autre grief de se faire égal à Dieu. L'essentiel de sa réponse est : je ne me fais pas égal à Dieu, c'est Dieu qui m'égalise à lui. Il l'égalise à lui par le beau témoignage « *Tu es mon Fils* » ou, ce qui est la même chose, en le ressuscitant d'entre les morts. C'est le beau témoignage que le Père lui a rendu en le ressuscitant d'entre les morts qui se trouve dans les Actes des Apôtres (Ac 13, 30-34). Nous en retrouvons l'équivalent ici. Voilà la très belle structure, la très belle composition de ce chapitre 5.

« ¹⁹*Le Fils ne peut rien faire qu'il ne voit faire au Père, car ce que celui-ci fait, de même semblablement le Fils le fait.* ²⁰*Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait et il montrera des œuvres plus grandes en sorte que vous serez étonnés.* ²¹*Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, ainsi le Fils vivifie qui il veut – c'est-à-dire "selon" la semence, selon la volonté –* ²²*Car le Père ne juge personne, il a remis tout jugement au Fils* ²³*afin que tous vénèrent le Fils comme ils vénèrent le Père* ».

C'est le grand souci de l'évangile de Jean par rapport à ses interlocuteurs juifs que celui qui n'a pas le Fils n'a pas non plus le Père, ce qui est d'ailleurs une sorte de tautologie puisqu'il n'y a pas de père sans fils. Pour avoir le père comme père, il faut qu'il y ait un fils.

Ce qui nous intéresse ici, c'est cette petite phrase : « *Le Fils ne peut rien faire qu'il ne voit faire au Père* » et il œuvre dans le septième jour, donc son œuvre est en même temps l'œuvre du Père.

C'est une phrase qui m'a fait difficulté un jour. Il y a 40 ans dans une classe de quatrième où on lisait cette phrase, une élève a réagi ainsi : « Conformiste, le mec ». Cela m'a donné beaucoup à penser. Comme toujours, les réflexions apparemment les plus sottes sont souvent les plus fructueuses.

Il y a plusieurs réponses à cela : il faut resituer la signification de ce mot dans son contexte.

Et ceci illustre la dernière chose que je disais à propos de la phrase de Paul : « *Le Dieu lui donne le corps selon qu'il l'a voulu* ». Nous avons ici une correspondance.

2) Jn 12, 20-25. Caractéristiques du grain de blé. Mort/Résurrection.

Il est question des Hellènes, c'est-à-dire des Juifs de la diaspora (de la dispersion) qui ont entendu parler de Jésus, ils viennent à Jérusalem et disent « *Nous voulons voir Jésus* ».

1. Versets 20-23. La glorification comme moment de la mort-Résurrection.

« ²⁰*Étaient des Hellènes, parmi ceux qui étaient montés se prosterner dans la fête.*
²¹*Ceux-ci s'approchent de Philippe qui est de Bethsaïde de Galilée. Et ils lui demandent en disant : "Seigneur, nous voulons voir Jésus".* » Nous avons ici le mot *voir*, le grand mot de Jean, pas simplement *constater, regarder, observer*. C'est le voir de la foi, le voir de reconnaître. Il n'est pas sûr qu'au champ de l'anecdote ce soit ce sens-là, mais au sens de Jean qui écrit, c'est cela. « ²²*Alla donc Philippe et il dit à André. Vient André ainsi que Philippe et ils disent à Jésus.* ²³*Et Jésus leur répond en disant : "L'heure est venue que soit glorifié le Fils de l'Homme."* »

Glorifier indique le moment de la Résurrection, ou plus exactement le moment de la Mort/Résurrection, car Mort et Résurrection ne sont pas deux événements : la Résurrection est inscrite séminalement dans le mode de mourir de Jésus. Pour voir cela il faudrait lire les deux chapitres de la Passion chez Jean qui sont au fond des chapitres de l'intronisation royale de Jésus. La signification profonde de cela, c'est que Jésus ne meurt pas de mort servile, il n'est pas asservi à la mort, c'est lui qui le dit : « *Ma vie, personne ne la prend, je la donne* ». Apparemment on la lui prend, mais on manque la prise parce que c'est donné, et ce qui est donné n'est plus prenable de force sans que ce soit une méprise, sans qu'on le manque. Sa mort n'est pas une mort pour la mort mais un mode de mourir qui comporte en lui la Résurrection.

Voyez l'importance extrême de ne pas en rester à des anecdotes successives. Je sais bien que nous célébrons le vendredi saint et puis le dimanche de Pâques : on est censés pleurer le vendredi et rire le dimanche. En réalité la Passion du Christ est une passion glorieuse parce qu'elle a les racines de la vie. Son mode de mourir n'est pas un mourir pour la mort. Il n'est pas asservi à la mort. C'est l'expression qui est dite dans le Canon : « Entrant librement dans sa passion ». Et ceci invertit le sens de la mort. Et comme il est le seul à pouvoir le faire parce qu'il a reçu mandat de le faire, il le fait pour lui et pour la totalité de l'humanité. Il est ce qui, au cœur de l'humanité, est capable de restaurer l'humanité. Chaque individu qui est un fragment d'humanité n'a pas en lui de quoi se restaurer. Voyez la place singulière du Christ dans l'économie évangélique.

2. Verset 24 : Le grain de blé.

Et Jésus ajoute : « ²⁴*Amen, amen, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et n'y meurt, il demeure seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits.* » Nous avons ici le thème de la semence et du fruit. Le Christ a en lui tout notre être séminal, tout l'insu de notre être, c'est pourquoi sa mort est une mort pour sa vie et simultanément pour notre vie.

Parenthèse : Jésus est sauveur. Nous sommes sauvés séminalement.

La question : « En quoi Jésus est-il sauveur ? » est une question qui a été souvent traitée par les théologiens, et toujours de façon dérisoirement faible. Par exemple on a dit : « parce qu'il a mérité pour l'humanité », *satisfactio vicaria*. Mais pas du tout ! D'abord c'est

un langage juridique qui ne rend pas compte véritablement de ces faits et surtout, en perspective christique, ce n'est pas ce qui sauve ultimement l'homme.

L'Évangile est contre la loi et contre le droit et le devoir, il révèle que même le droit et le devoir sont encore une forme adoucie de violence : ils sont nécessaires, mais ce sont des palliatifs. Ce n'est pas ce qui fait accéder l'homme à son être ultime. Seule une donation le fait accéder à son être ultime : « *Si tu savais le don de Dieu* » (Jn 4, 10). Or le plus haut don, c'est le don de soi-même : « *Nul n'a agapé plus grande que celui qui se donne pour ses amis* » (Jn 15, 13).

Il y a une grande cohérence entre ces multiples affirmations qu'on prend souvent à part et qu'on médite comme on peut. Il faudrait atteindre à cette cohérence parce que c'est là la profondeur de ce qui constitue le foyer de tout l'Évangile : la Mort / Résurrection christique. L'Évangile ne commence pas par dire la création. La théologie plus tard a été construite sur le rapport création/incarnation. Mais ce qui constitue le foyer de l'Évangile, c'est le rapport Mort/Résurrection.

Nous l'avons lu chez Paul : « *Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, dans lequel vous vous tenez... que Jésus est mort pour nos péchés* » (1 Cor 15). L'expression “pour nos péchés”, il faut la traduire pour qu'elle ait un sens à notre oreille, un sens autre que moralisant ; ce n'est pas ça qui est en question, c'est ce caractère déchiré de l'humanité, des hommes qui n'ont pas de quoi s'acquitter : on ne s'acquitte pas dans l'Évangile, on est gracieusement acquitté, et Jésus a reçu mandat de son Père pour accomplir cela. Telle est la place unique du Christ dans l'Évangile.

Jésus n'est pas reconnu simplement comme un prophète ou un instituteur (un rabbi) qui dirait comment il faut faire pour se sauver. Il n'est pas un saint qui donne l'exemple (“Regardez comme on se sauve et faites de même”). Il est sauveur, c'est-à-dire qu'il sauve, et il sauve de la mort meurtrière, de la mort qui a un rapport subtil avec le meurtre.

Nous sommes sauvés radicalement en semence. Ce serait beau si les hommes pouvaient déjà ici un peu le savoir : ils sont saufs séminalement et c'est la belle grande nouvelle. C'est en cela que l'Évangile est une bonne nouvelle, est la nouvelle la plus nouvelle et la plus inouïe. Elle est inouïe des interlocuteurs de l'époque, elle est inouïe de nous-mêmes aussi, c'est-à-dire qu'elle est encore à entendre.

Revenons à notre grain de blé qui meurt d'une mort féconde. Deux choses à ce sujet :

a) croissance du grain de blé et tri.

Vous me direz : mais non, le grain ne meurt pas puisque que le germe... Oui, justement, **la semence a une double caractéristique** :

- la caractéristique d'être non accomplie, non apparue, non visible ;
- la caractéristique d'être déjà secrètement de façon latente ce qui sera patent, accompli.

C'est pourquoi d'ailleurs cette dualité que nous étudions aujourd'hui met en œuvre d'une certaine façon la dualité que nous avons mise en œuvre la dernière fois :

- il y a dans la semence le trait caractéristique d'être, en tant que semence d'un fruit, ce qu'est le fruit lui-même.
- mais en tant qu'elle n'est que semence, c'est-à-dire non visible et non accomplie, elle est quelque chose qui est dans notre natif, dans notre monde.

C'est pourquoi la Mort/Résurrection est :

- quelque chose qui accomplit, qui confirme ce qui était en semence,
- quelque chose qui sépare, qui exclut – ici qui exclut la solitude du grain de blé ou l'infécondité du grain de blé s'il ne se défait pas.

C'est ici un défaire qui est en même temps un donner que vienne et que se donne à voir, donc se révèle et dévoile ce qui était tenu caché.

Je ne sais pas si vous voyez cela qui est assez subtil, assez important.

Parmi les grandes articulations de la pensée humaine, il y a :

- cette période de la croissance et de l'accomplissement,
- et puis cette période du tri, de la séparation, qui commence au tri pertinent qui permet de distinguer le mortel et le vivifiant – je le dis parfois sous cette forme : le jugement (la distinction, la séparation) est très important surtout s'il s'agit des champignons (je veux dire par là, distinguer le bon et le mauvais, c'est une chose qui a son importance en son lieu) ; cependant ça n'est positif qu'à la mesure où cela dégage la croissance de ce qui était tenu dans l'ambiguïté, qui était recouvert en forme de semence.

Dans le même sens, il y a un très joli mot dans l'évangile de Philippe – évangile apocryphe du II^e siècle – qui dit : « Ce monde-ci est l'hiver – les semences sont enfouies – et le monde qui vient sera l'été ». L'été, c'est donc le moment de la manifestation solaire de ce qui était tenu en caché et en réserve.

b) Le rapport du dévoilement et du caché.

Par ailleurs le rapport entre le caché et le manifesté n'est pas simplement un rapport d'avant et d'après, de oui et de non, parce que **le dévoilement garde, conserve, et donc d'une certaine façon cache ce qui est dévoilé**. C'est une structure qui n'est pas simplement une structure de "tout est visible", la notion de dévoilement est une notion beaucoup plus complexe que cela, beaucoup plus subtile.

Être dévoilé, c'est garder référence à ce qui constitue le moment de garde que le caché comporte. Ce n'est pas bien dit... c'est difficile à dire. Peut-être qu'un jour nous retrouverons cela. Il ne faut pas simplement en rester à la simplicité de : il y a un voile, on l'enlève, et on voit. Le dévoilement est en même temps un dévoilement voilant, c'est-à-dire qui garde...

Le verbe **garder** (*têrein*) est un beau verbe. C'est un verbe qui n'a pas beaucoup de sens chez nous. Il traduit le *shamar* hébraïque, avoir la garde, c'est un terme qui dit le soin. Et vous vous rendez compte que les exemples que nous prenons ici et dans l'Évangile sont souvent tirés soit de la culture (donc symbolique végétale), soit de l'élevage ou du soin du troupeau. On peut dire : c'est désuet, ou : c'était les mœurs de l'époque, nous n'en sommes plus là. Tu parles ! Notre époque est celle de la fabrication, il faut fabriquer. Même le mot de créer, qui est un beau mot en soi, nous l'employons pour dire fabriquer.

Or cette garde qui est dans le dévoilement est de toute première importance.

Je vais vous dire une phrase qui peut paraître mystérieuse, mais qui est à méditer indéfiniment : « **Si quelque chose a pour essence d'être de l'ordre du don, plus il se donne, plus il se garde** ».

Nous ne connaissons pas de choses qui soient de l'ordre du don. Nous connaissons des choses qui peuvent être données mais qui ne sont pas essentiellement le don : les choses peuvent être prises ou données ou achetées, etc. Ce qui relève purement et simplement du don accomplit son être, donc se garde dans son être précisément en cela qu'il se donne. C'est une tautologie. Non ? Ce n'est pas une tautologie, c'est un beau secret.

3. Verset 25 : un texte qui a tout pour risquer le contresens.

Il faudrait ici méditer plus attentivement le verset 24. Il est commenté ensuite par un texte qui le traduit dans un autre langage mais qui prête beaucoup à méprise et crée beaucoup de difficultés à l'écoute profane :

« ²⁵*Celui qui aime sa psukhê* (celui qui s'aime soi-même) *la perd* (se perd) *et celui qui hait sa psukhê en ce monde la garde en vie éternelle.* »

Il y a tout ici pour risquer le contresens.

- D'abord cette phrase n'est pas une sentence générale, mais c'est la reprise de ce qu'il vient de dire de lui-même, donc une phrase qui parle du Christ lui-même.
- D'autre part les verbes chérir (aimer) d'une part, et haïr d'autre part, ne sont pas à prendre au sens de nos acceptions de ces termes-là. Haïr ne dit rien de véhément mais dit simplement "se détacher". *Phileïn*, la *philia* d'Empédocle si vous voulez, l'attraction s'oppose au détachement. Il s'agit donc d'un détachement significatif.
- De plus, il ne s'agit pas de soi-même, c'est-à-dire du plus profond de soi-même, mais de sa *psukhê*. Et le rapport de l'être pneumatique (l'être fondamental et séminal) et de la *psukhê*, c'est quelque chose qui aujourd'hui n'est pas du tout pensé.

En général, c'est une catastrophe si un psychologue lit cette phrase, mais il ne sait pas la lire. Elle est difficile à lire.

3) Jn 4, 31-37. Ils sont le même parce qu'ils sont autres.

Au chapitre 4, chapitre de la Samaritaine, il y a un discours sur l'eau, mais à la fin, il y a un discours sur la semence. Nous prenons le texte au moment où les disciples reviennent, et rapportent des provisions – parce que les disciples vont chercher des provisions. D'abord c'est l'affaire du disciple que de servir le maître, l'instructeur : le suivre, l'entendre, et faire ses commissions, 'est ce beau régime, mais par ailleurs les disciples aiment acheter.

En effet si on lit le début du chapitre 6 on voit qu'ils demandent à Jésus : « Où va-t-on acheter des pains ? » L'intérêt de ceci est de mettre en évidence la pensée de Jésus qui veut révéler que l'essentiel n'est pas dans ce qui s'achète. En fait à propos des pains, c'est Jésus qui pose la question : « Où achèterons-nous ? » mais il dit cette question pour éprouver Philippe, parce que « *lui savait ce qu'il allait faire* », et ce qu'il allait faire, c'est « *le pain*

que je donnerai, c'est moi-même pour la vie du monde » (d'après Jn 6, 51). Le don de soi fructueux pour l'ensemble de l'humanité, pour la vie du monde, c'est le propre du Christ. Comme ces mots sonnent, si on les prend attentivement, de façon différente du son qu'ils donnent si on n'y prend pas garde !

« ³¹Les disciples l'interrogent disant : “Rabbi, mange”. ³²Jésus leur dit : “J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas”. ³³Les disciples se disent les uns aux autres : “Quelqu'un lui a apporté à manger ?” ³⁴Jésus leur dit : “Ma nourriture est que je fasse la volonté de celui qui m'a envoyé et que j'accomplisse son œuvre”. » C'est la phrase que j'ai citée de façon anticipée : faire la volonté, c'est accomplir l'œuvre.

Et c'est là qu'intervient quelque chose de très étonnant : « ³⁵Ne dites-vous pas : encore quatre mois (un quadrimestre) et ce sera la moisson. Je vous le dis, levez les yeux, les champs sont blancs, prêts pour la moisson. » Il y a une vue basse et une vue haute : à une certaine perception du temps, la moisson c'est dans quatre mois, mais si on lève les yeux, la moisson c'est maintenant ; c'est très important pour méditer la notion de temps chez Jean.

« ³⁶Le moissonneur reçoit un salaire, c'est-à-dire qu'il rassemble le fruit pour la vie éternelle en sorte que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur. » Semeur et moissonneur, c'est la même chose que semence et fruit ; ce n'est pas la différence entre le semeur et la semence, c'est la différence entre semence (semeur) d'un côté et fruit (moissonneur) de l'autre. C'est la même symbolique. Le semeur et le moissonneur ne sont pas “en même temps”, ils sont *homou* (simultanément), comme la semence et le fruit. Nous ne faisons ici que pointer un lieu digne d'être médité. La vue haute donne de voir la simultanéité ultime du moment séminal et du moment de la fructification, autrement dit l'unité.

« ³⁷Car en ceci est vraie la parole (le proverbe) : autre le semeur, autre le moissonneur. » Ils sont le même (*homou*) parce qu'ils sont autres.

Autrement dit, pour être vraiment un, il faut être deux. C'est le thème de notre série de conférences.