

**Jean-Marie Martin lit saint Jean et saint Paul**

**Avec l'aide des premiers lecteurs de saint Jean devenus ensuite gnostiques**

## **Le "Je" christique**

**Saint-Bernard de Montparnasse**

**Octobre 2001 – juin 2002**



# Table des matières

## PRÉSENTATION 1

<b>Chapitre I : Le "Je christique" et le "je empirique"</b>	3
1) Première approche de la question.	3
2) Quelques suggestions.	4
3) Questionnement à partir de « Je suis la vie ».	8
a) Examen de « Je suis la vie ».	8
b) Énumération de quelques thèmes.	9
c) La Samaritaine (Jn 4). Précisions à partir du texte.	15
4) Résumé du questionnement.	17
5) Je insu de résurrection et je empirique de tout homme.	18
<b>Chapitre II : Exister christique/exister humain (pneuma/psychê) ; Jn 12,20-27</b>	23
1) Quel rapport entre l'exister christique et la psychê de l'évangile?	23
a) Position du problème	23
b) Le projet : entendre le mot psychê en Jn 12, 25.	24
2) Lire Jn 12, 20-27 comme préalable d'une 1ère approche du v. 25.	24
a) Le texte.	24
b) Qui est concerné par le verset 25 (aimer/haïr sa psychê) ?	25
c) La parabole du grain de blé (v. 24) : mort et résurrection.	25
d) Le Christ Monogénês ; sa position singulière par rapport à l'humanité.	26
e) Le verset 25. Aimer ou haïr sa psychê en ce monde.	27
f) Le verset 26.	30
g) Reprise de l'ensemble.	31
<b>Chapitre III : Le mot psychê dans le NT (Jn 12, 25) et la gnose valentinienne</b>	33
1) Psychê dans le discours évangélique	33
a) Exemples de topiques.	34
b) Psychê et pneuma.	35
2) La lecture de la gnose valentinienne.	38
a) Le Plérôme des dénominations.	38
b) La chute de Sophia et l'intervention du pneuma.	38
c) La honte comme trait premier de la psychê.	39
d) La table des passions premières.	40
e) Conséquences.	40
3) Le double usage du mot psychê en Jn 12, 25 et ailleurs.	41
a) Le double traitement du mot psychê (dans le N T et ailleurs).	41
b) Exemple de Jn 12, 25 avec des précisions.	42
c) Nouvelle lecture des deux psychê (verset 25).	44

<b>Chapitre IV : Lecture continue de Rm 7, 7-25</b>	45
I – Rm 7, 7–13 : l'entrée du péché dans le monde	46
1) Le texte est écrit en référence à Gn 3.	46
2) Lecture suivie.	47
a) Verset 7b.	47
b) Verset 8.	49
c) Versets 9-12.	50
d) Verset 13. Péché, mort, rien.	52
II – Rm 7, 14-25 : le "je" qui veut et le "je" qui fait	53
1) Verset 14 : l'opposition chair/pneuma, les deux postures.	53
2) Verset 15 : les deux "je".	54
3) Versets 16-25.	57
4) Questions.	60
<b>Chapitre V : La fragmentation du Nom ; l'unité des multiples déchirés</b>	63
Le projet d'année.	63
<b>I – Le "Je" du Plérôme des valentiniens</b>	64
1) Introduction au Plérôme des valentiniens.	64
a) Les "je suis" avec attributs de l'évangile de Jean.	64
b) L'espace propre de l'Aïôn.	64
c) Les valentiniens, premiers lecteurs de l'évangile de Jean.	64
2) Le déploiement du Nom et le "Je inentendu".	65
a) Le Plérôme en tant que référé au Prologue de Jean.	65
b) Les aventures de Sophia (la Sagesse).	67
c) La fonction du couple Christos-Pneuma.	68
d) En saint Jean, tout entendre à partir du "Je inentendu".	69
e) Suite des aventures de Sophia.	70
3) Remarques complémentaires.	70
a) Regard sur les hérésies.	70
b) La volonté d'un texte, son avoir-à-dire.	71
c) Complément : sophia (sagesse) chez Paul.	72
<b>II – Le thème de l'Un et des multiples déchirés</b>	72
1) Introduction au thème de l'Un et des multiples.	73
2) Le thème de l'Un et des multiples en saint Jean et saint Marc.	75
a) Jn 11, 49-52 : Rassembler les déchirés.	75
b) La référence vétéro-testamentaire de Zacharie 13, 7 citée par Marc.	76
c) Le thème de l'unité chez saint Jean.	76

<b>Chapitre VI : Le Je christique et la parabole de la vigne (Jn 15, 1-8)</b>	77
<b>I – La question du Je christique</b>	77
a) Les trois points de référence concernant le "Je christique".	77
b) Le texte de Jn 15, 1-17 et la question du Je christique.	78
<b>II – Jn 15, 1-8, parabole de la vigne (1re approche)</b>	79
1) Relevé de constantes johanniques.	80
2) Le côté répulsif du texte.	80
3) Le thème du "demeurer dans".	81
4) Repères importants concernant les paraboles de l'évangile.	81
5) Symbolique végétale et références vétero-testamentaires.	85
<b>Chapitre VII : Jn 15, 1-18 : parabole de la vigne et discours de Jésus</b>	87
<b>I – Jn 15, 1-8 : parabole de la vigne</b>	87
1) Verset 1. « Je suis la vigne... »	87
2) Verset 2. Les sarments.	90
3) Verset 3. La parole qui purifie.	92
4) Versets 4-6. "Demeurer dans" ou "être jeté dehors".	92
5) Verset 7. Le thème de la prière exaucée.	94
6) Verset 8. La gloire du Père : l'homme accompli.	95
<b>II – Jn 15, 9-17 : discours de Jésus</b>	97
1) Versets 9-10. Le développement du thème de l'agapê.	97
a) Lecture des versets.	97
b) Détour par le quadruple thème de Jn 14, 15-16.	98
c) Le thème de l'agapê.	99
d) Le quadruple thème dans Jn 15, 7-10 et 26.	100
e) Dévoilement en Christ et dévoilement dans les multiples.	100
2) Verset 11. Le thème de la joie.	102
3) Verset 12-14. L'agapê. Est-ce un commandement ?	102
4) Versets 16-17. Le passage de serviteur à ami.	103
5) Le thème du pneuma (Jn 15, 26sq).	104
<b>Ch VIII : Le Je christique et les dispersés; Jn 10, bon Berger et brebis</b>	105
<b>I – Le thème des dispersés-démembrés en saint Jean</b>	105
a) Jn 16, 32-33. Le thème de l'un et des multiples dispersés.	105
b) Penser l'unité de l'humanité à partir du Je christique, Fils de l'Homme.	106
c) Retour à Jn 16, 32.	108
<b>II – Extraits de Jn 10, le chapitre du bon Berger</b>	108
1) Grandes lignes des versets 1-18.	108
2) Versets 11-18 : lecture commentée.	109
3) Versets 27-30 : lecture commentée.	114

<b>Chapitre IX : Jn 17, 1-12 : Le "Je" de la prière du Christ</b>	117
1) Jn 17, 1-5 La relation du Christ avec le Père et avec l'humanité.	118
a) Lecture de Jn 17, 1-5.	118
b) Nouvel aperçu sur la fragmentation du Nom.	119
c) Le verbe donner.	121
2) Jn 17, 6-12.	121
<b>Épilogue</b>	127
<b>Sessions animées par J-M Martin qui figurent sur le blog le 02/09/ 2017</b>	130

# PRÉSENTATION

Jean-Marie Martin, prêtre et théologien, professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris, regroupe autour de lui un cercle assidu et passionné d'auditeurs avec lesquels il partage sa lecture de saint Jean et de saint Paul. C'est ainsi que, d'octobre 2001 à juin 2002, il a développé le thème du « Je christique » au cours de soirées à Saint-Bernard de Montparnasse.

Pour transcrire nous avons suivi la démarche de Jean-Marie Martin qui dit en fin d'année : « J'ai souvenir d'avoir, en début d'année, énoncé des aspects de la question qui m'avaient l'air d'appartenir à une même préoccupation, une même recherche, et qui n'étaient pas nécessairement dans l'ordre. C'est progressivement que cela s'est mis en plus clair dans mon esprit. »

La transcription qui figure ici a d'abord été faite sous forme de cahier pour les proches de J-M Martin. Elle a été modifiée pour diffusion sur le blog La Christité, surtout au niveau des notes (le blog étant dédié à J-M Martin). Plusieurs extraits figurent déjà sur le blog.

Cette transcription comporte neuf chapitres qui ne correspondent pas nécessairement à des rencontres précises. Chaque chapitre s'appuie sur un texte principal pris chez saint Jean ou saint Paul pour éclairer ou tenter d'éclairer ce qu'il en est du petit mot « Je » quand il s'agit du Christ. Chemin faisant, cela permet de découvrir ou d'approfondir différents aspects ou différents points du texte sur lesquels nous ne nous serions pas arrêtés. De plus Jean-Marie Martin propose une méthode de lecture exigeante qui fait appel à plusieurs reprises aux grands lecteurs des évangiles que furent les premiers valentiniens.

Malgré un certain entraînement à la transcription acquis au long des années, nous renouvelons nos mises en garde : le passage de l'oral à l'écrit entraîne d'inévitables modifications. En particulier le jaillissement de la phrase peut avoir besoin d'être discipliné. Les titres et les paragraphes sont ajoutés pour la clarté de la lecture. Des notes de bas de page viennent parfois enrichir ou éclairer le texte principal. Elles sont de nous pour la plupart. Sinon, nous indiquons leur origine ou leur auteur. Les termes grecs sont transcrits selon les règles actuelles sauf pour le mot *psukhê* pour lequel nous avons privilégié la transcription *psychê* en raison de sa proximité avec le mot français qu'elle évoque.

Quoiqu'il en soit, il faut nous excuser des erreurs que nous avons pu commettre et dont Jean-Marie Martin n'est évidemment pas responsable.

Il nous reste à vous souhaiter de découvrir avec plaisir et profit le riche contenu de ces soirées à Saint Bernard connues sous le nom des « soirées de l'Arbre ».

Christiane Marmèche

Colette Netzer



## Chapitre I

### Le "Je christique" et le "je empirique"<sup>1</sup>

#### 1) Première approche de la question.

Pendant trois ans nous sommes restés autour d'un thème qui est résumé dans une expression à première écoute très difficile : vie éternelle. Chemin faisant nous avons touché des thèmes de façon latérale comme le thème du "je".

– Nous l'avons d'abord touché à propos de ce que nous appelons les pronoms personnels (je, tu, il, nous...).

– Nous avons aussi distingué un "Je de résurrection" dont use le Christ quand il dit « *Je suis la lumière* » ou « *Je suis la vie* »<sup>2</sup>. Comment une phrase de ce genre peut-elle prendre une place rigoureuse dans le mode de parler ? Et qu'en est-il de ce "Je" par rapport à nos "je" empiriques, ce que nous appelons couramment "je" ?

– Il faudrait voir de quel droit et en quel site je peux me permettre de parler de deux "je", et en quel sens. Et si c'est quelque chose qui est explicitement dans notre Écriture, il faudrait voir aussi comment cela risque de provoquer de mauvais échos dans tel ou tel lieu de notre écoute, et qu'est-ce que ça dit dans ce lieu-là. Je sais que c'est une question capitale. Par exemple il faudra voir que, ultimement, le rapport de "je" à "Je" est probablement moins un rapport de dénonciation de l'un par rapport à l'autre qu'un rapport de pardon. C'est le haut point de cette question. Je ne crois pas que ce soit tellement compliqué, mais cela nous est très peu familier. De plus c'est glissant, c'est-à-dire qu'il est très facile d'entendre ces choses autrement que je ne les dis quand je parle, d'où mon inquiétude.

– Ceci nous obligerait à nous interroger sur la validité de notre "je empirique" par rapport auquel nous avons conscience d'avoir des certitudes, mais peut-être aussi des soupçons. Il y a tout un ensemble qui a à voir avec l'anthropologie chrétienne, pour le dire d'un mot.

– Et à nouveau cela nous fait frôler une autre question que nous avons frôlée depuis tant de temps dans l'évangile de Jean sans jamais l'aborder de face, c'est la question de la fonction singulière, unique, du Christ par rapport à la multitude des hommes, les différents "nous" qui constituent l'humanité, des "nous" avec des cercles concentriques divers. Le thème de l'Un et des multiples est un thème johannique très important, nous en avons déjà indiqué plusieurs lieux. C'est aussi le thème paulinien de un et tous.

Cette question du "je" est donc quelque chose qui pourrait nous requérir : c'est-à-dire qu'on l'empoigne et qu'on se pose bien de face par rapport à elle. Nous ne l'avons jamais que frôlée de biais en apercevant qu'elle devait être essentielle, peut-être même capitale.

<sup>1</sup> Ce chapitre est composé d'extrait de trois séances des années 2000-2001 et 2001-2002.

<sup>2</sup> Ces "Je suis" sont abordés dans un autre message où figure en photo la liste des occurrences chez saint Jean (Les "Je suis" sont utilisés 7 fois avec complément et 7 fois de façon absolue, si on compte les répétitions on obtient 21 fois donc 3×7 : [Les "Je suis" chez saint Jean : le "Je suis" comme Nom de Dieu \(Jn 18, 5\); les "Je suis" avec attributs \(vie, lumière...\)](#)).

La question du "je" et du "Je" il faudra l'avancer et regarder des lieux fondamentaux chez Paul et chez Jean qui seraient à étudier de façon très précise : par exemple en Rm 7, la question du "je qui veut" et du "je qui fait"<sup>3</sup> et, en Jn 12, le « se haïr soi-même » qui n'est pensable que dans un rapport de "je" à "Je"<sup>4</sup>. Le plus difficile c'est qu'il faut lire ces textes et les entendre en évacuant l'écoute qui s'impose premièrement à nouveau dans le champ psychologique. Ceci est un point très important. Or nous n'imaginons pas qu'on puisse parler de "je" dans un champ autre que psychologique parce que c'est notre lieu natif. Notre culture nous pose psychologiquement au monde – ce qui n'est pas vrai partout, c'est dans notre culture – d'où une difficulté toute particulière et un certain nombre de risques.

## 2) Quelques suggestions.

Un certain nombre de suggestions ont déjà été faites. Il est encore temps de s'exprimer.

**Yvon :** Moi ce qui m'intéresserait c'est de savoir ce que c'est que d'être sujet dans l'évangile de Jean. En effet il y a des débats actuellement au niveau de l'interreligieux. Par exemple il y a pas mal de gens qui disent que dans le bouddhisme il n'y a pas de sujet<sup>5</sup>, ou même que, s'il y en a un, il faut le détruire<sup>6</sup>.

**J-M M :** C'est effectivement une question très importante. Je dis simplement que c'est un des points sur lesquels je crois avoir médité récemment, et avoir avancé un certain nombre de choses. Nous gardons cette perspective.

► On a parlé de la vie éternelle pendant trois ans et je me demande s'il faut pratiquer un jeûne par rapport aux représentations de la vie éternelle qui nous habitent.

**J-M M :** Plutôt qu'un jeûne il faudrait faire l'apprentissage du goût à une autre nourriture. Nous avons besoin de représentations soit pour les retenir soit pour les récuser, à la mesure où nous n'entrons pas dans la pensée proprement symbolique. La représentation au sens usuel du terme est la séquelle de la conceptualisation de la parole, à la mesure ou conceptualiser le discours évangélique dans une dogmatique aboutit à la mort du symbole proprement dit. Or cette conceptualisation était une démarche normale puisque l'Évangile

<sup>3</sup> Rm 7, 7-25. Voir chapitre IV.

<sup>4</sup> Jn 12, 20-27. Voir chapitre II et III.

<sup>5</sup> Dom Pierre Massein en parle dans sa Postface au livre de Buddhadasa, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes* : « L'enseignement de Buddhadasa... : "Pas de Soi, en Soi, pour Soi", répète-t-il sans cesse. Ce qu'il veut exorciser ainsi, c'est la tentation de s'appuyer sur une réalité autonome, principe d'auto-suffisance... alors que la loi de l'amour est l'hétéronomie. La personne est justement le principe de communion qui fait exister un sujet comme ouvert aux autres, et lui permet de transcender les limites de son individualité comme de surmonter ses tentations d'autonomie et de fermeture. La notion bouddhique d'anatta (non-soi) ne serait-elle pas plus proche de la notion de personne que la notion d'atman ? Lorsqu'un bouddhiste entend cette parole du Seigneur : 'Qui veut sauver sa vie, la perdra; mais qui perd sa vie à cause de moi, la sauvera', son cœur vibre à l'unisson du nôtre ; n'aurions-nous pas là une expression chrétienne de l'anatta ? »

<sup>6</sup> Il n'y a pas que dans le bouddhisme qu'on parle de la mort de l'ego. Par exemple Arnaud Desjardins : « la mort de l'ego est la véritable naissance, la découverte de ce qui est au fond de nous » qui suggère d'ailleurs de passer du "je" au "il" ou au "elle" : « Ouvrez-vous avec espérance à ce que vous pouvez entendre concernant cette mort à soi-même, ce qui peut nous arriver de plus beau, de plus libérateur : que le vieil homme meure ou que l'égocentrisme meure. Mais c'est plus que cela, c'est vraiment « je suis mort ». On comprend que tant de sages aient parlé d'eux à la troisième personne, parce qu'il devient absurde de parler à la première personne. » J-M Martin travaille aussi ce rapport de "je" et de "il" : "Il est ressuscité" dit ce qu'il en est de moi (Cf. 3<sup>o</sup> b).

était annoncé au peuple qui a inventé la différence entre le concept et la sensorialité, culture qui se trouve être la nôtre.

Si nous envisagions la question d'Yvon de tout à l'heure, ce serait encore plus difficile pour nous de mettre en question ce que veut dire "je". Parce que la difficulté, c'est que ce que veut dire "je" chez nous ne pose pas de question : c'est évident. Ou plus exactement, on se pose beaucoup de questions au sujet de "je", mais la question qu'on ne se pose pas c'est : d'où vient-il qu'il y a quelque chose comme du "je"<sup>7</sup> ? On pense qu'on n'a pas besoin de répondre à cette question. Mais justement, les questions réputées être les plus évidentes sont souvent les plus urgentes à visiter. Il y a là un travail assez considérable mais je pense que ça vaut la peine de le tenter. Nous pouvons le faire non pas simplement en proposant nos propres préférences, mais en suivant d'assez près des indications qui se trouvent à ce sujet dans nos Écritures, chez Jean et chez Paul.

► Tout à l'heure avec Maurice Bellet<sup>8</sup> on a parlé du contenu de la foi, de la prière. Et j'ai une question, mais c'est un peu indiscret : comment est-ce que tu pries ?

**J-M M :** Je vais répondre à l'avouable de la question. Prier c'est quoi ? Dans la perspective chrétienne prier c'est toujours une réponse car prier c'est s'adresser, s'adresser à quelque chose qui est perçu comme une parole qui m'est adressée. Autrement dit, le premier moment de la prière c'est d'entendre. Et ce que nous essayons de mettre en œuvre en ouvrant un texte de l'Évangile, c'est 'entendre', je pense qu'on peut dire ça.

Je sais bien qu'à la fin de la retraite que je viens d'animer, une participante m'a dit : « J'ai écouté une très belle session, mais ce n'était pas une retraite ». Bienheureuse personne – c'est une antiphrase – qui sait la différence, éternelle comme chacun sait, entre une session et une retraite. Une session aurait de la rigueur mais ne serait pas une tentative d'écoute ; une retraite aurait du sentiment ou de la piété mais ne réclamerait aucune rigueur dans le champ de l'écoute. C'est vrai qu'on peut accentuer diversement, mais ce sont des choses indissociables. La piété de l'écoute est le premier moment de la prière. Et je ne peux m'adresser que pour autant que je suis hélé, que je suis, d'une certaine manière, appelé.

Si on va assez profondément dans cette direction, on peut apercevoir des choses tout à fait essentielles en référence à la question du "je" parce que la prière c'est vraiment quelque chose de "je" et de "tu" : c'est le moment où "je" et "tu" peuvent suffire comme discours.

Or justement, peut-être que nous ne pensons pas "je" ainsi. Peut-être que méditer sur le fait que c'est entendre "tu" qui me donne de pouvoir dire "je", ça mettrait à l'envers notre rapport au "je" dans la pensée occidentale.

Autrement dit, découvrir la dimension de prière qui est dans tout dialogue, penser que la prière est peut-être le cœur de la parole sans quoi la parole est vaine, ce serait quelque chose à méditer dans la direction de la question que tu poses.

Savoir ensuite si je prie plutôt avec des psaumes ou en disant Notre Père, si je prie une heure ou un quart d'heure, c'est mon affaire, et ce n'était pas le sens de ta question bien sûr.

<sup>7</sup> J-M Martin suggère de passer des questions de définitions aux questions en "Où ?" conformément à ce que dit Jean, Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

<sup>8</sup> Les soirées à Saint-Bernard commençaient par une heure où Maurice Bellet parlait en présence de Jean-Marie, et après une pause de 15 mn, c'était au tour de J-M Martin de parler en présence de M. Bellet.

On pose souvent la question de l'authenticité de la prière ; authenticité : *autos* (soi-même). À nouveau, qu'est-ce que c'est que le moi-même ? Est-ce que je récite un discours, est-ce que j'entends une parole, est-ce que je suis atteint par cette parole ?

► Nous avons vu que l'expression « *Je suis la lumière* » pose problème, mais des expressions comme « ma chair » me posent aussi problème.

**J-M M :** Dans le monde biblique l'expression « ma chair » est une façon de dire "je". La Vierge dit « *Mon âme exalte le seigneur, mon esprit exulte en Dieu Sauveur* » dans le Magnificat : "mon âme" et "mon pneuma" sont deux façons de dire "je". Et "ma chair" est une autre façon de dire "je", de même que "mes os"<sup>9</sup>.

Cette question de l'identification pose la question du rapport entre d'une part les mots qui sont réputés par nous être désignables, déictiques, les mots de monstration comme les pronoms personnels et les adverbes de lieu, et puis d'autre part les mots qui ont un sens, qui disent quelque chose, qui ont un contenu. La question culmine lorsque le Christ dit « *Je suis la lumière* ». Voilà une phrase qui n'a aucun sens en français. Quelqu'un peut dire « je suis lumineux », mais que quelque chose comme la lumière soit dite d'un "je" n'a pas de sens, sauf à penser que c'est une façon amplificatrice, une façon métaphorique de parler.

J'ai souvent dit que je n'écrivais pas parce que je n'avais pas trouvé la première phrase. Mais actuellement j'aimerais examiner comment le fait de ne pouvoir entendre une expression comme « *Je suis la lumière* » ou « *Je suis la vie* » dans sa rigueur nous interdit d'entendre l'Évangile. C'est-à-dire que nos configurations d'écoute, pour nous tels que nous sommes aujourd'hui, désignent là un lieu duquel il serait bon de partir pour revisiter, réexaminer notre capacité d'écoute de l'essentiel dans l'Évangile. C'est un point sur lequel j'ai un peu avancé, et je sais que ce serait un très bon lieu.

Ceci rejoint quelque chose qu'Yvon a parfois suggéré : « On dit souvent que Dieu est amour, est-ce qu'on peut l'inverser en disant que l'amour est Dieu ? Comment un sujet peut-il être l'amour ? Il est aimant mais il n'est pas l'amour ! » Cela rejoint la difficulté que je viens de signaler.

De fait, comment quelque chose qui est réputé être un sujet peut-il avoir pour attribut un concept abstrait ? Poétiquement je peux dire « la neige est blancheur », mais je dis plutôt « la neige est blanche ». Si je dis poétiquement « la neige est blancheur » et que cela parle, ça veut dire peut-être que les poètes sont ceux qui ont su dans l'Occident résister aux injonctions de la grammaire. Que signifie cette résistance ? Les grammairiens s'en tirent en disant que c'est une figure de style. Mais pour le poète il n'y a pas de figure de style.

Je reconduis donc la question, ce n'est surtout pas une question à laquelle il faut se hâter de répondre. Il faut d'abord ressentir la difficulté, apercevoir qu'il y a une difficulté, endurer cette difficulté, vivre avec. Moi ça fait des années que j'ai indiqué la difficulté de « *Je suis la lumière* ». Je crois avoir aperçu un chemin de réflexion qui passe par une critique très rigoureuse de nos présupposés apparemment évidents. C'est une critique qu'il faut opérer si je veux entendre une parole qui ne parle pas selon ma pré-écoute. La réponse ne réside pas dans une formule qu'il suffirait d'apprendre et d'appliquer. C'est un chemin.

<sup>9</sup> Voir : [Différents sens du mot chair chez Paul et chez Jean ; Jn 3, 6 ; Rm 1, 1-4 ; Jn 1, 13-14](#) et [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

► Le chemin c'est le "je", mais qu'est-ce que c'est que ce "je" ? On entend un Christ, mais qu'est-ce que ça veut dire le Christ ?

**J-M M :** Parce qu'en plus, le Christ c'est "il" pour nous ! En effet, « *en lui était la vie* » ça signifie : « il est la vie ». La vie de qui ? La sienne ou la nôtre ? Que signifient ces mots de Paul que « *notre vie est cachée en lui* » ? Il faut apercevoir que ces choses-là sont inaudibles pour nos oreilles, sinon d'être habitués à les ronronner !

**M B :** Ce qui est sûr c'est que dans les différentes gammes que nous pouvons avoir dans notre culture pour entendre ce que veut dire le mot "je", rien n'est compatible avec les déclarations dont il est question ici. « Je suis la vérité » : c'est un paranoïaque, c'est un fou !

**J-M M :** Exactement. Combien de fois je vous ai dit : si vous rencontrez quelqu'un dans la rue qui vous dit « je suis la lumière, passez plutôt sur l'autre trottoir !

**M B :** Donc ça parle à partir d'ailleurs. J'ai une autre remarque à propos de « Dieu est amour » et « l'amour est Dieu ». Au XIXe siècle Feuerbach a dit : « les chrétiens ont dit "Dieu est amour" et ils ont eu raison mais dans l'illusion. Nous allons nous débarrasser de l'illusion et garder la vérité, à savoir que l'amour est Dieu. » Et si l'amour humain est Dieu, alors on n'a plus besoin de Dieu. Cette conception-là a beaucoup plus d'influence qu'on ne le croie, y compris chez les chrétiens. Et elle est sous-jacente à cette affaire. Mais on est bien en deçà de ce que tu dis.

**J-M M :** Il y a très longtemps qu'on tourne autour de tout ça. Il y a beaucoup de choses qui viennent à ce qu'on avance dans l'intelligence du texte johannique, beaucoup de choses qui tiennent à ce que cela soit quelque peu élucidé.

► Vous avez dit que le Christ unifie les *tekna*, les enfants dispersés que nous sommes. De quel "nous" s'agit-il ? Pour beaucoup de chrétiens la prière va de moi à Dieu, et chacun d'entre nous est dans sa petite sphère...

**J-M M :** Ce qui est en question ici dépasse de beaucoup la simple critique de l'égoïsme priant. C'est dans la structure même de l'évangile de Jean que d'avoir un rapport entre le *Monogênês* (le Fils un) et les *tekna* (les enfants). Ce rapport se dit de façon diverse, il y a cinq ou six types d'expressions qui ont la même structure fondamentale.

La question qui est évoquée ici a à voir avec les pronoms personnels, mais d'une autre manière. Il serait intéressant de voir comment le texte de saint Jean parle en "il", et à quel moment du texte surgit de façon explicite le "nous", et parfois de façon implicite, non dite. Il y a donc des choses à voir par rapport à l'écriture johannique proprement dite.

### **Conclusion provisoire.**

Se dessinent ici plusieurs centres intérêts dont le point de départ est l'examen de « *Je suis la lumière* » par exemple. Ceci nous conduit à bien des directions et concerne le mode d'écrire de Jean, mais surtout touche au cœur même de l'Évangile. Si on continue d'entendre dans les structures préformées de notre oreille occidentale les phrases qui sont écrites dans une autre structure, on ressasse des choses qui sont toujours insignifiantes, qui sont toujours insatisfaisantes en tout cas, qu'on ne peut répéter que parce qu'on les a apprises, dans lesquelles on ne pénètre pas comme chemin. Il y a quelque chose qu'il faut nécessairement

casser de notre propre posture d'écoute, qu'il faut briser pour entrer dans le mode de dire et donc le mode d'entendre propre à l'Évangile. Je crois que c'est quelque chose que nous aurons l'occasion de faire, mais ce n'est pas une chose qui se fait en une fois. C'est une chose qui, premièrement, demande à être bien repérée dans ses enjeux, et quand je l'ai repérée dans ses enjeux, je n'ai pas pour autant accompli le travail. Il y faut une capacité de regard critique sur les présupposés qui meuvent notre pensée commune d'occidentaux, la mienne singulièrement. On parle de dialogue œcuménique ou interreligieux, mais le dialogue c'est un combat. Le dialogue qui prétend se résoudre immédiatement en synthèse n'a pas lieu : si les interlocuteurs croient qu'ils vont arriver à une sorte de motion commune en peu de temps, leur dialogue ne prend pas en compte ce qui est le plus essentiel, le plus profond en chacun. Prendre la peine d'écouter c'est mortel pour ma suffisance, pour ce sur quoi je crois être assis... c'est mortel, c'est-à-dire que c'est la condition même de la résurrection.

Il y a donc un enjeu considérable à poursuivre. Cheminer vers quelque chose d'essentiel quand on l'a détecté fait que tout le reste bouge, donc les autres questions seront touchées.

### 3) Questionnement à partir de « Je suis la vie ».

On a un projet, une direction. J'ai choisi aujourd'hui d'énumérer des points qui vont être touchés par la question du Je christique. Nous n'entrerons pas véritablement dans l'examen de la question, qui n'est pas suffisamment posée. Mais, pour l'instant, je voudrais en faire sentir les tenants et aboutissants.

#### a) Examen de « *Je suis la vie* ».

Je commencerais volontiers par une étude rigoureusement critique d'une expression par laquelle Jésus s'identifie quand il dit : « *Je suis la vie* ». Voilà une phrase qui est totalement insignifiante, et même pratiquement impossible selon les articulations de notre pensée. Dirait-il : « Je suis vivant », ou même : « Je suis le vivant par excellence », nous pourrions à la rigueur comprendre sinon acquiescer. Mais que veut dire : « *Je suis la vie* » ? Tout fait problème dans une telle phrase.

#### • Les attributs : vie, lumière... ?

D'abord : la vie. Et d'ailleurs la vie, entre autres, parce que nous étudions aussi : « *Je suis la lumière* », « *je suis le pain* », « *je suis la porte* », « *je suis le berger* », etc., sans compter le : "*Je suis*" tout court, mais pour l'instant, c'est l'attribut qui nous fait problème. Cela mérite d'être regardé.

Quelle fonction a ce substantif abstrait comme attribut de quelqu'un qui a sans doute un "je" qui devrait probablement être une personne ? Là, je parle le langage de notre grammaire. Nous verrons que tant nous restons dans notre grammaire nous sommes fermés à l'intelligence possible d'une telle phrase.

Ce sera d'ailleurs une occasion d'examiner déjà un pluriel, qui n'est pas encore le pluriel des hommes, mais le pluriel des dénominations du "*je suis*", celles que je viens d'énumérer de façon provisoire et hasardeuse en quelques mots. Comment ce pluriel-là se tient-il par rapport à ce qui identifie Jésus ?

### • Être, demeurer, venir, donner: des verbes qui disent Dieu

Voyons ensuite le : "*Je suis*". Le verbe *être* fait véritablement problème, parce que nous héritons du verbe être de l'Occident, et même plus exactement d'une des phases d'emploi du mot *être* dans notre Occident. Nous avons remarqué que, pour dire Dieu, des mots étaient plus importants que le verbe être. Toute la théologie classique a considéré que Dieu était l'Étant suprême : celui qui *est* suprêmement. Mais cela est à examiner : Dieu ne serait-il pas plus grand qu'être ? Ma phrase paraît absurde puisque j'emploie déjà le mot être pour dire quelque chose de plus grand qu'*être*.

Par ailleurs, nous avons remarqué d'autres verbes tels que *demeurer*, *venir*, qui disaient Dieu de la façon la plus fréquente et sans doute aussi la plus signifiante chez Jean. *Demeurer*, si nous l'entendions au sens d'une espèce d'éternité vague qui demeure, nous acquiescerions. Mais nous avons dit que *venir* était un verbe qui disait Dieu à l'égal du verbe *demeurer*. À propos de la question de savoir ce qui faisait l'unité entre *venir* et *demeurer*, j'avais indiqué une réponse qui était une direction pour chercher, c'était un autre verbe johannique, susceptible de faire cette unité : le verbe *donner*.

S'il y a un verbe qui n'est pas médité, qui n'est pas examiné, c'est bien le verbe donner. On a médité sur l'être, sur les étants, mais non sur le verbe donner, ou du moins pas de façon exigeante. D'autant plus que c'est un verbe qui a sournoisement rapport plutôt avec le verbe *avoir* qu'avec le verbe *être*.

Le verbe *avoir* a connu aussi un très grand succès dans l'histoire de l'Occident, puisque c'est lui qui signifiait le participe chez les grammairiens. Dieu sait si la différence éventuelle entre l'être et le participe *étant* est quelque chose d'important dans nos grammaires ! Le verbe *être* désigne aussi *l'exis* : la posture par rapport à, l'être à. Le verbe *donner* lui-même mérite une très longue méditation. Je l'aborderai en fin de rencontre, car cela fait partie de ce qui est impliqué par notre recherche.

### • Quel est le "Je" de "Je suis la vie" ?

Donc *zoê* (la vie) fait problème dans sa forme même, dans sa structure, puis le verbe *être*, et enfin *égô* (*je*). Nous avons souvent dit et je le répète : si le "je" ici désigne ce que nous appelons couramment "je", c'est-à-dire notre "je empirique", un homme, et si Jésus dit de ce "je" entre autres « *Je suis la lumière* », il est alors l'homme le plus suspect du monde. Dans la phrase « *Je suis la vie* », la vie dit quelque chose de mystérieux, mais ce que veut dire "je" est encore plus mystérieux. D'où l'essai que nous avons fait de parler d'un "Je de Résurrection" qui est le "Je" identifiant pleinement Jésus. Mais pour l'instant c'est un repère, un mot.

Pour l'instant, je fais un décompte des choses qui seraient à examiner, d'autant qu'elles s'entretiennent les unes les autres. Il est donc intéressant d'en avoir une vue d'ensemble.

### b) Énumération de quelques thèmes.

Si l'on veut avancer dans cette affaire, il faut mettre à mal ce que nos grammaires appellent les pronoms personnels. Il faut les examiner critiqueusement. Cela peut paraître un jeu pour intellectuel, mais il y va en fait de notre identité.

### • La question de Je et Tu, celle du Père et du Fils.

Pour être élucidé, ce "je" posera d'abord la question des pronoms personnels en général et en premier celle de "je" et "tu". Jésus dit *tu* au Père. Quel est le rapport de "je" et "tu"? Une réponse pourrait être : ce sont là deux personnes qui sont en position de se rencontrer et par suite de se dire "je" et "tu". Mais il n'en est rien ! Notre façon de penser la personne en Occident est tout à fait inapte à nous faire entendre ce que veulent dire *je, tu, il, nous, vous, ils*, dans le Nouveau Testament.

« *Le Père et moi - ici c'est lui et moi – nous sommes un* ». Tout le monde sait qu'il y a une réponse dogmatique : deux personnes, une seule nature. Mais cela, c'est la catastrophe ! C'est la réponse à la question que pose l'Occident, mais cela ne nous fait pas entrer dans les structures qui portent ces mots-là dans notre Écriture. Et en aucune façon notre écoute première ne doit passer par là. Cela a une signification dans l'histoire de la pensée chrétienne, positive à certains égards, mais qui comporte aussi le risque d'être ce qui enténébre et offusque un nouveau rapport à la signification de "je" et "tu". Il faudrait aussi analyser ce que nous appelons une personne, une nature. Il serait quand même assez étonnant que ce soient des mots pertinents pour dire ce que dit l'Évangile, étant donné que ni le mot de *personne*, ni le mot de *nature* ne s'y trouvent une seule fois. Or ils sont structurants de la pensée d'Occident<sup>10</sup>.

Vous me direz qu'il y a des pronoms personnels. Mais ce sont les grammairiens occidentaux qui appellent cela des pronoms personnels. Je ne dis pas que ce n'est pas totalement impertinent à tous égards. Mais il nous faudrait revenir à cela de façon plus exigeante et là, nous avons des choses à dire.

### • Le deux, le trois et le pluriel.

D'autre part, il est très intéressant d'observer que les anciens, je veux dire par là des langues aussi diverses que l'hébreu et le grec, considéraient que *deux* n'était pas un pluriel mais un duel. Ces langues possédaient un singulier, un duel et un pluriel. Le pluriel commence avec trois ? Peut-être avec quatre. Et là justement se trouve l'autre question qui est celle du rapport entre le *monos* et les nombreux (*polla*), les multiples.

Pour l'instant, j'ai donc une dyade et ensuite du singulier et du pluriel. Ce n'est pas conforme non plus à la distinction entre la Trinité et la multitude créée, au point où nous en sommes. Et justement dans notre Écriture nous trouvons le Pneuma (l'Esprit), Pneuma qui est un troisième : comme souffle il est principe d'extension, comme liquide (eau...) il est principe de ce qui se répand. Avec lui nous avons la symbolique de la largeur, alors que le rapport *je-tu* était un rapport vertical. Voilà une méditation des plus essentielles sur le signe de la croix. C'est une façon de penser qui est explicite chez des auteurs du II<sup>e</sup> siècle.

### • Le thème de l'un et des multiples chez Jean et chez Paul.

Ce thème était celui que vous aviez demandé. Fréquent chez Jean, il l'est également chez Paul et dans les synoptiques. Chez Jean, on le trouve à plusieurs endroits :

<sup>10</sup> Cf. [La notion de "personne" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#) et [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile](#).

– C'est le rapport du *Monogénês* et des *tekna* qui sont les *dieskorpisména* (les démembrés). Tout se passe comme s'il y avait une unité telle que la multitude des hommes soit le démembrement d'une unité, l'émiettement d'un pain.

– C'est ce même thème qui se retrouve dans la différence entre *artos* (le pain) et *klasmata* (les fragments), ces fragments qu'il faut récolter à la fin de la multiplication des pains.

– Une autre désignation de cela, c'est la distinction de *l'ampélos* (la vigne) et des *klêmata* (les sarments) en Jn 15. Ce sont là, pense-t-on, de belles images de l'unité. Mais ce ne sont pas de belles images ! C'est quelque chose qui demande à être médité pour que nous voyions comment cette parole se comporte par rapport à notre mode de percevoir le *monos* et le pluriel, autrement dit l'identification du Christ par rapport à la multitude des hommes. Nous avons là des surprises qui nous attendent.

– C'est la même chose en Jn 10, 17 : un seul troupeau (*poimnê*) et les brebis (*probata*)<sup>11</sup>. Les multiples sont toujours des neutres au pluriel.

– On trouve même chez Jean la distance entre le *Christos* et les *chrismata* : « *Vous avez un chrisma* » (1 Jn 2, 20).

Il faudrait voir aussi, chez Paul, toute la méditation sur *l'arkhê* et *ta panta* : le principe régnant et la totalité, qui s'appellent aussi la *tête* et le *corps* (*sôma*), corps qui est l'*Ekklêsia*, c'est-à-dire l'humanité convoquée, la multitude des hommes en tant que convoquée, appelée, dans le grand sens du terme. Il nous faudrait examiner ce rapport en ce qu'il a de pensable, en ce qu'il a d'audible, à quel prix cela est audible. On a donc le rapport de "je" et de "ils".

### • Divers pronoms et leurs rapports...

Chose très étrange, il y a une apparente identité entre l'unité de "je" et "tu", et l'unité de ces "ils" (la multitude des hommes en tant que convoquée). On lit en effet chez Jean une chose inouïe : « *Qu'ils soient un comme toi et moi – "je" et "tu" – sommes un* ». Cette identité apparente sera donc à méditer.

On pourrait regarder aussi les lieux où chez Jean surgit le *nous* :

– En Jn 3, au milieu d'un dialogue entre "je" et "tu", surgit un "nous"<sup>12</sup>. Qu'est-ce que ce *nous* ? D'où vient-il ?

– Dans sa première lettre, Jean dit : « *Je vous écris pour que notre joie soit pleinement accomplie* » (1 Jn 1, 4), et bravement, tout le monde corrige : il serait plus généreux de dire "votre joie", ce serait plus logique. Mais pas du tout ! Parce que le "nous" désormais inclut ce qui était "vous" tout à l'heure avant d'entendre, puisque c'est *entendre* qui est le mot décisif.

### • Le je pré-pascal du Christ et le Je de Résurrection.

Ceci poserait la question de "je" et "Je". Dans le Christ y a-t-il deux "je" ? La dogmatique dit qu'il y a une seule personne, mais le concept de personne et ce que veut dire "je" chez Jean ce n'est pas la même chose.

Il y a toute la question de la mort christique, et probablement devons-nous essayer de penser le "je pré-pascal" et le "Je de Résurrection" : dans quelle mesure sont-ils différents ?

<sup>11</sup> Voir chapitre VIII.

<sup>12</sup> Cf. [Le "nous" christique](#).

Et aux yeux de qui ? Le sont-ils uniquement pour ceux qui s'y méprennent, comme c'est le cas des disciples d'après leur propre attestation : « *Ils ne comprirent pas alors...* » (Jn 12, 16). En effet la véritable identité de Jésus se fait dans la résurrection : « *...déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts* » (Rm 1, 4) comme le dit Paul.

Cette mort est-elle le point critique, le point christique tout à fait essentiel ? Qu'est-ce que ce passage d'un "je" à l'autre ? Il y a cette phrase : « *Il vous est bon que je m'en aille – la bienheureuse-mort-de-Notre-Seigneur-Jésus-Christ – car si je ne m'en vais, le pneuma ne viendra pas* », c'est-à-dire : « *Je ne viendrai pas dans ma dimension de pneuma.* » (d'après Jn 16, 7). Voilà que je me permets ici de dire "je", là où Jésus a dit "il".

Nous avons posé la question du rapport entre "je" et "tu", entre le Père et le Fils, mais quel rapport y a-t-il, d'altérité ou de mêmeté, entre le Christos et le Pneuma ? Jean répond à ces questions-là. On ne les entend pas parce que ce ne sont pas les questions que l'on a posées à l'évangile de Jean. Or ce sont les questions que pose Jean en leur apportant réponse ! Plus important que d'importuner un texte avec nos questions serait de déterminer à quelles questions répondent ces affirmations de Jean.

### • **Parenthèse : la question essentielle de l'Évangile.**

En effet tout énoncé est là comme le terme d'une quête, d'une recherche, donc d'une question. Tout énoncé est réponse à une question, dite ou non dite. C'est parfois l'énoncé qui nous permet de déterminer qu'elle était la question porteuse. Et il est très important de voir qu'il ne s'agit pas de récupérer une réponse. Nous avons dit quelquefois qu'il vaut beaucoup mieux une question sans réponse qu'une réponse sans question. Une réponse sans question est insignifiante car on peut lui faire dire ce que l'on veut. Par exemple : « *Dieu a créé le ciel et la terre* », ça veut probablement dire à l'époque où cela a été écrit : le ciel et la terre ne sont pas des dieux. Aujourd'hui cela signifie qu'il y a une cause efficiente qui a fabriqué le monde que nous connaissons par la physique. Ce n'est pas la même chose, et pourtant c'est la même phrase ! Il faut donc s'habituer à entendre dans le tenant de la question. Quelle est la question qui porte tout l'Évangile ? Quel est le mot essentiel de l'Évangile ?

La parole, ce qui est dit, est fait d'articulé, mais aussi de l'inarticulé qui rend possible et qui porte l'articulé. Et entendre c'est toucher à l'inarticulé de la parole de l'interlocuteur. Ce thème est développé par Paul quand il parle des gémissements inarticulés du Pneuma : c'est le porteur en nous de toute prière<sup>13</sup>.

### • « *Il est ressuscité* » dit ce qu'il en est de moi !

On se questionne sur le moment décisif de la mort christique, sur le rapport de la mort du Christ et de sa résurrection... Mais parler de résurrection pour Jésus c'est parler simultanément de résurrection pour l'humanité. En effet dans ces questions il s'agit du rapport de l'un et des multiples qui est récurrent parce que la Bonne Nouvelle c'est : « *Il est ressuscité* ». *Il* : la belle affaire pour moi ! Or justement, cette phrase-là est entendue comme adressée à moi et me disant l'essentiel de ce qu'il en est de moi.

<sup>13</sup> « *Le pneuma co-pourvoit à notre faiblesse car nous ne savons pas prier comme il faut. Mais le pneuma lui-même sur-intervient par des gémissements inarticulés.* » (Rm 8, 26).

### ● Notre "je empirique" et notre "je insu".

Nous avons dit quelques mots du double "je" dans le Christ. Mais nous, est-ce que nous avons quelque chose de ce double "je" ? Notre "je empirique" s'est pensé différemment au cours des siècles. Il se pense surtout psychologiquement. Il serait intéressant d'examiner comment il est analysé dans les pensées contemporaines de l'avènement de l'Évangile.

Nous pourrions penser qu'il y a probablement un "je authentique" que nous n'avons pas. Nous vivons quotidiennement dans un "je inauthentique". En tout cas nous vivons dans un "je inachevé", et ce que veut dire "je" n'est pas égalé par ce que nous savons de nous-mêmes, Dieu merci ! Tout d'abord parce que ce n'est pas fini tant que nous sommes susceptibles de poser la question, et ensuite, qu'est-ce que ce "je" que nous avons appelé le "je insu" ?

Insu est un mot que nous avons puisé chez Jean : « *Le pneuma (l'Esprit), tu ne sais d'où il vient, ni où il va* » (Jn 3, 8). Or *d'où je suis* et *où je vais* c'est ce qui identifie chez Jean, c'est la même question que : de qui suis-je né ? Ce n'est pas la nôtre ! Notre question, c'est : qu'est-ce que l'homme ? Et quand nous avons répondu à cette question, nous pouvons dire : « je sais qui je suis ». Eh bien non, cela ne se pose pas ainsi !

Alors : « *tu ne sais* ». Nous pensons qu'il s'agit seulement de l'Esprit. Mais Jean ajoute : « *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». C'est-à-dire qu'il en est ainsi de chacun de nous. Quelle est cette réalité insue qui est notre plus propre et comment cet insu-là se comporte-t-il par rapport à l'Insu de Dieu ? Notre affaire avec Dieu ne se passe pas comme une négociation entre ce que je sais et ce qu'il sait, comme si nous disputions d'un certain nombre de choses. C'est un rapport d'insu à Insu.

Je tiens beaucoup au terme d'insu<sup>14</sup> pour qu'on ne croie pas que ce dont je parle est l'inconscient dont parlent les analystes car l'inconscient appartient à la même question que le conscient : il n'y a d'inconscient que parce qu'il y a du conscient. Or connaître ne se réduit pas à ce que nous appelons conscience.

Pourquoi est-ce qu'on peut parler d'un double "je" ? Parce qu'il y a deux naissances. La foi c'est entendre. Entendre me donne de naître : « Si quelqu'un ne naît pas du Pneuma de résurrection, il n'entre pas dans le Royaume ». Accéder à la région de Dieu, c'est naître. Mais je suis déjà né ! Vous me direz alors : c'est renaître. Non : c'est naître, émerger de plus originaire, émerger du vouloir de Dieu ou de ma semence insue – semence est un terme qui court tout au long de l'évangile de Jean –, et c'est le lieu de mon identité authentique. Alors, est-ce que nous allons nous contenter de dire : il y a donc ce "je" dont nous parlons habituellement, mais ce qui est essentiel c'est le "je insu"... Mais avant de résoudre la question, il faut la penser, et pour la penser il faut qu'elle soit largement méditée. Et pour moi ce sont les questions qu'il importe de méditer pour entendre ce dont il s'agit ici.

### **Parenthèse : nature et sur-nature.**

Ceci modifie un certain nombre de choses, par exemple la notion structurante en théologie classique qui est la distinction entre nature et surnature. La surnature est ce qui, dans

---

<sup>14</sup> Cf. [Commentaires multiples sur l'insu : Dieu comme insu ; l'insu de nous-mêmes, de Judas, du texte... et Jésus dans tout ça.](#)

l'homme, est au-dessus des ressources qui lui viennent de sa nature. Comment cette question se pose-t-elle ? Les théologiens ont une idée de ce que l'Évangile dit de l'homme avant le XIII<sup>e</sup> siècle. Mais voilà qu'on redécouvre Aristote et son concept de nature humaine qui répond à la question : qu'est-ce que l'homme ? La nature ou l'essence répondent à la question : qu'est-ce que, dans le langage médiéval.

Seulement chez Aristote, l'homme n'est pas voué à voir Dieu. Ce n'est pas selon sa nature. Et puisque, dans l'Évangile, l'homme est voué à voir Dieu, on va distinguer, dans l'homme que nous connaissons, une part naturelle et une part surnaturelle. C'est-à-dire que Dieu, en plus de la nature, nous donne une vocation sur-naturelle qui dépasse les limites, les possibilités ou les exigences de notre nature<sup>15</sup>. Le concept de nature humaine fait florès au XIII<sup>e</sup> siècle, il est inévitable. Tout le mérite de l'Église est alors de dire que cette notion-là ne remplit pas pleinement ce que dit l'Évangile. Le malheur est que ce qui va devenir le plus essentiel est ce que nous appelons la nature, et le surnaturel deviendra un surplus. Alors que la naissance dont je parle est une naissance de plus originaire, ce qui est conforme au concept johannique de temps : le plus originaire vient après. Le Baptiste dit : « *Celui-ci vient après moi parce que avant moi il était* » (Jn 1, 30). Plutôt que de parler de surnaturel, il faudrait donc nous habituer, pour être dans la ligne de l'Écriture, à parler de *pré-natif*, de notre *être pré-natif*. En prononçant ce mot-là, nous sommes dans l'esprit de Jean par rapport à ce qu'il dit de la naissance.

Parmi les nombreux points liés à ces questions, nous verrons les pages de Paul concernant les deux "je" en l'homme : le "je qui veut" et le "je qui fait" (Rm 7, 7-25). Et ce n'est surtout pas notre banale distinction entre « je voudrais bien, mais je ne peux pas » !

Sans compter, dans l'évangile de Jean, les phrases en "il" sous la forme de *celui qui...* et *celui qui... ne pas*. Dans notre langage il s'agit de deux individus. Dans celui de Jean, il s'agit de deux *quelque chose* en chaque homme. Le jugement dernier opère le tri en chaque homme entre *ce qui* et *ce qui*<sup>16</sup>.

Vous voyez l'enjeu. Pour le moment ce n'est pas fondé, ce n'est pas développé. Mais vous reconnaissez des choses que nous avons un jour ou l'autre rencontrées, sans jamais accepter de les regarder ensemble et en face.

### ● La structure porteuse de la semence et du fruit.

Il nous faudra alors, je dis cela pour mémoire, revoir les structures porteuses fondamentales que sont la distinction de la semence et du fruit, du caché et du manifesté. Nous sommes dans le champ d'une pensée du *manifeste* et non pas du *faire* ou du *fabriquer*. La différence est considérable car, dans notre structure, on ne peut pas être et avoir été, expression banale. Dans la structure évangélique, on ne peut être que si l'on a de toujours été. De même : on ne peut *faire* que ce qui n'est pas, on ne peut *accomplir* que ce qui est. D'où l'importance de cette notion de semence (*sperma*). On ne peut pas lire Jean si on ne se met pas dans cette structure de pensée. Vous êtes semence de Dieu. C'est le moment séminal, le moment du vouloir divin qui est le lieu de notre identité dans l'Insu<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cf. [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)

<sup>16</sup> Cf. [Les deux parts en chaque homme : part de ténèbre et part de lumière. Comment entendre "celui qui" chez saint Jean ?](#)

<sup>17</sup> Cf. [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

### ● La question du lieu.

L'autre lieu que nous avons commémoré c'est « qui se ressemble s'assemble » : c'est la façon vulgaire de dire l'identité de ce que nous distinguons en similitude et en proximité, avec le thème de la proximité de "l'être avec", de "l'être proche". "Proximité" est un mot majeur justement parce qu'il n'a pas de place dans notre pensée occidentale. La proximité ne se médite pas en philosophie classique car c'est un lieu articulé par les conjonctions *parce que, afin que...* qui relèvent de la logique. Mais *près de* ou *auprès de* qui relèvent de l'espace et du temps et qui sont des choses purement circonstancielles sont des mots essentiels dans l'Évangile. De même la question *où*, qui est une question circonstancielle, est la question porteuse de l'évangile de Jean<sup>18</sup>. Du même coup la proximité est une question essentielle. Et la proximité, c'est la chose du prochain. Mais que signifie alors *prochain* ? En général on le pense comme une nouvelle façon de regarder autrui sans toucher à son intégrité ou comme une façon de s'approcher localement : ce sont les modes selon lesquels notre Occident nous permet d'entendre quelque chose. Mais c'est très peu de choses de ce que signifie le prochain et la proximité.

### c) La Samaritaine (Jn 4). Précisions à partir du texte.

Ceci nous conduirait du reste au verbe *donner*, mot que nous aurons l'occasion, je l'espère, d'aborder en fin d'année<sup>19</sup>. J'en dis quelques mots parce que j'ai été amené à conduire deux méditations de retraite sur le même chapitre 4 de Jean, sur la Samaritaine. Quand il a fallu donner un titre, j'ai orienté la première sur : « *Si tu savais le don de Dieu* » que l'on trouve au début de l'épisode de la Samaritaine, et l'autre sur « *Adorer en esprit et vérité* », qui se trouve dans la troisième question que pose la Samaritaine. Lire un texte, c'est aborder sa question forte, mais il n'est pas interdit de l'aborder sous l'éclairage que peut lui donner tel ou tel de ces mots qui se trouvent dans le texte. Or la dernière retraite que j'ai conduite m'a tout appris, jusqu'à la prochaine ... sur ce chapitre 4 !

### ● Le cheminement de la Samaritaine.

Il s'agissait de méditer la question : où faut-il adorer ? Comment surgit cette question, la question *où*, structurante chez Jean ? La Samaritaine ne se pose pas la question : qu'est-ce qu'adorer ? ou : comment adorer ? Ce qui l'intéresse est la question *où* ? En effet, un débat s'est ouvert en elle entre la revendication de son identité de Samaritaine et le soupçon que cet homme rencontré n'est peut-être pas seulement un Judéen, mais qu'il est peut-être un prophète ou le Messie qu'attendent les Judéens. Elle est dans un état de doute. Et ce doute est très important, très profitable dans le cheminement par rapport à la méprise initiale.

Elle pose sa question naturellement, et nous posons souvent nos questions comme cela : ou bien, ou bien. Est-ce sur le mont Garizim, le mont de nos pères, ou est-ce à Jérusalem où vous, Judéens, dites qu'il faut adorer ? La réponse est : ni ceci ni cela ; c'est-à-dire qu'à la fois le Christ recueille sa question, il va lui dire le lieu où il faut adorer, mais ce lieu n'est pas un des deux lieux qu'elle suggère et n'est pas non plus un troisième lieu au sens d'une troisième ville. Où faut-il donc adorer ? Dans le pneuma, dans l'Esprit de Résurrection.

<sup>18</sup> Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

<sup>19</sup> Le verbe donner se trouve 17 fois dans le chapitre 17 qui est un peu abordé au chapitre IX.

Or le mot *adorer* n'est pas bon dans notre texte. Il vient du latin : *adorare*. Dans le grec c'est *proskunêsis*, avec la symbolique du genou, et dans l'hébreu sous-jacent la racine sémitique est : *shachah*, qui signifie la prosternation.

*Se prosterner* – devant le Père, sans doute – *dans le pneuma*, signifie “dans la donation”. Pourquoi ? Tout est conduit par : « *donne-moi à boire* ». Réponse : « *Si tu savais le don de Dieu...* » Qu'est-ce que c'est ? C'est l'eau vivante. Et l'eau vivante, c'est le pneuma. Jean dit explicitement quand il parle de l'eau qu'il s'agit du pneuma. Et qu'est-ce que le pneuma ? C'est le pneuma de résurrection, c'est-à-dire de naissance nouvelle.

### ● **Anéantissement du Je ?**

Ceci nous induit alors à repenser même la prosternation comme tout autre chose que la prostration. Et ceci donne un sens à de nombreux versets qui ont l'air de nous conduire vers l'anéantissement du "je".

Le modèle premier, si j'en crois Paul, est Jésus lui-même, « *qui, étant l'image – le visible – de Dieu, n'a pas estimé saisissable – prenable, susceptible d'être gardé – d'être égal à Dieu, mais s'est vidé...* » (Ph 2, 6-7). Apparaît la notion de vide. Qu'est-ce que cette annihilation, cette mortification, cette crucifixion ? Cela n'a sens que dans le don, et le don de la résurrection, qui est inscrite au cœur même de cette prostration.

Autrement dit, ne continuez pas à distinguer des prières d'adoration et de prosternation devant l'immense grandeur de Dieu et des prières d'action de grâces pour son don. Car la grandeur de Dieu est de donner et rien d'autre. Donner c'est recevoir et recevoir c'est restituer, et recevoir c'est verser.

Nous avons ici un vide qui n'est pas de l'affliction, mais qui est de la constitution de l'éternelle respiration entre le Père et le Fils. Le verbe *donner* nous conduit au plus intime de ce que veut dire Dieu par la méditation de la Trinité et nous donne le sens même de la mort christique qui n'a pas d'autre sens que cette donation. Ceci nous aide à lire des passages très litigieux pour notre oreille de psychologue lorsqu'il s'agit de la situation de l'homme devant Dieu. L'enjeu est considérable.

### ● **Invitation à faire un chemin.**

J'ai fait état ici d'une dernière expérience dans deux lectures successives de la Samaritaine. Il y faut du temps. Je lis la Samaritaine depuis quarante ans dans des groupes divers. Ce que je vous dis ce n'est pas des théories qu'il faudrait ajouter les unes aux autres, mais c'est l'invitation à faire un chemin, un chemin de lecture, c'est-à-dire un dis-cursus, une course, un chemin dans l'écoute, un chemin dans le texte et un chemin dans notre propre vie.

Aujourd'hui, en fonction de la question posée, mais cela revient ainsi à chaque fois que nous nous rencontrons, nous sommes invités à crucifier notre langage. Tout notre vocabulaire est inapte à dire la nouveauté christique. Mais nous n'en avons pas d'autre. C'est au cœur de cette crucifixion, pas seulement du vocabulaire, mais des structures porteuses de ce qui nous constitue, de nos certitudes les moins examinées puisqu'elles sont prétendument évidentes, que se trouve la résurrection de l'écoute, la Résurrection.

C'est d'ailleurs vrai pour toute écoute. Tant que j'entends votre discours dans mes présupposés, je ne vous entends pas. Si je veux vous entendre, il y a quelque chose de mortel. Mais pas mortel au sens négatif. Pour entendre, il faut au moins que je laisse en retrait, à défaut de prétendre mettre à mort, mes propres structures d'écoute, pour que s'ouvre quelque chose qui touche aux vôtres. La mort-résurrection, qui est le cœur de l'Évangile que nous apprenons ici, est précisément la mort-résurrection de notre discours, de nos capacités d'entendre. Sans cela, rien ne se passe.

Si, à nos certitudes, nous ajoutons simplement quelques doctrines supplémentaires qui seraient révélées par Dieu, donc en plus de ce que nous connaissons naturellement, nous sommes hors champ. En effet la révélation, le dévoilement en question, est l'accession à un espace de pensée qui met en pièce la suffisance de notre espace quotidien de pensée.

#### 4) Résumé du questionnement.

Dans notre rencontre j'ai énuméré un certain nombre d'expressions, de mots repères que nous avons trouvés au cours de nos lectures déjà anciennes de saint Jean.

Les réflexions portaient pour beaucoup sur des pronoms personnels :

- Jésus dit « *Je suis la vie* », « *Je suis la lumière* », « *Je suis le pain* » et d'autres. Qu'est-ce que c'est que cette **unité du "Je" et des multiples dénominations** ?
- Ensuite il y a le rapport de **Je à Tu** qui est un rapport christique. Jésus dit « *le Père et moi nous sommes un* » et il s'adresse à lui à la deuxième personne dans la grande prière du chapitre 17 sur laquelle nécessairement nous serons obligés de venir.
- Mais il y a par ailleurs le thème de **l'Un et des multiples** qui est un thème johannique dont j'ai énuméré les lieux d'occurrences dans l'évangile de Jean.

J'aurais pu ajouter que les pronoms personnels se doublent de pronoms ou adjectifs possessifs : **les miens, les tiens**. « *Ils étaient tiens et tu me les as donnés* » (Jn 17, 6). Le possessif a rapport au verbe avoir, et je pense de plus en plus que le verbe *avoir* est au cœur d'un verbe *être* bien compris. Il ne faut pas que nous en restions à l'opposition classique de l'être et de l'avoir telle qu'elle fonctionne chez nous.

Par ailleurs on connaît les rapports qui existent entre les pronoms personnels et les **adverbes de lieu** : ici, là, là-bas c'est je, tu, il. Nos langues sont formulées ainsi, et on connaît l'importance de la question "où ?" chez Jean, question essentielle et non pas proposition circonstancielle de lieu. C'est d'ailleurs toute la question de la proximité, et donc d'une certaine manière la question du **prochain**.

Il y a aussi **je et ils**, on trouve ce rapport dans la grande prière de Jésus au chapitre 17.

Nous disions également qu'il y a un problème de **"je" à "je"**. En effet "je" dans l'Évangile n'est pas simple :

- déjà en Jésus car d'une part il dit : « *Le Père et moi nous sommes un* », mais d'autre part dans le même chapitre il dit « *Je vais vers le Père car le Père est plus grand que moi* ». Et on se méprend facilement quand on entend Jésus comme un homme de jadis dont parlent les évangélistes que l'on prend comme des témoins

historiques, suspectables. De plus y a-t-il en Jésus un "Je de résurrection" qui est une autre longueur de jet de "je" ?

- et puis il y a sans doute "je" et "je" dans tout homme.

Toutes ces questions que je viens d'évoquer ne peuvent que se développer ensemble et non pas l'une à part des autres si l'on veut entrer dans le site, le lieu d'où parle la Parole. Donc ce n'est pas étonnant que le plus important à considérer ici ce soit les plus petits mots. Il y aurait ailleurs d'autres petits mots à voir comme les prépositions *auprès, dans, sous*, être *de*, qui sont des propositions essentielles, des propositions qui dissimulent autant qu'elles révèlent. Notre projet sera d'essayer d'entendre ce qu'il en est des "je" éparpillés que nous sommes, du "Je christique" qui n'est peut-être pas dans sa dimension de résurrection un "je" en plus mais le "Je" unifiant les éparpillés.

Parler du pronom personnel ne nous laisse pas dans un champ qui serait simplement psychologique, en tout cas pour ce qui concerne le "je individuel".

Par ailleurs on a toujours la collectivité de son "je" et le "je" de sa collectivité. Autrement dit du même coup l'être ensemble est impliqué : si je touche à l'un, je touche à l'autre

J'ai évoqué cela simplement pour remettre en mémoire les choses que j'ai dites, c'est une simple énumération pour l'instant. Chacun de ces mots néanmoins nous les avons trouvés au terme d'une lecture, au terme d'un chemin mais alors ils étaient pour nous comme la limite repère dont nous disons : il faudrait réexaminer ça pour soi-même. Mais nous ne pouvons pas réexaminer chacun de ces mots pour lui-même si nous n'entrons pas dans un examen de tout l'ensemble.

## 5) *Je* insu de résurrection et *je* empirique de tout homme.

- **Le "je de résurrection" ou "je insu" en tout homme.**

Nous allons nous concentrer sur le "je de résurrection".

Il y a en tout homme un "je de résurrection" qui est nommé par exemple "semence" chez saint Jean : il y a semence de résurrection dans l'homme. Ce "je" n'est visiblement pas notre "je empirique" usuel. D'une certaine manière nous n'y avons pas immédiatement accès sur le mode sur lequel nous avons accès à notre *je* usuel. Et cela est dit en toutes lettres chez saint Jean : « *Le pneuma (Jésus ressuscité) tu ne sais d'où il vient ni où il va* » (Jn 3, 8). Comme la question "où ?" est la question identifiante, cela veut dire que tu ne sais rien, c'est pour cela que je parle de Dieu comme l'insu. Et comme il y a l'insu dans l'homme, et ce qui est intéressant c'est le rapport de l'insu de Dieu à l'insu de l'homme.

Qu'il y ait un insu de l'homme, c'est Jean qui l'ajoute dans le même passage : « *ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* » donc les multiples enfants. Ceci nous incite à entendre qu'il y a dans l'évangile de Jean une indication dans la direction de quelque chose de l'homme qui dépasse ce que nous appelons couramment "je".

- **Deux "je" dans l'homme.**

Nous allons même retenir de façon provisoire cela comme une formulation. **Il y a en tout homme deux "je" : le "je insu de résurrection" et le "je empirique".**

Cette question serait à vérifier chez Jean et aussi chez Paul. C'est Paul qui parle explicitement de deux "je" dans l'homme, en Rm 7 en particulier<sup>20</sup>. Ce discours ne nous est pas familier, il est même à rebours de ce que nous pensons à propos de "je".

Par exemple si nous réduisons "je" à "la conscience de je", l'affirmation de l'inconscient ne nous reconduit pas à ce que je vise quand je parle de l'insu : l'inconscient appartient à la même sphère que la conscience par rapport à ce que j'évoque ici.

La question est posée, elle est sommaire, grossière, simpliste. Si nous admettons ces deux "je", une question se pose ensuite : quel rapport y a-t-il entre ces deux "je" ? Cette simple question est susceptible de remettre en question la première formulation qui nous est cependant nécessaire pour partir.

Il y a autre chose que je voudrais dire. Ce serait dangereux de rester longuement à spéculer pour notre propre compte sur cette question comme une question théorique. Il faut que notre chemin de réflexion nous reconduise rapidement au texte de Jean. Dès la prochaine fois nous serons amenés à réentendre des textes fondamentaux, à les réentendre en fonction de notre préoccupation que nous déterminons aujourd'hui.

### • Qu'est-ce que le "je empirique" ?

Aujourd'hui j'aimerais bien que nous échangions sur : qu'est-ce que vous entendez quand je dis le "je empirique", le "je d'usage", le "je dont nous nous servons" ?

Est-ce que nous sommes héritiers d'une parole qui nous dit déjà quelque chose avant même que nous ouvrons la bouche pour dire "je" ? On peut penser que cela relève de la façon contemporaine de dire "je" car toutes les cultures et tous les moments d'une même culture ne disent probablement pas "je" de la même manière.

► Est-ce que "tu" n'est pas aussi étrange que "je" pour toi ? Parce que si je dis "je" c'est qu'on m'a dit "tu".

**J-M M :** Tout à fait. Seulement, même cela, il est possible que ce ne soit pas le premier degré d'expression que j'ai. D'où vient que nous disions "je" comme si "je" était finalement le fondement ultime de ce que veut dire penser et même de ce que veut dire être ?

Par ailleurs l'enfant ne dit pas d'abord "je", il dit "il", ou plus exactement moi je disais : « Jeannot, il veut pas... »

On pourrait justement penser que la distinction première est celle du moi et du non-moi mais en tout cas dans nos "moi" il y a "il" qui n'est ni "je" ni "tu".

► Si on dit "je" c'est sans doute parce qu'il y a une certaine permanence. Mais en fait on change tout le temps.

**J-M M :** Tout à fait. Cette idée de permanence est même tout à fait décisive dans la définition la plus archaïque du "je" dans l'Occident qui est le "je" comme substance (*hupostasis*). C'est ce qui, sous les changements, les accidents, perdure, et reste d'une certaine manière immuable.

<sup>20</sup> Cf. [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

Cette analyse a été largement contestée par les phénoménologies de type heideggérien par exemple, où, au contraire, c'est la permanence de l'outil-sous-la-main qui est la première chose à quoi l'homme a à faire, qui est transférée dans l'être même de l'homme pour qu'il dise "je" de cette manière. C'est un peu simpliste ce que je raconte, mais il y a un soupçon de ce genre à l'égard de la notion de sujet.

La notion de sujet est une notion qui, d'entrée, n'était pas vouée à dire l'être de l'homme, d'entrée elle est le sous-jacent de toutes choses. En grammaire le sujet se dit pour toute forme grammaticale qui n'est pas simplement liée au "je" : Paul est sujet mais la table aussi est sujet de quelque chose. Et il y a le moment où le sujet désigne l'homme, ça n'épuise pas la signification de "je" mais néanmoins ça continue à l'occuper.

On pourrait aussi faire allusion à des lieux où on se préoccupe du moi, et qui sont autres que ceux que nous évoquons maintenant, et néanmoins je persiste à dire que ces lieux qui surgissent aujourd'hui n'évacuent pas les strates historiques anciennes. La notion de substance, de sujet persiste dans l'appréhension du "je" même lorsqu'on n'en fait pas du tout état, et même quand on s'élève contre lui.

► Mais la notion de substance est postérieure à l'Évangile.

**J-M M** : Elle n'est pas postérieure, elle est étrangère puisque la notion même d'*hupokéiménon* est une notion aristotélicienne de premier plan. Elle a son histoire mais elle n'est pas liée à l'affirmation du "je". Le moment où le "je" concerne proprement l'homme c'est lorsqu'apparaît l'opposition du sujet et de l'objet car ce sont deux notions corrélatives, elles viennent ensemble.

► Il y a une chose contre laquelle je me bats lorsque je lis l'Évangile c'est le fait que « celui qui... celui qui... » ne désigne pas deux personnes.

**J-M M** : C'est cela. Nous avons là quelque chose qui est souvent pensé comme partitif : « ceux-là... ceux-là... » : comment comprendre que c'est cela et cela de chacun ?

► Une fois j'ai questionné ma mère sur pourquoi je suis "je" et pas quelqu'un d'autre. Et je me souviens que je n'ai pas eu la réponse que je souhaitais, ce que j'ai obtenu c'est quelque chose de l'ordre : chacun est différent de l'autre. J'ai répondu : je sais bien que je ne suis pas comme ma sœur, mais pourquoi y en a-t-il une qui est "je" et l'autre "toi" ?

**J-M M** : Mais c'est la question par excellence. La réponse c'est de poser cette question !

Notez qu'ici intervient une autre chose, c'est que dans la philosophie la plus classique "je" n'est pas quelque chose qui est considéré, pas plus que "ici", ou que "maintenant". Ce qui est considéré c'est la nature humaine, et quelqu'un est identifié d'abord comme ayant l'essence d'homme. Les essences rentrent dans des catégories, mais elles sont individuées c'est-à-dire que, dans l'essence d'homme, il y a une multitude d'individus. Et ce qui individue l'essence c'est la matière, mais entendez par là le principe de multiplication et d'intelligibilité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'intelligibilité (ou de nécessité) dans le fait que nous soyons 2000 ou 3 ou 4. Les choses individuées sont réputées appartenir à la sphère de ce qui n'est pas digne d'être pensé, ce sont les essences qui se pensent. Or nous gardons quelque chose de ceci : quand nous disons "je" nous nous hâtons de dire que nous appartenons à l'espèce humaine.

Et le "nous" ici est très caractéristique, c'est le nous qui additionne des individus dans une même essence.

### • Qu'en est-il dans le monde hébraïque ?

C'est ainsi que nous fonctionnons depuis les origines d'Occident, mais il n'en va pas ainsi partout. Le mode d'identifier dans le monde hébraïque est tout autre. Ce qui vient en premier c'est la notion de **nom**. Ce qui dit l'essence c'est le nom propre. Bien sûr ça ne se déploie pas par rapport à notre question « qu'est-ce que ? » mais ça identifie par rapport à la question « qui ? ». Si vous dites : « Jean-Marie » vous ne tenez pas quelque chose qui est très définissable, et néanmoins, du point de vue de la vision de mon plus propre, c'est tout à fait efficace parce que je réponds. Je veux dire par là que ça vous permet d'atteindre mon plus propre, mais mon plus propre va avec mon plus proche, c'est la signification même du nom en hébreu. En effet le nom dit la chose ou l'être, et en même temps lui donne d'être, car on ne se crée pas un nom, on le reçoit, et un nom est ce par quoi j'appelle, donc ce par quoi je me tourne vers, ou je m'approche.

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

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

Nous avons étudié ça de très près : dans un certain sens le mot d'esclavage peut désigner la région de la mort et du meurtre et donc, par corrélation, l'autre lieu est le lieu de la liberté. En effet le mot liberté est à prendre au sens biblique du terme où être libre c'est être fils<sup>21</sup>, et être dépendant c'est être esclave : être libéré de l'esclavage de la mort et du meurtre c'est être fils c'est-à-dire ressuscité.

Être c'est toujours "être à", et c'est une chose indéclinable<sup>22</sup>. Considérer que être c'est d'abord être clos en soi ou autosuffisant, c'est l'utopie absolue, c'est une folie douce dans la plupart des cas, et c'est le mode natif d'être au monde. C'est en ce sens que je dis souvent que notre mode usuel de dire "je" est crispation. Je ne dis pas "un être crispé", mais "crispation".

Le "je empirique" dont nous parlons ici appartient essentiellement à l'illusion. Là j'essaie de choisir un mot qui est peu recevable d'entrée pour poser la question. Ce qui est important

<sup>21</sup> Cf. [Jean 8, 31-36 : Être disciple \(ou fils\) et être libre](#).

<sup>22</sup> Cf. [Les verbes être et avoir dans la Bible, en hébreu, grec et français](#).

c'est que ce "je" appartient à la région du pseudos, c'est-à-dire de la falsification, de l'illusion, du mensonge, de l'erreur, toutes choses qui s'opposent à la vérité évangélique.

- **La question à se poser.**

C'est la raison pour laquelle je dis que la question que nous posons initialement sous la forme d'un "je de résurrection", qui s'oppose à un "je illusoire", est une question qui méritera beaucoup de rigueur. Mais je la pose parce qu'elle évacue la hâte avec laquelle on se presse en Occident de dire que le plus propre dans le christianisme c'est le concept de personne et que le je-agrégats<sup>23</sup> des bouddhistes par exemple est ce qui s'oppose le plus au christianisme. Je suis bien sûr que ce sont deux choses différentes, mais je ne suis pas sûr que la différence soit là où on la pose.

► Finalement le "je empirique" dont vous parlez semble analogue au "je psychologique".

**J-M M :** Si j'ai pris soin de dire "empirique" c'était premièrement pour ne pas répondre à cette question hâtivement, d'autant plus que le mot que nous trouverions pour dire le "je empirique" dans l'Écriture c'est *psukhikos* (psychique), mais ce mot ne dit pas exactement la même chose que ce que dit le psychique ou le psychologique aujourd'hui.

La question qui serait intéressante c'est : à quoi s'oppose le "je de résurrection" : à la *psyché* de l'Écriture ou au sens actuel du mot psychologie ?

► Vous avez une façon particulière de poser le problème : vous partez du "je de résurrection", là je ne vous suis pas.

**J-M M :** Si vous partez à partir d'ailleurs, vous n'arriverez jamais au "je de résurrection". Le psychologique ne définit pas la totalité de notre être.

**M B :** Le problème quand on parle de psychologie c'est qu'on met une énorme accolade sur des réalités extrêmement différentes. Par exemple la psychanalyse met très sérieusement en cause l'image du "je empirique".

**J-M M :** L'image du "je psychologique" est mise en cause par la psychanalyse, et elle est mise aussi en cause par la phénoménologie de l'exister humain et, pour moi, c'est le plus important, mais chacun a son lieu. Et la suffisance du "je empirique" est mise en cause probablement par la résurrection.

Ce qui nous intéresse ici c'est le "je insu", le "je séminal", le "je d'éveil" au sens de *égeirein* c'est-à-dire ressusciter.

Je voulais aussi vous dire qu'une simple façon de lire le mot *psukhikos* chez les anciens et chez les premiers commentateurs de Jean en particulier, nous dirait beaucoup de choses audibles sur l'homme, pour entendre ce qu'il en est de l'homme mais pas à partir de notre questionnement psychologique.

---

<sup>23</sup> « Le soi n'est qu'une composition de cinq composants, agrégés (on parle de cinq "agrégats"), arbitrairement conçus comme un tout, indépendant et permanent, rien d'autre qu'une étiquette apposée par convention... Quand on recherche le Soi au-delà des cinq agrégats qui le composent, il disparaît avec la décomposition des cinq agrégats - de même qu'un oignon n'est que la somme de ses pelures. » (Dominique Trotignon, IEB). Les 5 agrégats (skanda) sont : la forme corporelle (rūpa), la sensation (vedanā), la perception (saṃjñā), la formation mentale (saṃskāra) et la conscience (vijñāna).

## Chapitre II

### Exister christique et exister humain (pneuma et psychê)

#### Lecture commentée de Jn 12, 20-27

#### 1) Quel rapport entre l'exister christique et la *psychê* de l'évangile ?

##### a) Position du problème.

Il me semble nécessaire de préciser maintenant un certain nombre de choses au sujet de, disons sommairement : *l'exister humain*. Nous attendons de savoir quelque chose de *l'existence christique*, et ce quelque chose rencontre nécessairement de par notre culture ce que nous éprouvons spontanément, ce que nous analysons éventuellement comme étant l'exister humain, l'existence humaine. Je précise que, **quand je parle d'existence christique, j'entends l'existence christique en tout homme selon l'Évangile.**

Il y a ici deux questions qu'il ne faut pas confondre.

- L'exister humain, tel que nous en parlons dans le monde d'aujourd'hui, se détermine sous la dénomination de "psychisme". Cette dénomination est relativement vague, en tant qu'elle met en jeu des instances diverses pour caractériser le champ de ceux qui s'en occupent.
- Mais, dans un autre sens, l'exister christique se détermine déjà, du temps de l'Évangile, dans une distinction d'avec un autre mode d'exister humain. Ce mode courant d'exister humain est souvent désigné par les Écritures comme *psychê*, en distinction, par exemple, de *pneuma* : il y a le pneuma et la psychê.

Il ne faudrait pas inférer de là que l'Évangile parle de notre conception actuelle de la vie psychique. Car le mot psychê, dans nos Écritures, a une signification qui entretient un rapport avec l'exister christique, alors qu'aujourd'hui le sens usuel du mot *psychique* est sans rapport, ni de distinction, ni d'équivalence, ni d'opposition, avec l'exister christique.

- Il y a donc une première question, pour déterminer les mots dont nous usons, qui est en synchronie : qu'en est-il de *l'exister christique* par rapport à *ce que l'évangile appelle psychê* ?
- Et il y a une deuxième question, différente : qu'en est-il de *l'exister christique* par rapport à ce que nous, aujourd'hui, nous appelons *psychê* ou psychisme ?

Il est d'autant plus nécessaire de distinguer ces deux questions que, ce mot de psychê, nous en héritons à partir d'une histoire de grande dimension. Ainsi, Erwin Rohde, un ami de Nietzsche, a écrit un énorme ouvrage qui s'intitule *Psyché*, c'est une tentative d'histoire sur les significations de ce mot dans les différentes sources qui nous sont accessibles. Et cela ne dit rien encore du mode sur lequel nous héritons de cette histoire-là.

Il n'est pas possible de traiter de ces deux questions simultanément, nous tenons à les distinguer. Et dans un premier temps, il nous intéresserait de voir quelle est la différence entre l'existence christique et l'existence psychique au sens du Nouveau Testament.

J'ai beaucoup réfléchi à cela pendant les derniers jours. Bien sûr c'est quelque chose qui m'est très familier, mais quand il s'agit de le montrer, de prétendre l'expliquer, c'est un travail très difficile. J'ai jeté des choses sur un papier, mais je ne vais pas passer mon temps à vous en parler. En revanche nous allons choisir un texte qui soit susceptible de nous éclairer sur la question que nous posons ici à propos du mot *psychê*. Nous aurons ensuite à entendre des échos de la signification pour nous de ce mot avec des précisions nécessaires.

## **b) Le projet : entendre le mot psychê en Jn 12, 25.**

Pour aujourd'hui nous allons trouver ce mot dans un texte. Et justement ce texte est l'un des plus répugnants à notre oreille de psychologues, du moins à première écoute, si on le prend comme il sonne dans notre propre champ. Il se trouve au chapitre 12 de saint Jean. Je prends le verset 25.

« *Celui qui aime sa psychê la perd et celui qui hait sa psychê en ce monde la garde pour la vie éternelle.* » Le mot *psychê* est celui du texte grec.

► Votre traduction est différente de celle dont j'ai l'habitude : « *Celui qui s'aime lui-même...* »

**J-M M :** Traduire *psychê* par "soi-même" n'est pas faux<sup>24</sup>.

« *Celui qui s'aime lui-même se perd et celui qui se hait lui-même en ce monde se garde pour la vie éternelle.* »

## **2) Lire Jn 12, 20-27 comme préalable d'une 1<sup>ère</sup> approche du v. 25.**

Ce texte du verset 25 parle évidemment dans un contexte immédiat, dans une situation, il est même la réponse à une question. Il est très important pour entendre un texte de savoir à quelle question il répond. Une phrase n'a sens qu'en référence à la question qui l'a suscitée.

Comme il nous faudra tenir compte du contexte pour l'intelligence de cette phrase, je lis à partir du verset 20. Et vous comprenez que je ne vais pas chercher à adoucir la difficulté, notre travail n'est pas fait pour ça !

### **a) Le texte.**

« <sup>20</sup>*Étaient des Hellènes, parmi ceux qui étaient montés se prosterner à la fête.* – Peut-être n'est-il pas inintéressant que ce soient des Hellènes convertis au judaïsme et non pas des Juifs proprement dit – <sup>21</sup>*Ceux-ci s'approchent de Philippe qui est de Bethsaïde de Galilée* – La Galilée est ce qui n'est pas proprement juif, c'est la Galilée des nations, des peuples

---

<sup>24</sup> Voici la traduction de la TOB : « *Celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle.* » On peut traduire *psychê* par soi-même, mais c'est soi-même considéré sous un aspect de faiblesse (voir § e). Traduire par vie c'est possible mais il faut le distinguer du mot vie (*zoê*) qu'emploie saint Jean pour désigner la vie éternelle.

mêlés. Et Bethsaïde est justement au nord de la Galilée – *Et ils lui demandent : Seigneur, nous voulons voir Jésus.* » Voilà une question à quoi justement la phrase que nous avons lue tout à l'heure sera la réponse. Dans cette demande, tout est fort : *voir* est en grec le mot que Jean emploie pour désigner le *voir* qui identifie Jésus dans son propre et non pas simplement constater, apercevoir. Et il ne faut pas oublier : "*nous voulons*".

« <sup>22</sup>*Alla donc Philippe et il dit à André. Viennent André et Philippe et ils disent à Jésus.* <sup>23</sup>*Et Jésus leur répondit en disant : "L'heure est venue que soit glorifié le Fils de l'homme."* » En quoi cela répond-il à la question ? En tout point ! *L'heure*, chez Jean, désigne le moment où quelque chose ou quelqu'un arrive à son accomplissement et à sa visibilité propre. *Glorifié* signifie présentifié, donc qu'il soit donné à voir dans sa présence la plus propre.

Et Jésus ajoute : « <sup>24</sup>*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 fruit.* <sup>25</sup>*Celui qui chérit sa psychê la perd et celui qui hait sa psychê en ce monde la garde en vie éternelle.* <sup>26</sup>*Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi mon serviteur sera. Si quelqu'un me sert, le Père l'honorera.*

Et il ajoute aussitôt – <sup>27</sup>*Maintenant ma psychê entre en turbulence (en trouble, en ébranlement).* »

Nous allons nous en tenir là.

### **b) Qui est concerné par le verset 25 (aimer/haïr sa psychê) ?**

Nous voyons que la phrase du verset 25 est censée répondre à la question : « *Nous voulons voir Jésus* ». Cette phrase concerne donc en premier Jésus lui-même. Je dis *en premier*, parce que, néanmoins, on voit poindre un rapport avec tout homme, par le troisième verset de la réponse : « <sup>26</sup>*Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et là où je suis, là aussi sera mon serviteur* ». Ceci est donc à entendre premièrement comme concernant le Christ lui-même, et cependant ayant sens pour quiconque suit le Christ. Ce n'est pas une sentence éternelle, posée en aucun lieu, elle entre dans ce mouvement, et c'est là qu'il nous faut l'entendre.

D'autre part, elle est précédée d'un verset qui n'a pas l'apparence d'une sentence, mais d'une courte parabole : « *Si le grain de blé ne tombe en terre et n'y meurt, il reste seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit* » (verset 24).

L'expression : « *mon heure est venue* », la mention de la mort qui permet de porter beaucoup de fruit, la mention de périr ou au contraire de se garder pour la vie éternelle, et enfin l'indication que cela a trait premièrement au Christ et secondement à l'ensemble de l'humanité, cela constitue un tout. Donc ces versets sont susceptibles de s'éclairer mutuellement.

### **c) La parabole du grain de blé (v. 24) : mort et résurrection.**

Commençons par la parabole. J'ai dit un mot à propos de **l'heure**. Nous avons étudié ces choses l'année dernière à propos du temps chez Jean. L'heure, c'est la saison, la bonne saison, c'est-à-dire la moisson. Dans la notion même d'heure, le concept de moisson qui

vient après est entendu par Jean. Ce lieu que nous avons déjà médité sur la semaille et les moissons se trouve à la fin du chapitre 4 sur la Samaritaine<sup>25</sup>. Cela entre dans un champ symbolique déterminé, qui a ses règles d'interprétation.

- Ce qui est dit du grain de blé est qu'il convient qu'il tombe en terre et qu'il **meure**. Ces expressions sont déjà traitées en rapport avec la perspective de l'ensevelissement du Christ : tomber en terre.
- Et en revanche : "*porter beaucoup de fruit*" signifie la **résurrection**. Ceci n'est pas nouveau. Cette expression se retrouve très fréquemment chez Jean.

On m'a dit parfois que, pour qu'il fructifie, le grain de blé ne meurt pas. En effet, mais ici il meurt à sa solitude, c'est-à-dire à sa crispation, à sa suffisance. Car il est dit que, s'il ne tombe pas en terre et ne meurt, il demeure seul (*monos*). En revanche, s'il meurt à sa solitude, il vit à l'ouverture, à dimension multiple, il vit et il est principe de semaille.

#### **d) Le Christ Monogénês ; sa position singulière par rapport à l'humanité.**

##### **• Les deux façons d'entendre l'un (*monos*) et les multiples.**

Ce point est très important et c'est l'occasion pour nous d'examiner une opposition fréquente et tout à fait structurante chez Jean : l'opposition du *monos* et des multiples.

Ici, cette opposition est à l'inverse du sens où nous l'entendons habituellement. Car il y a deux façons d'entendre *monos* et du même coup deux façons d'entendre le pluriel :

- On trouve le *monos*, un et plein de la totalité : le Monogénês par opposition aux multiples qui sont les dispersés, les disséminés, les déchirés, qu'il faut rassembler. *Monos* est positif et *multiples* est négatif dans ce cas.
- En revanche ici (verset 24) nous avons le *monos* de celui qui est seul dans un sens de privation. La solitude, dans ce cas, n'est pas la bonne solitude dont il était question dans le premier cas, mais c'est la mauvaise solitude. En revanche, les multiples désignent la fructification, l'aspect de communication de la vie, qui constitue justement le Christ, dans l'unité pleine de son "Je de Résurrection".

Le thème du rapport de l'un et des multiples est central chez Jean et chez Paul, dans des langages, des vocabulaires, des lieux référentiels différents. Ils ne disent pas pareil, mais ils disent le même.

##### **• La position singulière du Christ.**

Donc nous avons ici mention faite d'un rapport de la mort et de la vie qui est propre à la christité. C'est-à-dire que la mort a une signification infiniment plus négative dans l'Évangile que dans notre usage courant. Ce n'est pas peu dire. La mort est d'ailleurs un nom propre du disperseur (du *diabolos*), de l'adversité absolue. Et en regard de cela, il y a la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus-Christ, bienheureuse en ce que cela qui est du lot de l'humanité, il l'assume sur un mode qui en inverse le sens. À tel point que, par exemple, dans certaines expressions, ce que nous appelons couramment la vie, l'Évangile

<sup>25</sup> Cf. [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

l'appelle la mort, c'est-à-dire la vie mortelle, la vie aliénée par la mort, promise à la mort. Et la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ est la mort porteuse de vie.

Nous percevons dès maintenant que le rapport entre la mort et la vie christiques telles qu'en Jésus-Christ, et le rapport entre la mort et la vie telles qu'en nous, en tant que nous sommes du Christ, ne disent pas exactement la même chose. En effet il ne nous est pas enjoint ni proposé de vouloir faire la même chose. Le Christ n'est pas simplement un modèle tel que chacun serait à nouveau un petit Christ. C'est tout le problème du rapport de l'un et des multiples, de la position singulière du Christ dans l'Évangile, position qui ne se retrouve pas ailleurs. Le Christ n'est pas simplement un enseignant qui dit comment il faut se sauver ni un modèle qu'il faut imiter pour qu'on se sauve, il est celui qui, au cœur de l'humanité, sauve. Bien sûr, il nous revient, sur notre mode, de prendre notre part à cela. Mais l'œuvre de notre salut, c'est le Christ qui l'opère. C'est une grande différence avec les structures religieuses qui sont construites sur la présentation d'un modèle ou d'un prophète qui enseigne.

Cette position singulière du Christ a toujours posé question, même quand on n'est pas tombé dans l'interprétation réductrice d'un Christ modèle ou enseignant. L'interprétation a toujours été débile ! Il a fallu passer par des expressions telles que : il paye pour nous, il mérite pour nous, dans le champ de la *satisfactio*, c'est à dire de la compensation vicariale (à la place de), ce qui n'est d'aucune intelligibilité<sup>26</sup>. Or, justement, penser l'unité de l'humanité à partir de ce lieu-là est la tâche qui revient à tout lecteur de l'Évangile, tâche qui n'a jamais encore été même abordée. Répondre d'un point de vue évangélique à la question toute première : « Qu'en est-il de l'homme ? » est quelque chose qui n'a jamais été abordé.

### e) Le verset 25. Aimer ou haïr sa psychê en ce monde.

Vient ensuite le verset 25 avec « celui qui... celui qui... ». Nous avons appris chez saint Jean à lire les phrases apparemment conditionnelles comme : « si quelqu'un fait ceci... alors... » en les mettant à l'infinitif pour éviter d'attribuer quelque chose à "celui qui"<sup>27</sup>. Par exemple « si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma il n'entre pas dans le Royaume de Dieu », nous le traduisons par « naître d'eau et pneuma c'est entrer dans le royaume de Dieu ». Et ici, pour nous approcher de notre texte, il faudrait traduire : « *Aimer sa psychê, c'est la perdre, haïr sa psychê en ce monde, c'est la garder pour la vie éternelle* ».

Dans cette phrase tous les mots font difficulté.

#### • Les mots aimer et haïr.

Vous avez tout d'abord l'opposition entre **aimer et haïr**. Aimer et haïr ne signifient pas des sentiments et en particulier pas des sentiments spécifiques. L'opposition aimer-haïr est l'opposition *agapan-miseïn*. Chez Jean la haine et l'*agapê* ne désignent des sentiments. *Agapê* ne désigne pas une vertu, et la haine n'est pas un vice. *L'agapê* n'est pas un commandement, et la haine n'est pas un interdit. Nous faisons entrer la haine dans un générique d'opposition dans lequel il y aurait par exemple l'indifférence, l'animosité, la

<sup>26</sup> Cf. [Le Christ donne sa vie "pour nous". Y a-t-il quelque chose à payer ?](#).

<sup>27</sup> C'est quelque chose que J-M Martin propos aussi ailleurs : [Repenser les "Je suis..." à partir de l'infinitif ; "la présence" à partir de "se présenter"](#).

répulsion, la rébellion, l'exclusion, toute une série de mots qui ont chacun leur sens spécifique. Or la haine ici n'est pas un de ces mots-là. La haine désigne le fait générique de récuser, de refuser.

Nous sommes dans un langage bien connu des anciens. Pour Empédocle, le monde est constitué de quatre éléments et de deux mouvements : l'amitié (la *philia*) et la haine. Il indique par là le mouvement de s'attacher à quelque chose et le mouvement de se détacher de quelque chose. La cosmogonie de ce présocratique est construite comme l'union et la dispersion des différents éléments entre eux, par haine ou attraction, etc.

Notez bien que, quand vous parlez de l'attraction universelle, vous avez l'impression de dire un mot savant, mais attraction pourrait être aussi un attrait ! Donc, très important, il ne s'agira pas ici d'éprouver un sentiment de haine envers soi. Ce point est décisif et attestable.

J'ai parlé de l'opposition de l'*agapê* et de la haine, et ici ce n'est pas le mot *agapê* qui est employé mais celui de *philia*. Je pense que chez Jean ces deux mots disent à peu près la même chose, en tout cas je n'arrive pas à voir en quoi ils se distinguent. Ainsi : « *Je ne vous appelle pas mes serviteurs, mais mes amis (philoï)* » (Jn 15, 15), et cette amitié n'est pas le sentiment d'amitié. Nous ne sommes pas dans un langage d'états d'âme, de sentiments. Pratiquement, il faudrait traduire « *celui qui aime sa psychê* » en première approche par « celui qui s'attache... ». C'est insuffisant mais c'est un moindre mal.

### • **Ma psychê ?**<sup>28</sup>

Alors, haïr ou aimer quoi ou qui ? C'est là qu'intervient le mot de *psychê*. Traduire "sa psychê" par "soi-même" n'est pas fondamentalement erroné. En effet, la psychê, le pneuma, la chair, le sang, le cœur, les reins, la bouche, accompagnés du pronom possessif, sont, en hébreu, différentes façons de dire moi-même. Ce ne sont pas des parties composantes d'un tout, et surtout pas sur le mode de l'âme et du corps, mais des aspects, des modes de dénomination diversement accentués de celui qui parle<sup>29</sup>.

Nous en avons un exemple classique dans le Magnificat : « mon *âme* exalte le Seigneur, mon *esprit* exulte en Dieu Sauveur » : ces deux vers disent deux fois la même chose, terme à terme. Ce sont des dénominations aspectuelles. Quand Adam voit Ève, il dit : « *Voici la chair de ma chair et l'os de mes os* », parce qu'une façon de dire moi-même c'est de dire *ma chair*, une façon de désigner quelqu'un, c'est de dire *son os*, avec cette nuance que *ma chair* me désigne sous mon aspect faible, alors que *mon os* me désigne dans ma force. *Mon cœur* est une façon de me désigner dans mon intériorité.

Parfois ces dénominations se font par couple, ainsi : *la chair et le sang*. Paul dit par exemple : « *La chair et le sang n'hériteront pas le royaume* ». *La chair et le sang* sont une façon de redoubler l'aspect de faiblesse. Dans l'expression de Paul « *la chair est faible* » le mot faiblesse (*asthénéia*) est synonyme de chair, il désigne l'homme en tant qu'il est soumis à la mort et éventuellement qu'il est meurtrier. *La chair et le sang* marquent en particulier la

<sup>28</sup> Le mot *psychê* est de nouveau étudié au 3) du chapitre III suivant : une remarque sur deux significations différentes possibles du mot *psychê* en saint Jean est faite, puis appliquée au verset 25.

<sup>29</sup> Cf. [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psychê / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\)](#).

divisibilité, donc la mort, dans la mesure où ce qui est vivant, c'est le sang contenu dans son vase propre, son lieu propre.

• **Haïr sa psychê en ce monde et la garder.**

Dans « *celui qui hait sa psychê en ce monde* » : il faut la haïr en tant que faible, en tant que dans ce monde. Il s'agit donc de se détacher de soi-même sous un aspect de soi-même, et l'aspect de soi-même sous lequel il faut se détacher, c'est précisément son appartenance, son assujettissement à ce monde. Ici à nouveau le mot *monde*, dans le Nouveau Testament et singulièrement chez Jean, ne signifie jamais ce que nous appelons le monde. Il désigne ce monde-ci, la région régie par la mort, par opposition à l'âge qui vient. Il désigne cet âge-ci où nous sommes assujettis à la mortalité, par opposition à l'aïôn qui vient où a lieu l'avènement de la vie. C'est la structure de base.

Et l'expression : « *Celui qui hait sa psychê en ce monde la garde en vie éternelle* » ne signifie pas qu'il faut maintenant se haïr pour que, plus tard, on vive de vie éternelle. La vie éternelle n'est pas plus tard. Elle est dès maintenant. Elle est une dimension intérieure de l'être homme. Nous sommes appelés maintenant fils, nous vivons de la vie de Dieu. Il n'est pas encore apparu ce que nous serons. Mais séminalement, et pour autant que nous entendons la parole qui donne de vivre, nous sommes en vie éternelle.

Tous les termes ici sont radicalement piégés. Il faut un effort prodigieux pour entendre la simplicité de ce verset. Il est pour nous difficile parce qu'aucun des mots de notre langage n'a la même signification.

• **Aimer sa psychê, c'est la perdre.**

Revenons à « *Aimer sa psychê, c'est la perdre* ». Il faut entendre par là que « *aimer sa psychê* », c'est se crisper dans sa solitude. En effet si je me sers de la parabole dont d'une certaine manière ce verset 25 est le sens secret, je vois que *demeurer monos*, c'est être tourné sur soi. Or le propre de l'homme est très précisément, et cela est vrai même à un simple niveau phénoménologique, qu'il accède à être ce qu'il est, pour autant qu'il est hors de soi, qu'il sort de soi. Son propre est d'être *ouvert à*. Il assure son in-stance pour autant qu'il est dans une ex-tanse. C'est pourquoi aucune pensée, en principe, ne devrait commencer par "je".

Je ne sais pas si le "je" et une chaussure c'est la même chose, mais on ne pense à une chaussure que si elle fait mal, autrement on marche tout simplement ! C'est pourquoi l'intériorité véritable n'est peut-être pas ce que nous imaginons comme intériorité. C'est le propre de l'homme de s'accomplir dans l'ouverture. Donc ici c'est le terme de *monos* qui éclaire le *phileïn* : c'est-à-dire que s'aimer soi-même, c'est la même chose que se perdre. Et c'est très rigoureux : puisque mon propre est d'être ouvert à autrui, si je me garde moi-même, je perds mon propre.

Saint Jean dit cela d'une autre manière dans sa 1<sup>re</sup> lettre: « *Nous savons qu'aucun homicide n'a la vie en lui* » (1 Jn 3, 15). Si l'être à autrui est essentiel à la constitution de la vie et que je coupe cela en mettant l'autre à mort, je me mets à mort. Le meurtrier ne vit pas de vie.

Donc, « *celui qui ne s'attache pas à sa psychê en ce monde – en tant qu'il n'est pas assujéti à ce monde, régi par ce monde, c'est-à-dire par la mort et le meurtre – il la garde dans l'aïôn qui vient* ».

● **Ce monde-ci régi par mort et haine / l'aïôn qui vient régi par vie et agapê.**

Et nous savons que telle est l'annonce simple de l'Évangile. La question de l'Évangile est : qui règne ? sous quel règne sommes-nous ? "ce monde-ci" ou "le monde qui vient" ?<sup>30</sup>

Ce monde-ci est sous le règne de la mort, c'est-à-dire de l'avoir à mourir. La mort et le meurtre sont pensés simultanément dans notre Nouveau Testament. Cependant, ils ont été vus par la suite non pas comme deux noms de la même chose, mais comme deux choses dont l'une est la conséquence de l'autre : la mort étant alors la conséquence punitive du péché de meurtre. Or, il n'y a rien de cela dans notre Écriture où meurtre et mort sont pensés solidairement parce que pensés à partir de la première mort, car on ne pense pas par définition (qu'est-ce que c'est ?) mais par méditation de l'archétype. Or la première mort est un meurtre, c'est le fratricide d'Abel par Caïn<sup>31</sup>.

Ceci est très important, corrélativement, parce que cela nous permet d'entendre que la mort christique est la traversée de la mort, mais aussi la traversée de la haine. Donc, dire qu'il y a espace d'agapê, c'est la même chose que de dire : « *Jésus est ressuscité* », c'est-à-dire qu'il a traversé la mort. Et c'est la même chose parce que mort et meurtre sont pensés simultanément. Ces choses-là résument, retiennent en elles le cœur même de l'annonce évangélique puisque la foi ne dit qu'une chose : Jésus est mort et ressuscité : rien avant, rien après, tout l'Évangile est là. Si Jésus n'est pas ressuscité, la foi est vide, dit saint Paul.

Le mot foi, dans l'Évangile, signifie recueillir la résurrection, laisser que la résurrection dont j'entends l'annonce, m'envahisse, m'habite. Et l'existence humaine est considérée comme ce maintenant où la puissance de mort, c'est-à-dire la ténèbre, est en train de passer, et où la puissance christique de résurrection est en train de venir. C'est le chiffre de chaque maintenant, de chaque instant<sup>32</sup>.

Donc le mot *christique* qui dit la christité de résurrection ne fait pas signe directement vers un individu de jadis qui a parlé et dont on a raconté l'histoire. La christité est le nom de toute puissance de vie qui est à l'œuvre. Ceci est référencé à Jésus le Christ, précisément en tant qu'il meurt, en tant qu'il s'efface, qu'il s'efface comme un en plus : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le pneuma – c'est-à-dire ma dimension de résurrection – ne viendra pas* » (d'après Jn 16, 7). Et la dimension de résurrection du Christ est au cœur de l'humanité. C'est le sens premier de l'Évangile.

**f) Le verset 26.**

Alors : « *Si quelqu'un me sert, qu'il m'accompagne – akolouteïn (marcher avec) est un terme qui dit l'activité du disciple. Le disciple entend et marche avec. C'est ce que nous essayons de faire quand nous marchons au long d'un texte, comme d'une parole qui nous est*

<sup>30</sup> Cf. "[Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

<sup>31</sup> Cf. [Péché, mort, meurtre, fratrie en saint Jean. Penser en termes d'archétypes.](#)

<sup>32</sup> « *Et c'est ceci l'annonce, que la ténèbre est en train de partir et que déjà la lumière luit* » (1 Jn 2, 8).

adressée – *et là où je suis, là sera aussi mon serviteur* ». Cette proximité est le thème majeur. C'est l'accomplissement du proche et du prochain. Il ne faut pas croire que nous soyons prochains : nous sommes infiniment éloignés. Devenir prochain est quelque chose à accomplir.

En plus nous héritons nativement d'un Dieu infiniment lointain, alors que nous avons à découvrir son extrême proximité. Notre regard est toujours trop loin. Ne croyons pas que nous ne voyons pas Dieu parce qu'*il* est trop loin. Non, c'est parce que nous regardons trop loin. L'espace entre nous est dans le mauvais éloignement. L'éloignement est de l'essence de la proximité. Sans éloignement, il n'y a pas d'approche possible, il y a alors promiscuité, mélange, fusion et confusion éventuelle. La distance est la condition même pour que Dieu soit notre prochain et que, mutuellement, les uns des autres nous puissions être prochains.

« *Si quelqu'un me sert, le Père l'honorera* ». Être honoré par le Père n'indique rien d'autre que cette relation d'attestation que constitue la résurrection. Le Père atteste, ou honore le Christ par la résurrection.

Les mots *être avec, marcher avec, suivre*, disent la même chose que le verbe *voir*. Tout cela implique la relation avec Jésus, et c'est en ce sens que ce verset répond, et de façon paradoxale, à la question initiale « *nous voulons voir Jésus* ».

Ce que nous pouvons noter, c'est qu'il y a le même statut du recueil et du recueilli : ce qui est recueilli c'est la résurrection, et le recueil c'est l'attitude humaine diversement nommée comme voir, être avec, marcher, suivre, etc.

### **g) Reprise de l'ensemble.**

En quoi ce mode d'être ensemble, cet avoir à mourir, cet avoir à vivre, nous concernent-ils ? Nullement en ce que nous faisons ce que fait le Christ car c'est fait, mais en ce que nous le laissons venir en nous, à notre mesure ; et ici, la mesure qui est en question est la mesure du désir. N'oublions pas le tout premier mot : « *Nous voulons voir Jésus* », nous désirons voir Jésus. Or ce désir-là est un désir qui en nous doit d'une certaine manière mourir pour vivre, c'est-à-dire ne pas demeurer dans la crispation mais dans l'ouverture. C'est précisément le désir qui doit changer de qualité. Et le désir désigne le point séminal en l'homme, il n'est pas un sentiment ou l'équivalent de cette coulée que l'Occident appelle d'abord volonté, volonté de puissance, libido, suivant les lieux où cela parle. Le désir est le moment séminal de notre être.

Se crisper sur le désir, c'est se perdre ; accepter, acquiescer à la transformation intelligente du désir, c'est précisément se trouver<sup>33</sup>. Voilà en quoi cette petite phrase du verset 25 dit beaucoup de choses infiniment précieuses si elle est regardée dans son lieu, dans son mouvement, tel que nous avons essayé de le faire ici, bien sûr de façon trop sommaire.

---

<sup>33</sup> « La Parole qui est en question est une parole qui parle au-delà du désir comme nous le dit Paul « *À celui qui peut faire au-dessus de tout, au-delà de ce que nous demandons ou pensons* » (Ep 3, 20). Notre texte nous fait apercevoir que c'est l'inconnu du désir qui est honoré à la mesure où le connu du désir est dénoncé comme le dit Jean : « *Je suis venu pour ... que les aveugles voient et que les voyants deviennent aveugles* » (Jn 9, 39) » (J-M Martin, ICP 1982-83)

Nous prenons maintenant conscience de ce que notre première écoute était sans égard pour la différence immense qui sépare le lieu d'où ce texte parle et le lieu d'où nous entendons spontanément. Le souci que nous devons avoir est donc de prendre bien connaissance de la relative validité en son lieu de notre propre discours psychique sur l'être humain, et de la distance de celui-ci à un double niveau :

– Notre discours est d'abord situé dans la culture d'un moment donné. Ainsi, il ne faut pas croire que la psychanalyse soit une espèce de chose qui parle de l'homme universel. Elle naît en même temps que naît un certain mode d'être moi. Donc il convient de constater une distance entre les cultures.

– En plus, il faut constater une distance par rapport à toute culture, y compris la culture dans laquelle ce texte parle. Il s'agit en effet de dévoiler une dimension de l'homme qui n'appartient nativement à aucune culture, puisque c'est la nouveauté christique qui est en question. J'entends ou je n'entends pas, aujourd'hui ou demain. L'Évangile porte cette prétention, cette demande, cette exigence, pour être entendu comme il est.

## Chapitre III

### Le mot *psychê* dans le NT et dans la gnose valentinienne;

#### Le double usage de *psychê* en Jn 12, 25

Nous avons passé une heure sur le verset 25 du chapitre 12 de Jean : « *Si quelqu'un s'attache à sa psychê il la perd, s'il se détache de sa psychê en ce monde, il la garde en vie éternelle.* » Il n'y a pas de traduction qui soit satisfaisante. Nous avons vu que cette phrase n'est pas une sentence posée nulle part, elle vient dans un mouvement, un récit, d'où nous avons tiré qu'elle parlait, en premier, du Christ lui-même, n'excluant pas que cette phrase ait un rapport avec ce qu'il en est de l'homme, des hommes. Ensuite nous avons regardé les verbes *aimer* et *haïr* qui sont dans les traductions les plus immédiates, et nous avons dit qu'il fallait les corriger, puisque haïr, par exemple, ne désigne pas une animosité quelconque, mais une distance prise pour ne pas coïncider totalement avec sa *psychê*, pour s'en détacher<sup>34</sup>.

Par ailleurs, *psychê* est un mot qui réclame de l'attention. On peut le considérer comme une façon de dire *moi-même* mais sous un aspect, celui de faiblesse qui a été considéré ici comme un aspect de servitude à la mort et au meurtre. Il est caractérisé par l'expression *en ce monde* au sens johannique du terme, c'est-à-dire sous la régie de celui qui aliène. Donc le mot *psychê* se trouve déjà décalé par rapport à ce que nous entendons spontanément.

Je pense que le travail que nous avons fait était suffisant pour lever la répulsion que provoque spontanément une première écoute, écoute inattentive, de ce mot *psychê*, si nous le plaçons dans notre oreille d'aujourd'hui. Mais ce n'est que le début du travail, puisque le but de lire n'est pas simplement d'éviter les méprises. Il est d'entendre quelque chose de nouveau car quelque chose se dit là. Cela nous ne l'avons pas encore bien développé.

#### 1) *Psychê* dans le discours évangélique.

Le mot qui va nous retenir aujourd'hui sera précisément ce mot de *psychê*, non pas pour en faire l'histoire, mais parce que c'est un mot qu'il faut apprendre à entendre dans le contexte de l'Évangile, en prenant conscience de ce que veut dire *psychê* dans notre propre psychisme, dans notre propre contexte, pour ne pas confondre l'un et l'autre.

Le mot de *psychê*, comme tous les mots, est en assemblée avec un certain nombre d'autres mots. Ainsi, dans le Nouveau Testament, il faut regarder le mot *psychê* avec les mots qui l'entourent, avant même une texture. C'est une pré-texture qui réside dans les capacités de significations de ce mot, capacités qui sont indéfinies mais qui se trouvent restreintes de par

---

<sup>34</sup> « *Celui qui hait sa psychê en ce monde* » : il faut haïr sa *psychê* en tant que faible, en tant que dans ce monde. Il s'agit donc de se détacher de soi-même sous un aspect de soi-même, et l'aspect de soi-même sous lequel il faut se détacher, c'est précisément son appartenance, son assujettissement à ce monde. » (J-M Martin dans la reprise du verset 25b au chapitre II)

les mots qui l'entourent, soit par mode de synonyme, soit par mode d'antonyme (de contraire), soit par mode de paronyme, c'est-à-dire de mots qui disent quelque chose de voisin. Un mot est toujours à considérer dans son assemblée, et celle-ci change selon qu'on le prend dans telle époque ou telle autre. Ici, je me restreindrai à deux époques et de façon sommaire, parce que j'engage un travail qui ne peut qu'être hâtif, en une heure de temps, même après la courte préparation de la séance précédente.

### a) Exemples de topiques.

Les mots se trouvent volontiers dans ce qu'on peut appeler une topique, une organisation de mots, un ensemble. Les bonnes topiques sont aussi des typiques. Par exemple, une **topique** est une table, une répartition dans un lieu (*topos*). Un mot a sa place dans un lieu. Une **typique**, si on prend le mot au sens biblique, ça indique une grande première figure qui est en geste, ou une série de figures, ou une généalogie de figures, quelque chose qui pour nous a l'air d'une histoire, d'un récit. Par exemple, les mots majeurs qui disent le Fils Monogène : la Vérité, le Logos, la Vie, la Grâce, sont rassemblés dans le Prologue de Jean, comme dans une table (une topique), et cependant ils sont dans un récit.

Les topiques-typiques exemplaires sont par exemple :

– le Plérôme, qui est la plénitude des dénominations et son avènement, ce qui se passe dans cette généalogie des noms qui s'engendrent. Nous allons en dire un mot tout à l'heure parce que le mot de *psychê* va venir, et précisément il va venir en dehors du Plérôme, il va sortir du Plérôme.

– et aussi l'arbre séphirothique dans la kabbale qui est typiquement une table et aussi une typique dans la mesure où cela fait référence aux mots de la Bible juive, avec cette idée que j'entends les mots dans le passage que je lis à la mesure où je les place de bonne manière dans le tableau, dans la topique.

Ceci correspond à ce fait que, quand nous entendons, nous le faisons en plaçant la parole entendue dans une capacité d'écoute qui est une région à l'intérieur de nous-mêmes, région qui a sa distribution, son organisation. Si nous avons la maîtrise totale de cette région nous n'entendrions jamais quelqu'un d'autre. Cependant, nous ne la connaissons pas bien. Autrement dit elle est susceptible de se réformer, ce qui fait que nous pouvons effectivement entendre. On ne peut s'entendre qu'à la mesure, justement, où l'on bénéficie de quelque chose de commun comme topique, comme lieu où ça parle. On n'entend qu'à partir d'où l'on est. C'est un mot majeur de Jean, c'est en toutes lettres.

Mais on a également des topiques qui ne sont pas des typiques. Notre Occident vit sur une topique qui est la table des catégories d'Aristote<sup>35</sup>, répartition des choses du monde. Elle se développe par exemple dans les épistémologies, c'est-à-dire les points de vue, les points de regard, l'organisation des sciences. Nous entendons toujours quelque chose dans un registre qui est ainsi pré-déterminé. Or cette topique d'Aristote s'est développée dans le refus des typiques grecques initiales, dans la mesure où la philosophie, d'une certaine manière,

<sup>35</sup> Cf. le I 1) d) de [La notion de "nature" en philosophie et en christianisme au cours des siècles ; retour à l'Évangile.](#)

s'avance dans le monde grec en refus des mythologies. La mythologie grecque était véritablement une belle topique-typique.

On pourrait se poser la question à propos d'un discours comme celui de la psychanalyse. Je ne connais rien à la psychanalyse, mais de nos jours les non-croyants n'ont aucune difficulté à dire quel est le sens authentique du christianisme du point de vue de l'histoire des religions. Je vais en faire autant : je ne connais rien à la psychanalyse mais je vais en causer quand même. J'ai été attentif au discours analytique, pas à la pratique analytique. Or le mot topique est un mot employé par Freud, justement. Il se trouve que sa topique est d'une certaine manière une typique à la mesure où les mots qui la décrivent ne viennent pas d'ailleurs que de la lecture et de l'interprétation d'une grande figure mythologique. On pourrait ajouter aussi que c'est une typique qui évolue en prenant des cas typiques en rapport avec cet archétype premier. D'une part je sais bien que c'est un regard étranger sur la chose, et d'autre part ça ne me permettrait pas tout de suite d'affirmer que cela doit se placer de façon satisfaisante en compétition avec les topiques-typiques dont j'ai parlé auparavant. J'aurais beaucoup de réserves à ce sujet, mais ce n'est pas le lieu d'en faire état.

Tout ceci pour vous dire que ce mot de *psychê*, il faut se demander comment il advient dans le discours évangélique et quelle place il y tient : comment il naît et quelle place il occupe.

## b) Psychê et pneuma.

*Psychê* est un mot qui occupe une place généralement subordonnée à un autre mot qui est celui de "pneuma".

### • 1 Cor 15, 45. Les deux Adam.

Une des différences majeures, par exemple, se trouve indiquée par Paul en 1 Cor 15, 45 :

« *C'est ainsi qu'il est écrit* (Gn 2, 7) : *le premier homme, Adam* – le premier à paraître et non pas véritablement le premier – *fut fait une âme (psychê) vivante*<sup>36</sup> – et il ajoute, pour expliquer ce mot de la Septante qui est une traduction du texte hébraïque – *le dernier Adam pour [être] pneuma vivificateur (pneuma donnant la vie).* »

Il distingue : la *psychê* qui est vivante, recevante et le pneuma qui est donateur de vie (*zôopoïoun*)<sup>37</sup>. Nous reviendrons sur ce point.

Adam de Gn 2,7 <i>Le premier Adam à paraître</i>	Adam de Gn 1, 26 (le Christ) <i>Le dernier à paraître, mais c'est lui l'Adam 1<sup>er</sup></i>
psychique	pneumatique
la <i>psychê</i> est vivante, recevante	le <i>pneuma</i> est donateur de vie

<sup>36</sup> Dans le texte grec de la Septante : « *Et Dieu façonna l'homme, poussière prise à la terre, et il souffla sur sa face un souffle de vie (pnoên zôês) et l'homme fut pour [être] une psychê vivante (eis psychên zôsan).* » (Gn 2,7)..

<sup>37</sup> Cette distinction entre le souffle faible (*pnoê*) et le souffle fort (*pneuma*) est déjà chez Philon d'Alexandrie qui pose la même question : alors qu'il a dit que le pneuma était porté sur les eaux (Gn 1, 2), pourquoi ne dit-il pas en Gn 2 que l'homme est insufflé de pneuma mais qu'il est insufflé de *pnoê* (Gn 2, 7) ? Réponse : parce qu'il s'agit ici d'un souffle faible, le souffle animateur de vie animale (pas animale au sens de bestiale, mais au sens de vie animée, y compris ce que nous appelons la vie humaine).

• **Jn 3, 8. Le "je insu", le "je majeur".**

On s'aperçoit donc que, de toute façon, le statut du mot *psychê* est d'être voué à ne pas dire le tout, et notamment pas l'essentiel de ce qu'est l'homme. Autrement dit, la christité<sup>38</sup> n'est pas psychique, elle est participation au pneuma.

Cet aspect des choses s'entend dans la parole qui, disant « *Tu es mon fils* », me fait revisiter ma naissance. En effet, je ne suis pas épuisé dans mon "je natif" tel que je l'éprouve. Et cette dimension-là est ce que nous avons appelé quelquefois le "je majeur", quelquefois le "je insu". Pourquoi insu ? Parce que justement « *le pneuma tu ne sais d'où il y vient, ni où il va* » (Jn 3, 8), et ne pas le savoir est bénédiction, car prétendre le savoir c'est nécessairement n'en savoir rien du tout. Ceci parce qu'il est de l'essence de la donation, et que, si je veux prendre ce qui a pour essence d'être donné, je ne peux que le manquer : si je veux comprendre cela, je le manque. C'est une bienheureuse nescience. Le sommet du savoir, c'est de savoir comment cela ne se sait pas. C'est-à-dire que ce que veut dire savoir est toujours trop petit pour ce qui a pour essence d'être donné.

Donc, cela se dit du pneuma lui-même, mais Jean ajoute aussitôt : « *Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* ». Or les enfants de Dieu répandus, dispersés, sont précisément ce qui est né du pneuma. Donc notre Évangile nous provoque à revisiter ce que veut dire "je", en indiquant :

– que je dis "je", d'une certaine façon, nativement, c'est-à-dire dans les indications que me fournit ma culture de naissance ; car je dis "je", de toute façon, déjà dans une parole.

– et qu'accéder à la région du réveil, de la résurrection, c'est me ré-identifier dans cette direction pour laquelle je n'ai pas de prise mais pour laquelle j'ai écoute : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient, ni où il va, tu entends sa voix* ».

Et cet entendre donne perspective de vie, c'est-à-dire liberté, ouverture, une perspective dont je sais négativement que ce que veut dire "je" n'est pas contenu dans ce que mon expérience me fait comprendre comme usuel, vraisemblable, courant : il y a là une nouveauté radicale qui n'est que dans l'écoute et nulle part ailleurs.

• **À l'écoute d'une parole articulée ou non.**

Cela signifie que ceux qui entendent la parole : « *Tu es mon fils* », accèdent à cette nouveauté. Cependant, il faut bien entendre que cette parole ne consiste pas radicalement dans une parole articulée. Il n'y a pas deux phases successives : une phase où premièrement, je prendrais conscience d'avoir entendu cela ; puis une deuxième phase où je dirais "donc je suis enfant de Dieu". Pas du tout.

Saint Jean ne déploie jamais des états d'âme successifs, il déploie les implications structurelles de la foi. Ceci est très important pour lire des récits, comme celui de Marie-Madeleine au tombeau (Jn 20) : Jean n'est pas à côté d'elle, il n'a pas vu ses émois successifs. La description qu'il en fait est une description de la structure même de foi, que

<sup>38</sup> Sur la christité voir les messages du tag [christité](#).

du reste il a déployée auparavant, indépendamment de cette scène, au chapitre 16, à propos d'autres personnes<sup>39</sup>.

Donc, me reconnaître fils de Dieu, ou dire « *Jésus est ressuscité* », ou dire que *le Père me tire*, c'est la même chose, c'est entendre. Jésus dit en effet « *Nul ne vient à moi si le Père ne le tire* » (Jn 6, 44) mais ça ne veut pas dire que le Père me tire d'abord pour que je vienne ensuite. Il ne faut pas d'abord avoir conscience d'être tiré par le Père pour, ensuite, se mettre en route pour venir vers le Christ comme disciple, mais être tiré par le Père et venir comme disciple sont deux dénominations de la même réalité qui est donnée ou non donnée.

D'autre part, il est très important de garder cette référence lorsqu'on l'a entendue, parce que je n'ai aucune raison autre, moi, d'affirmer quelque chose de ce genre-là que de l'avoir entendu. Mais probablement parce que cette parole ne consiste pas dans une articulation de mots, fût-elle minimale, beaucoup peuvent l'*entendre* sans précisément avoir eu occasion d'acquiescer à la parole qui dit « *Tu es mon fils* » ou « *Jésus est ressuscité* », puisque les deux disent radicalement la même chose, c'est-à-dire l'essentiel de la foi.

En ce qui me concerne pour tout ceci, il s'atteste que je n'annonce cela que pour l'avoir entendu dans ce texte et pas ailleurs, mais je n'exclus pas du tout, et je suis même secrètement souhaitant et intimement persuadé, que cette parole, comme parole non articulée mais effective, résonne dans une multitude. Je considère que celui qui l'a entendu dans la parole écrite doit témoigner de ce qu'il a entendu. Donc, je ne témoigne pas de mon expérience, je ne témoigne pas de moi-même, mais je témoigne d'avoir entendu cette parole. C'est ce qui fait la différence entre le concept de témoignage chez Jean et celui de notre discours chrétien courant où l'on témoigne de son vécu. Chez Jean, le témoignage n'est vrai que si je témoigne d'un autre et à partir d'un autre, ou que si un autre témoigne de moi.

► J'ai du mal avec ce que tu dis parce que pour moi entendre c'est quelque chose qui advient, donc quelque chose de mon vécu.

**J-M M** : Oui, mais ça ne peut pas advenir comme une voix entendue. Ceci est très important. Par exemple « Dieu existe, je l'ai rencontré » ça ne marche pas. En effet que Dieu existe ou qu'il n'existe pas est une problématique dans laquelle l'authentique rencontre n'a pas validité de témoignage pour quelqu'un d'autre. C'est un subterfuge que de dire cela. Cet usage de la notion de parole est par exemple mis en œuvre de façon banale et très critiquable dans l'expression « la voix de la conscience », le mot conscience étant pris au sens moral.

Heidegger, lui, fait constamment usage de la notion d'appel<sup>40</sup> pour déterminer ce à partir de quoi une posture se prend, ceci dans un champ qui n'est ni celui de la banalité de la voix de la conscience, ni celui dont il est question chez saint Jean.

<sup>39</sup> Cf. [Jn 20, 11-18 : Relecture à la lumière de Jn 16, 16-32. Le double retournement.](#)

<sup>40</sup> Par exemple Heidegger parle d'« ... une correspondance qui porte au langage l'appel de l'être de l'étant. » Donc, il y a un appel de l'Être. L'Être a besoin de l'homme pour être. La notion d'appel : chez nous, normalement, il y a un appelant qui appelle, mais ici, l'appelant qui appelle n'est précisément pas un étant. Alors, pour entendre cela, il faudrait percevoir que, pour Heidegger, la parole précède l'homme et l'homme n'est que le lieu-tenant de l'Être : l'Être requiert pour être qu'il soit reçu dans cette lieutenance. Autrement dit, l'homme est « le berger » ou « le gardien de l'Être » - autre expression de Heidegger. Cela est pour nous, pour notre langage, très difficilement accessible. Il a l'air, dirions-nous, de personnaliser quelque chose qui n'est pas du tout une personne. Ça, c'est une problématique, et elle est constante.

## 2) La lecture de la gnose valentinienne<sup>41</sup>.

### a) Le Plérôme des dénominations.

Revenons au Plérôme (la Plénitude) des dénominations qui est la première topique dont j'ai parlée. Il correspond à la lecture du Prologue de Jean faite par les premiers gnostiques valentiniens dans l'Église au IIe siècle. Tout ce que je vais de dire n'est en rien suspect. Mais cela le deviendra dans la façon de l'entendre et nous en évoquerons les circonstances et les raisons.

Par exemple Jean au verset 14 parle du « *Fils Monogénês plein de grâce et vérité* » : de ce fait Grâce et Vérité sont deux dénominations qui résument les dénominations comme Lumière et Vie, dénominations qui se déploient dans les multiples « *Je suis* »<sup>42</sup>.

Voyons comment dans cet ensemble se tient le terme de *psychê* par rapport au terme de *pneuma*. Il se tient d'abord en dehors, c'est-à-dire qu'il n'entre pas dans la plénitude des dénominations. Le mot *psychê* ne s'y trouve pas.

Or, dans la méditation des auteurs qui constituent la table plérômatisée, nous lisons l'avènement d'une topique, d'une topographie des dénominations, qui se fait dans une généalogie, c'est-à-dire que les dénominations apparaissent dans un certain ordre. Mais le Plérôme (la Plénitude) qui contient trente noms comporte une faille car Sophia, le dernier des noms faillit, nous allons voir en quoi.

### b) La chute de Sophia et l'intervention du pneuma.

Ce nom, *Sophia*, est celui de la philo-sophie, de la recherche humaine dans sa volonté de prise. Or Sophia s'élançait dans la volonté de pénétrer le Père, ce qui est une chose *aprakton*, impraticable, impossible. Sa volonté de prise est une méprise qui introduit un trouble dans la Plénitude (le Plérôme). Les multiples dénominations se mettent à trembler.

Dans sa tentative, Sophia elle-même s'étend indéfiniment et « elle se serait complètement diluée dans l'infinité de la douceur du Père si elle n'avait pas d'abord été fixée et arrêtée »<sup>43</sup>. Ce premier rôle de fixation c'est-à-dire d'arrêt de la tendance indéfinie, est la croix. Or les deux fonctions de la croix sont de fixer (de solidifier, de sauver) et de séparer<sup>44</sup>.

Sophia est ainsi restituée de son erreur par la fixation de la croix, mais il y a aussi une séparation : la fille de Sophia, c'est-à-dire sa manifestation, va être jetée hors de la Plénitude (hors du Plérôme).

J'espère que vous avez compris que la toute première partie de ce *mythos* correspond très exactement à la critique que Paul fait de la geste adamique de vouloir prendre l'égalité à

<sup>41</sup> Ce qui est rapidement dit ici est plus développé dans les messages du tag [gnose valentinienne](#).

<sup>42</sup> « *Je suis la lumière du monde* » (Jn 8, 12), « *Je suis la résurrection et la vie* » (Jn 11, 25) etc.

<sup>43</sup> D'après saint Irénée, *Contre les Hérésies*, I, 2, 2.

<sup>44</sup> Voir à la fin du chapitre le § "Exclure un état faible en passant à un état accompli".

Dieu (Ph 2)<sup>45</sup>. On ne peut pas trouver d'indication plus parfaite de la méprise la plus radicale, qui est de vouloir prendre l'imprenable.

Ensuite les autres dénominations reçoivent le Pneuma. Et le Pneuma les enseigne et leur apprend à eucharistier, c'est-à-dire à entrer dans l'espace du don comme don. Cela ne fait que commenter ce que dit Paul au chapitre 1<sup>r</sup> de la lettre aux Romains. Quelle est la première erreur par quoi le péché entre dans le monde ? « *Ils n'eucharistièrent pas* » (Rm 1, 21)<sup>46</sup>. Les hommes sont dans le monde sur le mode de ce qui est à saisir, à prendre, et non pas sur le mode de ce qui se reçoit.

Cela veut dire que tous les noms que nous lisons dans les « Je suis » de l'évangile de Jean (la *vie*, la *lumière*, le *pain*, la *porte*, etc.) n'ont pas sens pour autant que nous prétendrions en définir le sens, mais pour autant que nous les accueillons comme disant l'indicible, comme disant ce qui n'est pas prenable, c'est-à-dire finalement comme disant la dimension de résurrection. C'est là l'accomplissement de *cette* « *plénitude dont nous avons tous reçu, et don sur don* » (Jn 1, 16).

### c) La honte comme trait premier de la psychê.

Poursuivons : la fille de Sophia<sup>47</sup> s'appelle Achamoth, elle correspond à la sagesse hébraïque puisqu'en hébreu *hochma* c'est la sagesse, et *hacham* c'est le sage. Elle est constituée par un pathos. C'est un pâtre qui a sa source dans l'**ignorance**.

Elle a son trait premier dans la **honte** pour le geste de méprise que Sophia a accompli, la honte d'avoir manqué son pro-jet. La volonté déçue de vouloir saisir le Père suscite la honte constitutive d'elle-même.

Nous avons ici une table de la psychê : la psychê est issue d'ignorance (*agnoia*), donc de la *non-gnôsis* (non-connaissance), et aussi de la non-présence à la Plénitude (au Plérôme), c'est-à-dire de l'être jeté dehors. Et cela se dénomme comme honte.

*Aiskhunê* (la honte) est le mot de Paul en Rm 1, 27 où c'est un des noms du péché. Ceci ne veut pas dire que le "sentiment de honte" est le péché au sens biblique. En effet, pour nous, la honte est un sentiment, mais dans le récit ce n'est pas un sentiment, c'est le statut ontologique de la honte, c'est la condition de possibilité de ce que s'éprouve la honte.

La honte est très importante comme dénomination de la *psychê*, parce qu'elle met en évidence le fait qu'un de nos modes fondamentaux d'être au monde est d'être sous le regard. Être au monde et être sous le regard ne sont pas deux choses différentes.

Nous sommes nativement sous des regards contrastés : des regards qui aiment, des regards qui tuent, qui excluent, etc. peut-être même que toute la tâche de l'Évangile est de révéler que l'humanité est, ultimement, non pas sous un regard de loi, de jugement, mais sous un regard d'*agapê*. Peut-être n'y a-t-il rien d'autre à dire. Si nous le savions, tout changerait.

<sup>45</sup> Voir [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#).

<sup>46</sup> Cf. [Rm 1, 18-32 : L'entrée du péché dans le monde ; la colère de Dieu](#).

<sup>47</sup> La fille de Sophia est en fait sa manifestation. Dans le livre *Contre les hérésies* d'Irénée paru dans la collection Sources chrétiennes, une note dit que *enthumêsis*, le mot grec utilisé, peut être entendu dans le sens où Sophia dépose son désir malencontreux (de pénétrer le Père) en se séparant de lui, un peu comme on le ferait d'un vêtement : du coup ce désir devient une réalité autonome.

Malheureusement, nous l'avons entendu et nous y acquiesçons plus ou moins, mais cela ne signifie pas que nous l'avons véritablement entendu. Or l'Évangile n'a rien d'autre à dire que : « *Tu es mon fils agapêtos (mon fils que j'aime)* » (Lc 3, 22). Et cela est adressé à l'humanité. Le mot *agapê* désigne la première salutation que Dieu fait à l'humanité. Nous sommes accueillis, et accueillis précisément comme fils. C'est le geste patriarcal de la bénédiction, le dire-bien patriarcal qui nous constitue fils et héritiers, comme dit Paul. Tout l'Évangile est compris dans ce simple petit mot. Il n'y a rien d'autre à ajouter et tout ce qui est dit en dehors peut s'y rapporter.

#### d) La table des passions premières.

Nous avons commencé à énumérer les caractérisations de cet être au monde, qui est d'abord un être jeté en dehors du Plérôme, qui est un être dans la honte comme être sous le regard. Ceci suscite les passions premières, énumérées dans une table<sup>48</sup> :

- le *phobos*, la **peur qui fait courir**, à quoi correspondra l'élément **eau** ;
- l'*ekplêxis*, la **peur qui stupéfie**, à quoi correspond l'élément **terre ou roc**.
- *lupê*, la **tristesse**, nommée en troisième, est appelée quelquefois *aporia*. La tristesse correspond à l'**air**.
- et l'*épithumia*, le **désir**, qui est double : à la mesure où il est susceptible d'être assumé comme désir de retour hors de l'exil, et à la mesure où lui est conférée une mémoire, car il a nativement dans sa peur une mémoire oublieuse. Et le désir correspond au **feu**.<sup>49</sup>

J'aurais d'ailleurs pu dire que la honte comporte en elle cet aspect de mémoire oublieuse. L'être psychique est probablement essentiellement mémoire, et sans doute mémoire oublieuse. Le mot oubli peut être pris ici dans les catégories de ce qu'on appellera plus tard le refoulement, par exemple.

Vous avez là une table étonnante. Les éléments apparaissent à ce moment-là, mais ils sont encore dans une fluidité et dans un moment non construit. En effet tout cela précède de quelque manière ce que nous appellerions la constitution du monde : la connaissance de Dieu est posée d'abord, et l'homme est ensuite toujours plus ou moins pensé comme ce qui a à rejoindre cette pensée.

#### e) Conséquences.

Nous avons également ici la considération que l'homme (même celui que nous considérons comme adulte) est un être nativement inachevé car il lui manque ce qui est susceptible de le constituer en son plus propre et qui ne peut venir qu'à la fin : la connaissance (*gnôsis*). Celle-ci vient à la fin parce qu'elle est préparée avant, nous connaissons ce principe.

---

<sup>48</sup> Voici un des récits : « Ne pouvant donc franchir Limite, parce qu'elle était mêlée de *pathos* (passion), et se voyant abandonnée, seule, au dehors, elle fut accablée sous tous les éléments de cette passion qui était multiple et diverse : elle éprouva de la **tristesse**, pour n'avoir pas saisi la Lumière ; de la **crainte**, à la perspective de voir la vie lui échapper de la même manière que la Lumière ; de l'**angoisse** par-dessus tout cela, et le tout, dans l'**ignorance** » (Irénée, *Contre les hérésies*, I, 4, 1)

<sup>49</sup> Nous avons ainsi les 4 éléments d'Empédocle : eau, terre, air, feu.

Autrement dit, nous avons ici une analyse de la situation dans laquelle nativement nous sommes en recherche. Nous sommes constitués dans une peur native, éventuellement dans une tristesse, dans un désir, et rien de cela ne nous conduit comme tel à ce qui nous est "destiné".

Le mot de destination – et même de pré-destination à condition qu'on ne l'entende pas au sens banal du terme –, est un mot très important dans notre Nouveau Testament : c'est ce qui confère la liberté. La pré-destination c'est ce qui nous donne une perspective d'avoir-à-être, une possibilité d'être. Cela bien sûr ne peut survenir à notre psychê qu'à partir du Plérôme, du fait d'avoir entendu la plénitude des dénominations, ce qui constitue la christité en nous.

Vous avez là des aspects du monde dans lequel je vis depuis quarante ans. Et je vous assure que je n'ai jamais trouvé une lecture plus pertinente, plus pointue, plus exigeante de l'essentiel même de l'Évangile. Et le mode sur lequel je lis l'évangile, je le tiens pour une bonne part de cette lecture-là.

Il faut savoir que les valentiniens sont les tout premiers commentateurs de Jean, il n'y en a pas d'autres avant<sup>50</sup>.

### **3) Le double usage du mot *psychê* en Jn 12, 25 et ailleurs.**

Un certain nombre de questions se pose pour préciser la détermination de ce qu'il en est de cette *psychê*. Car si on regarde les textes, tant du Nouveau Testament que de ces premiers commentateurs de Jean, on s'aperçoit qu'il y a une certaine ambiguïté, il y a comme deux façons de traiter le mot de *psychê*. Cela m'a retenu très longtemps. Je pense que vous voyez bien l'enjeu de ces choses, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que de savoir qui je suis.

#### **a) Le double traitement du mot *psychê* (dans le N T et ailleurs).**

Voici en quoi consiste ce double traitement du mot *psychê* :

1/ Dans certains textes *pneuma* et *psychê* sont deux choses différentes ; chez les valentiniens ils correspondent même éventuellement à deux natures différentes. Or, on ne peut agir que selon la volonté de son principe, de son père. Cela est en toutes lettres chez Jean : « *Vous avez pour père le diabolos et vous ne pouvez rien faire d'autre que de vouloir me tuer, puisque c'est l'essence même de votre père que d'être meurtrier principiellement (ap' arkhês)* » (d'après Jn 8, 44). Ce qui est psychique ne peut devenir pneumatique, ce qui est pneumatique ne peut devenir psychique<sup>51</sup>.

Nous pensons qu'à l'origine les valentiniens entendaient bien Jean pour lequel psychique et pneumatique ne répartissent pas des individus ; mais ce qu'ils appellent des *natures* est le commencement d'une corruption à l'intérieur même de leur lecture<sup>52</sup>. Ce point sera

<sup>50</sup> Pour une plus longue présentation du Plérôme et des aventures de Sophie voir le tag [gnose valentinienne](#).

<sup>51</sup> « *L'homme psychique ne reçoit pas les choses du pneuma de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est spirituellement qu'on en juge.* » (1 Cor 2, 14)

<sup>52</sup> Les valentiniens de l'époque achevée distinguent trois natures : spirituelle (pneumatique), psychique, et matérielle (ou hylique), cependant la matière (*hulê*) n'a pas le même sens qu'aujourd'hui. Et parce qu'ils commencent à avoir la conception occidentale de l'individu comme clos, comme *atomos*, du même coup ils ont une oreille occidentale, et ils tendent à penser que certains hommes (les pneumatiques) sont à jamais sauvés quoi qu'ils fassent, et que d'autres (les hyliques) sont à jamais perdus quoi qu'ils fassent. Il faudrait en fait considérer que pneumatique et hylique (ou psychique) ne répartit pas des individus mais désigne d'une part

légitimement critiqué ensuite par la grande Église, mais le principe de lecture lui-même est valable.

2/ Dans d'autres textes, *psychê* et *pneuma* sont deux aspects d'une même chose : *psychê* est l'aspect faible de quelque chose qui a pour vocation d'être grand :

- Cela correspond à un usage attesté chez les stoïciens contemporains, où l'on trouve par exemple que la *psychê* est un *pneuma* ou une idée *refroidie*, donc un état différent. Cela m'enchant : la finité de la personne est d'être une *idée refroidie*, que vienne la chaleur de l'*agapê* et cela se modifiera ! Les textes sur ce sujet sont magnifiques.
- Il y a encore une autre façon de dire cela qui est plus proche de la façon évangélique, c'est de dire que la *psychê* est un *pneuma* endormi. D'où le concept d'éveil, mot qui correspond le mieux à *égeireîn*, un des deux mots qu'on traduit couramment par *ressusciter* : la dimension de résurrection est l'éveil de ce qui est en semence.

Vous voyez que nous avons deux usages, qui ont l'air contradictoires, parfois chez le même auteur et parfois chez Jean lui-même.

### **b) Exemple de Jn 12, 25 avec des précisions.**

C'est ce qui fait la difficulté du texte de notre dernière rencontre : « *Celui qui aime sa psychê la perd* – la *psychê* est susceptible d'être perdue, elle n'appartient donc pas à l'ordre du *Pneuma*, qui ne peut qu'être vie puisqu'il est donateur de vie<sup>53</sup>. – *Mais celui qui se détache de sa psychê en ce monde la garde en vie éternelle* » : voilà qu'elle est le nom de ce qui est gardé en vie éternelle, comme si on passait d'un état de la *psychê* en ce monde à un état de la *psychê* en vie éternelle.

#### **• Précisions sur le passage état faible à état accompli (traitement n° 2 du a)).**

Ceci est très important. On ne prend pas garde à ce genre de chose. Mais ce qui fait l'essence de la pensée, le fait de discerner deux choses, se vit dans l'expérience de la fabrication du fromage, dans l'expérience du barattage du beurre, dans l'expérience de la vinaigrette. Ainsi tous les anciens philosophes se sont intéressés au mélange.

Par exemple, qu'est-ce qu'un mélange qui n'est pas stable ? C'est le cas de la vinaigrette : il lui faut une sorte de violence pour qu'elle soit vinaigrette, et quand, par suite d'un temps un peu long elle se repose, il faut à nouveau l'agiter. Empédocle médite sur ces choses, sur le rapport de l'huile et de l'eau, précisément pour dire des choses essentielles à la pensée. Vous croyez que vous pensez les choses très différemment. Pas du tout. Seulement il faut penser à partir d'où l'on pense, et précisément penser c'est mettre en œuvre ces choses-là.

Or nous avons justement ici l'exemple d'une contradiction qui apparaissait en première lecture, et qui, au contraire, est une sorte d'identité. En effet c'est le même geste qui, à partir du lait, fait le fromage et qui exclut le petit-lait, le rejette. Vous avez des textes sur ce sujet. Par exemple, cela est dit de la croix : la croix confirme et sépare, du même geste. C'est-à-

---

« cela de pneumatique à quoi tout individu participe, c'est-à-dire la christité qui est en tout individu », et d'autre part « cela de meurtrier et de mortel qui est aussi en tout individu ».

<sup>53</sup> Cf. 1 Cor 15, 45 au 1) b).

dire que ce qui fait passer d'un état faible à un état fort (un état accompli) exclut en même temps l'état faible.

Alors la question qui se posera pour nous sera : est-ce que "je" et "je" sont comme deux états ou comme deux choses ? C'est très important pour constituer notre anthropologie. Cela peut paraître trivial, mais dans le domaine des choses essentielles, c'est le plus trivial apparemment qui est susceptible de porter le plus élevé. Parce que justement nous avons aujourd'hui, pour parler de la connaissance de ces choses, des vocabulaires spécialisés qui n'ont plus de rapport avec ces principes constitutifs, ces fondamentaux du pâtre dont on a vu une table, et aussi les fondamentaux sensoriels que nous avons déjà médités chez Jean.

Le mot de *psychê* peut donc désigner à la fois cela de pneumatique qui est en état faible, mais il est en état faible du fait de n'être pas accompli, de ne pas paraître, c'est-à-dire précisément d'être mélangé.

Vous avez les beaux mélanges, qui sont stables – l'idée du cosmos est une pensée du mélange ordonné<sup>54</sup> –, et puis vous avez des pensées dans lesquelles le mélange est la situation qu'il faut gérer par le discernement, c'est-à-dire que tout se repose quand chaque chose est à sa place et non pas mélangée aux autres. C'est le concept de jugement dernier : qu'est-ce qui se trie ? Justement c'est là qu'il est très important de percevoir s'il s'agit des individus ou s'il s'agit de ces états fondamentaux dont nous venons de parler. C'est lié à notre question sur le jugement dernier.

### • Les deux usages de *psychê* en Jn 12, 25

Nous avons donc deux mentions de la *psychê* au verset 25 :

- d'abord la *psychê* qui se perd, qui va au rien dont elle est venue, le rien dont parle Jean : « hors de lui, rien » (Jn 1, 3).
- ensuite la *psychê*, qui étant en elle-même semence ne demande qu'à croître, et qui sera accomplie en plénitude.

Il y a donc le double mouvement de séparer ce qui est faible (ce dont nous avons dit qu'il retournait au rien), et d'accomplir en plénitude ce qui est faible (ce dont nous avons dit qu'il était une semence), pour que "ce qui était le petit devienne le grand"<sup>55</sup>.

Ainsi, nous avons l'impression d'avoir lu le verset 25 mais nous ne savions pas poser le mot de *psychê*, nous n'avions pas décidé de son sens véritable.

Le contexte a l'air de porter, dans la même phrase, deux possibilités de sens :

- la possibilité que ce soit deux choses (*il perd sa psychê*) ;
- la possibilité que ce soit la même chose, puisqu'*il garde sa psychê pour la vie éternelle*.

<sup>54</sup> Le mot grec *kosmos* signifiait d'abord simplement l'ordre.

<sup>55</sup> Les valentiniens considèrent trois natures (voir note 29). D'après *Adversus Haereses I, 6, 1* : "le psychique" tenant le milieu entre le pneumatique et l'hylique, ira du côté où il aura penché" soit vers le pneumatique soit vers le hylique. Dans ce cas *psychê* et *pneuma* sont deux aspects d'une même chose : *psychê* en est l'aspect faible qui a vocation à être grand. » (J-M Martin, Forum 104 en 2007).

Nous essaierons de méditer en quoi ces deux choses sont compatibles pour commencer à nous avancer vers la signification de ce verset. Vous pardonnerez cet excursus. Pour moi, c'est important.

### c) Nouvelle lecture des deux *psyché* (verset 25<sup>56</sup>).

► J'applique le verset 25 à nous et non pas au Christ, et je me demande si la première *psyché*, celle qu'on va perdre, est-ce ce n'est pas parce qu'on a voulu l'accaparer, tandis que l'autre, on a entendu qu'elle était donnée ?

**J-M M :** Dans ce que tu dis la dernière chose est tout à fait essentielle : la *psyché* qui est gardée dans l'ouvert de vie éternelle c'est la *psyché* qui émerge à l'espace du don. Nous ne sommes pas nativement dans l'espace du don, notre mode de dire "je" est crispation.

Alors pour en revenir au premier élément de ton intervention, je dirai plutôt que « notre "je natif" est crispé » parce que ça n'en fait qu'un : un "je" sur mode crispé, un "je" sur mode décrispé. Et justement, pour ce qui est crispé, lorsque vient l'ouverture, la crispation s'en va ! Du point de vue des structures de pensée ceci est très important.

À propos de notre verset j'ai dit la même chose mais pas dans ces termes-là. Et d'ailleurs je le redirai une autre fois dans d'autres termes sans doute<sup>57</sup>. Lorsqu'on s'habitue à être à la vérité de la chose, on a la liberté de n'être pas tenu par une terminologie. Le langage n'est pas terminologique, il a la capacité de se dire à l'aide de ce que suggère tel ou tel contexte.

J'avais indiqué qu'il y avait deux façons d'être deux :

– la façon du mélange de deux contraires où il y a la nécessité de discerner ou d'exclure. Il y a l'exemple de la lumière et de la ténèbre puisque quand vient la lumière, la ténèbre s'en va ; il y a aussi le modèle du jugement dernier qui est un mélange qu'il faut démêler ;

– en revanche si je parle d'un état faible par rapport à un état fort, je parle comme s'il y avait un point commun persistant et que des modalités de ce point (la faiblesse d'abord, la force ensuite) viennent successivement.

En fait ces deux structures se joignent constamment l'une à l'autre. C'est à ce sujet que j'avais abordé la fabrication du fromage comme incluant à la fois la formation du fromage et aussi l'autre élément de structure puisqu'il y a exclusion du petit lait.

Personnellement je ne peux pas penser sans m'interroger sur la méditation de deux. On pense qu'être deux c'est tout simple, mais il y a une indéfinité de façons d'être deux. Et si on n'est pas présent aux premières émergences de deux, aux structures élémentaires qu'ouvre le deux, on cause approximativement sur des choses, on ne les médite pas dans leur profond.

<sup>56</sup> Cette réflexion vient de la séance suivante.

<sup>57</sup> J-M Martin en a parlé aussi de cette façon en commentant Jn 12, 25 : « la Mort/Résurrection a une double caractéristique : 1/ elle sépare et exclut : ici elle exclut la solitude du grain de blé (ou l'infécondité du grain de blé s'il ne se défait pas) ; 2/ elle est quelque chose qui accomplit, qui confirme ce qui était en semence. »