

Chapitre III

Eau et pneuma (Jn 3, Jn 4 et Jn 7)

Pour reprendre doucement notre travail, ce serait bien que je vous parle de Monsieur Bonnet. Quand j'avais moins de dix ans, Monsieur Bonnet qui avait dans les cinquante-six ans, a été mon premier maître de sagesse. C'était un voisin, il était jovial. Il fumait la pipe, naturellement. Et moi, je le suivais partout et je le regardais. Il avait été mutilé inégalement au niveau des deux mains à la guerre de 14, mais il était d'une adresse remarquable. Il avait appris à *faire avec*. Il chantonait et avait des adages qui me laissaient parfois perplexe d'abord, mais me donnaient ensuite à réfléchir. Un des adages de Monsieur Bonnet était celui-ci : « La galette, c'est très bon, surtout si on la mange soi-même ! » Moi, je ne trouvais pas cela très équilibré car j'étais d'un rationalisme incroyable ! Et puis, je réfléchissais et, le lendemain, je comprenais. Ensuite, dans ma vie, je mettais en œuvre ce que j'avais compris de Monsieur Bonnet.

- **Créer ses propres outils.**

Je veux dire ici que *faire avec*, et *savoir s'y prendre*, c'est se constituer ses propres chemins, son propre outillage pour la lecture. De même, les très bons bouchers ne se servent pas d'un couteau tout fait, ils le font à leur main. Moi aussi, j'ai essayé de faire à ma main mes principes de discernement, de coupure. Ce n'est pas forcément le meilleur qui puisse se faire. Mais, ça me sert. Cela ne veut pas dire que l'Évangile est à garder pour soi-même. La page d'Écriture, il faut ensuite la partager, voir si quelqu'un ne peut pas vous aider. Moi, je regardais Monsieur Bonnet. On peut se regarder mutuellement. Ceci pour vous dire que nous allons aujourd'hui faire, en premier, un exercice de lecture, un apprentissage de lecture en étant attentifs, non pas simplement à l'immédiat contenu de la lecture, mais à ce que cela implique comme acte de lecture pour nous.

- **Tenant, teneur, tonalité d'un texte.**

Je me sers – je n'ai pas encore trouvé mieux – pour approcher la Parole, d'une distinction qui est d'essayer d'entendre le texte :

- dans sa **teneur** (ce qu'il dit),
- dans ses **tenants** (ses articulations),
- et enfin dans sa **tonalité**.

Il me semble qu'il faut considérer ces trois éléments qui appartiennent à la symbolique du *tenir*.

Il existe des outils industriels pour la lecture. On les trouve chez les grammairiens, chez les structuralistes... libre à chacun, mais, moi, j'aime bien me faire mes outils. Je m'informe aussi, je regarde au moins de biais ce que font les autres, mais ça ne m'empêche pas d'essayer de produire afin de manger la galette moi-même.

I – Eau et pneuma en Jn 3, 5 et Jn 3,8

1) Naître d'eau et pneuma (Jn 3, 5).

Nous allons aborder aujourd'hui un texte dont il importe qu'on essaye d'apercevoir la tonalité, la teneur (ce dont il parle) et le tenant (les modes d'articulations), comment les choses tiennent ensemble. Ces notions sont vagues et celle de tenant demanderait à être précisée, mais je ne le fais pas tout de suite.

Écoutons ce texte. Nous allons nous en tenir, au moins au début, au seul verset 5 du chapitre 3 de saint Jean : « *Jésus répondit : “ Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.”* »

a) La tonalité, la teneur et le tenant du verset, à première écoute.

D'abord, la **tonalité**. Dans quelle tonalité entendons-nous ce texte d'emblée ? Vous, je ne sais pas, mais moi – et je ne suis pas seul – j'entends ce texte en premier dans une tonalité de menace : *Si tu ne pas... alors par conséquent ne pas...*

Pour illustrer cela et montrer que ce verset n'est pas seul en cause de ce point de vue, je vais vous donner un autre exemple qui se trouve au chapitre 14 de Jean (je croirais entendre ma grand-mère) : *Si tu m'aimes, tu feras ce que je dis, et en récompense je demanderai à ton père qu'il te donne...* De quel texte s'agit-il ? « *Si vous m'aimez, vous observerez mes commandements, et alors, moi, je prierai le Père qu'il vous envoie l'Esprit Saint* » (Jn 14, 15) : c'est la tonalité du chantage à l'affection.

Je passe maintenant à la **teneur**, au contenu. Que dit ce texte ? Il dit, à première écoute, que, *si quelqu'un n'est pas baptisé, il n'ira pas au ciel*. Je dis un peu gros, mais c'est ce qu'on entend à partir de la tonalité précédente. Et je dois même dire que cela a été entendu comme une menace effrayante, et sans doute a généré bien des douleurs. Il suffit de penser, dans une période de foi puissante, à l'accident d'un enfant mort-né : qu'est-ce que ce texte disait à la mère ? Ce fut même une douleur telle qu'on y a cherché des subterfuges qui nous paraissent dérisoires, mais qui attestent de la difficulté d'un texte pareil. On a inventé les limbes, par exemple, pour que ce soit un peu moins dur. Au cours des XIIe et XIIIe siècles on a créé des chapelles où on déposait un enfant mort de bonne heure en supposant qu'un ange, un saint, devait le réveiller, le baptiser et le re-laisser mourir. Les historiens connaissent ces coutumes. Ces inventions sont intéressantes en tant qu'elles sont l'indice d'une terreur, d'une terreur générée par un texte menaçant, un texte de ce genre.

Si je regarde maintenant le **tenant**, c'est-à-dire l'articulation, ce texte se laisse analyser selon notre grammaire comme une proposition conditionnelle. Elle comporte une condition et un conséquent.

b) La tonalité, la teneur et le tenant après étude.

Notre travail va nous conduire à dire à propos de ce verset :

– En ce qui concerne sa **teneur**, il ne s'agit pas directement du baptême ici, ni de la vie plus tard après la mort.

– Du point de vue du **tenant**, il ne s'agit pas d'une proposition conditionnelle : il faudra apprendre que, chez saint Jean, *si* n'est pas conditionnel, *parce que* n'est pas causal, *afin que* n'est pas final. Ce sont les articulations de notre grammaire occidentale. Nous avons des propositions (je ne parle pas des propositions circonstancielles de lieu et de temps) dont l'origine remonte à la logique et même à la métaphysique qui se développe chez Aristote : la logique, en tant que les propositions conditionnelles ont un régime de fonctionnement bien déterminé, et la métaphysique des quatre causes dont on retient surtout la cause finale. Nous avons donc ici un tenant qui laisse passer beaucoup de choses de l'intérieur de nos propres langues, et qui, a fortiori, ne peut pas s'imposer comme une grille de lecture pour un texte tel que celui-là. Il faudra que je le montre. Pour l'instant, je me contente de l'indiquer.

– Enfin ce verset n'est pas dans la **tonalité** de la menace. Cela, je pouvais le dire a priori, car la plus grande difficulté, pour entendre l'Évangile, c'est de l'entendre dans sa propre tonalité. Or l'Évangile est une parole de libération. Quand je l'entends comme menace, je suis à peu près sûr d'avance que je ne l'entends pas dans sa tonalité propre. Par principe. Chaque phrase doit être lue comme l'Évangile, chaque phrase a l'Évangile en elle, et chaque phrase s'entend comme annonce heureuse, bonne nouvelle.

c) « *Naître d'eau et pneuma* » : que désigne l'eau ici ?

Revenons au texte. Tout est à soigner, à corriger en même temps. Il faut bien que nous procédions dans un certain ordre. Prenons des éléments de chacun des deux stiques du verset 5 et voyons comment ça se tient à l'intérieur de chacun. Ensuite nous verrons le rapport des deux versets entre eux.

Pour le contenu : "*Naître d'eau et Esprit*" ne désigne pas le baptême. Pourtant, naître, eau et Esprit semblent nous indiquer la pensée du baptême, notamment l'eau et l'Esprit, puisque « Au sacrement du baptême, l'eau est le signe visible d'une réalité invisible qui est l'Esprit Saint, le baptême étant signe visible d'une réalité invisible. » C'est une définition de Hugues de Saint-Victor (XIIe siècle) mais qui a été préparée longtemps auparavant par la distinction du visible et de l'invisible qui implique le mot de signe. Elle continuera à régner. Par parenthèse, on perçoit peut-être déjà maintenant que la distinction entre deux choses, dont l'une est le signe qui fait monter vers l'autre (le visible vers l'invisible), est une caricature du rapport du secret (caché) au dévoilé.

La sacramentalité a bien à voir avec le rapport du caché au dévoilé mais il ne s'agit pas de la différence entre deux éléments dont l'un est visible et l'autre invisible, qui sont raboutés ensuite par le concept de signe. Ils sont d'abord pensés *deux*, l'eau est l'eau, le pneuma est le pneuma, puis ils sont joints parce que l'un signifie l'autre. La distinction du visible et de l'invisible est ici la distinction post-platonicienne de l'intelligible et du sensible dont les éléments sont ensuite raboutés. C'est un tout autre processus que celui que nous avons aperçu dans le dé-voilement de la réalité secrète de la semence qui vient à fruit, et qui, s'accomplissant, se donne à voir. L'un est le processus d'une pensée qui est sur le mode de

l'accomplissement dévoilant, et l'autre est sur le schème du rapport entre deux sphères, la sphère de l'intelligible et la sphère du sensible.

Il y a un indice assez intéressant : en dehors du verset 5, le contexte ne parle pas d'eau, il parle de pneuma. Le verset suivant est : « *ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né du pneuma est pneuma. Ne t'étonne pas si je t'ai dit (...) Le pneuma souffle où il veut ...* ». Les exégètes protestants, notamment, se sont dits de bonne heure qu'il ne pouvait être question ici de la conception sacramentelle proto-catholique. Celle-ci, au IIe siècle se développe parfois dans certains milieux – par exemple, on la trouve dans *Les extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie –, mais la lecture protestante ne pouvait admettre cette conception de la sacramentalité. Les exégètes, en général, pensent que, puisqu'il n'est pas question d'eau ailleurs qu'au verset 5, c'est un ajout postérieur, le texte primitif aurait dit : « *si quelqu'un ne naît pas de l'Esprit* », donc il n'y aurait aucune référence au sacrement de baptême. Mais, dans tous les grands manuscrits, on a "eau et esprit" donc la solution n'est pas là. Il ne s'agit pas directement du baptême et en cela les protestants ont raison : ce n'est pas à partir de notre conception du baptême qu'il faut comprendre ce texte, même si, ayant compris ce texte, au contraire, nous avons de quoi comprendre mieux notre baptême ensuite. Je ne dis pas qu'il n'y a aucun rapport avec le baptême.

Même en gardant le texte tel qu'il est, on peut montrer qu'il ne s'agit pas immédiatement du baptême parce que nous avons affaire ici à un hendiadys. Et donc « *si quelqu'un ne naît pas d'eau et Esprit* » signifie : « *si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est l'Esprit* ». L'eau n'est pas ici un élément matériel qui serait autre chose que le pneuma (l'Esprit). L'eau est une désignation du pneuma lui-même. Pour l'instant, je ne prouve rien, je vais le prouver avec un autre texte tout à l'heure.

J'invite à entendre, sans l'avoir totalement montré, que ce texte ne parle pas de ce que nous appelons le sacrement de baptême, mais qu'il s'agit de naître du pneuma. Qu'est-ce que *naître du pneuma* ? C'est naître du pneuma de résurrection, c'est venir nouvellement au monde à partir de la résurrection.

Naître, c'est la même chose que *croire*. Ce qui permet de le dire, c'est : « *À tous ceux qui l'ont reçu il a été donné cet accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui ont cru en son nom, ceux qui ne sont pas nés des sangs ni de la volonté de la chair... mais qui sont nés de Dieu.* » (Jn 1, 12-13) Ce qui signifie : naître à partir de la foi dans la résurrection (ou du Pneuma de résurrection), c'est aussi radical que venir au monde.

J'indique, pour une bonne compréhension de ce qui est en question ici, ce qu'on dit souvent : il y a une première naissance, puis une re-naissance. On dit que le baptême est une nouvelle naissance. C'est vrai, mais il faut bien l'entendre : ce n'est pas quelque chose qui se rajoute à la naissance acquise, c'est une naissance de plus originaire que ma première naissance. Ce qui est en jeu ici, c'est à nouveau le principe johannique selon lequel ce qui vient après atteste qu'il était d'avant. Nous l'avons déjà vu à propos du Baptiste. Et ceci répond à la question : *D'où je viens ? Quelle est mon identité ?*

Mon identité essentielle n'est pas contenue dans ma carte d'identité. Le nom de mon père, de ma mère, mon lieu et ma date de naissance, mes signes particuliers (néant), ce schéma de

la carte d'identité, c'est ce par quoi s'identifie quelqu'un chez nous. Mais j'ai une origine plus originelle, je suis né de Dieu avant cette naissance-là. Je suis né de la volonté de Dieu, de son secret, de sa déposition des semences. Je suis séminalement, de toute éternité – peu importe si l'expression est bizarre –, je suis de là. Mon accession à la foi est la fructification, la venue à jour de cette plus originelle origine.

d) « Entrer dans le Royaume de Dieu. »

Notre première partie du verset dit ce qu'il en est de naître, c'est-à-dire de venir au jour à partir d'une semence plus originelle, de par la résurrection. La deuxième partie du verset parle de « *entrer dans le Royaume de Dieu* ». Longtemps on a eu tendance à penser qu'entrer dans le Royaume de Dieu, c'était, après la mort, aller au ciel. Mais le Royaume, c'est maintenant ! Nous apercevons déjà que ce n'est pas un rapport de conditionnel, mais que, vivre à partir de l'Esprit de résurrection, c'est déjà être entré dans le Royaume. Ceci touche au tenant, c'est-à-dire à la compréhension du rapport de ces deux termes autrement que dans le conditionnel.

Je note déjà que si nous arrivons à dire que ces deux parties du verset disent deux fois la même chose, alors le pneuma de résurrection est la même chose que le royaume. J'ai dit : « Pneuma, Royaume, Vérité – ce mot n'est pas ici mais ailleurs – ce sont des mots qui disent la même chose. » Pneuma prend donc ici la signification d'un espace régi, et même la qualité d'espace. On reviendra sur un aspect de la symbolique du pneuma comme espace.

Il y a vingt ans j'ai voulu faire une série de cours sur l'Esprit Saint à partir de l'épître aux Éphésiens, et chaque fois que je voyais *pneuma*, je pensais *espace*, ce qui était, de ma part, assez audacieux. Or, pendant les vacances suivantes, j'ai trouvé un petit volume du XVII^e siècle commençant, un lexique hébreu - latin de Buxtorf. Comme il possède une table de lexique rabbinique, je cherche à *rouah*, le mot hébreu pour pneuma : je vois *spacium*, *intervallum*. Le mot de *rouah* a été médité dans le monde rabbinique sous cet aspect-là. Il y a parfois des tentatives comme la mienne qui se trouvent confirmées.

e) « Naître d'eau et pneuma » et « entrer dans le Royaume de Dieu ».

Nous en étions au moment où il nous fallait lire avec plus de précision le rapport des deux parties du verset 5. J'ai déjà indiqué de façon anticipée que c'était dire deux fois la même chose et qu'il faudrait traduire : « *naître (ou vivre) à partir de l'Esprit de résurrection, c'est la même chose que être entré déjà dans le Royaume* ». Il y a ici ce qu'on pourrait appeler un hendiadys de propositions. Nous avons vu l'hendiadys de mots : *l'eau qui est esprit*, deux mots pour dire une chose. Ici c'est deux propositions pour une chose.

N'avez-vous pas remarqué que c'est de la poésie sémitique ? Il ne faut pas avoir une très grande familiarité avec les psaumes pour apercevoir que le principe de la rime psalmique est de jouer non pas au niveau de la sonorité, comme dans la rime chez nous, mais au niveau du sens : dire deux fois la même chose.

Au lieu de prendre un psaume pour illustrer, je prends le cantique de Marie. « *Ma psyché magnifie le Seigneur, mon pneuma exulte en Dieu mon Sauveur* » (Lc 1, 47) :

- ma *psychê*, mon *pneuma*, c'est deux façons de dire *moi* ;
- *magnifier* et *exulter*, c'est deux façons de dire le chant ;
- *le Seigneur* et *mon Sauveur*, c'est deux façons de désigner le même.

Autrement dit la poétique consiste à dire deux fois la même chose, non pas dans une répétition matérielle, mais avec un élément légèrement glissé. C'est Empédocle qui disait : « Ce que tu dis, dis-le deux fois ». Deux pour un sens. C'est la poétique psalmique qui met en œuvre cela.

f) Exemples de "*si ... alors*", *afin que*, *parce que*... chez saint Jean.

• Jn 14, 15.

Nous aurions besoin de beaucoup de travail pour essayer d'entendre : « *Si vous m'aimez, vous garderez (têrêsete) ma parole* » (Jn 14, 15), dans le sens où *aimer*, c'est tenir en garde la parole. Ce n'est pas : *si tu m'aimes mon petit garçon, par conséquent tu pratiqueras*. D'ailleurs il ne faut jamais traduire *têreïn* par *pratiquer*, ce qu'on fait tout le temps, parce qu'en Occident on distingue la théorie de la pratique. Cette différence-là n'existe pas dans le monde biblique. C'est notre précompréhension qui l'introduit.

Chemin faisant, j'ai effacé le "*si ... alors*". De quel droit ? On peut montrer de la façon la plus claire que, chez Jean, *hina* ne signifie pas *afin que*, *oti* ne signifie pas *parce que*, et *si* ne signifie pas le conditionnel. Pourquoi, alors, employer ces mots-là ? Parce que la pensée fondamentale de Jean est une pensée sémitique et que les articulations de la pensée sémitique ne sont pas celles de la pensée grecque⁴². Il faudrait regarder de près.

• Jn 17, 1-3.

Ainsi au chapitre 17, dans la grande prière, les articulations relatives, causales, sont du grec impossible parce que ce sont des structures sémitiques qui sont à l'oreille de Jean.

« ¹*Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie* ». N'est-ce pas là le meilleur échange de procédé entre copains et copines : si tu me glorifies, eh bien, en retour, je te glorifierai ! En fait, cela signifie que la glorification du Fils comme Fils, c'est la glorification du Père : puisque s'il y a fils, il y a père. C'est pourquoi je traduis toujours : « *Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* ». Ce n'est pas bien élégant, mais il vaut mieux une inélégance qu'une erreur grossière.

Ce n'est pas fini : « *Glorifie ton Fils... ²selon que tu lui as donné l'exousia (d'être l'accomplissement) de la totalité de l'humanité* – le Fils n'a jamais cessé d'avoir la gloire auprès du Père, mais il demande à être glorifié en tant qu'il a en lui la totalité de l'humanité – *afin que tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle* (avec un accusatif) », autrement dit : "*à tous ceux que tu lui as donnés, il donne vie éternelle*". Et il poursuit : « ³*Et c'est ceci, la vie éternelle, qu'ils te connaissent* ». Dans le grec, il y a un *hina* : "*afin qu'ils te connaissent*". Nous avons là un exemple majeur où le *hina* n'est pas final.

⁴² Voir [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT](#)

● **1 Jn 4, 20.**

De même, ce que nous entendons comme conditionnel ne vaut pas. Je peux vous le montrer dans la première lettre de Jean. À la fin du chapitre 4, nous avons : « ²⁰*Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et qu'il n'aime pas son frère, c'est un menteur.* » Et l'inverse est dit ensuite, au début du chapitre 5 : « ²*Nous savons que nous aimons les enfants de Dieu (nos frères) quand nous aimons Dieu.* » Si le conditionnel et le conséquent sont réversibles, c'est que l'un n'est pas la condition de l'autre.

Conclusion.

J'ai voulu faire ici une première justification qui n'est pas tout à fait suffisante – mais, suffisante pour nous –, pour nous inviter à être prudents. Il s'ensuit de tout cela que nous corrigeons notre première impression de la tonalité qui n'est pas menaçante, mais, au contraire, révèle qu'entendre la résurrection, c'est entrer déjà dans le Royaume, c'est déjà y vivre. La tonalité est une bonne tonalité. Nous avons corrigé notre interprétation du tenant en montrant en quoi les deux parties du verset 5 constituaient un hendiadys de propositions, de même que nous avons corrigé préalablement l'idée du baptême par l'hendiadys des mots. Donc, ni du point de vue de la teneur, ni du point de vue du tenant, ni du point de vue de la tonalité, nous n'en sommes restés à notre lecture initiale, quand nous étions tentés d'entendre d'après la tonalité de notre peur, dans le tenant de notre grammaire et dans la teneur des mots dont nous usons habituellement.

2) Le pneuma (Jn 3, 8).

J'en ai fini avec le verset 5 et je voudrais souligner certaines choses avec le verset 8 :

« **Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va, ainsi est tout ce qui est né du pneuma** ».

a) « Le pneuma souffle »

C'est un texte majeur qui déploie la signification du mot *pneuma* dans la direction du souffle et du vent, une des significations possibles du mot *pneuma*. Ne commencez pas par traduire *pneuma* par le *vent*, puis ensuite à parler d'*esprit*. Il faut garder le même mot.

En effet ceci n'est pas une comparaison où on parle d'abord d'une réalité matérielle pour la transférer à un autre domaine qui serait spirituel. D'entrée on est déjà dans ce qui est visé. Ce que cela veut dire travaille le vocabulaire de ce que nous serions tentés de considérer comme étant l'anecdote inférieure et matérielle. Elle est déjà travaillée par le : *Vers où ça va ?* Une parabole, surtout chez saint Jean, n'est jamais une fable au sens où nous entendons une fable de La Fontaine, où nous voyons, premièrement une petite anecdote, merveilleusement récitée pour elle-même, et ensuite une espèce de morale qui vient après coup et s'ajoute à côté. Il n'y a pas du tout de morale ici. Le "vers où ça va ?" est, au contraire, ce qui régit tout le texte depuis le début. Tel est le symbole par opposition à la signification.

Un signe c'est, d'après la définition médiévale, *in proprius cognitum duxit in cognitione materius* : quelque chose qui, étant premièrement connu, conduit à la connaissance d'une autre chose. Nous savons "qu'il n'y a pas de fumée sans feu", comme dit le proverbe. Si je vois de la fumée, j'en conclus une autre chose que je ne vois pas et je dis : *il y a du feu*. C'est ainsi que la scolastique analyse le signe et, dans la mesure où cela sert à l'élaboration du traité des sacrements, c'est très pauvre. On peut donner d'autres définitions du signe ! Le *sêméïon*, chez Jean, ce n'est pas du tout cela. Le sens johannique est plus proche de ce que j'appelle symbole, c'est-à-dire lorsque le moins connu invite à ressaisir ce que nous croyons connaître : c'est penser à partir de l'insu.

La notion de *signe* a une histoire en Occident, et elle est essentiellement théologique. On la trouve en deux lieux : l'un, notamment au XIIe – XIIIe siècle, à propos de la sacramentalité, qui élabore quelque chose de très fouillé sur une certaine compréhension du signe, et l'autre, au XVIIIe siècle à propos du miracle, comme signe attestant la vérité de. Bien sûr, la notion de signe a fait un grand chemin, elle a été prise à partir d'autres lieux dans les sciences plus récentes. Cependant, il y a là des traces de l'histoire du concept de signe en Occident qu'il ne faut pas négliger mais qu'il faut considérer comme totalement inaptes, soit pour lire le mot *sêméïon*, soit pour penser ce qu'il en est de la sacramentalité dans le Nouveau Testament.

Quelques mots encore sur le *pneuma* à partir du verset 8. Je choisis ici de parler du *pneuma* dans le langage du souffle. D'ailleurs nous avons tort de faire une grande différence entre le vent et le souffle, y compris le souffle vivifiant et le souffle parlant. Les Anciens ne font pas cette différence. L'univers tient par le souffle de Dieu, et les quatre vents tiennent l'univers. Ce sont les souffles de la bouche de Dieu. Mais cette interprétation ne vaut pas simplement pour le monde biblique. Les vents ont un caractère sacré dans le monde grec, ils ont des noms propres.

Ici, "*le pneuma souffle (to pneuma pnei)*".

Nous verrons que cette thématique du souffle est reprise dans un texte qui se trouve au soir de la première journée de la Résurrection, dans l'évangile de Jean, lorsque Jésus ressuscité, au milieu de ses disciples, souffle sur eux et leur donne l'Esprit. Ceci pour dire que c'est une des possibilités du *pneuma*.

Pour l'instant je ne peux pas encore traduire ce mot. Pour le traduire, ici, le mot souffle serait le meilleur : dans ce passage-là, le mot vent est à proscrire pour le sens qu'il a chez nous, ce qui n'est pas vrai dans d'autres passages. Mais il y a aussi la symbolique de l'odeur qui est liée au souffle, la symbolique de l'huile, du feu, de l'eau... Toutes appartiennent au *pneuma*, mais, on ne peut pas les introduire simultanément.

b) « Le pneuma souffle où il veut »

« *Le pneuma souffle où il veut* », il ne faut surtout pas entendre : *il souffle où ça lui chante*. Qu'est-ce que le *théleï*, le vouloir ? C'est le point original à partir d'où quelque chose se déploie. Nous avons dit que c'est la semence à partir d'où... Alors, le *pneuma* souffle à partir de son propre *thélêma*, de sa propre disposition.

Il y a un endroit plus évocateur au chapitre 15 de la première aux Corinthiens, le chapitre sur la résurrection. La question posée est la suivante : « ³⁵Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ? ». Paul répond : « ³⁶Insensé... ³⁷ce que tu sèmes, ça n'est pas le corps à venir, mais une graine nue, comme par exemple de blé ou de quelque autre chose semblable ³⁸et le dieu lui donne le corps selon qu'il a voulu. » On traduit habituellement « Dieu lui donne le corps qu'il veut ». Or ce n'est pas du tout le sens. Le corps, qui est ici l'équivalent du fruit, est une désignation de l'accompli. Nous allons faire deux colonnes, la colonne du moment du caché et la colonne du moment du dévoilé accompli⁴³.

Caché

Mustêrion
Thélêma (volonté)
Boulê (conseil)
 Semence, graine

Dévoilé

Apocalupsis
 Corps, accomplissement
 Mise en œuvre
 Fruit

« *Il lui donne le corps* (c'est-à-dire la venue à présence) *selon le thélêma* (selon la qualité de graine qu'il a voulue) ». *L'avoir voulu* est le moment séminal, et le fruit est *selon* la graine, *selon* la déposition.

c) « Tu ne sais d'où il vient ni où il va »

Donc « *le pneuma souffle où il veut* », c'est-à-dire à partir de son *thélêma*. Et ce qui suit décrit le rapport entre le pneuma et nous.

La première chose que je veux mettre en évidence dans « *tu ne sais d'où il vient ni où il va* », c'est que "*d'où je viens*", qui est la même chose que "*où je vais*", est l'élément identifiant premier. Nous, nous posons la question : *Qu'est-ce que ?* L'Évangile, lui, pose la question : *D'où viens-tu ?* C'est cela qui est identifiant. Or, de ce moment essentiel, il est dit : « *tu ne sais* ». Voilà une bonne réplique pour un enfariné comme Nicodème (Jn 3) qui arrive en disant : « ²*Nous savons que tu es didascale, parce que ...* – et il dit ensuite pourquoi il considère qu'il est *didascale*, c'est l'utilisation du signe dans un sens apologétique qui est récusé par Jean – *parce que personne ne peut faire les œuvres que tu fais si Dieu n'est pas avec lui* ». Et Jésus ironise de façon infiniment gentille : « ¹⁰*Tu es didascale en Israël et tu ne sais pas ces choses* » : tu ne sais pas que *ça ne se sait pas*, que le pneuma, ça ne se sait pas. Mon rapport au pneuma n'est pas un rapport de savoir. Et c'est là qu'il est important de distinguer le mot *savoir* du mot *connaître*. *Oïda* (je sais) – qui est au fond un *avoir vu* puisque c'est le parfait du faire voir *ideïn* – est récusé, c'est-à-dire que nul n'a la mesure de l'Esprit dans un savoir qui le mesurerait. Du reste, il est dit de l'Esprit qu'il est *amétron*. « *Dieu ne lui a pas donné l'Esprit selon un mètre* » (Jn 3, 35) : la totalité n'est pas mesurable. Dieu lui a donné la totalité de l'Esprit qui n'est pas mesurable et n'est donc pas de l'ordre du savoir.

⁴³ Ceci est développé dans [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

d) « Tu entends sa voix ».

Alors, je n'ai pas de rapport de savoir avec le pneuma (l'Esprit) ? Si, mais j'ai un autre rapport : « *tu entends sa voix* ». Quelle différence entre savoir et entendre ? *Entendre* ici est plus grand que *savoir* parce que *entendre*, c'est avoir rapport à quelque chose en gardant la relation d'écoute, alors que *savoir*, c'est prétendre *avoir vu* et emporter, tenir pour soi, garder dans sa solitude. Et la voix est une donation, parce que, à la question : « *Pourquoi ne puis-je pas savoir ?* », la réponse est : parce que ça se donne, et ce qui se donne ne se prend pas, ne se com-prend pas. Toute volonté de prise manque ce qui se donne. Or la parole se donne, elle est le lieu de la donation. Et la *voix* est le signe de la donation d'une présence.

► Est-ce qu'il n'y a pas une façon de voir, un regard qui est contemplatif, qui n'essaye pas de posséder, et qui se laisse imprégner sans justement qu'il y ait cette volonté de possession ? Le regard peut être contemplatif comme l'écoute ?

J-M M : Tout à fait. La raison est très simple : chez saint Jean, le regard n'est authentique que dans l'écoute : « *Ce que nous avons entendu...* » Ensuite, entendre a donné lieu à voir. Il y a un voir préhensif, et il y a même un voir voyeur qui est un autre degré du voir préhensif, et il y a le voir qui est dans l'écoute. Tout ceci est résumé par le mot : "*voici*", la parole qui dit et qui invite à voir. Il peut y avoir captation par rapport au don, mais, lorsque la parole dit « *Prenez et mangez* », voici que la prise, tout à coup, devient donation au lieu de prise captatrice.

3) Les deux œuvres de Dieu pendant les 7 jours. Le 8^{ème} jour.

► Nous avons vu que le septième jour est celui de l'accomplissement, mais qu'en est-il du premier jour, du huitième jour ?

J-M M : Jean s'exprime d'abord dans la symbolique juive du septénaire qui accueille le 7 comme l'accomplissement, et ceci, en particulier, dans les débats avec les Judéens. Le chapitre 5, qui est un débat sur le *shabbat* parce que la guérison a été opérée un jour de *shabbat*, se meut dans ces eaux-là. Comme le débat sur le Temple, ne croyez pas que le débat sur le *shabbat* soit une simple critique du ritualisme. Le *shabbat* est une chose essentielle qui n'a rien à voir avec un rite étroit en soi. Simplement, c'est la dénonciation du *shabbat* au bénéfice du "*jour*", de son intelligence comme "*le*" jour. De même pour le Temple : le Temple est détruit, mais il est reconstruit, c'est désormais le corps du Christ. Et la destruction du Temple a été considérée par les premiers chrétiens comme l'accomplissement de la parole du Christ : « *Détruisez ce temple, je le reconstruis en trois jours* » (Jn 2, 19). Le Temple et le *shabbat* sont les fondamentaux de la symbolique spatiale et temporelle. Ce sont les premiers repérages de l'être au monde qui sont en question.

Or, au chapitre 5 Jésus guérit un jour de *shabbat* et réplique d'une façon assez étonnante : « ¹⁷*Jusqu'à ce jour, le Père et moi nous œuvrons* ». Comment est-ce possible ? Le *shabbat* n'est-il pas le jour du repos de Dieu ? Oui, mais il y a deux œuvres de Dieu : les six jours, c'est l'œuvre de la déposition des semences, et le septième jour, c'est le moment de la croissance, le moment qui va de la semence à la moisson. Dieu cesse son travail de

déposition des semences, mais commence l'œuvre d'accomplissement de la semence. Et cette œuvre du Père est celle qui est remise au Fils : porter la semence à fructification.⁴⁴

Nous avons cela déjà chez Philon d'Alexandrie, un Juif hellénisé, qui distingue l'œuvre créatrice au sens de déposition des semences, et l'œuvre qu'il appelle royale (et qui, dans l'imagerie que nous avons choisie, est l'œuvre de fructification), c'est-à-dire royale et judiciaire : il est question du tri, du jugement, de la croissance et de l'accomplissement de ce qui a été semé.

Et tout ce que nous appelons le temps de l'humanité, c'est le septième jour, le jour de la croissance, jour qui va de l'*arkhê* au *télos* (à l'*eskhaton*), du commencement de la première rencontre jusqu'à la reconnaissance finale, de la semence à la moisson. C'est toute la tension qui conduit le chapitre 4 de saint Jean avec la Samaritaine dont nous parlions hier. C'est l'histoire du monde. Est-ce que la Samaritaine a existé ? Bien sûr : c'est moi. Mais la Samaritaine c'est aussi, probablement, l'Église de Samarie, l'Église des communautés johanniques, et c'est aussi le monde tout entier. Chaque épisode johannique contient tout. L'Évangile est la totalité du chemin de l'*arkhê* à la fin. Il faut lire grand. Il faut lire le grand dans le petit : d'ailleurs, c'est cela le symbole.

Nous venons de voir que le septième jour est celui de l'accomplissement. De plus, peu à peu se fait jour une thématique qui se fixe sur le premier jour plutôt que sur le septième. Mais il faut savoir que, déjà dans le monde juif, le premier jour n'est pas forcément considéré comme l'un des six car il est appelé le jour "un", c'est-à-dire le jour qui renferme tous les jours. Et le *shabbat* peut être assimilé à l'accomplissement du jour "un". Donc il y a rapport d'identité entre le 1 et le 7 dans cette perspective. En hébreu, la Genèse dit : « ³*Vayomer Elohim yehi-or vayehi-or* ⁴... *vayavdel Elohim beyn ha'or uveyn hachoshech*. ⁵*Vayikra Elohim la-or yom velachoshech kara laylah ; vayehi-erev vayehi-voker (il y eut un soir, il y eut un matin) yom echad (jour un, c'est la façon de dire premier jour).* » Du fait que *yom echad* est traduit littéralement par les Septantes : *éméra mia* (jour un) les Pères de l'Église ont rapidement médité sur la différence entre le *premier* et le *un*, également dans le monde hébraïque. Progressivement, le jour *un* est devenu le dimanche, d'où le passage de la mystique du *shabbat* au dimanche.

Il y a un texte magnifique de saint Justin avec deux petits passages connus : « Nous nous assemblons le jour du soleil, tous de la campagne et de la ville, dans un même lieu ». C'est la première description du détail de l'eucharistie⁴⁵. Nous sommes dans les années 120. Ailleurs, il dit : « Nous commémorons le dimanche parce que c'est le premier jour. » Donc le huitième devient le retour du premier parce que c'est le premier jour, c'est-à-dire le jour où Dieu tira Jésus de la mort, et c'est aussi le jour où il tira le monde de la ténèbre. Vous avez le rapport immédiat du *Fiat lux* et de la Résurrection. Le dimanche en tant que retour du premier jour commémore cette double référence.

Ce qui me fait penser d'ailleurs que le verbe *naître* – qui désigne le surgir christique – ne s'emploie dans la toute première pensée chrétienne que de deux naissances :

⁴⁴ Ceci est développé dans [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

⁴⁵ Voir [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#).

- la naissance du Christ qui est la Résurrection : « *Il a ressuscité Jésus selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : "Aujourd'hui je t'engendre"* » (Ac 13, 33) ;
- et la première naissance du Christ Logos qui est le *Fiat lux*.

Autrement dit, la théophanie de la Résurrection est la théophanie accomplie de la théophanie annoncée dans le *Fiat lux*.

Ensuite s'opère un déplacement. Le thème de la naissance n'apparaît plus avec la Résurrection. Il est situé à la naissance au sens de l'incarnation, et l'autre naissance devient non pas le *Fiat lux*, mais la génération éternelle du Verbe dans la Trinité. Il y a quatre points de naissance, mais ils ne sont jamais additionnés. Il y a une pensée qui se meut dans le rapport du *Fiat lux* et de la Résurrection, et ensuite se déplace en fonction de la distinction entre le créé et l'incrédé qui met la naissance éternelle du Verbe dans l'éternité, tandis que la naissance de Jésus est pensée à partir de sa naissance dans la nature humaine. Désormais, ce qui règne, c'est la distinction de la nature divine et de la nature humaine, alors que la christologie de l'Écriture n'est pas une christologie de l'addition des deux natures, mais une christologie du dévoilement du caché dans la manifestation.

Pourquoi ce développement de la christologie ? Parce qu'elle se développe sur le mode sur lequel l'homme se pense lui-même, c'est-à-dire une addition de corps et d'âme. Ici nous avons une addition de divinité et d'humanité. C'est donc sur un schéma présenté par la pensée occidentale que se trouve infléchie désormais la lecture.

II – Jésus et la Samaritaine (Jn 4, 3-26)

« ³Jésus quitta la Judée et partit à revers (*palin*) vers la Galilée ⁴et il lui fallait traverser par la Samarie. ⁵Il vient donc vers une ville de Samarie appelée Sychar près du champ que Jacob donna à Joseph son fils. ⁶Était là la source de Jacob.

Jésus donc, fatigué par la dureté du chemin, s'assit ainsi près de la source. Il était comme la sixième heure. ⁷Vient une femme de Samarie puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire" ⁸car ses disciples étaient partis vers la ville acheter des nourritures. ⁹La femme samaritaine lui dit donc : "Comment toi qui es judéen, me demandes-tu à boire (m'adresses-tu la parole) à moi qui suis femme samaritaine ?" - car les Judéens ne se mêlent pas aux Samaritains – ¹⁰Jésus répond et lui dit : "Si tu savais la donation (l'acte de donner) de Dieu, et qui est celui qui te dit "Donne-moi à boire", c'est toi qui lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vivante. ¹¹Elle lui dit : "Tu n'as même pas de seau et le puits est profond, d'où as-tu l'eau vivante ?" ¹²Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux ?" ¹³ Jésus répondit et dit : "Celui qui boit de cette eau (la tienne) aura soif à nouveau, ¹⁴mais celui qui boit de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif jusqu'à l'aïon", mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle." ¹⁵La femme lui dit : Seigneur donne-moi de cette eau que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici pour puiser."

¹⁶ Jésus lui dit : "Va, appelle ton mari et viens ici". ¹⁷La femme répondit et dit : "Je n'ai pas de mari". Jésus lui dit : "Tu dis bien, que tu n'as pas de mari" ¹⁸ car tu as eu cinq maris, celui que tu as maintenant n'est pas ton mari, en cela tu dis vrai." ¹⁹La femme lui dit :

"Seigneur je constate que tu es prophète. ²⁰Nos pères se sont prosternés sur cette montagne et vous vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut se prosterner". ²¹Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, vient l'heure où ni sur cette montagne, ni à Jérusalem vous vous prosternerez devant le Père. ²²Vous vous prosternez devant ce que vous ne savez pas, nous nous prosternons devant ce que nous savons puisque le salut est des Judéens. ²³Mais vient l'heure et c'est maintenant, que les véritables prosternateurs se prosterneront devant le Père en Pneuma et Vérité, car le Père cherche de tels prosternateurs. ²⁴Dieu est pneuma et il faut que ceux qui se prosternent devant lui, se prosternent en pneuma et vérité. ²⁵La femme lui dit : "Je sais que vient le Messie, celui qui est appelé Christos, quand celui-ci viendra, il nous annoncera toutes ces choses". ²⁶Jésus lui dit : "Je suis moi qui te parle. »

1) Quelques enjeux du texte.

a) L'eau de la Samaritaine et l'eau du Christ.

Nous sommes au chapitre 4. L'eau est en débat. Il y a distinction, partage entre deux eaux : l'eau du puits (ou de la source) où se trouve la Samaritaine, et l'eau dont parle le Christ. Ce serait une erreur de faire ici simplement la distinction entre l'eau matérielle et l'eau spirituelle qui est le baptême. Le débat n'est pas exactement là. Il est à l'intérieur d'un processus d'identification : qui est la Samaritaine, et qui est son interlocuteur ?

Nous disions que dans cette rencontre on part de la plus grande méprise, du plus grand malentendu pour la Samaritaine à propos de l'identification du personnage qui se présente à elle. Puis, par des processus progressifs d'identification qui culminent à la fin de l'épisode, elle finit par l'identifier. Il est intéressant de noter qu'il faut, d'une certaine façon, que la Samaritaine se ré-identifie elle-même pour qu'elle puisse identifier Jésus. C'est un même processus : reconnaître Jésus la ré-identifie.

Encore une fois, l'identification se fait ici par le lieu d'où l'on est, par les indices du lieu – ici il s'agit en particulier de l'eau et du puits. Un puits est lieu référentiel en ce sens qu'on y revient, qu'on y puise, c'est la source de l'entretien de la vie. Mais il n'est pas seulement un repère dans l'espace, il est aussi un repère dans le temps car ce puits se creuse dans l'histoire de la Genèse, de Jacob, de Joseph, et à ce titre-là il permet l'identification par des ancêtres.

b) La symbolique du masculin – féminin.

Par ailleurs, tout au long du texte court un autre problème identifiant parce que, tout à l'heure, j'ai oublié le sexe sur la carte d'identité. Le débat est aussi largement dessus. C'est marqué en toutes lettres dans le texte : « *Comment peux-tu m'adresser la parole à moi qui suis samaritaine et femme ?* » (d'après le v. 9). C'est un aspect que nous n'avons pas à développer par rapport à ce qui nous concerne, mais qui est très important dans toute la conduite du texte, déjà parce que, selon l'Écriture, les fiancés, dans le monde patriarcal, se rencontrent au puits.

Ensuite Jésus évoque le mari de la Samaritaine, ce qui lui permet à elle d'*avouer le manque* qui est le premier élément d'une ré-identification possible.

Il y a donc une symbolique masculin – féminin tout au long de ce texte, mais ce n'est pas celle qui nous intéresse en premier. J'ai simplement situé l'enjeu du texte en disant cela.

2) Lecture suivie.

- **L'introduction (v. 4-6a).**

« ⁴*Il fallait qu'il traversât par la Samarie* ». Bien sûr, si on veut aller de Judée en Galilée, il faut traverser la Samarie, *il faut*. Mais ce "*il fallait*" a bien entendu chez Jean un aspect de destination, de chemin destiné.

« ⁵*Il vient donc vers une ville de Samarie appelée Sichar près du champ que Jacob a donné à Joseph son fils.* ⁶*Il y avait là la source de Jacob.* »

- **La fatigue de Jésus. Sa soif (v. 6b-7).**

Jésus, fatigué par les difficultés du chemin s'assit près de la source ; c'était environ la sixième heure. ⁷*Vient une femme de Samarie pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire".* »

La fatigue, ici, est très importante : *kékopiakôs* est un mot qui ne se trouve nulle part ailleurs dans l'évangile de Jean sinon précisément au verset 38. Il faut avoir une attention qui nous aide à identifier la fatigue qui est en question ici, voir dans quel contexte le mot est repris : « ³⁸*Je vous ai envoyés moissonner là où vous ne vous êtes pas fatigués.* »

Cette fatigue, c'est la passion, ou c'est la vie christique, la vie de Jésus *patibilis*. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le « *Donne-moi à boire* » est évidemment un écho du « *J'ai soif* » de la croix. Il ne faut pas oublier non plus que c'est l'heure de la passion car il était environ la sixième heure, c'est donc le commencement de la septième heure, du septième jour, nous sommes dès le début dans le non-accomplissement. Il ne faut pas traduire : *il était environ midi*, parce que *midi* a chez nous une symbolique de plénitude, alors que six, ici, désigne le contraire.

- **Les disciples sont partis acheter (v. 8-9).**

« ⁸*En effet ses disciples étaient partis à la ville pour acheter de la nourriture.* » Les disciples vont acheter de la nourriture.

Parfois, pour les tenter, c'est Jésus lui-même qui dit : « *Où acheterons-nous des pains ?* » (Jn 6, 5). Ils achètent, et ceci prépare la révélation – surtout dans le chapitre 6 – du fait que la nourriture essentielle *ne s'achète pas*. Quand Jésus dit à Philippe : « *Où acheterons-nous des pains ?* », Jean précise qu'il dit cela "*pour l'éprouver*", c'est-à-dire pour révéler la pensée qui est au cœur de Philippe. C'est une parole qui révèle le cœur pour faire prendre conscience de quelque chose qui est d'une autre nature. Le thème du *don* court tout au long de notre chapitre 4, mais aussi tout au long du chapitre 6. La nourriture essentielle – *épiouision* – du Notre Père : « *Notre pain essentiel, donne-nous ce jour* », c'est du domaine de la donation.

Par ailleurs, ses disciples sont partis opportunément, ce qui permet un discours étrange et même scandaleux : « ⁹*La femme, la Samaritaine, lui dit donc : "Comment, toi qui es judéen, me demandes-tu à boire (m'adresses-tu la parole) à moi qui suis samaritaine et femme ? – c'est déjà compromettant qu'un homme adresse la parole à une femme inconnue en public, et en plus - les Judéens ne se mêlent pas aux Samaritains.*

- **La donation comme trait premier de l'eau qu'apporte Jésus (v. 10a).**

« ¹⁰*Jésus répondit et lui dit : "Si tu savais le don de Dieu" »*, c'est la révélation de la donation. Le trait premier de l'eau qui est en question, c'est la donation. Cela, bien sûr, la Samaritaine ne le sait pas, les disciples eux-mêmes ne le savent pas.

- **Détour par les versets 31-34.**

En effet une partie des choses que j'ai introduites dans la lecture se justifient par le retour des disciples : « ³¹*Les disciples entre temps l'interrogeaient en disant : "Rabbi mange".* ³²*Il leur dit : "J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas".* ³³*Alors – toujours la méprise – les disciples se disent entre eux : "Est-ce que quelqu'un lui a apporté à manger ?"* ³⁴*Jésus leur dit : "Ma nourriture est que je fasse la volonté (la volonté secrète, théléma) de celui qui m'a envoyé, et que j'accomplisse son œuvre".* » Voilà une phrase très importante, d'abord pour le vocabulaire : *faire la volonté*, c'est la même chose qu'*accomplir l'œuvre*.

Œuvre est un mot qu'on peut ajouter à la colonne⁵ de droite : la volonté c'est la semence, et l'œuvre est l'accomplissement de la semence. L'œuvre chez saint Jean désigne soit la mort-résurrection – et donc la même chose que l'heure –, soit l'accomplissement de l'humanité, mais c'est la même chose. La mort-résurrection du Christ est l'accomplissement de l'humanité, c'est cela l'œuvre. Or cet accomplissement-là, « *c'est ce qui me tient en vie, c'est cela la nourriture de ma vie* » (d'après Jn 4, 34). Cela peut paraître une phrase grandiloquente : *ma nourriture à moi...* mais elle s'entend très bien. Or, j'ai dit qu'accomplir l'œuvre est la nourriture du Christ, mais c'est aussi sa boisson. Quand il dit : « *J'ai soif* », il s'agit du désir d'accomplir l'œuvre qui est mort et résurrection. C'est pourquoi nous avons raison d'interpréter la fatigue, la sixième heure, le « *J'ai soif* », la donation, dans la perspective de la mort du Christ. Ce n'est pas développé dans le texte à propos de la boisson, mais c'est développé à propos de la nourriture, et c'est la même chose.

- **La question de l'eau et de qui la donne (v. 10b -15).**

« *Si tu savais le don et qui est celui qui te dit " Donne-moi à boire " – la question est de savoir "qui est", c'est pourquoi je disais qu'il s'agissait d'un processus d'identification dont la question est explicitement dans le texte – c'est toi qui lui aurais demandé, et il t'aurait donné l'eau vivante* ». Dans le processus johannique, une méprise s'indique ici. Nous avons vu la méprise par les apôtres. Souvent ces méprises nous paraissent très grossières, mais ne le sont pas autant qu'elles paraissent. Elles sont là pour relancer. Tout à l'heure nous n'avons pas commémoré la méprise de Nicodème : « *Comment un homme devenu vieux... peut-il*

⁵ Voir les listes du caché/dévoilé en deux colonnes en I, 2 b de ce chapitre III.

entrer dans le sein de sa mère une deuxième fois et naître ? » (Jn 3, 4). C'est constant chez Jean. C'est à méditer comme processus de mise en place d'une révélation.

« ¹¹*La femme lui dit : "Seigneur tu n'as pas de seau et le puits est profond, d'où donc as-tu l'eau vive ?"* » C'est une phrase qui a un sens dans son contexte et c'est une de ses multiples petites phrases qu'on peut prendre à part et méditer indéfiniment : « *D'où as-tu l'eau vive ?* » comme : « *La maison fut remplie de l'odeur emplit du parfum* » (12, 3) ; « *Le fils demeure toujours à la maison* » (8, 35). Il y a tout, il y a la filiation... vous en avez d'ailleurs recueillies dans la méditation d'avant-hier soir. C'est vrai qu'elles ont un sens plein dans leur contexte, mais d'en être retirées et prises pour elles-mêmes, pour ce qu'elles suggèrent, est un excellent processus de méditation.

« ¹²*Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux ?* » La thématique du "plus grand" est ici sous mode d'incrédulité, de question – mais pour le lecteur qui est habitué à entendre la parole, c'est implicitement une profession de foi de la résurrection. "Plus grand" signifie la résurrection. Nous avons déjà rencontré "plus grand" un certain nombre de fois, minimales par rapport à l'emploi de ce terme chez Jean. "Notre père Jacob" : est-ce que la Samaritaine est suffisamment identifiée par sa référence, sa naissance dans la lignée du patriarche, par la référence de son lieu, par la qualité de propos de son eau ? Car l'eau est aussi, nous l'avons dit, la parole. La parole est le breuvage essentiel, et je serais tenté d'interpréter la suite (que nous n'allons pas commenter) à propos des cinq maris, comme les cinq livres du Pentateuque samaritain, en référence aux cinq pains qui sont le Pentateuque des Juifs, ce qui n'est pas une nourriture suffisante tant qu'il n'y a pas l'eau nouvelle, l'eau vive. Donc est prononcé ici le mot de l'eau vivante.

« ¹³*Jésus répondit et lui dit : "Tout homme qui boit de cette eau (la tienne) aura soif à nouveau, ¹⁴celui qui boira de l'eau que je donnerai n'aura plus jamais soif".* » C'est un thème un peu ambigu qui sera repris littéralement avec la réplique : « *Donne-nous toujours de cette eau*" dans le chapitre 6 à propos du pain (et c'est un parallèle important à retenir) : « *Donne-nous toujours de ce pain* ». C'est un indice pour la symbolique commune, la parole constituant la symbolique soit pour l'eau, soit pour le pain. D'une manière étrange, cette formule se trouve dans la littérature sapientielle sous la forme inversée, c'est-à-dire qu'il est bon d'avoir toujours soif, que la soif soit constamment relancée. Chez Jean : « *Il n'aura plus jamais soif* ». Or, c'est la même chose dans l'inversion même : ici, l'*avoir encore soif* est dit négativement, de l'inextinguible par opposition à la plénitude, et dans l'autre texte, la plénitude consiste dans le perpétuel rejaillissement de la soif. Ce glissement est intéressant. C'est une petite énigme !

« *Mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant vers la vie éternelle* – La vie (zôê) ou la vie éternelle, c'est la même chose chez saint Jean. Voici donc l'eau nouvelle, cette autre eau et le partage des eaux est situé dans un processus d'identification.

¹⁵*La femme lui dit : Seigneur donne-moi de cette eau que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici pour puiser."* »

- **La question des maris (v.16-18).**

Je passe assez rapidement sur l'évocation des maris qui n'est pas sans poser de problèmes. Dans ce texte, les réponses sont autant d'enchantements, lorsqu'on les trouve ! La réponse à « ¹⁵*Donne-moi de cette eau* », c'est : « ¹⁶*Va chercher ton mari.* » Voilà qui apparaît comme une rupture incongrue : il parle de la symbolique de l'eau, et puis il semble l'ennuyer avec des questions de *vie privée*, comme le disait un participant à une session. En réalité, cela poursuit le processus de réidentification de la Samaritaine et reprend le thème de la femme par rapport à l'homme. Le fait que Jésus dise cette parole atteste qu'il n'a pas besoin qu'on cause pour savoir, il est au cœur de la question, car le secret honteux de cette femme, c'est cela. Et de lui permettre de l'évoquer d'une façon un peu voilée, mais que Jésus lui-même dévoile en disant : « ¹⁸*Tu as eu cinq maris, celui que tu as maintenant n'est pas ton mari* », cela lui permet de s'avouer et d'avouer le manque qui est le premier élément d'une ré-identification possible. Il ne la laisse pas dans le déni de ce qu'elle est.

Cette parole de Jésus peut paraître sévère. On l'entend souvent comme une parole de condamnation : voilà qu'il vient l'ennuyer avec l'obligation d'avouer. Mais, quelle est la tonalité de cette parole ? Lisons le texte. La femme, aussitôt, va appeler les autres et dit : « ²⁹*Venez voir quelqu'un qui m'a dit ce que j'ai fait.* » Autrement dit, ce n'est pas entendu comme une parole de condamnation. C'est nous qui injectons cette signification, éventuellement parce que nous sommes ennuyés par la parole de Jésus.

Quelle est la qualité de cette parole qui est dite au cœur de telle façon que cela délie le cœur et permet un aveu qui n'est pas un aveu dans la condamnation ? Une parole qui est entendue comme une parole libérante, et donc comme une parole de pardon ? Il y a là quelque chose de très important à méditer.

- **Une question d'identification par le titre (v. 19).**

« ¹⁹*La femme lui dit : "Seigneur, je constate que tu es prophète".* » Elle commence à l'identifier comme étant peut-être le prophète Moïse qu'attendent les Samaritains. Mais Jésus est et n'est pas le prophète. En un sens oui, Jésus est le nouveau Moïse, mais pas au sens où l'attend celle-ci, donc nous sommes encore dans la méprise, même à propos du même mot. Ensuite, la question sera reprise à propos du messie, du roi oint qu'attendent les Judéens. C'est l'autre attente. Jésus est-il ce roi messie ? Oui et non. Non pas au sens où, probablement, elle le conjecture, et pourtant il dira : « *Eïmi (je suis)* » avec le double sens de : peut-être « *Je le suis* », et aussi le « *Je suis* » qui identifie ultimement Jésus, mais d'une façon qui n'est pas encore entendue pleinement par la Samaritaine.

Entre-temps, il y a eu cet autre thème qui est initié par la Samaritaine elle-même parce qu'au moment où elle sent que sa tentative d'identification n'est peut-être pas la vraie, elle se pose question : *Est-ce que le vrai n'est pas plutôt chez les Judéens ?* – parce qu'elle pense qu'il est peut-être plutôt judéen, ce qui est une erreur. Jésus n'est pas judéen, non pas du tout parce qu'il serait nazaréen. Jésus n'est pas judéen parce qu'il n'est pas identifié en vérité quand il est identifié comme judéen : Jésus n'est pas ressuscité judéen, juif. Lire saint Paul, par exemple : « *Dans la dimension de Jésus ressuscité, dans le Christos, il y a ni Juif ni Grec...* » (d'après Ga 3, 28).

- **Une question d'identification par le lieu (v. 20-23).**

Cette question est à nouveau une question d'identification par le lieu : Où faut-il adorer ? Quel est le lieu axial ? Quel est le lieu sacré ? « ²⁰*Nos Pères ont adoré sur cette montagne – le mont Garizim que l'on voit – et vous dites (vous les Judéens) que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer.* ²¹*Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, l'heure vient que ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, vous n'adorerez le Père.* ²²*Vous adorez ce que vous ne savez pas, nous adorons ce que nous savons, car le salut vient des Judéens*". » Cette dernière phrase est très étonnante et ça ne va pas de soi. C'est le même problème que celui de l'intitulé de Pilate : « *Jésus roi des Judéens.* » (19, 21). Il y a des réponses à cela. Le pire serait de passer sur le texte sans apercevoir qu'il y a problème (mais ce n'est pas mon problème d'aujourd'hui).

« ²³*Mais vient l'heure et c'est maintenant que les véritables adorateurs adoreront le Père en pneumatî kai aléthéia (en pneuma et vérité).* » Il y a d'abord la question de l'heure, la question de la temporalité, mais ce n'est pas notre sujet. La Samaritaine n'a pas posé la question : *Qu'est-ce qu'adorer ?* ou : *Comment adorer ?* Sa question est une question topographique : « *Où faut-il adorer ?* » La réponse est : « *dans le pneuma* ». Elle avait posé la question : ou bien ... ou bien ..., sur le mont Garizim ou à Jérusalem ? La réponse est : ni ici, ni là. Ainsi le Christ lui dit que le lieu où il faut adorer n'est pas un troisième lieu. Ce lieu est un non-lieu par rapport aux lieux repérables de notre cartographie. Ce qui se joue ici, c'est la symbolique du lieu nouveau.

Le pneuma (l'Esprit) est donc le lieu en quoi s'accomplit la posture essentielle de l'adoration. Le mot *adorer* n'est pas une bonne traduction. En hébreu, la racine du verbe désigne la prosternation. Se prosterner devant qui ? Devant le Père, sans doute. Et se prosterner dans le Pneuma signifie *se prosterner dans la donation*. En effet nous avons vu : « *Si tu savais le don de Dieu* », nous avons vu que l'eau désigne la donation. Or, l'eau vivante, c'est le pneuma.

Ceci nous invite à penser la prosternation (l'adoration) comme autre chose que ce qui irait vers l'anéantissement du "je". Il n'y a pas à distinguer des prières d'adoration devant l'immense grandeur de Dieu et des prières d'action de grâce pour son don. Car la grandeur de Dieu est de donner et rien d'autre. Or, donner, c'est recevoir, et recevoir, c'est restituer, c'est verser, nous allons le voir bientôt. Si cette prière-là peut venir en nous, c'est parce qu'en nous (et en tout homme) il y a semence de pneuma qui est l'insu de nous-mêmes : « *le pneuma, tu ne sais.* »

Et nous avons ici l'hendiadys : « *en pneuma qui est vérité* ». J'avais annoncé par avance que le pneuma et le royaume désignent le même. Ici le *pneuma* et la *vérité* désignent le même. Et l'indication que je donne habituellement, c'est de penser pneuma, royaume et vérité comme le même. Évidemment, ce sont des mots qui, dans notre discours spontané, sont totalement disparates, ils n'appartiennent pas au même registre. Si nous continuons à les entendre dans le champ de signification qu'ils ont chez nous, nous ne les entendons pas. Il s'agit donc de les entendre à partir de l'insu de la même réalité fondamentale qui se donne à entendre sous trois dénominations, trois noms. Tel est le processus et telle est la signification de l'hendiadys chez Jean.

Je rappelle d'autres expressions : « *le pneuma de la vérité* » (Jn 14, 17; 15, 26 ; 16, 13 et 1 Jn 4, 6), qui est la façon dont le paraclet est annoncé, et enfin : « *le pneuma est vérité* » dans « *Le pneuma est le témoin car le pneuma est la vérité* » (1 Jn 5, 6). Voilà trois expressions qui montrent comment fonctionne l'hendiadys.

Cela nous oblige à repenser le pneuma dans le contexte de l'identification du lieu (*d'où ?*), de la tentative d'orientation, de la référence à la source, de la recherche sourcielle du puits ou du temple ou du lieu, et c'est une invitation à penser à partir de cela le mot de vérité. Je ne vais pas ouvrir cette question de la signification de la vérité qui est très vaste. Mon but était d'arriver à cette hendiadys qui conforte le principe de lecture hendiadyque.

III – Les fleuves d'eau vive (Jn 7, 37-39)

Je voudrais maintenant nous reconduire au lieu le plus essentiel, le plus fondamental, le plus éclairant, les versets 37 à 39 du chapitre 7.

« ³⁷Dans le dernier jour, le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, ³⁸celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture : des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)". ³⁹Il dit ceci à propos du pneuma que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui, car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié. »

- **L'intérêt du texte.**

Je vais indiquer d'abord l'intérêt de ce texte. Il y a un lieu. Il y a un temps. Il y a une posture. Il y a une parole, et une parole qui est prétendument une citation de l'Écriture, une parole selon la parole, une parole qui parle de l'eau. Voilà les deux premiers versets. Ce qui fait l'intérêt particulier du troisième verset, c'est que nous avons ici l'exégèse, faite par Jean, de la parole que Jésus vient de dire : "*il parlait de*", et ensuite, un mot nouveau est prononcé qui ne l'a pas été par Jésus, le mot de *pneuma*. Enfin, il y a l'indication du lieu à partir d'où penser ce nouveau mot : pneuma. Je reprends.

- **Le Lieu : Le Nouveau Temple.**

Nous sommes au Temple. À propos du Temple, j'ai oublié de préciser ce thème qui se trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean, à savoir que le nouveau lieu où il faut adorer – c'était la question tout à l'heure –, c'est le *pneuma*, c'est-à-dire la dimension ressuscitée de Jésus. Cela s'exprime également à propos du Temple. Le corps ressuscité de Jésus est le nouveau Temple, nous avons cela à propos des vendeurs chassés du Temple, chapitre 2⁶. Donc, *corps ressuscité* et *pneuma*, c'est la même chose, c'est le nouveau lieu référentiel.

Il en résulte que *corps* et *pneuma* (*esprit*), c'est la même chose pour la résurrection, et ce sont des mots que nous opposons toujours. Chair et pneuma (*esprit*) s'opposent bien sûr,

⁶ « ¹⁹Jésus leur dit : "Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai." ²⁰ Les Judéens dirent donc : "C'est en 46 ans que ce temple a été construit ; et toi, en 3 jours, tu le relèveras?" ²¹ Mais lui parlait du temple de son corps (qui est son corps)..»

mais *corps de résurrection* et *pneuma*, non, à tel point que Paul dit : « *Il y a un corps spirituel (pneumatikon)* » (1 Cor 15, 44). Nous avons là l'indication du nouveau Temple.

- **Le temps : fête de l'eau.**

Le temps est précisé : les chapitres 7 et 8 se passent à la fête de *Soukkot*. On monte à Jérusalem pour *Soukkot*. D'abord, il y a le *premier jour* de la fête où Jésus monte en secret. *Au milieu* de la fête, Jésus se met à parler. Enfin, nous sommes dans le *dernier jour*, le huitième, qui est le grand jour.

Cela veut dire qu'il y a une similitude de spiritualité – au sens où nous employons couramment ce mot –, entre la fête de *Soukkot* et la parole de Jésus ici. En effet cette fête, dans son plus originel, est d'abord une fête d'automne. Elle fait partie de ces fêtes qui vont ensemble : *Yom Kippour*, *Soukkot* et enfin *Rosh Hashana*, à l'automne, dans le monde juif. La fête de *Soukkot* est une fête des eaux. Les eaux sont précieuses. Ces fêtes étaient agraires avant de se colorer de réminiscences historiques.

- **La posture : Jésus debout.**

Nous sommes dans la fête de l'eau. Nous avons un lieu, un temps – qui est une qualité de temps (*kairos*) : la fête n'entre pas dans un temps chronologique ; et enfin il y a une posture : Jésus se tient debout pour une proclamation qui est une invite, un appel – nous sommes dans la verticalité, l'axialité dont nous avons souvent parlé. Celle-ci rejoint la phrase : « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai la totalité à moi* » (12, 32), c'est la même configuration symbolique.

Cette configuration est connue, elle existe dans l'Ancien Testament, dans la littérature sapientielle où la Sagesse se tient sur les places et appelle : « *Venez et mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai préparé* » (Pv 9, 5).

Jésus s'identifie ici à cette posture de Sagesse : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi et boive* ». Ce *boire* est identifié à *croire* : « *...qu'il boive* ³⁸ *celui qui croit en moi comme dit l'Écriture...* »

Dès les premiers temps, le mot traditionnel du recevoir est *croire*, les mots johanniques qui modulent cette réceptivité sont entendre, voir, toucher, manger, boire.

- **La symbolique de l'eau en question dans le texte.**

« *Celui qui croit en moi comme dit l'Écriture* » : ici nous avons une chose étonnante, c'est que personne ne sait où se trouve ce texte d'Écriture !

Nous avons affaire à l'embryon de ce qu'on appellera les *testimonia*. Ce sont des recueils de textes vétéro-testamentaires qui se font dès le premier christianisme autour d'un thème symbolique. Il y a des *testimonia* sur la pierre, sur le bois, sur l'eau. Les éléments sont lus comme des témoins écrits du Christ. On recueille ces témoignages, et, très souvent, ils se mêlent les uns aux autres.

Voici les références qu'on peut apercevoir ici :

– il y a une référence à **l'eau surgissant du rocher frappé par la baguette de Moïse** : c'est un *testimonium* très fréquent car le Christ est par ailleurs appelé *la pierre d'angle* (pas la pierre de fondation). La baguette a la chance d'être en bois, c'est un *testimonium* par rapport à la croix, et l'eau surgissante est également un *testimonium*.

– il y a une référence au **temple d'Ézéchiël** duquel **jaillit une source** qui devient un fleuve qui donne la vie (Ez 47,1-12).

– le temple d'Ézéchiël se réfère lui-même à **l'arbre paradisiaque**. Car c'est du pied de l'arbre que diffluent, des quatre côtés, **les quatre fleuves** que l'on retrouve dans l'Apocalypse, avec la symbolique des quatre coins.

– Il y a aussi des références à **l'appel de la Sagesse**, car la Sagesse appelle à venir **boire**.

Tous ces thèmes se joignent, se mêlent. Les *testimonia* on en lit chez Barnabé, chez Justin... La grande louange de l'eau qu'est l'*Exultet*⁷ de la liturgie pascale est construite à partir des *testimonia* sur l'eau. C'est une symbolique très originelle qui a été reprise en ne gardant pas nécessairement la rigueur d'origine, mais la traduit et l'interprète en fonction de différentes possibilités.

Nous avons ici un exemple de *testimonia* où il y a des choses qui témoignent comme l'eau, le sang et le pneuma.

● **Sacrements et manière de Dieu.**

C'est une idée qui devrait être à la source d'une reprise de la sacramentalité car c'est l'indication de la main, ou plus précisément de *la manière de Dieu*. Les sacrements sont en référence à la manière de Dieu. Dans l'eau sont des vestiges, des traces du passage de Dieu : ceci introduit à la fois la symbolique du pied et de la main (la manière) de Dieu. Le pied et la main sont des symboles très fondamentaux de sa présence.

Et nous sommes ici dans l'ordre du toucher, ce qui peut avoir de l'importance par rapport à la sacramentalité, parce que le propre de la sacramentalité, c'est la présence symboliquement touchée. De même l'imposition des mains est une chose essentielle dans le régime de la sacramentalité. En même temps, elle est l'insurmontable d'une chose aussi étrange qu'un sacerdoce permanent qui se fait par transmission de toucher.

Il y a toute une symbolique qui nous est totalement étrangère et dont il faudrait s'approcher. Nous sommes conceptuels et même quand nous donnons à voir quelque chose, c'est plutôt imaginé. Car le sacrement n'est pas seulement signe, il est trace de présence : Dieu passe ici et maintenant. C'est un aspect qui est très difficile pour nous, pour notre structure d'intelligence, et qui est essentiel.

● **Boire c'est donner à boire.**

Nous étions partis de l'imprécision d'une citation qui est en fait une référence multiple et non absolument littérale. Mais revenons au texte. Il continue à étonner. On attendrait :

⁷ **Nous te louons, splendeur du Père. Jésus, Fils de Dieu.** Qu'éclate dans le ciel la joie des anges ! Qu'éclate de partout la joie du monde Qu'éclate dans l'Eglise la joie des fils de Dieu La lumière éclaire l'Eglise, La lumière éclaire la terre, peuples, chantez ! etc.

« *Celui qui croit en moi, des fleuves viendront qui couleront de moi, et qu'il boive...* » Or, pas du tout, ces fleuves vont couler du ventre de celui qui croit. Certains ont supposé qu'il y avait quelque erreur de texte, mais aucun manuscrit ne le confirme, donc il ne faut pas changer, il faut essayer d'entrer. Ce qu'il importe de garder à l'esprit, c'est que boire, probablement, c'est toujours donner à boire : « (Celui qui reçoit cette eau) *des fleuves d'eau vive couleront de son sein.* »

- **L'eau du Christ ou le pneuma répandu.**

Nous avons retenu ce texte parce que c'est un lieu où il s'agit d'eau. Nous avons vu que de tels lieux sont multiples chez saint Jean. On en trouve même jusqu'au chapitre 21 (l'épisode de la plage et de la pêche). De quoi le Christ parle-t-il quand il parle de *son eau à lui*, de cette eau nouvelle, de cette eau vivante qui n'est pas simplement l'eau qui nourrit la Samaritaine, l'eau lustrale des Judéens, l'eau du Baptiste, l'eau de la piscine de Béthesda ? Nous avons ici la précieuse exégèse de Jean : « ³⁹*Il dit cela au sujet du pneuma.* » Quand je lis *eau* dans un sens positif chez Jean, ça désigne le pneuma, et c'est là ce qui justifie mon interprétation comme hendiadys : « *cette eau qui est pneuma* » au chapitre 3.

« ³⁹*Il dit cela au sujet du pneuma que devait recevoir ceux qui croiraient.* » Entendre, c'est boire et donner à boire. Ce qui donne à boire, ce qui donne que je boive et que je donne à boire, c'est l'Esprit de Dieu, le pneuma. Nous aurons d'autres lieux où la symbolique du pneuma va toucher à cela.

Beaucoup plus important et décisive est la dernière petite remarque de Jean : « *Car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » On m'a dit : « Alors l'Esprit Saint n'existait pas avant ! » La question est, justement : *Avant, il n'y avait pas encore de pneuma répandu.* En effet la glorification est la manifestation et la diffusion du Pneuma. Le fait que la résurrection soit sous son nom de *gloire* est significatif. En effet, la gloire de Dieu – qui est Jésus ressuscité –, c'est que le pneuma nous advienne et nous donne de vivre. Tout cela se tient.

► On a du mal à penser qu'il y a d'abord le pneuma et ensuite sa diffusion. Est-ce que ce n'est pas le propre du pneuma d'être diffusé ?

J-M M : Non. Le propre du pneuma c'est la respiration, comme le mot l'indique : le souffle, c'est-à-dire *l'expir et l'inspir*. L'inspir est le pneuma totalement retenu dans le Christ, et l'expir est le moment où le pneuma se répand et se diffuse sur la totalité de l'humanité. Le rapport entre inspir et expir est analogue à celui de la semence et du fruit. C'est le rapport du *sômatikos*, du tenu en compact (le Christ est le pneuma en compact), et de la diffusion du Christ sur l'humanité.

► Et la résurrection est dès l'origine ?

J-M M : Oui, c'est la première chose. En effet la première chose, c'est : « *Lumière soit* », et qu'elle soit manifestation de la plénitude de Dieu. Or, la manifestation de la plénitude de Dieu, c'est Jésus ressuscité. C'est ce que nous avons lu chez saint Paul en 2 Co 4, 6.

IV – Questions

► Est-ce que d'écouter saint Jean en essayant de se placer dans son champ, en essayant de passer du malentendu à mieux, ça peut avoir une dimension sacramentelle ?

J-M M : Évidemment. Mais la réponse commence par : qu'entend-on par sacramentelle ? Nous avons dit que l'écriture de Nouveau Testament ou l'Écriture Sacrée était sacramentelle en ce sens que déjà ce mot désigne, entre autre, une structure de type symbolique, et non pas une structure de type conceptuel. La lecture est sacramentelle en ce sens qu'elle ouvre à la sacramentalité. Elle n'est pas un sacrement en plus. Elle est l'essence de la sacramentalité de tout sacrement, c'est-à-dire qu'elle ouvre la lecture aux gestuations sacramentelles, radicalement. Ce n'est pas un sacrement qu'on peut mettre à la place des autres. Elle est ce qui va de l'oreille au cœur, et qui, du cœur, demande à être gestué, à aller à la main, au corps trempé, au corps imprégné par l'onction, aux pieds (à la démarche vers)... à une gestuation multiple du corps. L'ouverture de la gestuation des sacrements, c'est-à-dire la gestuation sacramentelle, c'est l'intelligence sacramentelle de la Parole.

* * *

► Comment entrer dans l'Évangile pour que je commence à entendre la façon dont il m'indique comment il veut être lu ?

J-M M : « *Quitter son père et sa mère pour suivre Jésus* », ça signifie quitter sa langue maternelle et son patrimoine culturel (père et mère) pour suivre ailleurs. Quitter, ici, n'est pas effacer, ceci pour plusieurs raisons. D'abord parce que, le voudrait-on, cela ne se peut : je reste profondément occidental dans le moment même où je veux entendre autre chose. Mais aussi parce que ce quitter-là est la seule façon de bien y revenir : c'est à la mesure où je quitte mon natif premier, où je tente de le faire, que je suis susceptible, par la distance aperçue, d'entrer en dialogue, en débat, avec cette culture. Il ne faut pas oublier que l'histoire de la pensée chrétienne n'est pas l'histoire de l'Évangile. C'est l'histoire du bon débat entre l'Évangile et une culture qui se trouve être la culture occidentale. Ce qui est regrettable, c'est que, d'un point de vue missionnaire dans le grand sens du terme, on ne pense pas que l'Évangile puisse entrer en débat avec une autre culture sans la nécessaire médiation de la culture occidentale, qu'on ne perçoive pas ce qui, dans le discours chrétien, relève de l'Évangile, et ce qui relève de notre culture persistante. Et cela, nous n'avons pas nécessairement à le transporter dans d'autres cultures. Il faut d'abord apprendre à décoller de notre écoute occidentale de l'Évangile pour pouvoir porter l'Évangile. On entend parfois cela comme une dépréciation de notre Occident. Vous savez, j'aime Aristote, j'aime Platon, Beethoven, Rilke, Dante... seulement je ne dis pas que c'est l'Évangile.

Alors, comment l'Évangile veut-il être lu ? Il veut être lu à partir de la résurrection, et il présente la résurrection comme la chose la plus originaire de tout, ce qui peut paraître paradoxal. Mais, comment parle-t-on de la divinité du Christ ? Non pas d'abord en disant que le Christ est tel, puis qu'il est venu, mais en disant qu'il est monté, qu'il est ressuscité. Et s'il monte, c'est qu'il va d'où il vient. Donc la descente du Christ est entendue après coup. Ce qui est aperçu par les premiers chrétiens dans la personne du Christ ressuscité, c'est que

ce qui est présent précède et déborde les espaces et les temps. D'où la symbolique spatiale du haut et du bas, du descendre et du monter, d'où le problème de l'*arkhê* et de la fin. C'est à partir de la perception de la qualité de présence que cela se fait. Donc, rétrospectivement, on peut lire chez saint Jean les paroles du Christ : « *Isaïe a vu ma gloire* » (12, 41), « *Moïse a écrit de moi* » (5, 46), « *Abraham a vu mon jour* » (8, 56). Nous avons été prévenus par le Baptiste : « *Il vient le dernier parce qu'il était premier.* » Et finalement, il est assimilé à la parole première qui constitue les mondes, le *Logos* qui dit : « *Lumière soit* ».

C'est cette préexistence du Christ, célébrée dans les Écritures, qui sera appelée divinité du Christ, en un certain sens. Mais le problème de la pré-existence précède les questions théoriques sur sa nature divine et sa nature humaine. Tel est le processus. Il donne un regard nouveau sur l'Écriture antérieure. Cette lecture est propre à qui s'avance vers l'Évangile avec la foi. C'est une lecture de foi, c'est-à-dire dans l'écoute de la demande première de l'Évangile : il veut être lu comme cela. Je suis loin de dire que c'est l'ouverture obligée pour quiconque, mais c'est l'ouverture qui s'impose à moi.

* * *

► Quelle est la position de l'Évangile par rapport l'Ancien Testament ?

J-M M : Il faut bien entendre que tout l'Évangile se déclare "*selon l'Écriture*". Mais, "*selon l'Écriture*" ne signifie pas *selon le prescrit* ou *selon le prédit*, ce qui supposerait que je doive premièrement entendre l'Écriture pour voir qu'elle prescrit la venue du Jésus, ou que je devrais d'abord lire l'Écriture pour savoir qu'elle pré-dit sa venue. Cela le deviendra de très bonne heure. On le trouve déjà chez Justin dans son dialogue avec Tryphon le Juif où il y a débat sur la lecture de l'Écriture entre juifs et chrétiens. Justin se sert d'arguments. Or, quand la référence à l'Écriture Sainte est argumentaire, elle devient fautive. C'est le chemin contraire qu'il faut prendre. D'ailleurs, c'est très souvent Tryphon qui a raison dans l'argumentation, parce qu'à ce niveau d'argumentation, la position de Justin n'est souvent pas tenable. En tout cas ce n'est pas la position de Jean. Il cherche à détecter le non-perçu de l'Écriture. C'est en ce sens-là que c'est une relecture. Ce qui lui permet cela, c'est l'affirmation que *Jésus est avant l'Écriture*, et un avant, sans doute, qui n'a rien à voir avec notre avant chronologique. Ce n'est pas la preuve par la prophétie, c'est la mise en œuvre du principe selon lequel le fruit déclare la qualité de ce qui était en semence. Donc c'est de façon délibérée, en fonction d'une expérience réputée plus originelle ou qui accomplit la théophanie originelle, que cette lecture est fondée à se faire. Cela ne se fait que dans la foi qui reconnaît la dimension ressuscitée de Jésus.

* * *

► Qu'en est-il du païen ou du juif qui serait à ma table lorsque nous ouvrons l'Écriture ?

J-M M : Eh bien, j'aurais un très grand respect pour leur mode de lecture, mais je tiendrais devant eux la mienne, en la fondant. Ce qui me paraît très important pour l'annonce de la foi, c'est d'introduire à la cohérence d'un regard fondé sur l'expérience christique, à une possibilité de lecture. La question n'est pas de débattre d'une interprétation plutôt que d'une autre, la question est de présenter le sens, le tissu, la texture, par quoi

s'annonce une expérience fondatrice qui est l'expérience de la résurrection. C'est ne rien rabattre de ma propre lecture, mais la présenter comme une lecture *possible*. Je n'ai pas la capacité, ni même la volonté à tous les coups, de l'induire chez autrui, mais de la rendre possible. Annoncer l'Évangile, c'est en rendre l'écoute possible, c'est-à-dire la présenter dans sa saveur, dans son caractère vif, dans sa cohérence et dans sa vitalité propre. Et c'est ce que je fais. Je pense qu'à Saint-Bernard, par exemple, il y a un grand nombre de gens qui viennent (peut-être moins maintenant) et qui sont en délicatesse par rapport à ce que représente l'Écriture Sainte, avec infiniment de suspicion, de doute. Je n'ai rien prouvé. Ils revenaient, cela veut dire que quelque chose les intéressait. Jusqu'à quel point ? Je ne suis pas juge, et même, d'une certaine manière je dirais que ça ne m'intéresse pas, ça ne me regarde pas. La tâche que je pensais avoir (et je continue) est celle-ci.

► Quel est le rôle du Christ par rapport aux cultures qui n'ont rien à voir avec l'Évangile, et des cultures antérieures à l'Évangile ?

J-M M : Du fait que la détermination première de la christité n'est pas historique, la question du temps christique est de première importance. C'est une chose qui est très souvent déniée, refusée pour un certain nombre de raisons, avec l'emploi du mot *histoire* qui est très vague. De très bonne heure, la question s'est posée et pas nécessairement dans toute son ampleur. Et les tentatives de réponse à cette question sont venues. Elles sont insuffisantes mais intéressantes à commémorer.

C'est une des interprétations de la *descente aux enfers* de Jésus. Est-ce que le salut commence avec ses contemporains et pour les siècles à venir, ou est-ce que le Christ a quelque chose à voir avec ceux qui l'ont précédé ? Eh bien : il va prêcher la nouvelle de la résurrection dans le lieu de séjour des morts, les lieux inférieurs, et il remonte avec tout ce peuple, avec en tête Adam et Ève (c'est l'icône de la Résurrection). C'est une façon de répondre : le Christ a prêché à tous les siècles précédents en les visitant morts et en les remontant à la dimension de résurrection. On peut trouver ça très enfantin. C'est symbolique, mais ça cherche à répondre. Et jamais on n'a considéré qu'il y avait, pour les gens d'avant et pour les gens d'ailleurs, un salut autre que le salut christique. Le salut christique est pour toute l'humanité : avant, pendant pour ceux qui le reconnaissent, et aussi pour ceux qui n'en ont jamais entendu parler. Dieu veut le salut de tout homme, du premier jusqu'au dernier. Autrement dit, il faudrait apprendre à penser la *christité* comme présente sur des modalités diverses, ici ou là, sur un mode ou un autre, mais partout. Car rien ne sauve que le Christ. Il n'y a pas d'autre identité (on dit : *d'autre Nom* – ce qui ne veut pas dire la prononciation du mot Jésus) par quoi quiconque puisse être sauf. Cette diffusion dépasse de beaucoup ce que l'on peut considérer comme le christianisme sociologique et historique. Le rapport au Christ est un rapport constitutif. Il y a une semence, ou une étincelle de *christité* dans tout homme.

On verra sans doute un jour des choses étonnantes : tel ou tel qui, dans l'histoire, n'a pas connu le Christ ou même s'est opposé à la présentation qu'on lui en faisait, celui-là, pourtant, a *entendu* le Christ, mais pas le discours qu'on lui proposait. En revanche, il y a peut-être, malheureusement, un bon nombre de gens qui ont professé le Christ et qui n'ont pas grand-chose à voir avec un rapport vrai et vivant. L'*Ekklesia*, dont le sens premier est la

convocation de la totalité de l'humanité, n'est pas l'*ekklêsia* au sens petit qui est la constitution de l'Église. Cette différence n'est pas hasardeuse. Elle est signifiante, c'est-à-dire que l'Église au sens petit n'a pas de consistance en elle-même, elle ne devrait pas être une société en plus des sociétés. Elle est essentiellement tensionnelle. Elle est le sacrement de l'*Ekklêsia* au grand sens du terme, c'est-à-dire ce qui doit *faire voir et faire venir l'unité de l'humanité*. Qu'est-ce que je récite ici ? Le premier paragraphe de *Lumen Gentium* du Concile Vatican II.⁸

Ce caractère essentiellement tensionnel est marqué de façon heureuse dans *Lumen Gentium*, d'abord dans le premier paragraphe, mais aussi dans la façon dont est éludée la question : *Qui est membre de l'Église ?* qui est une question classique. Or ici, pour bien marquer le caractère tensionnel de l'Église, par rapport au Christ comme pôle sont notés différents degrés de proximité. Ce sont des masses approximatives – en réalité cela ne se passe pas par *masses* – mais des masses plus ou moins proches, ensuite plus ou moins éloignées. Viennent en premier ceux qui confessent pleinement la foi catholique et pratiquent la sacramentalité catholique, viennent ensuite nos frères, orthodoxes d'abord, protestants ensuite, enfin les juifs et les musulmans... et tous les hommes de bonne volonté. Cela veut dire que la référence tensionnelle au pôle christique n'est pas de l'ordre du dedans ou du dehors, mais de l'ordre du plus ou moins près. C'est développé dans le chapitre 2 de *Lumen Gentium*. L'intérêt, cependant, en est limité car les raisons de la proximité sont calquées sur la plus grande ressemblance avec le catholicisme accompli. Mais le schéma est préférable à celui du dedans et du dehors.

La dernière chose que je voulais dire à ce sujet, c'est que ceci pourrait donner l'impression d'être la plus pernicieuse et forcenée des récupérations. Mais, ce serait une récupération si je faisais pression sur les autres, derrière ce discours, et si, en plus, je les comptais tous dans le sens petit de l'*ekklêsia catholica*. Or, ils ne sont pas dans l'*ekklêsia* au sens petit, ils sont dans la grande *Ekklêsia* pour laquelle l'Église au sens petit n'est que *sacramentum*. Le mot sacrement n'est pas employé non plus dans le grand sens du terme, mais dans son sens théologique qui est utilisé pour des rites, et dont on dit qu'il vaut pour l'Église. Dans le sens classique, le sacrement est signe et cause instrumentale. Mais si on se borne à dire, à la place de *signe* : ce qui a pour tâche de faire voir, et à la place d'*instrument* : ce qui a pour tâche de faire venir l'unité, l'Église n'est que le sacrement de l'unité, elle n'est que le *sacramentum tantum*. Parce que, dans l'élaboration du concept de sacrement au Moyen Âge, apparaît la distinction heureuse entre *sacramentum*, *res*, et *res et sacramentum*. Ainsi, quand on parle de sacrement, on parle : du signifiant, de la chose signifiée, ou d'une chose intermédiaire qui est à la fois signifiant et signifiée. C'est pourquoi, considérer l'Église comme un événement qui constitue l'histoire d'un groupe déterminé est une chose loisible à l'historien, au sociologue, mais ce n'est pas le regard de la chose selon la foi. Et cela est issu de l'Écriture elle-même.

⁸ Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekklêsia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

Chapitre IV

Eau, sang et pneuma en Jn 19-20

Ma grand-mère maternelle, à la ferme, commençait à dire le matin : « Mon p'tit Jean, je vais te tracer ton ouvrage. » Je n'aimais pas trop la perspective, et cela m'empêchait d'apprécier la beauté du langage ! *Tracer ton ouvrage*, c'est ce que nous allons faire pour la journée, ou du moins proposer. J'aimerais, pour commencer, revenir sur des questions d'hier soir qui n'ont pas été honorées.

I – Réponses à des questions de la veille

a) La question des charismes et du Magistère dans l'Église.

Le Nouveau Testament fait une tentative première de distinction des fonctions dans l'Église. Elle n'est pas constante. On peut la lire dans 1 Cor 12, 28. Cette énumération est intéressante pour plusieurs raisons. D'abord elle a un certain poids parce que Paul prend soin de mettre ces catégories dans un ordre : « *Ceux que Dieu a placé dans l'Église*, dit-il, *sont premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des didascales* », et ensuite il énumère d'autres fonctions. Si on met à part l'apôtre qui est le fondateur, nous avons : prophètes et *didascales*. J'ai peur que ces deux mots ne soient difficiles à entendre. Ils désignent des rangs ou des fonctions dans l'Église. C'est intéressant parce que *prophètes* et *didascales* sont des mots qui se retrouvent chez saint Jean, peut-être pas exactement avec le même sens. Il y a donc déjà des incertitudes initiales.

La fonction des prophètes est caractérisée par le mot *paraklêsis* : « *Celui qui prophétise, parle aux hommes, en les édifiant, les parakalant (les consolant)* » (1 Cor 14, 3). On peut traduire *paraklêsis* par *parole assistante* ou *parole d'aide*. C'est une expression qui est employée très fréquemment chez Paul. Dans les sept premiers versets du chapitre 1 de la deuxième aux Corinthiens, il y a une dizaine de fois le mot *paraklêsis* ou le verbe *parakaleîn*. Je vous signale que Paul est apôtre, enseigne, et à certains moments il dit : « *Je paraklêse* » (1 Co 4, 16). Quelle fonction fait-il à ce moment-là ? Il semble qu'il donne une parole de proximité ou d'adaptation à ses communautés. Chez saint Jean, il n'y a pas *paraklêsis*, mais il y a le Paraclet. Quelle est la caractéristique du Paraclet ? Pas exactement la fonction que lui donne Paul. On traduit paraclet par avocat ou consolateur. Il faut faire abstraction des variations de sens de ces mots pour entendre, comme point commun, l'idée d'une parole de défense, de présence, une parole d'aide, d'accompagnement.

Le *didascale*, chez Jean, est une fonction importante, puisque l'évangile de Jean, c'est l'évangile du "*disciple que Jésus aimait*", c'est-à-dire du disciple par excellence. Nous sommes donc dans le couple maître/disciple, en grec *didascale/mathêtês* et en hébreu *rabbi/talmid*. Donc le mot de *paraclet* est utilisé dans cette structure-là chez saint Jean. J'aurais l'occasion cette année d'étudier soigneusement cette relation chez Jean, c'est le thème d'une session que j'ai à faire : le rapport maître/disciple, avec l'indication : être

disciple/être libre : « *Vous êtes véritablement mes disciples, et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera* » (Jn 8, 31-32).

Où trouve-t-on l'équivalent de cela, et à quoi cela correspond-il dans le Nouveau Testament ? Je pense que ces répartitions n'ont pas été assez clairement maintenues. On peut penser que la *didascalie*, chez Paul, est plutôt l'enseignement référencié aux Écritures, c'est-à-dire la reprise de l'annonce première qui est le propre de l'apôtre, dans une méditation selon les Écritures, ce qu'il fait très souvent. Et il ne le fait pas quand il dit : « *Je paraclèse* ». Ces deux dimensions de *didascalie* et de *paraclèse* doivent être honorées dans l'Église, mais elles n'ont pas obligatoirement cette même répartition.

Où est l'origine d'une répartition qui, pour nous, a été importante, celle du Magistère ? Je pense que chez saint Paul on la trouve dans une certaine énumération, au septième ou huitième rang de l'énumération : « *À un autre il est donné les discernements des esprits* » (1 Cor 12, 10). Cela correspond à la fonction magistérielles qui est de discerner dans les productions spontanées de la pensée chrétienne pour les siècles ; discerner avec autorité, de façon autorisée et assistée (car les *kharismata* sont des dons), ce qui est de l'Esprit Saint, conforme à l'Écriture, qui est donc retenu, et ce qui n'est pas conforme, qui est de l'esprit de l'Antichristos comme dira saint Jean dans sa première lettre. Vous me direz que cela paraît bien modeste. Je crois en effet que le service de Magistère est quelque chose d'extrêmement modeste. Je crains même que ce soit plutôt le besoin de sécurité des fidèles à certaines époques qui ait contribué à majorer ce pouvoir, plus que l'ambition de ceux qui y sont (ils peuvent s'y laisser aller)⁹.

Là, nous sommes dans un moment embryonnaire de notre Écriture. Celui qui a le discernement des esprits (la fidélité à la parole initiale), assisté de l'Esprit et autorisé (je ne dis pas autoritaire), celui-là n'est pas réglé par une autre fonction. C'est lui qui a le discernement, y compris le discernement de sa propre fonction. Or, historiquement, cette fonction s'est exercée en Occident et, progressivement, dans l'empire romain tout entier (des Gaules à Byzance), les évêques étant les héritiers des préfets. Elle s'est alors exprimée dans le langage du droit romain. L'existence du droit canonique n'est pas de la révélation chrétienne. C'est une grande différence avec Israël où la législation est de l'intérieur de l'Écriture, et avec l'Islam où la législation fait partie essentielle de l'Écriture.

L'Écriture chrétienne est essentiellement une contestation de la législation comme législation, du droit comme droit, d'où toute la problématique de Paul. Alors, comment se fait-il qu'il y ait du droit canonique dans l'Église ? Cette question peut tout à fait recevoir une réponse, mais il ne faut pas y répondre, c'est tout ! Si les réponses qui viennent avec les questions ne sont pas véritablement vécues, cela n'a pas de sens. Le langage qu'on choisit n'est pas neutre. Or, la lecture en *langage de droit* du charisme de discernement, c'est ce sur quoi nous vivons. Est-ce que cela devra toujours se faire dans l'Église ? Je réponds : non. Ce n'est ni évident, ni nécessaire. Il y aura toujours un charisme de discernement, il n'y aura pas nécessairement l'expression de ce charisme dans le langage du droit romain. Voilà qui remet les choses en place.

⁹ Ceci est développé dans la session *Le Sacré dans l'Évangile*, au I du [Ch VII : Église et dogmes : dernières considérations sur le sacré](#) : "L'église, Pierre et ses successeurs".

Ce qu'il faudrait ajouter sur la fonction magistérielle, c'est la méditation de la figure pétrine dans les Synoptiques. Seulement elle est complexe parce que tout de Pierre, comme tout des apôtres, n'est pas hérité par les successeurs. Ils n'héritent pas de la fondation par exemple.

b) Voir et croire *ou bien* voir pour croire ?

Ce thème est lié au thème du signe : voir le signe pour croire. Chez saint Jean, vous avez deux catégories de textes qui ont l'air contradictoires. Vous avez un emploi positif du mot de *signe*, par exemple à la fin de **Cana (Jn 2)** : « ¹¹*Ce fut l'arkhê (la tête, le premier) des signes que fit Jésus* ». Mais le plus souvent, Jean critique la demande de signe, par exemple après la multiplication des pains. Pourquoi ? Parce que la *demande de signe* se situe dans la problématique : "*voir pour croire*". Et la *valorisation du signe* réside dans le *voir qui est croire*, donc dans l'intelligence hendiadyque de ces deux mots. En effet voir et croire disent la même chose chez Jean, sauf dans la perspective où ils sont disjoints pour être ajustés selon une causalité ou une finalité : "*voir pour croire*". À l'aide de ce principe on distinguera très facilement les différents passages, et on verra qu'ils ne sont pas du tout contradictoires.

L'épisode de Thomas au chapitre 20 traite explicitement de cette question. Il faut savoir que, chez saint Jean, une *figure* (la figure de Thomas) est toujours mise en rapport avec une autre figure, parfois plusieurs. Il y a des figures, des types de foi : la figure pétrine, johannique, didymique (de Thomas)... « ²⁹*Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru* » : c'est mis en rapport dans le même chapitre, avec le mode de foi propre à Jean. Vous l'avez commémoré l'autre jour en méditation : « ⁸*Il vit, il crut.* » Ceci est un hendiadys : voir et croire sont deux noms de la même chose. Du reste : il ne voit rien ! Il voit le vide, l'absence. Et ce qui lui donne de lire l'absence, c'est précisément de croire. C'est son croire qui est voir. De plus, il est dit aussitôt après : « ⁹*Ils ne savaient pas encore l'Écriture, selon laquelle il fallait qu'il (Jésus) ressuscite* », c'est-à-dire que son *voir* est dans la lecture ou dans l'écoute surgissante de l'Écriture, ou selon l'Écriture.

Or, la requête de Thomas était de voir – ou plus précisément de toucher – pour croire. C'était même énoncé sur le mode d'un chantage : « *Si je ne touche point, je ne croirai point* » (d'après le v. 25). Ce chantage lui est pardonné. Ce qui lui est donné, c'est un toucher qui est un voir et un croire, puisque de cela surgit la proclamation : « *(Tu es) mon Seigneur et mon Dieu* » (titres majeurs). Tout le monde se plaît à penser que Thomas n'a pas touché : ce n'est pas dit. Moi, je pense plutôt qu'on est dans la donation. La raison en est simple : on est dans l'épisode du huitième jour, le jour octave, et, par rapport au premier jour où il y a un matin et un soir, le rapport du premier au huitième jour, c'est le rapport de l'*arkhê* à l'accomplissement : Thomas, le jumeau, a une signification eschatologique et donc une signification de plénitude.

Or, le toucher chez saint Jean est un des noms qui disent la plénitude : entendre, voir, puis toucher. C'est pourquoi **Marie-Madeleine (chapitre 20)** doit premièrement entendre « *Mariam* » (v. 16), car elle ne voit rien avant. Et là, elle entend ; d'entendre lui donne de pouvoir dire : « *J'ai vu le Seigneur* », donc entendre lui a donné de voir ; mais Jésus lui dit :

« *Ne me touche pas* », c'est-à-dire que nous ne sommes pas dans le moment eschatologique, et le toucher (nuptial du reste) est de la signification de l'eschatologie. « ¹⁷*Ne me touche pas* – qui signifie « *ne me touche pas encore* ». Pourquoi ? – *car je ne suis pas encore monté vers le Père* – chez Jean, la résurrection, c'est « *monter vers le Père* », mais Jésus dit – *mais va vers mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père qui est votre Père, et mon Dieu qui est votre Dieu.* » Donc la résurrection n'est pas accomplie tant que la totalité de l'humanité ne monte pas. Cela m'incite à lire le moment du toucher – non pas le toucher qui est de se laisser prendre au chantage, mais un toucher qui est donation – dans la figure de Thomas. Là s'accomplit le moment eschatologique qui est caractérisé par le toucher.

Parmi les verbes qui disent le recueil : entendre, voir, toucher, contempler... ceux qui occupent le troisième rang sont généralement considérés comme disant l'accomplissement. C'est toujours la totalité mais dans un ordre : c'est entendre qui donne de voir et c'est pourquoi il ne faut pas demander de voir pour croire, la vue reste dans l'ouverture de l'entendre. Du reste c'est totalement banal et quotidien. Nous ne voyons que dans l'écoute. Je ne vois effectivement ici, d'un voir rétinien, que des taches jaunes ou sombres, etc. Le voir qui est purement voir n'existe pas, les phénoménologues ont montré cela à l'évidence. De même, je ne commence pas par entendre des sons, je commence à entendre une parole qui dit. La pure phonétique n'est pas le début de l'écoute, elle est une abstraction de ce qui est premièrement vécu. Et même quand je ne comprends pas la langue, je n'entends pas d'abord des sons, j'entends une langue que je ne comprends pas.

C'est dans les répartitions apprises qui structurent la pensée que la parole accommode le regard. Il faut que je sache ce qu'est un homme, une table, pour voir ce que je vois, même au plan le plus empirique. Le voir pur est abstraction. C'est ce même mouvement ici, mais plus fondamental : le *donner à voir* la chose de la résurrection se fait par la parole et par une écoute qui se maintient tout au long du voir. Rester dans la relation d'écoute, c'est le mode d'être à la chose. À la différence, disions-nous, des différentes façons de prendre, de comprendre, ou d'emporter pour soi, de s'auto-satisfaire de ce qui est pris. La foi, c'est rester à l'écoute, c'est tenir la note de l'écoute. C'est demeurer dans la parole. Ce n'est pas aller recueillir une parole pour l'emporter, c'est *demeurer dans*.

c) Qui est dehors, qui est dedans ?

La question sur voir et croire contient une autre demande. En effet ce qui est dit ici présuppose qu'on soit *au-dedans de la parole christique*. D'où la problématique suivante : *puisque'il faut croire pour voir, si quelqu'un est dehors, comment peut-il entendre le discours que je tiens ?*

Ce que je voudrais faire ici, c'est nous inviter à méditer de façon un peu critique ce que veut dire *dedans* et *dehors*. Dans le monde, il n'y a personne qui ne soit à la fois au dedans et au dehors de la parole christique. Nous avons dit, à propos de l'ecclésiologie de Vatican II, qu'elle avait cessé de parler le langage du dedans et du dehors. La même chose est à dire ici et à prendre très au sérieux. Ce n'est pas une bienveillance vague et sympathique pour les pauvres gens qui seraient dehors et qu'il serait bon de considérer comme étant un peu dedans. Pas du tout. C'est dans la structure même de l'Évangile. Et pourtant, le dedans et le

dehors ont une fonction absolument fondamentale, nous l'avons vu au début puisque « *tout fut par lui, ce qui fut en lui était vie, en dehors rien.* » Mais, voici le principe essentiel : nous sommes ici dans le moment du discernement du tout et du rien. Nous sommes dans le moment du discernement du plein et du mauvais vide – car il y a un bon vide –, dans l'évocation de ce moment judiciaire de la ténèbre et de la lumière, de la droite et de la gauche dans certaines applications de ce rapport. Il faut absolument savoir que, dans cette affaire, il n'est jamais question d'individus qui seraient tout dedans ou tout dehors. La ligne de partage qui est le jugement ultime traverse l'intime de chacun : nous sommes dedans et nous sommes dehors.

Si nous avons la foi, il faut surtout que nous ayons conscience d'être de peu de foi, parce que le *peu de foi* c'est : « Je crois, Seigneur, donne-moi la foi. » Le *peu de foi* ouvre à la demande de foi, et la foi est essentiellement quelque chose de donné, donc quelque chose de demandé. Celui qui dit : « J'ai la foi de façon plénière » est inguérissable ! Jésus dit : « *Je suis venu vers ce monde pour un jugement, que les aveugles voient, et que les voyants deviennent aveugles* » (Jn 9, 39), autrement dit ceux qui ont conscience de leur aveuglement peuvent demander la lumière et y accéder, mais ceux qui se targuent d'être voyants, ceux-là on ne peut rien pour eux. Il n'y a pas de place pour que quelque chose d'autre vienne puisqu'ils sont pleins de leur voir. Il faut que nous apprenions à lire la signification du jugement non pas comme la mise en répartition d'un certain nombre de personnes à droite et d'un certain nombre à gauche. C'est à l'intérieur de chacun que s'opère le discernement ultime. Ceci rejoint le refus de considérer l'être humain comme étant *atomos*, un individu, c'est-à-dire indivisible. Chacun est le champ de cette lutte, il l'est à chaque fois. Ceci est à verser au dossier de *Qu'en est-il de "je" ?*

► Ultimement, il n'y a que le fils de la perdition qui est totalement dehors et qui n'entend absolument pas ?

J-M M : Oui. « *De tous ceux que tu m'as donné, je n'en ai perdu aucun sinon le fils de perdition* » (d'après Jn 17, 12). Le fils, c'est la manifestation de ce qui est secrètement dans le père. Donc Jésus dit : "*j'ai perdu la manifestation de la perdition*". C'est la même thématique que mettre la mort à mort. Ce rôle est joué par la figure de Caïn et par celle de Judas en Jean, mais cela ne dit rien sur Monsieur Judas¹⁰.

d) Questions de symboliques.

► Beaucoup de gens sont terrorisés par le jugement dernier dans Matthieu 25 : les uns sont mis à droite, les autres à gauche.

J-M M : Nous sommes bien ici dans une droite et une gauche qui sont des opposés, mais ce n'est pas l'idée de droite et de gauche qui est à gérer. Ce qui est à comprendre, c'est la qualité de ce qui est à droite et de ce qui est à gauche.

J'en profite pour dire que droite et gauche ne sont pas nécessairement des contraires. Quand il s'agit de balayer la maison, elles ont leurs fonctions complémentaires et propres. La gauche, de préférence passive, tient (sauf pour le gaucher), et la droite est active. Marthe

¹⁰ Cf. [La question de Satan. Les différentes facettes de la figure de Judas..](#)

et Marie ne sont pas non plus deux personnes, parce qu'il faut que tout homme soit Marthe et Marie, qu'il ait la main droite de Marthe et la main gauche de Marie, la contemplative, celle qui écoute (la main gauche est la main de l'écoute)¹¹. Vous avez là une *symbolique de la main*, il faudrait la poursuivre.

Nous avons tendance à toujours penser la dualité comme opposition. Or, il y a une infinité de modes d'être deux, depuis le duel à l'épée jusqu'au duo de la cinquième sonate de violon et piano opus 24 de Beethoven dite *Le printemps*. Entre le duel et le duo.

C'est important pour la lecture de Jean, dès le premier chapitre, car il est question de la dualité de la lumière et de la ténèbre, et de la dualité du ciel et de la terre. Or, ces deux dualités-là ne disent pas la même chose. Ciel et terre sont faits pour être des conjoints, alors que lumière et ténèbre sont définitivement des adverses. Ce qui est vrai dans la lecture de Jean ne l'est pas toujours et nécessairement. Par exemple, le rapport lumière et ténèbre se joue dans la belle alternance du jour et de la nuit. Pour bien comprendre, chez Jean : la lumière, c'est l'espace créé par la rencontre heureuse du ciel et de la terre, et la ténèbre, c'est l'exclusion (ou le divorce) de ciel et terre.

La symbolique, ce n'est pas n'importe quoi. C'est un clavier dont il faut apprendre à jouer, avec des règles et de la rigueur. Elle n'a pas la même rigueur que la logique déductible, mais c'est une rigueur non moindre.

e) L'arkhê et l'eskhaton (l'origine et la fin).

L'*arkhê* n'est pas le commencement et l'*eskhaton* n'est pas au bout des temps, de sorte que la proximité de l'*arkhê* et de l'*eskhaton* est probablement ce que signifie l'*aïon*, l'éternité. L'éternité suppose de l'espace entre l'*arkhê* et l'*eskhaton*. Nous trouvons là le thème de la course.

On lit par exemple dans les *Odes de Salomon* que ce qui s'appelle la voie, c'est le chemin qui va de l'*arkhê* à l'*eskhaton*¹².

Mais ce chemin de la course, chez Jean, est un chemin très court : Jean court vite, et il court plus vite que Pierre ! C'est la signification de cet épisode : la figure du disciple est d'une certaine manière antérieure à la figure du prince des apôtres, mais celui qui court plus vite s'abaisse et laisse passer le prince des apôtres. Tout cela est traité dans la perspective de la question : quelles sont les valeurs, les significations corrélatives de la figure de Pierre et de la figure de Jean ? C'est-à-dire : comment pourront vivre ensemble les premières communautés issues de la tradition pétrine et celles issues de la tradition johannique – pour parler un langage de pseudo-historien ?

* *

¹¹ D'autres disent la même chose : « La main droite est celle de l'action, celle de l'agir chrétien dirigé et orienté par le Christ. Mais cette main droite qui agit à l'extérieur, suppose l'aide intime de la main gauche qui évoque la vie spirituelle. Dans la tradition, la main gauche est la main cachée, l'acte de l'esprit humain éclairé par l'Esprit Saint. Telle est la compagne et la servante. » (Note 12 de [Avec quelle main communier - Catéchèse Biblique Symbolique](#))

¹² Dans l'Ode XXIII, la voie va du principe (v. 2-3) aux siècles des siècles (v. 22). D'après Marie-Joseph Pierre, *Les Odes de Salomon*, éditions Brepols.

Tracer l'ouvrage pour la journée.

J'avais dit que je tracerais l'ouvrage pour la journée, mais je ne l'ai pas fait. Nous allons venir maintenant à des petits textes : le texte de la transfixion à la croix, celui de l'insufflation des disciples au soir du premier jour. Il était bon de s'égarer sur des questions qui sont des préalables de lecture ou qui ont pour enjeux des conséquences dans la vie. Il est peut-être bon de revenir à des questions plus ponctuelles, plus près des textes.

Demain nous lirons un texte en deux morceaux qui se trouve dans la première lettre de Jean, il porte sur la problématique de l'onction, du chrisma, puis nous lirons le texte par lequel nous avons commencé en essayant de l'entendre de la meilleure façon que nous pourrons.

II – Eau, sang et pneuma en Jn 19-20

1) Donation du pneuma, écoulement de sang et eau (Jn 19, 30-36).

Les chapitres 18 et 19 sont les chapitres de la passion du Christ, mais ils sont écrits, chez Jean, plutôt comme le récit de l'intronisation royale de Jésus. Les versets du chapitre 19 qui nous intéressent sont les versets 30 à 36. Nous allons faire une lecture simple en partant du verset 28, et puis je me bornerai à souligner un certain nombre de choses.

« ²⁸Après cela, Jésus, sachant que maintenant tout est accompli, dit, pour que l'Écrit s'accomplisse : "J'ai soif". ²⁹Là, un récipient plein de vinaigre. Ils entourent une hysope d'une éponge pleine du vinaigre et la présentent à sa bouche. ³⁰Quand donc Jésus a pris le vinaigre, il dit : "C'est accompli". Inclinant la tête, il livre l'Esprit. ³¹Les Juifs, donc, comme c'était la Préparation, pour que les corps ne demeurent pas sur la croix le shabbat – car c'était le grand jour, ce shabbat –, sollicitent Pilate pour que leurs jambes soient brisées et qu'ils soient enlevés. ³²Les soldats viennent donc; ils brisent les jambes du premier, puis de l'autre mis en croix avec lui. ³³Venant sur Jésus, comme ils voient qu'il était déjà mort, ils ne lui brisent pas les jambes. ³⁴Mais un des soldats, de sa lance, pique le côté. Aussitôt sortent du sang et de l'eau. ³⁵Et celui qui a vu témoigne, et véridique est son témoignage ; celui-là sait qu'il dit vrai pour que vous aussi vous croyiez. ³⁶Car ces choses sont arrivées pour que l'Écrit soit accompli : "nul os de lui ne sera brisé". ³⁷Et un autre Écrit dit encore : "ils verront celui qu'ils ont transpercé". » (Jn 19, 28-37. Traduction de sœur Jeanne-d'Arc).

Nous trouvons ici d'abord le « *J'ai soif* » dont nous avons parlé à propos de la Samaritaine. Le thème de la boisson aigre se lit sans doute en référence à une métaphore qui devait être usuelle et qui est l'expression : *boire la coupe*. On la trouve en réponse à la question posée par les disciples pour savoir s'ils auront part au Royaume. La réponse de Jésus est dans les Synoptiques mais pas chez Jean : « *Vous boirez la coupe que je bois et vous serez baptisés du baptême du baptême dont je suis baptisé* » (Mc 10, 39). Ce qui est assez intéressant, parce que c'est le langage de l'ordinaire. Sont annoncées ici une plongée et une imbibation, un thème qui préfigure la sacramentalité au sens le plus strict du terme.

L'accomplissement est souligné à chaque fois : dans le « *J'ai soif* » et dans le breuvage. En effet la mort du Christ n'est pas simplement ponctuelle, elle n'est pas simplement dans l'expiration. Chaque geste du Christ est accomplissement. « ³⁰*Quand il eut pris du vinaigre, Jésus dit "c'est accompli"; inclinant la tête, il livra le pneuma* ». Il y a d'autres façons de dire : il expira, il rendit l'âme etc. Chez Jean, c'est précisément cette expression : "*livrer le pneuma*". La donation du *pneuma* est inscrite dans le moment même de la mort. Ici, c'est à double sens. On peut se contenter de dire : "*il livra l'esprit*" au sens usuel du terme. Mais les mots que choisit Jean sont indicateurs de quelque chose. Nous savons que nous allons retrouver *sang et eau* tout à l'heure, mais il y a *pneuma, sang et eau*. Le verbe *livrer* est de la racine du verbe *donner* : *parédôkén* (il livra) c'est le verbe *para-didômi* (livrer). Il peut être pris en mauvaise part ou en bonne part dans l'évangile de Jean. "*Judas livre Jésus*". Mais dans le mot *paradosis* (transmission, tradition) qui vient de *paradidômi*, livrer est pris en bonne part, c'est une des variantes dans la donation.

Donc « ³¹*Les Judéens, puisque c'était la Préparation (la veille), pour que les corps ne restent point sur la croix le shabbat – car c'était le grand jour, ce shabbat – prient Pilate de leur briser les jambes et de les enlever.* » Le fait de briser les jambes a pour effet de faire s'effondrer le corps qui n'a plus de support et donc de hâter la mort au sens banal. Mais, en fait, « ³³*Jésus était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes.* ³⁴*Mais un des soldats, de sa lance, perça (pointa, ouvrit, transfixa, transperça, piqua) le côté. Et sortit aussitôt sang et eau.* » Il y a "*aussitôt*" pour marquer que ces choses peuvent être lues dans un premier sens anecdotiquement et banalement. Et le curieux verset 35 souligne le caractère exceptionnel, merveilleux, qui a besoin d'être attesté, de ce qui vient de se passer : « ³⁵*Celui qui a vu a témoigné, et vrai est son témoignage. Et celui-ci sait qu'il dit le vrai afin que vous aussi vous croyiez.* » Bien sûr, ce n'est pas la signification anecdotique que nous avons aperçue d'abord qui mérite d'être ainsi soulignée et attestée. C'est donc que le sens, à première lecture, n'est pas apparent.

« ³⁶*Ces choses furent, afin que soit remplie (accomplie) l'Écriture.* » Je vous signale en passant que *emplir* et *accomplir*, c'est le même verbe, ce qui est très important à penser dans une pensée de l'accomplissement. Nous avons déjà spéculé sur le sens de *remplir*. C'est aussi la question de la *plénitude des temps*, alors que c'est *l'emplissement des saisons*. L'accomplissement emplissant, ce n'est pas *khronon*, c'est *kairon*, les saisons. Les saisons sont elles-mêmes des accomplissements. Ce ne sont pas des moments neutres coupés dans la ligne imaginaire et indéfinie du temps. Ce n'est pas simplement ordinal ou chronologique. Dans le Nouveau Testament, la saison, le *kairos*, de même que *l'heure* chez saint Jean, ne disent pas simplement un temps ordinal ou quantitatif, mais une qualité d'accomplissement. L'heure, c'est la révélation de ce que le Christ était en semence.

« *Ne pas briser l'os* » : voilà une écriture référentielle. Quelle est sa signification et son utilité pour nous ? Elle atteste qu'il s'agit ici de l'agneau pascal. Très précisément, cette parole se dit de la façon de préparer et de manger l'agneau pascal, ce qui se fait selon des règles très précises (*Cuisine du sacrifice* est le titre d'un ouvrage de Jean Pierre Vernant). Et la caractéristique, c'est que l'os n'est pas brisé. La référence pascale est très importante parce que nous avons ici le retour de « *Voici l'agneau de Dieu* » que nous avons trouvé dans le Baptême. D'autre part, on peut essayer de méditer sur la signification de l'os qui

désigne ce qu'il y a de ferme, c'est-à-dire la totalité de l'homme dans ce qu'il a de ferme par opposition à la chair : *mon os*, c'est moi dans ma solidité. C'est même l'attestation de ce que l'acharnement ou le décharnement ne touche pas à quelque chose d'essentiel. Et plus tard – ce n'est pas dans saint Jean, c'est diffus dans l'Écriture, et ce sera repris par des Pères de l'Église –, l'os est l'amande qui est le lieu de la moelle, c'est-à-dire la promesse de vie qui reste latente, et donc la capacité de résurrection¹³. Je ne mets pas tout immédiatement au titre de Jean. Attention, je dis ce qui est lisible dans le *texte*, j'indique des présupposés comme le thème de l'amande, présent dans : « *Leurs os refleuriront* » (Siracide 46, 12). Enfin, je signale la lecture qui en est faite par la première patristique. Je rends à chacun ce qui est à chacun, mais ce qu'il faut retenir surtout pour nous ici, c'est la référence pascalle.

La deuxième citation : « *Ils verront celui qu'ils ont transpercé* », prise de tout à fait ailleurs, est une citation très étonnante sur laquelle certains ont beaucoup médité. Quelqu'un a même fait une petite thèse sur « *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé* » dans Irénée, c'est-à-dire la lecture dans Irénée de cette petite phrase.

Ici, pour être sobre, il y a le thème de l'ouverture du côté, la transfixion, et le thème du regard. Regarder, c'est avoir égard et attention à cette ouverture qui est une ouverture de donation. C'est donc pris en bonne part, comme par exemple : « *...il faut que le Fils de l'homme soit élevé ...et tout homme qui croira en lui sera sauf.* » (Jn 3, 14-15) La perspective est celle du *voir*, parce que c'est référé au serpent d'airain qu'il fallait regarder. Il y a une interprétation légèrement décalée par rapport à cela en Apocalypse 1, 7.

Ce qui nous importe en premier ici, c'est le verset : « *Et sortit aussitôt sang et eau.* » L'expression "*sang et eau*", sans articles, n'a pas été respectée par la traduction, pourtant excellente, de sœur Jeanne d'Arc. Ici, nous avons donc cet hendiadys "*sang et eau*". Ce qui sort, c'est du sang, et ce sang est assimilé à l'eau de la vie. Ce ne sont pas deux choses au point où nous en sommes.

Nous trouvons donc ici de façon explicite la donation du *Pneuma*, l'écoulement de sang et eau, et en plus l'importance du témoignage, autant de choses qui étaient rassemblées dans nos trois premiers versets vus le premier jour. Pour l'instant nous en restons là, sauf si vous avez des suggestions positives sur le texte.

Nous prenons le chapitre suivant.

2) L'insufflation de Jésus aux disciples (Jn 20, 19-23).

« ¹⁹Le soir venu, ce jour-là, le premier de la semaine, les portes fermées où étaient les disciples par crainte des Juifs, Jésus vient, il se tient au milieu et leur dit : “ Paix à vous.”

²⁰Cela dit, il leur montre ses mains et son côté. Les disciples, donc, se réjouissent de voir le

¹³ D'après René Guénon dans *Le roi du monde*, le mot hébreu *luz* signifie couramment *amande* (ou *d'amandier*), ou encore *noyau* mais aussi « Luz est le nom donné à une partie corporelle indestructible, représentée symboliquement comme un os très dur, et à laquelle l'âme demeurerait liée après la mort jusqu'à la résurrection (...) Comme le noyau contient le germe, et comme l'os contient la moelle, ce *luz* contient les éléments virtuels nécessaires à la restauration de l'être; et cette restauration s'opérera sous l'influence de la "rosée céleste" revivifiant les ossements desséchés ; c'est à quoi fait allusion, de la façon la plus nette, cette parole de saint Paul : “Semé dans la corruption, il ressuscitera dans la gloire” »:

Seigneur. ²¹Il leur dit donc de nouveau : “ Paix à vous ! Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous donne mission.” ²²Et cela dit, il souffle et leur dit : “ Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous retiendrez, ils leur seront retenus.” » (Trad. sœur Jeanne d'Arc)

On voit tout de suite que ce texte aura pour nous un intérêt particulier pour l'intelligence du terme de *pneuma*. Néanmoins, l'ostension, le fait de montrer le côté et les mains, en tout cas chez Jean, fait référence à la scène que nous venons de lire. De même que, dans la mort, il y avait l'inscription de la résurrection répandue, de même, dans ce récit de résurrection, il y a l'inscription de la mort du Christ. Ces deux choses ne doivent jamais être séparées. La mort du Christ est toujours la mort de celui qui ressuscite d'après son mode de mourir, et la résurrection du Christ est toujours la résurrection de celui qui est mort.

J'ai parlé d'*inscription*. Le mot viendra dans l'épisode du jour octave, avec Thomas : c'est le *tupos*, la marque des clous. Aussitôt après, Jean indique que « *ces choses ont été écrites*. » Nous avons là la typographie christique, avec un jeu de mots (c'est limite, mais ça a un sens).

*Sur la peau du dieu palimpseste,
écrire lisse laisserait
encore en trace de fouet
l'acharnement de notre geste.*

Sur la peau du dieu palimpseste : c'est une réécriture sur une peau, un parchemin qui a déjà été gratté. *Ecrire lisse* : prétendre à écrire lisse ; *laisserait encore en trace de fouet* *l'acharnement de notre geste* : nous sommes incapables de prendre sans briser, sans compromettre. Ceci à propos de *tupos*.

Je voudrais élargir la réflexion que je viens de faire avant le quatrain. Ce que nous connaissons comme les épisodes de la vie du Christ – sa naissance, sa mort, sa Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, qui ponctuent notre année liturgique – sont issus de la lecture des Synoptiques, et plus particulièrement de Luc. Mais, pour Jean, ce ne sont pas des épisodes, ce sont des aspects d'un même et unique mystère, ou d'une même et unique réalité. Il voit la naissance dans la résurrection, la résurrection dans la mort, la mort dans la résurrection. Il n'y a pas d'ascension chez Jean, mais il voit l'ascension dans la résurrection : “*aller vers le Père*”, c'est l'ascension et la résurrection même. Il voit la descente de l'Esprit à la croix et dans les autres lieux. Ce qui est visé, ce n'est pas l'aspect extérieur des événements de la vie du Christ qui seraient pris pour eux-mêmes, mais le point focal où tout est rassemblé. Telle est l'acuité de la vision de Jean. Vous voyez quels sont les enjeux ?

Dans notre texte, il y a un avant, un après, et le passage se fait par la présence de Jésus : « *Vint Jésus et il se tint au milieu*. » Dans le *se tenir*, il y a simultanément la mention de la croix et de la résurrection. Être relevé, levé, debout, depuis les origines du christianisme, signifie la résurrection. Mais, chez Jean, ces mots ont aussi le sens de la mort : « “*Quand je serai élevé...*” Il dit ça, indiquant la façon dont il allait mourir » (Jn 12, 32), comme le commente saint Jean.

Ceci explique la posture de l'orant : dans l'histoire iconographique du Christ, l'une des deux premières figures qui est présentée, soit pour elle-même, soit dans des situations, c'est la figure de l'homme debout dans l'attitude de l'orante¹⁴. On a, par exemple, la figure des enfants dans la fournaise, ou le jeune Daniel dans la fosse aux lions qui est debout et vivant au milieu du péril. Or, la première fois où l'on voit une crucifixion, dans un bas-relief en bois de l'église de Sainte Sabine (Ve siècle), sur l'Aventin, il y a cette figure même de l'orant (du Ressuscité) avec cette nuance que, derrière, s'esquisse la trace de la croix. C'est déjà presque une crucifixion. La représentation de la crucifixion sera postérieure et n'existera jamais dans les premiers siècles. Même dans le manuscrit de Rabula qui est célèbre pour traiter ces sujets-là, il n'y a pas de représentation de la crucifixion au sens anecdotique. Et dans la tradition orientale de l'icône, la crucifixion est toujours une crucifixion glorieuse. Je ne fais que suggérer quelque chose d'intéressant, mais ce n'est pas le sujet de notre texte, sinon par le thème du *se tenir* : "*il vient et il se tient*".

* * *

Lecture suivie.

“*Vint Jésus*” : cette venue transforme l'espace puisque nous passons d'un espace caractérisé d'une certaine manière à un espace caractérisé d'une autre manière. Le premier espace est caractérisé par deux traits : la fermeture (c'est un espace clos) et l'interprétation de cette fermeture comme étant la peur. Nous sommes dans un espace tel que la qualité d'espace est la peur. Le surgissement de Jésus, du milieu même de cette fermeture et de cette peur, ouvre un espace nouveau. La façon d'ouvrir un espace est de saluer. C'est pourquoi Jésus dit : “*Shalom (bonjour), paix à vous*”. Cette parole fait de l'espace de peur un espace de paix.

Un peu plus loin : « *Les disciples se réjouirent grandement.* » La joie est chez Jean une des dénominations de l'espace de résurrection. Nous verrons en outre que le changement d'espace se dit d'une autre façon – j'anticipe un peu ici –. Nous avons dit que c'était un espace de peur, un espace clos : il devient un espace de paix et il deviendra un espace ouvert avec l'envoi des disciples.

Il me vient à l'esprit une petite parenthèse qui n'a rien à voir avec ce que je suis en train de dire. Nous avons entendu une traduction où les verbes sont au présent (et au futur pour le verset 23). Or, en grec, ces verbes sont à l'aoriste. La traduction au présent est excellente, c'est l'indice qu'on a conscience de ne pas pouvoir se fier aux temps grecs, parce que c'est dit en grec mais pensé en hébreu, langue qui n'a pas la distinction des temps que nous connaissons, elle a la distinction de l'accompli et de l'inaccompli. D'où l'indécision sur la manière dont il est préférable de traduire qui ne vient pas des traducteurs mais du texte lui-même. Par exemple : « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré* », je le traduis par « *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'engendre* ». Cette indécision pourrait être pour nous l'occasion de mettre en question notre représentation temporelle de passé, présent et futur.

¹⁴ L'orant(e) est debout, les bras levés. C'est la manière dont les plus anciennes représentations chrétiennes montrent ceux qui prient, et les icônes représentent ainsi la Vierge en prière.

Après la première salutation, « ²⁰**Il leur montre les mains et le côté.** » Montrer est, chez Jean, l'indice de la proximité : « *Le Père aime le Fils et lui montre (deiknusin), tout ce qu'il fait* » (Jn 5, 20). Référence est faite ici¹⁵ à l'épisode que nous avons lu précédemment. Chez saint Luc (Lc 24, 39-40), dans l'épisode correspondant, Jésus montre “*les mains et les pieds*”, ce qui n'est pas du tout insignifiant parce qu'il y a par ailleurs une symbolique johannique des mains et des pieds. Or, dans ce chapitre, Jésus montre *le côté et les mains*, c'est-à-dire le cœur et la donation : le cœur ouvert (la source d'où surgit et abonde), et la donation (ce qui donne). Je crois qu'il faut noter cela comme à peu près certain, parce que, par ailleurs, Jean insiste beaucoup sur la symbolique des pieds tout au long de son évangile, mais, justement, ce n'est pas ce qui est en question ici.

« **Les disciples se réjouirent voyant le Seigneur.** » Ce sont des redondances. Chez Jean, “*Voir le Seigneur*” c'est-à-dire *voir le Ressuscité*, c'est cela qui est la joie.

« ²¹**Jésus leur dit donc à nouveau (palin).** » Le mot *palin* est un mot difficile à traduire : *en revanche, en retour*, ce n'est pas bon, à *nouveau* non plus. Nous avons plusieurs exemples de cette traduction difficile dans l'évangile de Jean : *Et il leur dit à nouveau la même chose*. Cela ne signifie pas que Jésus a dit deux fois la chose mais qu'un mot est retenu, qu'il est médité une première fois dans une direction et que la méditation en est reprise dans un autre sens, dans une autre direction. Nous avons une première méditation sur la salutation qui se déploie dans la monstration, donc dans la référence à ce qui précède et dans l'accomplissement de la joie. La paix va avoir ici un autre sens. « *Paix à vous* » a la signification assez ordinaire de bonjour, c'est le *Shalom* qui est une façon de saluer, mais c'est l'introduction aussi d'une nouvelle qualité d'espace qui va se marquer par la donation du pneuma.

Arrive le thème de la mission qui est l'ouverture : « ²¹**De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie.** » Cette gestuation de diffusion se poursuit par l'autre gestuation : « ²²**Disant cela il les insuffle** », il leur communique une qualité de vie et d'espace. Bien sûr, référence est faite, ici, à l'insufflation du premier Adam qui n'était qu'une insufflation psychique, alors qu'ici il s'agit d'une insufflation pneumatique, c'est-à-dire de l'Esprit lui-même. Il y a référence à la figure d'Adam qui est inaccompli dans l'insufflation psychique. *Et accomplir l'œuvre du Père*, c'est l'accomplir dans l'insufflation pneumatique.

On le retrouve d'une autre façon dans le chapitre 9 qui est le chapitre de l'aveugle-né : « *En passant, il voit un homme aveugle de par son natif.* » Je traduis comme cela à cause de l'usage que je fais du mot *natif* pour dire l'homme qui, dans son natif, apparaît, à lui-même et aux autres dans un état inaccompli. L'inaccomplissement se marque ici par la cécité, c'est-à-dire qu'il n'est pas oint de la lumière ou du *pneuma*. Nous verrons que *connaître*, c'est être oint du *pneuma*, du souffle. Il s'ensuit un débat très intéressant sur l'origine et la signification du handicap, la cécité, comme aussi sur la signification de l'origine du mal : qui est la cause ? Est-ce lui ou ses parents ? Qui est responsable ? Réponse : « C'est son natif. » Il est intéressant de voir comment cette question des disciples est traitée : Jésus reprend l'homme au niveau du modelage qui était inachevé, c'est-à-dire qu'il refait de la

¹⁵ "Ici" désigne le verset 20 du chapitre 20 cité au début du paragraphe.

boue avec de la poussière et de la salive et lui enduit les yeux, donc restitue l'état, et envoie cet homme aux eaux qui chasseront l'aspect inachevé, ce qui lui permettra de revenir voyant : « ¹¹*J'y suis allé, je me suis lavé et j'ai recouvré la vue.* » Qu'est-ce que cet homme-là ? C'est Adam, c'est-à-dire la totalité de l'humanité¹⁶.

Cet épisode raconte aussi comment la venue christique est l'achèvement de l'œuvre du Père : « *Ma nourriture est que j'achève l'œuvre du Père* » (d'après Jn 4, 34), c'est-à-dire que je reprenne l'œuvre là où elle est restée inachevée, pour la conduire à son achèvement.

« ²²*Ce disant il les insuffla et leur dit : "Recevez le Pneuma Hagion (Sacré). ²³Ceux à qui vous lèverez les péchés, ils leur seront levés, ceux à qui vous les conforterez, ils seront confortés".* » Il faut garder le mot *lever* dans "*lever les péchés*" comme on lève une hypothèque. Le verbe *conforter* est un peu plus fort que simplement retenir. Qu'est-ce que cette déclaration vient faire là ? Il ne s'agit pas d'abord de l'institution de la pénitence. Ce qui est en question ici peut légitimement donner lieu à se lire et à se gestuer dans les modalités du sacrement de pénitence, mais ce n'est pas le sens premier du texte. Il s'agit de l'ouverture de l'espace de paix qui est appelé ailleurs espace d'*agapê*. Qu'est-ce que l'ouverture de cet espace de paix sinon la levée de l'espace de meurtre, c'est-à-dire de l'exclusion ? Nous avons donc une sortie *dehors* qui n'est pas le dehors dont nous parlions. C'est d'ailleurs très simple à comprendre : le dehors et le dedans n'ont pas le même sens si je suis un SDF ou si je suis un prisonnier. Si je suis un prisonnier, ce qui est beau, c'est le dehors. Si je suis un SDF, ce qui est beau, ce serait d'avoir un dedans (éventuellement). Les notions de dehors et dedans sont des notions corrélatives. Ici nous sommes dans une perspective d'ouverture. Alors, lever l'espace du meurtre ou l'espace de l'exclusion, c'est la bonne ouverture, c'est la diffusion de la paix. C'est ce qui est annoncé ici, et non pas directement l'institution de sacrement.

« *Les péchés seront confortés à ceux à qui vous les conforterez.* » Il faut bien entendre cela comme une façon proprement sémitique de dire les choses. Je vais prendre un autre exemple plus facile : « *Il le confessa et ne le nia point* » (Jn 1, 20). C'est une façon de dire que Jean Baptiste l'a confessé fortement, c'est donc l'exclusion de tout doute. Affirmer la possibilité ou la force de la levée du péché inclut la possibilité de le garder, de le maintenir ou de le conforter. Nous avons trouvé des règles d'écriture de Jean : l'hendiadys, la lecture de deux stiques comme disant le même, l'exclusion des significations causales. Il y a ici le rapport de l'affirmation et de la négation : la négation conforte la vérité de l'affirmation.

► Dans ma traduction la deuxième partie est une affirmation : « *ceux à qui vous retiendrez, ils leur seront retenus* », et vous parlez de négation ?

J-M M : Ce verset 23 vous fait difficulté et me fait aussi difficulté. Je fais semblant que non, mais... Vous y voyez deux affirmations mais il y a deux actes dont l'un est le contraire de l'autre. Bien sûr, ce sont grammaticalement des affirmations, mais ce sont des choses qui s'opposent. On remarque donc que chez Jean, – mais la même formule se trouve dans les Synoptiques –, la validité ou la puissance d'une affirmation se confirme par son corrélatif. L'affirmation, c'est la capacité, la donation qui est faite de pouvoir lever le péché. Ce

¹⁶ Cf. [Jn 9, 1-41 : Guérison de l'aveugle-né suivie d'une enquête à son sujet.](#)

pouvoir, comme pouvoir, se confirme du fait qu'il y a pouvoir de ne pas le lever. C'est l'explication que je me donne à moi-même jusqu'ici. Je vous avoue qu'elle ne me satisfait pas non plus pleinement. Heureusement qu'il y a de l'énigme encore. Il est bon, aussi, de ne pas s'éclairer trop vite et de s'en satisfaire, mais de tenir devant soi l'énigme et la difficulté. C'est même, peut-être, la promesse de découvertes à venir. Le mot *kratos* indique une force. C'est pourquoi je pensais qu'il fallait encore durcir la difficulté en traduisant par *conforter* et non *retenir*, parce que souvent, c'est le chemin : quand vous avez une difficulté, au lieu de tenter d'adoucir les deux termes, il faut la tenir comme difficulté.

Quand je dis *lever*, j'entends *enlever*. Pourquoi est-ce que je dis *lever* ? C'est rendu possible par l'expression : *lever une hypothèque, lever les dettes*. De plus, le terme de Jean est un terme sans préfixe, c'est le mot simple *lever*. De même pour : "*lever le corps de Jésus*" et "*lever le péché*". Je cherche à garder une référence commune. Il est préférable, devant un public, de dire *enlever*, mais, pour travailler, c'est intéressant de se rappeler que c'est le même terme que dans d'autres lieux. Mais *lever* n'a pas du tout ici le sens de *élever*, dresser, au sens de l'Ascension : il ne s'agit pas de glorifier le péché ! Lever, c'est enlever.

Dans le Notre Père nous disons : « *Pardonne-nous nos péchés comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* » qui est la formule de Luc 11, 4, mais longtemps je l'ai traduit par le terme *lever* : « *Lève-nous nos dettes comme nous les levons à ceux qui nous doivent* », mais ce n'est pas le même verbe que dans notre verset 23. C'est un verbe dont la traduction qui s'impose est : *laisser tomber*¹⁷. La clé pour lire Luc (ici pour lire le Notre Père), c'est de relire Luc, comme les autres Synoptiques, à partir de Jean, ce qui est un processus inverse du processus de l'historien. Pour l'historien, Luc est le plus proche du fait, mais cela ne vaut pas pour la lecture du livre comme Écriture sacrée.

Ceci s'adresse aux apôtres. Est-ce dit aux apôtres es qualité d'apôtres ou en tant qu'ils sont le résumé de l'*ekklêsia* ? Premièrement, cela s'adresse aux apôtres en place de toute l'*ekklêsia*. L'avoir à introduire l'*éirênê* (la paix) ou l'*agapê* en lieu et place du meurtre, la capacité du pardon, c'est-à-dire de la levée du meurtre, cela s'adresse à tous. Car le nouvel espace, l'espace ouvert, c'est la totalité de l'Église. Néanmoins, il n'est pas du tout exclu que cela aussi puisse prendre des figures dans l'institution de l'Église, que cela puisse conduire le pardon qui est d'abord une attitude, une posture du cœur – les Anciens disaient : une vertu, la vertu de pénitence –, avant d'être un sacrement. Il n'est pas exclu que cela puisse aussi s'exprimer et se manifester dans la gestuation du sacrement. Mais ça ne se limite pas à l'institution formelle d'un rite.

Par parenthèse, il ne faut jamais essayer de penser le sacrement à partir d'une étude sociologique du rite en général, cela n'a pas d'intérêt. C'est fréquent dans la théologie aujourd'hui. C'est bien de dépasser le concept théologique de *signum*, mais ce n'est pas par là qu'il faut passer. Voyez à quel point on a réduit la richesse extrême des attitudes essentielles dans l'humanité, et des sources et des figures qui ont porté cela dans les temps et les lieux qu'on appelle abusivement des religions !

¹⁷ Voir la transcription *Les échos du Notre Père en saint Jean*, [Ch IX. Pardonne-nous... comme nous pardonnons...](#)

Religion est un concept occidental qu'on attribue aussi bien à l'Évangile où le mot ne se trouve jamais qu'au Bouddhisme qui récuse être une religion. La véritable universalité, le véritable dialogue, ne passera pas par la réduction à un minimum commun, à la superficie des choses. En particulier, il ne passera pas essentiellement par la production de textes difficilement négociés pour rabouter des accords. Un texte négocié est un texte qui n'a aucun élan, aucune créativité, ce n'est pas un texte qui parle. Je sais que ça vaut mieux que la Saint-Barthélemy. Oui, je le reconnais, mais le véritable dialogue se produira peut-être eschatologiquement seulement ! Il se produira lorsque chacun sera, non pas à la superficie de sa tradition, mais au profond de sa source. C'est au profond des sources que les sources entendront le plus divers comme disant le même. Les sources parlent entre elles. La vraie parole est la parole de source à source. C'est une parenthèse ceci. Mais c'est aussi une chose qui aurait son importance dans une réflexion sur ce qu'il en est d'un souhaitable œcuménisme.

► Pourquoi Jésus dit-il “*Pneuma Hagion*” ? Pourquoi rajoute-t-il *saint* ? Pourquoi *pneuma* n'est-il pas nécessairement *hagion* dans sa bouche ?

J-M M : Vous avez déjà des méditations du II^e siècle sur ce sujet : « Pourquoi l'Esprit Saint a-t-il un nom double, *Pneuma Hagion* ? » Pourquoi éprouve-t-on le besoin de mettre *hagion* ? La question est très légitime. Le *pneuma*, ça va dans toutes les directions.

On peut le penser :

- à partir de *connaître* : le *pneuma* qui donne la connaissance, le *pneuma* de la vérité.
- à partir de *vie* : le *pneuma* est le vivifiant, *zôpoioun*.
- à partir d'un grand nombre de symboles : chaleur, feu, huile, eau, vin...
- et enfin, cette nomination du *sacré* (*hagion*) se fait à propos du *Pneuma*. Pourquoi ? Peut-être parce que *sacré* a une signification dans l'accès de l'homme à l'essentiel, et que c'est le *Pneuma* qui constitue cet accès. Le *sacré* est quelque chose qu'il ne faut surtout pas définir, mais dont il faut bien percevoir l'absence. De toute façon, le *sacré* chrétien, il faut le penser à partir de la résurrection. Inutile d'aller voir la phénoménologie du *sacré*. Le *Pneuma* de Consécration ou le *Pneuma Sacré* (consécration et *sacré* c'est le même mot), c'est le *Pneuma* de la résurrection.

De plus glorifier et consacrer c'est la même chose (“*Glorifie ton nom*” est la même chose que : “*Consacre ton nom*”), la consécration est la glorification, et c'est la résurrection. Il s'agit toujours d'une présentification, puisque la *doxa*, la gloire, c'est la Présence de Dieu. Il s'agit de l'accomplissement d'une présence, d'une présence constituante et vivifiante.

C'est cela le *sacré* chrétien : c'est la résurrection. Le *Pneuma* est donc l'Esprit de résurrection. Là, nous mettons ensemble un vocabulaire qui ne nous est pas familier tel que nous essayons de l'indiquer et de l'annoncer. J'indique le lieu de méditation pour ces choses.

III – Deux remarques annexes

Voici deux réponses à des questions extraites d'un long échange sur le rapport des recherches faites à Saint-Jean de Sixt avec le quotidien :

► J'ai fait l'expérience de parler des deux espaces à d'autres personnes, ce qui a beaucoup plu.

J-M M : J'ai parlé des deux qualités d'espace. C'est un enfant qui m'a appris cela. Savoir entendre ce que les autres disent pour dire, c'est aussi très important. C'était à la Haye, à la paroisse française, en Hollande où j'allais souvent à l'époque, et il y avait un groupe d'enfants. La tâche n'était pas d'expliquer ce texte de Jean, mais le texte de la Pentecôte de Luc. J'ai oublié maintenant le mot même qu'il a dit et qu'il a suggéré très justement. Je l'avais retenu et gardé tel qu'il était à l'époque : il avait parlé de changement d'ambiance qui se produit, de quelque chose qui se passe et l'ambiance change. C'est de là que j'ai reçu.

Il y a peu de partages sur Jean où ne m'ait été apporté quelque chose. Parfois je ne sais pas le dire tout de suite. Mais il est important de savoir entendre un mot susceptible d'être souligné, qui peut d'ailleurs être infléchi, mais, partir d'un mot qui a été dit. Vous savez, ce que je dis, c'est du très concret. Les gens disent : « C'est intellectuel et abstrait ». Mais l'abstrait, c'est le concret des autres ! Quand ce n'est pas mon concret à moi, je dis : « C'est abstrait ! »

► Mon petit-fils de 4 ans m'a demandé un jour : « Où est-ce que j'étais quand papa et maman ne se connaissaient pas ? » Je sentais que ça ne lui plaisait pas que je dise : « Tu n'étais rien ». Et en vous écoutant, je me disais : est-ce que j'aurais pu lui dire : « Tu étais dans le cœur de Dieu ». Est-ce que c'était faux ?

J-M M : Non justement, ce n'est pas faux, mais les enfants, surtout petits, ont très peu le sens du symbole. Je suis persuadé que votre réponse est juste, mais je ne suis pas sûr qu'elle soit pertinente pour un petit homme du XXe siècle finissant. Je ne sais pas ce que vous en pensez ?

Chapitre V

Chrisma et christité

Eau, sang, pneuma en 1 Jn 5, 5-12

Hier, j'avais promis un texte en deux parties dans la première lettre de Jean. Nous le prenons avant de revenir à la lecture des trois qui témoignent : l'eau, le sang, le pneuma.

I – Chrisma et christité, 1 Jn 2, 18-27 et 1 Jn 4, 1-10

1) Le chrisma en 1 Jn 2, 18-27.

Voici la fin du chapitre 2 de la première lettre de Jean. Nous allons trouver là un mot que nous n'avons encore jamais rencontré et qui est assez décisif pour l'intelligence du pneuma, c'est le mot de *chrisma*. Et ne me demandez pas pourquoi je ne le traduis pas, parce que c'est toute la question. Ensuite nous nous demanderons comment nous approcher de ce mot.

« ¹⁸Petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu que l'Antichristos vient et maintenant de nombreux Antichristoï sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure. ¹⁹Ils sont sortis des nôtres mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais [leur sortie] c'est pour que soit manifesté qu'ils n'étaient pas tous des nôtres. ²⁰Et vous, vous avez un chrisma venu du Sacré et vous savez tous. ²¹Je ne vous écris pas de ce que vous ne savez pas la vérité, mais de ce que vous la savez et que tout falsificateur (*pseudos*) n'est pas de la vérité. ²²Qui est le faussaire (*pseustes*), sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ? Celui-là est l'Antichristos : celui qui nie et le Père et le Fils. ²³Tout homme qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père. ²⁴Pour vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê, que cela demeure en vous. Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê, vous demeurez vous aussi dans le Fils et dans le Père. ²⁵Et c'est ceci la promesse qu'il nous a promise, la vie éternelle (éternelle). ²⁶Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (*planonton*). ²⁷Mais vous, le chrisma que vous avez reçu de Lui, qu'il demeure en vous. Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne. Mais comme le chrisma vous enseigne au sujet de tout, qu'il est vrai et qu'il n'est pas falsificateur (*pseudos*), et selon qu'il vous a enseignés, demeurez en lui. » (1 Jn 2)

Je le lis lentement en le glosant et en relevant des choses qui ont déjà été aperçues.

« ¹⁸*Petits-enfants, c'est la dernière heure et comme vous avez entendu qu'un antichristos vient, et maintenant, en effet de nombreux antichristoï sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure. ¹⁹Ils sortirent de nous, mais ils n'étaient pas de nous, car s'ils avaient été de nous, ils seraient demeurés avec nous.* » En effet chez Jean, la foi ne se perd pas, celui qui dit qu'il l'a perdue atteste seulement qu'il ne l'avait pas encore. Nous ne sommes pas ici dans une perspective psychologique qui nous est familière et usuelle mais dans la symbolique de la semence et du fruit.

L'emploi du verbe "être" en saint Jean et chez nous.

Entre parenthèse, ce n'est pas l'objet de notre recherche, voilà une chose qui est décisive pour détecter l'emploi du verbe *être* chez Jean :

- Si on est, c'est qu'on a toujours déjà été et qu'on a à être.
- Si on n'est plus, cela veut dire qu'en fait, on n'a jamais été.

C'est la conception de l'être d'avant Parménide, un emploi du verbe "être" qui ne nous est pas du tout familier. Voici la différence :

- Pour nous : on a été, et ensuite on n'est plus.
- Dans ce que j'appelais la lecture de l'accomplissement (et non pas de la fabrication) : on n'est que si on a été.

Je ne dis pas qu'il faille désormais nous introduire dans ce mode de pensée, parce que, de toute façon, nous ne pourrions pas. Mais je veux dire que, si on lit saint Jean, il faut le lire dans la référence à ce mode de pensée, sinon on le transporte dans un présupposé du verbe "être" qui n'est pas le sien, et, du même coup, on ne l'entend pas.

« *Mais c'est afin qu'il soit manifesté que tous ne sont pas de nous.* » Le mot *manifesté* est une autre façon de dire le dévoilement ou l'accomplissement, le dévoilement accomplissant. Nous sommes dans un discours du dévoilement, un discours de la manifestation de ce qui est secrètement. C'est le rapport du secret au manifesté, ce n'est pas le rapport du non-étant à l'étant.

« ²⁰*Et vous, vous avez un chrisma à partir du sacré...* » – à partir de, *apo* : il vous est donné par le sacré. Le sacré est un des noms du Christ. C'est ce que dit explicitement Simon-Pierre en Jn 6, 69 « *nous nous avons cru et nous avons connu que tu es le consacré de Dieu* ». Le *chrisma* vient du sacré, du Christ sans doute, et de l'Esprit Sacré sans doute.

« *...Et vous savez tous* – d'avoir le *chrisma* fait que nous sachions, important à noter comme premier trait pour déterminer ce que veut dire ce *chrisma* –. ²¹*Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez* ». L'Écriture n'a donc pas pour tâche d'apprendre ce que l'on ne sait pas, elle est le déploiement de ce qui se sait déjà. Quel est donc cela que nous savons tous, et qui est précisément ce *chrisma* ?

« *Et aucun falsificateur n'est de la vérité* – cette petite phrase est plutôt à mettre en rapport avec ce qui suit – ²²*Qui est le falsificateur sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ?* » Peut-être était-ce cela, la chose à savoir : Jésus est le Christos. Il est le Fils de Dieu, il est le Seigneur, pourquoi le *Christos* ? Parce que nous sommes dans un terrain qui a été ouvert par la question des *antichristoï* et aussi parce qu'il s'agit de *chrisma*. C'est le même mot. Or *Christos* est celui qui est oint. Nous sommes donc dans une thématique de l'onction, c'est-à-dire de l'imprégnation, de la **pénétration**.

Que veut dire connaître ?

Par parenthèse, il faudra penser que la **connaissance**, le verbe "connaître", est essentiellement "pénétrer". En hébreu c'est très clair puisque « *Adam connut Eve* », c'est ce qu'on appelle "la connaissance au sens biblique". Dans ce que nous évoquons ici, l'imprégnation ou la pénétration n'est pas du tout à entendre au sens chimique ou même

empirique. Au sens biblique, connaître, c'est que se rassemble ce qui se ressemble. C'est le thème de la proximité, et la pénétration est l'extrême proximité.

Nous trouvons cela aussi chez les présocratiques pour lesquels la pensée est le rassemblement des éléments homogènes. Pour nous, au contraire, la pensée est le rapport d'un sujet et d'un objet et la différence occupe une place essentielle. Ici, nous sommes dans une pensée de la mêmeté, ou plus exactement ce que les Anciens appellent *isos kai homoïos* : égal et semblable. Il y a quelque chose à penser de capital pour moi. Que veut dire connaître dans tout cela ?

Revenons à notre texte. Je disais donc que l'*antichristos* postule le *Christos* et donne sens au *chrisma*. Le nom du Christ correspond à la chose en question dans le *chrisma* qu'on peut traduire par *onction*. Les exégètes se sont posé des questions : s'agit-il d'un rite d'onction, d'une métaphore pour dire qu'on est oint du Saint Esprit ? Le *pneuma* et l'onction ont toujours rapport. Ici, il s'agit de savoir dire : « **Jésus est Christos** ». Quel est ce *chrisma* qui est en nous, qui fait que *nous sachions tous* (certains textes disent "tout"), et que saint Jean n'a même pas besoin de nous écrire pour que nous sachions ?

Bien sûr, pour répondre à cette question, nous ne pouvons pas nous fier à nos possibilités de réponses qui sont encloses dans les catégories. Ce *chrisma* n'est ni une substance, ni un accident, ni une opération, ni le contenu d'une opération, ni le terme d'une opération, ni un rite ni un geste... rien de ce qui rentre dans nos possibilités catégorielles pour répondre à la question : qu'est-ce que c'est ? Donc il faut continuer à relever les indices qui nous permettront d'identifier le *chrisma* dans ce qu'il est.

« ²²**Qui est le falsificateur sinon celui qui nie que Jésus soit Christos ? Celui qui nie et le Père et le Fils, c'est l'antichristos.** » Il faut suivre, c'est un chemin. Le Fils, c'est un autre nom du Christos : « *Tu es mon fils* » s'adresse au roi oint, au roi Christos. – Mais pourquoi la mention de Fils maintenant ? – Parce que nous sommes dans le rapport Père/Fils. – Et pourquoi ? – Peut-être que la question nous aide à détecter qui sont les *antichristoi*. Ce sont ceux qui veulent se contenter du Père et qui n'ont pas besoin du Fils. Qui sont-ils ? Probablement les Juifs ou une secte juive. C'est un thème qui revient constamment chez Jean.

« ²³**Celui qui nie le Fils n'a pas non plus le Père, et celui qui confesse le Fils a aussi le Père.** » Ne pas reconnaître Jésus comme le Fils et vouloir garder le Père, c'est le trait des juifs soit orthodoxes, soit ébionites. Or effectivement, cela touche au cœur même de la première proclamation chrétienne : « *Père glorifie ton Fils (manifeste-moi comme Fils dans la dimension de résurrection), ce qui te glorifie comme Père.* » (Jn 17, 1) C'est le père qui fait le fils, mais au niveau conceptuel, c'est le fils qui fait le père puisque s'il n'y a pas de fils, il n'y a pas de père. Cette entre-appartenance fait que la théophanie de la Résurrection est considérée comme la révélation du Père et du Fils, donc de tout sens possible du mot Dieu.

« ²⁴**Vous, ce que vous avez entendu dès l'arkhê** – le *chrisma* est sans doute quelque chose qui a été entendu principiellement (pas dès le début). C'est même, peut-être, le principe de toute écoute – **que cela demeure en vous.** » En effet si cela fut en nous, cela

demeurera en nous. C'est quelque chose d'inamissible¹⁸ en un sens, sur le modèle que nous donnions de l'emploi du verbe *être*. Le verbe *demeurer* va devenir ici un verbe dominant.

« *Et si demeure en vous ce que vous avez entendu principalement, vous demeurez vous-même dans le Fils et dans le Père.* » Ce que nous essayons de penser à travers le mot de *chrisma*, c'est un connaître : connaître une chose qui a été entendue, mais non pas une parole sur ce qui est à connaître ; ce n'est pas une parole sur le Père et sur le Fils, c'est une présence du Père et du Fils ; c'est un connaître qui est la présence-même. C'est différent de notre mode de connaissance qui consiste à énoncer des propositions au sujet de quelque chose. Connaître ici signifie être dans la proximité, ou dans la pénétration, ou dans l'intériorité de la chose même. Le *chrisma* nous donne ce connaître-là.

Nous avons relevé plusieurs traits au fur et à mesure de notre lecture à propos de ce mot de *chrisma*. Ce mot, nous l'avons laissé énigmatique, il ne correspond à rien de ce qui nous est familier, nous n'avons pas de catégorie déjà acquise où le poser, et il est évidemment la chose la plus précieuse.

« ²⁵*Et c'est ceci la promesse qu'il vous a promise : la vie éternelle.* » « *C'est ceci la vie éternelle qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3) : c'est de cette connaissance-là qu'il s'agit. Être ou vivre, c'est ce connaître-là. Et nous apercevons que c'est un connaître faiblement articulé, c'est même plutôt la chose principielle qui permet la première articulation, qui permet ensuite l'écoute de l'écriture si on écrit. Mais, l'écriture est totalement vaine si on n'a pas, pour l'entendre, ce *connaître-là* à partir duquel, finalement, nous pouvons tout connaître sans qu'on nous écrive. C'est cela la chose du texte.

« ²⁶*Je vous écris ces choses à propos de ceux qui vous égarent,* ²⁷*mais, vous, vous avez reçu le chrisma de lui. Il demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne.* » Voilà le mot majeur. Qui donc lit ça ? Je sais bien qu'il ne faut pas prendre appui là-dessus pour dire que nous n'avons plus besoin de suivre de session ! L'enseignement ne relève pas du besoin. Ce qui est du besoin essentiel est révélé : c'est avoir le *chrisma*. L'enseignement aide éventuellement au développement de cet essentiel-là. C'est quand même une phrase assez étonnante, je ne l'ai jamais entendue commenter dans une homélie !

« *Mais comme son chrisma vous enseigne au sujet de toute chose, et il est vrai et il n'est pas faux (pseudos)...* » Nous avons l'exemple ici d'une affirmation et d'une négation.

Nous n'avons pas examiné le mot de *vrai*. Chez Jean, la vérité est un des noms du Christ : « *Je suis la vérité* », et elle est un autre nom du pneuma, c'est-à-dire du pneuma de dévoilement. La vérité ne réside pas dans une articulation syntaxique correcte par rapport à la chose. Elle n'est pas dans le jugement. Ce n'est pas la vérité au sens occidental du terme.

Le Magistère et l'Écriture ne disent pas des vérités différentes, mais ils n'ont pas le même concept de vérité puisque le Magistère est en dialogue avec l'Occident et donc ne peut parler avec l'Occident que s'il parle son langage. Or, pour l'Occident, la vérité se tient dans le jugement. Le vrai et le faux émergent avec la proposition. Avant la proposition il n'y a

¹⁸ Qu'on ne peut perdre.

rien de vrai ou faux. C'est la pensée de l'Occident. De même que l'affirmation et la négation émergent avec la proposition.

« *Et selon que le chrisma vous a enseignés, demeurez en lui.* »

2) Précisions sur les mots pneuma et sang à partir de 1 Jn 4, 1-10.

Après le chapitre 2 vient le magnifique chapitre 3 dans lequel il y a la thématique de Caïn, de l'*agapê*, chapitre central. Le chapitre 4, qui reviendra sur l'*agapê*, s'ouvre par trois petits versets qui sont la reprise de ce que nous venons de lire et qui l'éclairent.

« ¹ Bien-aimés, ne croyez pas à tout pneuma, mais éprouvez les *pneumata* pour savoir s'ils sont de Dieu, car beaucoup de pseudo-prophètes sont venus vers le monde ²À ceci vous connaissez le Pneuma de Dieu : tout pneuma qui confesse Jésus Christos venu en chair, est de Dieu ; ³et tout pneuma qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est le pneuma de l'Antichrist dont vous avez entendu qu'il vient et il est maintenant déjà dans le monde. »

• Quel pneuma ? (v. 1)

« ¹**Bien-aimés, ne croyez pas à tout pneuma** » : car le pneuma, ça cause. Souvent, chez nous, le *logos* cause et le *pneuma* souffle. Ici, le pneuma cause (pas beaucoup sans doute), comme le *chrisma*. C'est ce à partir de quoi ça cause. Et « *Ne croyez pas à tout pneuma* » : *pneuma*, ici, signifie la doctrine, c'est-à-dire toute parole parlante, et non la doctrine retirée du souffle. Nous avons là un exemple de l'emploi négatif du mot *pneuma*. Nous avons vu que l'eau, le sang et le pneuma disent la même chose : c'est le témoignage. Mais nous avons remarqué que l'eau du Baptiste n'est pas cette eau-là, *les sangs* du meurtre ne sont pas le *sang* ; de même, il y a des *pneumata* qui ne sont pas le *Pneuma*.

« **Mais éprouvez les pneumata** – testez-les, passez-les à l'épreuve – **pour savoir s'ils sont de Dieu** – les discours ne sont pas toujours de Dieu – **car beaucoup de pseudo-prophètes sont sortis vers le monde** ». Ces pseudo-prophètes sont sans doute les mêmes que les *antichristoi* dont il était question tout à l'heure, puisqu'on va revenir à l'*antichristos* à la fin du paragraphe.

• "Venu dans la chair" (v. 2).

« ²À ceci vous connaissez le pneuma de Dieu : – est-ce une critériologie ? On pourrait le croire, dans un premier temps. Puisqu'il faut discerner, il faudrait avoir un critère – **tout pneuma qui confesse que Jésus est Christ venu dans la chair est de Dieu.** » Voilà un élément de détermination qui est décisif. Le pneuma qui est de Dieu confesse que « *Jésus est Christos venu dans la chair (sarx).* »

Est-ce que cela nous aide à estimer quels sont les adversaires ? Que disent ces pseudo-prophètes pour que l'élément du bon discernement soit indiqué dans ce langage-là ? On a dit souvent : ce sont des gnostiques, ce sont des docètes, ce sont des gens qui ne croient pas à la vérité de l'Incarnation, qui parlent d'une incarnation – puisque le mot *chair* est prononcé ici – simplement apparente. Effectivement, on a connu, à cette époque, des gens qui

tenaient ces propos. On les appelait couramment des docètes (du verbe *dokein*, sembler, paraître). Or, je ne suis pas de cet avis. Pourquoi ? Parce que le mot *sarx* (chair), chez Jean, ne signifie rien du côté de l'incarnation.

En effet nous avons dit que *sarx* désignait l'aspect sacrificiel du Christ : « *Le Verbe fut chair* » signifie qu'il a à voir avec la faiblesse, avec l'homme en tant que faible, non pas de façon subie, mais de façon acquiescée, de façon voulue. Ce qui traverse le mot *sarx* – mot qui continue à être négatif à certains égards chez saint Jean (et toujours chez saint Paul) –, ce qui change le sens à l'intérieur même de l'emploi du mot *sarx*, c'est la décision christique d'être faible : la mort non pas subie mais librement acquiescée. C'est dans la *sarx* que cela se joue.

Au chapitre 6 de saint Jean il n'est question que de *chair*, et dans une perspective que nous appellerions eucharistique, c'est-à-dire la manducation de la chair et le breuvage du sang. Il y a là des passages très importants. Je vais même vous en signaler un : « ⁶³*Le pneuma est ce qui vivifie, la chair ne sert de rien.* » Or, dix versets plus tôt il a été dit : « ⁵³*Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous* ». Comment résoudre cela ? Eh bien, en ce sens que le mot *chair* a subi une transformation. Dans le verset 63, c'est l'opposition classique : selon la chair ou bien selon le *pneuma*, c'est-à-dire selon la manière humaine, adamique (ou juive selon les cas) de se comporter ou bien selon le *pneuma* (selon la manière christique de se comporter).

Dans une phrase comme : « *La chair et le sang n'hériteront pas le royaume* » (1 Co 15, 50) il faut entendre que *la chair et le sang* désignent l'homme en tant que faiblesse, car, en plus de la chair, *chair et sang* sont le dissociable de l'homme par le meurtre. C'est d'un emploi constant chez Paul et on le trouve chez Jean. En revanche, quand Paul parle du Christ, il utilise le mot de corps (*sôma*) pour éviter le mot de chair (*sarx*). Jean garde le mot de chair, mais il le travaille de l'intérieur.

Ce qui se passe au cœur du mot "chair", c'est cette transformation qui est dans l'acquiescement et qui change le sens de la mort, le sens de la faiblesse, qui fait que la faiblesse est la vraie force. Donc ceci à propos de « *venu dans la chair* ».

- **La thématique du sang entendue à partir de 1 Jn 4, 10.**

Nous avons déjà eu la mention de la chair au verset 2 de ce chapitre 4, cela dans la proximité du mot *hilasmos* au verset 10¹⁹ : « ***En ceci est l'agapê : non pas que nous aimions Dieu, mais en ce que lui nous a aimés et a envoyé son Fils en hilasmos pour nos péchés.*** ». Le mot *hilasmos* signifie sacrifice d'expiation (ou de propitiation), mais les traductions sont souvent mauvaises²⁰.

Voilà dans quelle direction le mot de "sang" va être à entendre tout à l'heure dans notre ternaire (en Jn 5), du côté du sang librement versé – je n'ose plus employer le mot

¹⁹ Le mot *hilasmos* a déjà été prononcé par saint Jean en 1 Jn 2, 2 : « Il (Jésus) est *hilasmos* (propitiation, donation sacrale) pour nos péchés, non seulement des nôtres, mais de tout le monde. »

²⁰ *Hilasmos* est traduit par "victime expiatoire", "victime offerte", "propitiation", "propitiatoire" ou "expiation". Voir aussi le message sur Rm 3, 25 où on a le mot *hilastêrion* : [Jésus et l'Arche d'Alliance d'Ex 25. Lecture de Rm 3, 25 et Jn 20, 12](#).

"sacrificiel" –, qui, d'être librement versé, devient un sang vivifiant, un sang répandu, non pas par le meurtre, mais par le geste qui corrige et inverse le meurtre.

- **Pneuma de l'antichristos (v. 3).**

Je reprends la suite du verset 2. « ³*Tout pneuma qui ne confesse pas Jésus* – la forme négative que nous trouvons après la forme positive n'est pas reprise en entier – *n'est pas de Dieu, mais il est de l'antichristos dont vous avez entendu (dire) qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde.* »

3) **Chrisma et christité.**

Cela va nous permettre de revenir à notre texte initial. En un certain sens, nous sommes entrés dans une complexité plus grande par rapport à ce que nous avons aperçu auparavant, dans cette tentative de détermination du *chrisma* que nous n'avons pas identifié en plénitude, mais dont nous nous sommes, de toute manière, approchés.

À propos du *chrisma*, il me vient à l'esprit un rapport que nous avons déjà aperçu : le rapport de la semence au fruit qui est le rapport d'une latence à une manifestation, à un accomplissement. Le *chrisma* indique ce point qui est présent, au moins de façon latente, en tout homme.

- **Le *chrisma* comme étincelle avec la double symbolique de amplifier et séparer.**

Je voudrais vous citer un petit texte de saint Clément d'Alexandrie. Les *Extraits de Théodote* sont un carnet de ses notes de lectures et de ses réflexions. Théodote, qui est gnostique, vient de dire qu'il y a ce point au cœur de l'homme que l'Écriture appelle semence : *sinapi*, le grain de sénevé qui est la plus petite des semences. Il donne d'autres noms encore et il ajoute :

« Nous – ceux de la grande Église – l'appelons aussi étincelle (*spinthêr*). Le souffle du pneuma survient, il enflamme l'étincelle et il chasse la cendre. »²¹

Il y a là pour nous un support de méditation : ce double mouvement, pour constituer quelque chose, qui consiste à amplifier et séparer. C'est un schéma qui est constant partout dans le premier christianisme. C'est même la symbolique première de la croix : « La croix conforte et sépare. » C'est un lieu judiciaire. Et l'imagerie, qui n'est pas tellement attestée chez les gnostiques occidentaux mais qui est la meilleure, est celle du fromage. En effet, le fromage vient quand le lait caille, prend *forma* (*formage*) et laisse écouler le petit lait. C'est à la fois une confirmation et une séparation. Voilà encore une image qui peut aider et plus qu'une image : ce sont des symboles très profonds.

²¹ Cette phrase est le résumé de deux passages. Section A 2, 3 : « Cette semence élue, nous l'appelons aussi : "étincelle ranimée par le Logos", "pupille de l'œil", "grain de sénevé", "ferment" qui unifie dans la foi les races qui apparaissent comme divisées. » Section A 3, 1-2 : « Le Sauveur, étant donc venu, a réveillé l'âme et enflammé l'étincelle : car les paroles du Seigneur sont puissance. C'est pourquoi il a dit : "Que votre lumière brille devant les hommes !" Et après sa Résurrection, insufflant son esprit dans les Apôtres, de son souffle il chassait le limon comme cendre et le séparait, tandis qu'il enflammait l'étincelle et la vivifiait. » (Traduction F. Sagnard, Sources chrétiennes p. 55 et 58-59)

- **Le chrisma comme christité.**

Ce point, ce *chrisma*, je proposerai qu'on puisse l'appeler par exemple *christité*. Et ceci donnerait lieu à une rénovation de notre regard sur la situation de l'Évangile dans le monde. L'Évangile s'est pensé et vécu d'abord en chrétienté. La chrétienté révolue, il s'est pensé et continue de se penser comme christianisme. Je dis que les temps sont peut-être venus qu'il se pense comme *christité*, c'est-à-dire comme cette présence non comptée, non calculée, répandue dans les hommes, cette possibilité de bon et de bien, d'ouverture. Voilà ce qui est à viser, plutôt qu'une prolongation du christianisme sur le mode des "ismes." Je crois qu'il y a là quelque chose d'important comme proposition de regard.

► Au fond vous nous envoyez à une reconnaissance qui nous demande en permanence un discernement. Comment ne pas être dupe et ne pas trop tôt dire c'est de tel ou tel esprit ? Car il y a le bon grain et l'ivraie ! Donc nous retrouvons les critères de vie, de paix, de lumière etc.

J-M M : Ces critères-là eux-mêmes ne sont pas suffisants parce que les choses sont tellement imbriquées qu'une apparence de lumière peut très bien ne pas être la lumière. Aussi bien avons-nous besoin de discernement minimal pour vivre, mais nous n'avons pas à arracher, donc à déterminer de façon ferme, décisive et suffisante, quel est le bon grain et quelle est l'ivraie. Cela, c'est le discernement ultime, le jugement dernier, et il n'est dans la main d'aucun d'entre nous. Le jugement dernier, c'est maintenant ! Mais, la prétention à discerner ultimement ne nous revient pas. Ce serait même la pire des choses. Ceci suppose d'accepter un non-savoir définitif et ferme sur tel ou tel point particulier. Nous devons apprendre la bonne façon de vivre avec quelque chose dont nous savons que nous n'avons pas la maîtrise. Car je n'ai pas à discerner ce qui, en vous, est le bon grain et l'ivraie. Bien sûr, j'ai à tenter d'apercevoir, de souffler sur ce qui me paraît être l'étincelle – bien que ce soit le pneuma, mais le pneuma passe aussi par nous... – mais pas dans une volonté de maîtrise, de comptage.

► Ce qui m'importe dans ce mot de *christité*, c'est qu'il me permet de porter un regard sur tout ce qui déborde largement le monde chrétien, dans son combat, dans ce qu'il y a de bon et ce qu'il y a de mauvais (même si on ne peut pas juger) et c'est d'une urgence absolue si l'Esprit est dans toute chair. Je crois que nous en avons l'expérience.

J-M M : Des propositions de ce genre sont parfois suspectées d'être récupératrices : « Ce que vous faites de bon, c'est dans la christité. » Mais cela n'a rien à voir, parce que la *christité* ne peut pas se compter. Donc je ne peux pas la mettre au compte de la sainte Église catholique.

Le mot de *christité*, nommez-le comme vous voulez, c'est un repère pour moi²². Mais je ne vous dis pas : « Vous êtes chrétien sans le savoir. » Il est important de préciser en même temps.

²² Sur la christité voir les messages du tag [christité](#).

II – Reprise des lectures et retour sur 1 Jn 5, 5-12

1) Le chemin parcouru.

Nous avons fait plusieurs lectures. Nous avons lu d'abord le texte sur le Baptême incluant l'eau qui est celle du Baptiste mais qui n'est pas l'eau du chapitre 7. Il y a la mention du pneuma²³ avec la colombe. Le texte fait aussi mention de l'agneau qui lève le péché et qui évoque la chair et le sang versé, ce qui est repris sous le terme *hilasmos* (expiation) dans le texte que nous venons de lire. Donc dans la thématique du Baptême nous avons le pneuma et le sang qui correspondent à 1 Jn 5, mais pas l'eau.

Nous avons vu ensuite des structures, nous avons fait des exercices de lecture qui nous ont conduits, dans l'entretien avec Nicodème, à entendre l'hendiadys, c'est-à-dire l'unité exprimée en deux mots, à propos de *eau* et *pneuma*. Nous avons fréquenté un peu la Samaritaine et noté la différence de l'eau de son puits et de l'eau vivante que Jésus donnera : le don en question désigne le *pneuma* (l'Esprit), et nous savons que ce pneuma est également espace. Il peut se dire dans la symbolique de l'espace puisqu'il est le lieu où il faut adorer désormais. C'est le pneuma qui est vérité, mot que nous n'avons pas suffisamment abordé, mais nous avons maintenant tout ce qu'il faut pour le faire.

Ceci nous a conduits au chapitre 7, occasion de nous rappeler que le pneuma se pense à partir de la résurrection : « ³⁹Il dit cela au sujet du pneuma... Il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas été glorifié. »

Nous avons fait allusion à d'autres textes en passant. Mais ce sur quoi nous nous sommes le plus appuyés a été le chapitre 19 de Jean, dans la scène de la transfixion, où revenaient *eau*, *sang* et *pneuma*, de façon groupée ou presque, c'est-à-dire une dyade plus *un*, comme nous l'apercevons ici. Nous avons ensuite retrouvé le pneuma/espace dans la lecture du soir du premier jour de la Résurrection avec l'insufflation et la qualité de l'espace : espace de peur ou de paix, de fermeture ou d'ouverture. Enfin, nous venons de lire ces textes sur le *chrisma* que j'avais gardés pour la fin car ils sont difficiles et précieux, et pas encore pleinement compris par nous. Munis de cela nous allons pouvoir reprendre les quelques versets lus au début, dans la première lettre de Jean au chapitre 5.

2) Reprise de 1 Jn 5, 4-12.

a) Versets 4-5 : la foi ; le titre de Fils de Dieu.

« ⁴La victoire qui a vaincu le monde, c'est votre foi. » J'avais commencé à dire que le thème de la victoire nous étonnait dans la douce épître de Jean. Ce thème était déjà présent à propos des jeunes gens au verset 14 du chapitre 2 de notre épître. Leurs caractéristiques c'est d'être forts (*iskhuroi*) et de vaincre le mauvais. *Victoire* est l'un des noms de la résurrection, car la victoire est toujours la victoire sur la mort. Et il vient d'être dit que la

²³ Rappel : à part au début où il a été question d'un pneuma négatif (Ch I, II, 2, d, 2^{ème} sous-titre "Placer la distinction au bon endroit"), dans cette transcription le mot pneuma désigne le pneuma de résurrection.

victoire qui a vaincu le monde, c'est votre foi. Le mot de *foi* ne se trouve pas, comme substantif, dans l'évangile de Jean, mais le verbe "croire" s'y trouve abondamment.

Chez Jean, les mots qui disent ce qui vient sont souvent des substantifs : la lumière, la vie, la porte, tous les noms du Christ. Les mots qui disent le recueil sont toujours des verbes : entendre, voir, manger... La dimension de résurrection de Jésus s'exprime par des dénominations partielles : je suis la lumière, je suis la porte, le chemin, la vie. A ces dénominations du Christ correspondent des verbes de réception : à *lumière* correspond *voir* ou *marcher* ; à *vie* correspond *manger* ; à *porte* correspondent *entrer* et *sortir*. Chacune de ces paires est mise en œuvre en épisodes : la guérison de l'aveugle né (ch. 9) où se trouve l'expression : « *Je suis la lumière du monde* » ; l'épisode des pains au chapitre 6 où se trouve : « *Je suis le pain de la vie* » ; le bon Pasteur et ses brebis qui entrent et sortent : « *Je suis la porte* » (ch. 10).

L'intérêt est que, si lisant le bon Pasteur et méditant ce qu'il en est d'entrer et de sortir, je vois le Christ comme la porte qui m'ouvre librement à quelque chose, je découvre un des aspects essentiels de la *christité*. Ce qui est au cœur de tout cela, c'est la résurrection. Vous avez un coin qui est obscur, mais à partir d'où tout s'éclaire, et qui est la dimension de résurrection de Jésus. Ce qui veut dire que, pour avoir une trace de la résurrection, il n'est pas nécessaire de lire les épisodes les uns après les autres : chaque épisode a la totalité. Ceci à propos du mot *foi* comme substantif.

Par ailleurs, ce mot de *foi* (*pistis*) nous laisse dans l'indécision. Il peut signifier ou bien l'acte de foi, l'acte de croire, ou bien le contenu de cet acte (pour parler un langage un peu banal), au sens où le Christ, c'est ma foi. Et en plus, le contenu peut être considéré comme un contenu énoncé, le dit, ou bien la chose qui donne lieu à l'énoncé, au dire. Or, ces distinctions, qui sont de toute première importance chez nous, devraient être surmontées.

On dit habituellement que celui qui a vaincu le monde, c'est le Christ ressuscité. Or, la proclamation du Christ ressuscité, donc l'acte qui proclame, n'est pas seulement un acte qui dit quelque chose sur le Christ. L'acte est l'avènement de la résurrection. Dire la foi, c'est ressusciter. Dire : *Jésus est ressuscité*, cela me ressuscite.

« ⁵*Qui est le vainqueur du monde sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu.* » Encore une fois, nous rappelons : que le monde ait été vaincu, soit vaincu maintenant, ou soit encore à vaincre, la question du temps des verbes demeure en suspens parce qu'elle ne correspond pas à notre façon d'articuler le temps. Par ailleurs, l'expression "*Fils de Dieu*" annonce que référence va progressivement se faire au grand témoignage qui est : « *Tu es mon Fils* », et qui fait signe vers le Baptême et vers la Résurrection. Les deux modalités du même grand témoignage sont l'événement ou l'avènement de la dimension ressuscitée de Jésus, et sa nomination ou consécration de Fils de Dieu.

b) Eau, sang et pneuma (versets 6-8).

● Venir par "eau et sang" / Christos (v. 6a)

« ⁶*C'est lui* (le Fils de Dieu) *qui est venu* – mais parce qu'il est venu, il vient et il viendra – *par eau et sang* – nous le savons désormais, ce qui est indiqué ici, c'est l'unité à travers

deux dénominations – *Jésus Christos*. » Donc le *venir par eau et sang* a à voir avec son nom de *Christos*. Par là s'indique déjà, d'une certaine façon, l'onction, donc le *pneuma* dont il sera question tout à l'heure.

Dans *eau et sang*, il faut entendre : *eau qui est sang*. Et nous avons une insistance qui va se faire sur le sang, parce que, non seulement les deux vont être commémorés comme deux, mais ils vont être commémorés comme : *non seulement... mais surtout...*

Cela confirmerait que la lettre s'adressait à des gens qui, par préférence, lisaient Jésus dans la symbolique de l'eau et récusait d'une certaine manière la symbolique du sang, donc la signification de sa mort. Il existait des tendances de ce genre dans les Églises primitives : soit de récuser le vin, soit de récuser le sang au bénéfice de l'eau (vin et sang sont dans la même symbolique). On les appelait des *aquariens* (les partisans de l'eau)²⁴ et il est possible qu'ils aient eu une certaine proximité avec les milieux johanniques, à cause de l'importance que prend la symbolique de l'eau chez saint Jean. Il serait donc ici en train de corriger cet aspect et de réintroduire l'importance de la chair sacrificielle, de la véritable mort christique et du sang répandu, et du même coup peut-être, de réinviter à célébrer l'Eucharistie avec le vin.

La symbolique du vin n'a pas une grande place chez saint Jean. Cependant, les Noces de Cana ont une importance décisive et pourraient du reste appartenir à la même revendication de la signification du vin. La raison est simple. Le vin est souvent, chez les prophètes et les apocalyptiques, pris en mauvaise part. Le vin, c'est le *thumos*, la colère, la fureur... Certains ont même essayé de lire les Noces de Cana dans ce sens-là, ce qui est totalement impossible, car nous avons là le vin du Royaume, le vin de l'accomplissement, le vin de l'eschatologie. Mais ce n'est pas la symbolique première du vin.

Nous avons ici une insistance qui est redoublée par la suite du texte, car Jean écrit : « *non pas seulement dans l'eau mais aussi dans le sang*. » Il y a là comme la revendication de quelque chose qui risque de s'estomper : la signification sacrificielle de la chair et du sang.

On a d'abord l'hendiadys « eau et sang » où eau et sang comptent pour un, puis une énumération au pluriel : un et un (l'eau et le sang) où ils comptent pour deux, ce qui est important pour la notion de témoignage qui va venir juste après.

● **Intervention du pneuma (v. 6b).**

On a d'abord eu l'hendiadys « eau et sang », puis une énumération au pluriel : un et un (l'eau et le sang). Et cette énumération se termine par un troisième terme qui sera le pneuma. Saint Jean lui-même va dire ensuite, "*les trois*", ce qui est important, car il est très facile de faire des groupements de choses, mais il faut que le texte lui-même le conseille.

²⁴ Saint Thomas en parle dans la *Somme Théologique*, c'est les derniers d'une énumération : « Sur la matière de ce sacrement (de l'Eucharistie), on a commis de multiples erreurs. Certains, appelés artotyrites, au dire de S. Augustin offrent dans ce sacrement du pain et du fromage, sous prétexte que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis. D'autres, les cataphrygiens et les pépuziens, célèbrent leur eucharistie, paraît-il, en faisant du pain avec du sang de petits enfants, qu'ils tirent de tout leur corps par de petites piqûres, et qu'ils mêlent à la farine. D'autres, appelés aquariens, sous prétexte de sobriété, n'offrent dans ce sacrement que de l'eau. » (Tertia Pars, question 74).

Donc le pneuma intervient : « *Et le pneuma est le témoinnant car le pneuma est la vérité.* » C'est le pneuma qui témoigne : voilà un pneuma qui parle, qui enseigne.

C'est tout à fait conforme au pneuma des chapitres 14-15, le pneuma paraclét. Nous ne l'avons pas vu, celui-là, mais il a pour tâche de remémorer, c'est-à-dire de faire entendre dans leur bon milieu les paroles que Jésus avait dites et qui n'ont pas été comprises : « *Ils ne comprirent pas alors* » (Jn 12, 16). Cette remémoration est la donation du sens.

Le pneuma témoigne du Fils. C'est le pneuma de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, le pneuma qui descend lors du Baptême. Le pneuma témoigne car il a le trait de ce qui touche à la connaissance, au témoignage : il est le pneuma de la vérité. Cela nous reconduit au thème de la vérité que je n'ai pas voulu aborder au cours de cette session parce que cela nous ouvrirait tout un champ nouveau.

- **Les trois témoignent (v. 7-8).**

« ⁷*Car trois sont les témoins.* » L'énumération, non plus seulement par mode d'hendiadys, mais par mode de *un plus un plus un*, la mise en évidence du *pneuma*.

Tout cela est régi par la parole qui dit que toute vérité se tient dans le témoignage de deux ou trois. Nous y avons fait allusion comme étant l'une des sources de la conception de la vérité chez saint Jean. C'est un exemple qui serait lui-même à étudier de très près. Il s'agit d'un article de la loi, très simple et compréhensible qu'on trouve en Dt 19, 15²⁵ : il ne suffit pas du témoignage d'une personne, il faut qu'il y ait un entre-croisement de témoignages, que les témoignages se confirment. Or, pour saint Jean, cette phrase-là est relue de telle façon qu'elle devient le fondement du concept même de vérité. Ce n'est pas notre sujet mais je vous le signale.

Il faudrait vous renvoyer ici au débat avec les Judéens sur le témoignage, au chapitre 8 que nous n'avons pas lu dans le détail : « ¹³*Tu témoignes de toi, ton témoignage n'est pas vrai* », et Jésus répond : « ¹⁷*Dans votre Loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai [donc mon témoignage est vrai parce que] ¹⁸je témoigne de moi-même – je sais d'où je viens – et le Père qui m'a envoyé témoigne de moi.* »

Mais d'autres fois Jésus dit : « ³¹*Si je témoigne de moi-même mon témoignage n'est pas vrai ; ³²c'est un autre qui témoigne de moi* » (ch 5). C'est une autre façon de gérer la même problématique.

« ⁸*Le pneuma et l'eau et le sang, et les trois sont vers un.* » Cette unité est l'unité de trois, autrement dit les trois dénominations sont éventuellement trois manifestations du même.

- **Eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix.**

Il reste une chose à voir puisque dans notre texte ces éléments sont lus à partir de l'Ancien Testament et par suite ils sont toujours plus ou moins référés à un épisode, ce qui correspond à l'usage des testimonia.

²⁵ « *Un seul témoin ne suffira pas contre un homme pour constater un crime ou un péché, quel qu'il soit; un fait ne pourra s'établir que sur la déposition de deux ou de trois témoins.* » (Dt 19, 15). On le retrouve dans le Nouveau Testament : « *Que toute chose se décide sur la parole de deux ou trois témoins* » (Mt 19, 16) ; « *Et dans votre loi il est écrit que le témoignage de deux hommes est vrai.* » (Jn 8, 17).

Quels sont les épisodes où l'on trouve l'eau, le sang et le pneuma (le souffle) dans l'évangile de Jean ? Il y a deux endroits :

- au Baptême de Jésus : le pneuma est présent sous forme de colombe, le sang est présent dans la mention de l'agneau de Dieu²⁶. Cependant l'eau est celle du Baptiste²⁷ et n'est donc pas en hendiadys avec le sang et le pneuma tels qu'en 1Jn 5 ;
- à la mort du Christ en croix au chapitre 19 : sang et eau coulent du côté transpercé, et Jésus remet le pneuma.

Cependant n'oublions pas que Jean ne considère jamais un épisode pour son caractère fragmentaire, mais célèbre toujours la totalité et l'unité secrète du mystère christique à propos des différents épisodes, et que tout est référé à la résurrection.

Certains d'entre vous ont posé la question suivante : « Est-ce que venir dans l'eau, c'est le baptême, et venir dans le sang, c'est la Transfixion ? » Cela peut faire référence à deux lieux où on a des hendiadys : en Jn 3, 5 il s'agit de naître de « l'eau qui est pneuma », mais ce n'est pas l'eau du Baptiste – et en Jn 19, 34, à la Transfixion, sort « sang et eau », donc « le sang qui est eau », donc le sang qui est la même chose que le pneuma. Mais comme je l'ai dit en Jn 3, 5 il ne s'agit pas directement du baptême. Nous avons vu que le Baptême de Jésus ne consiste pas essentiellement en ce qu'il soit baptisé dans l'eau par Jean, mais en ce que, remontant du baptême de Jean, il soit baptisé du pneuma.

c) Parenthèse : le pneuma comme faisant l'unité des dispersés (dans différents langages dont celui de l'odeur).

Dernière chose à propos des trois. « *Et les trois sont vers un.* » Le "un", ici, a probablement une autre signification plus fondamentale qui a à voir avec le *Monogène* (le Fils un) et les *tekna diaskorpisména* (les enfants dispersés et déchirés).

La fonction de diffusion se dit dans le langage de l'eau, dans le langage du sang répandu et dans le langage du souffle dont la caractéristique est justement d'être la résurrection répandue.

• Les rôles du *Pneuma* et du Fils un dans le rassemblement des déchirés.

La diffusion du pneuma permet la re-constitution de l'unité des *dieskorpisména*, des déchirés, qui sont une séquelle de la fragmentation des dénominations du Nom dans le meurtre. Le pneuma s'étend pour aller les rechercher et les rassembler²⁸, c'est-à-dire que le rapport du Monogène (Fils un) et des *tekna* (enfants) est un rapport de réconciliation.

²⁶ Le thème de l'agneau de Dieu est développé dans [Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde](#) et dans [Agneau de Dieu : l'Agneau mystique des frères Van Eyck, l'agneau immolé \(Ap 5,6 et Jn 1, 29-34\), le Bon pasteur \(Jn 10,1-15\)](#).

²⁷ Il y a un partage des eaux chez saint Jean, J-M Martin en a parlé au cours de la session, c'est développé aussi dans [La symbolique de l'eau en saint Jean \(la mer, eau des jarres, fleuves d'eau vive, eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix\)](#).

²⁸ J-M Martin fait allusion ici au récit de la gnose valentinienne connue en particulier par les écrits de saint Irénée.: le Plérôme est l'ensemble des dénominations du Nom, et le Pneuma joue en particulier un rôle de consolidation de ces dénominations qui étaient dispersées suite à la chute de Sophie la Sagesse..

C'est pour cela que le Fils, en tant que Monogène, est l'unificateur des déchirés, c'est-à-dire le pardonnant des pécheurs, le pardonnant des pardonnés. Et comme nous savons que les *tekna* sont une déchirure de l'*agapê*, de la même façon, le Monogène a pour signification le retour à l'unité, cette unité qui est l'*agapê*, l'espace du pneuma.

- **Le retour à l'unité dans le langage de l'odeur d'après l'Évangile de la vérité.**

Comme la respiration, le pneuma va aux extrêmes, expire à l'extrême, pour tout ramener à l'unité : les dispersés sont des odeurs refroidies qui sont alors réintroduites dans le pneuma qui est l'odeur première... Voilà un bref aperçu des lectures des gnostiques :

« Les fils du Père sont son odeur parce qu'ils sont de la grâce de son visage. C'est pourquoi le Père aime son odeur et la manifeste dans tous les espaces. Et si elle se mêle à la matière, il donne son odeur à la lumière, et dans son silence, il lui laisse assumer toute forme et tout son. Car ce ne sont pas les oreilles qui respirent l'odeur mais l'odeur, c'est au pneuma qu'appartient de la sentir. [Et lorsque cette odeur est dispersée] il l'attire à lui et la plonge dans l'odeur du Père. Il la ramène et la reconduit au lieu d'où elle est venue, dans l'odeur première qui est devenue froide. »²⁹

Ceci rejoint d'autres thématiques connues. Ce sont de grands et magnifiques symboles qui sont pour une large part issus d'une lecture non conceptualisante de notre Écriture.

d) Sur le témoignage (v. 9-12).

Regardons un peu la suite qui développe la notion de témoignage. « ⁹*Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand...* » Cette expression est revenue à plusieurs reprises. Le témoignage plus grand, c'est le témoignage du Père : *plus grand* dit la résurrection. Nous avons ici le rapport du Père et de la résurrection. Il y aurait beaucoup de choses à dire sur *plus grand*.

« ¹⁰*Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage en lui* », il a la chose témoignée en lui : il a la filiation en lui. Nous avons fait la différence entre l'acte de foi et le contenu. Là, nous pouvons faire la différence entre l'acte du témoignage et ce dont il est témoigné. Le témoignage désigne aussi ce dont il est témoigné. Celui dont il est témoigné est en nous. Le témoignage apporte non pas une idée sur quelqu'un, mais quelqu'un.

« *Celui qui ne croit pas à Dieu le fait menteur* – ne le recevant pas, il le déclare de la région de ce qui n'est pas recevable – *puisqu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a témoigné à propos de son Fils.* » Le grand témoignage est celui que Dieu a témoigné. On peut l'entendre de la résurrection, on peut l'entendre de ce qui articule la résurrection en récits ou en épisodes, comme le Baptême où nous avons le témoignage : « *Tu es mon Fils* ».

« ¹¹*Car c'est ceci le témoignage, que Dieu nous a donné la vie éternelle, et la vie est dans son Fils.* » Ce sont les tous premiers mots de l'évangile de Jean: "*En lui était la vie*". Quelle vie ? – La nôtre. Elle est dans le Fils. Le Fils vient, notre vie vient, ou nous venons à notre vie.

²⁹ *Évangile de la vérité*, traduction de Ménard (Letouzet et Ané 1962) où se trouve une rétroversion en grec faite à partir du copte. : f. XVII p. 34, Ménard p 66-67. D'autres extraits se trouvent dans des messages du tag [gnose textes](#) (4 messages au moins).

« ¹²*Celui qui a le Fils a la vie, celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie.* » Voyez ce constant besoin de confirmer une affirmation par la négation corrélatrice.

En guise de conclusion sur 1 Jn 5, 4-12³⁰.

Il ne faut pas nous hâter de distribuer les mots eau, sang, pneuma que nous trouvons en 1 Jn 5 de façon étanche par rapport à tel ou tel épisode de la vie du Christ : le baptême, la croix etc. Ces mots disent la résurrection, mais ils ne la disent pas comme un épisode, ils la disent comme la venue de Jésus aux siens, c'est-à-dire qu'ils disent simultanément la résurrection et son recueil. En effet tout ce passage de 1 Jn 5 est dans un contexte de *pistis* (foi) d'après le verset 5. Ce qui est en question ici, c'est la foi comme victoire, c'est-à-dire la venue de Jésus aux siens. Ce qui est en question c'est le venir, et le venir par moyen d'eau, sang, pneuma. Il est bien question ici à la fois de la parole entendue, du baptême, de l'Eucharistie, mais non pas comme des choses disjointes et telles qu'il faudrait attribuer telle pièce du ternaire à tel sacrement, mais telles en revanche que chacun de ces symboles dans son unité profonde dit la totalité de la présence du Christ aux croyants maintenant.

Nous retrouvons là le langage de l'évangile de Jean : l'eau à boire, le sang qui coule, le pneuma parlant, ou la parole qui s'entend, comme aussi bien ailleurs le pain qui se mange désignent le "venir du Christ", disent des noms de sa réelle présence de Ressuscité.

³⁰ Ce qui suit vient du cours à L'Institut Catholique de Paris en 1979-80.

Mémoire d'un chemin, odeur d'un espace

Nous avons suivi pas à pas le chemin du texte en essayant d'en apercevoir les inflexions. Pourquoi d'abord "*eau et sang*", pourquoi ensuite l'énumération de deux, pourquoi tout à coup le pneuma intervient-il, pourquoi y a-t-il ensuite l'énumération des trois qui nous ramène encore plus à l'unité... Il faut suivre le chemin.

Nous n'emporterons pas, je le souhaite, une formule ou une liste de formules à retenir, des formules qui seraient acquises et sur lesquelles on pourrait se reposer, qui nous libéreraient d'avoir encore à entendre et à penser. Ce que nous allons emporter, c'est plutôt une mémoire, la mémoire d'un chemin, ou, peut-on dire aussi, l'odeur d'un espace. Un texte, c'est un espace qualifié, un espace qui peut s'indiquer par l'odeur. On demeure dans une parole, c'est un espace, un espace qu'on peut habiter, dans lequel on peut se mouvoir, c'est-à-dire qu'il y a un chemin de lecture. La totalité du texte est, dans ce texte, un ensemble de chemins de lecture. Et s'il y a l'odeur de l'espace, il peut y avoir la mémoire du chemin. C'est-à-dire qu'un chemin qui a été frayé est un chemin qui est encore à faire, qui est encore à parcourir.

Du reste, odeur et mémoire (l'un que je mets au compte de l'espace et l'autre au compte du chemin) ont des rapports subtils entre eux. J'ai eu l'occasion de méditer cela et je vous propose un tout petit fragment de poème. C'est un poème assez grand dans lequel il est question des attenances, c'est-à-dire des appartenances mutuelles des choses avant qu'on ne les ait distribuées en causalités diverses ou relations conduites par des conjonctions de subordination. Il y est question précisément de mémoire et d'odeur. Ce poème a vingt ans.

Je me rappelle qu'Amalfi,
tout assise à ses attenances,
est plus soluble que Florence,
et que la mémoire y suffit.

Ainsi l'essence d'une ville
ou d'une rose à nos mouchoirs
s'attache et dure jusqu'au soir
d'une vie. Et l'odeur tactile
encore après l'enjambement
d'années à jamais révolues,
cette odeur ce soir me salue,
puis se retire lentement.

Où vont les enfances germaines,
qu'un géranium ensoleillait,
et les vacances de juillet
écartant larges leurs semaines.

La difficulté est qu'il faut dire de façon intelligible une strophe qui est tout entière en enjambements. C'est fait dans le ton d'une nostalgie et d'une mémoire précise³¹. Amalfi est susceptible de susciter chez quiconque quelque chose de ce genre à penser sous le rapport des attenances qui sont plus fluides que les alignements de Florence. La mémoire y suffit, et de la mémoire on passe à l'odeur : l'essence d'une ville ou d'une rose au sens du parfum.

Beaucoup de petites indications ont été posées, portées, poussées par-ci, par-là de façon hasardeuse, à l'occasion de vos demandes ou de ce qui me venait à l'esprit dans la lecture du texte. Vous en ferez ce que vous pourrez, ce que vous voudrez, je vous le laisse. Nous avons fini de marcher dans le texte ensemble, moi, j'y marcherai encore, et vous aussi, avec d'autres ou dans votre chambre.

Ceci pour redire que c'est la mémoire d'un chemin que nous allons emporter. Pas la mémoire qui est la faculté de rappeler des choses qui ont été vécues et qui ne sont plus, mais la mémoire au sens fort, qui est la faculté de voir au présent et d'articuler la chose qui fut.

³¹ Ces strophes sont extraites du poème intitulé "Bien plus joli" écrit par J-M Martin entre Paris et Sérignac en 1993. Pour lui « Amalfi c'était dans les années 1950 ». Cf. [Extrait de "Bien plus joli", poème de J-M Martin sur Odeur et mémoire, avec son commentaire](#) et ["Bien plus joli", poème de J-M Martin avec quelques commentaires et un extrait audio](#).

Sessions animées par J-M Martin sur le blog le 10/10/2017

Transcription Christiane Marmèche et Colette Netzer

CIEL ET TERRE chez saint Jean. Forum 104, 5 séances, novembre 2008 – mars 2009.
CREDO et Joie. Session 3 jours à Sainte-Bernadette de Nevers, Pentecôte 2007.
L'ÉNERGIE en st Jean et st Paul. Forum 104 à Paris, novembre 2011 – mars 2012.
Le "JE" CHRISTIQUE. Saint-Bernard de Montparnasse. Octobre 2001- juin 2002.
MAÎTRE ET DISCIPLE en saint Jean. Forum 104 à Paris, novembre 2010 – mars 2011.
NOTRE PÈRE - Les éclats du Notre Père en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse.
 Octobre 2003-Novembre 2004 (2 soirées d'1 heure par mois).
La NOUVEAUTÉ CHRISTIQUE. Forum 104 à Paris, novembre 2013 – mars 2014.
PLUS ON EST DEUX, PLUS ON EST UN. Forum 104, novembre 2009 – mars 2010.
La PRIÈRE en saint Jean. St-Bernard de Montparnasse. Octobre 2002 – juin 2003.
Le SACRÉ dans l'Évangile. Session 6 jours à l'Arc en ciel, 21-27-septembre 2014.
SIGNE de la CROIX, signe de la foi. Retraite à Ste-Bernadette de Nevers juillet 2010.
La SYMBOLIQUE des éléments en st Jean, session à l'Arc en ciel, 30 sept – 5 oct 1999

JEAN - PROLOGUE de l'évangile de Jean Session à l'Arc-en-Ciel : 28 sept-3 oct. 2000.
JEAN 2 - Les Noces de CANA. Session à l'Ermitage à Versailles, 2-3 décembre 2000.
JEAN 6 - Pain et parole d'après Jn 6. Session à l'Arc-en-Ciel. 22-29 septembre 2001.
JEAN 14-16. Absence et/ou Présence de Dieu. Session à l'Arc-en-Ciel, 24-30 septembre 2007
JEAN 18-19, La Passion. Session à l'Arc-en-Ciel, 7 jours, septembre 2002.
JEAN 20-21, La Résurrection. Écriture et présence. Lecture à l'Arc-en-Ciel et à Paris.
1JEAN - Connaître et aimer. Session à l'Arc-en-Ciel, 27 septembre - 5 octobre 2009.

Tags : Thèmes : [CIEL-TERRE](#) ; [CREDO](#) ; [ÉNERGIE](#) ; [JE CHRISTIQUE](#) ; [MAÎTRE-DISCIPLE](#) ;
[NOTRE PÈRE](#) ; [NOUVEAUTÉ-CHRISTIQUE](#) ; [PLUS 2 PLUS 1](#) ; [LA PRIÈRE](#) ; [SACRÉ](#) ; [CROIX-SIGNE](#) ;
[SYMBOLIQUE-eau-sang-pneuma](#) **Textes suivis** [JEAN-PROLOGUE](#) ; [JEAN 2. CANA](#) ; [JEAN 6](#) ;
[JEAN 14-16-PRÉSENCE](#) ; [JEAN 18-19-PASSION](#) ; [JEAN 20-21. RÉSURRECTION](#) ; [1JEAN](#) ;

Les autres messages sont classés en 6 rubriques :

- 1. PRÉSENTATIONS INFORMATIONS :** [Demeurer dans la Parole](#) ; [christité](#) ; [infos](#) ; [Mise en garde](#) ; [Mode d'emploi du blog](#) ; [lien vers les derniers messages](#) ; [Liste classée des messages parus](#) ; [Liste de textes de la liturgie commentés par Jean-Marie Martin avec les liens](#) ; .
- 2. JEAN-MARIE MARTIN et autres :** [Qui est Jean-Marie Martin ?](#) ; [Autour de Jean-Marie Martin](#) ; préfaces de JMM pour son ami [Mathigot-peintre](#) ; [Poèmes de JMM](#) ; [audio JMM](#) (fichiers de moins de 3 mn) ; [articles](#) de JMM ; [témoignages](#) sur JMM ; [Joseph Pierron](#) ; [En lien avec JMM](#) ; [En marge de JMM](#).
- 3. TEXTES BIBLIQUES :** [Homélies](#) de JMM ; [saint Jean](#) (classés aussi en [Jn 1-2](#) ; [Jn 3-6](#) ; [Jn 7-12](#) ; [Jn 13-17](#) ; [Jn 18-21](#) ; [1ère lettre-Jn](#)) ; [saint Paul](#) ; [Synoptiques](#) ; [relecture de l'A T](#) ; [Notre-Père](#): [Liste de textes de la liturgie commentés par JMM](#)..
- 4. GNOSE, PÈRES DE L'ÉGLISE :** [gnose valentinienne](#), [gnose textes](#); [Pères de l'Eglise](#).
- 5. REPÈRES DE LECTURE :** [structures de base](#) ; [outils](#) de JMM ; [figures](#) ; [Symboles](#) bibliques ; [vocab biblique fr](#) ; [vocab biblique grec-hébreu](#) ; [structures hébraïques](#) ; [Occident et Évangile](#).
- 6. THÈMES :** [croix](#) ; [Trinité](#) ; [Christ-Jésus](#) ; [Esprit Saint](#) (pneuma) ; [Résurrection](#) ; [mal souffrance guérison](#); [péché pardon](#) ; [Baptême](#) ; [sacrements-sacrifice](#) ; [Eucharistie](#) ; [Eglise](#) ; [dogmes et Évangile](#) ; [Heidegger](#).