

Chapitre V

Jean 20, 19-29

Les disciples réunis puis Thomas seul

I – Les disciples réunis (v. 19-23)

Nous prenons donc le chapitre 20 au verset 19.

« ¹⁹Étant venu le soir, en ce jour premier de la semaine, et les portes étant fermées du lieu où étaient les disciples, à cause de la crainte des Judéens, vint Jésus, et il se tint debout, au milieu, et leur dit : “*Paix à vous*”. ²⁰Et cela ayant dit, il leur montra ses mains et son côté. Les disciples se réjouirent, ayant vu le Seigneur.

²¹Jésus leur dit à nouveau : “*Paix à vous, selon que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie*”. ²²Et, ayant dit cela, il insuffla et leur dit : “*Recevez le Souffle Sacré (l'Esprit Saint)*”. ²³*De ceux à qui vous lèverez les péchés, ils leur seront levés. De ceux à qui vous les confirmerez, ils seront confirmés*”. »

C'est un texte extraordinaire. Prenons le temps de le méditer comme il convient⁷¹.

1) Première étape de la lecture.

- **Recueil de quelques questions préalables.**

Est-ce qu'il y a des éléments qui, à première oreille, vous rebutent ou vous parlent ?

► Le dernier verset me gêne, derrière il y a l'autorité de l'Église. Etc.

J-M M : Savez-vous que c'est la réponse que j'attendais ? Vous avez dit le lieu qui heurte, et la raison : ça induit des réminiscences d'autorité etc. Nous verrons cela.

► Je constate que ce même jour Jésus a envoyé Marie-Madeleine dire à ses frères qu'il est ressuscité. Or là ils sont clos, donc on a l'impression que le message n'est pas passé.

J-M M : Oui, c'est-à-dire que l'annonce entendue par Marie-Madeleine ne clôt pas leur expérience de résurrection.

► On peut imaginer qu'ils ont besoin d'en parler entre eux : ils sont encore dans la sidération et ça explique que les portes soient fermées.

J-M M : La raison des portes fermées est indiquée dans le texte, autrement on spéculerait, on essaie d'imaginer la psychologie des apôtres et ça, il faut l'éviter, parce que ce n'est pas écrit dans le texte. C'est le texte qui nous intéresse.

⁷¹ Une autre méditation de ce texte qui a été faite dans le cadre d'une réflexion sur le thème de la joie se trouve sur le blog : [Jn 20, 19-23 : Le don de l'Esprit Saint, paix et joie. Petite Pentecôte johannique.](#)

► On peut imaginer qu'il faut qu'ils fassent leur propre expérience.

J-M M : Tout à fait. Autrement dit la question posée là dans ces derniers temps est de voir comment ça fait doublet par rapport à l'annonce de résurrection déjà entendue ?

► Est-ce que la paix et l'Esprit c'est la même chose ?

J-M M : Magnifique question. Et si je le dis, c'est que ce rapprochement a un sens, nous essaierons de voir.

► « *Les disciples se réjouirent ayant vu le Seigneur* » (v.20). Je croyais que voir le Seigneur ne pouvait se faire que si l'Esprit de Dieu les habitait. Or c'est ensuite qu'ils vont recevoir l'Esprit Saint.

J-M M : La question est intéressante en ce qu'elle nous invitera à voir que, moins qu'une succession d'événements, il y a probablement différentes dénominations de la présence christique. Et cela ouvre une question importante du texte.

► C'est un peu une petite pentecôte ?

J-M M : Il y a des gens qui l'appellent ainsi. La Pentecôte elle-même se trouve dans les Actes des apôtres, qui sont écrits par Luc. Du reste la fin de l'évangile de Luc prépare la Pentecôte qui se passe 50 jours après puisque *pentékosté* veut dire cinquantième (s. e. jour).

► Pourquoi l'Esprit est-il lié à la rémission des péchés ?

J-M M : Question excellente.

Tout cela nous prépare à entendre l'intelligibilité, non pas simplement de telle ou telle chose, mais de la structure d'ensemble de ce texte. Je recueille volontiers ces questions. Entrons maintenant dans le texte.

● Questions de temps et de lieux (v. 19a).

« ¹⁹ *Étant venu le soir, en ce jour premier de la semaine* » : nous sommes dans *le jour*, le même jour. Tout ce que nous avons dit sur le « jour un », qui est la reprise du *jour un* de la Genèse, se retrouve ici. C'était vrai dès le début de ce chapitre 20 pour Marie-Madeleine. C'est encore vrai ici. Cependant, ce sont deux récits qui se différencient du point de vue du temps puisque l'un est le matin et l'autre le soir. Comment comprendre cette distance et la corrélation entre matin et le soir ? C'est probablement la corrélation entre l'*arkhê* et l'*eskhaton* ou le *télos*, l'un au principe, l'autre à l'accomplissement ultime. Nous avons dit que le matin était lui-même double, car il y avait Jean : « *Il vit et il crut* » et Marie-Madeleine : « *J'ai vu le Seigneur.* » Chez Jean, par la rapidité est marquée l'unité du jour (matin et soir) ; par Marie-Madeleine, qui a un trajet par étapes, est marqué le matin comme début. En langage grec, il faudrait dire que Jean note l'*arkhê* et Marie-Madeleine l'initial.

L'*arkhê* n'est pas le début. La différence entre *arkhê* et l'initial (ou commencement) est que l'*arkhê* ouvre et continue à régner tout au long de ce qui est ouvert, alors que le commencement commence, et après le commencement ce n'est plus le commencement. Aucun mot français ne peut dire ce qui est contenu en unité dans le mot *arkhê*. Malgré tout, si on regarde ce qu'il est devenu dans nos langues, il désigne quelque chose d'initial,

d'ancien, dans la ligne du temps, comme archaïque ou archéologie, et il a dérivé aussi dans un régime tout à fait différent, dans les mots hiérarchie, toutes les "archies". Déjà Tertullien au début du IIe siècle dit : « Les Grecs ont le seul mot *arkhê* pour dire à la fois le commencement et le commandement. » (Je traduis ainsi pour faire le jeu de mots en français, mais c'est le sens de ce que dit Tertullien). C'est la raison pour laquelle j'ai dit que l'*arkhê* ouvre mais continue à régner sur ce qui est ouvert. Tandis qu'après le commencement, c'est ouvert mais ce n'est plus le commencement. Il y a une unité profonde entre l'*arkhê* et l'*eskhaton* (l'ultime), ou entre l'*arkhê* et le *telos* (la fin), ou entre l'alpha et l'oméga. Le Christ est *arkhê*, car il est à la fois l'alpha et l'oméga. Il n'est pas un début, il n'est pas un début chronologique.

Il faudrait beaucoup de temps pour méditer ce mot *arkhê* qui est précieux, en passant par les différentes traductions latines : commencement, principe. Le mot principe est très intéressant dans ce domaine-là parce qu'il dit à la fois : "au principe" c'est-à-dire "au début", et qu'il est à l'origine du mot "prince", c'est ce qui régit, ce qui règne, ce qui tient ensemble les choses. On peut être démocrate et parler de régner sans cela, mais le prince est le principe de cohérence.

Très curieusement, le mot *arkhê*, dans une autre symbolique, correspond à la main, c'est-à-dire à ce qui tient ensemble les choses. « *Le Père lui a remis la totalité dans la main* » : c'est la même chose que dire qu'il est *arkhê* de toutes choses. Seulement, chez nous, la main est aussi ambiguë, parce qu'il y a la main soigneuse qui garde et qui ne perd pas les choses, ne les abandonne pas, et puis il y a la main comme « avoir la main sur quelque chose », la prise. Il ne faut pas être au sentiment immédiat qu'un mot suscite chez nous.

J'ai dit que la rapidité de Jean (« *Il vit et il crut* ») représente l'*arkhê* en marquant l'unité du jour (matin et soir). Jean est rapide comme le pneuma. C'est le livre de la Sagesse (cf Sg 7, 24) qui dit que le pneuma est rapide. Il est prompt par opposition à la lenteur, à la lourdeur, à la faiblesse de ce qu'on appelle la chair. Je reviens à la formule synoptique « *l'esprit est prompt, la chair est faible* » qui est très intéressante pour entendre dans leur rapport et dans leur opposition les mots pneuma et chair (*sarx*).

Le matin représente plutôt le début d'une journée qui va être parcourue par étapes, c'est pourquoi Marie-Madeleine intervient le matin ; et le soir représente l'accomplissement et du même coup le rassemblement, car l'*eskhaton* est l'accomplissement de la totalité, c'est pourquoi les disciples sont rassemblés. Donc il y a ce mouvement-là.

Nous aurons deux questions à nous poser :

– Il faudra se demander si ce même mouvement d'accomplissement entre le matin et le soir du *jour un* se retrouve entre le *jour un* et le jour octave de Thomas : est-ce que le jour octave est l'accomplissement par rapport au *jour un* pris cette fois dans sa totalité ?

– De plus la mystique du huitième jour est la mystique proprement chrétienne qui essaie de supplanter la mystique du sabbat juif⁷². On peut donc considérer l'unité du jour un et du jour octave (du huitième jour), l'octave étant le retour du jour un puisque, après le sabbat, le huitième jour est le jour un. Or cette unité se situe à Jérusalem. Donc il faudra se demander

⁷² Voir chapitre II, la note sur le sabbat au début du a) du 2) du I.

si le passage de Jérusalem vers la Galilée (où cette fois c'est un trajet non plus de temps mais de lieu) a également la signification de l'accomplissement.

► Pourquoi parlez-vous de Galilée, il y a un changement de lieu ?

J-M M : Le changement de lieu se produit entre les chapitres 20 et 21 : de Jérusalem on passe en Galilée. Donc là aussi il y a un mouvement et la question se pose : peut-on donner au niveau du lieu le même sens que celui qui était donné au niveau du temps ? Autrement dit, est-ce que ce qui se passe en Galilée apporte une signification d'accomplissement par rapport à ce qui se passait à Jérusalem ? C'est un thème qui n'est pas seulement johannique puisque dans les Synoptiques on a l'annonce : « *Il est ressuscité, vous le verrez en Galilée.* » Pourquoi la Galilée ? Parce que c'est la Galilée des nations (des *goïms*), ce n'est pas le pur judaïsme des Judéens de Jérusalem, c'est un peuple mêlé, un peuple des confins, donc cela ouvre sur les *goïms*, sur les Grecs. C'est donc l'expansion de la résurrection. Jérusalem est le lieu de la mort et, bien qu'à l'intérieur de la mort du Christ toute la vertu de résurrection que nous avons méditée dans notre chapitre 20 soit présente, néanmoins, l'expansion vers l'accomplissement total, aux confins du monde, est ce qui va de Jérusalem à la Galilée.

L'évangile de Jean est construit comme de successives montées à Jérusalem et descentes en Galilée. Descendre en Galilée, c'est venir vers la totalité du monde ; et monter à Jérusalem, c'est aller à la mort, mais c'est aller vers le Père. Il ne faut pas oublier que la mort est intérieurement la résurrection, et que monter vers le Père c'est la même chose que descendre vers nous. La Galilée dit l'universalité par opposition au singularisme judéen. Ceci n'est pas nouveau d'ailleurs, c'est tout au long de notre Nouveau Testament.

Donc nous avons situé ici la signification du moment, ce qui était important parce que les temps ne sont pas simplement des données quantitatives, mais ils donnent quelque chose de la qualité de l'épisode.

● Moments de la césure dans le texte.

Pour indiquer par avance, il y a, disons, deux moments qui sont indiqués par Jésus : « *Jésus... dit "Paix"* » (v.19) d'une part, et « *Jésus dit à nouveau : "Paix"* » (v.21) d'autre part, mais ce ne sont pas les deux moments décisifs. Ce qui opère le changement dans le cours du texte, c'est la venue de Jésus : il y a ce qui précède sa venue et ce qui suit. Ces deux moments sont inégaux en espace : ce qui précède sa venue est court ; et ce qui suit est réparti lui-même en deux moments : le premier moment marqué par « *Paix soit avec vous* » (v.19) et le deuxième moment marqué par « *Paix soit avec vous* » (v.21). Donc ici nous avons un moment décisif, une césure, une coupure, qui est un changement ou un renversement : c'est un renversement entre les disciples, rassemblés, portes fermées à cause de la crainte des Judéens, et puis ensuite tout le reste :

– Le premier moment, qui précède la venue de Jésus, est caractérisé comme la fermeture des portes. Cet espace a comme premier trait d'être un espace clos. Cet espace est clos parce que c'est un espace de peur, c'est dit en toutes lettres. Ce qui qualifie l'espace, ou ce qui règne sur l'espace, c'est la peur.

– La venue de Jésus change la qualité d'espace en ce qu'un espace de peur devient un espace qualifié de paix, de joie, de pneuma. Ces trois mots, qui ont quelque chance d'être des synonymes, sont tous les trois la désignation d'une qualité d'espace.

Autrement dit, toute cette scène se tient dans l'avènement de la nouveauté christique comme avènement du Pneuma, comme avènement de la paix et non plus de la peur, de la joie expansive même et non plus de la fermeture. C'est cela qui est décisif pour marquer l'expérience, la traversée qui se fait dans ce court texte. Ceci est le point essentiel, c'est la vue d'ensemble du texte qui nous occupe.

C'est construit sur cette idée qu'un espace (un monde, un *aïôn*) qui est régi par la peur, est envahi par l'avènement d'un autre espace, d'un autre royaume, le royaume de Dieu ou du pneuma. Est-ce la peur ou est-ce le pneuma qui règne ? Nous verrons que le pneuma est précisément le pneuma de résurrection, c'est Jésus qui l'insuffle en tant que Ressuscité. Quand je dis : « l'Évangile est une réponse qui dit : "Jésus est ressuscité" », cela répond à quelle question ? C'est la question : « Qui règne, dans quel espace, dans quel monde sommes-nous ? » Et c'est l'avènement du nouveau règne.

Je pense que vous comprenez ce que je viens de dire. Je l'ai longtemps préparé, par touches successives. Et c'est décisif, c'est très important. Voyons le détail.

2) Deuxième étape : la lecture des différents moments.

a) Avant la venue de Jésus (v. 19b).

- **Les portes fermées par peur.**

« *Les portes ayant été fermées du lieu où étaient les disciples* », Le mot fermer (*kleieîn*) ou même fermer à clef, se trouve dans d'autres lieux chez Jean, à propos du cœur : le cœur fermé. Vous avez ceci dans sa première lettre, chapitre 3 : « *Si quelqu'un voit son frère dans le besoin, et qu'il ferme son cœur...* ». Le verbe fermer est ici au parfait, c'est donc quelque chose qui indique que c'est fermé définitivement.

La caractéristique de l'espace ici est donc la peur. Il y a un rapport entre la fermeture et la peur. L'espace dans lequel nativement nous sommes, nous avons dit qu'il était caractérisé par la dépendance de l'avoir à mourir et d'être meurtriers, donc excluants, par peur. Les Anciens distinguent très bien la peur qui fait fuir et la peur qui fige (*ékplêxis*), qui crispe, qui ferme. Ici c'est *phobos*, la peur au sens général. La peur est un bon terme pour dire notre situation native, à condition de prendre le mot de peur dans un sens très général. J'écoutais justement ce matin l'émission de philosophie de France-culture qui présentait, à propos de Lucrèce, le *De natura rerum* : le thème de la peur est un thème majeur pour désigner le mode usuel de vie des hommes et la sagesse épicurienne est censée apporter un remède à cette peur. Ce n'est pas tout à fait le remède que nous apportons ici, toutefois c'est la même analyse fondamentale de situation⁷³.

⁷³ On pourrait aussi reprendre la condition humaine où l'homme est considéré comme "être sous le regard", sous un regard qui juge, qui déprécie... un regard qui suscite la peur, et la peur qui suscite la violence ; il y a

- **Le disciple en secret.**

« *Les portes fermées... à cause de la crainte des Judéens.* » C'est une expression que nous avons déjà rencontrée, à la fin du chapitre 19, à propos de Joseph d'Arimatee, qui était « *disciple en secret à cause de la peur des Judéens.* » Ce thème du *disciple en secret* se trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean. Ceci est intéressant pour une autre raison, c'est que probablement Jean vise ici cette réunion des disciples, mais aussi les premières communautés chrétiennes, parce que les persécutions judéennes sont plutôt post-pascales par rapport aux disciples de Jésus. Nous avons donc toujours ce double niveau d'écriture qui traite à la fois de la situation des premières communautés et de la situation anecdotique (qui pourrait l'être en tout cas), de la situation pré-pascale des disciples par rapport à Jésus.

- b) La venue de Jésus (v. 19c).**

« *Vint Jésus.* » Ceci est un pléonasme, car *erkhomai*, (*je viens*) est un des noms de Jésus. Son être est *venir*. Il faut bien voir la plénitude de ce *venir*. Nous pensons simplement : il est venu, c'est-à-dire jadis il y eut une incarnation... Non ! Le venir plein et authentique de Jésus, c'est la résurrection. Le venir de Jésus, c'est quand il vient à nous, vers nous et non pas quand il vient s'unir à une nature humaine. Il ne vient pas visiter une nature humaine singulière, il vient visiter l'humanité. La plénitude du venir, c'est « *Béni soit celui qui vient* ». Le venir est un nom permanent de Jésus. C'est un nom éternel.

« *Et il se tint au milieu* » : c'est une posture. On a déjà parlé de cette situation debout, de cette signification axiale, et d'autant plus axiale ici qu'il est *au milieu*. Il est d'abord au milieu en ce sens qu'il est l'axialité entre ciel et terre ; mais il est ici au milieu dans le sens horizontal de la diffusion du pneuma.

- **Parenthèse : figure du Crucifié et diffusion horizontale du pneuma.**

C'est l'occasion de parler de cette *stasis*. Nous avons là la posture essentielle : c'est la posture verticale qui ouvre l'espace du haut et du bas, du monter et du descendre ; et c'est l'extension des mains, qui est la figure de l'Orante (de l'eucharistiant) mais aussi la figure du crucifié, et donc du même coup la figure de la diffusion horizontale du pneuma.

Le signe de croix que nous faisons comporte la verticale « Au nom du Père et du Fils » puis l'horizontale « et du Saint-Esprit » (du Pneuma Sacré) qui exprime la diffusion. C'est le même qui est Fils dans la relation Père-Fils et Christos dans la relation Christos-Pneuma. Le Christ a la plénitude du pneuma en lui et l'extension horizontale est la diffusion du pneuma (du souffle) qui va chercher les dispersés dans ce mouvement horizontal de l'expir-inspir. Vous avez là la structure fondamentale qui porte la forme crucifère et en même

un rapport mystérieux entre la peur et la violence, donc au fond entre la peur et la mort. Cet espace-là est régi par le prince de ce monde qui est le prince de la mort et du meurtre. C'est pourquoi, que survienne un autre espace (c'est l'annonce même de l'Évangile) et alors l'espace de la mort et du meurtre est défait, défait dans son principe, dans son prince même s'il va survivre longtemps. Et voici que s'ouvre un règne, un espace régi, donc une région d'espace qui est caractérisée antithétiquement comme région de la vie et de la paix ou bien, dans d'autres lieux, comme région de la vie et de l'agapé, étant entendu que vie et paix sont une seule chose sous deux noms, de même qu'être meurtrier et être mortel c'est une seule chose. (J-M. Martin, L'Arbresles).

temps la forme de l'Orante, qui médite le rapport Père-Fils d'une part et le rapport Christos-Pneuma d'autre part⁷⁴. Nous verrons que le pneuma est essentiellement diffusif, il a toute la symbolique du fluide, du liquide, alors que le Christos, en tant que plénitude, est contraction en lui de la totalité du pneuma. En expirant, le Christos remet le pneuma à l'humanité, parce qu'il y a déjà une pentecôte à la Croix.

• L'épisode de la Croix (Jn 19, 30).

Chez Jean, la Pentecôte est dans la Résurrection, la Pentecôte est dans la croix. La scène qui est en rapport avec cela c'est la scène de l'expiration de Jésus lors de sa mort. Par parenthèse, la mort de Jésus est un thème très diffus parce qu'elle est célébrée : à travers le thème du jugement et de l'arrestation, à travers le thème du dénudement, à travers le thème de l'absence des amis, à travers le thème de la crucifixion, à travers le thème de l'expiration, à travers celui de l'ensevelissement... autant de dénominations de l'unique passion du Christ, où la totalité est méditée dans chaque moment, dans chaque épisode.

Nous visons ici l'épisode où saint Jean dit « *Il livra (parédôken) le pneuma (le souffle)* » (Jn 19,30) alors que les Synoptiques, disent « *Il remit (aphêken) le pneuma* » (Mt 27, 50) ou « *il expira (exépneusen)* » (Lc 23, 46 ; Mc 15, 37).

« *Il livra le pneuma* » a une double signification : Jésus expire ; et c'est le moment de diffusion du pneuma dans le grand sens du mot. C'est pourquoi l'évangile de Jean comporte un épisode qu'on ne trouve pas chez les autres, c'est l'ouverture du côté par un coup de lance, d'où coulent les principes vivificateurs que sont eau et sang⁷⁵.

• Eau, sang, pneuma : trois désignations du même à la Croix (1Jn 5, 5-7)

J'en trouve confirmation dans la première lettre de saint Jean lui-même, au chapitre 5. C'est un des textes fondamentaux pour la méditation de la symbolique des fluides, c'est-à-dire de ce qui se donne et se déverse, se diffuse à partir de la résurrection : « ⁵*Qui est celui qui a vaincu le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ?* ⁶*Celui-ci est le venant* – son nom est celui qui vient – *par eau et sang* – du côté coulent eau et sang – *Jésus Christ, non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang* – l'eau est dans la thématique du Baptême du Christ et le sang fait référence à la croix, ils sont ici rassemblés – *et le pneuma est celui qui témoigne, puisque le pneuma est la vérité.* – Qu'est-ce que la vérité chez saint Jean ? Le pneuma ! Vous commencerez à entendre quelque chose chez saint Jean quand vous comprendrez que le mot royaume, le mot pneuma, le mot vérité, entre autres, sont des désignations de la même chose, la désignation de cet espace du royaume. « *Adorer en pneuma et vérité* » (Jn 4) c'est adorer dans l'espace du royaume, dans le nouveau temple que Jésus présente à la Samaritaine en réponse à sa question : « *Où ?* » – ⁷*Car trois sont les témoins :* ⁸*le pneuma et l'eau et le sang et les trois sont vers un seul.* » Vous avez ici trois désignations de la diffusion du Pneuma qui a lieu à la Croix. Vous avez référence à la scène de la Croix. C'est lumineux ! Ce n'est pas moi qui rapproche ces choses-là, c'est saint Jean lui-même ici à propos du Christ en croix⁷⁶. Le pneuma est la diffusion de la résurrection. Cela se médite dans le mystère de la croix et

⁷⁴ Voir [La croix dressée, méditation à partir d'Odes de Salomon. Se laisser configurer.](#)

⁷⁵ Dans le [Chapitre VI : Jean 19, 30-37 et 1 Jean 5, 3-9. La transfixion et le découlement des humeurs](#) de la session sur *La Passion*, lire le II 2) a).

⁷⁶ Ce passage fait également référence au Baptême du Christ. Dans le chapitre VI de la session sur *La Passion*, lire le II 2) c).

dans le mystère de la résurrection ici et maintenant. Nous avons vu que Jean ne regarde pas pour eux-mêmes des épisodes séparés, mais médite l'unité qui est tout entière dans chaque moment de la vie christique.

● **Jésus nouveau Temple d'où coule l'eau nouvelle (Jn 7, 37-39).**

Vous allez être éclairés par le moment auquel je faisais allusion en Jn 7, 37-39. Jésus est au Temple, lui le nouveau Temple, le lieu. Il se tient debout, même posture, et il crie, comme la Sagesse crie pour appeler : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne vers moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des ruisseaux d'eau couleront de son sein.* » C'est la thématique du temple duquel coule l'eau de la connaissance qui est un vieux thème biblique, c'est aussi la thématique de la pierre qui, frappée par Moïse, donne l'eau dont manquent les Hébreux au désert. C'est le rapport du temple (ou de la pierre) et du flux d'eau. Tous ces textes sont rassemblés, réunis dans des Testimonia, dans les écritures contemporaines de ce temps-là. Il y a allusion à tout cela.

Ce qui est intéressant dans le passage cité ici, qui est peut-être la clef exégétique de tout l'évangile de Jean, c'est que, ayant rapporté ces mots de Jésus (« *Des ruisseaux d'eau couleront* ») Jean en fait l'exégèse : « *Il parlait du pneuma que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui.* – que veut dire pneuma ? Jean va l'expliquer dans le verset suivant – *car il n'y avait pas encore de pneuma, car Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » Le pneuma, c'est la glorification, c'est-à-dire la résurrection. La résurrection est la source du pneuma, et pour nous, c'est la source de ce que veut dire pneuma, esprit, spiritualité etc. Cette double exégèse johannique d'une parole essentielle est placée de façon solennelle quant au lieu et quant au temps dans ce passage qui est un lieu sourciel pour l'exégèse d'un bon nombre de phrases de l'évangile de Jean : il prend soin de dire que, chaque fois qu'il est question d'eau dans la symbolique positive de l'eau (par exemple lorsqu'il est question de donner l'eau vive de la Samaritaine), il s'agit du pneuma. Le pneuma n'est rien d'autre que la diffusion, dans l'espace du monde, de l'Esprit de résurrection. C'est lumineux !

► Est-ce qu'on peut rapprocher « *Il se tint au milieu.* » de l'épisode de la femme adultère en Jn 8, 3 où il est aussi question d'un « *au milieu* » ?

J-M M : « *Il se tint au milieu.* » Je me suis posé moi-même la question de la référence éventuelle de cet *au milieu* avec le « *au milieu* » de la femme adultère. Ce serait une situation inversée puisque c'est la femme adultère qui est *au milieu*. Pour l'instant c'est une suggestion possible, je n'en dis pas plus car je ne peux pas montrer que c'est de la volonté du texte que de rapprocher ces chose, contrairement au rapport sang, eau et pneuma où je peux montrer que cela appartenait à la volonté du texte⁷⁷.

c) **Première méditation : de la peur à la paix et à la joie (v. 19c-20).**

● **De la peur à la paix.**

« *Et il leur dit : "Paix à vous."* » Voilà comment, en parole, se dit le nouvel espace. L'espace de peur devient espace de paix. « *Paix à vous* » est une façon de leur dire bonjour, et c'est : « *Shalom* », salutation qui porte, comme nos salutations à nous, quelque chose

⁷⁷ Voir ce qui précède, et aussi [La volonté du texte : La notion de "livres inspirés" : questions sur l'historicité de l'évangile de Jean.](#)

comme un vœu. Quand je vous dis « Bonjour » je souhaite que le jour soit bon pour vous. La parole du Christ est une parole qui ne dit ni ce qu'il faut faire, ni ce qu'il souhaite, mais qui fait ce qu'elle dit. Vous avez ici la parole qui ouvre le bon jour, la parole qui apporte la paix, pour autant qu'elle soit entendue.

- **Parenthèse sur les façons de saluer.**

La salutation est très importante. Il faudrait regarder les mots dont nous usons pour saluer dans les différentes langues : en latin il y a plusieurs façons ; en grec aujourd'hui c'est « *Kaliméra* (bonjour) » alors que les Grecs anciens disaient « *Khairé* (réjouis-toi) » ; en hébreu c'est « *Shalom* (Paix) ». Saluer, c'est la posture essentielle. Saluer c'est ouvrir l'espace de relation et nommer la qualité souhaitée de cet espace. C'est la première chose de la parole. La dernière chose du silence c'est ouvrir la bouche, et la première chose de la parole c'est dire « Bonjour ». « *Il ouvrit la bouche et il dit* » nous disons souvent que c'est ridicule, que c'est un peu comme le conscrit qui écrit à ses parents : « Je prends la plume pour vous écrire ». Pas du tout ! L'ouverture de la bouche est le signe de l'ouverture du cœur et c'est la préparation à la salutation, à la parole qui vient. La salutation a une fonction éminente dans la relation qui n'est pas quelque chose de second, mais qui est antérieure à l'être ; nous parlions de fonction constitutive.

Je disais l'autre jour que même les anges saluent. Il y a toutes les variantes de la salutation. « *Ave Maria* » en latin correspond à ce qui est dans le grec « *Khairé*⁷⁸ (réjouis-toi) ». Ce sont les modulations de la bénédiction, du dire bien, des félicitations à l'Annonciation et à la Visitation, récits qui se complètent chez Luc, et qui sont des lieux merveilleux pour étudier ce qu'il en est de dire bonjour, avec la signification que cela comporte.

Dans mon village natal où il y a à peu près 80 habitants, dire « Bonjour » est mal vu. Il faut dire par exemple : « Ah, P. un tel, se fait-il que cela fait bon ? », c'est s'enquérir de la qualité d'espace. Dire « Bonjour » c'est formel, il faut dire quelque chose d'original, et souvent ça porte sur la température, sur la météorologie, c'est-à-dire sur la qualité d'espace. « Parler de la pluie et du beau temps » ça signifie ne rien dire, et en un sens oui, mais en un autre sens c'est s'enquérir de la qualité de l'espace commun, et c'est une façon de s'approcher. C'est bien de s'approcher de façon timide. Il ne faut pas s'approcher en s'imposant : on parle d'autre chose. Avoir le beau temps dans une journée c'est avoir un destin commun à ceux qui vivent ensemble.

Faites bien la différence entre le moment où je lis avec un souci d'exégèse rigoureuse la référence à un texte, et le moment où je déploie les implications éventuellement de l'ordre de l'homélie de ce que nous avons lu. C'est très important.

- **La monstration des mains et du côté.**

« ²⁰*Et ayant dit cela, il leur montra ses mains et son côté.* » L'expression « *ses mains et son côté* » a sans doute plusieurs fonctions : elle identifie Jésus, Jésus qui est mort, avec l'attestation de la trace de la mort dans la résurrection, de même que nous avons vu la trace

⁷⁸ En Lc 1,28 l'ange s'adresse en disant "*Khairé*" à Marie. Dans la tradition des Pères latins, prise dans son ensemble, on a interprété ce verbe comme un simple "salut" en usage dans les relations sociales : « *Ave Maria gratia plena* (je te (vous) salue Marie, pleine de grâce) ». En soi, le verbe "*Khairé*" (dans sa forme à l'impératif présent) est aussi utilisé en un tel sens. Par exemple, au moment de la Passion, la traduction correcte du mot "*Khairé*" est "Salut !", "je te salue", quand il est dit à Jésus : « *Salut (khairé) roi des Juifs.* » (Mt 27,29). Cependant, dans le cas de Lc 1,28, *Khairé* a un sens d'invitation à la Joie.

de la résurrection dans la mort du Christ. C'est l'attestation supplémentaire, s'il le fallait, de l'identité fondamentale de la mort et de la résurrection du Christ, que nous avons dite de façon anticipée et retrouvée à beaucoup d'occasions. Chaque occasion est bonne pour confirmer ce que nous avons aperçu : l'identité de celui qui est mort et qui est ressuscité. Nous allons retrouver ce même thème dans l'épisode de Thomas qui va suivre. Cette indication se trouve également chez Luc avec cette différence que Luc marque les mains et les pieds, le thème de l'ouverture du côté est propre à Jean. Donc deux choses : l'identité de Jésus et l'attestation que mort et résurrection sont l'une dans l'autre⁷⁹.

• La mention de la joie (v. 20b).

« *Les disciples se réjouirent beaucoup d'avoir vu (ou de voir) le Seigneur.* » Nous avons à nouveau l'expression « *voir le Seigneur* » qui est l'expression même qu'avait employée Marie-Madeleine : « *J'ai vu le Seigneur.* » (v.18). Ce point touche à un thème johannique, également fréquent, qui est résumé à la fin de l'épisode de la Samaritaine. Lorsqu'elle a convoqué la ville et que les gens viennent vers Jésus, ils disent : « *Nous ne croyons plus à cause de ton récit, nous avons nous-mêmes entendu.* » (Jn 4, 42), c'est-à-dire que le dire de l'annonce est un *dire* qui est voué à se développer en *voir* : c'est le dire qui donne de voir, thème johannique confirmé ici.

Le terme *Seigneur* est un titre que Jésus possède de par la résurrection, de même que les titres de *Christos* et de *Fils de Dieu*.

À propos du **titre de Fils de Dieu** j'ouvre ici une petite parenthèse pour rappeler l'incipit de l'épître aux Romains : « *Jésus, déterminé Fils de Dieu, de par la résurrection d'entre les morts, dans un pneuma de consécration.* », la consécration ayant à voir avec l'onction, avec la christité. Un certain nombre de dénominations du Christos se trouvent liées ici de par la résurrection. Nous avons aussi une autre référence : « *Jésus, que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour, selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : "Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre".* » (Ac 13). Voyez l'importance du mot *selon* dans « *ressuscité selon la parole : "Tu es mon Fils".* » La parole est la semence à partir d'où se montre ce qui vient. La parole « *Tu es mon Fils* » se trouve venir à jour et à explicitation dans la résurrection. Et rétrospectivement, comme le fruit permet de connaître la semence, la résurrection donne le sens de « *Tu es mon Fils.* » C'est le mode de lire l'Ancien Testament qui est fait dans le Nouveau Testament.

Cette parenthèse avait pour but de confirmer une chose que j'avais dite en passant.

L'autre mot qu'il faut souligner ici est évidemment le terme de **joie**. Nous avons médité sur le rapport des pleurs et de la joie. La joie est souvent réservée à l'accomplissement plénier de la résurrection. Les pleurs de Marie-Madeleine étaient notés, le terme de joie était différé, ayant peut-être un sens plus eschatologique, celui de la joie authentique. Vous comprenez maintenant ce que j'appelle joie authentique, puisque nous avons médité sur les quatre sens des pleurs et de la joie en Jn 16, 16-32. C'est donc une autre façon de lire la

⁷⁹ « Montrer est, chez Jean, l'indice de la proximité : « *Le Père aime le Fils et lui montre (deixei), tout ce qu'il fait* » (Jn 5, 20). 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). » (Session *Symbolique des éléments*).

qualité d'espace : la paix remplace la peur, mais la paix s'appelle aussi la joie, c'était une suggestion de l'un d'entre vous qui est excellente. Nous nous acheminons vers l'avènement du fait que le nom le plus fondamental pour dire cet espace sera le nom de pneuma qui va venir maintenant dans notre texte.

d) Nouvelle méditation : vers l'ouverture et la réconciliation (v. 21-23).

- **Verset 21a : Une nouvelle méditation.**

« ²¹ *Jésus leur dit donc à nouveau (palin) : "Paix à vous."* » Paix en retour (*palin*). Bien sûr, Jésus ne leur dit pas deux fois bonjour. Chez saint Jean cette façon de s'exprimer désigne le fait qu'on va revenir sur un mot de Jésus pour le méditer dans une autre direction. Quand, chez saint Jean, Jésus dit *palin* (en retour, une seconde fois, à nouveau) ce n'est pas qu'il dit à nouveau, mais c'est nous qui allons faire retour sur la parole de Jésus pour en méditer une autre dimension, pour en dégager une autre signification. On trouve cela par exemple dans la scène de l'arrestation où il leur dit une deuxième fois « C'est moi » et il en dégage une autre signification. Ce n'est pas une anecdote, le lecteur est partie prenante. « Jésus dit une seconde fois » cela veut dire : je retourne une seconde fois pour lire et entendre la parole de Jésus.

- **Verset 21b : Ouverture vers le monde.**

« *Selon que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie.* » On a l'emploi de deux verbes différents dans le grec, *pempô* et *apostellô*. Ce sont deux verbes qui sont constamment employés pour Jésus et pour les disciples afin de dire l'envoi, la mission. Je ne pense pas qu'il faille souligner la différence des verbes en grec. En revanche, il est important de mettre en rapport ce mot avec la situation initiale. L'espace de peur était un espace fermé ; l'espace qui s'ouvre ici est un espace ouvert, qui ouvre sur le monde. C'est le thème de l'envoi. La peur crispait, la joie de la résurrection est porteuse de l'envoi, de "l'ouverture vers", de l'annonce vers le monde.

- **Verset 22 : L'insufflation.**

Ce qui est vient d'être dit en paroles se gestue maintenant. Soyez très attentifs à ce que, dans la lecture de Jean, les gestes sont parlants et les paroles sont d'abord des gestes.

Parler, nous l'avons dit, c'est par exemple saluer, c'est-à-dire s'approcher. Ainsi au début du Prologue : « *Dans l'arkhê était la parole.* » Que disait-elle ? Rien. « *Elle était tournée vers le Père.* » S'adresser est le premier moment de la parole. C'était une petite parenthèse pour lire les gestes parlants, ce qui incite à nouveau à lire le sens des allures, des postures, de tout ce qui est la gestuelle évangélique, qui est vouée à dire autant et même parfois plus que la parole. Souvent, la parole ne fait que commenter les aspects de ce qui est contenu dans la gestuelle. Je peux en donner un exemple en particulier à propos de la scène du lavement des pieds (Jn 13, 4-12) où le développement qui suit est partiel, il ne dit pas toute la signification de ce qui est dit dans la gestuelle. Et ça c'est un conseil pratique : ce n'est pas pour pinailler que nous regardons de près le geste. Nous sommes soucieux, non pas

d'inventer à propos du geste, mais de voir à quoi, dans l'évangile de Jean, il se réfère, à quoi il est voué pour donner du sens.

«²²*Et ayant dit ceci il insuffla et leur dit : "Recevez le Pneuma Hagion (l'Esprit Saint)."* » La gestuelle ici, c'est l'insufflation, le souffle qui donne vie. Le souffle est le signe de ce que la parole de Jésus n'est pas une parole de loi qui dit ce qu'il faut faire. C'est une parole qui donne de faire, une parole qui leur donne ici l'animation, le souffle, le mouvement. Ce n'est pas une parole qui dit : tu dois aller, tu dois te mouvoir.

● Parenthèse sur le pneuma.

La parole qu'est le Christ n'est jamais disjointe de l'Esprit (du Pneuma) donc du souffle. Nous les disjoignons sous prétexte que ce sont, à certains égards, deux personnes comme nous disons, ce qui est vrai en un sens, mais qui peut faire obstacle précisément à la compréhension de l'inséparabilité du Pneuma et du Christos.

Quand nous lisons : « *J'enverrai un autre paraclétos* » en Jn 14, 16, cela ne signifie pas que lui reste en place et que l'autre vient. Partout où est le Christ, le Père est ; le venir christique ne le sépare pas du Père. De même, l'émission de l'Esprit de résurrection ne sépare pas l'Esprit du Christos. C'est très important pour la signification du verbe envoyer.

Il faudrait méditer là sur plusieurs choses qui ne sont pas très familières parce que nous demeurons là d'où nous partons pour aller : une demeure n'est pas un lieu dans lequel on reste clos, mais on ne perd pas la demeure du fait d'aller.

« *Il leur dit : "Recevez le Pneuma Hagion (le Souffle Sacré, l'Esprit Saint)."* » Au cours des deux années où nous avons étudié *la Vie* à Saint-Bernard, nous avons appris que le thème du pneuma garde en lui deux choses qui sont chez nous totalement écartées. Le pneuma peut être de l'ordre de la connaissance, dans un sens premier, quand Paul dit : « *il nous a donné de son pneuma* » c'est-à-dire il nous a fait savoir sa pensée ; mais le pneuma a aussi éminemment à voir avec *la vie* : il est ce qui insuffle et nous avons là une référence avec le geste par lequel YHWH insuffle Adam, mais dans une perspective psychique car le terme employé alors est *psukhê zôsa*. Paul lui-même fait la différence : cet Adam-là est animé par une *psukhê zôsa* (une *psukhê* (psychê) vivante) alors qu'ici il s'agit du *pneuma zôopoïoun* (pneuma vivifiant). La différence est entre vivant et vivifiant : le pneuma est vivifiant, le pneuma donne vie qui est *vie éternelle* (*zôê aiônios*). Mais j'ai peine à dire cette expression, parce que ce qu'elle évoque chez nous est très éloigné de la signification de *zôê aiônios*.

Au fond l'Évangile c'est ceci : prendre conscience de ce que nous vivons dans une atmosphère nauséuse et que se propose à nous une atmosphère nouvelle. Au milieu de la peur et de la fermeture, Jésus surgit et dit « *Paix à vous* » ; autrement dit la paix au sens évangélique du terme est cette atmosphère qui est appelée à supplanter l'atmosphère de ce monde. Et cette paix est une paix qui ouvre puisque, de là, cette paix s'étend et que c'est le pneuma (le souffle) qui se substitue à l'air mortel. L'Évangile ce n'est rien d'autre, c'est l'annonce du possible, c'est la parole qui dit et donne ce possible, une annonce qui n'est jamais l'annonce d'un moment entre autres, d'une fois entre autres, ce qui veut dire qu'en un certain sens ce n'est jamais accompli, que la ténèbre ne cesse de refluer et que la lumière ne cesse de venir.

• **Verset 23 : La levée des péchés.**

« ²³*De ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront levés ; de ceux à qui vous les confirmerez, ils seront confirmés.* » En début de séance ce verset vous a fait difficulté pour deux raisons : la première c'est que vous ne voyez pas le rapport avec l'insufflation du pneuma ; et la seconde c'est que dans son mode de dire la levée du péché, la phrase est assortie de quelque chose qui a l'air de donner un pouvoir restrictif assez étrange, un pouvoir de retenir et même de conforter le péché. Ces difficultés sont normales, parce que le mot *péché* est un mot d'une certaine façon irremplaçable, et néanmoins inaudible. Cela est fréquent pour les mots essentiels de l'Écriture. Je le garde pour nous ici.

Le terme de *péché* est irremplaçable en ce sens qu'aucun des mots par lequel nous le remplacerions ne dit la même chose. Le péché n'est surtout pas la culpabilité, entendue au sens moderne de sentiment de culpabilité. Il y a des rapports, de bons rapports peut-être, mais cela ne dit pas la même chose. Le péché ne se pense pas non plus à partir de l'infraction par rapport à une loi. Ni la donnée psychologique de culpabilité, ni la donnée juridique ou culturelle ou éthique de loi n'ont à voir avec le péché.

Le péché est d'une autre essence. Il dit ici, précisément, le manque de paix et de joie au sens authentique du terme. Et c'est pourquoi cette phrase est tout à fait dans son lieu ici. Dire la paix (« *Paix à vous* »), c'est la même chose que *lever le péché*. Je sais que les théologiens qui sont été légitimement soucieux de fonder sur l'Évangile les pratiques, y compris les pratiques sacramentelles du sacrement de pénitence (ou de réconciliation), ont étreint le sens de cette parole. Mais cette parole dit essentiellement que c'est la même chose d'acquiescer la paix et la joie, dans le sens authentique du terme, et d'être délié du péché ou de la servitude (la servitude de l'avoir à mourir et la servitude d'être meurtrier). Les deux mots ont la même ampleur, positivement ou négativement, pour dire la même chose.

Ceci n'exclut pas que les modalités de la remise du péché, c'est-à-dire du pardon, puissent se déterminer, à l'intérieur de la communauté, y compris dans une perspective sacramentelle de pardon, mais cela par surcroît. Cela n'épuise surtout pas le sens de cette phrase. Elle demande à n'être pas pensée à partir de notre expérience de telle sacramentalité ecclésiale. C'est de toute première importance. J'étais assez content que la première difficulté relevée à la lecture initiale soit précisément celle-là parce que c'est vrai, parce qu'elle est dans notre écoute.

Cette remise est donnée ici aux apôtres. Cela signifie-t-il que la remise du péché soit réservée au collège apostolique ? Pas intégralement ni à tous égards. Que nous levions le péché, c'est-à-dire que nous pardonnions, est la chose la plus partagée, la plus fondamentale, la plus élémentaire. Elle est même telle que nous ne sommes pas pardonnés si nous ne pardonnons pas, que la première façon pour nous d'être pardonnés est que nous soit donnée la capacité de pardonner. C'est le thème qui intervient justement aussitôt après l'énonciation du « Notre Père » dans Matthieu qui re-souligne la phrase. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une fonction communautaire de type sacramentelle telle que celle qui s'est développée dans le cours de l'Église, et qu'elle ne soit pas fondée sur cette parole : elle l'est certainement, mais elle n'est pas à penser restrictivement.

Quant à *lever*, ce qu'on lève est levé, ce qu'on confirme est confirmé. Cela est une façon de dire le sérieux et l'importance de la parole qui est dite une fois en positif et une fois en

négatif. Nous avons la même chose à propos du pouvoir des clefs dans le chapitre 16 de saint Matthieu (« *Tu es Pierre et sur cette pierre...* »). Par ailleurs le côté négatif est bizarre pour nous, mais saint Jean parle ainsi. Par exemple à propos de Jean-Baptiste il est dit : « *Il le confessa et ne le nia point* » (Jn 1, 20), pour dire qu'il le confessa véritablement. C'est une façon de dire qui est de souligner le positif par le négatif. Ce trait d'écriture se trouve dans le Nouveau Testament et particulièrement chez saint Jean.

D'autre part nous sommes dans le rapport de l'un et des multiples, c'est quelque chose qui est traité par exemple dans le fait que Jésus est « au milieu ». Or unifier les dispersés c'est la même chose que pardonner les péchés car les hommes sont dispersés du fait d'être mortels et meurtriers : la levée constitue l'unité. L'unité unifiante est le Christ ressuscité, on peut dire qu'il est substantiellement le pardon même. Il n'est pas quelqu'un qui pardonne, il est le pardon de tout pardon. Et la tâche du pardon essentiel est ici livrée à l'Église réunie, rassemblée dans cet espace dont nous parlons.

II – L'épisode de Thomas (v. 24-29)

« ²⁴ Or Thomas, l'un des douze, qui est appelé Didyme – frère jumeau – n'était pas avec eux quand vint Jésus. ²⁵ Les autres disciples lui dirent donc : "Nous avons vu le Seigneur". Et il leur dit : "Si je ne vois dans ses mains le tupos (la marque, la trace) des clous et ne jette mon doigt vers le tupos des clous, et ne jette ma main vers son côté, je ne croirai pas."

²⁶ Alors, huit jours après, à nouveau, étaient ses disciples à l'intérieur, Thomas avec eux. Vient Jésus, les portes étant fermées et il se tient debout au milieu et il dit : "Paix à vous". ²⁷ Ensuite il dit à Thomas : "Porte ton doigt ici et vois mes mains, et porte ta main et lance-la vers mon côté, et ne sois plus apistos, mais pistos." ²⁸ Thomas répondit et lui dit : "Mon Seigneur et mon Dieu." ²⁹ Jésus lui dit : "Parce que tu as vu, tu as cru. Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru." »

« ²⁴ Alors Thomas, l'un des douze, qui est appelé Didyme – frère jumeau – n'était pas avec eux quand vint Jésus. » Je note ici que nous n'avons pas suffisamment développé la thématique des figures, la figure du disciple, celle des différents couples de proximité, qui ne sont jamais à prendre dans un sens banal⁸⁰. Ainsi Marie-Madeleine n'est pas banalement l'épouse de Jésus et cependant elle est dans la figure de l'épouse. Ici, nous avons la figure de la fratrie, le frère, et même le frère jumeau.

Je ne partage pas l'orientation des études sur la gémellité, le double supplémentaire et indu, sur les cultures qui suppriment les jumeaux, sur la hantise du clone etc., comme dans les études de René Girard. Je pense qu'ici c'est une étude de la fratrie comme telle, et pas simplement jumelle, qui déjà par elle-même est le lieu initial de la compétition au mauvais sens du terme. La fratrie n'a pas d'intelligibilité. Par contre, le premier deux qui est celui du père et du fils, et le deux de l'époux et de l'épouse, ces deux qui sont des duels et non pas des pluriels chez les Anciens au point de vue grammatical, ont de l'intelligibilité intérieure.

⁸⁰ Différents messages sont sur le blog dans le tag [figures](#), en particulier [Figures de disciples, figures de la foi. Première approche](#).

Les frères peuvent être deux, peuvent être quinze, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison pour qu'il y en ait autant. D'où le meurtre, dans l'Écriture, qui émerge avec les frères. Il a sa racine en Adam, mais il ne s'accomplit que dans la fratrie, c'est le meurtre de Caïn sur Abel. Or c'est justement le lieu du meurtre qui est le lieu du plus haut don qui est le pardon. Et je pense que ce qu'ajoute ici le thème du huitième jour, c'est de souligner l'aspect selon lequel le don culmine dans le pardon, qui est le plus haut moment du don. Du même coup ce qui va être traité ici à travers la figure du frère, c'est la figure du pardon.

En effet : « ²⁵*Les autres disciples lui dirent donc : "Nous avons vu le Seigneur". Et il leur dit : "Si je ne vois dans ses mains le tupos (typos) (la marque, la trace) des clous et ne lance mon doigt vers le tupos (typos) des clous, et ne lance ma main vers son côté, je ne croirai pas.* » Nous avons ici quelque chose qui a, pour moi, toute la signification du chantage à la foi, la mise de conditions à la foi : je croirai à condition que, je pose les conditions. Et Jésus fera ce que demande Thomas sur ce mode-là, mais ce sera la marque d'un don qui, en plus, doit être ici un pardon. Thomas est le seul qui figure une attitude qui, par sa forme de chantage ("je crois à condition que"), fait que Jésus ne devrait pas pouvoir y accéder car il y a une pseudo-façon de demander qui ne permet pas la réponse positive.

C'est un trait important dans l'ensemble de l'Évangile et dans l'attitude de Jésus par rapport aux questions qu'on lui pose : à ceux qui posent une question qui n'est pas une authentique demande dans le sens d'*erôtaô* (je questionne, je demande) mais qui viennent pour le prendre, pour le surprendre, pour le prendre en défaut, à ceux-là Jésus d'ordinaire ne répond pas. Car cette attitude-là n'a pas de réponse, ou s'il répond, il répond par un faux-fuyant.

Ce sont les fameuses réponses : « *Rendez à César ce qui est à César* » si ça vous chante, mais ce qui m'importe à moi, c'est que « *vous rendiez à Dieu ce qui est à Dieu* », ce qui est une façon de ne pas répondre à la question. Il ne faut surtout pas croire que ce passage de Matthieu traite la question des rapports entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux, ce n'est pas du tout de l'intention du Christ ! On l'a utilisé dans ce sens-là, mais les deux choses "rendre à César" et "rendre à Dieu" ne sont pas sur le même plan. De même que les Catholiques font semblant de dire que Luther a dit : « *Pèche fortement mais crois plus fortement encore* », ce qui est d'ailleurs tout-à-fait paulinien : pécher fortement exige que la foi soit plus forte encore ; mais ce n'est pas un conseil qu'il donne, c'est à entendre : « *Même si tu pêches fortement, ce qui importe c'est que tu croies plus fortement encore* ». C'est une des significations de la bonne tonalité de cette structure de parole. Je dirige ici la lecture dans une direction qui me paraît être celle du texte, bien sûr.

Je remarque aussi que la demande de Thomas n'est pas une demande qui porte simplement sur le toucher : « *si je ne vois dans ses mains la marque des clous et ne lance mon doigt ... et ne lance ma main...* », car la notion de toucher s'indique dans un verbe assez étonnant qui est le verbe lancer (*balleïn*) qui est de la famille du ballon : lancer le doigt, lancer la main. Ce verbe est celui qu'on trouve dans *symbolos*, *diabolos*. La racine du verbe *balleïn* (lancer) est une racine qui a une grande importance dans les langues anciennes et qui a à voir avec le thème de la perspective, de la visée, de l'action à distance, qui indique donc quelque chose par rapport à la distance.

► Vous êtes parti sur le chantage et vous avez dit que ça se situait dans un espace de pardon, et là je ne le vois pas.

J-M M : Bien sûr, j'ai même dit qu'ordinairement le chantage donnait lieu à une non-réponse alors qu'ici il donne lieu à une réponse. Comment interpréter la réponse qui est la capacité de toucher sinon précisément comme le pardon qui dévoile donc l'ampleur du don ? C'est cela mon cheminement.

« ²⁶**Alors, huit jours après** – nous avons donc une période entre le débat suscité par Thomas et puis cette scène proprement dite qui commence maintenant – **à nouveau (palin), étaient ses disciples à l'intérieur, Thomas avec eux. Vient Jésus, les portes étant fermées et il se tint debout au milieu et il dit : "Paix à vous".** » Nous avons à nouveau la méditation, dans les mêmes termes, de la situation archétypique qui dit le thème de la résurrection et qui est réitérée ici : *palin* (à nouveau). Nous allons donc méditer un aspect de la posture de résurrection, à nouveau ou en revenant sur cette situation qui est, néanmoins, située précisément à un octave de distance.

« ²⁷**Ensuite il dit à Thomas : "Porte ton doigt ici et vois mes mains, et porte ta main et lance-la vers mon côté, et ne sois plus apistos, mais pistos."** » Thomas n'est pas ici véritablement le modèle des légitimes doutes et légitimes recherches. Son attitude et sa parole sont caractérisées comme *apistos*, comme le contraire de la foi, et nous avons dit : comme à la limite peccamineux, au sens de la surdité ultime. Et ce qui fait l'ampleur de ce passage, c'est que cela donne lieu, non pas à non-réponse ou à réponse dilatoire, mais donne lieu paradoxal à ce qui est demandé, c'est-à-dire que cela est pardonné.

L'usage que l'on fait de Thomas, dans le langage courant ne correspond pas à sa figure dans l'Évangile. Thomas c'est le doute, et on n'a pas l'impression d'être tout à fait en dehors d'une écoute respectueuse de Jésus quand on dit : « Oh moi je suis comme Thomas, je demande à voir », mais cela édulcore l'intelligence de cette situation. Il ne faut pas diminuer ou adoucir l'erreur de Thomas. Elle n'est pas encore explicitée, on n'a pas encore dit en quoi elle consiste, sinon que nous l'avons caractérisée comme ayant la tonalité du chantage, de la condition posée à la foi, et que cela demande à être pardonné. Or la donation de Jésus, lorsqu'il lui dit « Touche », ré-indique, une fois supplémentaire s'il le fallait, que notre toucher est nativement meurtrier, sinon dans la parole qui dit : « *eh bien, touche-moi* » c'est-à-dire dans la donation. Sans cette parole, c'est la prise, la prise violente. C'est un point qui court tout au long de notre chapitre.

Donc Jésus donne qu'il le touche. Et ce don-là est un pardon, il donne que Thomas, qui était *apistos* (sans foi) devienne *pistos*. Le mot "infidèle" qu'on trouve dans l'usage courant ne traduit pas ce qui est en question ici puisque la foi, c'est essentiellement reconnaître le Ressuscité ; donc Thomas est *apistos* tant qu'il ne reconnaît pas Jésus dans sa dimension de résurrection, et il devient *pistos*, nous allons voir à quel point et comment.

« ²⁸**Thomas répondit et lui dit : "Mon Seigneur et mon Dieu."** » Il est le premier qui, sur le mode de la confession, confesse Jésus, non pas simplement comme Rabbouni, non pas simplement comme Seigneur, mais précisément comme Dieu : « *Mon Seigneur et mon Dieu.* » C'est la profession de foi la plus élevée.

Cette figure de Thomas est très ambiguë et très intéressante, en ce sens que Thomas, en tant que jumeau accompli⁸¹, a la situation d'une certaine façon la plus élevée : il est celui qui confesse de la façon la plus haute ; il est l'accomplissement ; il est le huitième jour ; il est la figure de la plénitude, car la grâce, la donation ultime, suppose un débordement. La grâce est essentiellement surdébordement (« *en surdébordement par rapport à* »), c'est la thèse paulinienne essentielle. Il est de l'analyse de la grâce qu'il y ait dans son concept de la gratuité, de la donation gratuite qui n'est pas la rémunération de ce qui est dû.

La dernière phrase : « ²⁹*Jésus lui dit : "Parce que tu as vu, tu as cru. Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru."* » Ceci semble au contraire le mettre en-dessous d'un certain nombre d'autres. Et c'est exactement cela : il est en-dessous des autres, et c'est pourquoi il peut être au-dessus, manifestant que la grâce n'est pas une simple donation, mais une par-donation, un pardon, un sur-don. Il faut voir en effet que Thomas a une place éminente dans l'évangile de Jean. Vous pourriez rechercher les lieux d'émergence de sa figure ; il se retrouve dans les sept qui sont retenus au chapitre 21, il est nommé le deuxième après Pierre. Dans notre chapitre, il est en rapport avec Jean puisque de Jean il est dit : « *Il vit et il crut* » ; il est en rapport avec les douze, avec Marie-Madeleine éventuellement. Dans ce verset il y a tout d'un coup quelque chose qui institue une autre comparaison de la figure de Jean et de la figure de Thomas.

Alors, comment gérer cette petite phrase ? Le mot important est *parce que* : « *parce que tu as vu, tu as cru.* » En effet, la foi ne commence pas par la vue, c'est-à-dire que les signes ne sont pas ce qui conduit à la foi. Ce thème est largement développé dans le chapitre 6. C'est la conception négative du signe pour croire. En revanche, croire précède la vision, entendre précède voir, donc : « *Bienheureux ceux qui croient, n'ayant pas vu* », car c'est entendre qui donne de voir. Et Jean n'est ni celui qui a vu *pour* croire, ni celui qui n'a pas vu et qui croit. Jean est celui pour qui voir et croire, c'est le même puisque « *Il vit et il crut* » est un hendiadys, c'est-à-dire deux mots pour dire une seule chose.

Il y a quelque chose de conclusif et d'ultimement eschatologique dans la position de Thomas, donc quelque chose de très grand par rapport à ce qui s'est passé auparavant. Mais en même temps, il est révélé que le très grand est le pardon du plus bas c'est-à-dire que la perfection chrétienne n'est pas la pureté, la perfection chrétienne est le pardon de l'impur ; ou si vous voulez l'écoute chrétienne n'est pas l'écoute pure, l'écoute chrétienne est la perpétuelle correction du mal-entendu, même structure fondamentale. Parce que la visée du pur et la visée de l'écoute parfaite sont le lieu le plus sûr, ou pour le désenchantement, ou pour l'hypocrisie. Ces points sont essentiels, capitaux.

⁸¹ Les jumeaux ici sont le Christ lui-même et la totalité de l'humanité au huitième jour, donc au jour octave, après la grande semaine de toute l'histoire du monde. Et ce qui se passe dans cette histoire du monde et du rapport de Dieu au monde, c'est le soupçon, le doute. Il y a du bon doute et il y a du mauvais doute. Et celui de Thomas n'est pas bon, c'est un doute de chantage. Il y a tout le péché du monde entre le premier jour et le dernier jour. En ce sens-là Thomas est la figure d'un accomplissement plénier qui est la proximité accomplie. La figure des jumeaux a même signification que la figure des époux mais c'est une autre figure. Et le donner à voir qui est fait à Thomas est un donner à voir qui doit pardonner le mauvais doute du chantage. Tout le pardon que Dieu peut accorder à l'humanité est visé ici. Et n'oublions pas que, pour Paul comme pour Jean, le pardon est la plénitude du don, comme le parfait et la plénitude du fait. » (J-M Martin, Saint-Bernard 17 octobre 2012).

III – Approfondissements de thèmes

1) « Ne me touche pas » (v. 17) et « Porte ton doigt ici » (v. 27).

Ce que je veux mettre en évidence à propos du toucher c'est qu'il faut mettre en rapport le « *Ne me touche pas* » de Marie-Madeleine et la donation à toucher que fait Jésus à Thomas.

Quand nous avons interprété le « *Ne me touche pas* », nous avons dit qu'il devait s'entendre comme « *Ne me touche pas encore* » parce que le processus qui va de l'entendre au voir, qui a été rapide, laisse ouvert un délai pour l'accomplissement plein. Or il n'y a pas de délai pour Thomas parce que Thomas, qui est dans le jour octave, est la figure de l'accomplissement ultime qui est le moment du toucher. C'est pourquoi probablement la problématique de Thomas est là pour préparer l'annonce de l'ultime proximité de l'eskhaton. Rappelez-vous : nous avons dit que le rapport entre le matin et le soir du premier jour était analogue au rapport entre le premier jour et le jour octave. Ce rapport est un rapport de l'alpha à l'oméga, un rapport de la semence à la moisson, donc un rapport de l'initial à l'eschatologie (à l'accomplissement plénier).

En ce sens-là aussi Thomas est voué à être la figure du plus haut. Nous avons dit qu'il l'était déjà parce qu'il accédait au toucher en dépit d'avoir eu la réflexion la pire ; jamais Marie-Madeleine n'aurait eu une réflexion de ce genre si on peut dire. Mais la figure de Thomas est la figure de la fratrie pleinement accomplie, c'est-à-dire de la dernière intimité et proximité entre le Christ et l'humanité, autre rapport.

Si j'ai pris soin de poser la question : quel est l'ordre du chapitre ? Pourquoi un matin et un soir, un jour un et un jour huit, pourquoi Jérusalem puis la Galilée ? Pourquoi ces multiples dédoublements ? C'est parce que là il y a des chemins. Le chemin fondamental à chaque fois repris c'est le chemin du commencement à la fin. Marie-Madeleine est typiquement dans la figure du cheminement, et du cheminement non encore pleinement accompli puisque Jésus lui-même n'est pas pleinement ressuscité : « *Je ne suis pas encore monté vers le Père* ». Il n'est pas ressuscité tant que tous les frères ne sont pas ressuscités, il n'a pas son jumeau qui résume en lui la totalité de la fratrie : « *Va dire aux frères* ». Tout ça c'est d'une cohérence prodigieuse.

► Ça met en l'air toute notre conception habituelle de la résurrection.

J-M M : Je ne trouve pas. C'est le cas si nous pensons l'identité de Jésus sur le mode de l'identité d'un *je* parmi les autres *je*, ce qu'il fut, mais c'est par l'effacement de cette identité-là qu'il devient l'unité de la totalité de l'humanité. Sa résurrection n'est pas une affaire singulière où parce qu'il a été bien gentil, parce qu'il a bien voulu souffrir on l'a récompensé comme on récompense un individu. Il ne faut pas penser dans ce chemin. Jésus dit *Je* de la totalité de l'humanité accomplie.

► Est-ce qu'on peut dire qu'aujourd'hui nous sommes par la foi et dans le cheminement de Marie-Madeleine et dans l'accomplissement de Thomas, simultanément ?

J-M M : En un sens, ce n'est pas exclu. En tout cas, que nous soyons dans la figure de Marie-Madeleine ou dans la figure de Thomas, c'est la même foi, car les verbes entendre,

voir et toucher disent chacun la même foi, mais dans des phases ou dans des modes d'y accéder qui sont plus ou moins avancés. On peut se sentir plutôt dans un cheminement ; et ça me paraîtrait un peu hardi de prétendre être à l'accomplissement plénier de la foi.

► Je voulais dire que pour l'humanité l'accomplissement est joué, même si on peut dire qu'il a encore à se manifester.

J-M M : Tout à fait. Justement c'est la structure même : s'il y a un mouvement du commencement à la fin puis un autre du commencement à la fin, c'est que le mouvement vers la fin est constant, mais il n'est jamais pleinement accompli, il est encore à reprendre dans un autre mouvement. C'est la raison de l'articulation de cela. Il n'y a qu'un rapport de l'arkhê à l'eskhaton et cependant ici il est repris successivement trois fois.

Et ceci pose la question du temps : « *Nous sommes appelés enfants de Dieu et nous le sommes mais ce que nous serons n'est pas encore manifesté* » (1Jn 3, 1) et Paul dit la même chose : « *Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ votre vie paraîtra, alors vous paraîtrez avec lui* » (Col 3, 3-4). Nous sommes ce que nous serons, mais nous le sommes sur mode non encore manifesté.

Donc ici le même mouvement qui va du commencement à la fin se reprend plusieurs fois. Ce serait une ouverture pour mettre en question la conception du temps, notre temps natif, notre temps tel que les différentes sciences peuvent l'étudier, le temps de l'historien, le temps dans son rapport au prétendument éternel, insuffisamment pensé sous le nom d'éternel mais qui est plus que cela etc. Jean est celui pour lequel la méditation sur le rapport du temps et de l'éternité (si on veut parler grossièrement) est la plus avancée. Simplement pour l'instant nous apercevons que l'irruption, dans notre temps, de la vie qui ne meurt plus modifie les rapports du temps, devrait modifier notre mode d'être au temps c'est-à-dire d'être à la mémoire, à la présence et à l'espérance, de telle manière que nous y serions sur d'autres modes que ceux que ces mots-là disent dans notre temps usuel.

2) La distance comme essence de la proximité.

► Tu as dit qu'on voit de loin et qu'on touche de près c'est pourquoi on passe du voir au toucher après être passé de l'entendre au voir. C'est donc un problème de juste distance ?

J-M M : Oui, c'est la bonne proximité. Je me suis empêché d'ailleurs de dire qu'il y aurait une mauvaise proximité qui était la promiscuité et donc que la distance demeurerait toujours l'essence de la proximité. C'est très important d'ailleurs pour penser l'unité la plus haute comme proximité et non pas comme fusion ou confusion ou promiscuité. C'est très important pour penser le rapport du Père, du Fils et de l'Esprit : ils sont d'autant plus un qu'ils sont distincts. L'unité n'est pas l'inerte compact. Nous avons comme modèle d'unité le galet qui est rond. Or c'est un mode des plus mineurs d'unité qui existe, d'autant plus que le galet n'a pas d'intériorité, pour le voir il faut avoir de bons marteaux : le dedans du galet c'est la même chose que le dehors, c'est-à-dire que plus on le casse et plus il est encore dehors ; il est indéfiniment en dehors de lui-même, et nous en faisons le modèle de l'intériorité, imaginativement ! Il n'a que du dehors.

3) « Shalom » et les formules de politesse.

► Jésus dit deux fois « *Paix à vous* » et j'ai envie de faire le rapprochement avec la fin du chapitre 16 : « *Je vous ai dit tout cela pour que vous ayez la paix en moi.* »

J-M M : Oui, et au chapitre 14 il dit : « *Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix* », et il ajoute : « *Je ne donne pas comme le monde donne* ». Le concept mondain de don, qui est déjà quelque chose de généralement bon, n'est pas suffisant pour rendre compte de « je donne » ici. Ça c'est décisif.

► Dans notre chapitre 20, il dit la formule de politesse « *Shalom* ».

J-M M : Oui, mais c'est une formule de politesse vécue. La formule de politesse, ça devrait être vrai et pas seulement une formule de politesse. Ici cette formule ouvre effectivement l'espace de paix comme le fait une parole de politesse quand elle n'est pas de simple politesse. Si notre façon de dire « Bonjour » tenait de l'agapê pour le prochain et non pas de l'usage conventionnel, ce ne serait pas une simple formule de politesse.

► Quand il leur dit : « *Paix à vous* » je trouve qu'il est un peu dur avec eux. Ils n'ont pas la paix cinq minutes, ils n'ont pas le temps d'être remplis de joie : ils ont la paix et vite il les envoie, et vite il leur donne l'Esprit, et vite il les transforme.

J-M M : Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'il leur donne la paix, qu'il leur donne l'Esprit, mais que l'Esprit et la paix c'est la même chose. Il les envoie donc il leur donne d'aller c'est-à-dire qu'il leur donne la liberté, il leur donne le libre mouvement ; et je vous assure que je ne dirais pas que c'est trop vite si quelqu'un me donnait le libre mouvement. La liberté c'est la même chose que la paix. Nous avons dit ce matin que paix, pneuma, joie, étaient des noms de la même chose qui est une qualité de relation, une qualité de présence, une qualité d'espace, une qualité qui s'oppose à la peur, etc. Les envoyer ici, c'est leur donner de sortir de la peur. Et moi je ne dis pas que c'est trop tôt.

► Si vous lâchez un animal qui a été enfermé ou attaché ou retenu, et bien il reste sur le seuil, il ne se lance pas tout de suite.

J-M M : Oui, c'est un animal, pas moi.

► Il est possible que certains prisonniers vivent la même chose que l'animal.

J-M M : Ça c'est une autre question, c'est la question de savoir à quel moment on entend la parole de libération, s'il ne faut pas un délai pour l'entendre. C'est très possible, mais ce n'est pas une question pertinente par rapport à notre texte.

4) L'inversion et le miroir.

► Lorsque Marie-Madeleine est appelée par son nom elle se retourne, passant du constat au voir, et le texte lui-même se retourne, c'est une sorte d'inversion. En Jn 16, 16-32 on a vu l'inversion entre l'absence et la présence, entre les pleurs et la joie. Aujourd'hui on a vu que, quand Jésus vient, les apôtres passent de la peur à la joie, de l'espace clos à l'espace ouvert. Peux-tu revenir sur tout cela, en particulier sur le retournement de Marie ?

J-M M : Ce qui lui est dit c'est son nom propre « Mariam », donc c'est l'évocation de ce qu'elle est, et cela lui donne de voir et de reconnaître car le nom propre c'est aussi ce par quoi on est ouvert à autrui, parce que c'est toujours un nom qui est donné et un nom qui permet d'appeler. Cette écoute qui donne de voir s'accompagne d'une inversion. Là il y a un thème que nous n'avons pas du tout touché et que je ne ferai qu'indiquer. L'inversion du voir est un thème qui est très connu dans une symbolique des Anciens qui est attestée dans la première mystique chrétienne : c'est la symbolique du miroir qui inverse, mais ceci en différents sens (attention, il ne s'agit pas du stade du miroir au sens des psychologues). Cela a lieu en particulier par rapport à la droite et à la gauche comme on sait, mais aussi par rapport à la situation que l'on attend du miroir. Il y a ici quelque chose de très important. On voit la même chose mais inversée : cela joue sur la droite et sur la gauche, mais comme la droite et la gauche ont pour équivalents le haut et le bas dans d'autres domaines, on retrouve ici de vieux thèmes pythagoriciens de la table d'Émeraude, à savoir que le haut est comme le bas, mais en sens inverse. Il y a là des textes magnifiques.

Je suis très sensible à cela parce qu'à 18 ans j'avais fait un petit poème. Or cette idée était déjà présente, à savoir que c'est le miroir sur lequel nous nous modelons, et non pas le miroir qui se modèle sur nous. Je vais vous dire ça :

Elle danse recluse au secret de sa chambre
 Et mime son image évoquée au miroir.
 Droite, elle regarde et modèle ses membres
 Sur un schème évident qu'elle seule y sut voir

 Car les temps ne sont plus que l'homme savait lire
 En texte intelligible une trace d'oiseau.
 Les devins sont partis, nul ne sait se conduire
 Et soumettre sa rive à la raison des eaux.

Il y a le souci de l'inversion tout au long. Même la dernière chose est intéressante. Habituellement on pense que les eaux se soumettent aux rives. Mais si on y regarde de plus près ce n'est pas vrai, car ce sont les rives qui sont faites par la puissance ou la raison des eaux. Donc il y a ici cette volonté d'inversion.

C'est quelque chose que l'on trouve dans les Odes de Salomon, par exemple les Odes 13 et 14 : l'une porte sur le miroir, l'autre sur le rapport du haut et du bas.

Je ne dis pas que cette question de l'inversion du voir est dans notre texte, mais nous avons noté que le changement du verbe qui désigne le regard dans la première partie et qui devient le « J'ai vu » dans la seconde est quelque chose de décisif. Ce que nous, nous appelons voir, ce n'est pas voir, c'est voir selon le miroir et non pas selon la symbolique profonde du miroir, car le miroir c'est : « Le Seigneur dit », et c'est ce qui me donne de voir et de me voir en...⁸²

Tout ceci n'est qu'esquissé. Je ne veux d'ailleurs pas le développer.

⁸² La fin de la phrase est inaudible.

Tu as parlé aussi du texte de Jn 16, 16. Là il y a une distinction explicite entre un verbe qui indique le constat et un verbe qui indique le voir. Je ne suis pas très sûr de la traduction par le mot constat, mais cela n'a pas beaucoup d'importance. La chose importante n'est pas de penser ce que veut dire constat à partir de notre idée de constat mais de le penser à partir de la structure du texte. Et la structure du texte est en premier une distinction et une inversion, un retournement, et c'est cela qui donne au premier verbe *thôrein* un sens simplement minoré par rapport au deuxième verbe qui est voir (*horân*).

D'autre part le rapport entre une présence qui donne lieu à constat et une absence qui donne lieu à voir dit quelque chose sur le passage de l'absence à la présence. Jésus s'absente et dit : « *Si je ne m'en vais le pneuma ne viendra pas* » (d'après Jn 16, 7) c'est-à-dire que « je ne viendrai pas dans ma dimension de résurrection ». Donc cet absentement est l'envers même d'une présence : c'est le rapport de la mort et de la résurrection de Jésus. À cela correspond un recueil différent, qui dans le premier cas se nomme constater (ou observer) qui indique la relation que Jésus entretient avec ses disciples, et qui dans le second cas est la relation de la foi ou du voir qui accueille Jésus ressuscité.

Les évangiles sont écrits pour dénoncer la méprise, ce sont les mémoires des apôtres à travers la lumière de la résurrection (c'est-à-dire dans la dimension de Jésus ressuscité). En effet décrivant les choses qu'ils ont vécues, ils ne décrivent pas ce dont ils se souviennent par mode de courte mémoire, car devant les choses évoquées ils célèbrent ce qu'ils savent à travers la lumière de la résurrection, et du même coup ils dénoncent ce qu'ils ont vécu.

C'est la structure même de l'Évangile, c'est lié à la nature même de ce passage. L'expérience de résurrection n'est pas simplement le passage d'un objet à un autre objet, mais il y va d'une inversion de ce que veut dire voir : il y va d'une transformation qui est explicitement donnée ici.

D'autre part nous avons noté que ces deux moments sont considérés respectivement comme tristesse et joie. Nous savons que le terme de joie chez saint Jean désigne toujours la résurrection quand il est pris dans son sens plein. Nous avons vu l'usage du mot joie en particulier dans l'apparition de Jésus parmi ses disciples où ils se réjouissent. C'est un thème qui revient constamment, mais ici évidemment le mot de joie fait relire rétrospectivement comme quelque chose de joyeux ce qu'ils ont vécu avec Jésus probablement sur le mode de la tristesse, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas en proie à la vraie joie, à la grande joie. « *Vous pleurerez* » : c'est ce que fait précisément Marie qui pleure et cherche. C'est la recherche. « *Qui cherches-tu ?* », par deux fois cette question est posée.

Ici je sais très bien qu'on fait une distinction (en les opposant de plusieurs façons) entre le stade de la recherche et le stade où elle dit « *J'ai vu* » ; mais il ne faut pas oublier que la recherche est prise elle-même comme développement intérieur de ce qui se dira comme « *J'ai vu* ». La mémoire des apôtres n'est pas dénoncée comme quelque chose de négatif, car ils relisent ce qu'ils ont manqué à voir, et donc ce par rapport à quoi ils étaient d'une certaine manière en présence, précision importante quant au chemin parcouru⁸³.

⁸³ Cf [Le malentendu comme premier mode d'entendre, et comme premier mode de croire.](#)

Très souvent saint Jean marque l'extrême écartement de l'interlocuteur vis-à-vis de Jésus. Par exemple Nicodème : il vient tout heureux, il dit quelque chose ; et tombe sur lui une parole hautaine qui lui fait comprendre que, s'il ne vient pas au monde à partir d'ailleurs que d'où il vient, il n'accède pas au royaume c'est-à-dire à Jésus comme ressuscité. La Samaritaine est aussi, au début, dans une extrême distance. Nous le savons quand Jésus lui dit : « *Donne-moi à boire* » qui indique le « *J'ai soif* » de la Passion, ce qu'elle entend évidemment.

Mais tenir cette distance est un mode de la présence. Il y a des moments qui pourraient être considérés comme des moments de dénonciation de ce que vit l'homme, mais ces moments de dénonciation ne sont pas des moments d'indifférence ou de méprise ou d'ignorance. C'est déjà tenir dans une proximité qui s'amenuise, qui s'étrécit. C'est tout le chemin de la Samaritaine : de l'extrême écartement initial, on va progressivement jusqu'à ce qu'il soit reconnu par son nom propre de Sauveur du monde.

Et il faut voir que toutes les étapes qui sont énoncées au sujet de Marie-Madeleine sont intelligibles à partir du « *J'ai vu* ». Donc les lire dans l'ordre successif comme s'il s'agissait d'une narration, d'un reportage sur ce qu'on aurait pu voir étape par étape n'a pas de sens. Le sens est dans la mémoire, et c'est ce qui nous permettra de nous interroger sur la signification de ces étapes successives.

Peut-être faut-il ajouter qu'il s'agit de l'heure de la femme, c'est-à-dire de l'heure de l'humanité, et Marie-Madeleine est porteuse de cela.

Ici j'ouvre une petite parenthèse : j'ai mis au compte de l'homme l'eschatologie, et au compte de la femme, l'écartement extrême de l'histoire. Cela pourrait paraître très masochiste. Mais il n'en est rien parce que les rapports de l'éternité et de la temporalité ne sont pas du tout ceux que nous pensons. Nous pensons l'éternité comme une simple négation de la temporalité, alors que l'eschatologie est le recueil du déploiement dans son unité foncière, de telle sorte que l'extrême proximité ultime des deux éléments, masculin et féminin, est quelque chose comme une unité. Les gnostiques ont même dit que la femme accède à être homme, mais homme ne signifie plus seulement le masculin en tant que disjoint. Ici sur la symbolique du masculin et du féminin il y a beaucoup de précautions à prendre parce qu'il est possible que notre oreille soit d'avance heurtée, notre sensibilité également. Mais ce n'est pas la fragilité de notre sensibilité qui doit nous empêcher d'aller voir les choses comme elles sont parce qu'en général cette sensibilité par rapport au texte n'est que l'application de nos propres préjugés : même s'ils sont légitimes en leur lieu, ils ne le sont pas nécessairement par rapport à la visée du texte.

Il y a une auto-compréhension de l'homme qui est en question (reconnaître son propre nom, entendre son nom) dans la reconnaissance du ressuscité, dans la résurrection. Ce n'est pas un fait quelconque, c'est un fait qui renvoie à son nom propre. C'est pourquoi une symbolique méditée, celle de l'inversion du miroir, est quelque chose qui pour le fond, peut ne pas être étranger à notre texte, et en tout cas nous enlève l'usage purement moralisant du mot même de conversion.

5) Comment éclairer le verset 23 ?

► Je ne comprends pas le verset 23, le fait de remettre les péchés et aussi de les garder.

J-M M : L'expression : « *Ceux à qui vous les remettrez, ils seront remis ; ceux à qui vous les garderez, ils seront gardés* » vous pose problème.

Il y a plusieurs lieux où saint Jean parle du jugement et d'une façon qui paraît non constante, non cohérente. En effet il y a deux thèmes : il y a le thème « *Je ne suis pas venu pour juger le monde mais pour sauver* » (Jn 12, 47) ; et il y a le thème « *Le Père lui a remis le jugement* » (d'après Jn 5, 25), il est le juge des vivants et des morts. Les deux thèmes ne sont pas du tout contradictoires, mais ils apparaissent ainsi au premier regard.

Nous allons prendre rapidement un texte sur le jugement :

« ¹⁷Car Dieu n'a pas envoyé son Fils vers le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que par lui le monde soit sauf ¹⁸Qui croit en lui n'est pas jugé, qui ne croit pas est définitivement jugé du fait qu'il n'a pas cru dans le nom du Fils Monogène de Dieu. ¹⁹Car c'est ceci la krisis, la lumière est venue vers le monde, et les hommes ont aimé la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises ²⁰Et tout homme qui fait des choses honteuses hait la lumière et ne vient pas vers la lumière de peur que ses œuvres ne soient dénoncées. ²¹Mais qui fait la vérité vient vers la lumière, afin qu'il soit manifesté de ses œuvres qu'elles sont œuvrées en Dieu. » (Jn 3).

Voilà un texte qui apporte une apparente complexité : il n'y a pas de jugement mais il y a du jugement. Et une autre difficulté est celle-ci : pour échapper au jugement il suffit de croire, c'est-à-dire que celui qui a la bonne opinion n'est pas jugé et tout le reste est d'avance jugé c'est-à-dire condamné ! Mais en fait le texte ne dit pas cela du tout. Ce qui est dit ici c'est que la région du sauf c'est la région de l'écoute.

Remplaçons ici le mot croire par le mot entendre, c'est quelque chose que nous avons déjà dit. Donc entendre c'est n'être pas dans l'espace de jugement. Pourquoi ? Parce qu'entendre c'est ne pas saisir, ne pas catégoriser, ne pas prendre : le mot "saisir" est important parce que « *ils se saisirent de Jésus* » (Jn 18, 12) ; "catégoriser" est important car Pilate dira « *Je ne trouve pas de katêgoria en lui* » (Jn 19, 7). En effet le sens premier de *katêgoria* est chef d'accusation ; "prendre" est important car le pneuma « *tu ne sais d'où... mais tu entends sa voix* », c'est la différence entre la prise qui crée une mauvaise dualité et l'écoute qui nomme la non-fermeture sur soi. On comprend à ce moment-là qu'il n'y a pas d'autre péché que d'être sourd, la surdité dont nous parlons ici, parce qu'on peut dire exactement la même chose que ce que Jésus a dit du voyant : il y a dans ce domaine-là, des voyants qui ne voient pas, et des sourds qui, à un certain niveau, entendent très bien, ils sont peut-être ouverts à ce qu'il en est d'entendre avec plus d'acuité.

Il n'y a pas d'autre péché que d'être sourd, car la relation d'écoute, qui est une relation de non-capture, une relation qui ne met pas à mort, cette relation nomme ce qui introduit l'homme dans le sauf. Pourquoi ? C'est que si je juge, je me juge ; si je tue, je me tue. Nous avons vu cela chez saint Jean : si ce qui est essentiel c'est l'interstice, dès l'instant que je rejette, je me rejette, j'établis cette coupure. Donc sous la dénomination d'entendre, de *pistis* (de foi) comme ici, c'est exactement la même chose que ce qui se joue essentiellement dans

la lettre de Jean à propos du meurtre. Et on comprend très bien qu'il n'y a pas d'autre péché que de ne pas entendre. Celui qui n'est pas dans l'espace de l'écoute est dans la sphère du jugement. Et quelque chose du même genre a été dit par les Synoptiques sur le mode : « *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés* ». C'est dit sur un mode sapientiel mais c'est fondamentalement la même chose. Cela dénonce la non-écoute.

Et « **lever le péché** » dans notre texte c'est répandre l'écoute, c'est annoncer, c'est dire, tandis que celui qui n'entend pas se confirme dans sa propre non-écoute. Tout naturellement ce thème du jugement s'exprime aussitôt dans la symbolique de la lumière et de la ténèbre. Nous savons qu'elle ouvre l'évangile de Jean mais elle ouvre aussi la Genèse. Et la Genèse, avec la séparation de la lumière et de la ténèbre, est le premier jugement : c'est-à-dire que c'est le jugement premier et dernier, c'est ce qui sépare la lumière du chaos ou de la ténèbre du monde. Et d'autre part la séparation qui constitue la Genèse est également mise en rapport avec cette séparation qui constitue la mort du Christ, ou qui est la croix. Le thème de la croix, c'est l'axe qui unit parce qu'il sépare. C'est un des noms de l'interstice dont nous parlons ici, c'est-à-dire cette réalité axiale. C'est pourquoi les premiers chrétiens disent que la croix a une double fonction, la double fonction de fixer et de séparer.

Alors vous pourriez me dire : est-ce que j'entends ou est-ce que je n'entends pas ? Vous pourriez me dire aussi : il s'agit d'entendre le nom du fils Monogénès de Dieu, et donc il s'agit d'être ouvert sur quoi ? Cela veut dire qu'entendre c'est être dans "la plus grande ouverture". Le mot "plus grand" est ici très important. Nous savons que chez Jean il désigne toujours précisément la résurrection : « *Tu verras des choses plus grandes* » (Jn 1, 50) ; « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28). C'est-à-dire que nous ne sommes pas saufs tant que nous ne sommes pas ouverts dans le sens de la plus grande ouverture.

● **Parenthèse : « Celui qui... Celui qui ne...pas... »**

Et ceci nous oblige à dire autre chose que je ne fais qu'indiquer, c'est que nous nous posons alors la question : est-ce que je suis du côté de la plus grande ouverture, effectivement ou non ? Voilà justement la question qui importune le texte, parce que toutes les expressions de Jean qui indiquent l'extrême opposition, l'extrême différence comme les deux semences, comme la lumière et la ténèbre, comme la semence de Dieu et la semence du diabolos, toutes ces expressions qu'il ne faut surtout pas adoucir demandent à être bien situées. Or nous les situons comme ce qui trie entre des individus dont les uns sont de la race ténébreuse et les autres de la race lumineuse, et les expressions de Jean nous pousseraient vers cela : « Si quelqu'un... », « Celui qui... Celui qui ne...pas... » Mais ce faisant nous entendons "notre" logique, nos pronoms personnels.

Or il faut bien penser que nous sommes au monde par le pronom personnel depuis quelques siècles. Que le premier mot de notre mode d'être au monde soit ego, cela vient clairement du début du XVII^e siècle : « *Ego cogito, ergo sum.* » Et est impliquée par là une précompréhension de ce qu'il en est du pronom et du pronom personnel qui n'a rien à voir avec l'usage fluide du pronom, notamment dans nos Écritures.

Ce que dit le texte c'est que quiconque est pour une part de la race de la lumière et pour une part est de la race des ténèbres. L'axe judiciaire, l'axe du jugement ne passe pas entre vous et moi, mais passe à l'intérieur de chacun d'entre nous, dans ce que nous appelons *je*. Ceci est capital.

Ceci est une sorte de critique très radicale de la façon dont nous privilégions la notion de substance qui est devenue ensuite chez nous la notion de sujet, et même la façon de se penser comme individu. Pour entendre l'Évangile, il faut cesser d'avoir un concept de sujet autonome, autosuffisant, totalement un, alors qu'il y a homme dans l'homme. L'homme spirituel est en exil dans l'homme mondain.

En effet l'homme est constitué par une bipolarité essentielle : bipolarité du haut et du bas bien sûr, qui est la même que la bipolarité du masculin et du féminin⁸⁴, mais une double polarité qui implique déjà le quaternaire, c'est-à-dire la façon harmonieuse de tenir cette bipolarité ou au contraire la façon déchirée.

C'est d'ailleurs la double polarité constitutive de l'homme qui ouvre la possibilité d'une écoute qui ne soit pas captatrice, préhensive, et qui le pose toujours déjà en circulation. C'est ce qui fera que le mode d'être privilégié pourra être dénommé entendre. C'est ce qui fera qu'entendre n'est pas quelque chose qui arrive à quelqu'un qui est déjà constitué, mais qu'entendre est la grande signification de la parole, c'est ce qui nous constitue. Et la més-entente ou le mal c'est très précisément la situation dans laquelle nativement nous sommes, c'est ce qui est lu par nos textes⁸⁵.

La grande difficulté c'est que si nous ne sommes pas attentifs à cette situation fondamentale de langage et à la différence d'avec nous, quand nous lisons ces textes, nous devons alors les ramener tout de suite au domaine éthique qui ne touche pas à la constitution de l'homme⁸⁶. Autrement dit on sait ce que c'est qu'un homme, on va simplement nous dire comment il faut qu'il soit bien. Or justement, avant toute chose, il s'agit de ne pas savoir ce qu'il en est de l'homme, et d'attendre de cette parole qu'elle nous le dise. Autrement dit cette parole met en question la prise ou la prétendue suffisance que nous avons déjà sur nous-mêmes en prétendant savoir ce qu'il en est.

⁸⁴ « Il y a du féminin chez l'homme, du masculin chez la femme, il y a cette polarité structurelle, c'est-à-dire que nous sommes vraiment dans une grande première chose. Ce qui situe analogiquement, d'une façon que je ne peux pas mesurer parce qu'il faudrait être spécialiste en ce domaine, masculin et féminin un peu comme yin et yang, ou purusha et prakriti dans d'autres cultures, » (Cycle *Ciel-Terre*).

⁸⁵ Cf [Le malentendu comme premier mode d'entendre. et comme premier mode de croire.](#)

⁸⁶ Voir chapitre VII, au milieu du II 2), le paragraphe "Jugement et sauvegarde. Détour par Jn 3".

Chapitre VI

Lecture de Jean 20, 30-31

Signe, écriture, foi et vie

Les deux derniers versets du chapitre 20 ont l'air de conclure une première fois l'ensemble de l'évangile de Jean. En tout cas ils sont une conclusion du chapitre 20. Ils seront justement pour nous occasion de revenir en arrière sur des aspects de ce chapitre qui n'auraient pas été suffisamment entendus par nous jusqu'ici.

1) Jn 20, 30-31. Signe, écriture, foi et vie.

« ³⁰ *Jésus fit devant ses disciples beaucoup d'autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre ;* ³¹ *ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom.* »

Ce passage peut paraître à première vue banal et pourtant, il y a là un certain nombre de choses essentielles. Nous allons nous arrêter sur le mot signe, sur ce qu'il en est de l'écriture, et aussi sur le rapport écriture-foi-vie, les trois mots présents dans ces versets.

- **Signe.**

D'abord le mot de signe. Il est ici intéressant en ce que, tout d'un coup, ce qui s'est passé tout au long du chapitre se trouve dénommé. Est-ce que cette nouvelle dénomination jettera pour nous un regard nouveau sur ce que nous avons lu ? C'est une question qui va se poser. Et c'est une question qui nous permet de ressaisir l'ensemble sous ce jour.

Mais une première difficulté surgit : quelle est la signification de ce mot de signe ? Nous n'allons pas nous en tenir au sens que ce mot a pris, lui qui a été soumis à une longue histoire dans notre Occident, histoire marquée par la théologie, d'abord dans le champ du sacramentaire, et puis en d'autres lieux, comme par exemple dans la linguistique ou dans la question sur le langage.

Le mot signe correspond ici au mot hébreu *'ôt* qui est fréquent dans l'Ancien Testament mais dont la signification est assez difficile à déterminer. Il est possible que l'étymologie le fasse venir d'un verbe qui signifie venir, et le signe pourrait être au moins le prodrome de ce qui vient. C'est une signification assez différente peut-être de l'usage que ce mot a chez nous. Ce n'est pas inutile de le rappeler au moins comme étymologie possible au début.

Dans les Synoptiques on trouve le mot signe à propos du signe de Jonas : « *Génération mauvaise et adultère, elle réclame un signe, et de signe il ne lui sera donné que le signe du prophète Jonas – il n'y a qu'un seul signe. – De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même...* » (Mt 12, 39-40), c'est-à-dire

qu'il n'y a pas d'autre signe que celui de la résurrection. Donc pour le sens singulier, le signe (*séméion*) c'est la résurrection, et pour les différentes activités du Christ que nous appelons des miracles, d'autres mots sont employés, par exemple prodiges...

Saint Jean emploie le mot de signe au pluriel, et même il commence à les compter. Il est dit par exemple, à la fin du passage sur Cana, que « *Jésus fit l'arkhê des signes à Cana de Galilée et il manifesta sa gloire* » (Jn 2, 11), c'est donc le premier des signes, peut-être l'initiale de la signature. Puis à la fin du chapitre 4, la guérison de l'officier royal à Capharnaüm est présentée comme « *le deuxième signe que fit Jésus allant de Judée en Galilée* » (Jn 4, 54). Ensuite il n'y a pas de troisième signe, ou plutôt le mot n'est plus employé à propos des autres prodiges, le mot n'est plus dans une énumération.

En fait il y a trois signes, selon une structure qui est prise à un schéma de Moïse⁸⁷. En effet on trouve un troisième signe mais il est situé après la Résurrection, c'est la pêche miraculeuse en Galilée où il est dit : « *pour la troisième fois Jésus se manifesta à ses disciples – c'est le « il manifesta sa gloire » de Cana – après sa résurrection d'entre les morts* » (Jn 21, 14). Mais néanmoins saint Jean ne le connumère pas comme signe.

Mais plus important chez saint Jean : on dit qu'il y a un débat sur la signification du signe, sur ce qu'il veut dire, ou plus exactement sur le fonctionnement du signe. Et d'aucuns se servent de la différence de traitement du signe dans tel ou tel passage pour y détecter des écrivains successifs, des couches successives d'écriture chez saint Jean. On pourrait, pense-t-on, distinguer deux grands moments ou deux grandes significations du signe : dans la première, le signe désignerait ce qui est perceptible pour qui a déjà la foi ; dans la seconde, il serait ce qui, préalablement perçu, conduit à avoir la foi, ce qui fait passer de la non-foi à la foi. La seconde lecture correspond à peu près à l'usage du signe dans l'apologétique classique, celle du XVIIe siècle : les signes de Jésus prouvent qu'il est digne de foi et par suite, ce qu'il dit est vrai. Donc la notion de signe a pris un sens bien particulier, celui de signe apologétique, de signe qui, de l'extérieur « conduit à ». C'est un peu la signification qui domine en Occident. C'est ce que le Moyen Âge disait du signe : le signe est d'abord connu, et sa connaissance conduit à la connaissance d'une autre chose qui, elle, n'était pas connue. Vous vous rappelez que, pour nous, ce que nous appelons symbole est exactement l'inverse, c'est-à-dire que la réalité intérieure ou supérieure donne de reconnaître le signe comme signe, un petit peu comme la première interprétation du signe parmi les deux que j'évoquais tout à l'heure.

Je pense que cette distinction est beaucoup trop rapide et que peut-être elle ne s'applique pas complètement. Il est question à d'autres reprises de signe dans saint Jean :

– à la fin du chapitre 2, début du chapitre 3 : « *Beaucoup crurent en son nom, constatant les signes qu'il faisait ; lui, Jésus, ne se fiait pas à eux* » (Jn 2, 23-24). Quelle est cette non-

⁸⁷ Dieu donne des instructions à Moïse pour faire sortir le peuple d'Égypte (Ex 3). Celui-ci lui fait des objections et Moïse dit à Dieu : « *Ils ne me croiront pas* » (Ex. 4:1). Dieu lui donne alors trois signes qui devront accréditer sa mission : la verge est transformée en serpent que Moïse peut saisir par la queue (Pharaon était symbolisé par le serpent) ; la main mise dans le sein devient lépreuse et elle est purifiée quand Moïse la remet dans son sein ; l'eau du Nil qui est la source de vie pour les Égyptiens est changée en sang. Seuls les deux premiers signes sont connumérés : « *Et il arrivera que, s'ils ne te croient pas et n'écoutent pas la voix du premier signe, ils croiront la voix de l'autre signe. Et il arrivera que s'ils ne croient pas même à ces deux signes, et n'écoutent pas ta voix, tu prendras de l'eau du fleuve...* » (Ex 4, 8-9).

réciprocité ? Il ne s'agit pas précisément de *pistis* (la foi) au sens profond du terme⁸⁸, et Nicodème est un de ceux-là puisqu'il arrive auprès de Jésus en disant : « *Nous savons que tu es rabbi car personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui* » (Jn 3, 2). Mais Jésus dénonce et refuse cette affirmation lorsqu'il prend distance en disant : « *Nul, s'il ne naît de cette eau-là qui est le pneuma, ne peut accéder au royaume de Dieu* » (Jn 3, 5) c'est-à-dire que tu ne peux accéder à ma seigneurie, à mon identité. « *Nous savons* » : en fait, tu ne sais rien du tout, la vision des signes ne te permet en aucune façon d'accéder à moi.

– un autre passage au début du chapitre 6 paraît contraire : les gens ont assisté à la multiplication des pains, ensuite ils viennent et demandent un signe à Jésus, et Jésus leur dit : « *Vous me cherchez non pas parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé des pains et que vous êtes rassasiés* » (v.26) et là il a l'air de dire qu'il aurait été bien qu'ils vinsent pour avoir vu des signes.

Apparemment il y a dans le deuxième passage un autre point de vue, et pourtant la différence n'est peut-être pas là. En effet, si on est plus attentif au texte, on s'aperçoit que, dans le premier cas, voir les signes se dit « *thêôreïn ta sêmeia* », et quand Jésus les dénonce pour n'avoir pas vu les signes, c'est *horân*. Nous trouvons à nouveau la différence des verbes que nous avons articulés dans l'expérience de Marie-Madeleine : constater (*theôreïn*) n'est pas véritablement voir le signe comme signe, ce qu'il est, alors que voir (*horân*) le signe, c'est le voir pour ce qu'il est. Si bien que les différences qu'on articule souvent s'estomperaient dans cette idée que pour Jean le signe, c'est ce que la foi donne de reconnaître comme signe et non pas l'inverse.

● **Témoignage.**

Il nous faut voir maintenant en quoi consiste cette fonction du signe chez Jean et la mettre en rapport avec l'autre mot johannique de témoignage. Nous avons vu que le témoignage chez Jean n'est pas quelque chose qui, de l'extérieur, vient conforter, mais qu'il faut être dans la vérité pour entendre le témoignage, donc c'est exactement le même rapport que pour le signe. D'autre part la différence est peut-être d'autant moins grande que, chez saint Jean, ce n'est pas simplement un homme qui témoigne de choses qui seraient des signes puisque le mot de témoignage est employé pour ce que nous nommons des choses. Par exemple Jean dit : « *Il en est trois qui rendent témoignage : l'eau, le sang et le pneuma* » (1Jn 5). Ceci d'ailleurs nous reconduit à notre texte puisque l'effusion d'eau, sang et pneuma lors de la transfixion, et les stigmates, c'est-à-dire les signes (les marques) qui restent de cela sur le corps du Ressuscité, ont joué une grande importance dans le chapitre 20⁸⁹.

Donc nous essayons d'entendre signe et témoignage comme ne disant pas simplement ce qu'ils disent chez nous, mais comme quelque chose qui est assumé dans l'entendre et le voir, peut-être justement comme ce qui est donné à voir, et non pas une chose telle qu'en m'en emparant, je puisse aller au-delà et prendre de mon propre mouvement.

⁸⁸ Cf [Jn 2, 13-25 Purification du temple et annonce de la mort-résurrection. Signes et foi.](#)

⁸⁹ Voir un peu plus loin : "Écriture, parole et corps".

- **Écriture.**

L'autre mot – nous verrons qu'il y a un rapport entre tous ces mots – l'autre mot, c'est le mot d'écriture. Certes Jean peut utiliser le mot « j'écris » au sens courant, mais nous savons que le mot Écriture désigne ce que nous appelons l'Ancien Testament, et que c'est selon quoi tout est entendu puisque tout est « selon les Écritures ». Or Jean lui aussi écrit, il écrit avec des signes et peut-être que l'Écriture est le lieu dernier du signe, c'est-à-dire de la présence, c'est-à-dire de ce qui vient.

- **Écriture, parole et corps.**

Permettez-moi de ne plus jouer au professeur d'exégèse, je ne le suis pas d'ailleurs, et de mettre en rapport les marques sur le corps du Christ et les marques de l'écriture qui s'appellent tous les deux *tupos (typos)* (mot qui a été largement prononcé ici) et puis le verbe *graphein* (écrire) pour dire que nous avons ici une divine typographie. C'est un joli jeu de mots parce qu'en plus il peut se défendre.

Nous allons essayer de voir comment le livre de Jean est littéralement la typographie de la présence. Ce que je veux dire par là, c'est qu'il s'écrit quelque chose sur le corps, et ce qui reste du corps c'est justement l'Écriture. Il y a un champ profond de possibilités symboliques qui nous inviteraient à repenser l'Écriture comme présence de l'Absent, à penser au « corps de l'Écriture » et à penser aussi à ce qu'il en est de la résurrection.

Or je pense qu'il serait bon de ne pas préjuger d'avance de la signification du corps et de la signification de la parole, ne serait-ce que parce que je dis que le corps s'efface et passe à la parole, et parce que le corps est transpercé et qu'il se vide du flot de la parole. Quand je dis cela, je serais hautement réducteur par rapport à ce qui est vécu dans ces textes si je gardais la simple notion de parole par rapport à celle de corps telles qu'elles nous sont advenues : il est le Verbe (la Parole), et ce mot a justement là une signification assez différente de l'usage que nous avons attribué au discours, à la dissertation ou à la communication⁹⁰.

Si cela me donnait de découvrir cette autre présence, c'est-à-dire cet autre corps – car le corps n'est rien d'autre que se présenter – alors peut-être que je dirais quelque chose de profondément respectueux du sens de l'Écriture que je lis ici, et qui ne serait pas pour autant sans toucher quelque peu à ce qu'il en est pour nous du corps et de la parole, même si nous sommes invités à réformer la suffisance de nos certitudes sur ce que sont ces choses-là pour nous-mêmes.

Bien sûr, ici, je me suis un peu évadé parce que je n'avais en aucune façon la prétention de faire œuvre exégétique. Quand je prononce le mot qui me ravit de typographie en mettant en rapport le *tupos (typos)* des clous et la *graphê* de l'Écriture dont il est question aussitôt après, je sais bien qu'il y a une part de jeu, mais le jeu (je ne sais pas ce que vous en faites, vous) est quelque chose que parfois à moi-même je m'accorde. Je m'accorde ce jeu ou l'espace pour jouer, et même je le fais régulièrement chaque année pendant un mois où j'écris mon poème de l'année ; un mois d'été où je ferme tous les livres que j'ai lus, traités,

⁹⁰ Cf dans la session sur le Prologue de l'évangile de Jean [Chapitre IX : Le mot logos](#) .

commentés, expliqués dans le cours de l'année, et il reste ce qu'il reste, et j'essaie de le recueillir dans la parole la plus authentique possible, c'est-à-dire la moins apprise sur le mode de ce qui s'apprend à l'école ou de ce qui s'apprend dans les livres. Je cherche à voir si cela a quelque chance de vivre, si des symboles qui sont premièrement appris peuvent rencontrer quelque part des mouvements symboliques qui sont authentiquement miens aujourd'hui. Je pense que ce moment est pour moi très important parce qu'il n'est pas rare que, de l'avoir fait, je revienne au texte ensuite d'une autre manière. Ce n'est pas du tout que ce que j'ai écrit dans ces conditions soit entériné et devienne écriture, mais néanmoins il y a là un espace de liberté, de jeu dans le grand sens du terme, et même des jeux de mots, étant entendu que le plus noble jeu est celui de la rime⁹¹.

Pourquoi je dis poème ? Je dis poème parce que c'est ce qui est le plus éloigné du bavardage, c'est sans doute l'activité de parole. Le commentaire peut ne pas être bavardage mais il peut tomber aussi dans le bavardage, prendre la parole pour dire, alors que le poème, lui, il faut le laisser dire. Je crois que c'est une activité qui a son intérêt et son importance.

Je pense à cela parce que justement il m'est arrivé dans un poème d'écrire des choses que je relisais tout à l'heure, qui touchent assez en profondeur, dans une espèce d'anticipation spontanée, le rapport du corps à l'écriture. Bien sûr si on voulait développer symboliquement ces choses, cela nous conduirait extrêmement loin. Mais lorsqu'un travail de ce genre est fait avec beaucoup de soin, on est parfois étonné d'y lire des choses qu'on croyait n'avoir jamais pensées, qu'on croyait découvrir à l'instant et qui, d'une certaine façon, se trouvaient déjà anticipées. Je vous raconte ceci pour dire simplement peut-être, pour marquer que le mode d'être à l'Écriture ne peut pas se borner à être un commentaire exégétique, même si cela est très important, et j'ai même un peu commencé sur ce mode. Mais il importe qu'il y ait ce qui nous apparaît comme un battement, comme deux forces d'un mouvement, et peut-être même y a-t-il ici plus que deux activités qui pourraient être totalement disparates et qu'on pourrait purement et simplement écarter ou définitivement écarter l'une de l'autre, parce que peut-être jamais rien n'est entendu que nous n'ayons tenté effectivement ou authentiquement de le dire.

C'est un peu ce que nous essayons de faire à notre niveau ici où il y a des moments où j'informe plutôt et d'autres moments où l'on essaie de proposer nos propres écoutes, nos propres lectures. Je sais que je pointe vers quelque chose qui réclamerait une longue méditation.

Quand je dis *pointer* du reste, il y a déjà un élément de la réflexion sur l'écriture, car c'est une chose très étonnante qu'écrire se fasse avec une pointe, que le premier geste est un geste qui irait à transpercer mais qui, étant arrêté, s'écarte, et que, dans l'écartement, le geste devient celui de la caresse : le rapport du pointer et du caresser, la trace laissée, l'assignation qui prend lieu, qui assume le corps, ou comment le corps devient écriture. Ceci n'est qu'un point, il y aurait beaucoup d'autres choses à dire.

Je me rappelle même que j'avais parlé de la peau du dieu palimpseste, et il est intéressant de savoir ce qu'est un palimpseste : on raclait une peau sur laquelle on écrivait, on grattait

⁹¹ Sur le blog figurent quelques poèmes dans le tag [Poèmes de JMM](#).

pour écrire de nouveau. Peut-être bien que lire, c'est cela, c'est faire une écriture palimpseste⁹².

Et nous avons vu que le texte lui-même nous invitait à la reprise et au palimpseste : ce qu'il y avait le matin était repris le soir ; et le premier jour était repris le huitième. Il y a peut-être là quelque chose qui est tout à fait constitutif de ce qu'il en est de l'écriture. Et on peut aller indéfiniment.

Cette chose aussi qui a à voir justement avec la nécessité de pointer : « *Ils verront celui qu'ils ont transpercé* » à propos de ce moment qui est le moment capital chez saint Jean. Il en est question déjà en Jn 7, 37, ce sont les fleuves qui coulent et qui sont repris ici comme fleuves d'eau et de sang. Ce thème est celui de l'abondance, de la surabondance. Or l'abondance est un découlement à l'extérieur, celui de l'eau et du sang qui deviennent pneuma, c'est-à-dire ruissellement et emplissement, ce qui est la signification du pneuma. Cette extériorité-là est précisément ce qui nous intériorise, c'est-à-dire ce qui fait que le Christ ne soit pas simplement un autre. Cette transfixion, c'est que nous soyons en lui, et que les notions d'intériorité et d'extériorité tombent d'un coup, se trouvent remises en question.

C'est pour cela aussi que l'Écriture est donnée dans la visée de l'écoute : « ³¹*ces choses-là ont été écrites pour que vous croyiez* ». Laissons tomber le « pour que » qui est mortel ici. Nous savons qu'il distribue des propositions distinctes qu'il faut ensuite rabibochoer. Ici cela ne veut pas dire : c'est écrit pour vous faire croire. Le *hina* n'est pas le *hina* de la finalité stratégique, l'*afin que* de nos langues. Il désigne la direction⁹³, il indique que cet écrit va dans le sens d'être entendu.

L'Écriture est accomplie quand elle est entendue et son vœu est donc d'être entendue, elle s'accomplit dans l'écoute et l'écoute est précisément ce que nous en vivons. C'est une parole donnante de vie. Ce n'est pas une parole *sur* la vie, mais une parole qui est pleine de son souffle vivificateur. Il insuffle : « *Recevez le pneuma* », c'est cela la parole.

De plus il s'agit de la vie « *dans son nom.* » Rien n'est sauvé que dans le nom de Jésus. Mais il faut bien savoir que le nom a sa part visible et sa part invisible. Le Nom n'est pas *un* nom parmi les noms que nous prononçons. Jésus n'est que la trace visible du Nom. Je ne sais pas si vous voyez l'importance de cela pour un certain nombre de questions que nous pouvons nous poser. Qu'il y ait l'invisible du Nom est un thème constant dans les premiers siècles qui présentent encore quelques traces de ce que veut dire sémitiquement le Nom : *Hashem*⁹⁴.

⁹²*Sur la peau du dieu palimpseste,
Écrire lisse laisserait
Encore en trace de fouet
L'acharnement de notre geste.*

Voir le commentaire donné dans la session sur *La Passion*, chapitre VI, III, dans le 3^{ème} titre "Les signes sur la peau" ([Chapitre VI : Jean 19, 30-37 et 1 Jean 5, 3-9. La transfixion et le découlement des humeurs](#)).

⁹³ Cf [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT](#).

⁹⁴ Cf dans les rencontres sur la Prière : [15ème rencontre : L'appartenance essentielle ; Le Nom de Jésus : le visible et l'invisible du Nom](#).

Cette Écriture ne renseigne pas sur ce qu'il en est de vivre : l'entendre (c'est-à-dire être articulé à cette Écriture) c'est vivre et c'est vivre dans son identité (« *dans son nom* »). Et c'est la fin même du texte.

2) Questions.

- **Le temps.**

► Dans ceci il est question de corps. Est-ce le corps que nous avons perdu, ou le corps que nous n'avons jamais eu qui doit être tout à fait essentiel...

► ► ...et aussi le corps que nous aurons...

J-M M : Est-ce que le débat ne glisse pas vers : « nous avons, nous aurons, nous avons eu » ? En effet "les trois extases du temps"⁹⁵ sont bien touchées par cela, mais peut-être que la façon dont nous les pensons spontanément n'est pas purement et simplement entérinée. Il pourrait bien se faire que ce qui est premier, ce soit précisément un des noms de la résurrection, c'est-à-dire « maintenant », et que maintenant n'est qu'en tant qu'il me donne de lire ce qui était et ce qui sera. Je veux dire par là que nous vivons sur une ligne dont l'ordre est le passé, le présent et le futur. Il est probable que si on avait une articulation qui soit du présent au passé et au futur, il y aurait un bon nombre de nos questions qui tomberaient d'elles-mêmes. Seulement je ne fais pas que changer l'ordre des choses : si je change l'ordre, le passé n'est plus ce qu'était le passé dans l'autre énumération, le futur n'est plus ce qu'était le futur dans l'autre énumération.

Ce qui est toujours premier c'est : j'entends. Mais si je dis « j'entends » cela ne vous intéresse pas du tout car vous vous posez aussitôt la question : qu'est-ce que j'entends ? Or ce qui est premier c'est que j'entende maintenant. C'est pourquoi les confessions de foi ne sont pas des catalogues d'articles, mais commencent par un « je crois maintenant », et cette affirmation – je crois maintenant – ne va pas sans une remémoration qu'elle accomplit ; et comme elle ne se détient jamais en plénitude, elle ne peut pas ne pas ouvrir sur la perspective d'une réitération.

► J'ai une autre remarque à faire à propos du corps : « ce qu'il en est du corps en tant que venant » ne relève plus de l'image, de l'imaginaire ou du concept de Dieu lui-même. Pour autant cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien du tout car c'est justement cela qui est concret. Mais il n'y a rien pour le voyeur.

J-M M : Oui, c'est concret, et je le manque à la mesure où je le dépose dans un lieu préétabli. Or c'est exactement ce que nous faisons par rapport au temps. Pour nous le temps est un vaste espace imaginaire, malgré toutes les apories qui sortent de là. De même le lieu, et le lieu peut-être encore plus car il a à voir immédiatement avec le corps. Or il faut bien voir que ce qui est énoncé ici n'est pas une dénégation du corps, c'est une re-surrection du corps. Je ne dénie pas le corps. Et c'est pour cela que l'expression « résurrection des corps » est précieuse, mais à condition qu'elle ne soit pas entendue comme le retour à l'état antérieur indéfiniment prolongé.

⁹⁵ L'expression est de Heidegger dans *Être et Temps*.

● **Penser et peser.**

► Je crois qu'il y a dans la réalité, en particulier dans une certaine réalité de la mort, une présence de ça qui est donnée, qui est là sans savoir et qui se montre par la façon dont le corps est traité. Il y a là un certain type de rapport envers le corps, un certain type de respect quand le corps est vu, touché, perçu, d'une façon qui est inaccessible au voyeur, puisqu'on ne peut pas le manipuler car ce n'est pas une chose, et il est dans ce moment-là hors de la mort, même si on sait d'autre part qu'il est mortel. Ça se contredit comme cela pour la pensée.

J-M M : Il faudrait dire que penser, à ce niveau-là, c'est toucher, parce que penser c'est un grand et beau mot, et penser c'est du reste peser, étymologiquement. Peser ne signifiait pas d'abord mesurer le poids, mais peser était une dénomination du toucher ; c'est le sens du lourd.

Et vous vous rappelez que, dès le début, nous avons commencé à réfléchir sur « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nos mains ont touché au sujet du logos de la vie* (au sujet de l'affaire de la résurrection) ». Ne pas cantonner la parole à dire le concept, mais en faire une partie prenante de cette sensorialité-là, c'est toucher la chose en question.

C'est là que malheureusement l'articulation entre l'intelligible et le sensible est dominante et affecte de très bonne heure la pensée chrétienne. Et le discours conceptuel, dans sa dérive jusqu'à nous, est mortel pour les choses de l'Écriture. Or c'est bien lui qui a accompagné l'élaboration de la théologie, de la théologie qui fonctionne par mode conceptuel.

► Quelque chose a joué, c'est la distinction de Descartes entre la pensée et l'étendue.

J-M M : Cela a joué à un niveau supérieur : l'homme est considéré comme l'addition de pensée et d'étendue, et comme ce qu'il en est du Christ est pensé depuis toujours sur le mode de ce qu'il en est de l'homme, le Christ est donc considéré comme l'addition de divinité et d'humanité. Et c'est cela que nous appelons l'incarnation : pour nous l'incarnation est l'union entendue comme juxtaposition, présence inexplicée mais toujours imaginée sur le mode du juxtaposé. Du coup ce que veut dire le Christ est compromis, et ce que veut dire Dieu aussi. Autrement dit, tout cela se tient, et c'est pourquoi ce n'est pas tout à fait par hasard, nous l'avons dit dès le début, que le récit de la Résurrection est le lieu de l'identification de Jésus. Et pour nous, c'est la source nouvelle qui n'entérine pas ce que nous savons sur Dieu ou ce que nous savons sur l'homme, mais dont nous attendons qu'il en découle un sens inouï, c'est-à-dire non-entendu auparavant, de ce que veut dire Dieu et de ce que veut dire l'homme. Et il pourrait bien se faire que le rapport de ces deux choses-là ne soit pas exactement ce que nous pensons.

● **À propos de l'incarnation.**

► Pouvez-vous dire quelque chose de l'incarnation telle que vous venez d'en parler, mais autrement ?

J-M M : J'aurais déjà du mal à le redire comme je viens de le dire ! D'abord je n'ai pas pris le mot incarnation dans un sens positif. Je veux dire par là que le Nouveau Testament n'est pas une théologie de l'incarnation. Le Nouveau Testament est une expérience, une

traversée de la résurrection. Le mot incarnation lui-même, dans l'usage que nous en faisons, tire vers deux directions. L'incarnation au sens courant désigne un moment : on dit qu'à Noël on célèbre l'incarnation alors qu'à Pâques on célèbre la résurrection ; l'incarnation désigne donc le moment de la naissance (ou de la conception, je ne sais pas), ce qui est une ponctualisation. Or la notion d'incarnation ne se trouve pas formellement comme telle dans le Nouveau Testament. Même l'expression « *et le verbe s'est fait chair* », en dépit de l'apparence, ne dit pas cela. Cela ne veut pas dire que la théologie de l'incarnation ne soit pas, à certains égards, vraie, mais le lieu à partir duquel les choses sont entendues dans le Nouveau Testament, c'est précisément l'identification du Fils comme Fils qui est la résurrection. Or ce qui s'indique ici, c'est un rapport inouï de l'humanité et de Dieu ; c'est ce rapport qui ouvre les évangiles, car ce qui ouvre les évangiles c'est le « *Tu es mon fils* ».

On n'interroge pas d'abord sur la singularité individuelle de quelqu'un à propos de qui il faudra ensuite savoir de quoi il est fait ou de quoi il est composé ; il est même certain que la première question qui se pose dans les Écritures à propos du Christ, ce n'est pas de savoir qui il est, mais d'où il vient. Et « d'où il vient » est corrélatif à « où il va » et c'est la résurrection elle-même qui se dessine comme aller au Père. Et aller au Père ne fait rien d'autre que jouer ce qui est dit de Jésus dès le premier verset de Jean, à savoir qu'il est parole tournée vers Dieu ; et c'est cela qui est en question, c'est cela qui est identifiant, et c'est cela qui donne sens à l'homme et qui donne sens à Dieu. En revanche, une théologie de l'incarnation a légitimement son lieu mais articule une problématique qui n'est pas celle des Écritures, qui est la problématique questionnante de l'Occident comme telle : elle est construite non pas sur « d'où il vient » mais sur « qu'est-ce qu'il est ». Et à ce titre, « qu'est-ce qu'il est », je réponds par sa nature, car la nature correspond à la définition, à l'organisation logique des choses. Or très légitimement on répond qu'il est Dieu et homme, il est même le lieu paradoxal où Dieu et homme prennent des sens inouïs. Mais si je sais d'avance par définition ce qu'est l'homme et ce qu'est Dieu, et que je ne fasse que rapprocher ces deux termes dans une addition, je n'apprends rien de nouveau. Je n'attends pas que se découvre à moi un sens neuf d'homme et un sens neuf de Dieu.

Tant que je suis occupé d'avance, pré-occupé par un savoir, j'interdis au texte de me parler. Un texte n'est pas fait essentiellement de mots, de concepts, il est fait de ses jointures. Ce qui est premier, ce sont les jointures, les articulations premières. Et nous avons constaté que nous sommes faits d'un certain nombre de jointures évidentes : le sujet /l'objet ; le singulier /le collectif ; cause / conséquence... Elles sont évidentes, et pourtant ce ne sont pas celles qui sont en question dans notre texte.

Chapitre VII

Jean 21

Les actes des apôtres johanniques

L'enjeu du chapitre 21 est important : il s'agit de l'essence même de la résurrection. Nous avons aperçu que le chapitre 20 avait l'air de suffire puisqu'il comportait même une conclusion, et puis voici un autre épisode.

Ce n'est pas un texte des plus difficiles. Il répond à un certain nombre de questions qui ne sont pas nécessairement les nôtres. Il ne donne pas lieu, à première vue, à une longue méditation comme les grands discours de Jean. Cependant il faut le situer dans l'ensemble de l'évangile de Jean, et tel passage nous rappellera tel autre passage de l'évangile que nous nous permettrons d'évoquer pour éclairer celui-ci. On peut s'interroger sur le bien-fondé d'une telle pratique, qui est de sortir du texte dans lequel on veut entrer, pour précisément y entrer mieux. Saint Jean lui-même le fait explicitement, nous allons le voir.

I – Au bord du lac (Jean 21, 1-14)

1) La pêche miraculeuse (v. 1-8).

« *¹Après cela, Jésus se manifesta de nouveau (palin) à ses disciples sur la mer de Tibériade⁹⁶.* » Nous avons dit qu'après le chapitre précédent qui était situé à Jérusalem où il constituait une sorte d'unité, nous sommes désormais en Galilée avec ce que ce mot connote de dispersion, d'ouverture sur les *goïm*.

« *Il se manifesta ainsi.* » C'est le deuxième emploi du mot « manifester » qui est employé pour dire l'épiphanie du Ressuscité. Nous le retrouverons au verset 14 qui conclut cette première partie : « *Ainsi pour la troisième fois se manifesta Jésus à ses disciples étant ressuscité d'entre les morts* ». Nous aurons aussi trois fois le mot *kurios* (seigneur). Nous savons qu'il n'est pas vain de remarquer ces choses-là, même si à terme elles restent sans

⁹⁶ « Le lac est appelé ici mer de Tibériade et non pas lac de Génésareth, mais il s'agit du même lac. Le nom de Tibériade redouble la signification de la Galilée. En effet la Galilée s'appelle la Galilée des nations : c'est un lieu de passage, un lieu de métissage, de dispersion à côté de la pureté de Jérusalem qui est aussi le centre. Tibériade est une colonie romaine construite sur un cimetière juif ; c'est donc une ville polluée, une ville de prostituées. Cela renforce la signification péjorative de la Galilée. La signification de Génésareth est au contraire positive. » (J-M. Martin, Saint-Bernard 1987). C'est sur les rives de ce lac de Tibériade que de nombreux épisodes évangéliques ont eu lieu : la tempête apaisée (Lc 8, 12,25), la pêche miraculeuse (Lc 5, 4-6), le début de la multiplication des pains, (Jn 6, 1), la dernière apparition aux disciples (Jn 21, 1s). On trouve mention de Génésareth en Mt 14, 34 ; Mc 6, 53 ; Lc 5, 1.

emploi. Nous savons qu'il est bon de les remarquer comme ayant une signification possible parce qu'on sait que Jean (ou le dernier rédacteur de l'évangile de Jean) est attentif aux chiffres qu'il nomme mais également au nombre de fois où un mot se trouve dans un texte.

- **Les apôtres et leur pêche infructueuse de nuit (v. 2-3).**

« ²*Étaient ensemble Simon-Pierre, Thomas – ce qui signifie Didumos (jumeau) – Nathanaël qui est de Cana de Galilée, et ceux de Zébédée, et deux autres d'entre ses disciples.* » Remarquez que nous avons ici une énumération de 7 disciples. Et je vous signale que le mot disciple se trouve sept fois dans le texte. On sait que le chiffre sept a une signification générale chez saint Jean. Est-ce qu'il a ce sens-là susceptible d'être repris pour la signification fondamentale de ce texte ? C'est une question que nous nous posons.

On peut comparer ce qui se passe ici avec l'appel des disciples par Jésus : cet appel se passe en contexte maritime dans les Synoptiques, on y trouve la mention de la barque et du filet, et les futurs disciples de Jésus sont tous en train de lancer le filet ; chez saint Jean l'appel se passe dans un contexte de baptême, il concerne des disciples de Jean-Baptiste, et ceux-ci ne sont pas à l'œuvre.

Dans notre chapitre 21 on trouve des échos de ce qui était dans l'appel des disciples au chapitre 1 de Jean mais resitué en contexte maritime. Par exemple on peut remarquer que, dans l'appel des disciples du chapitre 1, au verset 35, on a la mention de deux disciples de Jean (qui vont suivre Jésus) avec la même formule que nous avons ici : « *deux de ses disciples* ». Ensuite il y a plusieurs noms : Simon-Pierre, son frère André qui était l'un des deux précédents, Philippe et Nathanaël. On peut également remarquer qu'au verset 42, Simon-Pierre est d'abord appelé "Simon de Jean" (« *Tu es Simon de Jean, tu t'appelleras Kephas* ») mention qu'on retrouve au début de la triple confession (« *Simon de Jean m'aimes-tu ?* ») qui se trouve au milieu de notre chapitre 21.

Ici nous avons sept disciples dont cinq sont nommés :

- Simon-Pierre et les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, qui sont souvent énumérés tous les trois dans les évangiles : à la Transfiguration dans les Synoptiques, et dans un certain nombre d'épisodes majeurs.

- Thomas vient d'être traité comme personnage central du passage précédent à la fin du chapitre 20 et Nathanaël renvoie à la seule autre nomination qu'il ait dans l'évangile de Jean au chapitre 1 où il a droit à tout un développement. Donc Thomas et Nathanaël ont eux aussi une grande importance, l'un au début et l'autre à la fin de l'évangile.

- Les deux autres ne sont pas nommés. Jean est l'un des deux. Il n'est pas nommé par son nom dans l'évangile qui porte son nom mais il est nommé par une périphrase ; parfois c'est « *l'autre disciple* », le plus souvent c'est « *le disciple que Jésus aimait*⁹⁷ ». Le Nathanaël du

⁹⁷ « Certains ont cherché l'identification du "*disciple que Jésus aimait*" du côté de Lazare puisqu'il est dit que Jésus aimait Lazare (Jn 11, 3 et 5), mais ce n'est pas suffisant comme raison. D'autres ont dit que c'était un disciple anonyme. La tradition de façon générale a entendu que c'était Jean et ça me paraît assez consonant avec l'ensemble des textes de l'évangile qui font allusion au disciple que Jésus aimait. Pour moi je garde l'identité du disciple que Jésus aimait comme étant Jean. Je n'ai pas de preuves suffisantes pour aller autrement que dans le sens de la tradition. Il peut arriver que la tradition ait raison. » (J-M. Martin, mai 2012).

chapitre 1 et le Nathanaël qui est ici n'ont pas l'air d'avoir tout à fait la même identité. Le Nathanaël du chapitre 1 a à voir avec la Loi, ne serait-ce que par la mention qu'il a été vu sous le figuier, car le figuier a la signification de l'arbre de la connaissance. Quand on lui annonce Jésus comme celui dont parlent les prophètes, il répond : « *De Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon ?* » (v.46). Cela en fait quelqu'un de formé dans la Loi, alors qu'ici il est un pêcheur.

Par ailleurs il est dit de lui au chapitre 1 qu'il est un « *véritable israélite* ». C'est une expression curieuse, cela veut dire qu'il est selon la figure d'Israël, et Israël c'est Jacob. Or Jacob est une figure importante caractérisée par le fait qu'il est « sans ruse » et qu'il est celui qui médite les Écritures. En effet il y a une phrase souvent méditée par les écrits rabbiniques au cours des siècles : « *Jacob était tam et il vivait sous la tente* » (Gn 25, 27). Dans le monde de la Bible hébraïque "être *tam*" signifie être pacifique, être droit, le contraire de la violence ; et "vivre sous la tente" a aussi la signification de lire les Écritures. C'est-à-dire qu'il y a deux choses qui opposent Jacob à son frère, comme toujours. Il n'est pas le violent et il n'est pas le chasseur. Il est celui qui introduit la droite ruse à la place de la violence. Et ceci est un vieux thème qu'on trouve dans de multiples cultures, le moment où on s'aperçoit qu'il est plus intelligent d'être Ulysse que d'être Achille, c'est-à-dire d'être le rusé plutôt que le violent, qu'il est plus important d'être Jacob qu'Ésaü. Et le mot *ruse* pour Jacob n'a pas un sens négatif puisque, curieusement, c'est le rusé qui est appelé le droit alors qu'il use du mensonge. C'est la valorisation de la réflexion et de la méditation, c'est la découverte d'une sagesse (d'une *sophia*). C'est un moment important sans doute dans l'histoire des peuples.

« ³*Simon-Pierre leur dit : "Je vais pêcher". Ils lui disent : "Nous allons nous aussi avec toi". Ils sortirent et montèrent dans la barque, et cette nuit-là ils ne prirent rien.* » Ceci nous rappelle la scène de la pêche miraculeuse (Lc 5, 1-11) qui est située avant la mort-résurrection du Seigneur. Un certain nombre de détails sont semblables dans les deux récits, et j'avais dit que cela nous ouvrirait à la question : comment peut-on facilement transférer un récit pré-pascal à un récit d'apparition post-pascale, ce qui pour nous a une signification tout à fait autre, et que nous nous interrogerions sur cette question, car il est possible que cela nous conduise à transformer notre façon d'être au texte.

En effet lorsqu'on est au texte on a toujours une sorte de préjugé sur ce qu'il en est du texte : il raconte une anecdote, il raconte une histoire. Mais qu'est-ce que ce serait que raconter une anecdote post-pascale ? Autrement dit : radicalement qu'est-ce que c'est que rencontrer le Ressuscité ? Nous nous demanderons si le texte ne répond pas de lui-même à cette question parce qu'il y va là de l'identité de Jésus, c'est-à-dire de la façon dont nous l'identifions, ce qu'évoque spontanément chez nous le mot Jésus : qu'est-ce que c'est qu'être à Jésus, être à ses gestes, et à cette symbolique multiple qu'on trouve avant et après ? Qu'est-ce que ce traitement symbolique pour dire quoi ? Et même ultimement quel est le référent ? Quelle est la chose du texte ?

- **L'intervention de Jésus (v. 4-8)**

« ⁴*Le matin déjà étant venu* – il peut être intéressant aussi de noter que pendant la nuit on ne prend rien et que le matin venu il en va différemment. Nous avons déjà remarqué ailleurs

chez saint Jean « *et il était nuit* » (Jn 13, 30) par rapport à Judas : cela a une signification bien précise. Nous avons remarqué aussi que, dans le chapitre précédent, « *au matin* », il y eut la première apparition du Seigneur : comme ici, il y a un rapport entre le jour qui se lève et l'apparition qui se donne à voir – *Jésus se tint debout sur le rivage* – c'est le terme que nous avons rencontré à plusieurs reprises dans le chapitre précédent et qui indique la présence de Jésus. Nous avons vu que tant qu'on cherche un gisant, comme Marie-Madeleine, on ne le trouve pas. Il se tient debout, de même que le soir précédent, dans la salle fermée par la peur, il était debout – *et cependant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus.* »

À nouveau nous trouvons un thème déjà attesté ailleurs, par exemple dans le récit des pèlerins d'Emmaüs, mais également chez Jean lui-même au chapitre précédent, dans la deuxième phase des expériences successives de Marie-Madeleine, lorsque Jésus "se tient" mais elle ne sait pas que c'est Jésus. Tant qu'elle cherche un corps dont on dispose, que l'on dépose, que l'on pose, que l'on lève, un corps disponible, si elle voit Jésus elle ne peut pas l'identifier. Il faut qu'elle se ré-identifie elle-même à l'écoute de son propre nom « *Mariam* » pour pouvoir l'identifier, car on n'identifie pas Jésus sans se réidentifier de l'intérieur. Nous avons vu que, si Marie-Madeleine était la figure de la ressaisie des multiples et successives expériences que pouvait faire l'humanité de ce qu'il en est du Seigneur (du Ressuscité), cela faisait peut-être allusion à la phase de sa convivialité pré-pascale avec Jésus ; Jésus était là, mais elle ne le savait pas, en ce sens qu'il n'était pas identifié pour ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire Seigneur. Autrement dit, il y aurait là une ressaisie de situations pré-pascales à l'intérieur de ce récit.

Nous savons que, pour saint Jean, c'est la résurrection qui identifie Jésus pour ce qu'il est, qui le glorifie, c'est-à-dire qui le rend présent et identifiable. C'est le lieu à partir de quoi il se reconnaît pour ce qu'il était de toujours, même depuis l'*arkhê*. Donc ceci fait que l'expérience antérieure se trouve dénoncée comme méprise, comme une présence qui n'est pas reconnue pour ce qu'elle est.

Et d'une certaine façon, tous les évangiles sont construits comme cela. En effet, peut-être plus que la mémoire positive de ce qui a été vécu avec Jésus, les évangiles sont construits comme l'histoire de la méprise des apôtres. Jésus a de toujours une dimension de Ressuscité et il parle comme Ressuscité, mais très souvent « *Ils ne comprirent pas ce qu'il disait* ». Donc il y a dans le récit pré-pascal à la fois la vue à partir de la résurrection et une dénonciation de la méprise par rapport à cela. C'est peut-être d'ailleurs ce qui caractérise le récit vivant, c'est-à-dire le récit qui n'est pas une mémoire morte. Si nous pensons que le récit consiste à se remémorer des choses qui ne sont plus, bien sûr on va dans l'ordre du passé puis du présent et on spéculer sur l'avenir. Si en revanche on est attentifs au moment même du récit, si ce qui est premier c'est le présent, le présent qui donne lieu à un jugement c'est-à-dire à un tri, qui donne lieu à recueillir et à dire ce que je sais maintenant qui était déjà là, et à dire simultanément la méprise par rapport à ce qui était déjà là, alors nous avons une autre articulation ; et peut-être que ceci est extrêmement important parce que ce n'est pas de l'histoire au sens de la mémoire morte. Nous nous complaisons à l'histoire de la mémoire morte, nous aimons beaucoup cela, et peut-être est-ce pour nous un moyen d'oublier le présent. C'est ce qui fait qu'un récit de ce genre est essentiellement et

premièrement célébration maintenant du présent, et que la mémoire n'est pas simplement la mémoire de ce que j'ai vécu avec lui, mais aussi la mémoire de ce que j'ai manqué avec lui.

Nous reviendrons sur ces questions parce que c'est un des éléments qui nous permettraient d'avancer sur la question que j'énonçais tout à l'heure : comment se fait-il que des thèmes qui sont répétés dans la biographie pré-pascale de Jésus puissent être situés ici ? Voilà que se déplace un peu notre regard initial sur ce que peut être un récit d'Évangile, qu'il soit situé avant ou après. Et nous allons voir que cela a une incidence, pas simplement sur le mode de lire, mais même sur ce qu'il en est de Jésus lui-même. Quelle christologie peut s'entendre à partir d'un processus qui, pour l'instant, est simplement et petitement mis en route pour nous ?

« ⁵ **Jésus leur dit : "Les enfants, avez-vous quelque nourriture (prospagation) ?"** » Nous avons ici une introduction de Jésus qui prend l'initiative et qui sonne à peu près comme la rencontre avec la Samaritaine (« *Donne-moi à boire* »). Ce dialogue est initialement une méprise comme dans le cas de la Samaritaine, jusqu'à ce que tout s'ouvre. Ici ce type, cet individu qu'ils ne reconnaissent pas, demande à manger.

« **Ils lui répondirent : "Non"** » : "Nous n'avons rien, nous n'avons pas à manger". Peut-être que la nourriture que Jésus demande n'est pas exactement ce qu'ils entendent ; c'est peut-être celle qu'il donnera, lui, de même qu'après avoir demandé de l'eau à la Samaritaine, il lui a parlé de « *l'eau que je donnerai* » (Jn 4, 14). De même ici il parle de la nourriture qu'il donne, et nous verrons qu'il va la donner à la fin, dans la scène du repas. Mais contrairement à ce qui se passe dans la multiplication des pains, ici les disciples n'ont pas à être simplement inertes par rapport à cette nourriture puisque nous allons les voir reprendre la pêche et participer à cette nourriture : celle-ci sera donnée en ce qu'elle est merveilleuse, ce qui n'empêche pas qu'ils peinent en tirant leurs filets.

Notre texte a d'ailleurs des rapports multiples avec celui de la multiplication des pains : c'est au bord du même lac, la thématique de l'eau s'y trouve également, il y a déjà quelqu'un qui a cinq pains et deux poissons. Donc on s'achemine vers l'intelligence de ces textes comme disant pour une part la pêche et la récollection de l'ensemble de l'humanité jusqu'au repas eschatologique, et d'autre part la tâche même des disciples est ici indiquée, c'est-à-dire que nous sommes dans la perspective où tout est donné, et où cependant ce qui est donné à l'homme c'est qu'il puisse "tâcher" à ce que ce soit donné, ou à la chose qui est ainsi donnée.

« ⁶ **Celui-ci leur dit : "Jetez le filet dans les côtés droits de la barque et vous trouverez".** » On peut noter la signification éventuelle de la droite : tout ce qui a un sens judiciaire n'est pas sans rapport avec l'aspect eschatologique de cette situation de la droite et de la gauche, c'est une chose possible. Il faut aussi entendre dans « *Jetez et vous trouverez* », quelque chose comme « *Cherchez et vous trouverez* ». De même en d'autres endroits, « *lever le grabat et le porter* » consonne avec « *prendre sa croix (la porter) et suivre (marcher)* ». Il y a des variantes de choses qui sont peut-être des motifs symboliques initiaux, des données tout à fait fondamentales qui se retrouvent à peine commentées dans une ressassée ici et là, et qui sont sans doute les choses les plus précieuses du Nouveau Testament.

« ***Ils jetèrent donc*** ». On peut remarquer tout d'abord que la parole de Jésus est efficace : « *Jetez* » ... « *ils jettent* ».

Des gens sont souvent frappés par le fait que les apôtres obéissent à un homme qu'ils ne connaissent pas. C'est assez intéressant parce qu'il s'agit là d'une question psychologique, c'est-à-dire qu'on essaie de voir comment psychologiquement ils ont pu réagir lorsqu'un inconnu leur a dit : « Faites ceci » et qu'ils l'ont fait sans plus. Or si on se place au niveau de l'écriture, en essayant de conjecturer ce qu'ils ont pu penser derrière l'écriture, on a ceci : lorsque Jésus leur a dit : « *Jetez* » ils ont jeté, et pourtant ils ont conscience, au moment de l'écriture, que quand ils ont fait cela, ils n'avaient pas identifié Jésus. Vous voyez que si, au lieu de lire ce récit comme une anecdote plane, on le lit constamment dans la différence, dans la distance de leur mémoire du présent, je crois que c'est justement là que l'on trouve des choses. Alors ce qui est à faire, ce n'est pas de reconstituer la vraisemblance psychologique du déroulement de ces choses, mais de suivre le chemin de l'écriture, le chemin de ce qui se passe dans l'esprit de celui qui écrit, qui dit la parole. Ceci déjà nous déplace comme mode de lecture.

On peut voir par exemple que le traitement de cette même situation est différent chez saint Luc puisque, dans le récit de Luc, Jésus apparaît en tant que ressuscité et que Simon peut lui dire : « *Sur ta parole je jeterai..* » (Lc 5, 5). Dans le récit de Jean, paradoxalement, il s'agit d'un Jésus non ressuscité que les disciples n'ont pas encore identifié pour ce qu'il est. Comme Luc traite les scènes prépascales à partir de Jésus ressuscité, la parole qu'il fait dire à Simon est en fait une parole d'après la Résurrection, une parole qui était prononcée lors de la célébration pascale de la communauté. On a là une espèce de renversement invraisemblable et c'est intéressant d'ailleurs.

Si j'insiste là-dessus, c'est parce que j'aimerais qu'on s'habitue à lire autrement qu'à partir de l'œuvre telle qu'à première écoute elle saute à l'oreille, en essayant de conjecturer ce qui a bien pu se passer dans l'esprit des gens qui vivent l'anecdote racontée. Il faudrait au contraire se mettre à lire ce qui se passe dans l'écriture de qui écrit, c'est-à-dire au moment où le récit s'écrit. On imagine qu'un récit est le reflet matériel, la caméra zoomante de quelqu'un qui était là, alors que le récit est une prodigieuse sélection, une prodigieuse reprise. C'est vrai même à un niveau tout à fait banal, et c'est vrai à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'un récit qui n'est pas seulement au titre du présent fluant, mais au titre du présent de la résurrection, parce que tout récit est dans le présent de celui qui récite.

On peut aussi remarquer que c'est la même question au moment de l'appel des disciples (Jn 1) : pourquoi suivent-ils Jésus puisqu'ils ne l'ont pas encore identifié ?

« ***Et ils ne pouvaient plus le tirer à cause de la multitude des poissons.*** » Ils pouvaient à peine tirer le filet. La notion de multitude doit avoir ici aussi une certaine importance : ce n'est pas un mot très johannique, il est plutôt de consonance paulinienne, mais il se trouve ici. Nous verrons au verset 11 qu'il y a 153 poissons, ce qui représente une totalité. La multitude des poissons désigne probablement la totalité des chrétiens de tous les temps, ce qui, par parenthèse, fait allusion au thème des Synoptiques : « *Vous serez pêcheurs d'hommes* » (Mt 4, 19), thème qui ne se trouve pas tel quel dans l'évangile de Jean, sinon ici de façon figurée.

Je signale l'ambiguïté du poisson : d'une certaine façon les poissons, ce sont les chrétiens, mais on verra qu'il y a une autre thématique à la fin du chapitre qui est la thématique du banquet eucharistique, et le poisson est ce qu'on y mange. Donc ce sont les hommes et c'est la nourriture des hommes. Ceci paraît une ambiguïté mais c'est une incitation à penser⁹⁸.

« ⁷*Alors le disciple que Jésus aimait dit à Pierre* – là nous entrons dans la série des épisodes comparatifs de Pierre et de Jean qui sont assez nombreux – *"C'est le Seigneur (Kurios)"*. » Le mot *kurios* est ici au sens plein, c'est le Ressuscité, car tous les grands titres (Seigneur, Christ, Fils de Dieu) prennent leur sens plein à partir de la résurrection⁹⁹. Ainsi Marie-Madeleine dit « *J'ai vu le Seigneur* » dans l'épisode du chapitre précédent.

Nous trouvons ici la bonne promptitude de Jean, nous en avons parlé depuis le début de la course, avec la signification de cela dans le chapitre précédent où il y avait tout un dégradé de figures, de moyens divers d'accéder au Seigneur. Jean était le prompt, mais le prompt de la bonne promptitude alors que, dans les évangiles et pas seulement chez Jean, Pierre est l'homme de la mauvaise promptitude, c'est-à-dire de la promptitude audacieuse, celui qui se jette et de fait il se jette dès qu'il entend cela.

« *Alors Simon-Pierre entendant que c'est le Seigneur, se ceignit du vêtement de dessus car il était nu et il se jeta lui-même dans la mer.* » Ceci rappelle une autre scène qui se trouve dans les Synoptiques également, parce que les disciples sont dans les barques, ils voient Jésus qui marche sur les eaux et pensent que c'est un fantôme : c'est le thème de la marche sur les eaux. Le thème du fantôme n'est surtout pas repris après la Résurrection, cela eût été trop suspect.

Ici Pierre se jette à la mer. Nous avons là un trait caractéristique de la figure de Pierre qui est déjà traité ailleurs et qui, pour une part au moins, se trouve ressaisi ici. La figure de Pierre est marquée à la fois par cette promptitude, mais aussi par sa capacité de conversion, c'est un trait très important sur lequel nous reviendrons.

Pierre « *se ceint de son vêtement de dessus car il était nu* ». Pierre travaille, il est en caleçon, il est nu ; mais parce que c'est le Seigneur, il se revêt. Se vêtir ici, ce n'est pas se déshabiller pour se mettre à l'eau, c'est se revêtir pour s'approcher de Jésus. Vous avez suggéré la possibilité de rapprocher cela du texte du lavement des pieds du chapitre 13, mais je pense à quelque chose de plus immédiat que nous allons lire à la fin de ce chapitre, cette prophétie que fait Jésus à Pierre : « *Quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même* – donc la possibilité de se vêtir de sa propre initiative qui est un mode de se présenter, d'être ce qu'on est – *quand tu auras vieilli... un autre te ceindra* » (v.18). Il n'est pas inintéressant de noter cette remarque pour le moment où nous serons à la deuxième partie du chapitre.

« ⁸*Mais les autres disciples vinrent avec la barque car ils n'étaient pas loin de la terre, mais à environ 200 coudées, en tirant le filet des poissons.* » Donc ils n'ont pas pris les poissons dans la barque.

⁹⁸ Voir chapitre VII, début du II 1) : "Histoire de poissons : l'élément et l'aliment".

⁹⁹ Cf [Jésus, Christ, Monogène \(Fils un, Fils unique\), Seigneur : d'où viennent ces quatre titres qui sont dans le Credo ?](#).

2) Le poisson déjà là et les 153 poissons du filet (v. 9-11).

Ensuite il y a le thème du repas qui est tuilé avec le récit précédent.

« ⁹*Tandis qu'ils descendent à terre, ils constatent un feu de braise se trouvant là* – il y a aussi un feu de braise au chapitre 18 lorsque Pierre se chauffe au feu de braise ; il n'est pas sûr que le rapprochement soit significatif, mais je le signale parce que c'est dans l'esprit de la recherche – *et un poisson frit (opsarion) posé dessus et un pain.* »

Toute la scène a à voir avec la pêche, avec la mer ; et la pêche c'est aussi bien la prise des poissons que la nourriture qui est une nourriture de poissons. Or un symbole peut désigner tout et n'importe quoi, mais il ne devient symbole effectivement que dans une parole qui lui donne un certain nombre de possibilités de significations à l'exclusion d'autres. Ainsi la symbolique du poisson a une indéfinité de possibilités de significations.

Ici, dans ce qui en est retenu et qui joue dans la symbolique initiale de notre texte, il y a plusieurs éléments que nous avons déjà notés : la pêche ; la signification déjà connue de pêcheurs d'hommes que nous ferons intervenir tout à l'heure comme une espèce de métaphore ; la signification de la mer ; enfin la signification du poisson comme nourriture qui dépend du contexte : si ce sont les hommes qui sont pêchés, ce sont les chrétiens ; si c'est la nourriture comme ici, c'est le Christ, c'est l'eucharistie. Donc il y a des glissements ou des incertitudes pour nous, des incohérences avant que nous n'entrons dans un fonctionnement effectivement symbolique qui permettrait le rapport harmonieux de ces différentes choses.

J'ai rappelé que nous sommes dans un ensemble cohérent. Cependant ce récit nous avait renvoyé à une autre scène, celle de la multiplication des pains où ce qui était central, c'était le pain, mais où en plus il y avait deux poissons. Comment ces deux scènes se répondent-elles ? Quelle est la signification de l'ajout des deux poissons par rapport aux pains au chapitre 6, et du pain par rapport aux poissons ici ? On peut déjà remarquer que la première scène est essentiellement une scène agreste puisqu'il y avait de l'herbe, alors qu'ici c'est une scène au bord de la mer. Par parenthèse nous allons trouver dans notre texte la symbolique pastorale puisque par la suite le thème du pasteur revient (« *Pais mes brebis* » v.16-17).

Il faudrait d'ailleurs voir comment les lieux symboliques fondamentaux composent entre eux, comment ils se tiennent à l'intérieur d'une symbolique générale du Nouveau Testament. C'est une question qui pourrait être intéressante.

« ¹⁰*Jésus leur dit : "Apportez maintenant des poissons (opsariôn) que vous avez pris".* » Ce repas est très curieux parce qu'un poisson est déjà là sur le feu mais il faut qu'ils apportent des poissons qu'ils ont pris. Ce qui est étrange aussi, c'est qu'en grec le poisson vivant s'appelle *ichtus* et qu'ici le mot employé pour le poisson déjà pêché signifie « poisson frit ». Nous sommes donc déjà dans la perspective du repas.

« ¹¹*Pierre monta donc et tira le filet jusqu'à terre, un filet plein de grands poissons, 153.* » Nous arrivons à ce chiffre 153 qui reste très mystérieux. L'interprétation la plus

satisfaisante, je vous la livre maintenant, c'est que 153 est le chiffre triangulaire¹⁰⁰ de 17. On obtient le chiffre 153 en faisant la somme de 1 à 17 : $1 + 2 + 3 + \dots + 16 + 17 = 153$. Les anciens connaissaient parfaitement ce processus, c'est une des données les plus fondamentales dans le pythagorisme contemporain après la naissance du christianisme, peut-être aussi dans un pythagorisme plus ancien. Dans le pythagorisme contemporain que je connais un peu mieux ça fonctionne à tout-va. Le nombre triangulaire qui fonctionne pleinement est la Tétrade (mot qui signifie quatre) : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Ici 153 est le nombre triangulaire de 17, et donc cumule les symboliques des chiffres 7 et de 10 pris dans leur plénitude puisque 17 est la somme des deux. Nous savons que ces chiffres sont fondamentaux dans l'évangile de Jean : on n'en finirait pas de relever les traces du 7 dont la signification est l'accomplissement eschatologique ; et le chiffre 10 a la signification de la multitude et de la plénitude, de ce qui multiplie de façon préférentielle. Il y a ici l'idée de recueil de la multitude dans l'accomplissement. Cela pourrait être quelque chose qui par ailleurs est tout à fait attesté dans le texte en dehors du concept que nous essayons de voir ici. Pour nous le chiffre est plus difficile à déchiffrer que le récit peut-être.

« *Et, bien qu'ils furent aussi nombreux, le filet ne se déchira pas.* » Le filet qui ne se rompt pas nous a fait penser à la tunique du Christ, donc ce thème a peut-être une signification eschatologique.

3) Le repas (v. 12-14).

« ¹²*Jésus leur dit : "Venez déjeuner". Alors personne parmi les disciples n'osa lui poser la question : "Toi, qui es-tu ?", sachant que c'était le Seigneur.* » On peut noter, comme pour Marie-Madeleine, qu'il y a d'abord la phase où on ne le reconnaît pas, puis ensuite une phase où on le reconnaît. On peut entendre le fait que personne ne lui pose de question au sens où ce serait une audace inutile pour eux de demander, puisqu'ils savent.

► Je pense à ce que tu as dit à propos d'une parole des soldats qui viennent arrêter Jésus. C'est au début du chapitre 18, Jésus pose la question : « Qui cherchez-vous ? » et ils répondent en le nommant. Or c'est la mauvaise réponse, la bonne réponse à ce type de question étant une réponse en « Où ? ».

J-M M : Effectivement le rapport qui est en cause dans la résurrection n'est jamais un rapport préhensif. Ici c'est indiscutable. Pourquoi ? La question « Qui es-tu ? » est la question du nom ; or le nom articulé s'efface devant le pain et le poisson qui seraient donc sa véritable identité. On pourrait aller dans cette direction-là ; je ne sais pas si c'est dans le tenant du texte, mais il faut essayer.

Ce que nous disons ici s'orienterait vers la mise en évidence que l'identification de Jésus se fait dans le repas partagé, une signification à la fois sacramentaire et communautaire. Il y a certainement quelque chose de cela qui joue ici.

¹⁰⁰ On appelle ce chiffre "triangulaire" à cause d'une illustration triangulaire de cette somme. De même par exemple que 4^2 vaut 16 et que 16 est le nombre d'éléments d'un carré "rempli" de côté 4 (on a 4 lignes de 4 points), 153 est le nombre d'éléments d'un triangle équilatéral de côté 17 si on le remplit (par exemple si la pointe est en haut, la 1^{ère} ligne a un point, la 2^{ème} a 2 points... la 17^{ème} a 17 points).

« ¹³*Vient Jésus et il prend le pain et leur donne, et le poisson (opsarion) semblablement.* » Ceci nous renvoie aux différents épisodes de repas avec le Seigneur : la multiplication des pains, la Cène etc. On peut remarquer que le pain est cité en premier : il y a là comme une sorte de mémoire de l'attitude eucharistique telle qu'elle se prolonge dans la première communauté.

« ¹⁴*Et c'était la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples, ressuscité d'entre les morts.* » Cette remarque fait le lien avec le chapitre 20¹⁰¹.

II – Retour sur les épisodes précédents

1) Histoires de poissons.

- **L'élément et l'aliment.**

La symbolique de l'eau et la symbolique du poisson sont deux symboliques qui s'entrecroisent. Par ailleurs la symbolique de l'eau est de toujours et de partout une symbolique de vie et de mort. Mais la façon dont le poisson peut signifier l'eau (et l'eau le poisson) est à méditer par nous car ils disent en commun l'élément et l'habitant. Pour nous un élément est une chose simple. Or quand l'élément est pris dans son plein, il désigne ce qui essentiellement l'habite : le poisson fait partie de la symbolique de l'eau. De plus l'élément est l'aliment : le poisson est de qualité aquatique, il est dans et se nourrit de (c'est toujours la même chose dans la symbolique), parce que précisément c'est sa qualité propre, cela dit son propre¹⁰².

Saint Jean est expert en gustation d'eau, en discernement, en partage des eaux. Tous ses premiers chapitres portent sur le partage des eaux¹⁰³.

Donc ici les poissons sont retirés de leur mauvaise eau, mais pour vivre dans l'autre eau qui est le pneuma, c'est-à-dire l'esprit de la communauté. Et ces poissons sont les hommes mais aussi l'aliment des hommes, car l'aliment c'est l'élément au sens que je disais tout à l'heure.

Or très important : il y a un poisson qui est là déjà, et on apporte les autres poissons, mais ces autres poissons ne font pas nombre, ils ne sont que le déploiement de ce qui est contenu

¹⁰¹ Voir chapitre VI, 1) § "Signe" (au niveau de la première note du chapitre) : il est question de compter les signes en parallèle avec les trois signes de Moïse et où le troisième signe serait celui-ci.

¹⁰² « Ce que nous appelons élément aujourd'hui, c'est la plus petite partie qui, répétée un certain nombre de fois, avec d'autres éléments, constitue finalement un tout. Alors que d'élément (*stoikheion*), au grand sens originel du terme, il n'y en a que quatre (l'air, l'eau, le feu, la terre). Par exemple l'air dit à la fois l'oiseau, l'aile, le souffle, la respiration, le vent etc. Pour dire cela de façon un peu plaisante : chez les Anciens c'est à la fois les éléments et les aliments d'une chose. C'est ainsi que le pain est l'aliment propre de l'homme, donc l'élément de l'homme. Ce qui donne une tout autre lecture du chapitre 6 de Jean. Et c'est ce qui permet à tel auteur du IIe siècle de dire : Adam n'était pas encore véritablement un homme dans le paradis terrestre car il mangeait des choses de la cueillette, mais il ne connaissait pas encore le pain. » (J-M. Martin, Saint-Bernard, 20 juin 2012).

¹⁰³ Cf le II de [La symbolique de l'eau en saint Jean \(la mer, eau des jarres, fleuves d'eau vive, eau-sang-pneuma au Baptême et à la Croix\)](#).

dans le déjà-là de Jésus ressuscité. Ils sont notre propre résurrection qui ne fait pas nombre mais qui est déjà contenue dans la résurrection de Jésus. C'est pourquoi il y a cette chose mystérieuse : il y a déjà un poisson frit mais il faut apporter des poissons qui sont désormais « poissons frits », donc dans la perspective de l'aliment.

Alors je pense que ce rapport entre aliment et élément est un bon lieu à méditer dans un épisode qui comporte justement à la fois l'élément de l'eau et l'élément du poisson avec le jeu qui passe entre ces choses. C'est toujours intéressant de développer le fonctionnement symbolique qui n'est pas selon les imaginaires qui sont les nôtres du dedans, du dehors etc. On peut toujours accentuer des aspects différents. Nous l'avons fait ici à partir d'un symbole car il ne faut pas méditer sur le symbole, il faut toujours le mettre en œuvre, et cependant d'avoir médité sur un symbole ouvre la capacité d'en regarder d'autres. Bien sûr, il y a ici des choses plus adaptées, comme le rapport élément / aliment. C'était quelque chose que j'avais médité à partir d'autres lieux, il trouve ici sa justification pleine. De plus, c'est un jeu de mots, et il faut aussi respecter les mots quand ils jouent ensemble, c'est ce qu'ils peuvent faire de mieux ; et la noblesse du jeu de mots, c'est la rime.

Donc c'était une petite chose sur l'éminente dignité du jeu de mots, singulièrement quand il accède à être une rime. Pourquoi le poème dans la langue française accorde-t-il une grande importance à la rime ? Parce qu'elle est un lieu de mêmeté qui est déroutant par rapport à la raison simple. Mais il ne faut pas opposer la rime et la raison ; ce qui est beaucoup plus important, c'est de soupçonner la raison des rimes.

Il est intéressant aussi de constater que les rimes sont essentiellement jumelles. C'est un mode de gémellité comme Thomas le Didyme et Jésus.

Et les Anciens savaient très bien par ailleurs qu'il faut toujours croiser, on disait "juxtaposer" à cette époque, des rimes masculines et des rimes féminines, et ceci introduit autre chose : la thématique de Marie-Madeleine par rapport à Jésus est masculo-féminine ; celle de Thomas est une thématique de la gémellité. Ce sont donc deux variations de la mêmeté. Pas besoin d'aller plus loin sur ce sujet.

● Questions sur les poissons.

► Peut-on rapprocher ce repas de ce que raconte Luc : « *Ils lui présentèrent une part de poisson grillé. Et ayant pris, il mangea devant eux.* » (Lc 24, 42-43) ?

J-M M : Il faut être prudent. Les éléments symboliques ne sont pas sélectionnés exactement de la même façon dans les différents évangiles car la question qui régit un texte n'est pas forcément la même chez tel ou tel. Par exemple dans le récit de l'apparition après la Résurrection chez Luc, il semble bien qu'un certain nombre d'éléments soient convoqués pour bien convaincre que Jésus n'est pas une apparition fantomatique mais quelque chose de réel, et c'est pour cela qu'il dit : « *Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ; touchez-moi et voyez, un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai* » (Lc 24, 39). Peut-être que Luc répond à une tentation de type docète, car les docètes croyaient que Jésus n'avait eu qu'un corps apparent et n'avait souffert que de façon apparente. Mais je pense que ce sont des considérations de second degré par rapport à la lecture de saint Jean. Il ne faut

pas, sous prétexte que Luc fait ce traitement, introduire ce souci chez saint Jean, je crois que c'est hors du souci de Jean.

► Alors qu'est-ce que c'est que ce poisson frit qui est sur le feu de braise ?

J-M M : Au chapitre 4 ce sont les disciples qui disent à Jésus : « Rabbi mange » car ils étaient allés chercher de la nourriture pendant que Jésus était occupé avec la Samaritaine. Mais Jésus leur répond : « ³² "J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas". ³³ Alors 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". » Souvent les gens se posent la question sur ce que Jésus mange : est-ce une nourriture commune ou est-ce une nourriture spécialement sélectionnée pour un corps ressuscité ? La réponse vient de Jésus lui-même : « *Ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'achever son œuvre* ». On ne trouve pas ça dans les supermarchés. Or c'est ça le poisson : le poisson c'est Jésus lui-même en tant qu'il vit. Le poisson qui est posé avant que les disciples n'apportent les poissons qu'ils ont pêché, c'est Jésus lui-même.

► Le texte ne dit pas cela.

J-M M : C'est dit par la symbolique du rapport entre le poisson déjà là sur le feu de braise et les multiples poissons. Nous avons là le rapport du *Monogénês* (du Fils Un) et des *tékna* (des enfants), et le mot "poisson frit", en un certain sens, se prête à cette lecture, bien qu'à d'autres égards ce ne soit pas satisfaisant. C'est à nouveau ce thème qui structure tout l'évangile de Jean : le rapport du *monos* (du un) et de la totalité des dispersés rassemblés dans le Fils un. Les *tékna diéskorpisména* (les enfants démembrés, déchirés, dispersés) sont rassemblés en un, c'est de cela qu'il est question ici.

La nourriture, ce n'est pas d'abord la matière, mais c'est essentiellement ce qui tient en vie. Or ce qui tient en vie Jésus, c'est de se donner à manger pour que nous vivions. C'est d'être pleinement donné qui lui donne de se recevoir dans cette perpétuelle respiration qui constitue ce vivre, dans ce perpétuel venir qui constitue ce demeurer. Je dis souvent que le verbe donner est probablement celui qui fait l'unité secrète de demeurer et venir. Il se trouve que nous rencontrons quelque chose de ce genre ici dans cette situation inattendue. Mais les meilleures choses viennent quand on ne les avait pas prévues.

► Que Jésus soit le pain qui rassemble les fragments, c'est une symbolique compréhensible. Mais pour le poisson on ne peut pas parler de fragments.

J-M M : Le poisson qui est posé ici est posé comme le pain sur la table. À propos du pain Jésus a dit : « *Le pain que je donnerai c'est ma chair* » (Jn 6, 51) c'est-à-dire que « le pain que je pose c'est moi-même ». Ici le poisson posé est mis en rapport avec la multiplicité des poissons. Ils ne sont pas fragmentés, mais ils ont pour signification le pullulement, la multitude, l'abondance ; ce sont des mots qui se trouvent dans notre texte. Le poisson est traditionnellement un symbole de fécondité, de pullulement.

Il est bien clair que Jean veut ici introduire simultanément des symboliques qui lui sont familières, comme la symbolique de l'un et des multiples et la symbolique du poisson qui est posé d'avance. Alors il cumule à la fois un récit de pêche miraculeuse pour cette raison

que c'est le symbole de la multiplicité, et puis un repas. Mais, de soi, ce sont probablement deux épisodes distincts, et il les travaille ensemble.

Il est intéressant, si on veut se familiariser avec l'Écriture, de ne pas avoir une explication exhaustive de tel ou tel épisode, mais de laisser entendre les capacités de symbolisation d'un certain nombre de données qui appartiennent à un même champ. Par exemple les différents éléments de la symbolique du repas sont : le pain, le poisson, l'agneau et le vin. Nous avons le pain et le poisson ici et lors de la multiplication des pains, nous avons le pain et le vin à la Cène. Donc ces différents éléments se trouvent groupés plus ou moins. Par exemple vous avez, dans les représentations des catacombes du premier art chrétien, un repas dans lequel il y a Jésus entouré des disciples, et puis le pain, le vin et le poisson, si bien qu'on se pose des questions : on ne sait pas si cette figuration de repas est une représentation de la Cène, une représentation du repas sur la plage, une représentation des repas funéraires que font les premiers chrétiens dans les catacombes, ou une représentation du banquet eschatologique... On ne peut pas dire "c'est ceci" avec certitude. Mais ce qui intéresse, ce n'est pas de se référer à un élément anecdotique, c'est de célébrer l'ensemble de ce qui est évoqué par la symbolique du repas.

► On n'a pas de rite où on mange du poisson.

J-M M : Dans le multiple champ de possibilités symboliques, il y en a qui restent au niveau de la parole et il y en a qui vont jusqu'à la gestuation. Par exemple Jésus est le poisson, Jésus est l'agneau, Jésus est le pain, or nous n'avons pas de rite de manducation d'agneau ni de rite de manducation de poisson, mais nous avons un rite de manducation du pain. Et ça, on ne peut le déduire a priori. Il y a une sacramentalité de la parole qui couvre un champ et même des champs déterminés, et cette sacramentalité-là, dans certains cas, elle se gestue. C'est un point de départ essentiel et il n'y a pas à prétendre prédéterminer ce qui se gestuera et ce qui ne se gestuera pas. C'est l'Église qui nous permet, dans son histoire, d'apercevoir et de pouvoir dire : il y a douze sacrements ou il y en a sept. Au XIIe siècle, vous avez des théologiens qui disent qu'il y a 12 sacrements, d'autres qu'il y en a 40, et d'autres qu'il n'y en a que 3, et tout ça ne fait problème à personne. En effet le mot *sacramentum* n'a pas encore sa définition. Dès l'instant qu'on aura défini le sacrement on ne pourra plus dire que : « il n'y en a que sept », mais cela ne va pas de soi. Il y a une ressource sacramentaire au sens originel du terme, au sens riche du terme, qui dépasse de beaucoup les gestuations que nous en avons retenues¹⁰⁴.

2) Les rapports entre l'avant et l'après de la Résurrection.

● Le chapitre 21 ou les Actes des apôtres johanniques.

Nous avons aperçu que le chapitre 21 s'ajoutait au chapitre 20 qui pourtant se présentait lui-même comme une conclusion. Mais nous n'avons peut-être pas résolu l'organisation réciproque de ces différents épisodes de telle sorte que chacun peut-être n'a pas encore révélé ce qu'il voulait dire, quel était son sens ultime.

¹⁰⁴ Dans la session sur le Sacré dont la transcription figurera un jour sur le blog, J-M Martin a abordé le thème des sacrements.

D'une certaine façon, il y a une connumération qui chevauche les deux chapitres puisqu'il est dit, au verset 14 que nous venons de lire, que c'est la troisième fois que Jésus ressuscité d'entre les morts se manifeste à ses disciples. En effet il y a eu deux apparitions au chapitre 20 et ici une troisième ; et d'un autre point de vue il y a une césure, une coupure qui paraît plus importante au terme du premier chapitre. Il y a aussi une distance : tout le premier chapitre a lieu à Jérusalem, le second a lieu en Galilée. Tout cela mérite à mon sens que nous y revenions pour que les choses en nous, peu à peu, prennent leur place et par suite leur sens.

Je dirais volontiers que le premier chapitre relate l'expérience de résurrection comme telle, d'une façon déjà complexe. Il y a, nous l'avons noté, la promptitude de la connaissance matinale de Jean ; nous avons vu la même chose, mais dans l'enveloppement de la journée (matin et soir), et nous avons vu la même chose reprise dans le cycle de l'octave, huit jours après. Mais tout cela module la façon dont nous avons entendu, vu, touché de nos mains, comme dit saint Jean au début de sa première lettre ; tout cela relate l'expérience comme telle. Ce que je veux marquer ici, c'est la différence d'avec ce qui suit. Au début de sa première lettre Jean dit : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont tâté au sujet du logos de la vie* (au sujet de la résurrection) [...] *cela nous vous l'annonçons pour que vous ayez koinônia (espace commun) avec nous.* » (1Jn 1, 1-3). Or ce processus effectif de l'annonce, de la constitution de la communauté (ou de l'espace commun) est ce qui se manifeste dans le chapitre 21. Je dirais d'une façon un peu provocatrice que le chapitre 21 est un peu comme les Actes des apôtres johanniques.

Le but n'est plus d'interroger sur les modalités de l'expérience elle-même, à tel point qu'ils n'osent même plus poser la question : « Qui es-tu ? », ils savent que c'est le Seigneur. Cependant ici, ce qui est marqué, c'est l'activité apostolique (la pêche ou le repas pris en commun), et puis, dans la suite du chapitre que nous n'avons pas lu encore, la place respective de chacun, car c'est une prophétie sur ce qu'il adviendra de Pierre et de Jean. C'est un petit peu les Actes des apôtres ou, plus exactement, parce qu'on ne sait pas pourquoi les Actes des apôtres s'arrêtent là, c'est plutôt l'histoire de l'Église qui n'est pas racontée sur le mode de l'histoire, bien sûr, mais qui est racontée dans ses grands motifs, dans ses grandes articulations. Le référent de ce chapitre 21 n'est en aucune façon un épisode, c'est-à-dire une anecdote, mais c'est l'indicible même de la vie de l'Église. Et nous aurons à voir que cet indicible est l'objet même, mais qu'il ne peut trouver à se dire qu'à travers les motifs-mêmes de ce qui est apparu de Jésus au cours de sa vie pré-pascale, d'où la ré-assomption de ces éléments pour dire cette fois l'aspect outre-galiléen, c'est-à-dire diffusé, de l'expérience dont il a été question au chapitre précédent.

Même les indices sur l'unité du filet qui ne se rompt pas, tout cela dit quelque chose sur l'Église, ou plutôt sur ce que nous appelons l'Église car ce n'est pas un mot johannique. Voilà un premier point qui va se préciser quand nous serons revenus sur le chapitre 20.

► De quelle Église est-il question ici ?

JMM : Le mot Église est un mot structurellement ambigu. Il s'entend à la fois de la convocation accomplie de la totalité de l'humanité, c'est le sens premier du mot *Ekklêsia tou*

Théou (Église de Dieu) et il désigne aussi ce que nous appelons couramment l'Église. Ce n'est pas par hasard qu'il a ces deux sens, parce que l'Église est essentiellement la tension entre les deux. En effet l'Église au sens petit est ce qui a pour tâche de faire voir et de faire venir ce qu'est l'*Ekklesia* au sens plus grand. C'est ce que dit *Lumen Gentium* d'entrée : « L'Église est *sacramentum* » et c'est expliqué selon le sens théologique du mot sacrement : c'est un signe et un instrument, c'est-à-dire ce qui donne à voir et ce qui fait venir l'unité plus grande, le sens plus grand de l'*Ekklesia* qui est l'humanité tout entière. Donc ces deux choses-là sont simultanément traitées dans ce chapitre¹⁰⁵.

Il faut le lire dans toute son ampleur et il faut le lire aussi dans la perspective de la gestion du temps de l'Église. Ce souci, on peut penser qu'il préside au débat qui a pu avoir lieu entre les premières communautés chrétiennes, les communautés de référence pétrine et les communautés de référence johannique. Il n'y a pas de standard central qui puisse recevoir le même ordre. Les premières communautés se sont développées autour de cela qui est entendu du Christ, et l'heure vient rapidement de comprendre leurs rapports, leur unité, leurs différences. Ce qui préside à la préoccupation de Jean, c'est le souci de bien apprécier le rapport des figures pétrine et johannique de l'*Ekklesia*. On reconnaît à Pierre des termes qui étaient plutôt employés dans le langage johannique à propos de Jean : disciple, aimé, ils sont accordés en un sens (nous allons le voir dans les versets suivants). Entre Pierre et Jean il est question de préséance mais aussi de qualités diverses. Deux choses sont essentielles dans ce qui sera montré de Jean : la rapidité et la demeure, deux choses qui paraissent contradictoires. La rapidité dans la course, la rapidité dans le coup d'œil : « *Il vit et il crut* » au sens où ce n'est pas qu'il a d'abord vu pour ensuite croire, puisque c'est un hendiadys, donc ça ne désigne pas deux actes successifs. Or ceci nous reconduit à la première invocation : « *"Venez et voyez". Ils vinrent, ils virent, ils demeurèrent* » : voir où il demeure, c'est demeurer. Et on verra à la fin du chapitre que Jean est celui qui demeure.

Cela qu'on peut appeler une négociation entre des communautés est en fait la gestion de l'intelligence plus grande des différentes figures de la foi, mais aussi des différentes fonctions de la foi dans l'Église.

Il y a d'autres questions qui ont préoccupé les écrivains des évangiles. Par exemple la question de l'héritage : qui est l'héritier de Jésus, est-ce la famille ou est-ce le disciple ? Est-on héritier de Jésus au titre de la famille ou au titre du disciple ? C'est une question qui joue un rôle important dans les Synoptiques et qui est reprise chez Jean à propos de Cana : la mère, les disciples et les frères de Jésus. C'est une question concrète puisqu'il y a les cousins de Jésus, les frères de Jésus. Très curieusement il y a le même débat après la mort de Mohamed (Mahomet), c'est la différence entre le chiisme et le sunnisme, les deux courants.

Cette question a dû se résoudre rapidement dans l'Église, et Jean fait état d'une primauté du disciple sur la famille de même que, dans les Synoptiques, vous avez ce qui est dit à propos de la mère (« *Qui sont ma mère et qui sont mes frères ?... Celui qui entend la parole* » d'après Lc 8, 18-20)¹⁰⁶. À l'intérieur de cela vous avez la distance prise par rapport

¹⁰⁵ Voir [Le "nous" christique](#) (Ekklesia...) et suivantes.

¹⁰⁶ Cf [Homélie sur Mt 12, 46-50 : les liens familiaux.](#)

à la mère : « *Quoi entre toi et moi ?* » (Jn 2, 4) qui paraît dur et en même temps est une réhabilitation prodigieuse de Marie en tant qu'elle a à être la mère du disciple. Les deux mentions de Marie chez Jean sont à Cana et à la Croix. Sa dignité éminente est d'être la mère de l'écoute, la mère de la foi, la mère du disciple. Et ensuite on a la question des frères de Jésus qui « *ne croyaient pas en lui* » (Jn 7, 5). Cela correspond à ce qui est dit dans les Synoptiques.

Il y a donc chez Jean des échos de la vie des premières communautés chrétiennes, et en particulier des questions que posait la constitution de rapports entre communautés. Tout cela est passionnant, non pas tellement dans un souci de conjecture historique, mais parce que, dans le traitement de ces questions, il y a toujours l'intention de déceler un sens.

● **Retour sur l'expérience de Marie-Madeleine.**

Ce que je voudrais considérer maintenant, c'est en quoi Jésus pré-pascal et Jésus post-pascal est et n'est pas le même.

Une question qui se pose à propos du chapitre 20 est d'identifier ce que signifie l'expérience de Marie-Madeleine : elle entend et voit le Ressuscité, le toucher étant différé, et il s'agit de redécouvrir le sens de ces mots (entendre, voir, toucher) qui sont des mots de notre empirie, de notre expérience. Mais ce qu'il en est d'entendre, de voir et de toucher au sens usuel est ajusté aux objets qui sont de notre entendre, de notre voir, de notre toucher. Comme ce qui se montre dans la résurrection n'est pas de cet ordre et est proprement indicible dans le langage de notre empirie, il faut que le langage joue un autre rôle, une autre fonction, soit pris dans un autre sens.

En effet, la résurrection n'est pas, nous le savons, le retour pur et simple de ce que Jésus était, pour autant qu'il se donne dans un autre sens à entendre, voir et toucher. Il faut donc que ces mots de l'expérience de la sensorialité soient désormais pris dans un sens qui est travaillé de l'intérieur de lui-même et qui soit en rapport avec la nouveauté même de ce qui est à entendre, à voir et toucher.

Alors, là encore, cet indicible ne pourra se dire que par la reprise dans un autre mouvement de ce qui était les motifs mêmes de la vie pré-pascale de Jésus.

● **Le passage, la Pâque.**

► On nous a toujours dit qu'entre la mort et la résurrection il y avait une coupure qui était un passage.

JMM : Que Jésus soit vu faire des choses avant sa mort ou après sa mort, pour nous cela change du tout au tout : entre Jésus pré-pascal et Jésus d'après la Résurrection nous mettons une coupure radicale. C'est compliqué parce qu'il est vrai que c'est essentiellement un passage, et pourtant, pour les évangiles, ce passage est de nulle importance, du moins à certains égards. En même temps il est beaucoup plus important que nous ne le pensons, puisque toute l'heure du Christ réside dans la Passion / Résurrection, et il l'est beaucoup moins que nous ne le pensons pour les évangélistes à un autre niveau. Des thèmes circulent aisément chez Jean dans l'avant et dans l'après de la Résurrection. C'est cette circulation des

thèmes qu'il est bon d'abord de mettre au jour : c'est plein de réminiscences, plein de choses qu'on a déjà entendues ailleurs.

Par exemple nous pouvons remarquer que, chez Luc au chapitre 5, l'épisode de la pêche merveilleuse est déjà dans la célébration pascalle, et que la même chose est reprise ici comme un épisode non encore pascal qui ressaisit la mémoire de l'expérience des disciples.

● **La croix : jugement et sauvegarde.**

Regardons maintenant en quoi Jésus pré-pascal et Jésus post-pascal n'est pas le même : ce qui fait la différence, c'est la croix, c'est-à-dire l'heure. Or le tout premier christianisme a médité sur la croix, et il en est ressorti un certain nombre de données, mais il y a une sorte d'adage qui revient constamment et qui est celui-ci : la croix a une double fonction, elle sépare et elle confirme, elle est séparation et confirmation. Dans le langage que nous avons utilisé jusqu'ici : elle dénonce et elle ressaisit à un niveau de réaffirmation autre.

Je parle un peu de cette double fonction de la croix, et puis je reviendrai sur l'application de ce regard à la question de la constitution même de l'Évangile.

Pris en lui-même, le thème de la double fonction de la croix est un thème johannique. Il est affirmé surtout au IIe siècle sous la forme que j'ai dite, à savoir que la croix sépare et confirme, et chez Jean il prend la forme des rapports entre jugement et sauvegarde. Le jugement est le discernement au sens de ce qui sépare, et le salut ou la sauvegarde est la confirmation, c'est-à-dire la remise à l'abri de ce qui était. Il y a au moins deux passages fondamentaux de Jean qui parlent de ces choses, ils se trouvent dans les chapitres 3 et 12.

● **Jugement et sauvegarde. Détour par Jn 3, 17-18.**

Prenons le passage qui se trouve au milieu du chapitre 3 après l'épisode de Nicodème.

« ¹⁷*Dieu n'a pas envoyé son Fils vers le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que par lui le monde soit sauf* » : donc jugement et salut, ou plus exactement jugement et non-jugement car c'est le non-jugement qui est salut. En effet il ne faut pas comprendre qu'il n'y a pas de jugement, car il est ajouté aussitôt après : « ¹⁸*Celui qui croit en lui n'est pas jugé* –il ne s'agit pas de "celui qui a la bonne opinion" mais de celui qui "entend", qui est "dans la zone de l'écoute" ; celui-là donc n'est pas jugé. Et celui qui ne croit pas c'est celui qui n'est pas dans l'espace de l'écoute ; donc ne pas entendre c'est se situer dans l'espace de jugement – *celui qui ne croit pas a toujours été jugé d'avance* », il est jugé par cela. Donc le "venir vers" du Fils fait que le monde est sauf, mais cela du même coup dénonce la non-écoute.

Et dans le texte de Jean cette double fonction de salut et de jugement vient justement à propos de la croix, dans la thématique des rapports ciel / terre donc de cette réalité axiale. Cet axe ciel-terre a été manifesté déjà à propos de la descente du pneuma au Baptême, puis à propos de la reprise de l'échelle de Jacob à la fin du chapitre premier. Ensuite, juste avant les versets 17-18 précédents, on le trouve dans la thématique du serpent d'airain élevé qui est une figure de la croix, figure qui est désignée comme exaltation du Christ (Jn 3, 14), et qui a la signification du « *mode selon lequel il allait mourir* » (Jn 18, 32). Donc la croix chez saint Jean dit aussi l'exaltation, le relèvement, cela dit la mort et la résurrection simultanément car c'est la même chose. C'est cette axialité-là.

Les versets 17-18 que nous avons lus désignent ensuite ce lieu comme étant le lieu du sauf et du judiciaire (mais dans le rapport que nous avons dit), et aussitôt après, aux versets 19 à 21, ceci donne lieu à la distinction entre lumière et ténèbre qui est le lieu premier du jugement. Autrement dit, puisque lumière et ténèbre renvoient au début de la Genèse, le lieu du sauf et du judiciaire est le lieu premier de ce que nous appelons la création. En effet les premiers versets de la Genèse sont moins la création, au sens que nous disons, que la sauvegarde du monde. C'est un récit de salut ; et un récit de salut se fait par discernement, se fait par séparation. YHWH sépare « entre... et entre... », et justement il sépare lumière et ténèbre. C'est la première séparation du *jour un* qui est le *jour sauf*, qui est le jour du salut.

Cette structure fondamentale est constitutive de l'Évangile comme tel.

La mort / résurrection du Christ est quelque chose qui porte la croix, non pas simplement sur ce qu'il en est du Christ, mais sur ce qu'il en est d'accueillir la chose du Christ. C'est un événement qui concerne le mot foi et par suite les articulations symboliques de la foi comme voir, entendre, toucher etc.

● **La foi comme événement de dénonciation et de confirmation.**

La question du voir est surtout développée par Jean au chapitre 12 lorsque les Hellènes se présentent et disent : « *Nous voulons voir Jésus* » (v.21). La réponse c'est : « *Si le grain ne tombe en terre et ne meurt...* » (v.24), et c'est ce qui est en question. Ces gens sont invités à deux choses : leur vouloir a besoin de se modifier ; et le mot voir a besoin de changer de sens, il a besoin d'être à la fois dénoncé pour la courte vue qui est dans la visée, et simultanément ressaisi et repris pour avoir désormais un sens ajusté à ce qui est à voir, ajusté à ce qui en question dans cette affaire. Toute cette partie du chapitre 12 va à dire ce qu'il en est de voir Jésus, c'est-à-dire ce qui l'identifie.

Or nous savons que ce qui identifie Jésus, c'est la résurrection car c'est ce qui le déclare Fils de Dieu, donc qui dit ce qu'il est. Mais l'identifier implique que l'acte de recueil soit lui-même un événement de mort et de résurrection en celui qui recueille. Cet acte de recueil (qui s'appelle couramment la foi) est donc un événement de dénonciation et de confirmation en celui qui accueille, et c'est précisément ce que font les évangiles. L'indicible de la résurrection est dit dans la re-prise ou dans la re-surrection de ce qui a été vécu dans la vie pré-pascale ; c'en est la confirmation, c'en est la reprise à un autre niveau, et c'est pourquoi nous trouvons naturellement ce chapitre 21 que nous étudions maintenant. Mais cette confirmation n'est qu'au prix d'une dénonciation, c'est-à-dire l'affirmation que je n'ai pas vécu ce qui était à vivre, ce que nous trouvons dans les évangiles sous la forme : « *ils ne comprenaient pas ce qu'il disait* ». C'est la dénonciation de la mémoire morte.

Il ne faut pas oublier en effet que la confirmation est l'avènement de la mémoire du présent, et non pas simplement le rappel d'une anecdote et d'un événement. On a ici la base d'une réflexion sur le temps en tant qu'appréhendé dans sa dimension de présence ou de remémoration ou d'espérance. C'est une reprise qui laisse alors loin dans les décombres des choses habituellement ressassées sur le caractère spécifiquement linéaire du temps chrétien par rapport au temps grec. Ce n'est pas vraiment ça.

La résurrection est la mise en question de la mort, c'est-à-dire du temps mortel. Le temps est un facteur prodigieux de mort, de maturation aussi. Et l'expérience d'intériorisation que suppose la mise en question du temps ne peut pas ne pas réagir sur ce qu'il en est d'écrire l'histoire, sur ce qu'il en est de dire les choses qui ont été vécues. Tout le monde s'accorde à dire que les évangiles ne sont pas des recueils d'anecdotes ou de chroniques au sens banal du terme. Mais s'ils ont cette forme, ce n'est pas par conformité à un genre littéraire qui passait par là, c'est parce que c'est de l'essence même de ce que veut dire la résurrection. La lecture d'un texte de façon historique n'est pas le seul mode de compréhension possible et il n'est pas sûr du tout que notre compréhension de l'histoire ait eu cours à l'époque de Jésus. Pour autant que nous nous bornons à chercher l'anecdote, c'est-à-dire à nous représenter les choses pour elles-mêmes, en tant qu'elles se reposent dans un passé qui ne nous toucherait plus mais serait le fondement sécurisant et absolument sûr de ce que nous devons croire aujourd'hui, cela n'atteint pas le mode de la parole d'Évangile.

- **Conséquences pour notre lecture.**

La question que nous avons mise au départ était de savoir sur quel mode il convient que nous essayions de lire ce texte. Nous avons vu comment la croix nous invitait à ne pas rester à un niveau de lecture qui se propose spontanément à nous et à ce que nous sommes, et à essayer d'opérer une transformation. Cette transformation du reste est commémorée au sein même des épisodes d'après Pâques. Nous l'avons vu par exemple chez Marie-Madeleine quand nous avons pensé que le passage où elle constate Jésus sans le reconnaître dénonce quelque chose de la période prépascale : elle ressaisit les épisodes de son expérience quand elle était près du Seigneur sans l'avoir identifié pour ce qu'il est, c'est-à-dire Fils de Dieu qui se manifeste dans la résurrection. Et c'est seulement après ce processus qu'elle peut dire « *J'ai vu le Seigneur* » c'est-à-dire le Ressuscité.

III – Les figures de Pierre et Jean

Nous en sommes à la deuxième partie du chapitre 21. On trouve ici traitées la figure de Pierre et puis la figure de Jean. Pour ce qui est de Pierre, il y a deux moments : le moment de la triple confession, et puis un second moment qui pourrait être interprété comme une prophétie sur la destinée de Pierre, sur la mort de Pierre.

1) La triple confession de Pierre (v. 15-17).

On change de champ symbolique puisqu'on passe du champ maritime au champ pastoral. La thématique pastorale se trouve à plusieurs endroits de l'évangile de Jean. En particulier Jésus est l'agneau (« *Voici l'agneau de Dieu* ») et le berger (« *Je suis le bon berger* »). Au chapitre 10 il est question des brebis (*probata*) et du bercail unique. Les deux champs sont compatibles, par exemple en ce qu'ils sont traités tous les deux dans la structure du rassemblement des dispersés, c'est-à-dire dans la perspective eschatologique du remembrement de la christité dispersée. À l'arrière de tout cela, dans la pensée johannique, il y a cette idée

que tout homme est un fragment de la christité démembrée. La fraction du pain rejoue la fracture de l'humanité pour que cette humanité fracturée soit rassemblée et reprise en un seul pain ou un seul poisson.

« ¹⁵Quand donc ils eurent dîné, Jésus dit à Simon-Pierre : "*Simon de Jean, m'aimes-tu (agapâs) plus que ceux-ci ?*" Il lui dit : "*Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime (philô)*". Il (Jésus) lui dit : "*Pais (boské) mes agneaux*".

¹⁶De nouveau (palin) il lui dit pour la deuxième fois : "*Simon, fils de Jean m'aimes-tu ? (agapâs)*" Il (Pierre) lui dit : "*Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime (philô)*". Il (Jésus) lui dit : "*Pais (sois berger de, poimainé) mes brebis*".

¹⁷Il lui dit pour la troisième fois : "*Simon, fils de Jean, m'aimes-tu (philéis) ?*" Pierre fut attristé qu'il lui ait dit pour la troisième fois "M'aimes-tu?" et il lui dit : "*Seigneur, tu sais tout, tu connais que je t'aime*". Jésus lui dit : "*Pais (boské) mes brebis.*" »

Ce moment de la triple confession, par sa structure ternaire, rappelle évidemment le triple reniement de Pierre¹⁰⁷. Il y a même une notation au verset 17 : « *Pierre fut attristé* ». La tristesse de Pierre n'est pas du tout notée par Jean dans le récit du triple reniement alors que, si je ne m'abuse, elle l'est dans les Synoptiques, donc le thème se trouve déplacé ici : cette tristesse conversive a une signification pour la figure de Pierre.

Une autre question se pose, c'est qu'il y a trois questions et il y a trois mouvements qui donnent lieu à un double vocabulaire. Nous remarquons les verbes *agapân* et *philein* (aimer), puis la différence entre les agneaux et les brebis, et aussi deux verbes également pour dire "paître" ; et ces mots sont décalés, ils ne sont pas dans un ensemble constant. Est-ce qu'il y a là simplement le souci de ne pas répéter la même formule, donc de varier ? Est-ce qu'il faut chercher une signification particulière, éventuellement progressive, marquant des nuances entre ces différents mots ? Je vous avoue que pour ma part je ne sais pas s'il y a une différence chez saint Jean entre *agapân* et *philein*, ce sont deux mots qui, de toute façon sont pris en bonne part. J'hésiterai même à dire que *philein* est plus fort qu'*agapân* qui a une valeur fondamentale. De même pour l'expression « le disciple que Jésus aimait » on a souvent *agapân* (13, 23 ; 19, 26 ; 21, 20) mais aussi *philein* (20, 2 et 7).

Sur la signification de *philein* vous avez quelque chose d'intéressant au chapitre 15 où ami (*philos*) est mis en opposition à serviteur : « *Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis* ». La raison en est simple, c'est que le maître ne montre pas aux serviteurs ce qu'il fait, ni le sens de ce qu'il dit, tandis qu'à ses amis il le montre. De même la parole christique en tant qu'adressée à l'ami n'est plus une parole de commandement, mais une parole de monstration. On commande à un serviteur, on montre dans une parole qui dit ce qui est à faire et qui donne ce qui est à faire en donnant de le faire. Il y a donc là une différence qui tient à la qualité de la parole et pas seulement à sa signification.

¹⁰⁷ Il y a ici une triple question et une triple réponse. Une fonction est donnée à Pierre, la fonction de pasteur : paître les agneaux et les brebis. Pourquoi trois fois ? Pour indiquer un rapport avec le triple reniement. Ce rapprochement a un sens éminent, c'est qu'il est donné ici à Pierre une fonction qui ne relève pas des dispositions naturelles de Pierre, bien au contraire... Il a, pourrait-on dire, une charge de vigilance, de garde, de soin de troupeau – mais bien sûr Jésus est le pasteur par excellence. Parce qu'il est celui qui renie, il lui est confié d'être le gardien de la foi des autres, ceci pour bien marquer que le véritable gardien de la foi des autres, c'est Jésus lui-même et non pas l'individu Pierre. (D'après *Maître et disciple*, I a) "*La figure de Pierre*", [Chapitre V : Les deux figures de Pierre et Jean en Jean 21 : L'héritage et le statut de la parole en Église](#))

Il est encore plus difficile de voir une différence entre les deux verbes qui disent paître, et donc il n'est pas sûr qu'il y ait une différence notable entre les agneaux et les brebis. Je vous rappelle que ce texte est un de ceux qui ont été utilisés apologétiquement par l'Église romaine pour marquer la primauté des successeurs de Pierre sur l'ensemble de l'Église. Les théologiens faisaient justement une différence entre les agneaux qui désignent les simples fidèles, et les brebis qui désignent les évêques : il était le pasteur de tous les simples fidèles, mais aussi des brebis, donc pasteur aussi des évêques. Il faudrait réfléchir à la question de l'usage de ce texte par rapport à la structure même de l'Église. C'est une question que j'appelle opportune parce que nous avons fréquenté ce livre mais sans trop nous soucier de ce qu'il en est d'éventuelles structures d'Église¹⁰⁸. Nous avons bien aperçu une symbolique fondamentale, une sacramentalité fondamentale d'une certaine manière, mais pas ce qu'il en est d'un exercice précis de la sacramentalité. Pour ce qu'il en est d'autre part du *régimen* (du gouvernement) de cet ensemble qui est le filet non rompu, nous voyons poindre certaines images, certains types dans ce chapitre 21. Il faudrait s'interroger là-dessus car cela présente un certain intérêt, même pour la vérité de lecture.

Pour savoir quels sont les verbes qui caractérisent le pasteur par rapport aux brebis il faut lire le chapitre 10 (il les appelle par leurs noms, il les conduit et il les nourrit, et enfin il donne sa vie pour elles), et il faudrait voir ce que cela signifie.

2) La prophétie sur la destinée de Pierre (v. 18-19).

« ¹⁸ *Amen, amen, je te dis, quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu marchais où tu voulais.* » Nous avons vu en effet il n'y a pas longtemps Pierre se ceindre. Ce qui est important ici c'est le « toi-même » : il dispose de son corps, de la présentation de son corps, et aussi de le mettre en mouvement. S'habiller pour aller, marcher...

« *Quand tu auras vieilli, tu étendras les mains (ékénéis tas kheïras)...* » On peut voir ici le geste d'étendre les mains pour qu'un autre passe la ceinture, mais il ne faut pas oublier que tendre les mains a une signification dans le christianisme pour dire la croix, et ceci dans un double sens chez Jean : c'est le rappel de la crucifixion mais ça désigne également la stature cruciforme de l'homme accompli, car c'est aussi le mot qui servira à dire l'action de grâces. Dans cette espèce de groupement de la figure de l'Orant et de la figure du Cruciforme¹⁰⁹, il y a une double idée qui est tout à fait conforme à la pensée de Jean si on pense que pour Jean la crucifixion c'est l'exaltation. De fait Jean ne sépare jamais les moments : la Crucifixion, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte, tout ce déploiement, surtout lucanien, ne se trouve pas chez lui. La Crucifixion est le moment même de l'exaltation, c'est-à-dire de la Résurrection, et aussi de l'Ascension qui est "aller vers le Père" ; et comme aller vers le Père c'est venir vers les siens sur le mode du pneuma, c'est la Pentecôte. Aussi bien du reste, le pneuma, l'eau et le sang découlent de la croix elle-même chez Jean. Jean vise toujours d'un seul trait la totalité du mystère pascal dont les aspects peuvent être célébrés ensuite à part : l'aspect de mort, l'aspect de Résurrection, l'aspect

¹⁰⁸ Voir plus loin.

¹⁰⁹ Voir dans [Images et textes. Réflexion à partir de l'iconographie](#) le 1) e).

d'Ascension, l'aspect de descente du pneuma (ou de Pentecôte). Ce que Jean considère, c'est l'heure, et l'heure c'est tout cela en un seul, qui est du reste la révélation événementielle de ce que Jésus est de toujours, c'est-à-dire « aller au Père » : dès l'arkhê il est « *parole tournée vers le Père* ».

« *...Et un autre te ceindra et te conduira où tu ne veux pas.* » Qui est cet autre ? Si je l'entends de la mort, c'est le bourreau qui l'attache. Néanmoins, comme toujours, il y a un double sens chez Jean, et il faut le traiter d'une tout autre manière : si « étendre les mains » dit que Pierre suit Jésus jusque-là (v.19), l'autre c'est peut-être le Père. Mais entre la première image et la seconde, il y a tout un problème de transfert de sens, de signification, qu'il importe de ne pas manquer sous peine de faire du Père un bourreau.

Donc nous avons pensé qu'il y avait ici quelque chose qui avait rapport à la croix, et nous avons pensé juste puisque c'est Jean qui nous le dit : « ¹⁹*Il dit cela signifiant de quelle mort il glorifierait Dieu.* » Mais il était bon de voir que les mots même déjà le disaient. Et ce n'est pas fini car : « *Et ayant dit ceci, il lui dit : "Suis-moi"* ». Or le verbe *akoloutheïn* dit sur un mode éminent ce qu'il en est d'être disciple. Nous connaissons la structure : « Prends ta croix (ou lève ta croix) et suis-moi ». Donc il s'agit de suivre le témoignage du Christ jusqu'à la croix. Et le verbe suivre sera caractéristique de la foi de Pierre.

Il y a eu du reste un débat à ce sujet, j'ai oublié de vous signaler ce passage, c'est à la fin du chapitre 13 : « ³⁶*Simon-Pierre lui dit : "Seigneur, où vas-tu ?" Jésus répondit : "Où je vais, tu ne peux maintenant me suivre, tu me suivras plus tard".* ³⁷*Pierre lui dit : "Pourquoi ne puis-je pas te suivre maintenant, je déposerais ma vie (ma psukhê) pour toi"* – on voit très bien ici la pseudo-promptitude de Pierre qui, en posant cette question, désire immédiatement aller mourir, comme Thomas l'avait dit: « *Allons mourir avec lui* » (Jn 11, 16) – ³⁸*Jésus répondit : "Tu déposeras ta vie pour moi ? Amen, je te dis, le coq n'aura pas chanté que tu ne m'aies renié trois fois".* » C'est la première annonce du reniement avant le passage du chapitre 18. Donc il y a un rapport évident ici : c'est le même thème.

Il ne faut pas oublier que nous avons dit, d'une manière peut-être un peu facile, que ce chapitre était comme les Actes des apôtres de Jean. En réalité, c'est la mort de Pierre qui est racontée, mort dont la prophétie est mise dans la bouche de Jésus. Nous allons voir d'ailleurs que la comparaison entre les deux modes de mourir de Pierre et Jean entre en jeu dans ce passage, puisqu'il est dit à la fin du chapitre que Jean « *ne mourrait pas* ».

Le mot « suivre » qui est dit à propos de Pierre a sûrement à voir avec la mort. Suivre, dans le contexte, signifie être crucifié. Bien sûr à un niveau tout à fait simple Pierre est mort crucifié, et Jean est mort vieux. Cela pourrait être un discrédit porté sur la personnalité johannique, parce que je pense que dès la fin du premier siècle il y a une magnification du martyr, de même qu'il y a une fusion très rapide entre l'idée de connaître et d'être martyrisé. Autrement dit le disciple, celui qui entend, c'est celui qui voit lors de son martyre. La magnification du martyr comme mode suprême d'être disciple et de voir se trouve dans les Actes des apôtres sous la figure d'Étienne (Ac 7, 54-60) et s'est développée dans la toute première patristique (par exemple chez Ignace d'Antioche).

► Dans ce que tu as dit, ce qui me semble parachuté c'est de dire que l'autre qui le conduira à la mort, c'est le Père.

J-M M : Ce n'est pas cela le plus difficile de la question. C'est pourquoi je voudrais apporter cette précision : la mention du Père a l'air de faire intervenir quelque chose d'autre. Or ceci est déjà dans le texte, dans l'expression « étendre les mains » car cette expression désigne la crucifixion sur le mode du Christ : il meurt en obéissant au Père. Donc ceci conduit à un second niveau de lecture du texte où l'intelligence de la signification profonde de la mort de Pierre par rapport au Père peut tout à fait intervenir.

Nous avons alors l'écho de « *Que ta volonté soit faite et non la mienne* » (Lc 22, 42), ce qui d'une certaine manière pourrait faire difficulté par rapport à certaines choses que nous avons dites ici, mais ce n'est pas par rapport au texte. Nous avons vu que le mot volonté dans le Nouveau Testament n'était pas à comprendre prioritairement comme un conflit de volontés, mais que la volonté disait le caché qui demande à se dévoiler. Or c'est le cas ici ; et pas d'abord ici, mais à Gethsémani dont c'est la reprise ici. Il faudrait situer cela dans la signification générale du mot volonté. En effet il ne faudrait pas concevoir Dieu le Père a priori et avant tout comme toujours nécessairement adverse ; au contraire sa volonté, c'est-à-dire son secret, est le dévoilement de ma volonté secrète. Mais il reste que le plus souvent, il arrive que notre volonté secrète ne soit pas ce qui accède à notre propre vouloir immédiat, c'est-à-dire à ce qui correspond au mode mineur de dire "je". Ce qui est important, c'est que la dénonciation du mode mineur de dire "je" ne doit pas se faire n'importe comment. Nous revenons ici sur la problématique du chapitre 12, à savoir : « *Celui qui hait son âme* ». Le "celui qui" est un "je" plus radical qui, dans le bon sens du terme, dénonce "je" ; ce n'est pas simplement un autre du point de vue extérieur qui me dénonce, mais c'est cette altérité singulière du Père qui est plus moi-même que moi-même. C'est pour cela que le mode d'altérité de l'autre qui est le bourreau, est équivoque ; et ceci est très important, notamment pour comprendre la signification des rapports du Père et du Fils, parce que cette idée que le Père est le bourreau de son Fils est quelque chose qui, d'une certaine façon, court sournoisement dans l'imaginaire et dans les sensibilités.

► Le Christ a dit : « qu'il soit fait comme tu veux et non comme je veux ».

J-M M : C'est cela, c'est-à-dire qu'il y a le *Je* selon lequel « *Le Père et moi nous sommes un* », et c'est celui qui lui permet de dénoncer l'autre *je*.

► Alors il y a deux niveaux de langage.

J-M M : Tout à fait. Je veux dire par là qu'il ne suffit pas de dire : « je veux ta volonté », pour que du même coup soit éveillé ce *Je-là*.

3) La figure de Jean par rapport à celle de Pierre (v. 20-23).

« ²⁰*S'étant retourné, Pierre constate le disciple que Jésus aimait en train de le suivre – Jean "suit" et pourtant suivre ici n'a pas la signification fondamentale du verbe parce qu'il ne sera pas retenu comme caractéristique de Jean, un autre mot lui sera substitué. Mais ce suivre-là qui est un suivre d'avant la vocation (ou d'avant la signification profonde du terme selon le cas) se trouvait déjà au chapitre 1 : deux disciples suivent. Et en outre ce disciple est bien déterminé pour le lecteur puisqu'on a ensuite le rappel du chapitre 13 – c'est lui qui s'était penché sur son côté pendant le dîner et qui lui avait dit : "Seigneur qui est celui qui te livre ?" »*

« ²¹ **Donc voyant celui-ci, Pierre dit à Jésus : "Seigneur, celui-ci, quoi ? (Kurié, hoïtos dé ti ?)".** » Sans doute la communauté johannique entend la communauté pétrine lui poser la question. Mais d'autre part, il y a cette question de la destinée différente de Pierre et de Jean par rapport à la mort qui demande à être expliquée. Nous avons sans doute ici un texte d'après la mort de l'un et de l'autre, puisque l'on parle de Jean comme de « celui qui a témoigné » (v.24). C'est le dernier rédacteur de l'évangile de Jean qui écrit puisque le texte dit : « *C'est ce disciple-là qui a témoigné, qui écrit ces choses* » (v.24). Néanmoins le style de ce chapitre reflète quelque chose des structures de style qui se trouvent tout au long de l'évangile de Jean, donc il serait aberrant de dire : le dernier chapitre a été écrit par un autre qui parle de Jean. En effet cet autre-là a contribué aussi à l'ensemble de l'évangile que nous appelons évangile de Jean. Nous avons une suite de témoignages d'une école johannique.

« ²² **Jésus lui dit : "Si je veux qu'il demeure tandis que je viens, quoi pour toi ? Toi, suis-moi."** » Donc Jésus dit cette parole qui paraît énigmatique « *je veux qu'il demeure* » et ajoute « *Quoi pour toi ?* » C'est-à-dire en quoi cela te concerne ? Qu'est-ce que ça te fait ?

Deux autres choses à noter ici. La première c'est que le mot qui caractérise Jean c'est « demeurer ». Or paradoxalement nous avons l'idée qui caractérise Jean dès le début du chapitre 20 qui est la rapidité. Cela pourrait apparaître opposé. En réalité c'est la même chose. Rappelez-vous comment nous avons caractérisé la rapidité de Jean, comme la plus grande proximité de la fin et du principe. Et cette même grande proximité s'appelle demeurer : la rapidité rapproche les termes jusqu'à ce que d'une certaine manière ils demeurent. Je me fais comprendre ? La même chose peut se dire « course rapide » et « demeurer », il s'agit bien de la même chose : l'expression intéressante ici, c'est « *tandis que je viens* ».

La deuxième chose à noter, c'est la signification éventuelle de la figure d'un disciple sur ce mode par rapport à la figure pétrine. « *Quoi pour toi ?* » : est-ce que Jésus voudrait dire que la figure pétrine n'a rien à voir avec la figure johannique ? Probablement pas à ce point. Néanmoins une question est posée ici¹¹⁰.

On peut noter encore autre chose : la façon de marquer la distance qui est mise en œuvre ici est à peu près la même que celle qu'on trouve à Cana quand Jésus répond à sa mère : « *Quoi entre toi et moi ?* » (Jn 2, 4). Donc d'une certaine manière, dans un chapitre où on est en train de faire des comparaisons, ceci semblerait dénier la primauté de la comparaison, c'est-à-dire dénier toutes les problématiques de jalousie liées au comparatif. Or la jalousie du comparatif c'est Abel et Caïn, c'est ce qui ouvre le meurtre et la mort dans le monde.

La phrase de Jésus est sans doute mal entendue puisque : « ²³ **Se répandit donc la parole vers les frères, que ce disciple ne mourrait pas.** – en effet Jean a la réputation d'être mort tardivement, et d'une façon qui n'a pas l'air d'égaliser l'idéal de la suite qui est lié au modèle

¹¹⁰ Quelles sont les différences exactes qui caractérisent Pierre et Jean ? À Jean il est donné d'être "le disciple que Jésus aimait"; et à Pierre, à qui il n'est pas dit "je t'aime" originellement, on éprouve le besoin de dire au chapitre 21 qu'il aime, donc qu'il est aimé. À Jean qui est "le disciple" donc qui a à suivre, il n'est pas redit qu'il a à suivre, mais qu'il a au contraire à demeurer, tandis qu'à Pierre il a toujours été dit de suivre, mais "suivre" est aussi un trait du disciple. Donc il y a sans doute, dans la façon de penser, des mots qui sont caractéristiques de l'un et de l'autre, mais quant à voir le détail de cette négociation, c'est-à-dire repérer le mot qui est le plus propre de chacun, c'est difficile. (Note de la transcription de *Maître et disciple* au I du chap. V).

de Pierre – ***Or Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas mais : "Si je veux qu'il demeure tandis que je viens*** – je traduis ainsi et non pas « jusqu'à ce que je vienne », car le verbe est à l'indicatif – ***quoi pour toi ?*** ». Jean est mort, il faut bien que quelque chose de sa mort soit géré. Et sa mort est gérée ici par les imprécisions et les précisions mêmes de Jésus à son sujet, c'est-à-dire qu'il ne dit rien de sa mort mais il dit qu'il demeure. Or ceci pourrait nous poser une question par rapport à Pierre, parce que justement Pierre est mort mais apparemment c'est lui qui demeure le plus proche par sa fonction, je veux dire par là que le successeur de Pierre demeure, c'est du moins une lecture possible.

Le verbe demeurer est donc ici un verbe majeur pour dire Jean avec la signification de l'habitation intérieure (la demeure), et avec la signification de la durée. Jean est aussi en référence avec l'un des deux disciples du chapitre premier d'avant la vocation de Pierre dont il est dit qu'ils le suivirent (v.37) mais aussi qu'ils demeurèrent auprès de lui (v.39).

Vous vous rendez compte que nous essayons d'apporter des interprétations sur le texte, mais elles sont plus ou moins pertinentes. Il faut dépasser cette pensée, mais en même temps toujours reposer la question : quelle est la signification de la demeure, quel est le trait du disciple ? Il s'agit ici du disciple par excellence dont le trait est de demeurer ; et par ailleurs suivre est un des traits du disciple (« *Toi suis-moi* » est dit à Pierre). Suivre et demeurer est-ce différent ? Peut-être pas pour le fond bien sûr. N'oublions pas que ce qui est en question, c'est le type de fonction dans l'Église, mais c'est aussi les traits de toute foi car le disciple, c'est la foi véritable, donc ici la foi véritable en tant qu'elle demeure. « *Si vous demeurez dans ma parole, vous serez mes disciples véritablement, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera.* » (Jn 8,32). Vous connaîtrez la vérité qui est : être libre.

4) Épilogue (v. 24-25).

« ²⁴*Celui-ci est le disciple, celui qui témoigne de cela et qui a écrit ces choses, et nous savons que son témoignage est vrai.* » Je note ici les mentions du disciple, du témoignage et de la vérité, autant de thèmes johanniques. Mais je remarque aussi la mention de l'écriture : « *c'est lui qui a écrit ces choses* ». L'un d'entre vous a dit que cela avait peut-être à voir avec l'idée du permanent, l'idée de demeurer qui caractérise Jean : la parole écrite demeure.

« ²⁵*Il y a aussi de nombreuses choses que fit Jésus, telles que si elles étaient écrites et rassemblées, le monde entier ne pourrait pas contenir les livres ainsi écrits.* » On est tout naturellement tenté ici de parler d'une façon exagérée, d'une façon marseillaise de dire les choses. Mais je pense qu'on n'est pas quitte avec le texte si on se borne à dire cela parce que les choses qu'a faites et que fait Jésus et qui sont visées ici, conformément à ce que nous avons appelé l'objet de ce chapitre 21, ce sont effectivement des choses plus nombreuses et plus grandes que celles qu'il a faites dans le courant de sa vie mortelle. Ce sont des choses qu'il ne cesse d'accomplir. Là encore cela confirme notre mot qui était de dire que ce chapitre était les Actes des apôtres de Jean. C'est en fait aussi l'activité de Jésus ressuscité. Et si on examinait l'expression « plus grand » chez saint Jean, il faudrait voir aussi l'expression « plus nombreux ». Le plus grand désigne toujours la région de la résurrection.

Par exemple au chapitre 14 Jésus dit : « *Amen amen, je vous le dis, celui qui croit en moi fera les choses que je fais et il en fera de plus grandes que moi puisque je vais vers le Père* » (v.12). Les pronoms personnels sont en question dans cette phrase car, pour penser cela on est obligé de considérer que Jésus parle à partir de son *je* terrestre, mais que les choses plus grandes seront faites dans son nom c'est-à-dire dans son identité. Le premier *je* désigne une occultation de son être profond qui lui permet de parler à partir d'un *je* qui n'est pas la plénitude de son *Je*, un *je* que j'ai parfois appelé un "je mineur" puisque l'autre est un "je majeur" (un plus grand *je*), mais l'expression "mineur" n'est peut-être pas bonne. Ce que nous faisons (les œuvres plus grandes) c'est Jésus qui le fait. Théologiquement nous savons qu'il n'y a qu'une seule personne en Jésus, mais ici, nous avons pris garde de ne pas identifier le "je" de Jésus qui se trouve dans l'évangile de Jean avec notre notion occidentale de personne, nous avons pris de la distance. Donc nous avons là un point critique, très intéressant.

Donc ici il y a « de nombreuses choses » que le « monde » ne peut contenir. Il faut aussi être très attentif au sens du mot monde chez Jean, car il ne désigne pas purement et simplement ce que nous appelons le cosmos, ou l'univers, mais très précisément ce qui refuse. « Il est venu vers le monde », cela veut dire : il est venu vers le refus, c'est-à-dire vers la mort au sens johannique du terme. Le monde en tant que monde ne peut pas le connaître, c'est-à-dire qu'il ne peut pas l'accueillir. Donc ce monde ne peut pas recueillir, et ici en plus il ne peut pas « contenir » ce qui est en question et qui se dévoile dans l'action permanente, la présentification permanente de Jésus ressuscité. Alors je crois que si on veut bien entendre ce verset dans le sens des mots johanniques et non pas simplement dans notre sens, si on est attentif au "plus grand" et au "plus nombreux", si on est attentif à la signification du mot monde, on ne parle plus simplement et hâtivement d'une exagération.

IV – Constitution de l'Église

J'avais dit que nous reviendrions sur les questions ecclésiologiques que nous avons évoquées. En général quand on parle d'Église, on a deux concepts différents, à savoir une Église intérieure et une Église structure. Or ce n'est pas de cela que je vais parler. En effet ce que nous allons évoquer ce sont deux figures de l'Église : la figure sacramentelle et la figure de régime (ou de gouvernement), et nous verrons qu'il n'y a pas intérêt à les confondre, nous verrons même qu'elles étaient soigneusement distinguées par les grands théologiens du Moyen Âge et que certains textes de Vatican II, en dépit des avantages apportés par ce concile en matière ecclésiologique, risqueraient d'estomper cette différence essentielle.

● L'hydrographie johannique.

Je commence par ce qui est de l'ordre sacramentaire et je le fais dans la terminologie de Jean. En effet, dans cette affaire, il faut bien distinguer la symbolique sacramentaire de Jean et une théologie du sacrement qui apparaît sous sa forme stricte seulement fin XIIe, début

XIII^e siècle. Entre les deux il y a une très grande différence, et la théologie du sacrement n'épuise pas les possibilités de la sacramentaire originelle.

La question que je vais poser pour introduire cela, c'est la question de l'hydrographie johannique. J'explique ce mot. Chez saint Jean, le thème de l'eau et des dérivations de l'eau est un thème tout à fait fondamental.

Le lieu le plus fondamental est très probablement Jn 7, 37-39. C'est lors de la fête d'automne, le dernier jour de la fête qui est le grand jour : « *Jésus se tient au milieu du temple et crie : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi celui qui croit en moi, des ruisseaux d'eau vivante couleront de son sein"...* Il parlait du pneuma que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui ; il n'y avait pas encore de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié. » Essayons de situer ces deux versets.

– Le thème de la source à partir d'où se produit le découlement se trouve au chapitre 4 dans le débat avec la Samaritaine : quelle est la source, est-ce ici ou à Jérusalem ? Ce n'est ni ici ni là mais « *dans le pneuma qui est la vérité* », donc dans le pneuma de résurrection comme en Jn 7, 37-39 : il est la source à partir d'où cela s'ouvre.

– Du point de vue de l'imagerie, nous avons indirectement une référence à Gn 2 où se trouve le tout premier symbole de ce qui est en question. Il s'agit de la détection du centre, c'est-à-dire de la source qui est au milieu du jardin et qui se répartit dans les quatre "têtes" (les quatre fleuves) énumérés en Gn 2. Ce fleuve source se retrouve dans la ville à la fin de l'Apocalypse¹¹¹. Il s'agit donc de la détection du centre et de l'examen des fluences : comment cela découle-t-il ?

– D'autre part le lieu de la référence immédiate, c'est le temple selon Ézéchiel : du temple l'eau coule dans la direction des quatre points cardinaux. Et en Jn 2 Jésus s'assimile à ce temple : désormais son corps de résurrection est le véritable temple. En effet à propos des vendeurs chassés du temple « ¹⁹*Jésus leur dit : "Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours."...*²¹*Il parlait du temple de son corps* » (Jn 2). Ceci est compris dans le mot gloire, puisque « *nous avons contemplé sa gloire* » (Jn 1, 14) et que la gloire c'est la présence de Dieu dans son peuple.

– Et surtout le lieu de référence le plus intéressant, c'est le chapitre 19 (nous en avons eu des échos dans le chapitre 20) : le corps de Jésus en croix est le lieu d'où flue le pneuma qu'il remet (v.30) et d'où fluent l'eau et le sang (v.34), cette eau-là qui est le sang, et ce sang-là qui est l'eau, parce que ces trois fluides sont appelés « pneuma, eau et sang » en 1Jn 5 dans un passage extrêmement complexe, progressif où les trois sont énumérés avec l'indication qu'ils sont « *vers un seul* » : ils sont désormais le véritable Éden ou le véritable temple. Le véritable lieu à partir d'où se situe tout cela, c'est Jésus ressuscité, c'est le pneuma « *car auparavant il n'y avait pas de pneuma car Jésus n'avait pas encore été glorifié* » (Jn 7). Ce thème est souligné au chapitre 19 parce qu'on insiste sur le fait que le témoin a vu et qu'il témoigne, et que son témoignage est vrai (v.35) car c'est un point essentiel. C'est

¹¹¹ « Un fleuve sort de l'Éden pour abreuver le jardin. De là, il se sépare : il est en quatre têtes. » (Gn 2, 10). « *Puis l'ange me montra le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois : et leurs feuilles peuvent guérir les nations.* » (Ap 22,1-2).

repris dans le chapitre 20 à propos des traces : de son flanc percé, transfixé, découle la reconnaissance de Jésus pour ce qu'il est, c'est-à-dire précisément la foi. Ceci intervient lors de l'apparition aux disciples rassemblés au soir du premier jour, et c'est également repris, en mêlant un autre thème, dans l'apparition à Thomas.

Voyez ce que je veux faire, c'est détecter un ensemble symbolique avec ses références propres et voir comment tout au long de l'évangile de Jean il émerge. Il faut entendre l'Évangile à partir de cette symbolique fondamentale qui est donc la question de ce qui était rassemblé en Jésus, qui se diffuse et se répand. Répandre est une des caractéristiques fluides du pneuma, c'est un des verbes fondamentaux du pneuma, d'autres verbes étant emplir et verser, tous des verbes de fluide qui disent la donation ou la diffusion, sans compter que le verbe donner est fondamental à propos du pneuma¹¹².

Nous avons parlé, rappelez-vous, en jouant un peu sur les mots, de typographie, l'écriture du *tupos* étant la marque de la transcription. Pour l'hydrographie spirituelle que j'évoque maintenant c'est un peu la même chose. Vous savez, il ne faudrait pas vous étonner outre mesure si vous avez eu l'occasion de parler avec telle ou telle personne qui connaît telle ou telle doctrine orientale ou autre, qui emploie des mots comme les énergies, les influences, les fluences. Cela du reste se retrouve dans le judaïsme biblique sous la dénomination des bénédictions qui étaient toujours plus ou moins dans le langage de la fluence, de la pluie ou de la dérivation des eaux. Vous voyez vers quoi nous allons ici : nous allons vers cette idée qu'être au fait de ce texte suppose de ne pas simplement l'avoir entendu comme une opinion ou une doctrine, mais peut-être se mettre dans un certain rapport avec cette dérivation.

On pourrait s'interroger et se demander en quoi consiste cette dérivation. Je dirai probablement que la dérivation la plus fondamentale, c'est la parole, et singulièrement la parole écrite, d'où l'importance de la graphie dans la situation de Jean. Ce qui est en question dans cette affaire ne vient pas de l'écoute, mais il ne faut pas opposer l'écoute et l'Écriture, car l'Écriture est la *Graphê* de cette eau-là, d'où l'importance du témoignage au sens johannique du terme : être dans le champ de l'écoute de l'Écriture, c'est tout autre chose que se documenter sur une opinion de jadis. Lire en ce sens-là, c'est être en rapport avec cette source, c'est voir que la volonté du texte est celle-ci. Autrement dit cela fait partie du dit du texte que de goûter à cette eau-là qui est la parole répandue.

Mais il y a autre chose également : cette symbolique originelle se donne spontanément dans une gestuation : une gestuation baptismale, une gestuation de repas, une gestuation de l'odeur même, des gestuations diverses. Il y a là une dimension importante qui se dit.

Je viens de parler de repas : cela se trouve même à partir du pain. On sait que si la parole dont je viens de parler est eau (puisque le puits c'est la parole), c'est le pain aussi. Dans l'acte de multiplication des pains, l'idée de multiplication est très importante, le passage de l'un (les 5 pains) aux multiples. Mais plus importants encore sont les 12 paniers de pain qui restent et qu'il ne faut pas laisser de côté, ils sont en plus : là est la présence eucharistique pour toute la lignée de l'Église. Nous mangeons encore de la multiplication des pains. Nous

¹¹² Cf [Le Pneuma \(l'Esprit Saint\) chez saint Jean : repères : symboliques \(eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...\)](#).

avons là un exemple de dérivation : dérivation de la parole mais aussi dérivation de la gestuation de la parole qui nous arrive sous la forme des sacrements.

- **La constitution fondamentale de l'Église.**

Abandonnons provisoirement la symbolique johannique pour essayer de nous situer par rapport à un discours théologique beaucoup plus classique. On s'aperçoit que lorsqu'il s'agissait de l'Église au Moyen Âge, il ne s'agissait pas d'abord du gouvernement (ou du *regimen*), mais de cet ordre-là que nous venons d'évoquer. Voici une petite phrase de saint Thomas d'Aquin : « Les apôtres et leurs successeurs ont le *regimen* de l'Église constituée par la foi et les sacrements de la foi ». L'Église est constituée par la parole dirions-nous, et par la gestuation de la parole. C'est cela qui constitue l'Église et de cela les successeurs des apôtres ont la garde (le *regimen*). Autrement dit il ne faut en aucune façon mettre sur le même pied ce qui est en question dans la constitution fondamentale de l'Église et ce qui est en question dans le *regimen* de l'Église. Si j'insiste ici, c'est parce que, sous prétexte de faire une théologie plus biblique, on a énoncé un ternaire dont la constitution *Lumen Gentium* porte la marque, à savoir que le pasteur (ou le roi), le prêtre (ou le sanctificateur), et le prophète (ou le docteur) sont mis sur le même plan. Mais l'Église, structurellement, n'a pas reconnu que cela fut hérité sur le même plan.

En disant tout cela, je voudrais que nous fussions suffisamment libres pour pouvoir entendre dans l'évangile de Jean quelque chose qui n'est pas seulement une collection d'opinions comme nous lirions les pensées de Marc-Aurèle, mais qui ouvre un espace vivable dans l'ordre de l'écoute, et que cela soit le sens premier, profond du mot Église ; et pour ce qui est des vicissitudes du *regimen* par rapport à cette réalité, que nous en fassions un autre problème. Je ne cherche pas à me faire l'apologète de l'Église telle qu'elle est, ce n'est pas mon problème, mais sous prétexte que ce que nous appelons couramment l'Église présente une figure parfois déficiente à notre gré, je ne voudrais pas que nous soyons conduits à simplement considérer comme un ouvrage documentaire l'Évangile, la parole que nous avons essayée de lire.

Ceci n'est pas du tout une réponse à vos questions, c'est une invitation à déplacer ces questions, parce que si vous voulez dire : « l'Église on en a marre.. » je le sais aussi et cela ne m'intéresse pas. Ce qui importe dans cette affaire, ce n'est pas de gérer le pour et le contre dans l'Église. Je n'entrerai pas pour ma part dans cette discussion même si elle est urgente pour vous, parce qu'on ne s'en sort pas. De toute façon c'est infructueux. En revanche ce qui me chagrinerait, c'est que cette Écriture fût finalement réduite à n'être pas ce qu'elle est, une parole qui est vivante et qui fait vivre.

Mais je précise ceci : je n'ai pas dit qu'on ne peut pas lire l'Évangile comme un document. Comme il est dans toutes les bibliothèques, on peut toujours le lire comme n'importe quel livre. Ce que je dis c'est que si on lit un peu plus en avant, on est fondé à penser qu'il se donnera pour autre chose que pour un monument historique. Alors j'invite à le penser sur le mode sur lequel il se donne à penser.

► Tu as dit que l'Église était constituée par la foi et les sacrements et qu'il fallait distinguer cela du "régime". Peux-tu mettre cela en rapport avec les figures de Pierre et Jean ?

J-M M : Pierre a un primat ou plus exactement un charisme particulier qui est celui de paître c'est-à-dire de régir (« *Pais mes agneaux* ») : cette fonction appartient au "régime" et pas à la "sacralité" comme telle. Et ça se fait dans un triple questionnement qui est la copie du triple reniement parce que celui qui a la garde de la fidélité, c'est justement celui qui a renié ; cela pour bien manifester que Pierre n'a pas ce charisme de par sa vertu propre, mais comme un charisme donné, ce qui est fondamental. C'est un charisme particulier qui ne postule pas la Chapelle Sixtine, une mitre, des vêtements dorés, toute la façon dont cela s'est vécu, et même le langage dans lequel cela s'est exprimé.

En effet le service de garde qui est confié à Pierre, l'Église a choisi au cours des siècles de l'exprimer dans le langage du droit romain, mais le droit romain n'appartient pas à la révélation. Que signifie cela dans une foi qui est une réfutation de la loi ? En fait cela se justifie, je l'ai étudié longuement dans mes cours, je ne vais pas le développer maintenant, mais c'est une question¹¹³.

La comparaison entre Pierre et Jean s'est déjà faite au chapitre 20 : Jean court vite et Pierre beaucoup moins vite. Ce n'est pas une question de physiologie ou d'aptitude sportive. Jean est toujours le symbole de la rapidité et il y a différents modes d'accéder à la résurrection que modulent les différents personnages qui apparaissent dans le chapitre 20. Il y a le cheminement long, les allers et retours, les retournements, toute l'expérience de Marie-Madeleine. Il y a la course lente de Pierre et la rapidité de Jean, signe que Jean est rapide dans son écoute c'est-à-dire dans sa foi : « *Il vit et il crut* ».

Autrement dit une caractéristique est donnée à la fonction johannique qui la distingue de la fonction pétrine. Jean (et les disciples de Jean le reconnaissent) est soumis au service de garde de Pierre et cependant Jean a une autre caractéristique qui a été préfigurée dans ce que nous venons de dire, et qui se développe ensuite en cela qu'on a dit que ce disciple « ne mourrait pas ». En fait il est mort. Il est fait allusion à la mort martyre de Pierre (« *un autre te ceindra et tu iras ou tu ne veux pas* »). Jean est mort sans doute quand le dernier chapitre est écrit, ce qui fait problème par rapport à cette persuasion que Jean ne mourrait pas. Mais la phrase est ressaisie pour indiquer que Jean est l'écriture achevée. Il est le disciple par excellence (ce que n'est pas Pierre) et il est permanent dans son écriture. Il est une présence qui persiste, la garde de la parole dans l'ensemble de l'Évangile bien sûr, mais singulièrement dans l'évangile de Jean.

Je pense que ce chapitre 21 est le résultat de débats entre des communautés pétrine et johannique qui correspondent aux deux têtes (les deux colonnes comme on dira) auxquelles sont accordés respectivement des caractéristiques qui les distinguent.

► Au pied de la croix Jésus a confié sa mère à Jean.

¹¹³ Ceci a été abordé dans la session sur le sacré dont la transcription paraîtra un jour sur le blog.

J-M M : Comme Marie est par excellence l'écoute tandis que Jean a la garde de l'écoute, les deux choses sont d'une certaine façon à mettre en rapport. Et ce rapport est très intéressant parce qu'il est question simplement deux fois de Marie dans l'évangile de Jean : à Cana et à la croix. Elle est à l'écoute de son fils et à l'écoute des hommes. C'est elle qui perçoit le manque (*hustéréma*) : « *le vin vint à manquer* », et donc qui ose un appel à l'emplissement de ce manque, et ceci ouvre la thématique des Noces de Cana.

Donc dans tous les cas la notion d'écoute du disciple est caractéristique de Jean et la permanence en quoi Jean ne meurt pas, c'est son écriture. L'écriture de Jean est une présence de Jean, voilà ce que dit l'évangile de Jean, cette dernière chose étant nécessairement écrite par un disciple johannique.

Une dernière question : la résurrection c'est quand... ?

► Mais la résurrection pour vous, c'est quoi ?

J-M M : Eh bien je ne définirai pas la résurrection, parce que définir épuise nécessairement. Néanmoins cela ne veut pas dire qu'on doit être sans parole. Mais ce qui est visé par la résurrection, qui est probablement le point aveugle, le point le plus obscur, la chose jamais possédée, cela demande à être développé toujours à l'occasion de quelque chose d'autre ; il ne faut pas la viser en elle-même. La résurrection est ce qui donne vigueur et sens autre au fait de voir, au fait de marcher, d'êtreindre, de souffrir, au fait d'espérer etc. C'est pour cela qu'elle est marquée dans l'évangile de Jean à travers tout ce qu'on est tenté de considérer comme des anecdotes. Nous avons dit qu'à travers chaque épisode, c'est la totalité de la résurrection qui est en question. Cela correspond à la façon dont la question se pose pour quelqu'un qui se sent boiteux, complètement aveugle ou autre. Je veux dire par là qu'il faut toujours en parler en situation.

► Et la résurrection c'est quand...

J-M M : Toutes ces questions sont inadaptées à la chose, mais comme nous n'en avons pas d'autres, il faut bien les regarder. « La résurrection c'est quand ? » est une question très intéressante parce que la résurrection est sous un certain aspect d'elle-même la mise en question du temps mortel, et par suite la mise en question de notre question « Quand ? ». Elle ne donne pas d'y répondre, elle invite à penser autrement ce que veut dire « Quand ? ».

Par exemple nous avons touché à quelque chose de ce genre quand nous avons employé l'expression « mémoire du présent ». C'est une expression assez provocatrice parce que le mot de mémoire est toujours employé à propos du passé ; enfin, pas toujours, mais si elle n'est pas employée à propos du passé, elle est employée à propos de la logique, à propos de quelque chose de la métempsychose platonicienne, la réminiscence, et donc là c'est encore une répartition. Mais véritablement la méditation de la résurrection met en question notre mode d'être au temps et par suite met en question notre mode de vivre l'être au temps, qu'il s'agisse du concept de nostalgie, de la crainte de ce qui vient, de l'attente, de l'espoir, du manque, de toutes ces choses-là. Or quand je dis que cela met en question, cela touche aussi une représentation du temps, de l'histoire, de la succession des générations. C'est une autre façon d'être au monde et donc essentiellement au temps. Je dis par là qu'apparaissent des

failles dans l'insuffisance des modes que nous avons d'être au temps, mais je ne dis pas que nous nous installons dans un autre temps. Nos craintes et nos espoirs ressurgissent parce que nous ne sommes jamais pleinement morts à notre mode natif d'être. Néanmoins il y a toujours là quelque chose qui désabsolutise et nous empêche d'être suffisants et décisifs dans nos prises sur la mort, et singulièrement sur le temps. Je crois que c'est cela le plus important.

Je n'ai pas répondu à la question : « La résurrection c'est quand ? » mais j'ai répondu que ce qui est évoqué dans cette phrase est remis en question lorsque le « quand » est touché par la résurrection.

► Ce n'était pas une question mais une remarque : la résurrection, c'est quand on fait ceci, quand on fait cela.

J-M M : C'est très bien parce que c'est le mode de définition que les enfants adorent. Alors vont s'installer une série d'anecdotes, et ce n'est pas si enfantin que ça, parce que c'est sur ce mode que surgit l'Évangile. L'Évangile ne répond pas à la question « La résurrection c'est quoi ? » mais la manifeste en œuvre ici et là. La résurrection, c'est quand quelqu'un de gisant se met debout, **la résurrection c'est quand...**