

## Chapitre 3

### JEAN 6, 14-29

#### Deux épisodes maritimes

À la suite du récit de la multiplication des pains, nous trouvons deux épisodes intercalés que nous avons appelés épisodes maritimes : la barque d'une part et puis la recherche.

Je dois dire que pour ma part j'avais tendance à laisser inaperçu ce passage entre le grand récit de la multiplication des pains et le grand discours sur le pain de la vie. Et c'est un auditeur qui m'a révélé son importance. C'était il y a peut-être 30 ans, nous formions un groupe aussi peu homogène que possible dans lequel il y avait à la fois un chercheur en physique de la lumière et des Cap-Verdiens qui parlaient à peine français et travaillaient sur les chantiers comme grutiers. Nous avions lu l'ensemble du texte du début jusqu'à la fin de ce que nous appelons maintenant les épisodes maritimes, et puis nous avons posé la question « Qu'est-ce qu'il y a de remarquable au fond, qu'est-ce qui vous intéresse dans ce texte ? » Antonio a dit : « Le bateau – à vrai dire j'attendais tout autre chose d'un grand récit comme celui de la multiplication des pains – le bateau, parce que le bateau, moi aussi je l'ai pris. » Évidemment ces gens étaient venus du Cap-Vert en bateau, et, pour Antonio, c'était une traversée dans la vie que de venir dans ce pays pour y "chercher" quelque chose – mot important du texte – par rapport à la vie difficile de son pays.

Cela m'a donné à réfléchir sur ce point très banal et très connu néanmoins : pour que le banal prenne de l'importance, il faut avoir des occasions (c'en était une) car nous entendons toujours à partir de ce que nous sommes. Ceci pour le meilleur et pour le pire de l'écoute : pour le meilleur, parce qu'effectivement nous faisons état de l'endroit où d'abord un texte nous atteint, nous touche, là où il nous parle ; pour le pire, parce que si nous entendons à partir de nous-même, c'est évidemment la pire des choses alors qu'il faudrait entendre à partir d'où vient la parole. La réponse à cela, c'est que de toute façon nous entendons à partir de nous-même, mais pas seulement et nécessairement à partir de ce que nous savons de nous-même ; et c'est lorsque l'insu de nous-même et l'insu du texte se rencontrent que l'écoute se fait véritablement.

Il est très important d'essayer d'entendre à partir du texte, bien sûr, à partir du site du texte, du lieu du texte, et même du non-dit de ce qui se dit. C'est une chose à laquelle nous sommes très attentifs. Autrement on reste dans ce qu'on pourrait appeler un fondamentalisme qui ne fait qu'entendre le texte comme il sonne en premier, qui ne prend pas en compte la différence du texte, son étrangeté, son caractère étranger. Et rien n'est plus étranger que la parole de Dieu. Il n'y a pas de différence culturelle entre cette culture-ci et cette culture-là qui soit aussi importante que la différence entre la parole de Dieu et la parole de toute culture, quelle qu'elle soit. La différence est énorme. Entendre dans cette différence est très important. Et néanmoins le texte n'est entendu que s'il nous atteint. Ceci a un sens déjà usuel, courant. Que le texte doive nous atteindre revêt une dimension

supplémentaire à la mesure où, étant Parole de Dieu, sa fonction ne se borne pas à nous documenter, à nous instruire sur des choses, mais c'est une parole telle qu'elle accomplit son œuvre lorsqu'elle nous donne de vivre. Ceci n'est que la paraphrase de la phrase qui se trouve à plusieurs reprises chez saint Jean : « *Ceci a été écrit pour que vous l'entendiez* (ou que vous croyez, c'est la même chose) *et que du fait de l'entendre vous viviez.* » (Jn 20, 31)

Voici donc une réflexion que nous pouvons faire pour ne pas commencer trop brutalement avec le texte, mais une réflexion qui est importante sur ce qu'il en est d'entendre en restant sur la lecture, puisque lire est un mode d'entendre.

## I – Lecture globale et étude des versets 14-15

### Introduction et première lecture.

Dans les versets 14-29 nous avons pratiquement deux épisodes distincts. Il nous faudra voir la visée propre de chacun. Par ailleurs nous aurons vite fait de remarquer qu'ils ont en commun d'appartenir au champ symbolique du maritime qui est un des aspects du champ symbolique de l'eau. Ils prennent donc place dans un ensemble qui contient, entre autre : la marche sur les eaux de Jésus ; la tentative de Pierre de marcher sur les eaux (dans les Synoptiques) ; la pêche miraculeuse ; l'aspect aventureux (périlleux) de la navigation dû à la tempête. Ces épisodes appartiennent à tous les évangiles plus ou moins, et ils ne sont pas nécessairement distribués au même endroit ni groupés de la même manière.

Il est important que nous mettions en rapport les textes que nous allons lire et le texte du chapitre 21 (le dernier) où se trouve la pêche miraculeuse. Certains sont disposés après la résurrection (c'est le cas du chapitre 21) et d'autres avant. Il y a une unité de champ symbolique avec des traditions qui travaillent ce champ symbolique mais qui, ensuite, sont ressaisies et groupées différemment dans les Écritures.

Je ne sais pas si vous apercevez l'intérêt d'une réflexion comme celle-là. Ce serait au fond la mise en avant d'une appartenance à un champ symbolique par rapport aux articulations du récit, aux intentions de récit, ce qui en un certain sens correspondrait à la différence de la parataxe et de la syntaxe. La syntaxe est une articulation selon les principes de la grammaire : les mots sont les uns à côté des autres, groupés par des fonctions répertoriées telles que sujet, verbe, complément. Mais il y a une autre fonction des mots, apparemment moins intelligente mais peut-être plus fine et plus importante, qui résulte de la juxtaposition des mots : la seule fonction ici c'est la proximité. Et le poème parle plus par la simple proximité des mots que par leur jonction syntaxique.

Les premiers chrétiens ont constitué de très bonne heure ce qu'ils appellent des *testimonia*, c'est-à-dire des listes de passages de l'Ancien Testament groupés par une affinité symbolique et non pas par la référence à leur fonction dans le récit. Il y a des groupements de *testimonia* autour du bois, autour de la pierre, autour de l'eau. Ce sont les principaux, les plus connus. Et manifestement l'écriture dernière de notre Nouveau Testament (en particulier saint Jean) connaît des groupements de ce genre qui sont censés révéler quelque chose de la manière de Dieu. Dieu s'exprime dans le langage de l'eau, dans le langage de la pierre, dans le langage du bois (dans la croix), etc. Ceci est plus important

qu'il n'y paraît et nous aidera à élucider un des mots qui va survenir aujourd'hui et qui est le mot de signe. Les signes ne sont pas utilisés dans le Nouveau Testament comme des preuves mais comme des attestations de la manière de Dieu, de la main de Dieu, des traces. On trace avec la main mais aussi on peut avoir des *vestigia* si on garde le sens originel du mot *vestigia* qui est la façon de marcher, les traces au sol<sup>6</sup>. Cela requiert une sagacité particulière (un savoir-faire particulier) et le modèle de cette sagacité par rapport aux traces, c'est le chasseur et peut-être même le braconnier. J'expliquais cela un jour dans une paroisse où le curé et ses paroissiens sont de fiefés chasseurs braconniers. Voilà : la trace, les vestiges et les présages, autant de choses qui sont étrangères, lointaines par rapport à notre mode de rendre compte d'un processus de notre pensée. Les vestiges et les présages : deux mots magnifiques qui font un octosyllabe parfait.

Nous sommes ici simplement alertés au texte que nous allons lire mais aussi à la façon de se comporter par rapport à lui, de le questionner, de s'en approcher.

Nous prenons rapidement les versets 14 et 15, puis le premier épisode (du verset 16 au verset 21) et le deuxième épisode (du verset 22 au verset 25), et nous verrons ensuite comment, à partir de ce deuxième épisode, de façon très graduelle, se prépare et s'annonce le grand discours et où il prend appui, aux versets 26 à 29.

Nous allons d'abord faire une lecture à partir du verset 14 jusqu'au verset 25. Je veux bien écouter deux traductions.

*«<sup>14</sup>Devant le signe qu'il leur avait adressé, les gens ont dit : c'est vraiment lui le prophète qui arrive dans le monde. <sup>15</sup>Jésus a senti alors qu'ils voulaient l'enlever pour le faire roi et il s'est enfoncé dans la montagne, seul.*

*<sup>16</sup>À la tombée du jour ses disciples sont redescendus vers la mer, <sup>17</sup>et ils ont pris une barque pour traverser la mer jusqu'à Capharnaïm. Déjà il faisait nuit noire, Jésus ne les avait pas rejoints <sup>18</sup>et un grand vent soufflait, soulevant la mer. <sup>19</sup>Après avoir ramé environ 25 ou 30 stades, ils ont vu Jésus marcher sur la mer et arriver près de leur barque, ils ont eu peur. <sup>20</sup>Mais il leur a dit : c'est moi, je suis, n'ayez pas peur. <sup>21</sup>Ils ont voulu le prendre dans la barque, mais la barque est aussitôt arrivée à terre là où ils se rendaient.*

*<sup>22</sup>Pour tous ceux qui étaient restés sur l'autre rive, seuls les disciples étaient partis – la foule n'ayant vu qu'une seule barque, et Jésus n'étant pas monté dedans. C'était le lendemain. <sup>23</sup>D'autres barques en provenance de Tibériade ont accosté à l'endroit où l'on avait mangé, lorsque le Seigneur avait remercié en priant. <sup>24</sup>Constatant que pas plus Jésus que ses disciples n'étaient là, les gens embarquent pour aller le chercher à Capharnaïm. <sup>25</sup>Ils le retrouvent de l'autre côté de la mer. Rabbi, demande-t-il, quand es-tu arrivé ici ? »*  
(Bible Bayard).

*«<sup>14</sup>Les gens donc, voyant ce signe qu'il avait fait disaient : « C'est vraiment lui le prophète qui vient dans le monde ». <sup>15</sup>Jésus donc sachant qu'ils doivent venir le ravir pour le faire roi, se retire de nouveau sur la montagne, lui seul.*

*<sup>16</sup>Comme le soir venait, ses disciples descendent à la mer. <sup>17</sup>Ils montent en barque pour aller de l'autre côté de la mer à Capharnaïm. Les ténèbres étaient déjà là. Jésus n'était pas encore venu vers eux, <sup>18</sup>et la mer avec un grand vent qui soufflait, se réveillait. <sup>19</sup>Ils avaient*

<sup>6</sup> Vestigium, ii, n. : plante du pied, empreinte de pas ; trace ; vestige (*dictionnaire Gaffiot*).

*donc ramé environ 25 ou 30 stades quand ils voient Jésus marchant sur la mer. Il est proche de la barque, ils craignent, <sup>20</sup>mais il leur dit : « Je suis, ne craignez plus ». <sup>21</sup>Ils veulent donc le prendre dans la barque, et aussitôt la barque est à terre, là où ils allaient.*

*<sup>22</sup>Le lendemain la foule restée de l'autre côté de la mer voit qu'il n'y a eu là qu'une seule barque, Jésus n'est pas entré dans le bateau avec ses disciples et seuls ses disciples s'en sont allés. <sup>23</sup>D'autres bateaux étaient venus de Tibériade près du lieu où ils ont mangé le pain après que le Seigneur a rendu grâce. <sup>24</sup>Quand la foule voit que Jésus n'est pas là ni ses disciples, ils montent dans des bateaux et viennent à Capharnaüm chercher Jésus. <sup>25</sup>Ils le trouvent de l'autre côté de la mer, ils lui disent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? ». »*

(Sœur Jeanne d'Arc)

### **Remarques sur les deux traductions.**

Sœur Jeanne-d'Arc traduit au plus près du texte dans le choix des mots : venir, arriver, se mettre en route, etc. Il est préférable de garder des mots qui sont repérables dans leur continuité dans le texte, ce que fait mieux sœur Jeanne-d'Arc que la première traduction. Il m'intéresse de savoir si c'est le même verbe ou pas dans deux versets successifs ; or la première traduction n'en tient pas compte. C'est peut-être plus lisible en français mais, chez sœur Jeanne-d'Arc, c'est plus près d'un calque utilisable pour nous tout en restant une traduction audible. Par exemple, arriver et venir ce n'est pas le même verbe en grec. Pour travailler le texte il faut être attentif aux répétitions du même mot. Justement en français on cherche à l'éviter parce que ce n'est pas bienvenu chez nous. Pourtant ce n'est pas sans intérêt, surtout si on pense que parfois il faut compter le nombre d'occurrences d'un mot dans un paragraphe, car ça peut avoir un sens.

### **Deux récits.**

À première vue ce qui se déroule est confus, mais peut avoir un sens, et il faut tenter de mettre un ordre dans cette agitation. Les agitations elles-mêmes ont un sens comme, par exemple le fait de courir au tombeau (au chapitre 20). D'abord ici nous avons deux récits qu'il faut bien distinguer, et ces récits sont clairement distingués par Jean dans leur situation. Le premier a lieu le soir et le second s'ouvre par ce mot : « *le lendemain* ». Or la première traduction omet cette précision en début du second récit (« *c'était le lendemain* » y intervient tardivement) et je ne comprends pas pourquoi, d'autant plus que c'est une technique d'écriture chez Jean.

Par exemple le premier chapitre de Jean est construit ainsi : au début c'est le premier jour ; « *le lendemain* » donc le deuxième jour (v.29) ; « *le lendemain* » (v.35) ; « *le lendemain* » (v.43) ; et ensuite « *trois jours plus tard* » (au début du chapitre 2). Cela fait quatre jours plus trois donc le septénaire : il s'agit des sept jours de la Genèse et les choses sont réparties, sont situées dans des lieux et des temps.

« *Il y eut un soir, il y eut un matin, ce fut le premier jour* » dit la Genèse. Ici c'est un jour qui s'ouvre et quelque chose d'autre s'ouvre. Il y a un premier épisode du soir (qui va jusqu'au verset 21), ensuite il y a l'épisode du lendemain. Ils ont en commun d'être dans la symbolique maritime mais ils ne disent pas la même chose. La grande différence entre les deux, c'est que le premier épisode a trait aux disciples, le second épisode a trait à la foule

(*okhlos*). Et cette répartition-là est très importante parce qu'on la retrouve, inversée, dans le grand discours. Ce discours se répartit entre : 1) un discours à la foule suivi d'un épisode de discussion avec les Judéens (« *Comment peut-il déclarer... ?* ») et de la réponse de Jésus (jusqu'au verset 59) ; 2) les réactions des disciples eux-mêmes (« *C'est un discours dur à entendre* ») et la réponse de Jésus. Et le type de réponse que fait Jésus aux difficultés de la foule et aux difficultés des disciples n'est pas le même.

Donc faire bien attention au groupe de personnes concernées, les disciples dans le premier cas, la foule dans l'autre cas, et dans la suite du texte faire la différence entre les différents interlocuteurs.

Concentrons-nous sur le début du texte.

### **Versets 14-15.**

« <sup>14</sup> *Les hommes, voyant le signe qu'il avait fait dirent : "Celui-ci est véritablement le Prophète, celui qui vient vers le monde."* » Le mot de *sêmeion* (signe) est prononcé pour la première fois, il aura un bel avenir dans la suite du texte. Il est question de l'identification de Jésus comme prophète et comme roi, Roi-Messie sans doute, Roi-Christos, Roi-Oint. On considère que l'attente du Prophète est plutôt samaritaine et que l'attente du Roi-Oint est plutôt judéenne. Les deux se trouvent néanmoins comme des soupçons successifs sur l'identité de Jésus dans la navigation intérieure de la Samaritaine lorsqu'elle le prend d'abord pour un simple Judéen, puis se dit qu'il est peut-être le Prophète, celui que les Samaritains attendent, et ensuite peut-être le Roi que les Judéens attendent. Il est tout cela, et il n'est rien de tout cela : ces titres sont le lieu d'une première méprise parce que Jésus n'est ni le Prophète ni le Messie quand ces titres sont pensés dans les limites de l'attente de ces gens. Néanmoins ces titres lui conviennent lorsqu'ils sont repensés à partir d'ailleurs.

« <sup>15</sup> *Jésus se retire (anéchôrêsén) à nouveau vers la montagne, lui, seul (monos).* » Ce retrait de Jésus est une chose très courante et surtout développée chez Marc comme on sait. D'une certaine façon la boucle est bouclée puisqu'au début de l'épisode de la multiplication des pains Jésus monte sur la montagne avec ses disciples (v.3), et maintenant il est *monos* (seul) sans ses disciples qui repartent en barque vers Capharnaüm.

Le mot *monos* est toujours qualifié, mais ceci en deux sens : il y a le *monos* qui dit la plénitude du Monogène (un et plein) et il y a le *monos* qui dit le manque (il est seul alors qu'il devrait être deux par exemple) ; « *demeurer seul* » (Jn 12, 24) c'est le manque qui est affecté à celui qui justement ne meurt pas et ne peut donc porter beaucoup de fruits. Ces deux caractérisations du mot *monos* qui sont antithétiques sont à bien regarder.

Le IIe siècle a beaucoup médité sur le seul, le premier et le deux, l'un et le multiple. Ce sont des lieux importants, il faut y être très attentif. Disons qu'il ne faudrait pas confondre la solitude plénière avec la solitude malheureuse. Cela rejoint aussi la soif qui a un sens inverse suivant qu'elle désigne un manque ou au contraire la sortie hors de la réplétion.

Les symboles les plus fondamentaux doivent être lus très attentivement de ce point de vue parce qu'ils sont toujours susceptibles de ce double sens. Il faut considérer par rapport

à quoi ils sont dits. Ce qui lève l'ambiguïté d'un mot, c'est de regarder le mot qui le jouxte. non seulement le jouxté mais aussi la fonction : antithétique, par exemple. La solidité par exemple, a un sens positif par opposition à l'évanescence, mais peut être considérée comme la lourdeur par opposition à ce qui a la grâce et la légèreté. Le même mot.

Par exemple, je faisais allusion à ce verset du chapitre 4 : « *Celui qui boit de cette eau n'aura plus jamais soif* » alors que dans Siracide 24, 21, c'est le contraire qui est dit : « *Ceux qui boivent de cette eau auront encore soif* ». Il y a un sens où n'avoir pas soif est positif et un sens où avoir soif est positif. Avoir soif est positif quand il s'oppose au sentiment de réplétion. Dans le chapitre 4 c'est à propos de "l'eau de la vie" et dans notre chapitre 6, c'est repris à propos du "pain de la vie".

Par ailleurs, dans les Synoptiques Jésus force les disciples à monter dans la barque, ce point n'est pas indiqué comme tel ici chez Jean. Mais d'une certaine manière, "il les force" est contenu dans le "*autos monos*", le fait que Jésus veut rester seul.

## II – Le premier épisode maritime, versets 16 à 21

### 1°) Versets 16 et 17a

#### La symbolique de l'eau, les sources.

« <sup>16</sup>*Quand fut le soir, ses disciples descendirent vers la mer.* » Ici on ne peut pas dire « quand vint le soir » ou « le soir venu », car c'est le verbe *égénéto* qui n'est pas le verbe venir. Ce qui est intéressant ici c'est que Jésus remonte à la montagne, les disciples descendent vers la mer. La mer est essentiellement un lieu de péril, la mer est dangereuse déjà par elle-même. Donc nous allons nous trouver dans une symbolique de l'eau qui aura plus à voir avec le déluge, avec les eaux meurtrières qui engloutissent, qu'avec les eaux vivifiantes.

Dans les *testimonia* sur l'eau, ils prennent bien soin de distinguer l'eau vivifiante, celle qui rafraîchit, celle qui soigne, celle qui nourrit la végétation, de l'eau qui engloutit – les eaux sont un lieu de terreur ici – et ils ne confondent pas l'eau de l'épisode de Noé et l'eau dont parle le psaume premier (« *Heureux l'homme qui ne marche pas selon le conseil des méchants [...]. Il est comme un arbre planté près d'un courant d'eau, qui donne son fruit en sa saison.* »). Je cite cela parce que nous avons ici un exemple de ce qu'aucune chose en elle-même n'est symbolique. Elle n'accède à être symbolique que si elle est considérée en référence à une autre chose. Ainsi l'eau peut être symbole de mort ou symbole de vie. La chose en elle-même est absente de tout symbolisme, elle n'accède au symbole qu'en entrant dans une relation avec d'autres mots. Le feu peut être le feu de l'amour ou le feu de l'enfer suivant les lieux, et ceci à l'intérieur d'une même tradition. A fortiori quand il s'agit de traditions différentes. Le dragon, c'est le mauvais dans l'Apocalypse chez saint Jean, mais le dragon en Extrême-Orient est quelque chose comme le Verbe. D'où la nécessité de ne jamais considérer un mot seul, il est toujours en rapport au moins à un autre mot. Il est posé dans une élocution, dans une phrase, dans un texte. C'est son lieu, son site où il prend sens. Et c'est la phrase qui donne sens au mot et non pas le mot ou l'addition des mots à la

phrase. D'où la nécessité de toujours entendre un discours dans sa propre source. Je dis cela parce que la mode est de piocher des éléments de phrases, de mots : un petit mot à l'hindouisme, un petit mot à l'Islam, ça ne fait pas de mal... Ça n'a aucun sens.

Un mot très important comme le mot *pneuma* (esprit) a son équivalent, avec une complexité considérable, dans la philosophie grecque, dans la pensée grecque, dans le discours moyen, dans le discours usuel. Il y a des approximations qu'on peut tenter mais elles ne sont jamais totalement fiables. Il faut prendre le mot esprit à partir de ce qui constitue la source : la bouche qui le profère. Et la bouche qui profère l'Évangile est celle qui dit « Jésus est ressuscité ». En effet quand je prononce le mot Esprit, je ne dis jamais rien d'autre que « *le pneuma de celui qui ressuscite Jésus d'entre les morts* » comme il est dit et chez saint Jean et chez saint Paul : le *pneuma* de résurrection, le souffle de résurrection. Le mot esprit, en dehors de son emploi à partir d'une source (emploi fait avec la conscience de sa source propre), lorsqu'il prétend être un mot qui survole de façon vague toutes les sources, soyez sûrs qu'il ne dit rien.

C'est une chose d'une importance considérable. La tâche première que nous avons c'est d'être sourciers. Entendre c'est être sourcier, entendre c'est détecter la source d'où ça parle, reconnaître la source. C'est la thématique de la Samaritaine. Son puits lui parle puisque l'eau a comme symbolique d'être la parole, la parole qui entretient et qui, comme l'eau, nourrit également. C'est son lieu référentiel, c'est un site où elle se rend, c'est son centre, c'est là où son pays plonge dans ses racines mais aussi plonge dans une histoire car c'est le puits que « *Jacob a donné à Joseph son fils* », c'est-à-dire que c'est le puits référentiel, ce qui répondait pour elle à la question "où ?". « *Où faut-il se prosterner ?* » qui est la question qui survient ensuite dans cette thématique de la Samaritaine. Et voici que la résurrection ouvre une source neuve. Et une source est toujours *la* source. S'il y en a d'autres, elles sont aussi *la* source. Nous n'avons pas affaire à plusieurs sources. En effet, nous avons forcément une source, et nous rencontrons des gens qui ont une autre source ; et nous pouvons établir des dialogues entre sources, plus exactement nous pouvons essayer de pressentir comment les sources elles-mêmes se parlent secrètement. Tel est le dialogue auquel nous ne pouvons prendre part qu'en allant au plus profond de notre propre source, notre interlocuteur allant, de son côté, au plus profond de sa propre source. Ce n'est pas nous qui, à partir de la surface, tentons de faire un discours moyen et commun. Si les sources se parlent, cela signifie que c'est en étant au plus profond de notre propre source que nous avons quelque chance d'entendre celui qui entend dans une autre source. Dans ce qu'on appelle couramment le dialogue des religions, ce qui paraît souvent visé c'est d'arriver à une sorte de discours moyen sur lequel on s'entend, un discours négocié ; on croit s'entendre mais cela aliène chacun.

### **Traversée ou cabotage ?**

« <sup>17</sup>*Et entrant dans une barque, ils allaient le long de la mer vers Capharnaüm.* » « *L'autre côté de la mer* (ou "*le long de la mer*") » revient trois fois dans le texte. Si on regarde le texte, cette mer est appelée d'abord mer de "Galilée-de-Tibériade". C'est une expression curieuse, le texte est probablement corrompu parce qu'on ne s'exprimerait pas habituellement de cette façon-là. Tibériade est plutôt au sud de cette mer et Capharnaüm

plutôt vers le nord. Il y a une traversée qui en même temps est de l'ordre du cabotage parce qu'on ne s'éloigne jamais trop dans les profondeurs pour aller d'un endroit à un autre.

Le mot *péran* (de l'autre côté) est un mot difficile parce qu'il signifie à la fois la traversée et « le long de » : ils trouvent Jésus « *péran tês thalassês* (au long de la mer) » (v. 1, 17, 22, 25) ou "sur la plage" (au verset 22, par exemple, l'expression peut se traduire par « *la foule étant restée sur la plage* »). Normalement *péran* appartient aux racines de la traversée aussi bien dans l'indo-européen que dans le grec et dans le latin. Cependant *péran* peut signifier "au-delà de", quand la traversée est accomplie.

## 2°) Versets 17b à 20.

### a) Verset 17b.

« *Était déjà ténèbre* » (v. 17). Il y a deux manuscrits qui n'ont pas été retenus parce qu'ils ne sont sans doute pas des plus nombreux, qui disent joliment : « *La ténèbre les saisit (katélabén)* » : saisir, prendre de façon agressive, détenir, c'est le mot qui est employé dans « *La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas détenue (katélabén)* » (Jn 1, 5). Ici « *La ténèbre les saisit* », c'est très johannique.

Vous savez, dans le choix des variantes à partir des manuscrits, il y a des lois très précises, qui passent entre autres par la considération des familles de manuscrits au sens de l'importance des manuscrits. C'est un problème autre que celui de la tradition qui est le problème de la constitution du texte. Très souvent quand une phrase est obscure, on conjecture qu'il y a une erreur. C'est parfois vrai, il y a des mots qui se ressemblent. Mais il faut prendre garde à ne pas aller trop vite parce que souvent c'est éviter le problème. Souvent c'est la *lectio difficilior*, la lecture la plus difficile, qui est la meilleure.

### b) Les 3 théophanies : Baptême, Transfiguration, Résurrection.

Les versets que nous avons ici réunissent toutes les conditions de ce qu'on peut appeler une théophanie. En quoi consiste cet épisode ? Dans une théophanie. C'est très important.

On sait que la grande théophanie, c'est la Résurrection qui est la manifestation du Fils comme Fils et donc du Père, manifestation de Dieu dans sa totalité. Elle est anticipée, dans la vie pré-pascale de Jésus, par les deux grandes théophanies qui sont :

1 – la théophanie sur le fleuve (le Baptême) : les cieux s'ouvrent, la voix dit « *Tu es mon fils* », le pneuma descend ; ce sont les éléments théophaniques ;

2 – la théophanie de la Transfiguration, autrement dit la théophanie sur la montagne : le pneuma a ici la figure de la nuée, la même voix s'entend : « *Tu es mon fils* », les attestants sont présents, à savoir l'Écriture, c'est-à-dire la Loi et les prophètes (Moïse et Élie) et les trois (Pierre, Jacques et Jean). C'est une théophanie-événement qui comporte l'intrication de protagonistes (de gens qui se rencontrent) et de témoins.

La théophanie de la Résurrection, c'est le moment où Dieu dit : « *Tu es mon fils* ». En effet dans un discours à Antioche de Pisidie, saint Paul le dit : « *Ce Jésus que vous avez mis à mort Dieu l'a ressuscité selon ce qui est écrit dans le Psaume 2 : "Tu es mon fils,*



*aujourd'hui je t'engendre". » (Ac 13, 33) L'engendrement, la filiation, a lieu à la résurrection, comme le dit aussi dans son ouverture la lettre aux Romains : « Déterminé fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts dans un pneuma de consécration ».*

En un certain sens, pour les chrétiens, il n'y a qu'un signe essentiel qui est la résurrection. La résurrection n'est pas un signe pour croire, la résurrection est le signe à croire.

On a groupé les trois théophanies de bonne heure (théophanie sur le fleuve, théophanie sur la montagne, théophanie au jardin), mais il y a des moments théophaniques multiples de même qu'il n'y a qu'un signe et néanmoins Jean parle de plusieurs signes...

### **c) Les « Je suis »**

Ici, nous avons : « <sup>20</sup>*Mais il leur dit : "Je suis, ne craignez pas".* » Cette théophanie est celle du "Je suis", référence à la théophanie de l'Horeb où a lieu la donation du Nom.

Sur l'expression "Je suis" il y aurait beaucoup de choses à dire, je les indique seulement, on y reviendra si vous le désirez. Je vais situer cela maintenant en me retirant provisoirement du texte.

– Chez Jean il y a les "Je suis" accompagnés d'un attribut. « *Je suis le pain* », nous allons l'entendre bientôt. Nous avons « *Je suis la lumière* », « *Je suis la vie* », « *Je suis la porte* », « *Je suis le pasteur* », et "il est le Logos (la Parole)". Qu'est-ce que c'est que ce *Je* ? Probablement pas notre *je* psychologique. Si quelqu'un vous dit : « Je suis la lumière », méfiez-vous ! Ce qui est incertain dans l'expression « *Je suis la lumière* », c'est ce que veut dire la lumière mais aussi ce que veut dire *Je*. Le *je* ne désigne pas notre *je* usuel, mais le *Je* de résurrection. Avons-nous un *je* de résurrection ?

– Et puis il y a "Je suis" sans attribut qui fait référence évidemment au "Je suis" de l'Horeb (cf. Ex 3). On le trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean, on pourrait citer plusieurs lieux. Un lieu majeur se trouve au début du chapitre 18 au moment de la Passion, lorsque Jésus vient « *au bord du jardin* ». On vient pour le prendre et il dit : « *Qui cherchez-vous ?* », donc recherche ; ils disent : « *Jésus de Nazareth* », et ce n'est pas la bonne réponse : il y a ici la théophanie dans son aspect négatif, la manifestation de la colère, et ils tombent en arrière. Pourquoi tomber en arrière ? Parce que c'est une théophanie. À la question « *Qui cherchez-vous ?* », ils répondent : « *Jésus de Nazareth* » et Jésus dit : « *C'est moi* », la traduction est plus simple. Mais nous avons ici ce même double sens : "*Je suis*" ou "*c'est moi*". Si ça signifie simplement "c'est moi", il n'y a aucune raison pour qu'ils tombent en arrière, ils ne sont pas dans une situation de théophanie.

### **d) Versets 17c-20. Le trouble causé par la venue de Jésus sur la mer.**

*« Et la ténèbre déjà était là alors que Jésus n'était pas encore venu auprès d'eux <sup>18</sup> et la mer était agitée par le souffle d'un grand vent. <sup>19</sup> Étant allés donc environ vingt-cinq ou trente stades, ils voient Jésus marchant sur la mer et arriver près de la barque et ils craignirent, <sup>20</sup> mais il leur dit : "Je suis, ne craignez pas". »*

Ici nous avons une situation de théophanie positive : que sera cette venue de Jésus ? C'est précédé par la ténèbre, par l'agitation, par l'ébranlement intérieur. Le trouble qui est

ici d'abord une *phobos* (et non une *taraxis*), c'est une crainte, une crainte causée par la nuit venue et la mer furieuse, mais que ne guérit pas d'abord la théophanie, car la théophanie est la cause majeure du trouble. La théophanie commence par les troubler et on comprend que les éléments de cette théophanie soient repris après la résurrection par Jean (ch 21) mais ils sont déjà ici. Car il y a sans doute plus de différence que nous ne pensons entre avant et après la résurrection, plus mais aussi beaucoup moins. Ça n'a pas d'importance que ce soit avant ou après car la résurrection n'est pas quelque chose qui survient après coup, la résurrection est secrètement inscrite au cœur même de la vie mortelle de Jésus. Il est Fils de Dieu déjà avant la résurrection, parce que la résurrection est une qualité d'être qui est déjà à l'intérieur de sa vie mortelle, mais occultée, non accomplie.

Donc « *Je suis* », la théophanie accomplie, et puis la parole « *Ne craignez pas* ». Cette parole très étrange, on la retrouve sous une autre forme au début du chapitre 14 : « *Que votre cœur ne se trouble pas (taraxis)* ». C'est une parole qui révèle le trouble, qui prend acte du trouble, qui ne fait pas semblant d'ignorer le trouble, qui conforte le trouble d'une certaine manière, en le révélant pour en rendre possible l'apaisement. C'est une parole compliquée « *N'ayez pas peur* », c'est même une parole qui, dans certains cas, peut purement et simplement provoquer la peur.

### **e) La solitude des croyants.**

Cette théophanie il faut la situer. Comment comprendre l'injonction aux disciples – elle n'est pas marquée ici mais elle l'est dans les Synoptiques – de descendre vers la mer et de prendre la barque, donc d'entrer dans le lieu des fluctuations, et d'y être d'une certaine manière seuls ?

Les croyants sont d'une certaine manière seuls, et Jésus est *monos* (seul). Et la venue de Jésus est la révélation d'un mode de présence qui n'est pas ce que nous appelons couramment une présence. C'est marqué par le fait qu'il marche sur la mer, ce qui est d'ailleurs repris dans des traits de ce qu'on considère de façon imaginative comme corps de résurrection.

Ce qui est très important ici, c'est que les croyants sont dans une véritable solitude par rapport à ce que furent les disciples quand ils avaient Jésus auprès d'eux. Ce Jésus est absent et décidément absent. Il est absent sur le mode sur lequel était sa présence. Seulement nous savons que c'est ce qui rend possible une présence de résurrection : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais, le pneuma – c'est-à-dire moi en dimension pneumatique – ne viendra pas* » (Jn 16, 7). Donc c'est la révélation d'une présence, mais d'une présence qui est absence.

Les disciples sont à la mer, ils sont en butte aux éléments. Jésus est absent, de sorte qu'ils ne peuvent pas avoir recours à lui sur le mode sur lequel ils pouvaient avoir recours lors de l'égalité ordinaire. Mais c'est la révélation d'une présence autre qui ne remplace pas, ce n'est pas un substitut de la présence antérieure. Jean lui-même a traité très largement et fréquemment ce point, en particulier au chapitre 14 : « *Je m'en vais* ». Jésus est absent véritablement. Il a un autre mode de présence qui n'est pas une simple réduplication.

Je crois que nous avons à peu près ici le sens de cet épisode par rapport à ce qui se révèle dans toute théophanie. La solitude négative éprouvée par les disciples dans la fluctuation de la mer mauvaise est l'indication de cette présence. C'est pourquoi le récit ensuite est très rapide car cette présence est, d'une certaine manière, furtive par rapport à ce que nous savons des présences. Aussitôt Jésus se montre, ce sont des traits qui sont dits à propos de ces apparitions du Ressuscité ; ils font partie de l'imaginal qui a à voir avec la présence de résurrection. Donc il y a corps et corps.

► Est-ce que cette tempête du v.18 fait écho à ce qui se passe à l'Horeb ?

**J-M M :** Effectivement ça appartient à l'imagerie de la théophanie. Seulement il y a aussi les trois manifestations pour Élie : le tremblement de terre, le feu, mais aussi la brise légère (1 Rois 19, 9-12). Il y aurait beaucoup à dire sur ces conditions de l'imaginaire de la violence et du fracas dans la théophanie.

Il y a des thèmes qui appartiennent de façon constante dans la tradition biblique à l'idée même de théophanie. On a toujours le fracas à l'esprit, même pour montrer le contraire. Par exemple dans la deuxième lettre de Pierre, il y a un passage étonnant sur la Transfiguration : ça n'a pas lieu dans un fracas de tonnerre comme dans la première épiphanie mais dans la douceur (2 Pi 1, 16-19) Donc il y a une opposition, mais cette opposition marque qu'il y a une référence. D'ailleurs cette référence est méditée déjà à l'intérieur de l'Ancien Testament puisque c'est le thème d'Élie.

#### **f) Le "Fiat lux" et la création. La théophanie archétypique.**

► Au v.17 la ténèbre est déjà là. Peut-on dire que c'est le rien du Prologue : « *Hors de lui advint rien* » ? Quand Jésus n'est pas là, la ténèbre prend toute la place.

**J-M M :** Et plus que cela : le "Je suis", c'est le "Fiat lux", ici. C'est-à-dire que nous avons un archétype fondamental. Pour vous répondre, il faut passer par une méditation des premiers versets de la Genèse où se trouve l'archétype fondamental, l'archétype de toute théophanie. La Genèse ne raconte pas la fabrication du monde, il n'en est pas question dans la Genèse telle que la lit saint Paul ou saint Jean.

En Gn 1, la terre était *tohu bohu*, abîme, et le pneuma de Dieu était porté sur les eaux. Ceci a une signification par rapport à l'ignorance, par rapport à la mort, à la perdition et à l'aspect chaotique de la vie. Là surgit la parole « *Lumière soit* » et cette parole impartit et répartit le haut et le bas, le sec et l'humide, fait du chaos un cosmos (un monde), un peu comme la parole d'un maître survenant dans un esprit divagant peut pacifier, progressivement mettre en ordre, faire de *l'agnoia* (de l'ignorance) quelque chose qui est comme l'initial d'une *gnôsis*, d'une connaissance. La Genèse est l'archétype de tout passage de l'ignorance à la connaissance, de l'espace de meurtre à l'espace de paix, donc de la ténèbre à la lumière. « *Fiat lux* » est la première théophanie, la théophanie archétypique.

Il suffit d'ailleurs de lire attentivement les auteurs, mêmes mineurs, du IIe siècle qui continuent à lire ainsi. Ainsi Paul en 2 Cor 4, 6, dans un chapitre magnifique, fait un commentaire explicite du "Fiat lux" : « *Car le Dieu qui dit : "Lumière luise" c'est lui qui fait luire dans nos cœurs – le lieu de la Genèse c'est dans nos cœurs – pour la*

*connaissance de la gloire de Dieu sur le visage du Christ.* » Voilà quelle est la lecture de la Genèse faite par Paul, lecture par rapport à la foi, de même que chez Jean nous avons dans le Prologue une lecture par rapport au Christ ressuscité. Mais même Tertullien au début du III<sup>e</sup> siècle dit : « Dieu dit "Fiat lux" aussitôt *statit Christus* (paraît le Christ) », et il ajoute : « et aussi la lumière du monde » parce qu'entre-temps, sous l'influence étrangère du Timée de Platon, on s'est plu à lire la Genèse comme fabrication du monde.

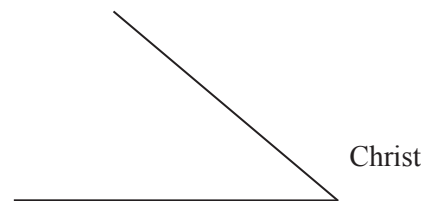
### g) Les deux "antériorités" révélées par le récit.

► Les ténèbres étaient déjà là, Jésus n'étaient pas encore venu vers eux, un grand vent soufflait, et quand Jésus arrive c'est l'effroi. Ça me faisait penser à l'effroi qu'on peut avoir quand tout d'un coup on a l'impression de quelque chose qui chamboule tout.

**J-M M :** Tout à fait, il y a plusieurs degrés dans l'épouvante qui ne sont pas notés comme tels mais qu'il faut méditer. Parce que d'une certaine manière ce qui devrait faire peur c'est le chambardement, mais ce qui fait peur c'est aussi la venue de Jésus. La signification profonde de cela, c'est que l'avènement d'un ordre révèle mon état chaotique. Ce qui révèle mon ignorance antérieure, c'est l'avènement de la connaissance qui vient.

Le récit lui-même est répartiteur : ce qui est premier, c'est le surgissement de cette lumière. Cela reconduit à deux antériorités qui ne sont pas sur la même ligne : l'antériorité du temps qui, chez moi, précède cette connaissance, et qui se révèle comme ayant été chaotique ; et puis la lumière qui vient qui renvoie à l'antériorité d'elle-même parce que c'est moi qui n'étais pas à la lumière, la lumière toujours déjà de quelque manière était là. Ceci est très important pour que nous ne pensions pas que l'*arkhê* dans laquelle se tient le Christ est plus ancien que la vieillerie de notre temps.

avant dans mon ignorance



avant : ce qui advient est la manifestation de ce qui était caché

(ces deux "avant" ne se mettent pas bout à bout)

L'*arkhê*, le principe du *cosmos* (du monde) ce n'est pas le début des temps. Quelle est la différence ? On peut le dire d'une façon rapide et simple : le début ouvre et puis disparaît, après ce n'est plus le début ; l'*arkhê* ouvre et continue à régner secrètement dans l'ouvert.

### 3°) Verset 21.

« <sup>21</sup>*Ils voulurent donc le recevoir dans la barque et aussitôt la barque fut à terre là où ils allaient.* » Ce voyage est un cabotage – je n'ai pas dit un cabotage – c'est-à-dire qu'ils longent les côtes, c'est dit : « le long de la mer », mais peu importe. Et « *la barque fut à terre* ». Certains disent : « c'est encore un miracle, ils montent dans la barque et aussitôt ça arrive », et d'autres disent « mais non ». Mais ce n'est pas la question parce que c'est un des points du texte qui ne se lit que dans l'intérieur du texte. En effet que signifie la terre dans cette expérience-là, et que signifie « être à terre ferme » ?

Pour l'instant nous avons simplement situé la chose, mais nous avons commencé à prendre l'habitude de voir des cohérences chez saint Jean. Il y en a qui se tiennent du point de vue de l'extériorité du récit, mais les plus importantes se tiennent à partir de l'intimité de la lecture du texte, ce que vous appelez peut-être la lecture spirituelle ; moi je ne le dis pas comme ça.

### **a) Qu'est-ce que la terre ici ?**

La terre a à voir avec le solide par rapport à la fluctuance ; « *La terre vers laquelle ils allaient* ». Cela éveille aussi, probablement, d'autres échos. Mais des échos, on peut en inventer beaucoup ; ce qu'il faut c'est une certaine retenue, une certaine modestie. Je veux dire : c'est bien qu'on laisse venir les idées, mais une fois qu'elles sont venues – parce que si elles ne viennent pas, nous n'avancions jamais dans le texte – une fois qu'elles sont venues, il faut les soumettre au texte. Il faut dire dans quelle mesure cela est indiqué par tel élément du texte ou dans quelle mesure c'est un regroupement que je fais de mon propre chef, qui peut avoir son intérêt en son lieu mais que je n'entends pas à partir du texte. Cette différence-là est importante. Pour relire il faut que nous soyons infiniment libres et infiniment soumis au texte. Ces deux choses-là ne sont pas contraires.

Le soupçon, c'est la coalition d'un certain nombre de mots qui font constellation : ténèbre, eaux turbulentes, *phobos* (la peur), la théophanie du "*Je suis*", la venue du calme et le fait d'accoster, ou bien "le fait même" d'accoster et de ne plus être dans la turbulence des eaux. "*Aussitôt*" signifie "du fait même".

### **b) Quelle est la nature du trouble des disciples ?**

La question est : est-ce que ce qui me fait sortir de la turbulence chaotique du verset 2 de la Genèse, c'est la parole « *Lumière soit* » ? Que Jésus soit cette parole, ça va de soi, je crois que là on est, prudemment, bien dans le texte. Il y a une chose néanmoins qui reste à élucider, que nous n'avons peut-être pas remarquée assez, c'est qu'ils n'ont pas l'air de se troubler au bon moment. Quelle est la nature du *phobos* ? Souvent dans ces conditions-là, c'est la *taraxis* (la turbulence) qui se dit aussi bien : « *Ma psuché est en taraxis* » dit Jésus (Jn 12, 27) ; « *Que votre cœur ne se trouble pas* » (Jn 14,1) qui est une parole suscitant le trouble. En quoi consiste ce trouble ?

C'est un trait constant des théophanies qu'elles suscitent en premier la frayeur. L'apparition de Dieu suscite la frayeur. Le Dieu est en cela le plus étranger et donc le plus étrange, et c'est pourquoi des éléments d'étrangeté apparaissent dans les théophanies. Ici c'est le rapport impensable du solide et du sans fond. Se révèle du même coup l'aspect agité, l'aspect ténébreux, l'aspect de sans fond, c'est-à-dire que cela ressaisit ce que peut-être ils commençaient à éprouver mais qui n'est pas clairement dit puisque la frayeur est mise au compte du "*Je suis*". La théophanie c'est la totalité des éléments du récit pris dans leur rapport.

Ce que nous faisons est compliqué parce que nous voulons d'une certaine façon prendre le texte en rigueur et ne pas y injecter des choses qui n'y sont pas. Cela nous oblige à vérifier un certain nombre de références, ainsi que la plus ou moins légitime constellation

de mots et de sens que nous faisons, les rapports que nous tentons. Mais à travers tout cela le caractère fondamental du texte risque de nous échapper, car il s'agit des choses les plus radicales, les plus élevées, les plus déchirantes qui puissent nous concerner. – Qu'un érudit constate qu'il y a une métaphore pour dire la terreur et la frayeur dans le sans fond, c'est un travail d'érudit ; mais alors nous ne sommes pas touchés par le texte. – C'est dire en quoi cette écoute est susceptible de révéler, de dévoiler des choses essentielles de nous-mêmes qui sont le plus souvent occultées, oubliées, tenues en silence, parce que la peur est constitutive de ce que nous sommes. Il est question de cela. Évidemment nous n'entendons le texte que pour autant que nous nous permettons de pénétrer dans cet aspect.

### **c) Manifestation de Jésus et peur.**

► C'est au sein de cette peur qui nous habite que Jésus se manifeste ?

**J-M M :** À moins que cela puisse être lu comme l'apparition même.

► C'est ce que tu disais tout à l'heure : la peur nous constitue. Mais c'est plutôt une bonne nouvelle que cette peur-là si c'est l'ordre qui vient arranger notre chaos.

**J-M M :** Oui, il y a quelque chose de vrai. La peur la pire, c'est celle qui ne s'avoue pas comme peur. Et du même coup si quelque chose me révèle ma peur de telle sorte que cette révélation évite et le déni de la peur et le redoublement de la peur – parce que prendre conscience de la peur peut la redoubler – cela m'indique que c'est une peur portable.

Ce que je vous dis est écrit en toutes lettres au II<sup>e</sup> siècle de notre ère chez les premiers gnostiques, dans le moment où ils n'ont pas encore été exclus de la grande Église. Ce sont les premières lectures de l'Évangile. Il y a un codex gnostique très beau découvert avant les récentes découvertes, le codex Jung, acheté par l'institut Jung en 1952.<sup>7</sup>

► La peur la pire est celle que nous ne reconnaissons pas comme peur, c'est-à-dire que la véritable répression de l'inconnu est elle-même inconnue.

**J-M M :** Pourquoi est-ce placé ici, quel rapport peut-on faire entre le retrait et la manifestation ? Cette manifestation, nous l'avons ensuite lue comme épiphanie en référence aux choses les plus fondamentales qui sont la lumière / la ténèbre, l'eau / la terre ferme. Des choses ont été suggérées, je ne suis pas sûr qu'on ait mis suffisamment en rapport tout cela.

### **d) Recueillir Jésus (le prendre au bon sens du terme) et être à terre.**

► Est-ce qu'on peut rapprocher « *ils voulurent le prendre dans la barque* » (v.21) et la fin précédente « *Jésus sachant qu'ils vont venir le prendre pour le faire roi...* » (v.15) ?

**J-M M :** Voilà un très joli rapprochement. Évidemment c'est de l'intention du texte. Au verset 15 on vient pour le prendre, pour le faire roi, mais le mot utilisé pour "prendre" n'est pas le même qu'au verset 21: c'est *harpazein*, une saisie appropriante, qui veut maîtriser, qui correspond à saisir et disperser, c'est un mot aussi important que *dieskorpisména*. Alors

<sup>7</sup> Ce codex était le cadeau d'anniversaire que l'on destinait au psychanalyste Carl-Gustav Jung. Il comprenait : Prière de Paul, Épître apocryphe de Jacques, Évangile de la Vérité, Traité sur la résurrection, Traité Tripartite.

que là (« *ils voulurent le prendre dans la barque* »), c'est *labeïn*, le terme le plus simple qui dit recueillir. « *Ils voulurent...* » c'est-à-dire qu'ils eurent la volonté pertinente de le recueillir dans la barque, de le recevoir. Et par exemple dans le Prologue, le mot *élabon* au sens simple dit le bon accueil du Christ ("*ceux qui l'ont reçu*" Jn 1,12). Il y a d'autres verbes : *katalabeïn*... donc le verbe *labeïn* avec des préfixes, qui eux au contraire, sont toujours suspects. Recueillir c'est autre chose que saisir.

► Le résultat est le même puisque ça ne se passe pas : Jésus se retire ou bien on s'aperçoit qu'ils ont touché terre donc ce n'est pas la peine de le prendre.

**J-M M :** Oui parce qu'ils sont arrivés là où ils allaient, c'est-à-dire que l'acte de le recueillir dans la barque, c'est la même chose que le fait d'être à terre, c'est l'accomplissement positif de leur « *vers où ils allaient* ».

### III – Le deuxième épisode maritime versets 22 à 25

Nous allons regarder l'autre épisode. Nous l'écoutons d'abord dans une autre traduction.

« <sup>22</sup>*Le lendemain, la foule se tient de l'autre côté de la mer. Elle voit qu'il n'y avait pas là de barque, sauf une. Iéshoua' n'était pas entré dans la barque avec ses adeptes. Ses adeptes seuls s'en étaient allés.* <sup>23</sup>*Mais des bateaux viennent de Tiberias, près du lieu où ils avaient mangé le pain, l'Adôn ayant remercié.* <sup>24</sup>*Quand la foule voit que Iéshoua' n'est pas là, ni ses adeptes, ils montent dans des barques; ils viennent à Kephar-Nahoum pour chercher Iéshoua'.* <sup>25</sup>*Ils le trouvent de l'autre côté de la mer et lui disent : "Rabbi, depuis quand te trouves-tu là ?" »*

(Traduction Chouraqui).

Je pense que les mouvements désordonnés, les allers et retours de notre première impression, commencent tout de même à prendre un certain ordre. Nous n'allons pas insister beaucoup sur l'ensemble de ce passage qui, à mon sens, présente peu d'utilité. Sur le retour du mot de Tibériade il faut noter que c'était une dénomination honnie par les Juifs : c'est le nom de l'empereur Tibère. En revanche Capharnaüm a une signification très grande chez Jean, c'est les confins, c'est la Galilée des *goïm* (des nations), mais c'est justement le lieu de manifestation de la résurrection. Descendre à Capharnaüm c'est aller à l'accomplissement, alors que monter à Jérusalem c'est aller à la mort. Mort et résurrection sont très liées mais il y a ces nuances.

En revanche il y a ici quelque chose comme une confirmation, un témoignage extérieur de ce qui s'est passé dans l'épisode précédent, à la mesure où la foule est capable d'attester que les disciples seuls sont montés alors que Jésus n'est pas monté et que pourtant il se trouve là : quand donc est-il venu ? Cela souligne, par le témoignage extérieur, la présence insolite de Jésus dans le passage précédent.

#### 1°) Le mot "chercher" chez saint Jean.

Cependant l'intérêt du texte relève aussi du fait de l'emploi d'un seul mot, un mot posé dans le texte, qui n'est pas souligné, mais qui va nous ouvrir à ce qui suit. C'est le mot "chercher". Bien sûr ce mot va être repris dans ce que nous n'avons pas lu, mais il est

indiqué là. C'est le mot qui éclaire ces différents mouvements de la navigation qui nous paraissent si compliqués et qui ne le sont peut-être pas tant, mais qui ont ici pour but de mettre en évidence le thème de la recherche de Jésus.

Recherche est un mot technique, il est à souligner car il dit quelque chose d'important sur le rapport de l'homme et de ce qui est ici en question. C'est celui qui va relancer le dialogue : il sera repris par Jésus qui fera une exégèse de la recherche de la foule.

Or le mot recherche chez saint Jean se trouve éclairé par la proximité d'autres mots :

- il est l'indication d'une phase d'un processus, d'un moment d'un parcours.
- cependant, en un autre sens, il est le constituant permanent de l'être à Jésus : il y a un moment où l'on cherche, et un moment où l'on trouve ; mais le fait de trouver maintient et garde en soi la caractéristique de la recherche.

C'est donc un moment au sens des logiciens et pas simplement au sens des historiens ; un moment constitutif et pas simplement une phase passagère. Il y a ces deux choses.

### **La phase de recherche comme moment constitutif d'un processus.**

Comme phase passagère, la recherche se trouve dans un processus qui est constant donc qui a sens chez saint Jean. En général le point de départ est le trouble. Le mot majeur pour dire le trouble, c'est *taraxis* qui est employé trois fois pour Jésus lui-même quand il est aux portes de sa propre mort, et une fois pour ses disciples dans l'ouverture du chapitre 14 : « *Que votre cœur ne demeure pas en turbulence* », car ce qui est en question ici c'est la question « *Où vas-tu ?* », l'annonce de la mort. Le trouble est un des noms du manque. Ça dit peut-être ici le manque essentiel, le manque fondamental.

Je dirais qu'il y a quatre moments dans le processus<sup>8</sup> :

- au départ il y a le trouble,
- le trouble met en mouvement une recherche ; la recherche (*zêtêsis*) en elle-même désigne quelque chose qui n'est pas d'abord une question, mais une posture, une attitude, un comportement – comportement qui est du reste commandé par un manque.
- cette recherche (*zêtêsis*) s'élabore en question (*érôtaô*, je questionne) ;
- et cette question s'accomplit en prière c'est-à-dire en demande adressée. Autrement dit, la résolution de la question est prière (*aitêsis*), demande adressée, c'est-à-dire que la réponse à la question n'éteint pas tous les éléments de la question, mais elle lui donne d'être orientée vers, adressée à.

Le rapport du trouver et du chercher n'est pas simplement un premier moment suivi d'un deuxième moment qui éteint le premier. Il y a un mot célèbre de Pascal à ce sujet mais il n'est que l'écho d'une très longue tradition de méditation sur ce qu'il en est de chercher et de trouver. Et la prière est justement l'attestation de ce que je trouve, à savoir que je n'ai pas maîtrise sur ce que je cherche, car ce que je cherche est de l'ordre de ce qui se donne et non pas de l'ordre de ce qui se prend, pour revenir à une problématique initiale dans notre première lecture.

<sup>8</sup> Ce processus est étudié dans plusieurs rencontres sur le thème de "la prière" : [4ème rencontre. Jn 14, 1- 14 : Le chemin qui va du trouble à la prière](#) ; [11ème rencontre. Jn 16, 26-33 récapitule la totalité. Le processus qui va du trouble à la prière.](#)



## 2°) L'espace du don et l'espace de la prise.

Pour dire d'un mot, il se dessine ici comme deux espaces : l'espace du don et l'espace de la prise. Je vais situer cela comme la chose la plus essentielle et la plus structurante de tout l'Évangile : toute parole est réponse à une question, à une question dite ou non dite. Il est très intéressant d'aller chercher la question non dite qui sous-tend une parole.

L'Évangile est une parole, elle est sous-tendue par une question. Quelle est cette question ? C'est la question « Qui règne ? » Dans quelle région régie suis-je, dans quel espace, dans le royaume (ou le règne) de quoi (ou de qui) ? Et il y a deux règnes : le règne du prince de ce monde qui est prince de la mort et du meurtre ; et le royaume de Dieu qui est annoncé, qui vient et qui ne cesse de venir ; il vient alors que la figure de ce monde passe, elle ne cesse de passer. Et la parole de l'Évangile ne dit qu'un mot : « *Jésus est ressuscité* », ce qui signifie : la région de la mort est traversée et voici que s'avance la région (ou le régime ou le royaume) de la vie et de l'agapè.

C'est dans la méditation de ce que dit le mot essentiel de l'Évangile « *Jésus est ressuscité* » que cet événement ou cette annonce de l'événement répond à la question « Qui règne ? ». Car le mot Évangile dit les deux choses, il dit l'annonce de l'événement et l'événement annoncé ; il faudrait méditer sur l'identité de ces deux sens du mot Évangile. Et ceci n'est pas inouï parce que ça nous place justement dans une problématique très connue du monde contemporain de Jésus.

En effet, dans le monde juif, le mot *olam* désigne un monde, peut signifier l'éternité, peut désigner un temps ; il a une signification qui inclut du temps et de l'espace, donc d'une région régie et dont le règne initial se maintient au cours du temps. Le mot *aiōn* dit cela en grec et le mot *olam* en hébreu.

Or la pensée juive connaît la différence de ce monde-ci (*olam hazeh*) et du monde qui vient (*olam habah*). L'annonce du royaume c'est la même chose que l'annonce de la résurrection, donc de la défaite de la mort, défaite du prince de la région régie par la mort. D'une certaine manière c'est le site dans lequel tous les mots de l'Évangile prennent leur sens. C'est la recherche (*zētēsis*) à quoi l'Évangile correspond et donc, d'une certaine manière, répond.

## 3°) Chercher, être en chemin.

J'ai précédemment fait tout un développement à propos du mot *zētēsis* (recherche) : son sens, ses lieux, sa fonction. Dans notre texte chercher équivaut à être en chemin ; c'est pourquoi "marcher avec" le long du chemin est très important. Quand Jésus dit « *Je suis le chemin et la vérité* » il ne dit pas simplement « je suis le chemin pour aller à la vérité », il dit que chemin et vérité disent la même chose, c'est-à-dire que notre mode d'être à la vérité, c'est d'être en chemin. Ceci est attesté par les formules d'hendiadys, mot technique pour dire la figure de style qui dit une seule chose en deux mots : *hén* (un seul) *dia* (à travers) *dis* (deux). Quand il dit « *Je suis le chemin et la vérité* », il dit une seule chose. « *Adorer en esprit et vérité* » ce n'est pas deux choses ; « *plein de grâce et vérité* », deux dénominations pour une chose.

Nous récoltons en passant un certain nombre de principes de lecture de Jean. Vous les avez peut-être entendus cent fois. Néanmoins c'est la fréquentation des choses essentielles qui importe, et de les retrouver au détour d'un chemin qui, apparemment, ne les postulait pas permet qu'elles revivent à chaque fois dans notre mode de lire.

#### IV – La réponse de Jésus. Versets 26 à 29

Je vais aller assez vite parce que ce qui suit, comme je l'ai dit, est la réponse de Jésus.

« <sup>26</sup>*Jésus leur répondit : Amen, amen, je vous dis, vous me cherchez* – il relance donc ce mot de *zētēsis*, mais suit une interprétation critique de cette recherche. Le mot de recherche peut couvrir des attitudes fondamentales très différentes. Nous avons déjà distingué la recherche pour prendre et la recherche pour recevoir – *vous me cherchez non pas parce que vous avez vu des signes* – voilà le mot de signe qui est à nouveau énoncé ici, c'est un mot qui va nous retenir car il jouera un grand rôle dans la suite du texte. Nous aurons à apprendre que l'attitude de Jean à propos du mot de signe est ambiguë de façon signifiante : il y a un sens positif du mot de signe et un sens négatif. Ici, parce que la recherche des signes est opposée à autre chose de plus négatif, le signe serait pris en bonne part. D'une certaine façon il critique que leur recherche ne soit pas parce qu'ils ont vu des signes – *mais parce que vous avez mangé des pains et que vous êtes rassasiés (repus)*. » Ensuite nous verrons qu'ils vont demander des signes, et que Jésus critiquera cette demande de signe ; le mot signe sera alors pris en mauvaise part. C'est normal qu'un mot aussi intercalaire, entre autre, soit ambigu de sens et de fonction.

« <sup>27</sup>*N'œuvrez pas la nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure (ménousan) en vie éternelle, que le Fils de l'Homme vous donnera* » Voici que s'avancent des mots majeurs. Nous avons relevé le mot de signe, voici l'expression « vie éternelle » qui ouvrira le chapitre du Pain de la vie.

Chez Jean, *vie* tout court et *vie éternelle*, c'est la même chose. Retenez bien cela : Jean appelle "vie" la vie éternelle. Mais *vie éternelle* est quand même une très mauvaise expression parce que notre conception de l'éternité dans tous ses modes est déficiente. C'est une vie éonique, de l'*aiōn*, de l'âge qui est en train de venir. La vie éternelle n'est pas le prolongement de ce que nous appelons la vie, ce n'est pas l'intemporel qui serait la simple négation de la temporalité. Ce n'est pas une vie après la vie, c'est aussi maintenant. Nous aurons un bienheureux souci avec ce mot de vie. On ne devrait presque pas dire *vie éternelle* tellement le mot est compromis négativement dans le discours à cause de la faiblesse de notre réflexion sur le temps dans son rapport à l'éternité.

Ici c'est ouvert par la distinction entre une vie corruptible et une vie qui demeure. Le mot *ménousan*, c'est le verbe *mēneîn* (demeurer) qui est un maître mot chez Jean. On arrive à apercevoir quelque chose de ce que veut dire Dieu chez Jean quand on perçoit l'identité des deux verbes majeurs : demeurer et venir. Ces deux verbes sont identiques, ils disent le même. Ils sont deux aspects, ils s'empruntent mutuellement leur nécessité. Et l'unité secrète entre demeurer et venir est probablement le verbe le plus important chez Jean, le verbe donner. Il y a un parcours à faire ici qui n'est même pas esquissé pour l'instant.

« *La vie éternelle que le Fils de l'Homme vous donnera...* ». Nous avons là les deux mots majeurs après le mot de signe : vie et donner. Ils sont dans ce paragraphe qui introduit le discours. Le Christ se dit ici dans la désignation du Fils de l'Homme sur laquelle on pourra revenir. On pourra parler des multiples dénominations du Christ.

► La nourriture c'est la parole ?

**J-M M :** « *La nourriture qui demeure en vie éternelle.* » Pour nous la nourriture est un moyen pour garder la vie. Or ce dont il s'agit ici n'est pas un moyen mais pourrait presque être un nom de la même chose que la vie. Nous voyons cela en ce que le Christ dit : « *Je suis la vie* », et de même dit : « *Je suis le pain* », c'est-à-dire que la vie est toujours pensée dans son relationnel d'entretien.

Que veut dire "œuvrer la nourriture" ? Souvent on traduit "travailler pour une nourriture", ce qui est plausible, mais puisque nous travaillons sur ce texte-là (ce n'est pas un texte à proclamer) en essayant de nous approcher de la difficulté même du texte, j'ai gardé l'expression « *Œuvrer [...] la nourriture qui demeure en vie éternelle.* » On me dit : c'est la parole. Qu'est-ce qui nous permet d'entendre cela ?

Nous avons une sorte d'indication ici, car le thème du "pain de la vie" a des sources dans l'Écriture. Il y a en effet une référence à l'invitation de la Sagesse : c'est la Sophia (la Sagesse) qui invite à venir manger le pain, le vrai, pas celui qui périt. C'est en rapport avec de nombreuses traditions sapientielles dans lesquelles la Sagesse est comparée à l'or, à l'argent, mais aussi au sel qui donne le pain qui n'est pas le pain (j'allais dire le pain ordinaire, mais l'expression ne serait pas bonne).

J'ai dit : c'est la Sagesse. La Sagesse c'est également le Logos (la Parole). Quand Jean commence en disant : « *Dans l'arkhê était la Parole* » il a une structure de pensée qui est une pensée sapientielle : « *Le Seigneur m'a constituée comme arkhê (principe, tête) de ses chemins vers ses œuvres.* » dit la Sagesse. Donc nous avons ici tout un contexte.<sup>9</sup>

Par ailleurs il y a « la nourriture périssable (corruptible) ». Corruption ici est un mot important parce qu'il désigne la condition mortelle de l'homme, et que l'autre condition est un nom de la résurrection. Donc nous n'avons pas ici une différence de l'intelligible et du sensible, mais une différence entre un monde qui est régi par la mort, la corruption, et "un monde qui vient" qui est régi par la vie, la résurrection. C'est dans ce contexte-là qu'il faut laisser tinter chacun de ces mots.

► Est-ce que la nourriture qui périt, ce n'est pas aussi le mode hébraïque de la manne ?

<sup>9</sup> Références de l'A T sur la Sagesse : Pv 8, 22-31 (c'est la Sagesse qui parle) « *YHWH m'a faite sienne, principe (archê) de ses voies, en vue de ses œuvres [...] Quand il fixa les cieux, j'étais là, moi [...] Et j'étais près de lui toute petite, et j'étais son plaisir jour après jour, jouant devant lui tout le temps, jouant sur le sol de sa terre, mon plaisir étant avec les fils des hommes.* » ; Pv 9,1-5 « *... Venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai préparé.* ». Manger et boire sont synonymes de l'instruction donnée par la Sagesse. Pv 9, 13-17 la Sagesse est opposée à la folie qui se place à la porte et invite ceux qui passent. Voir aussi Livre de la Sagesse 6-10 et Is 55, 1-3.

Et en Siracide 24, la Sagesse, avant d'inviter ses disciples à se rassasier de ses produits, rappelle qu'elle était auprès de Dieu, qu'elle est descendue s'installer en Jacob et que son autorité est à Jérusalem. Baruch 3, 9 demande : « *Qui monta au ciel pour la saisir et la faire descendre des nuées ? Qui passa la mer pour la faire découvrir ?* », c'est le thème de la descente et de la montée de la Sagesse.

**J-M M :** Attends, nous n'en sommes pas là, la manne va venir après. Mais c'est intéressant de le noter. Nous avons au moins les deux sources suivantes :

- une source qui est une méditation sur le thème de la manne.
- une source sapientielle ; quand nous lisons bonnement, nous ne sommes pas tentés de faire référence à cette source et pourtant elle est très importante.

Nous avons encore d'autres sources. C'est difficile d'être exhaustif, car si on fait résonner, il y a plusieurs registres qu'il ne faut pas mêler, et pourtant il faudrait tout tenir en mémoire.

« *Car c'est lui que le Père a scellé.* » *Sphragis* (le sceau) est un mot qui aura une grande importance dans les premières communautés et dans la pensée des IIe et IIIe siècles, dans une perspective plutôt sacramentaire. C'est un mot rare chez Jean, il est assez inattendu ici. La suite du texte ne le reprend pas, ne donne pas d'indication pour l'entendre mieux. Je vous le signale comme un lieu symbolique très intéressant.

Le Fils de l'Homme fut "scellé" où donc ? Dans le mot « *Faisons l'homme à notre image* ». C'est Adam du chapitre 1<sup>er</sup> de la Genèse, qui n'est pas Adam des chapitres 2 et 3, car ce n'est pas le même.<sup>10</sup> C'est le " *én mustériô* (dans le secret) " de Paul : « *Nous parlons une sagesse de Dieu [qui est] en secret (én mustériô), celle que Dieu a prédéterminée (proorisén) avant les éons (les âges) pour notre gloire*<sup>11</sup> ». (1 Cor 2, 7) ; Ici c'est "scellé", fermé. Et le Fils de l'Homme est cet Adam du chapitre premier. Voici que maintenant ce sceau est brisé, que cette dimension de l'homme, de son élément, de son aliment, se dévoile en Jésus pour l'humanité.

« <sup>28</sup>*Ils lui dirent donc : "Que ferons-nous pour œuvrer les œuvres de Dieu ?"* » Le mot d'œuvre a été introduit par Jésus lui-même dans l'acception assez complexe de « <sup>27</sup>*N'œuvrez pas la nourriture périssable.* ».

« <sup>29</sup>*Jésus répondit et leur dit : "C'est ceci l'œuvre de Dieu, que vous croyiez à celui qu'il a envoyé"*. » C'est une phrase à laquelle nous avons déjà fait allusion. Celui qu'il a envoyé et celui qu'il a marqué du sceau ont à voir l'un avec l'autre. En quoi est-il ainsi marqué de ce sceau ? Pourquoi croire en lui ? Parce qu'il est scellé pour cela, marqué pour cela. Comment l'œuvre peut-elle n'être rien d'autre que d'entendre ?

## V – Deux références de notre texte

### 1°) Référence à l'Eucharistie ?

► Que peut-on dire du lien entre la multiplication des pains et le repas eucharistique tel que raconté dans les Synoptiques ? On trouve des mots analogues : prendre, rendre grâce, distribuer.

<sup>10</sup> « Les deux Adam, vous les trouvez en 1 Cor 15 : regardez bien comment ils sont caractérisés l'un et l'autre. L'un est céleste et l'autre terrestre, il est même boueux c'est-à-dire formé de la boue, de la poussière de la terre. Le premier Adam, pour Paul, c'est Adam terrestre, et le deuxième Adam, c'est le Christ qui est pourtant celui de Gn 1,» (J-M Martin, retraite sur le "Signe de croix" Nevers 2010).

<sup>11</sup> La Sagesse correspond au Christ. La traduction, calquée sur le grec, est de J-M Martin.

**J-M M :** Bien sûr ce chapitre a un rapport avec l'Eucharistie. Mais nous n'avons pas insisté sur les rapports avec ce que nous appelons l'Eucharistie parce que notre concept d'eucharistie n'est pas un bon chemin pour aller au texte. Au contraire, c'est l'entrée dans le texte qui doit nous éclairer sur une relecture de l'Eucharistie. Il est impensable que nous n'ayons pas l'occasion de parler du rapport de ce texte et de l'Eucharistie. Cela viendra nécessairement, mais en son temps. Il est très important que dès le début nous n'entendions pas le pain dont il est question ici comme désignant systématiquement le pain de notre Eucharistie (dont nous penserions savoir ce que c'est). Jésus prendra soin de dire d'abord que le pain, c'est lui, et pas simplement dans la dimension ou la présentation eucharistique de lui-même. Il faut entendre d'abord que le pain c'est la parole. Le rapport parole et pain se réfère à un rapport symbolisant qui est tout au long de l'Écriture. Ensuite il est en lien avec ce qui se trouve dans une pratique gestuelle qui a été dogmatisée légitimement comme l'un des sept sacrements, mais il ne faut pas partir de cette pratique. C'est au contraire de l'unité profonde de la signification de « *Je suis le pain* » que découleront des lumières nouvelles sur la parole de Dieu, sur l'Eucharistie, sur l'identité christique elle-même. Donc je sursois à cette question.

Ce qui est bien néanmoins, c'est de souligner, chemin faisant, que les paroles utilisées par exemple chez Marc sont « *katéklasén tous artous (il rompit les pains)* » (Mc 6, 41). Il s'agit bien de la fraction du pain qui est un des noms de l'Eucharistie. Le mot utilisé dans notre chapitre, c'est le terme même d' "eucharistier" (v. 11), mais l'Eucharistie ne désigne pas ce que nous appelons couramment l'Eucharistie. Ici eucharistie désigne une posture fondamentale ou une parole essentielle qui est un mode d'être au monde. Quand saint Paul dit : « *En premier j'eucharistie à mon Dieu, par Jésus Christ, au sujet de vous tous, de ce que votre foi est proclamée dans tout le monde* » (Rm 1, 8), cela ne veut pas dire : je célèbre la messe à votre intention !

Donc il y a des traces qui ont trait à ce que nous appelons couramment le sacrement de l'Eucharistie, mais il ne faut pas partir de là, c'est au contraire de l'Écriture que nous attendons que soit renouvelé ce qu'il en est de l'Eucharistie. Ce n'est pas notre point de départ ici, ce sera un point d'arrivée.

## **2°) Référence à des thèmes vétéro-testamentaires.**

► Dans notre chapitre on a l'épisode de la multiplication des pains puis celui de la traversée des eaux : sont-ils l'un après l'autre par souci chronologique ou y a-t-il un lien entre les deux ? Est-ce que la mention de la Pâque peut expliquer ce lien : en effet on peut voir que par ces deux épisodes notre texte fait à la fois référence à la manne et à la traversée de la mer rouge ?

**J-M M :** Sur cette question, un mot. Ce n'est pas une invention de Jean parce que nous avons dans les Synoptiques la même jonction. Chez Marc, chez Matthieu, chez Luc, l'épisode maritime suit immédiatement la première multiplication des pains. Donc Jean hérite de cela, ce n'est pas de sa propre composition. Est-ce qu'il faut chercher là une référence à l'Exode, c'est hautement probable. Nous verrons même que notre récit johannique est dans la remémoration de l'Exode – c'est clair pour la question de la manne – mais en outre c'est clair aussi parce que les foules ou les Judéens, dans leurs attitudes, sont

des réminiscences des pères qui furent au désert, notamment la récrimination, le murmure, etc. Pour plusieurs indices nous sommes dans une mouvance pascale de traversée et de nourriture : la traversée de la mer rouge et les problèmes de faim et de soif parmi lesquels singulièrement la manne comme réponse de Dieu. Il y a là un fond référentiel qui se traduit parfois dans le vocabulaire, en tout cas dans les allusions, ce qui est un des modes d'être de l'Évangile par rapport à l'Écriture.

Ici la référence pascale est d'autant plus une référence que nous sommes dans une mouvance pascale. Mais il y en a d'autres. Par exemple : « *Il y avait beaucoup d'herbe* » (v.10), c'est commode pour s'asseoir, mais c'est une autre référence, une référence aux pâturages où le berger conduit son troupeau pour le nourrir. Il y a donc ici des références qui seraient du côté du chapitre 10 de saint Jean sur le bon berger.

Donc bien avoir à l'esprit que nos textes du Nouveau Testament sont constamment référencés du point de vue du vocabulaire ou de l'évocation d'épisodes, aux grandes figures ou à des thèmes vétéro-testamentaires, mais que la façon dont ils sont référencés peut nous paraître étrange parce qu'elle ne respecte pas la lecture historique de l'Ancien Testament. Comme pour le talmud, comme pour la cabale, la lecture évangélique est une lecture aux éclats<sup>12</sup> : les textes ne sont pas lus dans leur continuité restituée par un historien. Mais un mot de psaume peut être éclairé par une mise en rapport immédiate avec un mot de la Genèse. Les *testimonia* sont faits ainsi. C'est un mode de lecture qui est commun au talmud, à la cabale, à l'Évangile, mais qui est à rebours des questions que pose un historien quand il lit ces textes de l'Ancien Testament.

Quelquefois les références sont elles-mêmes structurantes du texte. Pour vous donner un exemple, au chapitre 13, chapitre curieux où il s'agit de laver les pieds et où il s'agit d'un repas, qu'est-ce qui fait l'unité secrète de ce chapitre ? C'est une citation qui est au milieu : « *Celui qui mange mon pain a levé contre moi le talon* » (v. 18). La thématique du pied et la thématique de manger le pain : première partie / deuxième partie ; et la citation est au beau milieu. Vous avez ainsi un exemple où c'est étonnamment structurant.

Ces références, nous les avons aperçues l'an dernier en lisant le Prologue. Le Prologue est une méditation des trois premiers versets de la Genèse. Le verset 14 par lequel nous avons commencé : « *Et le Verbe fut chair, il a habité parmi nous, nous avons contemplé sa gloire, gloire du fils Monogène plein de grâce et vérité* » est le lieu essentiel à partir de quoi parle le Prologue et vers quoi il va. Habiter a une signification biblique, chair aussi, Monogène aussi (c'est Isaac), emplir et habiter sont des verbes du pneuma donc de la gloire. Tout cela n'est audible que si on peut établir des références au niveau du vocabulaire. Il y a différents niveaux de référence, mais il n'y a pas de texte du Nouveau Testament qui tienne sans l'un quelconque de ces modes de référence.

---

<sup>12</sup> *Lire aux éclats* est un livre de Marc-Alain Ouaknin.

## Chapitre 4

### JEAN 6, 30-51

#### Lecture rapide à la recherche de lignes de force

Nous continuons la lecture du chapitre 6. Fréquenter un texte, c'est y venir et en sortir pour y revenir. Demeurer ce n'est pas rester toujours assis. Pour l'instant nous sommes assis. Nous allons insister et assister au texte lui-même.

Nous allons lire du verset 30 jusqu'au verset 51, nous en avons pour deux jours, mais cela constitue un discours continu dans lequel nous allons essayer de nous repérer. Il tient ensemble mais la façon dont les choses se suivent peut nous paraître étrange, peu logique. Il faut que progressivement nous nous habituions à habiter ce texte. La première chose à faire, c'est de chercher à avoir une vue d'ensemble, en sachant que nous risquons de nous y perdre la première fois.

« <sup>30</sup>Ils lui disent : "Quel signe fais-tu afin que nous voyions et croyions à toi ? Qu'œuvres-tu ? <sup>31</sup>Nos pères ont mangé la manne dans le désert selon ce qui est écrit : Il leur a donné à manger un pain venu du ciel". <sup>32</sup>Jésus leur dit donc : "Amen, amen, je vous dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venu du ciel mais c'est mon Père qui vous donne le pain venu du ciel, le véritable, <sup>33</sup>car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne vie au monde".

<sup>34</sup>Ils lui dirent donc : "Seigneur donne-nous toujours de ce pain". <sup>35</sup>Jésus leur dit : "Je suis le pain de la vie, celui qui vient vers moi n'aura pas faim et celui qui croit en moi n'aura plus soif jamais. <sup>36</sup>Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et vous ne croyez pas. <sup>37</sup>Tout ce que mon Père me donne viendra vers moi et celui qui vient vers moi je ne le jetterai pas dehors, <sup>38</sup>car je suis descendu du ciel non pas pour que je fasse ma volonté mais la volonté de celui qui m'a envoyé. <sup>39</sup>Et c'est ceci la volonté de celui qui m'a envoyé, que de tout ce qu'il m'a donné je ne perde rien mais je commence à le relever (ressusciter) dans le dernier jour. <sup>40</sup>Car c'est ceci la volonté de mon Père que tout homme qui voit le Fils et croit en lui ait vie éternelle et je commence à le relever dans le dernier jour.

<sup>41</sup>Les Judéens murmuraient au sujet de ce qu'il avait dit : "Je suis le pain descendu du ciel" <sup>42</sup>et ils disaient : "N'est-il pas Jésus le fils de Joseph dont nous savons le père et la mère, comment maintenant dit-il : "Je suis descendu du ciel" ?"

<sup>43</sup>Jésus répondit et leur dit : "Ne murmurez pas entre vous. <sup>44</sup>Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire, et moi je commence à le ressusciter dans le dernier jour. <sup>45</sup>Il est écrit dans les prophètes : "Ils seront tous théodidactes (enseignés par Dieu)" ; tout homme qui entend d'auprès du Père vient aussi comme disciple auprès de moi, <sup>46</sup>non pas que quiconque ait vu le Père sinon celui qui est auprès de Dieu, celui-là a vu le Père. <sup>47</sup>Amen, amen, je vous dis, celui qui croit a vie éternelle. <sup>48</sup>Je suis le pain de la vie. <sup>49</sup>Vos pères ont mangé dans le désert la manne et ils moururent. <sup>50</sup>Tel est le pain descendu du ciel que si quelqu'un en mange il ne mourra pas. <sup>51</sup>Je suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il vivra pour l'aïôn et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. ».

## Première partie : Entendre les verbes de réception

### Tentatives de repérage.

Comment se frayer un chemin dans ce qui, à première vue, paraît un buissonnement hasardeux de sentences qui se suivent ? Il y a du brouillard, ça va se lever. Quelles tentatives de repérage faisons-nous ? Y a-t-il des thèmes qui dominent ?

► Ce qui m'intrigue, c'est le "pain de vie" dont parle Jésus par rapport à la manne qui a été donnée du ciel aux ancêtres. Donc il se démarque.

**J-M M :** Pourquoi ce thème-là ? Il ne faut pas tout de suite aller au fond des choses, il faut plutôt bien suivre les bords, le chemin. Qu'est ce qui amène la référence à la manne ? Ce n'est pas Jésus qui l'introduit, ce sont les interlocuteurs. Et c'est introduit par une citation. Quand il y a une citation, il y a de grandes chances pour que les éléments de la citation se suivent dans un certain ordre repris dans le débat. On verra si ça régit rigoureusement l'ordre. Pourquoi amènent-ils cette citation ?

► Parce qu'ils demandent un signe, or la manne était un signe donné à leurs pères.

**J-M M :** Voilà. Ils introduisent une problématique qui est la problématique juive contemporaine : le signe. Jésus vient de demander foi en lui. Il se déclare celui que le Père a marqué et envoyé, tel que de croire en lui sauve, donne de vivre. Donc ils disent : « *Quel signe fais-tu pour que nous voyions et croyions* ». Nous avons là le thème du signe qui a à voir avec l'expression « voir et croire » ; car le signe, pensent-ils, c'est le voir qui permet de croire. Or l'expression « voir et croire » se trouve à trois endroits stratégiques de notre discours : versets 30, 36 et 40.

Nous avons donc ici une thématique qui est celle du signe. La question est : comment y accède-t-on puisqu'il s'agit de croire en lui ? Ils demandent un signe et ils vont dire : « *Nos pères ont vu un signe* ».

Les mots qu'il faut d'abord étudier, ce sont les mots voir et croire. La raison pour laquelle j'ai voulu lire l'ensemble du texte, c'est qu'il y a d'autres verbes qui s'ajoutent à voir et croire, je parle ici de verbes de réception.

Nous avons **voir**, **croire**, **entendre** : « *tout homme qui entend d'auprès du Père* » (v.45) ; et cela donne lieu à un autre nom de la réception qui est « **venir vers moi** » : l'expression « *venir vers (Jésus ou Dieu)* » se trouve quatre fois dans notre texte (v.35, 37, 44, 45) et au v.46 on a "*être auprès*". Et enfin il y a un autre verbe de réception : **manger**.

### 1°) Les verbes de réception.

Nous avons donc ici tout un vocabulaire qui demande à être regardé de près parce que ces mots-là jouent les uns sur les autres – ou s'accomplissent mutuellement ou se dénoncent mutuellement – dans la réponse qui est faite à la demande de signe, à propos du rapport entre voir et croire. Il est bon de se demander comment ces verbes-là sont traités chez saint Jean quand il prend le soin explicite, par exemple, de les confronter de façon un



peu plus systématique. Donc nous allons nous retirer provisoirement du texte pour voir un lieu référentiel où ces choses-là sont traitées.

D'un mot je rappelle que nous traitons ici de l'essence même de l'Évangile. L'Évangile c'est quelque chose qui vient – venir – c'est l'avènement lui-même ou l'avènement annoncé ou l'annonce de l'avènement. Ce qui vient suppose un accueil, un recevoir.

Quels sont les noms du recevoir ?

– Il faut distinguer le nom le plus traditionnel qui est commun à tous, qui précède Jean, dont les traces sont dans les premières épîtres de Paul, le mot de **croire** (*pisteueîn*).

– Le nom peut-être le plus basique est celui de **recevoir** (*lambaneîn*). Recevoir est un mot important chez Jean puisqu'il structure le Prologue lui-même : « à ceux qui l'ont reçu, ceux qui ont cru en son nom – voilà un exemple où le mot basique *recevoir* est posé comme équivalent du verbe le plus traditionnel *croire* – à ceux-là il a été donné de naître (*de devenir enfants de Dieu*) » : croire est en outre une naissance.

Ce "recevoir" se module chez Jean dans une série d'expressions comme nous venons de le voir ici, qui sont : **entendre, voir, toucher, manger, venir vers** (ou **être auprès**). Tous ces verbes disent la même chose, ils disent le sens plénier du mot croire et disent le recevoir qui constitue l'être christique, l'être au Christ.

Ce sont tous des verbes du corps, de la sensorialité. Ce sont des modes différents pour dire la même chose, et cependant ils ne s'emploient pas dans n'importe quel ordre, et ils n'ont pas forcément, quand ils jouent deux à deux, la même signification.

Je suis en train de vous inviter à voir l'énumération qui est peut-être la plus connue et la plus référentielle sur cette question. C'est celle qui se trouve au début de la première lettre de Jean : « ***Ce qui était dès l'arkhê (dès le principe), ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé au sujet du Logos de la vie...*** (au sujet de l'affaire de la résurrection) » car la vie est toujours la résurrection. Donc ce qui est en question, c'est la venue du Christ qui est la résurrection, sa venue dans son identification pleine. Les verbes d'accueil sont entendre, voir, contempler, toucher.

Ceci amène à réfléchir. Si nous pensons qu'une capacité de recevoir doit se mesurer à ce qui vient, comme ce qui vient ici c'est la résurrection, ces verbes de la sensorialité doivent s'ajuster à recevoir ce qui vient. L'oreille ordinaire n'entend pas la résurrection, n'a pas contact avec. Donc nous avons bien des verbes sensoriels, mais d'une sensorialité ressaisie, ajustée à ce qui vient.

Dans notre langage nous distinguons des choses spirituelles et c'est notre esprit qui les reçoit, et des choses sensibles et ce sont nos sens qui les reçoivent. Ici il ne s'agit pas d'une répartition entre "des choses spirituelles" et "des choses vulgairement sensibles", mais il s'agit d'une double sensorialité, l'une pour les choses externes et l'autre, subtile, qui se dit dans le langage même de la première. La différence est énorme : en effet s'évacue cette distinction de l'intelligible et du sensible dont nous parlions.<sup>13</sup> Ce "dire autrement" est très

<sup>13</sup> Voir la fin du message : [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique](#) sur le blog

important parce qu'il n'entérine pas une rupture entre le sensible et l'intelligible mais entre deux modes ou deux degrés de la sensorialité fondamentale de l'homme.

Nous ne sommes pas encore dans le texte, mais il nous faut faire tout ce détour pour entendre ce que Jésus dit : « *Tout homme qui entend d'auprès du Père* ». Dans le texte que nous venons d'ouvrir, il faut bien voir que tous ces verbes sont susceptibles de dire la totalité de l'accueil ; et cependant ils sont mis dans un certain ordre, ils ne sont pas susceptibles d'être simplement superposables. Ils introduisent un certain ordre signifiant, celui qui apparaît dans le passage que nous venons de lire.

### a) Entendre.

« *Ce que nous avons entendu* » : tout commence par l'oreille. Entendre est le mot le plus originel pour traduire ce qu'il en est de la foi. Il serait très important de réentendre ce que veut dire foi à partir d'entendre parce que ce mot a une histoire en Occident, une histoire qui le conduit dans deux directions selon la répartition occidentale des choses de l'intellect et des choses du vouloir ou de l'affectif :

- dans la direction de l'intellect, croire c'est avoir une série (un catalogue) d'opinions;
- dans celle de l'affectif, la foi c'est la confiance qui me lie à.

Ces deux acceptions sont inaptées à rendre compte du sens originel du mot de foi.

Et pour entrer à nouveau dans ce que veut dire foi, je conseille de partir du verbe entendre. Ce verbe entendre a toutes les vertus. Il a la vertu de ne pas introduire une distinction entre le sensible et l'intelligible. Dans le français il a toute la gamme. Il a la vertu d'être fidèle à ce que dit Paul : « *La foi est acoustique (ek akoês)* » (Rm 10, 17). Tout le monde connaît "*fides ex auditu*", la foi vient par l'oreille, mais pas l'oreille comme organe. Par parenthèse, sur organe et fonction j'ai trouvé chez Heidegger un petit texte très joli que je vais vous lire.<sup>14</sup>

Par ailleurs entendre est une chose merveilleuse parce qu'on n'entend jamais, et que entendre c'est toujours chercher à entendre. Il y a des gens qui me disent « j'ai la foi » ou « je n'ai pas la foi » ? Je réponds : quelle idée a-t-on de dire une chose pareille ! D'abord pour une raison simple, on peut très bien croire avoir la foi et ne pas l'avoir, croire ne pas l'avoir et l'avoir. « J'ai la foi » de toute façon, personne ne peut le dire à votre place, mais vous peut-être même pas non plus...

La foi, c'est chercher à entendre. Mais on entend toujours dans le malentendu, et le malentendu est le premier mode d'entendre. Être dans le malentendu, c'est peut-être déjà être dans le chemin d'un entendre. Entendre est toujours un chemin. Entendre est toujours une question, car si je ne cherche pas à entendre ce que je n'ai pas entendu, et si je dis : « c'est une chose entendue ! », je n'entends pas l'Évangile qui n'est jamais une "affaire entendue" ; peut-être même que plus on l'entend, plus il est à entendre. C'est à ce point que, chez saint Jean, entendre dit plus que comprendre. La raison en est simple : ce qui est à entendre, c'est le don. Or tout "comprendre" est un mode de "prendre". Si je prends le don, je le manque. En effet si je prends ce qui a pour nature de se donner, je le manque.

<sup>14</sup> Voir un peu plus loin le 5°) de cette première partie : "Heidegger et les verbes de la sensorialité".

Entendre me met dans une posture qui garde la relation. Entendre est ce *tonos*, cette tension qui est toujours plus ou moins attendre. On distingue les vertus de foi, d'espérance et de charité. D'abord ce ne sont pas des vertus, ce sont des déterminations de la posture christique fondamentale, et puis ce ne sont pas des vertus différentes. L'attendre (donc l'espérance) est un des éléments constitutifs de l'entendre (donc de la foi), sans compter que s'entendre mutuel-lement est du côté de l'agapê. Foi, espérance et charité (agapê) sont des dénominations de la posture christique fondamentale, ce ne sont pas des vertus qu'on pourrait avoir ou ne pas avoir.

## **b) Voir.**

Donc ce qui vient en premier c'est entendre, ensuite : « *ce que nous avons vu de nos yeux* ». Il en va des yeux ici comme de l'oreille de Paul. Jean ne veut pas dire : ce que nous avons entendu de la bouche de Jésus et ce que nous avons vu dans sa gestuelle quand nous l'avons touché sur l'épaule en bons copains. Pas du tout. Ce qui se joue dans la question de voir, d'entendre, de toucher, c'est l'affaire de la résurrection, c'est l'avènement de la vie, donc c'est la dimension de résurrection. Nous n'avons pas ici des sensorialités disparates qui s'ajoutent les unes aux autres. Ce sont des dénominations de la même chose. C'est même vrai, nous l'avons esquissé hier, pour la sensorialité usuelle : nous avons ce glissement continu d'une sensorialité à l'autre dans la façon de les énoncer, sur la tonalité par exemple, mais il y a plus que cela.

Entendre vient en premier parce qu'entendre donne de voir. Nous ne voyons rien sinon dans un entendre. C'est vrai au niveau le plus banal, le plus basique. C'est une donnée élémentaire de la phénoménologie contemporaine que de reconnaître cela. Mais ce qui est affirmé par Jean, c'est que si je demande à voir un signe pour, à partir de mon voir, entendre, c'est-à-dire avoir la foi, je suis à l'envers. Nous reviendrons là-dessus, simplement je veux ouvrir une fenêtre pour montrer le rapport des termes qui occupent notre texte.

Voir pour croire, ça ne marche pas. Entendre, qui est déjà croire, donne de voir, donne d'avoir en vue. C'est-à-dire que le mot signe peut être pris dans un sens positif par Jean quand je vois à travers la parole qui me donne de voir, mais il peut être dénoncé par Jean dans la demande de signe, quand je demande à voir pour croire, ce qui est le cas de certains auditeurs de Jésus. Il faut être très attentif au rapport entre voir et croire.

Je poursuis parce que tout cela n'est qu'une préparation pour une relecture de ce texte qui est le cœur même de notre chapitre. Entendre donne de voir et voir est quelque chose qui est de l'ordre de la traversée ; et il faut traverser pour rejoindre. Voir est de l'ordre de la perspective, de ce qui ouvre un espace. Or l'espace est le lieu qui se détermine dans le rapport du loin et du près. Voilà des données qui peuvent être traitées de façon phénoménologique. Le loin et le près sont probablement les premières données de la spatialité. Pour nous cela peut paraître étrange.

Je donne un exemple en passant : quand je dis « 3 km 500 », nous avons l'impression que je dis quelque chose de vrai et de précis, et quand je dis « c'est loin » ou « c'est près » (je peux dire l'un ou l'autre suivant ma capacité à marcher) je dis quelque chose de flou,

une impression qui ne dit rien sur le réel. Eh bien c'est le contraire. Il n'y aurait pas d'espace, il n'y aurait même pas la possibilité de calculer ensuite quelque chose si nous n'étions d'abord au monde sur le mode de la sensorialité basique du loin et du près.

### **c) Le troisième terme.**

« *Ce que nos mains ont palpé* » : le troisième terme qui est "toucher" dit l'accomplissement de ce qui est vu dans la proximité. La proximité n'est pas la négation du loin, elle suppose l'éloignement. Sans éloignement il n'y a pas de proximité, il y a de la promiscuité ou de l'écrasement. La bonne distance est une gestion du loin et du près. Et comme nous sommes toujours ici dans un chemin, ce qui est très important c'est donc la capacité de s'approcher, de venir vers, qui n'est jamais la fusion ni le mélange, même si l'extrême du "venir vers" peut se dire dans le langage de la manducation qui est l'intériorité authentique et l'accomplissement de la proximité.

### **Conclusion.**

Qu'y a-t-il à retenir de cela ? Que la structure chez Jean est la suivante :

– premièrement, priorité de l'entendre. Tout est dans la parole, dans la parole qui dit « Voici » : vois ça, vois ci.

– deuxièmement, la parole donne de voir, la parole est donatrice de voir. "Voici" est un mot majeur, de même que "ceci".

– troisièmement, le voir qui ouvre l'espace s'accomplit et s'achève dans la proximité. Les noms de la proximité sont divers. Autant entendre et voir sont deux mots constants, autant le troisième, la proximité, peut varier suivant les épisodes : venir vers, toucher, contempler (le mot n'est pas bien traduit, il dit un affinement du voir, une proximité du voir), être auprès et venir auprès, manger, etc.

Finalement nous avons toujours trois termes, les deux premiers sont constants et il y a ensuite plusieurs façons de dire l'avènement de la proximité. Voilà la structure de base que je vous livre, qui est éclairante pour la lecture de tous ces termes de la sensorialité.

Il y a encore d'autres verbes : ainsi "venir auprès" peut être lui-même modulé dans marcher, courir. Tous les termes de Jean rentrent plus ou moins dans cette indication schématique qui, comme tout schéma, est une aide mais pas plus. C'est saint Jean lui-même qui la fournit au début de sa première lettre.

Nous avons donc ici un petit dégagement qui est là pour nous inviter à regarder encore plus près les mots de la réception, comment ils sont traités, comment ils avancent, comment ils ouvrent un chemin de pensée.

## **2°) Signe (au sens classique) et symbole (au grand sens).**

Je voudrais maintenant préciser quelque chose au sujet de signe et symbole, parce que c'est ce qui permet d'éclairer la différence de sens que j'accorde dans mon discours entre les deux. Je ne suis pas sûr que ce soit le meilleur mais cela m'a servi tout au long et, pour l'instant, je le garde, je n'ai pas trouvé mieux.

### a) Définitions de signe et symbole.

La définition traditionnelle du signe telle qu'on la donne au Moyen Âge et qui est encore la nôtre – je ne parle pas ici du signe johannique ni du signe au sens des Synoptiques – est celle-ci : *signum est quod prius cognitum et quod ducit in cognitionem alterius...* C'est une chose premièrement connue (donc proche de nous donc d'en bas) qui conduit à la connaissance d'une autre chose (plus grande et cachée que nous ne connaissons pas et que nous mettons "en haut" en quelque sorte) : le signe "monte", il "monte" du plus connu au moins connu. Par exemple l'effet fait connaître la cause supérieure : il n'y a pas de fumée sans feu. Seulement ce que nous apprenons ici, c'est que voir le signe ne peut pas conduire à la foi.

En revanche j'appelle **symbole** la connaissance dans laquelle le moins connu éclaire le prétendument connu. Ce n'est donc pas une "montée" du bas (le plus connu) vers le haut (le moins connu), mais une "descente" du haut vers le bas. C'est une aperception du moins connu qui me permet de relire ce que je croyais connu et qu'atteste la transformation de ce prétendument connu. Et si haut et bas vous gênent, dites intériorité et extériorité, c'est la même chose dans une autre symbolique.

### b) Rapport avec descente et montée du Christ.

Cela, je l'ai pressenti et élaboré tout seul. J'ai vu seulement ensuite que c'était le fondement même de l'évangile de Jean qui pose la question « D'où je viens, où je vais ? » donc la question de la montée et de la descente. L'expérience première qui est faite est certainement une expérience de l'absence du Christ dans sa résurrection. Et si la résurrection est une montée vers le Père, nul ne monte qui ne soit descendu, c'est-à-dire que je reconnais la montée à partir de la descente, ou encore la descente implique la montée. "Descendre du ciel" se trouve dans notre texte, donc nous sommes préparés à cela.

« *Il est monté, qu'est-ce à dire sinon qu'il est descendu. Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux* » (Ep 4, 9).

Le symbole est le mouvement qui va de haut en bas et qui donc assume le bas. C'est le moins connu qui éclaire le prétendument connu, ça descend... mais ce n'est pas honteux de descendre ! Ce discours est paradoxal. Il est donc tout à fait normal que cela heurte. Seulement nous sommes dans la symbolique du haut et du bas qui est une des symboliques du lieu et de l'espace. La symbolique du haut et du bas est porteuse de l'expression fondamentale "ciel et terre" qui se trouve probablement dans toutes les cultures (chinoise, hébraïque, grecque, romaine...) et qui pourtant, dans notre langage de moderne, n'aurait aucun sens (scientifiquement "ciel et terre" n'a aucun sens).

Le ciel est habituellement la dénomination de l'insu. Or dans cette perspective c'est l'insu qui éclaire le prétendument su.

### c) Autres approches.

Dans les Odes de Salomon, œuvre poétique probablement du début du II<sup>e</sup> siècle que nous possédons en syriaque, on trouve ces vers : « Ce qui est en haut est comme ce qui est

en bas, et pour le sage tout est en haut »<sup>15</sup>. C'est-à-dire que, si je vois la terre à partir du ciel, c'est une nouvelle terre, c'est la terre *en haut* ; et si je vois la terre à partir de la terre, c'est la terre *en bas*. De même pour voir le ciel. Nous sommes là dans les quatre premières choses. C'est le lieu le plus habituel de ma méditation, ciel et terre qui sont quatre. Je vous en dirai un mot aussi quand nous étudierons *ego* car c'est la même chose : « Toi et moi, un ; avant moi, toi ; ce qui est : après toi, moi »<sup>16</sup>. Ce sont des références de méditation.

► Est-ce qu'on peut dire que c'est l'entendre qui donne de voir, on ne voit pas le haut autrement ?

**J-M M** : C'est ce que dit notre texte : seul voit celui qui est auprès « *Nul n'a vu le Père sinon celui qui est auprès du Père* » (v. 46) Voir et être auprès. Le ciel pour nous c'est le loin. Nativement c'est pour nous l'insu. S'éclaire de là aussi ce que veut dire Père par rapport à Fils.

Nous avons vu la signification de la demande de signe qui est ici récusée. Cela n'exclut pas qu'il y ait un signe dans le grand sens, au sens qui est pour nous symbole. Il y a symbole et non pas simple signification quand le haut entendu donne de relire et le haut et le bas (quand l'entendre donne de relire) ; et enfin cette distance donne l'espace de jeu pour le loin et l'auprès (venir auprès de). Venir auprès peut se dire toucher, ici se dira manger. Manger désigne le comble même de la proximité.

Donc nous avons à la fois embrouillé et commencé de débrouiller les éléments du texte.

### 3°) Notre chapitre traite de la création.

Maintenant revenons au texte lui-même. Auriez-vous d'autres choses que vous voudriez souligner parce qu'elles font difficulté ou au contraire parce qu'elles paraissent éclairer ?

► « *Celui qui vient vers moi n'aura plus jamais faim et celui qui croit en moi n'aura plus jamais soif* » (v.35) qu'est-ce que ça dit ?

**J-M M** : Peut-être ne se rend-on pas compte qu'il s'agit ici de l'entretien, du maintien de la vie. On pourrait dire que ce chapitre traite de la création. J'ai passé mon temps à dire que la création était secondaire, mais justement ici c'est la création en tant que relue dans la dimension de résurrection. Ce que veut dire création dans notre esprit n'existe pas dans le Nouveau Testament. En revanche ce qui existe, c'est la double action de Dieu qui, dans les six jours, dépose des semences tandis que le septième jour il cesse l'œuvre de déposition des semences et commence l'œuvre de la croissance. Le Dieu fait croître dans le jour dans lequel nous sommes et qui est le septième. Tout ce qui donne croissance, tout ce qui donne souffle, tout ce qui entretient, c'est cette présence dont il est question dans ce texte. Bien

<sup>15</sup> Un message sur des extraits des Odes de Salomon devrait paraître sur le blog.

<sup>16</sup> J-M Martin cite ici une phrase qui se trouve dans l'*Elenchos* (*Réfutation de toutes les hérésies*), qui contient dix livres dont tous ne sont pas conservés. Cet ouvrage est mis au compte d'Hippolyte de Rome, mais il n'est probablement pas de lui. Il cite sous le nom de Simon le Mage une pensée et une théorie qui n'est visiblement pas de Simon. Ce texte, *Elenchos*, a été découvert seulement à la fin du XIXe siècle, c'est une collection d'hérésies. Le titre des quatre premières parties est *Philosophumena* et est souvent attribué à l'ensemble. Voici la phrase : « *Égō kai su hén, pro émou su, to méta égō : je et toi un, avant moi toi, ce qui vient après toi moi.* » Comme dit J-M Martin : « Ce petit texte m'a alerté il y a cinquante ans, et depuis je vis presque quotidiennement avec lui. » Les traductions parues en français ne sont pas très bonnes...

sûr le mot de vie peut s'entendre dans son sens le plus plein, c'est toujours la vie dans la grande dimension, la vie éternelle. Mais même la vie à petits frais est incluse là-dedans, elle est suspendue à l'eau, elle est suspendue à l'aliment. Donc nous avons ici un chapitre qui est un chapitre de la création, c'est-à-dire de l'entretien, de la croissance et de l'avènement. Nous sommes dans le dernier jour.

Je ne sais pas si vous vous êtes rendus compte que j'ai traduit « *et je commence à le relever (le ressusciter) dans le dernier jour* ». L'inaccompli (en hébreu) peut se traduire par un futur ou par « je commence à ». Il n'y a pas de futur ni de présent dans ces choses, il y a de l'accompli et de l'inaccompli dans la pensée en dessous de ce texte qui est d'origine sémitique.

Vous n'êtes pas sans avoir remarqué qu'il y a, à trois reprises, « *je le relèverai (je commence à le relever)* » (v.39, 40, 44) sans compter que ce sera repris plus tard comme un rappel, une quatrième fois (v.54). Cela aussi a sa place dans ce texte qui présente des symétries dont il faut se méfier, parce que parfois les symétries formelles, comme ces répétitions, ne désignent pas de véritables reprises. Il peut y avoir une différence entre les symétries formelles et les articulations de pensée dans ce jeu d'écriture. On a l'habitude du texte, alors on passe comme si ça allait de soi. Mais rien ne va de soi dans ce texte.

#### **4°) Retour à la sensorialité.**

► Je voulais remarquer à propos de la sensorialité : il n'y a pas le verbe sentir ?

**J-M M :** Attention, sentir est un verbe qui peut dire toutes les sensorialités, c'est un verbe qui peut dire l'odorat, qui peut dire entendre. Chez les Italiens entendre se dit *sentire*. Donc en quel sens employez-vous le mot sentir : comme la sensorialité ou comme l'odorat ?

► Je me demandais pourquoi ce verbe n'était pas employé par Jean.

**J-M M :** C'est intéressant. Nous connaissons en Occident l'énumération des cinq sens. Ici nous avons déjà entendu une énumération de trois sens à la suite, c'est déjà beaucoup. Cependant les deux autres sens ne sont pas hors du champ. Manger n'est pas connuméré dans les trois. Le sentir (l'odorat) occupe le début du chapitre 12 de saint Jean. Et le goût apparaît au chapitre 2. On peut dire que manger ne fait pas référence nécessairement au goût. Le nourrir n'est pas nécessairement le goûter. Mais il y a une référence explicite au goût à Cana parce que distinction est faite entre le vin qui est bon et celui qui l'est moins : autrement dit le discernement du palais.

Jean n'a pas le souci d'énumérer les 5 sens, mais des traces de l'odorat se trouvent chez lui :

– Si on méditait la notion de pneuma comme souffle odorant, on verrait que l'odorat est privilégié. L'odorat fait partie de la symbolique du souffle.

– On a le nard de Marie de Béthanie.

– On trouve les notions d'odeur de sainteté et d'odeur de corruption à propos de Lazare : c'est la différence entre l'odeur de corruption qui vient de la décomposition de ce qui meurt, et l'odeur de l'incorruptible.

– On a aussi toute la thématique de l'onction : être enduit ou imprégné. Le nom même de Christ dit quelque chose de l'onction, l'onction d'huile odorante.

Donc ça joue aussi un grand rôle en son lieu.

Pour résumer, entendre donne de voir ; voir ouvre un espace où jouent le lointain et le proche, et tous les termes de proximité peuvent remplir la troisième place (venir auprès, toucher, contempler, manger etc.)

► « **Je ne le jeterai pas dehors** » (v.36) : est-ce qu'on est dans cet espace de proximité où on est entendu et vu, donc on ne peut plus être dehors ?

**J-M M** : Cette question est intéressante car elle pose la question du dehors et du dedans qui est annoncée dès le début de l'évangile de Jean. « *Hors de lui fut rien, ce qui fut en lui était vie* ». Le rien en question c'est la ténèbre car « *la lumière luit dans la ténèbre* ». La ténèbre c'est le principe de mort.

« *Hors de lui rien* », donc hors de lui la ténèbre. Dans les Synoptiques, c'est l'expression « la ténèbre extérieure » qui désigne le principe d'exclusion. « Jeter dehors » se dit à plusieurs reprises chez saint Jean et ne se dit que du prince de ce monde : « *C'est maintenant le jugement, le prince de ce monde est jeté dehors* » (Jn 12, 31). Et justement « de ce que le Père lui a donné, c'est-à-dire les hommes, rien n'est jeté » (d'après Jn 18,9).

► Quand tu parles de nourrissage, ça parle très fort... ce sont des thèmes archaïques qu'on trouve là...

**J-M M** : Certainement, mais il faut s'avancer avec prudence. La symbolique est un lieu de résonance et toute résonance est susceptible d'abord d'être recueillie, mais il faut ensuite l'examiner pour voir de quelle façon elle conforte ce que nous avons entendu. Ce que tu as dit ouvre un champ qui n'est pas étranger à la symbolique johannique puisque le thème de l'heure de la femme se trouve en plein milieu du chapitre 16 en réponse à la question étonnante « *Encore un peu...* ». L'heure de la femme a à voir avec la venue au monde.

Il y a des indications qui demandent à être reçues dans une sensibilité, avec des critiques et des attentions, mais c'est un champ possible. Je n'en dis pas plus car cela nous mettrait en dehors du texte. Il faut que nous allions au plus simple du texte, au plus nécessaire, au plus immédiat. J'ai fait ce détour pour nous aider à détecter un ordre, des structures. On voit que ça va nous aider à répondre à la demande de signe qui est initiale. On voit un commencement de logique dans ce qui nous serait apparu tout à fait inconséquent si nous n'avions pas l'oreille habituée à ce texte. La construction de ce texte est très difficile.

## 5°) Heidegger et les verbes de la sensorialité.

Nous nous demandons si un autre texte de Jean ne nous éclairerait pas sur la façon dont il en use. Nous sommes allés voir les premiers versets de la première lettre de Jean. Donc d'une certaine façon nous nous sommes évadés du texte, non pas évadés en en sortant, mais en essayant de chercher le profond, c'est-à-dire ce qui sous-tend et qui est susceptible dans un texte plus clair d'éclairer ce texte-ci. Ceci nous a ouvert par ailleurs à faire des analogies



avec notre capacité d'entendre ces verbes-là. C'est ce point que je voudrais maintenant préciser en observant ce qu'il en est de nous dans l'emploi des verbes de la sensorialité. Nous abandonnons saint Jean pour répondre à cette question-là.

Pour cela je me servirai d'un texte hasardeux, puisque ce texte de **Heidegger**, auquel j'ai fait allusion tout à l'heure, je l'avais pris pour le train. Il y a une trentaine de volumes de Heidegger, j'en prends un au hasard quand je pars en train. Il se trouve que dans celui-ci quelque chose répond à notre question. Je pense que c'est susceptible de nous éclairer parce que, pour entendre, il faut savoir aussi ce qu'il en est de notre capacité d'écoute.

Le texte est tiré du *Principe de raison*, (collection Tel, éd. Gallimard, p 123-127).

Heidegger part de cette constatation qu'aux aurores de la pensée occidentale, la pensée se nomme entendre et voir.

« **Ce qui, dans l'étant, constitue ce qu'il possède en propre, Platon le nomme *idée* – c'est le verbe *ideîn* (voir) d'où est venu notre mot idée. Ça ne désigne pas chez Platon des idées au sens où nous l'entendons, des idées qui sont dans la tête de l'homme, ça désigne – l'aspect (le visible) de l'étant, ce qui est vu par nous. Antérieurement, ce propre de l'étant, Héraclite l'avait appelé *logos*, la parole de l'étant, à laquelle nous répondons en entendant.** – il s'agit d'une phrase extraordinaire d'Héraclite, on pourrait croire qu'elle est de saint Paul.<sup>17</sup> – **Ces deux termes (*idée* et *logos*, aspect et parole), nous montrent que penser c'est entendre et voir.**

**Mais nous avons vite fait de déclarer que, si penser veut dire entendre et voir, ce ne peut être que dans un sens figuré.** – La thématique de la métaphore revient ici – Effectivement. **Ce que dans la pensée nous saisissons par l'ouïe et le regard ne peut être ni entendu par les oreilles, ni vu par les yeux. Cela n'est pas perceptible par les organes des sens. Si nous concevons la pensée comme une sorte d'ouïe ou de vue, l'ouïe et la vue sensibles sont alors transposées et reprises dans le domaine de la perception non sensible, c'est-à-dire de la pensée. Pareil transfert se dit en grec *métaphereîn* (transporter). Pareille transposition est en langage savant une métaphore. C'est donc seulement en un sens métaphorique, figuré, que la pensée peut être appelée une ouïe et une saisie par l'ouïe, une vue et une saisie par la vue. Qui dit ici "peut" ? Celui qui affirme qu'entendre par les oreilles et voir par les yeux c'est là entendre et voir au sens propre.** – Si j'affirme que l'entendre auriculaire et le voir ophtalmique sont le sens propre d'entendre et de voir, je dois les transférer par métaphore dans le champ de l'intelligible quand je désigne par entendre et voir une opération de la pensée.

**Lorsque nous entendons et voyons, la manière dont nous percevons quelque chose s'opère par les sens, est sensible. Ces constatations sont exactes et demeurent pourtant sans vérité** – c'est la grande différence chez Heidegger entre l'exactitude et la vérité. Nous sommes conduits à penser qu'aujourd'hui c'est le règne de l'exact, or il n'en est rien – **parce qu'elles omettent quelque chose d'essentiel.**

<sup>17</sup> Cette phrase est citée dans le 6° de cette première partie : « Entendant (ou ayant entendu) le Logos et non pas ma parole, dire le même est la sagesse, l'un, le tout. »

Ce qui va suivre donne un exemple de ce qu'on peut appeler une lecture phénoménologique, c'est un mode de pensée qui a été introduit en premier par Husserl, qui a été repris d'une autre manière par Heidegger. – **Il est bien vrai que nous entendons une fugue de Bach avec les oreilles ; seulement si la chose entendue n'était ici rien de plus que ce qui, comme onde sonore, vient frapper le tympan, nous ne pourrions jamais entendre une fugue de Bach. C'est nous qui entendons et non l'oreille. Nous entendons sans doute au moyen des oreilles mais non pas avec les oreilles, si "avec" veut dire ici que c'est l'oreille, en tant qu'organe sensible, qui nous fait atteindre la chose entendue. Si donc l'oreille humaine perd sa vigueur, c'est-à-dire devient sourde, il peut arriver, comme le montre le cas de Beethoven, qu'un homme continue tout de même à entendre, voire même qu'il entende plus de choses et des choses plus grandes qu'auparavant. [...]**

Ce que nous entendons ne se limite jamais à ce que reçoit notre oreille en tant qu'elle est un organe sensible en quelque sorte séparé. – "Séparé" ici a deux sens : 1°) séparé signifie que l'oreille est considérée comme un organe au sens moderne du terme. En effet, le concept d'organe est très récent ; par exemple chez les anciens l'œil n'est pas un organe, le mot œil désigne la vision et peut même désigner la source, et même le soleil au sens propre. 2°) Séparé peut signifier un sens distinct, à part des autres sensorialités : nous pensons qu'il y a une sensorialité pure dans l'ouïe, qui est étrangère à la sensorialité de la vision. Or cela est pure fiction. – **Plus précisément, quand nous entendons, il n'y a pas seulement quelque chose qui vient s'ajouter à ce que l'oreille accueille.** – Ce serait ça la tentation. Bien sûr, premièrement nous entendons avec un organe et à cela s'ajoute encore quelque chose d'autre qui est de l'ordre de la pensée... Erreur ! – **Mais ce que l'oreille perçoit et la manière dont elle le perçoit se trouvent déjà qualifiés et déterminés par ce que nous entendons...** – Qui entend ? L'oreille ? Non, c'est nous, et le fait que nous entendons rend caduque la considération de ce que l'oreille entend. Nous avons ici un exemple du supérieur (du haut, de l'insu) qui éclaire et travaille et ressaisit même le bas, même l'organe. Même l'organe de l'oreille n'est pas un organe purement sensible que l'on pourrait considérer à part. On peut le faire, c'est ce que nous faisons le plus souvent, et c'est ce que fait un oto-rhino, mais cela est hors champ d'une lecture phénoménologique. De la même façon nous n'entendons pas d'abord un son et ensuite la pensée l'interpréterait comme chant de l'alouette ou récitatif – ... **alors même que nous n'entendrions rien de plus que la mésange, le rouge-gorge ou l'alouette.** – Nous n'entendons pas d'abord un son quitte ensuite à l'interpréter. Nous entendons d'abord l'interprétation. Nous entendons une locomotive, nous n'entendons pas un son à propos duquel nous disons ensuite : c'est une locomotive.

Dans un autre texte où la phénoménologie est plus poussée, on trouve le cas où on entend un son dont on ne sait pas si c'est le tonnerre au loin ou une escadrille d'avions qui s'avancent : dans ce cas d'indécision, on n'entend pas un son pur, on entend un son dont on ne sait pas si c'est ceci ou cela. C'est-à-dire qu'à ce moment-là l'interprétation ne laisse pas le son pur, elle est dans l'incertitude de savoir ce qui est entendu.

**Notre organe de l'ouïe est sans doute une condition à certains égards nécessaire du fait que nous entendons, il n'en est jamais la condition suffisante, il n'est jamais le présentateur et le donneur de ce qui proprement doit être perçu. [...]**

**Aux anciens penseurs grecs était familière une pensée qui s'exprime d'une façon par trop simplifiée dans la phrase « le même n'est connu que par le même »** – Voilà une chose fondamentale dans la pensée archaïque, et c'est fondamental dans l'écriture de Jean. – **Le sens est celui-ci : ce qui se dit à nous ne devient perceptible que par notre réponse. Notre perception est en elle-même une réponse.** – Ce qui se dit à nous ne devient perceptible que parce qu'il y a en nous du répondant. C'est le mot d'Empédocle, un présocratique. Nous n'avons de lui que des fragments qui sont cités dans plusieurs lieux. L'un de ces lieux est justement la petite notice de l'*Elenchos* à laquelle je faisais allusion en citant « Toi et moi, un...<sup>18</sup> ». Le mot d'Empédocle auquel je fais allusion est le suivant : « Nous voyons la terre par la terre, l'air par l'air, le feu par le feu », autrement dit il faut qu'il y ait en nous du répondant à l'élément feu pour que nous voyions quelque chose comme du feu (ici il s'agit des quatre éléments).

**Dans l'introduction qu'il a écrite pour sa *Théorie des couleurs*, Goethe se réfère à cette pensée grecque, qu'il a cherché à rendre dans les vers suivants :**

*« Si l'œil n'était pas parent du soleil,  
comment pourrions-nous voir la lumière ?... »*

– Le mot "parent" est très important parce qu'il désigne une similitude qui vise à être une proximité. Nous rejoignons ici le « qui se ressemble s'assemble » dont nous parlions l'autre jour, et il le désigne d'une façon qui n'est pas purement intelligible et abstraite, mais dans l'expérience de la parenté.

Rien ne va sans ses cousinages  
bien plus jolis que les vertus.  
La chose à touche que veux-tu  
pratique d'étranges massages  
à quatre mains, bien plus jolis  
que le traité des quatre causes  
et que le pourquoi d'une rose  
abandonnée à ses déplis.

Ceci est le début d'un poème que j'ai fait il y a quelques années. Les deux mots d'attenance et cousinage méditent cette proximité qui est toujours dans la symbolique du lieu, du loin et du proche, donc de la question "où ?".

*« ...Si la force de Dieu ne vivait pas elle-même en nous,  
comment serions-nous transportés dans les choses divines »* (Goethe)

**Il semble que jusqu'ici nous n'ayons pas suffisamment examiné ce qui constitue l'élément solaire de l'œil, ni le point de notre être où réside la force même de Dieu, ni**

---

<sup>18</sup> Voir note 16 p.74 du fichier (4 notes avant).

**la façon dont les deux se tiennent et nous dirigent vers un être plus profondément pensé de l'homme, lequel homme est l'être pensant.**

**Mais la remarque suivante suffira : puisque notre entendre et notre voir ne sont jamais une simple réception par des sens, il ne convient pas non plus d'affirmer que l'interprétation de la pensée comme saisie par l'ouïe et le regard ne représente qu'une métaphore, une transposition dans le non-sensible du soi-disant sensible.** – Nous avons parlé précédemment de la critique de la métaphore ; voilà qu'il revient sur ce sujet, c'est même ce que je voulais vous citer en premier – **La notion de "transposition" et de métaphore repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation, du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi. Une pareille séparation ainsi établie entre le sensible et le non-sensible, entre le physique et le non-physique est un trait fondamental de ce qui s'appelle "métaphysique" et qui confère à la pensée occidentale ses traits essentiels. Cette distinction du sensible et du non-sensible une fois reconnue comme insuffisante, la métaphysique perd le rang d'une pensée faisant autorité. [...]** – C'est donc la recherche d'un dépassement de la métaphysique. –

**À quoi tendent ces remarques qui ont l'air et l'allure d'une digression ?** – parce qu'en effet quand on essaye de penser, le discours est plein de cabotages (pas de cabotinages), il est nécessaire de s'éloigner un peu pour ensuite revenir au texte. – **Elles voudraient nous inviter à la prudence, afin que nous ne prenions pas trop vite pour une métaphore, et que nous ne traitions pas trop légèrement ce qui vient d'être dit de la pensée comme d'une saisie par l'ouïe et la vue. Si notre entendre humain, notre voir mortel ne possèdent pas, dans l'impression purement sensible, ce qu'ils ont en propre, il n'est pas non plus absolument incroyable que l'audible puisse être aussi saisi par la vue...** » Ici nous passons à un autre moment. Le premier moment c'était la non-distinction de la pensée et du sensible, ici c'est la non-étanchéité entre la vue et l'ouïe.

Nous avons commencé nous-même à dire qu'entendre, voir, toucher, c'était la même chose et que néanmoins il y avait une articulation qui constitue cette mêmeté ; parce que la mêmeté, ce n'est pas du pareil au même.

## **6°) Héraclite. Universalité évangélique / universalité occidentale.**

► Pourrais-tu nous donner la phrase d'Héraclite ?

**J-M M :** « *Ouk émou alla tou logou akousantes, homologeïn sophon estin, hén panta.* »

Il faut être conscient que, dans cette phrase, les mots utilisés qui sont tous des mots pauliniens, dans un premier temps doivent être bien distingués et pas hâtivement. Seulement on les oppose sans y réfléchir parce qu'on a une préconception sur ce qu'Héraclite doit vouloir dire. Il ne faut pas se hâter de dire que c'est la même chose, mais il ne faut pas non plus purement et simplement les déclarer étrangers parce que nous avons des préjugés sur l'un et sur l'autre.

Ce texte dit « **entendant (ou ayant entendu) le Logos et non pas ma parole, dire le même est la sagesse, l'un, le tout** ». Exhomologèse est un mot du premier christianisme

aussi, on le traduit par confesser ou professer, c'est "dire le même", mais ce n'est pas répéter pareil : dire le même c'est le *sophon*, et le *sophon* c'est le bien ajusté, c'est la Sophia, la Sagesse ; la philosophie viendra de là.

Le rapport de l'un et des multiples est un thème paulinien, comme c'est un thème johannique (c'est le rapport du *Monogénês* et des *tekna*). En dépit des différences de culture, il y a quelque chose d'archaïque qui est le fond de la pensée et qui est commun aux présocratiques et à l'écriture néotestamentaire. Personne ne voudra acquiescer à cela parce qu'il n'y a pas de témoignage perceptible à l'œil de l'historien : il n'y a pas de rapport entre eux.

Je dis qu'il y a une posture archaïque fondamentale de la pensée qui se trouve dans les grands commencements. C'est en ce sens-là que je dis que les sources probablement se parlent entre elles. Une source n'est pas vouée à être une culture ; elle vient de plus profond que nous et elle est vouée à rencontrer les cultures en les dénonçant et en les reprenant de façon plus originelle. Mais ce n'est pas pour se constituer en culture, c'est un dialogue de Dieu avec les cultures ; enfin, c'est ce que je pense. Nous avons ici deux sources et ces sources se parlent.

Mais je vous recommande de ne le dire à personne, c'est un secret ; parce que de toute façon personne ne vous entendra, peut-être même on vous rira au nez. Il faut l'accepter.

C'est une caractéristique tout à fait spécifique de l'Occident que de ramener toute manifestation humaine à son mode d'être à l'homme. Or le pseudo-universel de l'Occident est mortel et est à rebours de l'universel évangélique. Car l'Évangile a une visée universelle, malheureusement assez compromise dans l'universel occidental qui est un universel logique (les universaux) et, du point de vue des institutions, qui est romain et impérial. L'universalité évangélique est une universalité de dialogue, c'est-à-dire que tout peut parler à tout à condition de reconnaître la différence des uns et des autres. C'est cela l'ouverture universelle, ce n'est pas de reconstituer les uns et les autres dans une humanité qui serait toujours pareille.

Voyez, nous sommes arrivés à une humanité qui est lucide. Je prends un exemple. Prenez l'avènement de la psychologie : connaître l'homme dans ses profondeurs nous permet rétrospectivement de lire psychologiquement des époques qui n'ont pas vécu la psychologie. On peut tenter de le faire, mais on fait quelque chose pour soi, on ne fait rien par rapport à ce qui fut, à ce qui est. Faire la psychanalyse de Moïse, c'est de la blague. La psychanalyse naît avec l'homme psychologique, mais l'homme n'a pas toujours été psychologique.

Ainsi notre Écriture n'est pas écrite psychologiquement. La lire psychologiquement, c'est la manquer. Alors, bien sûr que nous détectons des approches, des analogies, des choses qui se parlent mutuellement dans leurs différences, que même on tente du haut de sa connaissance analytique de relire l'Évangile ; je ne dis pas que c'est forcément impossible, et en tout cas ce n'est pas nécessairement nocif ; néanmoins ce n'est pas suffisant. L'homme moderne qui se prétend historien est peut-être celui qui a le moins de distance d'avec lui-même.

## 7°) Retour sur le chemin fait.

Notre souci était d'entendre des verbes de sensorialité chez saint Jean. Pour cela nous avons fait retour sur notre propre compréhension de la sensorialité, et cela doublement : en prenant conscience de ce que notre conception même de la sensorialité est prise dans une métaphysique constitutive de notre natif (la distinction de l'intelligible et du sensible etc.), et que néanmoins nous avons dans notre natif (car Heidegger parle à partir du natif de l'Occident) la capacité de prendre distance par rapport à ce moment hérité. Nous pouvons donc déjà établir une première critique de la suffisance de nos évidences. La façon dont Heidegger s'en éloigne, c'est-à-dire prend distance, ne correspond pas exactement à ce que nous avons à faire, car il se distancie de notre période d'Occident pour retrouver quelque chose qui soit à la fois plus originel dans l'Occident et par suite plus prometteur et sauveur pour l'Occident lui-même. Je rencontre Heidegger sur ce point, tous les deux nous essayons de jeter un regard critique sur l'Occident. Le motif au départ n'est pas le même. Je viens de dire le motif de Heidegger. Pour moi, il s'agit de percevoir la différence entre ce qu'il y a dans notre culture occidentale de prétendument chrétien et qui ne l'est pas, et ce qu'il y a de non-entendu dans le propre de l'Évangile. C'est une tâche de théologien. Nous ne faisons pas la même chose, et cependant je ne connais pas d'interlocuteur qui me soit plus proche. De quelque manière des préoccupations se rencontrent.

## 8°) Contribution de quelques-uns à cette lecture.

► Une petite phrase de saint Éphrem : « Accueillons la parole de Dieu dans nos oreilles, et que l'œil de notre cœur soit pur. Savourons en nous la Parole et cueillons la lumière dans la paume de nos mains. »

**J-M M** : Très bien. Les Odes de Salomon auxquelles je faisais allusion tout à l'heure, sont des échos de ce genre qui présupposent un traitement du langage sensoriel autre que celui qui est de notre usage, et c'est ce qui rend possible le poème. Le poème est peut-être dans l'Occident ce qui résiste absolument à la métaphysique. C'est probablement pour cela que Heidegger s'est intéressé beaucoup au poème : c'est un grand lecteur de Hölderlin et d'autres.

► Voici un apophtegme d'un des pères du désert : « Abba Félix est interrogé par un disciple : "Tu ne parles plus ?" "Quand l'Abba a des disciples qui sont prêts à travailler, alors il parle ; et quand il n'a plus de disciples prêts à travailler, alors même Dieu lui enlève la parole". » Je trouve ça magnifique et tragique, je le dis à propos de la nécessité du répondant.

**J-M M** : Pour confirmer cela, nous allons examiner la façon dont le Rabbi se tient par rapport aux questions. Il y a des questions auxquelles il répond, mais aussi des questions qu'il élude. Celles-là non seulement il les élude, mais en plus il réitère l'énigme de façon encore plus énigmatique, nous allons le voir dans notre texte. Il atteste ainsi qu'il n'y a pas là d'oreille pour entendre un déploiement, une explication. Nous verrons par exemple la différence entre les réponses faites aux critiques des Juifs et les réponses faites aux questions des disciples. L'attitude n'est pas la même. La parole se donne là où elle est

susceptible d'être entendue. La parole s'accomplit dans l'écoute. Et le mot de répondant, qui n'est d'ailleurs pas tout à fait le mot de Heidegger car il n'emploie pas le verbe répondre, risque, en français, de nous entraîner à mal comprendre.

► J'ai dit que je trouvais ça magnifique et tragique.

**J-M M :** Le tragique de cela nous renvoie à la chose la plus impensable et la plus injuste apparemment, à savoir : heureux qui a l'oreille. L'important n'est pas que la parole soit donnée, mais que l'oreille soit donnée. En effet l'oreille elle-même est donnée. La parole et l'oreille sont données, elles sont même données ensemble. Est-ce qu'elles sont données à tout le monde ? Je ne sais pas. En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'elles ne sont pas données toujours, au même moment pour tout le monde.

### **9°) Pensée de la fabrication et pensée de l'accomplissement.**

► Cela me fait penser à la parabole du semeur, il sème dans les cailloux.

**J-M M :** Dans cette parabole il est aussi question de la bonne terre, la bonne terre qui est un des symboles de l'écoute. L'écoute est la capacité d'être ensemencé puisque la parole est semence.

Cette symbolique de la semence, nous aurons à y revenir parce qu'elle a des dimensions très importantes par rapport à la volonté. Volonté et semence sont synonymes. Je dis ça de façon anticipée et brutale. L'une des structures les plus fondamentales de la pensée et de Paul et de Jean, c'est la structure du dévoilement : ce qui est tenu en secret dans la semence doit recevoir un accomplissement dévoilant ; il y a la croissance puis la venue à fruit. C'est dit dans le rapport semence / fruit ou bien semaille / moisson.

Nous sommes dans une pensée qui est celle de la fabrication alors que toute notre Écriture est dans la pensée de l'accomplissement. Quelle est la différence ? On ne peut faire que ce qui n'est pas et on ne peut accomplir que ce qui est. Dans notre langage, on ne peut pas être et avoir été, alors que dans le langage de l'accomplissement on ne peut être que si on a toujours déjà été. Jean parle le langage de l'accomplissement, d'où l'importance chez lui du mot de semence (*sperma*) à partir de quoi il faudrait repenser l'expression de fils et par suite la notion de père. Le Père est en semence ce que le Fils est en accompli. Le Fils désigne la venue à visibilité et accomplissement de ce qui est tenu en retrait dans le Père.

Il ne faut surtout pas penser Père et Fils à partir de nos catégories psychologiques, sinon c'est une catastrophe. C'est pour ça que je disais l'autre jour : que veut dire "fils de la perdition" ? Même question. Nous allons apprendre à nous défaire de l'oreille psychologique native du rapport père/fils pour entendre ce que veut dire « Notre Père qui es aux cieux ». À ne pas le faire on arrive souvent à de terribles méprises, à des perversions.

## **II – Approfondissement de thèmes**

## 1°) Comment arriver à entendre ?

### Entendre est toujours dans la correction d'un malentendu.

Nous ne sommes pas ajustés à entendre du premier coup ce que dit le texte, c'est structurel et c'est indiqué par le Prologue. Il y a la triple venue, trois fois le verbe venir, mais plus précisément trois aspects d'une unique venue : il vient vers le monde au sens johannique, c'est-à-dire qu'il vient vers la mort ; il vient vers ceux qui le reçoivent (« *Nous avons contemplé sa gloire* »), c'est-à-dire qu'il vient à la résurrection, mais entre-temps il vient vers les siens et « *Les siens ne le reçoivent pas* ». Il faut entendre ici « ne le reçoivent pas d'abord », à la mesure où, pour le recevoir, il y a un chemin. Je sais que, pour l'interprétation dominante de ce texte, venir vers le monde c'est venir vers tout le monde ; venir vers les siens c'est venir vers les Juifs ; et ceux qui le reconnaissent c'est les chrétiens ! Cela ne tient pas, parce que jamais Jésus n'appelle les Juifs "les siens". Les siens, ce sont tous les hommes en un sens, c'est plus vaste que les Juifs. Venir vers les siens c'est venir vers ceux que le Père lui a donnés : « Ils sont les miens parce qu'ils sont les tiens et tu me les as donnés » (cf Jn 17, 10 et 6). Là encore, ce que veut dire les siens ne peut pas se réduire dans le langage johannique à désigner la fraction juive.

Il vient vers les siens et ils ne l'accueillent pas d'abord. C'est indiqué d'entrée, c'est-à-dire que la venue de Jésus est une venue à la mort, une venue à la méprise et une venue à l'accueil qui s'appelle la foi. La méprise, le malentendu (puisqu'il s'agit d'entendre) sont essentiels. C'est indiqué d'entrée, mais peut-être qu'on ne peut le lire rétrospectivement qu'après avoir étudié les malentendus successifs de la Samaritaine dans son cheminement intérieur et les retournements de Marie-Madeleine au tombeau ; Jean prend grand soin de tout cela. D'une certaine façon, toute la vie prépascale des disciples est un immense malentendu, demeure dans le "non pleinement entendu". Il y a là quelque chose de très précieux car il faut dire que le malentendu n'est pas seulement négatif, le malentendu est notre première façon d'entendre. Entendre c'est toujours chez nous corriger un malentendu. Nous sommes nativement dans le "mal-entendu". On se plaint beaucoup de ce qu'il n'y ait pas de communication : on ne s'entend pas mutuellement. Bien sûr. En fait on devrait plutôt s'étonner qu'il arrive parfois qu'on entende un peu quelque chose.

Nous sommes nativement tellement crispés ! Nous ne sommes pas spontanément ouverts, jamais suffisamment ouverts. C'est notre structure. Je ne fais pas ici une critique de l'égoïsme, je parle de l'égoïté, c'est-à-dire de la structure même de l'être *je* telle que nous en héritons nativement. C'est pour cela que l'unité des hommes est totalement à faire, elle n'est pas présumée d'avance comme une chose faite. Donc le chemin vers "entendre" procède à partir du malentendu qui est une forme provisoire, une forme première dans le temps, notre première façon d'entendre.

Si bien que d'une certaine façon entendre, je le disais, est toujours la correction d'un malentendu et cela correspond à autre chose : être parfait n'est jamais une première chose ou ne surgit jamais sur rien, la perfection n'est que l'absolution de l'imperfection. La perfection chrétienne n'est pas la pure et simple absence de péché, c'est le dépassement du péché. C'est un autre domaine mais il y a une analogie très intéressante. Rien n'est pire sans



doute que de vouloir d'emblée la perfection. Peut-être que ne pas se soucier de perfection est moins dangereux que de vouloir notre idée de la perfection. « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (Mt 5, 48) : la perfection de Dieu consiste en ce qu'il accorde le pardon et notre perfection consiste en ce que nous sommes rendus capables d'accueillir le pardon. Reconnaître le malentendu n'est pas négatif, n'est pas critique ni désolé, c'est plutôt le contraire : c'est la condition même pour que quelque chose s'entende s'il s'agit du malentendu, ou se corrige s'il s'agit de perfection.

► Si l'entendre est premier dans les conditions pour croire, quelles sont les conditions pour entendre ?

**J-M M :** Il y a une condition qui est de tendre l'oreille, je veux dire par là ne pas lire superficiellement un texte, prendre le temps. En même temps tout reste subordonné à la donation ; c'est pourquoi, si je perçois qu'entendre est une chose donnée, je peux la demander. Car la demande est le premier symptôme de la chose qui vient, qui se donne – symptôme : ça tombe avec, ça vient avec – c'est-à-dire que demander c'est déjà être exaucé. Si je demande l'espace du don, le demander c'est déjà être dans l'espace de don. Ultimement cela est déjà donné, il est même donné de demander. Cependant recevoir la capacité de demander est peut-être pour nous un chemin plus aisé, antérieur : d'apprendre à demander, ou de demander de savoir demander. Ce n'est pas un jeu de mots.

Je prends un autre exemple où c'est clair. Si je ne peux pas pardonner, je peux demander la force de pardonner. Et il peut se faire que je n'aie même pas envie de demander la force de pardonner : je peux peut-être demander d'avoir la force de demander. Ce n'est pas un jeu de mots, ça dit des choses.

## 2°) Le rapport Père / Fils.

### **Le haut et le bas, le centre et la périphérie.**

► Un deuxième point qui nous avait frappé a été abordé tout à l'heure sur le père qui était semence et le fils qui était le fruit. Dans cette symbolique qu'advient-il de la symbolique du haut et du bas ?

**J-M M :** Je pense qu'il n'y a pas intérêt, en tout cas dans un premier temps, à les mêler. Je veux dire que c'est déjà un gros travail d'essayer de méditer les directions de l'espace (le haut et le bas..), cette symbolique-là.

Une petite parenthèse ici. On a eu quelques difficultés à entendre la différence du haut et du bas parce que ces mots ont pris dans notre langage une connotation pas simplement spatiale mais une connotation de valeur : le haut est noble et le bas est vil. Ce coefficient peut nous gêner. J'ai pensé, pour vous aider, que provisoirement nous pouvons utiliser un autre schéma que celui du haut et du bas parce que cet autre schéma en est l'analogue à un autre plan, c'est le schéma du centre et de la périphérie. Si ça paraît difficile de dire « Notre Père qui es aux cieux » parce que les cieux c'est bien haut, dites « Notre Père qui es au creux, au centre », étant bien entendu néanmoins que ce qui est au centre nous échappe tout autant que ce qui est en haut, mais il n'y a pas ce coefficient affectif.

### **Le rapport Père / Fils.**

Ensuite la question du père et du fils. Je ne vais pas la traiter maintenant parce que nous allons y venir directement, bien que le rapport père / fils prenne place dans notre texte puisque le Père tire : « Nul ne vient vers le Fils si le Père ne le tire » (d'après le verset 44). Nous aurons à mettre cela en rapport avec d'autres caractéristiques fondamentales des rapports Père / Fils, par exemple celle qui se trouve au chapitre 14 quand Philippe dit : « *Montre-nous le Père et cela nous suffit* » (v.8). Vous connaissez la réponse de Jésus : « *Depuis tant de temps que je suis avec toi, tu ne m'as pas encore connu, Philippe ; qui me voit voit le Père* », c'est-à-dire que le Fils est tout le visible du Père, il n'y a rien d'autre à voir. Si bien que ce qui est nommé le Père est bien ici de l'ordre de la vocation, de la portée au-delà de ce que je vois, au-delà du visible. C'est ailleurs le trait de la prière que d'avoir une portée au-delà de ce que je vois. Si je prie mon idée de Dieu, je ne prie pas Dieu. La vocation de ma prière porte au-delà de mon idée de Dieu. Je ne prie pas mon idée de Dieu parce que mon idée de Dieu est toujours une idole, c'est-à-dire une trop petite idée.

Ici je parle d'une vocation, d'une portée, et à cette vocation correspond de l'autre côté le fait de tirer. C'est le mot *helkein* qu'on traduit souvent par "attire" mais c'est le mot pour dire "tirer sa dague".

Il y a ici quelque chose qui fait que le Fils n'est en rien plus visible que le Père, et que cependant si je vois le Fils comme Fils, du même coup j'ai vocation vers le Père que je ne vois pas, parce qu'il n'y a pas de fils sans père et qu'il n'y a pas de père sans fils non plus. La révélation du Fils est en même temps la révélation du Père, c'est la grande prière qui est demande de résurrection – nous avons dit que le moment de la filiation est le moment de la résurrection – la grande prière du chapitre 17 : « *Levant les yeux vers le ciel il dit : "Père l'heure est venue, glorifie (c'est-à-dire ressuscite, présentifie dans sa véritable identité) ton Fils (comme Fils) ce qui est que le Fils te présentifie"* » : dès l'instant que le Fils est présenté comme Fils, du même coup est présenté le Père, non pas qu'il soit rendu visible, mais parce que le Fils apparaît comme la tournure même. Le Fils n'est rien d'autre que tournure vers le Père. Voir le Fils, c'est voir la tournure vers le Père, selon les premiers mots de l'évangile de Jean : « *Dans l'arché était le logos, il était tourné vers...* ». C'est du reste le tout premier élément de la parole. La parole n'est pas seulement quelque chose qui raconte, qui disserte. La parole est premièrement une adresse. La parole s'adresse à, se tourne vers. C'est une tournure – pour employer un des trois termes de l'autre jour : des postures, des allures, des tournures.

C'est tout à fait conforme à Paul qui dit (par exemple dans Col 1) : il est l'*arkhé* et il est l'image, c'est-à-dire le visible du Père invisible. Il est le visible de l'invisible, il est le donner à voir de ce qui, en soi, est retraits comme invisible. Donc nous avons ici affaire à un rapport que les vicissitudes psychologiques du rapport père-fils n'ont pas capacité d'éclairer.

### **Mustérion / apocalupsis ; volonté / œuvre.**

Mais là ce n'est encore que l'indication du lieu dans lequel il est bon de penser ces choses. Il nous faudra aller plus loin et voir comment cela s'installe dans une structure de pensée qui est une des plus fondamentales. Je n'ai pas encore décidé quelle est la plus porteuse et la plus fondamentale de toutes, mais celle-là mérite à plusieurs titres cet avantage : c'est celle qui conduit de la semence au corps (du *sperma* au corps), ou de la semence au fruit, ou de la volonté à l'œuvre – nous voyons sortir le mot volonté ici dans un contexte, et nous tirerons le sens du mot volonté de ce contexte-là ; bien sûr je ne fais qu'indiquer pour l'instant – ou du *mustêrion* c'est-à-dire du caché, tenu en secret, à l'*apocalupsis*, au dévoilement, dévoilement accomplissant. J'ai déjà indiqué ces choses.

Tous les termes que je viens de dire sont des couples, et ces couples se recourent, c'est-à-dire qu'ils disent la même chose. Et si le Père est la semence, le Fils est la venue à corps et l'accomplissement de la semence. Cela présente même un intérêt pour penser dans l'Évangile le rapport Père / Fils, mais aussi ce que veut dire sacrement. Ça dit le rapport du *mustêrion* et de l'*apocalupsis*, un dévoilement accomplissant de quelque chose qui se tient en retrait et qui est dans ce dévoilement, et c'est l'origine du mot par lequel les Pères ont désigné ce que nous appelons les sacrements car *sacramentum* est un mot latin qui traduit *mustêrion*.

Par ailleurs *apocalupsis* est un mot qui se traduit par révélation dans l'ordre même de la connaissance (mais c'est une répartition postérieure, la distinction de l'ordre de la connaissance et de l'ordre du rituel, par exemple, qui n'existe pas chez saint Jean). Que l'*apocalupsis* soit une révélation ne veut pas simplement dire ce que la théologie lui a fait dire : par exemple être quelque chose en plus de ce qui peut se connaître par les ressources naturelles de la raison. Ce n'est pas une théorie qui vient en plus, ce n'est pas cela, c'est que l'essence même de toute connaissance est une connaissance par dévoilement, c'est-à-dire une connaissance qui vient par l'oreille et qui donne d'avoir en vue ce qui ainsi se dit dans l'écoute.

Je ne crains pas de rassembler ici un certain nombre de choses pour qu'elles parlent. Chacune ne parle pas suffisamment par elle-même et ce que je veux faire percevoir, c'est leur cohérence, leur co-appartenance. Différents éléments de cet ensemble ont besoin d'être revus dans le détail. Nous reprendrons quelque chose peut-être à propos du mot volonté parce que c'est un lieu où cette structure de dévoilement s'applique, et elle se trouve dans notre texte.

### **3°) Quid du salut des pères et des dogmes pour penser cela ?**

► Jésus dit : nos pères ont mangé la manne et vous vous mangerez le pain de vie et vous ne mourrez pas. Alors c'est tant pis pour les pères ?

**J-M M :** La conséquence que vous tirez est en tout cas théologiquement fautive. Il n'y a pas un salut qui commencerait pour l'histoire de l'humanité en l'an 1 de notre ère ou en l'an 40, le salut est pour tous les temps et tous les lieux, ce qui pose une question très intéressante sur le temps et la situation de l'Évangile par rapport à notre temporalité historique. De ça malheureusement on ne parle jamais.

D'abord qu'en est-il pour la pensée chrétienne telle qu'elle s'est développée ? Pour moi, la dogmatique risque d'être un obstacle pour l'intelligence de l'Écriture, mais elle a, par ailleurs, d'énormes vertus. Ne croyez pas que je la méprise, je tiens toujours à le redire, au cas où on pourrait le soupçonner. Mon métier n'est pas d'être exégète, je suis dogmaticien, j'ai étudié la dogmatique ; c'est justement ce qui permet d'en voir la portée, de ne pas la majorer indûment, mais aussi de repérer les apports considérables que me donne la bonne façon de l'entendre par rapport à l'Évangile.

► Qu'est-ce que la dogmatique ?<sup>19</sup>

**J-M M :** Un dogme est, dans sa définition la plus stricte, une vérité qui est attestée de façon autorisée comme faisant partie de la Révélation. La dogmatique dans son fond procède de quelque chose qui n'est pas du tout dogmatique parce qu'il n'y a pas de dogmatique dans l'Écriture, mais elle en est un développement qui a une signification, en tout cas elle n'est jamais faite pour remplacer l'Écriture. Elle se réfère à un charisme de garde. Le Christ partant, laissant les hommes dans l'histoire, ne les laisse pas sans un service de garde. Il faut déterminer qui exerce ce service de garde et comment il l'exerce. Alors, que ce service de garde soit une fonction pétrine, c'est lisible dans l'Écriture. « Confirme la foi des frères » (cf. Lc 22,32) est dit à Pierre. Ce qui est intéressant, c'est que ce service de la fidélité est confié précisément à celui qui renie. Cette signification est voulue, car notre Écriture insiste sur un ternaire, le ternaire de la négation de Pierre au chapitre 18 (« *Je ne connais pas cet homme* », etc.) et le ternaire de « *Pierre m'aimes-tu ?* » au chapitre 21 : « *Sois le pasteur de mes agneaux [...] Sois le pasteur de mes brebis* ». Cette insistance signifie que c'est un service donné qui ne tire pas sa légitimité de la vertu individuelle de la personne à qui il est confié, puisque Pierre est celui qui renie, mais c'est précisément une donation. Que ce soit une donation est marqué par le fait que Pierre est le moins habile par nature à assurer cette fonction, ce service.

Il y a des indications de ce genre qui sont claires dans notre Écriture. Bien sûr cela a pris des formes et des structures conformément à la culture à laquelle l'Évangile s'adressait. Que cela se soit déterminé sous la forme d'un droit canonique tient au lieu où est tombé l'Évangile, car le droit canonique est emprunté non pas à l'Écriture mais au droit romain qui est un des éléments fondamentaux de notre culture : la logique d'Aristote, le droit romain et quelques autres choses sont les grands constituants de notre culture. Et en plus cela s'est développé conformément aux questions que l'on posait à l'Évangile. En effet, qu'on le questionne ou qu'on dise quelque chose à son sujet, on le dit à partir d'un présupposé constitutif de pensée, et donc même le concept de vérité – j'ai dit « un dogme est une vérité... » – le concept de vérité est un concept occidental qui est mis en œuvre dans la dogmatique.

Où se trouve la vérité pour l'Occident ? Aristote a répondu à cette question (et on n'a pas déchu de cela depuis) : la vérité se tient dans la proposition, dans le jugement (vérité / erreur). Une proposition est composée d'un sujet, d'un verbe et d'un complément. Les grammairiens appellent cela proposition, et les logiciens l'appellent jugement car c'est le lieu de la vérité.

Donc il s'agit d'assurer la formule (la proposition) qui dit la vérité, et de reléguer comme n'étant pas conforme à l'Évangile la formule qui ne dirait pas la vérité. C'est un service de garde et pas autre chose. Le Magistère – c'est un mot qui n'est pas forcément

<sup>19</sup> Voir aussi les messages qui se trouvent dans le tag [dogmes et Évangile](#) du blog

heureux – n'a jamais été l'élément créatif dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce n'est pas son rôle. Ce qui suscite la créativité, dès le début, c'est un laïc. Il peut être prêtre mais en tout cas pas un évêque ni une autorité : c'est Augustin, plus tard c'est saint Thomas d'Aquin qui est moine, c'est Lamennais... La tâche de penser est remise à toute foi, à tout croyant. Et tout croyant qui pense peut dire ce qu'il pense. Quand cela vient à la surface, le service de garde exerce une vigilance pour dire : cette proposition est conforme ou elle n'est pas conforme.

J'ai situé l'avènement de la dogmatique, son bien-fondé. De par l'Évangile, il y aura la per-sistance du service de garde, mais il n'est pas écrit dans l'Évangile qu'il doit s'exercer toujours sur le même mode. C'est lui-même qui en a la détermination, nul autre ne peut la lui imposer.

Je voulais dire une autre chose à ce sujet, c'est que la dogmatique n'est pas faite en soi pour construire un système cohérent de pensée. La dogmatique est occasionnelle, c'est-à-dire qu'elle est occasionnée par le type de questions ou de suggestions que telle époque propose pour comprendre l'Évangile. Il est certain que les gens du III<sup>e</sup> siècle ne posent pas les mêmes questions que les gens du XX<sup>e</sup>. C'est pourquoi les vérités définies sont irréformables, mais irréformables pour la question posée, donc tant que pour nous dure la question. Or ce qui bouge dans l'histoire des hommes, ce ne sont pas les réponses, ce sont les questions. Donc il ne faudrait pas faire un monde catastrophique de la dogmatique catholique. La dogmatique est pour moi un grand instrument de liberté si elle est bien entendue, j'insiste sur ce point.

Tout le monde reconnaît que lire l'Écriture nécessite une certaine pratique de type interprétatif, de type exégétique. N'importe quel exégète dit qu'il y a une herméneutique, un mode d'interprétation. Si l'Écriture qui est parole de Dieu a besoin d'interprétation, les dogmes a fortiori. Ils ne sont pas à prendre au sens fondamentaliste, pas plus que l'Écriture, ce serait plutôt moins. Ils seraient plus dignes d'être interprétés avec rigueur, critiqués au sens de examinés critiquement, pas dénigrés. Rien n'est plus inutile et vain que de dénigrer la dogmatique, mais en revanche la connaître est très important parce que ça libère de beaucoup de pseudo-craintes, de pseudo-sentiments d'obligation.

► Tu disais qu'elle avait un grand apport par rapport au temps du salut.

**J-M M :** C'est un exemple entre autres. Il est défini dogmatiquement qu'il n'y a pas plusieurs saluts : tous les hommes depuis le premier jusqu'au dernier sont concernés par Jésus-Christ. Il y a un mode de salut. Le mot de salut implique deux choses, dans la dogmatique justement mais aussi dans la théologie classique, deux choses très souvent liées. Salut signifie être sauvé par rapport à la situation pécheresse, mais il signifie aussi être surélevé. En effet l'homme a pour destin de voir Dieu, et voir Dieu n'est pas dans les limites de sa nature. D'où le besoin de penser une surnature, pas au sens surnaturel mais au sens d'une capacité donnée à l'homme au-delà de ce que pouvait postuler sa nature. C'est très important, non pas du tout qu'il faille reprendre cette formulation pour la raison simple que le concept de nature humaine a eu une influence considérable dans la constitution de l'Occident, mais aujourd'hui, dans le sens qu'il a eu, il n'est pas reconnu (la nature est justement ce qui n'est pas l'humain dans le langage actuel). D'autre part le concept aristotélicien de nature n'existe même pas comme mot. Quand le mot *physis*, qui est une des façons de dire nature, apparaît chez Paul, il n'a jamais le sens philosophique du mot nature (il n'est jamais chez Jean et quelquefois chez Paul). Donc on ne peut pas reconstruire à partir de quelques émergences d'un mot.

J'ai déjà dit cela sous une autre forme. Quelle est la question qui régit l'Occident ? C'est : « Qu'est-ce que ? ». Quelle est la réponse à la question « Qu'est-ce que ? » ? C'est la nature au sens philosophique du terme : je réponds à cette question quand je dis la nature de la chose. Le mot quiddité est intéressant puisque "*quid est*" signifie "ce que c'est" ; et la nature est "ce que c'est" qu'une chose. Donc il y a une grande cohérence dans tout cela. Quand je dis que le mot de nature ne régit pas le discours de Jean, et quand je dis que la question qui régit l'Occident c'est la question « Qu'est-ce que ? », je fais la même distinction.

Peut-être certains d'entre vous sont-ils peu friands d'une réflexion générale qui porte sur cette histoire d'Occident et ses rapports avec l'Évangile. Pour moi j'y fais absolument droit parce que nous n'entendons qu'avec notre oreille d'occidentaux, et constamment nous infléchissons le discours de l'Écriture. Entendre la parole, c'est aussi laisser déconstruire nos certitudes provisoires. Tout le monde pense qu'il faut se convertir dans le champ de la morale, personne ne pense qu'il est bien plus important de convertir d'abord le regard et l'écoute. Les sermons sur la morale pour convertir, ça ne sert à rien. Les méditations pour convertir le regard c'est au moins une approche pour entendre mieux la parole.