

Chapitre 7

Questions diverses

Ce chapitre reprend les questions débattues lors de la session Pain et parole (Jean 6). Quatre thèmes sont abordés : 1) volonté de comprendre ; 2) une question sur Satan (d'où des questions sur le Christ) ; 3) diverses symboliques en jeu dans l'Eucharistie ; 4) libres propos sur l'Eucharistie (avec en particulier une longue réflexion sur le sang).

I – Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3)

► Que faut-il penser de cette volonté de comprendre qui nous a animés au début ?

J-M M : Cette volonté de comprendre est excellente à condition qu'en cours de route elle se tourne, qu'elle n'ait plus le sens qu'elle avait au départ. Car au départ la volonté de comprendre est une volonté de s'emparer, de saisir, de posséder. En avançant, si cet aspect-là s'efface, c'est bien. Si elle persiste, comme de toute façon vous n'y arriverez pas, c'est dommage. En revanche ce qui advient n'est pas simplement la totale extinction de la volonté de comprendre, c'en est une modification : la posture par rapport à la volonté initiale à la fois persiste en ce que cette volonté avait de valable et se tourne, donc se change en fonction de ce qui est à entendre. La différence ici, c'est la distinction qui est faite entre entendre et comprendre.

Le débat nocturne de Jésus avec Nicodème (Jn 3).

Le verset impérissable sur ce sujet, se trouve en Jn 3. Il s'agit d'un débat nocturne avec un fils d'Israël, Nicodème, qui a la gentillesse de dire à Jésus en arrivant : « ² **Rabbi, nous savons que tu es venu d'auprès de Dieu comme didascale (enseignant)** – en un sens c'est vrai, mais il doit avoir tort de dire « *nous savons* » parce qu'à la fin il lui sera dit : « *Tu es didascale en Israël et tu ne connais pas ces choses ?* » – il sait, et en plus il sait pourquoi : – **parce que personne ne peut faire les signes que tu fais si Dieu n'est pas avec lui.** » Voilà le fonctionnement des signes qui est récusé par Jean : les signes ne sont pas faits pour prouver qu'il est rabbi.

Et Jésus prend alors distance dans une parole réitérée deux fois : « **Si quelqu'un ne naît pas d'en haut**, etc. » c'est-à-dire : tu n'as pas en toi, dans ta naissance première (au sens usuel du terme) les ressources pour entendre ce qui est en question. Entendre c'est naître. Tu dois naître de plus originaire pour entendre. Cela fait que le "Nigaudème" dit la petite phrase qui paraît idiote : « *Est-ce qu'il faut rentrer dans le ventre de sa mère ?* » Mais cette phrase n'est là que pour permettre à Jésus de réitérer sa parole en la modifiant légèrement : « **Si quelqu'un ne naît pas d'eau qui est Esprit, il n'entre pas dans le royaume de Dieu** (dans l'espace de l'aïôn qui vient). » Il s'agit ici de ne pas simplement poursuivre la qualité de recherche ou la prétention à savoir qui nous est native, il faut repartir de plus originaire.

Et voici le verset qui nous intéresse : « ⁸ ***Le pneuma souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va*** ». On ne peut pas traduire pneuma par le vent ou l'esprit parce que ça veut dire les deux en même temps. *Pneuma* est un de ces mots, pour avancer dans le texte, qu'il faut se refuser à traduire provisoirement. Nous avons là une des symboliques du pneuma parmi beaucoup d'autres : le pneuma *souffle*. Il souffle « *où il veut* ». Là aussi nous avons appris à entendre le verbe vouloir : ça ne veut pas dire qu'il souffle où ça lui chante. Il souffle à partir de son propre retrait, à partir de sa propre semence (on ne trouve jamais l'expression "à partir du pneuma" mais c'est le même sens). « *Et tu entends* » : nous pouvons entendre la voix du pneuma.

Entendre, ou entendre quelque chose, c'est y tendre et y entendre, mais cela justement est une attitude qui s'oppose à la volonté de prendre. C'est une attitude qui me laisse dans une relation d'écoute.

Prendre, c'est par exemple ce que les stoïciens contemporains avaient appelé la connaissance cataleptique (du grec *katalêpsis* : de *kata* = totalement ; et *lêpsis* qui vient d'une forme du verbe *lambaneîn* : saisir). C'est l'idéal de la connaissance philosophique. « *Mais tu ne sais* » : c'est le fin mot, parce que tout se définit par « *d'où il vient* » qui est justement « *là où il va* ». C'est la grande question du Christ. Identifier le Christ, c'est poser la question « D'où il vient et où il va ». Le Christ est pneuma, c'est pour cela qu'il ne s'agit pas simplement du pneuma comme troisième personne. En effet : Dieu est pneuma ; Jésus dit « *Je suis la vérité* » et « *Le pneuma est la vérité* » donc qu'il y a une identification du pneuma avec Jésus.

« *Tu ne sais* » : c'est cette expression-là qui m'a fait proposer "l'insu" pour désigner Dieu, parce qu'elle est prise à la lettre même de Jean. Et comme le savoir ou le connaître ne sont pas toujours pensés comme conscience dans le Nouveau Testament, ça m'interdisait d'employer un mot déjà utilisé dans le champ psychologique qui est celui d'inconscient.

Ceci est important pour entendre ce qui est pneuma (le Père, le Fils, l'Esprit). C'est une posture d'écoute qui n'est pas une volonté de prise. Sachez bien que, dans cette posture d'écoute, il y a justement la place pour que quelque intelligence de cela soit donnée.

Pourquoi « tu ne sais » ? Non pas simplement parce que tu es trop petit, mais parce que la chose qui est à connaître ici est essentiellement le don, la chose donnée. Or si tu prétends savoir de compréhension préhensive ce qui n'est que donné, c'est nécessairement une méprise, une prise qui manque ce qu'elle pense prendre. Donc c'est la qualité même de donation qui est en jeu dans cette affaire.

J'ajouterai simplement que ceci concerne la christité, l'être christique, mais le texte ajoute aussitôt : « ***Ainsi en est-il de ce tout ce qui est né du pneuma.*** » Donc cela concerne aussi la christité en chaque homme, le moi insu. C'est vrai de mon moi insu par rapport à ce que je sais de moi, mais c'est vrai aussi et surtout de mon moi à votre moi insu, à la christité qui est en vous et que vous ne connaissez pas et qu'a fortiori je ne connais pas non plus, sur laquelle je ne peux rien dire.

Par là nous touchons à une autre question qui a déjà été un peu indiquée en passant et qui est la question de moi et moi : qu'est-ce que ce *je* par rapport à *tu*, mais aussi qu'est-ce

que *je* dans mon fond ? Quel rapport y a-t-il entre la conscience de moi et mon *je* insu ? Et c'est une autre question que la question psychologique qui est : quel rapport y a-t-il entre mon ego clair et l'inconscient ? J'ai profité de la question pour redire en clair des choses déjà touchées.

II – Questions à propos de Satan puis du Christ

► Qu'est-ce que la création et est-ce que c'est possible de créer de l'inaccompli ? Qui est Satan ? Sème-t-il aussi ?

J-M M : Vous connaissez la parabole des Synoptiques : le père de famille sème le bon grain ; il va se coucher et la nuit l'adversaire vient et sursème (sème par-dessus) de l'ivraie. À un moment, on voit se lever l'ivraie et on vient dire au maître de maison : qui a fait ça ? Réponse : l'adversaire. C'est une parabole magnifique.

1°) Interprétation de la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Alors on dit : ici le champ, c'est le monde. Mais il faut bien entendre que, pour les anciens, le *microcosmos* est aussi un monde, c'est-à-dire qu'en chacun d'entre nous est semée initialement la semence de "l'homme à l'image" et est semée par-dessus une autre semence. Les deux croissent ensemble.

Il y a une chose étonnante, c'est que proposition est faite au maître de maison d'aller arracher la mauvaise semence, et il dit : pas du tout, de peur qu'arrachant la mauvaise semence, vous arrachiez aussi le bon grain. Autrement dit cette double semence est tellement intriquée concrètement dans chacune de nos actions qu'il ne nous appartient pas de radicalement éradiquer cela, c'est l'affaire du discernement ultime, du jugement dernier qui est indiquée ici. Au dernier jour on enverra les anges faire la moisson et le tri sera fait. Mais ce tri, comme je l'avais indiqué, avant d'être un tri entre celui-ci et celui-ci, est un tri à l'intérieur de chacun à cause de la situation de mélange inextricable dans laquelle nous nous trouvons et dont nous ne pouvons venir à bout. Ceci est un aspect de votre deuxième question, la question de Satan. La lecture de Satan est amenée par la considération de cet espace.

Les deux espaces.

Et il n'y a chez les anciens de considération d'espace que d'espace régi, d'espace qui a un prince, un principe, qui est un règne. Le nom de Satan est le nom du principe actif qui régit ce monde, c'est le prince de la mort et du meurtre, de la mortalité et du meurtre. Ce monde n'est peut-être finalement perçu comme tel que par la perspective du "monde qui vient", qui justement dévoile l'ampleur du manque²⁷.

C'est par ailleurs ce qui, corrélativement, explique la dénomination de la venue du Christ comme l'établissement d'un règne. Le mot de seigneur signifie puissance de régir.

²⁷ J-M Martin a médité le thème des deux espaces dans le message suivant : ["Ce monde-ci" / "le monde qui vient" : espace régi par mort et meurtre / espace régi par vie et agapê.](#)

Or il est seigneur de quoi ? Il s'est d'abord rendu maître de la mort en traversant la mort. Seigneur, comme tous les titres du Christ, se pense à partir de sa mort / Résurrection. Nous avons vu que Fils de Dieu signifie Ressuscité, Seigneur signifie Ressuscité, c'est-à-dire celui qui a maîtrisé la mort.

On pourrait chercher les autres titres du Christ qui sont tous réanimés par l'expérience de Résurrection. Bien sûr le mot seigneur a une histoire sémantique qui existe déjà, fils aussi, même l'expression "fils de Dieu" a une existence sémantique qui précède : dans l'Ancien Testament "fils de Dieu" signifie le peuple,²⁸ ou bien signifie le principe unifiant du peuple, c'est-à-dire le roi (c'est par exemple le "*Tu es mon fils*" du Psaume 2).

2°) Quelle est la "réalité" du Satan (du diabolos) ?

Est-ce qu'il faut penser cela comme un dualisme absolu ? De très bonne heure l'annonce chrétienne a rencontré quelque chose qui se faisait jour et qui est issu du zoroastrisme persan – il en est une réminiscence – qui a nom manichéisme : deux principes co-éternels, le bien et le mal. Et ceci est constamment récusé par les chrétiens : ces deux principes sont subordonnés, le mal n'est pas un principe éternel etc.

Le Satan : justement un de ses noms est la ténèbre ou le rien. Satan existe-t-il ? Il est le prince du rien. Mais ce n'est pas le rien au sens de "il n'y a rien à voir", parce que ce rien-là est partout : c'est le meurtre, la mort, l'exclusion, mais cela n'a pas de racine éternelle. Le Satan est voué à retourner au rien, c'est-à-dire à être jeté dehors. Tout ce qui est la plénitude et la lumière est dedans ; dehors c'est le rien, la ténèbre. Et le jugement consiste à rejeter le rien dans le rien, c'est-à-dire faire advenir qu'il n'était rien. C'est pourquoi la question de la réalité de Satan (ou du diabolos) est très ambiguë parce que toute la question est de savoir ce que veut dire réalité.

C'est dans le Prologue : « *Tout a été fait par lui, hors de lui, rien. Ce qui fut en lui était vie. La vie était la lumière des hommes. La lumière brille dans la ténèbre et la ténèbre ne l'a pas détenue.* » La ténèbre c'est l'autre nom du rien, c'est le principe du meurtre et de la mort, chez Jean.

L'exégèse de la lumière par rapport à la ténèbre se trouve à deux reprises, de façon tout à fait explicite, par exemple en 1 Jn 2, 9-11 : « *Celui qui dit qu'il est dans la lumière et qui hait son frère est encore dans la ténèbre. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et n'a pas d'occasion de trébucher. Celui qui hait son frère est dans la ténèbre et marche dans la ténèbre, il ne sait où il va puisque la ténèbre a aveuglé ses yeux* »,

C'est aussi en Jn 11, 9-10 : « *Jésus répondit : "N'y a-t-il pas douze heures dans le jour ? Si quelqu'un marche dans le jour, il ne trébuche pas parce qu'il voit la lumière de ce monde ; – la lumière c'est Jésus – par contre si quelqu'un marche dans la nuit, il trébuche parce que la lumière n'est pas en lui.* »

²⁸ On lit chez saint Matthieu, pour expliquer que Jésus est rappelé après la fuite en Égypte : « *J'ai rappelé mon fils d'Égypte* ». C'est une citation de l'Ancien Testament : « *Quand Israël était jeune, je l'aimai, et d'Égypte j'appelai mon fils* » (Osée 11, 1). Cela désignait le peuple qui était en servitude en Égypte, et c'est dit en Matthieu à propos de Jésus ; c'est bien de cette filiation-là qu'il s'agit. (St Bernard le 16/12/1987).

La lumière est "première".

« *Et la ténèbre ne l'a pas détenue* » (Jn 1, 5) : la lumière vient s'affronter à la ténèbre, c'est le Christ qui vient s'affronter à la mort.

► La mort est première alors ?

J-M M : Non, la lumière justement arrive du retrait que nous avons appelé le Père. Elle est première. Elle peut être chronologiquement première dans notre succession temporelle, bien que sa manifestation puisse également surgir après la manifestation de la ténèbre, mais de toute façon son être est premier. C'est une exégèse qui n'est pas forcément reconnue par tout le monde. La lumière est première puisque « *Hors de lui, rien* » (Jn 1, 3) et que ce rien est appelé ensuite la ténèbre. Pour moi c'est la traduction exacte de « *la ténèbre extérieure* » des Synoptiques, le rien extérieur.

Ceci rejoint ce que dit Jean : « *Car c'est ceci l'annonce que nous avons entendue de lui et que nous annonçons, que Dieu est lumière, et en lui, il n'y a aucune ténèbre* » (1 Jn 1, 5).

Et le jugement consiste essentiellement à jeter à l'extérieur le diabolos : « *C'est maintenant le jugement de ce monde, maintenant le prince de ce monde sera jeté dehors.* » (Jn 12, 31). C'est un rien par rapport à ce qui est authentiquement et pour toujours, mais c'est un rien prodigieusement actif, c'est un rien qui n'est pas rien au sens banal du terme.

► Il n'y a pas de semence du rien ?

J-M M : Si. Mais cela n'appartient pas du tout à la région qui est indiquée ici qui est la région du royaume. Car la même structure est dite par rapport à la région antithétique. Il faut lire le chapitre 3 de la première lettre de Jean à propos de *sperma* (semence). Il y a des semences (*spermata*) qui sont des enfants de Dieu et des semences qui sont du diabolos, mais celles-ci n'ont pas un être qui est comparé par mode de dualisme, il ne faut pas le penser co-éternel, ce qui serait du manichéisme.

3°) Questions de personnification (Satan, la Sagesse, le Christ...)

a) La personnification de Satan.

► Satan on l'appelle souvent l'adversaire. Ce qui me gêne c'est la personnification de cet adversaire.

J-M M : C'est là que la question n'est pas heureuse, parce que nous avons à notre disposition deux choses : ou bien c'est une idée ou bien c'est une personne. C'est vraiment la question que nous posons toujours. Et cette distinction d'une idée et d'une personne est une distinction nulle. Elle n'est pas nulle pour nous, elle s'impose à notre pensée, mais elle ne régit pas ce qui est en question ici.

b) La Sagesse vétéro-testamentaire : personne ou attribut ?

Je vais vous donner un autre exemple. L'Ancien Testament déjà parle abondamment de la Sagesse de Dieu. Il en parle comme de quelqu'un qui est à côté de Dieu, qui joue et se réjouit pendant que Dieu constitue le monde etc. Les exégètes se posent gravement la

question : est-ce que c'est déjà une seconde personne comme sera le Christ – parce qu'on sait que le Christ est une deuxième personne, n'est-ce pas, dans une certaine dogmatique – ou est-ce une personnification d'un attribut de Dieu ? Est-ce une réalité ou est-ce une sorte de figure de style ? Ils peuvent discuter comme ça indéfiniment parce que ce n'est ni une personne en notre sens ni une simple allégorie en un autre sens.

D'ailleurs je vous indique en passant que le thème de la Sagesse vétéro-testamentaire a été d'une grande importance dans le développement de la toute première christologie. Le mot de Sagesse est plus usité dans les premières réflexions sur le Christ (parce qu'il y a une assimilation qui est faite) que le nom de Fils par exemple. D'autres mots sont ensuite privilégiés comme le mot de Logos. La raison en est simple, c'est que l'Écriture rencontre cet Occident qui est caractérisé par la *philosophia*. Celle-ci n'est pas une activité de quelques hommes dans le monde, elle nomme l'être de l'Occident. La *philosophia* c'est la *sophia* : *philo-sophia*. Ce nom apparaît simplement avec Platon, mais déjà nous rencontrons chez Héraclite la recherche du *sophon*.

La nécessité d'entrer en débat et en dialogue avec le monde dans lequel l'Évangile est annoncé fait que des mots se trouvent privilégiés, mais du même coup, perdant leurs tenants, ils font courir de grands risques à la parole. Les mots les plus entendus, les plus courants, sont aussi les plus dangereux puisqu'on croit en percevoir bien le sens.

c) Les mots de nature et de personne sont étrangers au N T.

► Justement à propos de ce mot de "personne", je me demandais s'il n'y avait pas quelque chose à dire sur l'identité de Jésus : si la parole devient quelque chose de tellement général que Jésus devient secondaire, ça pose problème. Le christianisme est quand même centré sur quelqu'un qui est Jésus, qui est appelé Christ.

J-M M : Jésus devient secondaire pour une culture où ce qui vient en premier c'est le sujet, la personne. Nous avons grand mal à nous défaire de cela. Cependant il y a une chose qui est remarquable, c'est que nous nous servons naturellement des mots de personne et de nature pour dire tout ce qu'il en est de Dieu, du Père, du Fils, de l'Esprit, de Jésus, de son humanité, de sa divinité : deux natures et une seule personne ; trois personnes et une seule nature. Or les mots de nature et de personne sont étrangers au Nouveau Testament.

Je reconnais qu'il fallait bien répondre dans des catégories audibles, mais ce à quoi je m'attache ici, c'est à tenter d'habiter un discours dans lequel ces mots ne sont pas des mots répartiteurs. C'est ma tâche. C'est modeste parce qu'on ne va pas loin dans ce domaine.

Penser "je" et "tu" mais pas à partir de la notion de personne.

Cependant, si le mot de personne n'est pas dans l'Évangile, en revanche il y a *je* et il y a *tu*. Est-ce que nous pensons bien *je* et *tu* quand nous les pensons à partir de notre concept de personne ? Je pense que non. Mais il faudrait justement méditer *je* et *tu* tels que dans l'Évangile. J'ai même indiqué qu'il s'agissait là d'une tâche tout à fait première.

Or *je* et *tu* dans la philosophie classique ne sont pas pensés. Bien sûr depuis la phénoménologie, depuis le XIXe siècle, *je* et *tu* accèdent au niveau de la pensée

explicitement philosophique. Mais *je* a émergé en Occident avant que la métaphysique ne s'en occupe, d'ailleurs elle s'en occupe peu et mal tant qu'elle reste métaphysique.

L'émergence du *je*, nous la voyons dès le quattrocento, et au XVI^e siècle, certains pensent à Montaigne par exemple. Elle accède au rang philosophique avec Descartes où *je* prend un rang premier. Mais Descartes justement ne pense pas *je*. Une pensée ne pense pas son présupposé, c'est-à-dire ce sur quoi elle s'appuie. Et plus la philosophie se fonde sur *je*, moins le *je* a besoin d'être pensé, puisqu'il est réputé être ce sur quoi on peut s'appuyer, et moins on éprouve le besoin de l'interroger. Là, nous allons dans des chemins complexes qu'on ne peut qu'indiquer.

Critique de la distinction entre personne et idée (ou concept).

Voilà : pour nous, la parole n'est pas une personne. La vie, ce n'est pas une personne. C'est ce qui rend si intéressantes et si difficiles des phrases comme « *Je suis la vie* ». On a la vie. Une personne ne peut dire « *Je suis la vie* ». Ce *Je* n'est pas une personne, mais *la vie* n'est pas simplement une idée ou un attribut. Ce n'est pas la notion de personne simplement qui est critiquée, c'est la répartition entre une personne et une idée : l'idée est attribuable, la personne est caractérisée depuis toujours par la philosophie comme n'étant pas attribuable à autre chose. C'est ce que les médiévaux appelaient l'*incommunicabilitas*.

Ce qui est médité ici c'est une répartition entre le sujet et l'attribut. C'est notre langue elle-même qui est en question. Il faut bien essayer de dire quelque chose dans cette langue-là. Mais je dis que si on veut entendre quelque chose du texte, s'y avancer un peu, il faut se prémunir contre ce préjugé quasi indéradicable qui est dans notre esprit.

Je ne dis pas que c'est le travail à faire par tout le monde et quotidiennement, mais je dis que c'est un enjeu si on veut que le discours chrétien n'emprunte pas le personnalisme parce qu'il serait à la mode – il ne l'est plus trop d'ailleurs, il revient un peu après les structuralismes ambiants – comme il a emprunté le concept de *ratio* au Moyen Âge. Vivre constamment d'emprunts approximatifs, pour moi ce n'est pas sérieux. Cela peut être relativement nécessaire dans une juste perspective stratégique – car la pastorale a un côté stratégique nécessairement – mais la pensée stratégique n'est pas la pensée. Or la pensée représentative et stratégique est caractéristique de ce que nous, nous appelons la pensée.

Ce qui est très intéressant, c'est que dès qu'un animal a l'air d'avoir un calcul presque stratégique, c'est-à-dire a l'air (en langage humain) de distinguer un moyen et une fin – si un singe prend un bâton pour faire tomber la banane – on dit que c'est un début d'intelligence ! Tu parles. La pensée stratégique n'est pas l'essence de la pensée. Ça ne diminue en rien la différence fondamentale entre l'homme et l'animal.

d) La question de l'identité. Méditer sur le nom.

Je ne réponds pas comme tu attendais, qu'est-ce que tu dirais ?

► Au fond la question c'est : qu'est-ce qu'on fait du nom de Jésus ? Dans l'Évangile il y a un homme Jésus, un Christ ressuscité. Pour moi ça veut dire qu'il y a une identité quelque

part mais qui n'est pas désignée, comme tu viens de le dire, par le mot personne. Est-ce que le mot d'identité va ?

J-M M : Oui. Je dis par exemple que le chapitre 4 est un processus d'identification de Jésus.

Ma critique n'est pas la critique de l'idée de personne, c'est la critique et de l'idée de personne et de l'idée corrélatrice (c'est-à-dire de ce qu'on mettrait à la place), c'est la critique de cette distinction que j'ai énoncée entre personne et idée (ou concept).

Une espèce d'équivalent de la notion de personne, celle du nom.

Mais tu as prononcé des mots sur lesquels je voudrais prendre appui. Tu as parlé de Christ ou de Jésus comme nom, Jésus étant un nom propre, Christos et tous les autres étant des dénominations essentielles. Or le nom de Jésus...

S'il nous fallait essayer de penser dans la direction permettant de répondre à la requête qui est dans ta question, une méditation sur le nom serait tout à fait première. Seulement le nom au sens biblique ne correspond pas à ce que nous appelons un nom, c'est beaucoup plus. Si l'on voulait méditer sur une espèce d'équivalent de la personne, il faudrait méditer justement sur le nom. Le nom désigne l'essence même de l'être.

Le nom propre en particulier a pour caractéristique chez les anciens de dire à la fois essentiellement quelque chose de désignatif et quelque chose de significatif ; désignatif ou apodéictique (on a plusieurs façons de le dire), c'est le monstratif : « Ceci ».

Les pronoms monstratifs, les pronoms personnels et les adverbes de lieu.

La philosophie des essences, du "ce que c'est", a beaucoup de mal avec le "ceci". Le monstratif ne dit pas ce que c'est et cependant il approche d'une certaine manière. Il approche parce que tout est une question de loin et de proche dans cette affaire. *Je, tu et il*, qui sont des apodéictiques, des monstratifs, ne disent pas ce que c'est, ne disent rien mais ils disent peut-être l'essentiel. Ces noms-là sont des noms du proche et du loin : *je* signifie ce qui est le plus proche jusqu'à l'intériorité ; *tu*, c'est ce qui est proche ou qui s'approche, ce à quoi j'ai la capacité de lancer un jet de parole : *je* peut être entendu quand je dis "*tu*" ; *il*, c'est ce qui est loin.

Les pronoms monstratifs, les pronoms personnels et les adverbes de lieux ont la même racine dans nos langues. Notre pronom "il" vient de "celui-là", le monstratif quand il est loin, *ille* en latin. *Il* ce n'est ni moi-même dans mon intériorité, ni le *tu* que j'appréhende dans la proximité, mais c'est du loin.

Je vous fais remarquer que le loin peut être quelque chose qui invite au respect, à la référence, ou au contraire avoir le sens négatif de ce qui est rejeté. Par exemple un certain nombre de langues s'adressent à quelqu'un de façon respectueuse en disant "il" ou "elle" : « Sa seigneurie peut-elle ? » Nous, nous disons "vous" et le *vous* joue la même fonction, car ce que la grammaire appelle pluriel n'est pas toujours un pluriel, en particulier il peut marquer l'éloignement. Il y a un autre mode de dire l'éloignement, c'est la création du

substantif abstrait. Ainsi "l'homme" a une certaine proximité, "l'humanité" prend de l'ampleur et de l'éloignement : tous les mots abstraits ont cette fonction.

Méditer sur le propre, sur le nom propre.

Le nom, dans le Nouveau Testament, ça dit le propre. Le mot qui penserait approximativement le mieux la personne, c'est "le propre". Le mien, le tien, sont des mots johanniques. Or le propre c'est aussi le "nom propre". Le nom propre est éminemment désignatif, il ne dit pas grand-chose, il peut même ne rien dire du tout. Il est d'une efficacité formidable d'un point de vue désignatif. Vous dites « Jean-Marie ». Ah ! Mais "Jean-Marie", ça ne dit rien sauf dans le monde biblique où on s'ingénie à penser le nom propre avec sa signification, en faisant des étymologies (qui ne sont même pas étymologiques au sens moderne et rigoureux du terme). Vous avez ça aussi dans les changements de nom, dans les explications du nom d'une ville : dans la Genèse, dans l'Exode etc.

Donc le nom a cette fonction éminemment désignative dont nous avons vu aussi qu'il disait le propre parce qu'il ne me laisse pas en moi-même ; mais il est aussi ce qui me donne le proche, ce qui m'ouvre, c'est-à-dire ce qui fait que vous pouvez avoir relation avec moi, vous pouvez m'appeler. C'est le premier élément de la relation.

Et le nom est nécessairement donné, donc je le reçois d'un *il* ou d'un *tu*. Le père donne le nom, c'est même cela l'essence de la fonction paternelle dans le monde biblique. La fonction paternelle n'est pas premièrement ce que nous appellerions génétique, elle est l'imposition du nom. La notion de Nom de Dieu : le Nom de Dieu désigne Jésus lui-même en tant que le Nom lui est donné par le Père. « *Que ton nom soit sanctifié* » par exemple c'est : « que Jésus soit sanctifié ».

"Le Nom" est une des dénominations de Jésus les plus importantes dans les toutes premières communautés chrétiennes. Il est le Nom de Dieu. Justement parce que cela est propre à la pensée sémitique, c'est une dénomination qui a rapidement disparu dans les communautés majoritairement hellénistiques, et c'est ce qui a fait la faveur de la dénomination de Logos car *logos* c'est un mot hellénistique. Et je me demande si, quand on cherche la signification du mot Logos dans le Prologue (« *Dans l'arkhê était le Logos* »), on ne pourrait pas penser que le plus originairement c'était : « Dans l'*arkhê* était le Nom ». Il y a pour cela des raisons que je n'explique pas ici.

Donc pour méditer bibliquement sur l'équivalent possible de ce que nous appelons une personne, mais un équivalent qui n'est pas égal, il y a "le nom", il y a "le propre", et il y aurait encore d'autres chemins. Ce qui est intéressant d'ailleurs, c'est que le Nom reste le nom qui ne dit rien : « *Je suis qui je suis* » (Ex 3, 14) et que le Nom permet l'entrée en communication dans la fragmentation du Nom : on trouve ceci dans la mystique juive où le Nom se fragmente en dénominations.

Chez Jean, le "*Je suis*" tout court se fragmente en dénominations qui sont les dénominations traditionnelles, initiales, fondamentales : il est Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu... (ces noms ne signifiant pas exactement ce que nous pensons d'ailleurs) ; et puis aussi il se fragmente dans des noms proprement johanniques : la Vérité, la Vie, la Lumière, le Chemin... Ces noms fragmentaires sont des chemins, sont des approches de celui dont on ne peut pas prononcer et connaître le nom propre. Cette mystique pour une part est juive, et d'autre part est mise en œuvre par Jean et révélée d'une certaine manière

par les premiers lecteurs de Jean qui sont les gnostiques dans leur première période²⁹. C'est un chantier immense. Ça ne répond pas du tout à la question : comment soigner la représentation qu'on a du Christ ?

e) La question du Je christique qui n'est pas "un entre autres".

Prenons par exemple une annonce de Jésus : « *Il vous est bon que je m'en aille* », donc il vous est bon que je meure, c'est-à-dire il vous est bon que je cesse d'être un parmi d'autres, un en plus. Cela le fait revenir à rien ? Non, cela lui permet justement d'être l'envoi du pneuma c'est-à-dire d'être l'unité de la totalité. Il cesse d'être un entre autres pour être "l'un de tout". Et "l'un de tout", ça nous paraît être une idée tandis que "un entre autres", ça paraît bien réel ; mais c'est le contraire qui est vrai.

Nous sommes affrontés par là à quelque chose de tout à fait essentiel qui est contenu dans la formule « *Je suis la parole* ». Cette formule, on ne la prend pas au sérieux, elle ne fait pas problème. Que veut dire *Je* quand il peut légitimement dire « *Je suis la parole* » ? Parce que la parole, chez nous, ce n'est pas un être consistant, ce n'est pas ce que nous appelons un sujet. En effet, quand nous pensons le mot de personne, nous investissons ce qu'il y a de solide ; or le solide, ce sont les hommes, le reste, ce sont des pensées, des concepts, des paroles etc. C'est quelque chose que nous recevons, je n'en fais pas une critique absolue. Eh bien, dans la pensée du Nouveau Testament comme dans une indéfinité de cultures, il n'en va pas ainsi. Ceci pose un problème.

Je ne suis pas en train de résoudre le problème, je suis en train de l'élargir, de le poser encore plus durement. Vous savez, je suis à la merci de ce que vous me demandez, je ne sais pas si c'est toujours forcément le plus opportun par rapport au texte qui nous occupe, mais comme la façon de lire le texte nous ouvre des questions et des difficultés, je me laisse aller à examiner vos difficultés comme elles viennent.

La question aurait pu être : « Est-ce que je peux m'intéresser dans la foi à Jésus en faisant abstraction de ce qui nous semble aujourd'hui essentiel à Jésus, à savoir qu'il fut jadis un homme, une personne qui a vécu ? » La réponse serait « Non ». Néanmoins la simple considération que Jésus fut un homme ne l'identifie pas exclusivement à une personne de jadis qui est morte, ne le constitue pas dans son être essentiel. Parce qu'il est essentiel que le Christ fut celui pour mourir, puisque ce qui lui est essentiel c'est d'être ressuscité, or il n'y a de résurrection que dans le passage par la mort. Du point de vue de la foi il s'agit toujours de "la bienheureuse mort de notre Seigneur Jésus Christ" : « *Il vous est bon que je m'en aille* ». Il dit *je*, mais dire *je* ne justifie pas qu'il soit purement et simplement assimilé à ce que nous appelons une personne. Parce que justement le *Je* de résurrection se permet de dire des choses que notre *je* ne peut pas dire. Jésus peut dire son *Je* profond du fait d'entendre « *Tu es mon fils* » et c'est en ce sens-là aussi que le *tu* est à entendre.

²⁹ Voir le message [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale. Citations d'Extraits de Théodote](#), qui introduit à la lecture que font les premiers lecteurs de l'évangile de Jean et des lettres de Paul.

III – Questions autour du symbolisme dans l'Eucharistie

Langage réaliste et langage métaphorique.

► Dans notre groupe on a parlé du débat réel /symbolique à propos de l'Eucharistie, la chair et le sang. On s'est un peu éloigné du sujet.

J-M M : En un sens, je l'avais suggéré ce matin, je suis content que la question de l'Eucharistie n'ait pas pris toute la place. C'est une des premières choses que nous avons dites : ne pas réduire ce chapitre à la question eucharistique, étant donné que le thème dominant est un processus d'identification christologique : l'importance du Père par rapport au Fils, et la signification du Fils par rapport aux hommes. L'essentiel de la christologie est là : le rapport Père / Fils et le rapport Fils / hommes. Ensuite cela débouche sur des affirmations qui visent la réalité que nous appelons eucharistique.

La réponse hâtive à votre question serait de dire : dans la première partie, « *Je suis le pain* », il s'agit d'un langage métaphorique, et dans la deuxième partie, « *manger ma chair* », il s'agit d'un langage réaliste. En réalité cette différence n'existe pas. Il y a un langage homogène qui n'est ni idéalement réaliste, ni simplement métaphorique. Cela fait place à ce que j'appelle symbolique, à condition que l'on considère le symbole comme désignant ce qu'il y a de plus réel.

Symbolique gestuée et symbolique "dans la parole".

Prenons un exemple. Vous prenez un morceau de pain consacré, vous l'élevez et vous dites « Voici l'agneau de Dieu » ; vous montrez ce qui a l'air d'être du pain, et vous dites « C'est le corps de Jésus »³⁰. Tous ces termes – "corps de Jésus", "pain vivant" ou "pain de la vie", "agneau de Dieu" – sont fondamentalement de même statut dans l'Écriture. Simplement il y a une chose importante, c'est qu'un certain nombre des dénominations – nous en avons trois ici, ça vaut pour beaucoup d'autres – font partie de la symbolique "dite", et d'autres vont jusqu'à la symbolique où le dit est gestué. La symbolique eucharistique se gestue dans le pain et le vin. En même temps elle a une référence verbale à la symbolique de l'agneau, où chair et sang prennent un sens, mais qui est une symbolique purement verbale, qui n'est pas gestuée comme telle puisque nous ne mangeons pas sacramentellement l'agneau pascal. Cette symbolique de l'agneau est une symbolique gestuée dans le judaïsme mais pas chez nous. Comme elle est verbale, elle a la tâche de déployer les divers sens de ce qui est présenté ici. L'agneau de Dieu est une symbolique aussi sérieuse que les autres, mais c'est une part de la symbolique "dans la parole" qui n'est pas une symbolique gestuée.

La différence qui nous occupe ici, c'est, dans la symbolique gestuée, le rapport du pain autour de quoi on s'affaire, et de la réalité de la présence. Vous verrez tout de suite que la problématique de Jean n'est pas la problématique classique. La problématique classique c'est : ceci a l'apparence du pain mais n'est pas du pain, c'est Jésus : transsubstantiation. Ce

³⁰ Il n'est pas dit « ce pain est mon corps », mais « ceci est mon corps ». Dire « ce pain est mon corps » serait une absurdité. Dire « ceci est mon corps » quand je montre du pain, c'est gênant pour le rapport de l'œil et de l'oreille mais ce n'est pas une absurdité. (St Bernard 21/01/98).

mot indique – il n'est pas utilisable par nous, mais il a une fonction dans l'histoire – que ce n'est pas du pain. Donc je montre quelque chose et je dis : « ceci n'est pas du pain, c'est mon corps » ; alors que chez saint Jean Jésus dit : « Je suis le pain ». Or ça parle bien de la même chose, mais ça n'en parle pas dans les mêmes procédures de parole.

Il nous faut aller encore plus loin maintenant à propos du corps (ou de la chair) du Christ et du sang du Christ. Nous sommes toujours dans le champ de la symbolique.

Je dis que ceci n'est pas du pain alors que le Christ a dit : « *Je suis le pain* », vous voyez la complexité qu'il faut essayer d'habiter... mais non, car "*le pain*" de « *Je suis le pain* » n'est justement pas "du pain". En effet, dans la pensée hébraïque, le pain par essence n'est pas "un pain" ou "du pain".

« *Je suis le pain* » ou « *J'entretiens la vie* ».

Donc si Jésus dit « *Je suis le pain* », c'est qu'il y a bien aussi un rapport symbolique ; et ce rapport c'est : « *J'entretiens la vie* ». Car la vie est quelque chose qui a une caractéristique double. À la différence de l'inerte qui n'a pas de mouvement en soi mais qui peut être poussé de l'extérieur (comme par exemple la pierre), la vie a d'abord un mouvement, une croissance à partir d'elle-même. Et néanmoins la vie a pour autre caractéristique d'avoir toujours besoin d'être alimentée, donc a besoin de l'extérieur pour être ce qu'elle est, pour être la vie. C'est en ce sens-là aussi qu'elle est symboliquement déjà relationnelle.

Ce sont là des indices qui sont pris en compte dans la symbolique : le Christ dit « *Je suis la vie* » – au sens de : je suis la vie et je donne la vie – mais il est simultanément ce qui entretient la vie. Donnant la vie, il donne l'entretien de la vie, et cela en se donnant lui-même. Donc il donne le pain : « *Je suis le pain* ». Mais la vie en question est la vie éternelle, la vie éonique, et *le pain* qu'est le Christ n'est pas *du pain* non plus : si le Christ est présent, c'est peut-être aussi que le pain qui est là n'est pas *du pain*.

Cela nous apparaissait une espèce de contradiction ou de complexification. En réalité, c'est un élément de solution. Nous avons ici une constellation de symboles. Les symboles fonctionnent toujours par constellations qu'il nous faudrait apprendre à habiter. Il y a donc là une invitation, un chemin, une direction à penser.

Autres symboliques présentes dans l'Eucharistie.

La liturgie a pris le mot magnifique de Jean le Baptiste qui est un indicateur, un index qui montre, et qui dit la toute première parole de toutes les paroles : "voici", la parole qui donne à voir, qui dit : voi-ci, vois ici l'agneau. Elle invite à voir quelque chose qui à première vue ne se voit pas puisqu'on ne voit pas d'agneau. Que ce soit l'agneau, c'est ce qui rend plausible la manducation de la chair et le breuvage du sang, autrement dit ce n'est pas rien.

Simplement il faut faire des distinctions dans l'usage que l'Évangile fait des traces (ou des figures) de l'Ancien Testament : un certain nombre sont assumées verbalement et

d'autres assumées gestuellement. La référence à Melkisédeq³¹ est quelque chose qui est gestué, c'est-à-dire que je prends du pain et du vin ; en revanche il n'y a pas de sacrifice d'agneau dans le christianisme, cependant toute la signification de l'agneau pascal est transférée sur le Christ. En effet tout, dans le discours, est référé à la symbolique de l'agneau pascal : le Christ comme agneau, c'est-à-dire le Christ comme sacrifié, corps et sang disjoints. La référence est celle de l'Exode (Ex 12, 3-13) où, la veille de la Pâque (la veille du passage), les hébreux immolent des agneaux, le corps étant mangé par la communauté et le sang oignant les portes de la maison (c'est l'onction par le sang). Du reste il y a un rapport déjà étroit entre le pneuma et le sang par le thème même de l'onction.

Voyez ce rapport que nul ne peut inventer a priori mais après coup : c'est d'après cette pratique que je dis ce qui est entendu par là de l'Écriture. En symbolique rien ne se déduit, et cependant la symbolique ne dit pas n'importe quoi. C'est pourquoi d'ailleurs, sur beaucoup de questions qui remuent aujourd'hui le petit canton des chrétiens (pas tous d'ailleurs) par rapport au mode de célébrer, par rapport à la qualification de celui qui célèbre – soit qualification dans son sexe, soit qualification dans le fait qu'il soit nommé et ordonné, que sa qualification soit déjà elle-même sacramentaire – eh bien, sur ces choses-là, le théologien a très peu de choses à dire. En matière sacramentaire c'est le pasteur qui décide, et quand il a décidé le théologien peut éventuellement dire : « c'était possible ». Le théologien peut s'essayer à conjecturer les choses qui ne sont pas fermées et qui sont possibles, mais il n'en décide pas ; en matière sacramentaire il est modeste.

IV – Libres paroles autour de l'Eucharistie

J'aimerais que vous me disiez votre sentiment à propos de l'Eucharistie. Peut-être même, pour que vous soyez dédouanés, que vous soyez heureux de dire certaines choses qui vous paraîtraient désuètes ou trop audacieuses. Pouvez-vous dire ce que vous avez comme conceptions, comme idées de ce qui se passe dans la célébration de l'Eucharistie et dans la communion ?

1°) La sainte Réserve.

► C'est la réserve d'hosties qui me posait problème quand j'étais jeune : s'il y avait la lumière rouge c'était là, sinon ce n'était pas là.

J-M M : À propos de la sainte Réserve, je pense que ceci n'est pas complètement dérisoire à la mesure où l'Occident était privé de la notion de présence sacrée, pas simplement dans le geste, mais dans la symbolique spatiale. L'Orient avait l'icône. L'icône est tout autre chose qu'une représentation, c'est une présence sacrée. La peinture dans l'Occident n'a jamais été une peinture sacrée au sens de l'icône. Sans doute c'est surtout à la Contre-Réforme que cela émerge pour attester cette présence permanente et ça joue un rôle. Mais à l'origine l'hostie n'est pas gardée pour cela, elle est tenue en réserve pour ceux

³¹ « Melkisédeq, roi de Salem, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du Très-Haut. Il prononça cette bénédiction : "Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui créa le ciel et la terre, et béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains". Et Abram lui donna la dîme de tout. » (Gn 14, 18-20).

qui n'ont pas pu venir, c'est pour la porter aux malades, et c'est une réserve qui est mise sur le côté. Sa mise en évidence, donc la notion d'ostension, d'adoration comme adoration d'exposition, se fait après la Contre-Réforme. Ce sont de ces choses qui surviennent à certaines époques comme par exemple les pratiques sacramentaires ; on constate des variantes qui apparaissent dans la façon de se comporter.

Nous jugeons trop sévèrement de choses qui ne sont pas du goût de notre jour. Un bon historien regarde cela à partir des attentes et des capacités d'écoute des époques telles qu'elles se présentent successivement. Peut-être est-il dommage de conserver indûment des pratiques qui ne sont plus de la requête de l'époque. Là nous sommes dans des domaines un peu secondaires par rapport à ce qui fait l'essence de l'Eucharistie. Seulement vous avez raison en ce sens que ce qui est secondaire pour un théologien ne l'est pas nécessairement pour le spectateur. La différence entre la substance du sacrement (comme disent les théologiens) et puis les gestes accompagnateurs ou signifiants n'est pas faite. Ce qu'on voit, c'est ce qu'on voit.

2°) Percevoir la sacramentalité de la parole.

► Aller à la messe ne va pas de soi...

J-M M : Le sacrement est sans doute le point critique pour nos contemporains. Je constate un attrait contemporain pour une lecture de saint Jean, par exemple, qui ne débouche pas nécessairement sur une gestuation communautaire ou sacramentelle ; pour moi c'est un constat. C'est que, d'une certaine manière, la nécessité d'une gestuation ne se fait pas sentir. Pourquoi ? Parce que la sacramentalité de la parole n'est pas perçue. Je disais l'autre jour que ce texte est, à un regard possible, réelle présence de la parole du Logos autant et au même titre que le pain eucharistique. Seulement notre lecture de l'Écriture n'est pas habituellement une lecture sacramentelle. Sacramentelle et symbolique ici disent la même chose (symbolique dans le grand sens). Or si mon écoute n'est pas sacramentelle il n'y a aucune raison que mes pieds, mes mains, et ma bouche prennent part à du sacramentel. Tout vient par l'oreille. Or nous avons une écoute de l'Écriture qui est conceptualisée, qui est une théorie : soit une théorie désuète soit une théorie avec des mots à la mode, mais peu importe : elle n'est pas déjà une présence sacramentelle. Je pense en droit que si notre lecture était sacramentelle, elle déboucherait sans doute plus profondément sur une gestuelle sacramentelle, parce que s'il y a une gestuelle symbolique et pas de parole symbolique, il n'y a pas de continuité. Et s'il n'y a pas de continuité, comment peut-on aboutir à une gestuelle sacramentelle ? Simplement en disant « il faut », et ça, ça ne marche pas. En effet le sacrement est devenu assez largement "ce qu'il faut faire pour". « **Faire** » : nous pensons le sacrement comme un faire alors que nous ne faisons rien du tout, sinon nous mettre à disposition de ce qui vient ; nos gestes sont des gestes d'accueil. « **Faire pour** » : le sacrement c'est un moyen pour avoir la conscience tranquille, ou pour être près de Dieu, ou pour faire plaisir à la grand-mère. « **Il faut** » dans le sens d'une obligation : c'est annoncé comme une obligation parce que ça n'a pas son intelligibilité, parce que ça ne rentre pas dans une continuité dans la symbolique de la parole. Nous n'habitons pas une parole symbolique, pourquoi serions-nous obligés de faire des gestes symboliques ?

► Je repense au rapport semence / fruit. Si le sacrement n'est pas le fruit d'une parole, il est nul. C'est cela qui me préoccupe.

J-M M : Je pense qu'il n'y aura jamais d'authentique restauration sacramentelle – tous ces mots-là ne sont pas très bon mais enfin... – s'il n'y a pas une autre lecture, une autre écoute de la parole de Dieu. Mais je crois en plus qu'il faut de la patience parce qu'il est probable que, si cela se faisait au moins dans certains groupes, qu'en serait-il de la masse ? Si cette écoute se faisait il lui faudrait beaucoup de temps encore avant d'éprouver la nécessité de se gestuer.

Ce que je dis là est surtout le lot de l'Occident qui a la pensée la plus conceptualisée et la plus éloignée du fonctionnement symbolique. Le malheur est que l'Occident est en passe d'envahir le monde, par ses machines, par ses instruments de communication, etc. Par exemple comment un peuple d'une culture aussi étrangère à l'Occident que le Japon peut-il simultanément garder une symbolique authentique en son lieu et être à la pointe d'une technologie dont les Japonais n'ont pas vécu la naissance : cette technologie est complètement importée, et ils sont les premiers là-dedans. Ceci pose beaucoup de questions, mais c'est ancien. Le temps est loin où une parole symbolique était intelligible dans son plein. Il y a eu une survie provisoire de la pratique qui a été commandée par deux choses : par l'obligation menaçante, et aussi par l'habitude, et là je fais allusion au christianisme des XIe, XIIe siècles, christianisme rural où il y a bien sûr des choses authentiques, mais où l'ensemble de la pratique tient parce que, d'une certaine manière, elle s'est inféodée avec les rythmes, avec les usages, elle fait partie d'un ensemble. Mais quand je dis cela je parle en général, parce que je ne peux pas dire à quel point ma grand-mère était dans l'habitude et à quel point elle était dans la foi, ce n'est pas mon affaire.

Anthropophagie, transgression d'interdits... ?

► À la messe je connais des gens qui ont de la difficulté à entendre cette offre de manger le corps de quelqu'un (et de boire son sang), fut-ce sous l'apparence du pain ; ça fait un peu anthropophage. De plus il me semble que, dans manger, il y a un acte de prise et ça me gêne par rapport à ce qui a été dit.

J-M M : Ceci est très intéressant parce qu'effectivement, manger peut être vécu comme un acte destructeur et comme un acte de prise, et de prise violente. Et même le détail du manger implique un dé-charnement, la fonction des diverses dents est de déchiqueter, broyer, etc. Tout ceci est à prendre en compte. Dans notre texte saint Jean emploie justement le mot dur, étonnant de *trôgeîn* mastiquer « *si vous mastiquez ma chair* », alors qu'il existe deux autres verbes pour dire manger : *phagô* et *bibrôskô*. Il n'adoucit pas les choses.

Je voudrais dire deux choses à ce sujet, une qui est en rapport avec ce que tu dis à propos de manger et l'autre en rapport avec les sacrifices.

1) Manger peut être en effet conçu comme prise violente, sauf si, précisément, manger est dans la parole qui dit : « Prenez et mangez ». En effet prendre est captateur quand il est hors de la parole qui donne, mais prendre est une attestation de la donation si je prends dans la parole qui me dit « Prenez ». Du reste je peux avoir de la réticence à prendre, et d'ailleurs je peux avoir la même réticence à me croire aimé. Finalement la révélation du

don nous fait prendre conscience que le don est quelque chose devant quoi nous restons plutôt défiants et perplexes ; ce n'est pas si facile de croire qu'on est aimé.

2) À propos des sacrifices humains, sacrifices qui sont des meurtres, je fais une réflexion tout à fait générale. Vous en ferez ce que vous voudrez : parce qu'elle est générale elle est infiniment suspectable. Elle tend même à s'évader de la source purement biblique pour essayer de spéculer sur les comportements sacrés de l'humanité. Il faut toujours se méfier de ces choses-là. Mais je dis quand même.

Il me semble que l'interdit est une zone décisive et frontière au-delà de quoi les humains peuvent vivre, mais que le divin se dit avant l'interdit. Les Pères de l'Église s'offusquent de ce que les dieux païens (ils reprennent la tradition juive) sont dissolus. Or il y a là quelque chose qui peut-être a une signification par rapport à une certaine approche du divin : c'est la désignation de la région où l'interdit n'a pas encore lieu. Les interdits majeurs sont l'inceste, le meurtre, etc. Prenons le cas de l'inceste : comment peut-on penser Dieu en deçà de l'inceste, en posant cette question de l'inceste ? L'inceste appartient à la région du divin, de même que probablement le retournement sacrificiel du meurtre. Il y a longtemps que je pense des choses de ce genre. Il faudrait voir ce que signifie tout ce langage du sanguinaire qui nous apparaît comme un langage du sanguinolent – saint Jean emploie le terme *hilasmos* (sacrifice de propitiation) deux fois dans sa première lettre, et la mention du sang est une mention majeure chez lui. C'est comme si le divin ne pouvait se signifier dans la sphère quiète de l'humain mais précisément dans un certain rapport subtil et complexe avec ce qui est réputé être l'inhumain.

Ça vous paraît étrange ! Moi il y a longtemps que je le médite. Vous savez, nous pensons par propositions abstraites, et nous disons : il y a des contraires. Mais la pensée la plus g nueine se dirige vers le divin et le divin ne peut pas tenir dans nos contradictions. Et alors justement, le divin est probablement le retournement du pire. En effet, le divin étant essentiellement la suressence du don – la suressence du don, la plus haute dimension du don, c'est le pardon – il ouvre la possibilité même du meurtre. Le mode sur lequel le péché, c'est-à-dire le meurtre, est en Dieu, c'est le pardon.

Le pardon est une chose assez étonnante, et d'une certaine façon le pardon précède le don, précède le péché, précède le meurtre. Et là nous aurions à voir des expressions comme: « *l'agneau égorgé dès avant le lancement du monde (apo katabol s kosmou)* » (Ap 13, 8).

J'ouvre une question qui peut heurter. Là je n'enseigne pas, je cause, ce n'est pas pareil. Nous découvrons des choses qui ne sont pas pour nous usuelles, flatteuses, plaisantes. Je suis persuadé que néanmoins elles ont un sens, mais nous n'en sommes pas véritablement là pour l'instant, c'était une parenthèse. Si ça fait penser c'est bien.

3 ) Question sur le sang dans le texte et à l'Eucharistie.

► Que peut signifier le sang dans notre texte et dans l'Eucharistie ?

a) Logos et pneuma comme chair et sang ( vangile de Philippe).

J-M M : Le sang est par exemple un des noms du pneuma (du Souffle). Il y a un petit dialogue à ce sujet qui se trouve dans l' vangile de Philippe, texte gnostique du IIe siècle.

Après avoir rappelé ce qu'a dit le Christ : « *Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'a pas la vie en lui* », Philippe pose la question : « Qu'est-ce que sa chair ? »

Il répond : « **Sa chair est le Logos (la Parole) et son sang est le Pneuma Sacré. Celui qui a reçu ceux-là a une nourriture et une boisson et un vêtement.** ». (Sentence 23, édition Ménard, p. 59)

Le Logos et le pneuma c'est la chair et le sang. Vous me direz : voilà une façon tout à fait métaphorique d'interpréter et d'abandonner le réalisme eucharistique. Pas du tout. Notre évangile de Jean va jusqu'à nous dire que le pain véritable, c'est la parole et que le pain corruptible n'est pas du pain véritable. Voilà un renversement qui ne fait pas que simplement inverser les choses.

Mais ici il faut méditer la signification du mot "véritable" (du mot vrai) qui, évidemment, est aux antipodes de l'usage du mot vérité dans notre histoire occidentale. En effet, chez nous la vérité détermine la nature d'une chose qui est conforme au concept que l'on a : on sait ce que c'est que du pain (peut-être), alors ce qui n'est pas cela n'est pas du vrai pain et on peut l'appeler pain de façon métaphorique. Chez saint Jean, nous avons exactement le regard inversé par rapport à cela. Vous le verrez encore davantage à propos de la résurrection elle-même.

b) Le sang répandu. Rapport au sacrifice.

Ce chapitre est à entendre de la dimension de vie éternelle, c'est-à-dire de la dimension de christité qui est en chacun et qui coexiste avec un autre aspect qui est celui du meurtre ou de l'exclusion. C'est du sens intime de ce qui s'appelle originellement le sacrifice. Le sacrifice réagit de façon apotropaïque, comme disent les techniciens, on pourrait dire homéopathique au sens originel du terme. Un exemple majeur d'homéopathie, c'est l'élévation du serpent : les serpents mordent et les gens meurent ; on exalte le serpent d'airain qui, si on le regarde, fait guérir. C'est le même, mais dans une fonction de renversement.

Or ce qui est fondamental dans l'histoire des hommes, c'est le meurtre (le sang répandu) ou c'est l'exclusion, ce qui est la même chose. Et c'est parce qu'il est question du sang répandu qu'il y a du sang en question et dans l'œuvre christique et dans le sacrifice tel qu'entendu en sens chrétien. Il y a une inversion fondamentale. C'est pourquoi il faut revenir sur la signification du sang qui fait problème et difficulté dans nos confortables représentations du sacré. C'est cela qui est géré et qu'il faut examiner. Le sang du Christ a à voir avec le meurtre : en quoi, et comment cela peut-il être compris ? Ce n'est pas dit.

Pour les anciens la première caractéristique du sang c'est que ça crie : "le sang crie" (Gn 4, 10). Le sang de l'hôpital ne crie pas. Et qu'est-ce qui boit le sang dans l'Écriture ? La terre : la terre ouvre sa bouche et boit le sang (Gn 4, 11). Il n'y a rien d'autre qui boive le sang. Et boire ce sang-là, c'est peut-être ce qui empoisonne la terre.

Boire le sang des consacrés, c'est aussi ce que fait la grande prostituée (Ap 17, 6). Ce n'est pas plus doux que ce que nous imaginons dans notre post-théologie, ce sont des choses très graves, qui touchent profondément. On ne peut pas y entrer à l'aide des approximations ou des appréhensions que cela suggère spontanément dans notre imaginaire de modernes. Il faut essayer de fréquenter cette symbolique.

Et qu'est-ce qu'un sang qui crie et qui est finalement entendu par le plus silencieux des sangs versés ?

Comment est-il possible que cela prenne place dans une pensée un jour ? Ce n'est pas de le caractériser comme une chose étrange attestée dans l'histoire des religions ou autre. Dans quelle mesure cela peut-il avoir du sens ? Et avant de pouvoir répondre à cette question, je crois qu'il faut encore attendre longtemps.

► Boire le sang fait référence au meurtre, cette référence reste très gênante pour nous.

J-M M : La référence au meurtre, il faut la garder parce que c'est le sang saisi (ou pris) par le meurtre qui rend intelligible une symbolique du sang donné.

Constamment, quand on lit un beau passage de Paul sur le ciel, la terre, la réconciliation de toutes choses, on a cette précision : « par son sang » (Rm 3, 25 et 5,9 ; Ep 1, 7) ou « par le sang de sa croix » (Rm 5, 1 ; Col 1, 20). Qu'est-ce que ça veut dire ?

c) La répartition de la chair et du sang, de manger et boire.

Essayons de restituer cette circulation qui est elle-même fondée sur une dénomination de l'homme comme « chair et sang » et sur une pratique par rapport à l'animal telle que ce qui est premier dans le sacrifice, c'est d'être une répartition, la répartition fondamentale : la répartition du sang (qui ne revient pas à l'homme) et des chairs. Cette notion de répartition est tout à fait structurante de toute pensée. Donc ce qui joue ici est vraiment la structure première, et c'est en ce sens-là que ce sera fondateur. Il s'agit, comme il est dit dans l'Apocalypse, de « *l'agneau égorgé dès avant la constitution du monde* » (Ap 13, 8) et c'est ce par quoi le monde tient.

Ici nous entrons dans un discours, et il faut essayer de percevoir que, pour cette pensée, ce qui est en question est aussi décisif que peut l'être encore la notion de gravitation universelle chez nous pour dire la consistance des choses.

Cette répartition qui est première est la répartition du dur et du mou. Dans la Genèse, une des premières répartitions est la répartition de la terre aride et des eaux. C'est ici (avec chair et sang) une répartition de ce genre avec toute la symbolique de vie que comporte le sang ; mais c'est également le fluide et le solide. Or la répartition du fluide et du solide est tout à fait décisive tout au long de l'évangile de Jean, et c'est elle qui joue dans la répartition du pain et du vin. Cette répartition-là – manger et boire – est "maintenue". C'est une donnée anthropologique fondamentale.

d) L'eau et le sang à la Croix ; l'agneau pascal. Le sang donné.

Ici il faudrait voir à nouveau Jn 7, 37-38 où Jésus est debout dans le Temple : « *Dans le dernier jour qui est le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture, des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)".* » Le temple est à l'aplomb du sacrifice fondateur d'où coule l'eau : c'est à la croix de Jésus que l'eau sort de son côté, l'eau et aussi le sang. Or à la croix de Jésus (chapitre 19) nous sommes bien dans un contexte d'agneau pascal puisque Jean insiste sur le fait que « *ils ne lui brisèrent pas les*

jambes » comme ils le font aux deux autres condamnés, et ceci est référé à l'Écriture « *on ne lui brisera pas d'os* » qui est précisément une interdiction concernant la préparation de l'agneau pascal. Donc il y a ici un ensemble de choses qu'il faut essayer de relier symboliquement.

Et tout se joue en ceci : « *Ma psukhê* (qui est ma vie ou mon sang) *personne ne la prend, je la donne* » ; c'est-à-dire que le don se trouve au lieu du meurtre (car le Christ est mis à mort) mais le meurtre se trouve retourné parce que le sang ainsi donné devient imprenable (puisque donné). Voilà un mot tout à fait central qui se trouve dans le chapitre 10 de saint Jean, le chapitre du berger. Le berger donne sa vie pour ses brebis alors que normalement ce sont les brebis qui nourrissent le berger. C'est à ce moment-là qu'intervient la notion de retournement qui rend caduc le meurtre constitutif de notre natif, de l'ancien monde, car nous sommes nativement sous la figure du fratricide, sous la figure de Caïn et Abel. Ce qui est en question ici, c'est la mort du Christ dans sa qualité de résurrection ; or ce qui franchit la mort franchit aussi le meurtre puisque la première figure de la mort est un meurtre et même un fratricide.

Voilà un premier nœud qui peut donner lieu à beaucoup de relectures. Je n'ai pointé que quelques éléments dans l'ensemble de la littérature de Jean.

e) Boire le sang ?

Il faudrait voir d'ailleurs un certain nombre de détails comme, par exemple, le fait que, dans notre chapitre 6, le sang soit donné à boire alors que c'est un interdit majeur en Israël. De même ceux qu'on appelle les Capharnaïtes se scandalisent devant la parole du Christ : "manger sa chair et boire le sang". On pense que c'est la compréhension réaliste de ces choses qui les heurtent, mais c'est peut-être la mention même de "boire le sang" qui est, pour ces auditeurs, la chose décisive. En effet le sang est toujours la part des dieux dans la répartition constitutive et voici que le sang nous est donné. Il y a là quelque chose de très décisif, de capital.

f) La parole judiciaire. L'agneau égorgé avant le lancement du monde.

► Tu as parlé de répartition à propos du sacrifice de l'agneau, n'est-ce pas aussi le fait de la parole ?

J-M M : Il faut voir en effet que le mot du Baptiste « *Voici l'agneau de Dieu qui lève le péché du monde* » au début de l'évangile de Jean est précédé par un mot qui dit déjà cela ; c'est un des premiers mots, celui de Logos. Ce mot Logos est probablement le lieu sacrificiel et judiciaire constitutif originel puisque c'est la parole qui répartit la lumière et les ténèbres.³² Et les Pères de l'Église ont lu la croix dans cette répartition. C'est cette

³² Le lieu de méditation des premières choses dans le judaïsme c'est, de façon préférentielle, la Genèse et éventuellement son interprétation sapientielle avec la figure de la Sagesse (la Sophia) dont il est question au livre des Proverbes : la Sagesse qui préexiste à la création du monde. Alors est instauré tout un processus de méditation sur la parole pré-existante de Dieu ; la parole en question est : « *Que la lumière soit* ». Au commencement était la parole, la parole constitutive, et c'est de là que vient le mot Parole, c'est-à-dire le mot Logos qui se trouve au début de l'évangile de Jean. La parole de Dieu appartient aux premières réalités. Ceci suppose tout un renversement pour nous parce que la parole n'est jamais constitutive : chez nous la parole

parole, absolument tranchante, qui est experte en boucherie sacrée dans la cuisine du sacrifice. Fonder et répartir, c'est la même chose ; l'*arkhé* et la répartition, c'est la donnée fondamentale de la Genèse et c'est là qu'est l'agneau dès avant le lancement du monde, celui qui est dans les premières choses auprès de Dieu et sur quoi le monde tient.

J'ai osé ici un certain nombre de suggestions qui sont, à certains égards, tout à fait lointaines et étranges mais qui pointent le doigt vers le champ de possibilités de cohérence pour des choses qui, distribuées ou éparpillées dans notre propre champ de possibilités, deviennent tout à fait hasardeuses, insignifiantes ou opaques.

disserte sur quelque chose de constitué, ou bien sort de quelqu'un qui est constitué. Et je ne peux dénommer la parole comme constitutive de toutes choses conformément à la Genèse que si j'entrevois une signification de la parole tout à fait différente de celle à laquelle nous sommes habitués. (J-M Martin).