

Chapitre IV

Le maître intérieur chez Jean et Paul

Nous avons retenu, pour les deux dernières séances, la question du maître intérieur que nous allons traiter aujourd'hui ; et la question de la situation de la parole, de l'enseignement, du discours, de ce que nous pouvons appeler provisoirement extérieur dans l'histoire de l'Église. Autrement dit, nous allons la prochaine fois abandonner le lieu propre de l'Écriture pour examiner les structures qui se sont formées au cours des siècles et dans lesquelles s'accomplit un travail d'enseignement, voir s'il y a une différence avec l'origine, si cette différence se justifie ou non, etc.

À propos du maître intérieur je vais prendre trois textes de Jean assez courts mais très riches et assez difficiles d'accès ; et à propos de l'intériorité – en se référant, pour le sens de ce mot, à la notion néotestamentaire d'intériorité incluse dans l'expression “maître intérieur” – nous lirons des textes de Paul, ceux où il utilise la formule qui lui est familière de “l'homme intérieur”. Qu'est-ce que cette intériorité ?

I – Trois textes de Jean

D'abord trois textes de Jean, il y en aurait d'autres mais j'ai choisi ceux-ci.

1) Jn 6, 44-46. La parole comme maître.

Le premier se trouve au chapitre 6, le verset 44 et le contexte immédiat, où se trouve le mot essentiel qui nous concerne. Je situerai ce mot rapidement dans l'ensemble du chapitre pour savoir comment il vient là, et puis nous l'examinerons pour lui-même.

a) Le texte.

C'est Jésus qui parle : « ⁴⁴*Personne ne peut venir vers moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire, et moi je commence à le ressusciter en ce dernier jour.* ⁴⁵*Il est écrit dans les prophètes : “Ils seront tous théodidactes (enseignés de Dieu)” ; celui qui a entendu d'auprès du Père vient aussi comme disciple près de moi,* ⁴⁶*non pas que quiconque ait vu le Père sinon celui qui est auprès de Dieu ; lui a vu le Père.* »

Ce mot qui met en œuvre dans le Christ la parole des prophètes – on en trouve des équivalences en Isaïe, en Jérémie – c'est « *Ils seront enseignés de Dieu (didaktoi theou)* ». Et le mot correspondant de disciple se trouve aussi implicitement dans le texte : « *il viendra comme disciple (mathôn)* ». Nous avons dit que le disciple, c'est *mathêtês*, du verbe *manthanô* (apprendre) : des appreneurs. Donc il s'agit bien d'un rapport d'enseignant et de disciple qui est en question ici sous des formes verbales.

b) Le contexte.

● Le thème général.

Je situe rapidement cela. Nous sommes dans le chapitre du Pain de la Vie. Il y a eu le discours qui suit la multiplication des pains. Il s'agit évidemment en gros de l'Eucharistie puisque « *celui qui mange ma chair et boit mon sang* » va venir dans le texte, mais simultanément il s'agit du pain de la parole.

Le thème général du chapitre, c'est le pain de la vie, autrement dit le thème de la vie est capital dans ce texte. N'oublions pas que nous avons entendu chez Jean : « *C'est ceci la vie éternelle, qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3), vivre c'est connaître, vivre c'est entendre.

● La référence à l'Exode.

Je dis, pour que vous ayez une vue générale de ce chapitre, que nous sommes ici dans une référence à l'Exode. En effet :

- Jésus déclare qu'il est la **manne**, une figure du pain enseignant ou du pain parlant ou du pain eucharistique.
- le contexte immédiat fait état d'un **murmure** « *Les Judéens murmuraient (égoguzon)* » (v. 41), c'est aussi l'attitude des hébreux dans l'Exode qui murmurent.

● Versets 41-44. Le pain descendu du ciel.

Dans ce passage les Judéens récriminent parce que Jésus dit qu'il est le pain descendu du ciel comme la manne avec cette différence que « *la manne n'est pas le vrai pain descendu du ciel, c'est moi qui suis le pain descendu du ciel* » (d'après le v. 41). Et les Judéens murmurent en disant : « *⁴²N'est-il pas Jésus le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère ? Comment maintenant dit-il : "Je suis descendu du ciel" ?* »

Cette notion de descente ici est assez intéressante car elle explique la fonction de montée qui est impliquée dans l'acte du Père qui tire : « *⁴⁴Nul ne vient vers moi si le Père ne le tire (elkusê)* », et le verbe tirer est le verbe employé pour dire dégainer, tirer l'épée du fourreau.

Nous sommes ici dans la grande symbolique de la montée qui est une descente, de la descente qui est une montée, nous avons déjà fait allusion à cela. Le mot de tirer qui est ici prend son sens dans ce mouvement ; cette tirance est notre venue vers le Christ : le Père envoie le Christ et il tire le Christ et du même coup les siens.

Jésus dit : « *Je commence à le ressusciter dans le dernier jour dans lequel nous sommes* » (d'après le v. 44). Ici en effet le verbe n'est pas véritablement au futur, c'est un futur dans le grec mais ça traduit un inaccompli. Et le dernier jour, c'est le jour dans lequel nous sommes chez saint Jean, le septième jour après les six jours de la Genèse : le septième jour Dieu cesse le travail de déposition des semences et commence l'œuvre de la croissance.

● Le don (v. 51).

Voilà pour le contexte. Il faudrait, pour aller plus loin, dire que la notion de vie elle-même est enfoncée dans une notion plus essentielle encore qui est la notion de don : « *Le pain que je donnerai, dit Jésus, c'est moi-même (ma chair) pour la vie du monde.* » (v. 51). Il est le pain qui entretient la vie du monde.

Littéralement Jésus dit “ma chair”, mais on sait que “ma chair” est une façon de dire “moi-même dans mon aspect de faiblesse”. « *La chair est faible* » c'est un pléonisme, ça ne veut pas dire ce que vous croyez, ça veut dire que l'homme est mortel.

- **La révélation du don comme visée de Jésus (v. 6).**

Et Jean a bien pris soin de poser à Philippe la question dès le début de la multiplication des pains : « *Où acheterons-nous des pains ?* », cela est souligné, mais « *Il dit ceci pour le tenter car lui savait ce qu'il allait faire.* » Le mot *tenter* selon notre usage n'est pas très bon comme traduction bien que ce soit le même mot en grec pour la tentation et pour ce que fait le Christ, là, devant Philippe. C'est pour éprouver Philippe, et l'éprouver, c'est le tourner vers ce qui est fondamentalement en question : le véritable pain ne s'achète pas, le pain essentiel est un pain qui se donne. Donation de la vie, donation de l'entretien de la vie.

c) Retour au texte.

J'ai dit cela pour que vous ayez une certaine idée de l'organisation générale de ce grand chapitre. Évidemment tout ne sera pas utile pour parler des paroles essentielles pour nous aujourd'hui qui nous ont fait ouvrir ce chapitre.

« *Il est écrit dans les prophètes : “Ils seront tous enseignés de Dieu” ; “Tout homme qui entend d'auprès du Père viendra comme disciple près de moi”* » (v. 45).

“Venir vers” : nous savons que l'Évangile – nous avons dit cela l'année dernière pendant deux heures²⁵ – l'Évangile, ça vient et ça se reçoit. “Jésus vient” mais ça peut se dire aussi “nous venons vers (ou auprès) de Jésus”, c'est la même chose. Ce qui est essentiel ici, c'est une proximité. En quoi consiste la proximité ? En quoi suis-je proche ? En quoi Dieu s'approche ? Il s'approche premièrement comme parole, donc ça se dit et ça s'entend.

L'Évangile, premièrement, c'est entendre. L'Évangile est un donner à entendre et le corrélatif de l'Évangile, c'est entendre ; c'est-à-dire que Jésus – c'est un des premiers mots de l'évangile de Jean – Jésus est présenté sous l'aspect de sa face qui est d'être Logos, d'être Parole. S'agit-il simplement d'une parole enseignante, et de quel type de parole enseignante ?

Donc une parole vient. Et accueillir ce qui vient dans ce cas-là, c'est entendre. Voilà un verbe majeur très intéressant et qu'il faudrait substituer par exercice au mot de foi chaque fois que vous rencontrez le mot de foi. Le mot de foi a une histoire complexe. Aujourd'hui la foi c'est de la croyance, de l'opinion. Mais pas du tout, dans l'Évangile le premier verbe qui correspond à la réception de la Parole, c'est entendre.

- **Entendre à partir du pneuma insu.**

Rappelez-vous au chapitre 3 ces mots majeurs : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient ni où il va* ». Nous reviendrons sur la notion de pneuma à propos de l'enseignement. Mais ici le pneuma ne désigne pas seulement le Pneuma troisième (comme dit Tertullien à la fin du IIe siècle), le pneuma est un nom qui dit tout de Dieu, la totalité de Dieu. Nous dirions qu'il est d'essence pneumatique (d'essence spirituelle) et s'oppose par exemple à l'essence psychique, à l'être psychique.

²⁵ Voir le cycle Plus on est deux, plus on est un, [1ère rencontre : ouverture, approches des thèmes..](#)

Ce qui est pneumatique, cela ne se sait pas, cela s'entend. Cela ne signifie pas que je ne suis pas en rapport avec ce qui est pneumatique. « ⁸*Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* » – “né du pneuma”, c'est la christité qui est en tout homme, qui fait de tout homme un fils de Dieu. Seulement cet entendre-là n'est peut-être pas à entendre comme un entendre psychique. Ça ne veut pas dire entendre des voix, soit sur le mode de l'acouphène, soit sur le mode de l'hallucination.

Nous savons que ce n'est pas une science, un savoir, c'est un entendre la voix, mais ce n'est pas non plus un entendre psychologique, un entendre conscient. Qu'est-ce que c'est ?

- **Que dit la voix ?**

C'est très important à méditer pour savoir ce qu'il en est du maître spirituel, de celui qui enseigne, car cette voix, qu'est-ce qu'elle fait ?

D'abord elle **dit**. Rappelez-vous que l'archétype de toute voix, c'est « *Lumière soit* », qui est la première parole de Dieu.

Paul précise bien que c'est la génération (la naissance) du Verbe : « *Le Dieu qui dit "Lumière luise", c'est lui qui fait luire dans nos cœurs pour la connaissance de Dieu dans le visage du Christ* » (2 Cor 4, 6).

Ceci correspond à la lecture que fait saint Jean : « ¹*En l'Arkhe était le Logos [...] ⁴Ce qui était advenu en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes.* »

- **La parole comme espace auquel l'homme accède.**

Et il faut savoir que l'espace de cette sonorité spirituelle précède l'espace de respiration de l'homme comme homme : la parole précède l'homme. Nous sommes dans une perspective où la parole n'est pas une fabrication que l'homme déjà constitué ferait pour communiquer ses pensées en les codant dans un alphabet ou un vocabulaire, de telle sorte que l'interlocuteur les décode et ainsi comprenne ce que j'ai dans l'esprit – ce qui est notre compréhension de la parole. La fonction de communication chez nous vient en premier alors que la parole précède de beaucoup cette fonction là. La parole est un espace primordial auquel l'homme accède. L'homme est un porte-parole, il est celui des vivants qui est chargé d'avoir la garde de la parole.

- **Les fonctions de la parole en Gn 1 et en Jn 6.**

Cette parole est une parole qui donne à voir – le verbe voir va venir aussitôt (« *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu* ») mais il ne s'agit pas du voir et de l'entendre de notre sensibilité grossière, de notre sensibilité psychique, au sens usuel du terme, dans toutes ces choses.

En Genèse 1 :

– La parole **voit**, elle **montre**, c'est pourquoi « *Dieu dit [...] Et Dieu vit que la lumière était belle.* »

– La parole **sépare** : elle sépare la lumière de la ténèbre – nous avons cela également dans les premiers versets de l'évangile de Jean comme dans les premiers versets de Genèse. Nous avons déjà traité de ces choses-là à certaines reprises ici.

– Enfin la parole **appelle** : « *Et il appela la lumière jour et la ténèbre il l'appela nuit* » (Gn 1, 5). “Appeler” a deux sens : c'est donner un nom mais c'est en même temps inviter à venir. Le mot en hébreu, c'est *vayyikra* ; *yikra* correspond à crier, héler, appeler quelqu'un, c'est le mot qui est traduit en grec par *klêsis* qui signifie la vocation – le mot *vox* en latin, c'est la voix, l'appel. Ici il s'agit de la vocation de l'humanité, de l'appel de l'humanité dans son ensemble, pas nécessairement et premièrement des vocations personnelles, singulières, à propos desquelles nous pouvons nous interroger : à quoi sommes-nous appelés dans les différences de la vie ? Ici il s'agit de l'appel fondamental adressé à toute l'humanité.

Et c'est une parole qui du même coup **enseigne** : « *ils seront tous enseignés de Dieu* » (Jn 6, 46).

- **Quelques questions sur la parole.**

Jusqu'ici nous avons évoqué des questions qu'il faut porter avec soi assez longuement parce que notre connaissance empirique native ne nous ouvre pas d'espace pour entendre immédiatement ce qui est en question ici. Ceci doit ouvrir un nouvel espace d'écoute, puisque j'ai pris soin de dire qu'il ne s'agissait pas de voix à entendre soit au sens acoustique soit au sens psychologique. Et cependant tout est fondé sur une écoute de la parole ; et la vocation de l'homme est précisément : garder la parole ; et Dieu sait si c'est une expression johannique ! « *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole* » (Jn 14, 23). Avoir la garde de la parole, c'est la fonction essentielle ; la garde de la parole, c'est l'entendre et la garder.

Cette parole, que dit-elle ? Comment savoir que je l'entends ? Voilà autant de questions qui peuvent se poser à nous, mais nous sommes invités dans un premier temps à ne pas projeter notre idée d'écoute, nos expériences d'écoute, dans ce qui est dit ici. Autrement dit ce texte nous laisse en suspens. Qu'est-ce que cette parole qui enseigne tout homme en dépit de ce qui paraît ?

2) Jn 14, 25-26. Le paraclet (ou pneuma) comme maître.

Le deuxième texte est apparemment différent, il se trouve au chapitre 14 versets 25-26.

a) Le contexte.²⁶

Il ne faut jamais oublier, quand vous lisez un texte de l'évangile, de le situer dans son contexte. Le chapitre 14 est le premier de ces grands chapitres qui ont tous le même thème fondamental qui répond à la question suscitée par le trouble. Le trouble est généré par l'annonce faite par Jésus de son départ au chapitre 13 : « *Je m'en vais et où je vais vous ne pouvez venir* ». Ce n'est pas la première fois qu'il dit cela mais ça devient pressant ici où la fin est proche. C'est pourquoi le chapitre 14 commence par : « *Que votre cœur ne se trouble pas* » qui est une attestation du trouble. Ceci met les disciples en recherche, les

²⁶ C'est ici un résumé de ce qui a été dit au chapitre III.

invite à poser des questions, la question de Philippe, la question de Thomas, la question de Judas (non pas l'Isariote).

Et la réponse de Jésus, pour simplifier, est : mon départ, c'est-à-dire mon absence, n'est que l'autre face d'une nouvelle présence. « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais je ne viens pas sous mon visage de résurrection* » (d'après Jn 16, 7), qui est une présence d'autre nature que la présence conviviale d'avant Pâques. Elle est d'autre ampleur aussi, parce que désormais il ne s'agit pas seulement du petit groupe des gens qui le connaissent ; ce qui est en jeu, c'est le venir vers l'humanité tout entière.

En quoi consiste cette présence ? C'est là que nous avons la réponse tétramorphe, les quatre noms qui disent la présence du Ressuscité : agapê, garde la parole, prière, présence du Pneuma paraklêtos. Ce ne sont pas quatre choses différentes, ce sont quatre noms de la même fondamentale présence. « ¹⁵*Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions, ¹⁶et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre paraklêtos* ». Le mot paraclet est un mot important parce qu'il comprend le mot *klêtos* ; *klêsis*, c'est l'appel, et la paraclyse est une fonction dans l'Église primitive.

Saint Paul n'emploie jamais le substantif “le paraclet” mais abondamment le mot paraclyse, soit sous la forme de verbe, soit sous la forme de substantif. La paraclyse est une qualité de la parole. Très souvent il commence son chapitre « *et je vous parakale* ». Est-ce un enseignement ? On traduit le plus souvent par : une parole d'aide, une parole de présence aidante, *paraclysis*. Donc il y a une fonction paraclytique de la parole.

Le mot paraclet est habituellement réservé, dans notre oreille, à la troisième personne du Saint Esprit, mais le Christ lui-même est paraclet : « *Il vous donnera un autre paraclet* » (v.16). Il faut savoir que, dans la Trinité, un autre c'est le même – nous avons abondamment traité de ces choses-là – c'est-à-dire que Jésus est un paraclet comme Jean le dit dans sa première lettre : « *Si quelqu'un pêche, nous avons un paraclet auprès du Père, Jésus Christ le juste* » (2, 1). Donc le mot de paraclet désigne une sorte de fonction de parole. Nous avons peut-être du mal à discerner où elle se trouve. Là, nous sommes en train d'essayer de voir ce qui en est dit.

b) Le texte.

Ceci nous renvoie, pour commencer, aux versets 25-26 de ce chapitre 14, les versets que je voulais garder pour nous aujourd'hui.

« ²⁵*Je vous ai dit ces choses tandis que je demeure auprès de vous.* » Il demeure de la demeure qui est celle à laquelle ils sont habitués, donc avant qu'il ne s'en aille.

« ²⁶*Mais le paraklêtos* – je vous signale que le mot paraclet, dans l'usage grec classique, désigne l'avocat, c'est donc une parole d'aide, une parole de défense – *le Pneuma Sacré* – ce que vous traduisez, vous par l'Esprit Saint. Voici que cette fonction paraclytique est assimilée au Pneuma qui est pour nous la troisième personne, le troisième nom de la Trinité – *que le Père enverra dans mon nom* – on sait que le nom désigne l'identité. “Dans mon nom” ne veut pas se dire simplement “à ma place” comme « j'ai signé en ton nom ». Non ici c'est “dans mon identité” – *Lui vous enseignera* – l'Esprit Saint vous enseignera

(*didaxei*), c'est la fonction de didascalie. Autrement dit le maître intérieur, c'est l'Esprit Saint, et l'Esprit Saint ne désigne pas autre chose en fait que la présence de Jésus ressuscité, car de toute façon ils sont inséparables.

Apparaissent ici deux fonctions du paraclét :

– *Il vous enseignera la totalité (panta)* – nous notons bien ici une fonction d'enseignement proprement dite qui s'ajoute à beaucoup de fonctions attribuées au paraclét. Le *paraklêtos* désigne plutôt une parole d'accompagnement, une parole d'aide, mais ici il enseigne aussi, et il a la fonction de maître, un maître intérieur. Mais peut-être que la distinction que nous faisons entre des paroles d'enseignement et des paroles d'aide n'a pas fondamentalement lieu d'être, n'est peut-être pas pertinente parce que l'enseignement de la vérité est peut-être la plus grande aide qu'il se puisse faire

– *et il vous fera re-souvenir de la totalité des choses que je vous ai dites.* »

Ce n'est pas deux choses différentes : enseigner la totalité et rendre vivante la mémoire, rendre présentes et vivantes les paroles que Jésus a dites. Autrement dit l'attitude de ce que nous sommes en train de mettre en œuvre, l'attitude qui consiste à ouvrir l'Évangile comme parole de Dieu pour y entendre quelque chose, est probablement touchée par là. Cela a à voir avec ce que nous sommes en train de faire.

c) L'évangile comme parole de Dieu.

Cela signifie que cette Écriture – ce ne sera pas toujours entendu ainsi et de façon pertinente par la théologie subséquente – que cette parole n'est pas seulement la parole de Jean qui relate des expériences que les disciples ont eues avec un homme nommé Jésus, cette parole est parole de Dieu. Nous avons là un des fondements intouchable, infrangible au cours des siècles.

Autrement dit quand j'aborde ce livre, je peux bien sûr le feuilleter comme je feuillette Homère ou Hésiode ou que sais-je ; je peux aussi y accéder comme à une parole qui excède la simple histoire ou invention des hommes, je peux y accéder comme étant parole de Dieu. En conséquence une des façons majeures d'entendre la parole de Dieu, c'est de lire l'Évangile, c'est de lire l'Écriture, mais pas de n'importe quelle lecture, pas simplement d'une lecture curieuse – encore que ça puisse commencer ainsi.

Je décris en ce moment ce que serait le fonctionnement idéal de ce qui a l'air de se proposer ici comme structure intouchable. Les structures que nous verrons la prochaine fois dans le cours de l'histoire de l'Église ne sont pas intouchables, elles peuvent être réformées ; mais nous avons ici une structure intouchable qui est la référence à l'Écriture comme parole de Dieu.

Et ce n'est pas une simple parole que Dieu aurait dite un jour, c'est une parole qui m'est adressée, une parole que le pneuma remémore, mais pas au sens de rappeler le souvenir. Remémorer, c'est rendre présent quelque chose qui a été dit : remémorer une chose dite mais qui n'a jamais été pleinement entendue. Le pneuma (l'Esprit) en cela enseigne, c'est-à-dire qu'il m'aide à dire l'Écriture comme l'Écriture désire être lue. Encore une fois on peut l'aborder de bien d'autres façons : je peux aborder l'Écriture comme j'aborderai la Bhagavad

Gita etc. Néanmoins j'accède à l'Écriture pour ce qu'elle dit d'elle-même quand elle se présente comme parole vivante de l'Esprit qui m'est adressée.

Ceci pourra nous faire problème. Je dis ce que c'est qu'une lecture de foi, c'est la structure même des Écritures. Je lis abondamment et fréquemment l'Évangile de Philippe, l'Évangile de la vérité, les évangiles apocryphes, les évangiles gnostiques du II^e siècle, c'est mon travail, c'est ma passion, mais je ne les lis pas comme je lis saint Jean. Structurellement ceci est capital dans la constitution de ce que seront les structures fondamentales de l'Évangile tel qu'il veut être dans le monde.

Encore une fois, il nous faudra bien distinguer cela d'autres structures qui sont survenues au cours des âges, qui ont leur validité dans leur lieu, une validité définitive ou provisoire, ou que sais-je ; ceci est fondamental. La parole intérieure n'est pas une parole qui dirait d'autres choses, c'est une parole qui donne à entendre ce qui est écrit ; et il y a du travail car ce qui est écrit est soumis évidemment à beaucoup de méprises, même pour ceux qui sont convaincus de ce que je suis en train de dire ici.

L'enseignement qui est à entendre... « *il vous enseignera et vous fera ressouvenir* », c'est la même chose : ce que dit le pneuma, c'est ce qu'a dit Jésus, mais je n'entends ce qu'a dit Jésus que si le pneuma me donne de l'entendre. Autrement dit il n'est pas purement et simplement de mon initiative d'aborder comme il convient ce texte, cela est donné à l'heure où c'est donné ; et c'est souvent l'heure, je veux dire par là que ça n'est jamais donné une fois pour toutes.

d) Le pneuma comme maître intérieur.

Donc nous avons ici une intériorité qui n'a pas le sens de l'intériorité psychologique. Le pneuma est bien un maître intérieur, il n'est pas visible car « *tu ne sais d'où il vient ni où il va* », et « *tu entends sa voix* » mais en fait, psychiquement, tu n'entends rien, et c'est cependant cela qui est le lieu de l'enseignement.

Aussi bien nous verrons que le mot intérieur – c'est saint Paul qui va surtout nous l'apprendre – ne désigne pas ici la différence de l'intellect et du corps, comme si l'intériorité était la crispation sur un *je* intime en opposition au corps qui est livré à la vue, au toucher extérieurs. Peut-être plus important que tout, ce sera le moment d'entendre ce qui s'appelle intériorité dans l'Évangile.

► Ça pose beaucoup de questions...

J-M M : Mais je n'essaie pas de les éviter, au contraire !

► Vous nous conseillez de ne pas lire les évangiles apocryphes ou autres mais de lire l'Évangile ?

J-M M : Je ne conseille rien du tout, je suis en train de lire dans l'Évangile comment l'Évangile veut être lu. Maintenant je peux le lire selon une autre volonté et d'autres injonctions, soit que je n'ai pas du tout conscience que cela ait un sens (qu'il y ait une volonté de l'Évangile, qu'il y ait un mode dans lequel il faut le lire), soit qu'ayant conscience qu'il le prétend, lui, néanmoins je ne suis pas d'accord avec lui et donc j'aborde ce livre comme un autre livre. Et ceci n'est pas non plus purement et simplement négatif

pour la bonne raison que la méprise (c'est-à-dire se méprendre), le malentendu (entendre mal) est quelque chose qui n'est pas simplement négatif, c'est un premier mode d'entendre. Autrement dit je ne condamne rien.

Parce que, il faudrait le savoir, il ne faut pas confondre la foi et la conscience de foi. C'est là que le mot d'Augustin peut être toujours éclairant : « Il y en a beaucoup qui se croient dedans et qui sont dehors, et beaucoup qui se croient dehors et qui sont dedans. » Puisque ce n'est pas conscientiel.

- **Connaître chez Jean. La proximité.**

Même le verbe connaître chez saint Jean désigne quelque chose qui n'est pas par essence conscientiel puisqu'il dit : « *Nous connaissons que nous l'avons connu* » (1 Jn 2, 3) : il faut connaître que l'on connaît. Ceci, pour la conscience, ne fait pas de problème puisque, du fait du retour immédiat, celui qui connaît, connaît qu'il connaît. « Je pense donc je suis », c'est une chose fondamentale dans ce domaine. Donc ici connaître est presque, pourrait-on dire, plus ontologique que cognitif. Ça peut être un *être auprès de Dieu* qui n'a pas conscience d'être auprès de Dieu, c'est *l'avoir connu*. Là aussi nous avons du mal parce que c'est le même verbe, mais une fois il est au présent (*nous connaissons*) et une autre fois au passé composé (*nous l'avons connu*). En réalité ce n'est pas vrai, le présent est en fait quelque chose comme l'inaccompli et ce qui pour nous est un passé est en fait un pleinement, un définitivement accompli : je peux poser un acte de connaissance de ce qu'ontologiquement je connais de toujours.

Cet emploi du verbe connaître est très important, caractéristique. Il n'y a pas de différence fondamentale dans l'Évangile entre agapé et connaissance de Dieu. Ce sont deux façons de dire la proximité, et la proximité est l'essence de l'être, la proximité est l'essence de l'unité. Ce sont deux façons de dire l'être proche parce que je suis dans mon être propre quand je suis en être proche. On oppose une intériorité qui serait mon être propre à une extériorité qui serait d'être auprès des autres. Or l'intériorité humaine est la proximité à autrui. C'est pourquoi un des mots majeurs, ce n'est pas autrui, c'est le prochain, le proche. Nous avons à laisser que se constitue l'autre comme proche, comme prochain. Nativement nous ne naissons pas comme des prochains.

Cette non-opposition entre le deux et le un, c'est le thème que nous avons traité l'année dernière, un des aspects du thème infini, insondable que nous avons touché légèrement l'année dernière.

3) 1 Jn 2, 18-28. Le chrisme.

J'en viens maintenant au troisième texte, je le lis dans son entier.

« ¹⁸*Petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu que l'antichrist vient et déjà de nombreux antichrist sont venus, d'où nous savons que c'est la dernière heure. ¹⁹Ils sont sortis de nous mais ils n'étaient pas de nous. S'ils avaient été de nous, ils seraient demeurés avec nous. Mais [leur sortie] c'est pour que soit manifesté qu'ils n'étaient pas tous de nous.* » Voici un autre trait qui ne nous est pas familier et qui est présupposé toujours dans la lecture de Jean, c'est que la foi n'est pas la conscience de foi et

du même coup, chez saint Jean, l'expression "perdre la foi" n'a aucune signification. La foi est un avoir constitutif fondamental et si je déclare perdre la foi, c'est qu'en fait je ne l'ai jamais eue. J'atteste par là que "je croyais croire", et là les deux verbes croire n'ont pas le même sens : "je croyais" signifie que j'avais une fausse opinion sur ce qu'est le croire au sens biblique (c'est-à-dire l'avoir entendu la parole de Dieu).

« ²⁰*Et vous, vous avez un chrisma venu du sacré et vous savez tous* – selon les manuscrits on a "vous savez tous" c'est-à-dire "tous vous savez", ou "vous savez tout" ; les deux traductions sont possibles, et il est incertain de déterminer quels sont les manuscrits les plus fiables dans ce cas-là – ²¹*Je ne vous écris pas parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez et que tout falsificateur n'est pas de la vérité.* » Jean n'écrit pas pour nous enseigner ce que nous ne savons pas, mais il écrit parce que nous savons ; pas pour que nous sachions mais parce que nous savons. Ça aussi c'est déroutant et c'est en toutes lettres.

« ²²*Qui est le faussaire, sinon celui qui nie que Jésus est le Christos ?* » Le mot de Christos qui est prononcé ici est un des titres de Jésus, un titre, c'est-à-dire un aspect de sa face, et nous sommes tout à fait concernés par ce titre-là dans l'ensemble des textes que nous sommes en train d'examiner. Christos signifie "oint" comme le mot *messiah* en hébreu. Très souvent à l'oreille on pense que messie signifie envoyé d'après le latin *missus*, ou je ne sais quoi ; mais pas du tout. Messie signifie oint, imprégné, enduit. Le thème de l'onction, le thème de l'enduit est un thème majeur, même dans le champ de la connaissance. Pour les anciens la vérité imprègne notre esprit. Alors le mot Christos peut désigner Jésus au titre de roi puisque le roi était enduit de pneuma, mais le pneuma a la double signification du souffle vivifiant et de la connaissance. « *Dieu nous a donné de son pneuma* » (1 Jn 4, 13), il nous a enduit de son pneuma, c'est-à-dire qu'il nous a donné de sa connaissance.

« *Celui-là est l'antichrist : celui qui nie et le Père et le Fils.* – il y a des questions sur l'identité des gens qui sont visés ici. On dit : « ce sont les gnostiques » mais je ne le crois pas du tout ; c'est plutôt certains Judéens qui ne reconnaissent pas Jésus, car aussitôt il est dit – ²³*Celui qui nie le Fils n'a pas le Père. Celui qui confesse le Fils a aussi le Père.* » Il s'agit de ceux qui ne reconnaissent pas le Fils et prétendent avoir le Père, à propos desquels Jésus dit qu'ils ne peuvent pas avoir le Père puisqu'ils n'ont pas le Fils.

« ²⁴*Pour vous, ce que vous avez entendu à partir de l'arkhê* – ça peut vouloir dire "au début de votre conversion", mais aussi "ce que vous avez entendu comme une parole qui vient de l'archê, une parole principielle" – *que cela demeure en vous.* – le principiellement donné, que cela demeure en vous – *Si demeure en vous ce que vous avez entendu dès l'arkhê, vous demeurez vous aussi dans le Fils et dans le Père.* » C'est l'indissociabilité du Fils et du Père. Nous avons parlé des problèmes trinitaires qui sont à l'arrière-plan de cela et qui sont passionnants.

« ²⁵*Et c'est ceci la promesse qu'il nous a promise, la vie aïônios (la vie sans mort).* »

« ²⁶*Je vous ai écrit ces choses à propos de ceux qui vous égarent (planôntôn).* ²⁷*Mais vous, le chrisma (l'onction) que vous avez reçu de lui, qu'il demeure en vous* – la

persistance de ce point référentiel, de cet enseignement intérieur, que cela demeure en vous – ***Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne.*** – voilà un thème majeur : vous n'avez pas besoin de quelqu'un d'extérieur qui vous enseigne – ***Mais comme le chrisma vous enseigne au sujet de tout, qu'il est vrai et qu'il n'est pas falsificateur, et selon qu'il vous enseigne, demeurez en lui.*** » Le verbe demeurer est très important, garder aussi. Ce sont deux verbes importants : garder la parole et demeurer dans la parole, demeurer dans le chrisma, dans cet enseignement, dans cette onction.

Les spécialistes discutent gravement pour savoir s'il s'agit d'un geste rituel d'onction ou s'il s'agit d'une métaphore : les deux, du même coup. Il n'y en a pas un qui est un geste rituel et puis l'autre etc. C'est être dans des problématiques qui ne sont pas du tout celles de saint Jean que de poser ce genre de questions.

Là c'est le pneuma, le pneuma dont nous avons dit qu'il était le Pneuma Sacré – car Dieu est Pneuma, le Fils est Pneuma, l'Esprit Saint est Pneuma évidemment, donc, en un certain sens, c'est un mot qui convient aux trois. Mais quand il s'agit de ce que nous visons en ce moment, il s'agit du Pneuma de Consécration (*Pneuma Hagios*),²⁷ comme dit saint Paul. C'est le Pneuma qui accorde la proximité, car ce qui est sacré, c'est ce qui est proche de Dieu dans le Nouveau Testament ; le sacré est un des noms de cette proximité.

Vous pouvez toujours faire des études sur le sacré dans les différentes religions pour en tirer une notion, vous n'y arriverez pas. Le mot de sacré est un mot pour lequel il faut voir à chaque fois quelle place il a dans telle ou telle tradition, quelle fonction il y joue ; il n'y a pas un sens qui survole les différentes traditions.

Vous vous rappelez, il a été désigné par le terme de paraclet, donc une parole d'assistance, une parole aussi par mode remémorant, et une parole qui prélude au mode d'écriture de l'Évangile – la théologie postérieure y trouvera la notion d'inspiration : c'est parole de Dieu parce que ces textes sont inspirés au sens strict, tels que Dieu en est l'auteur principal ; ce n'est pas lui qui tient la plume, mais il en est l'auteur.

4) Bilan partiel.

Donc nous avons ici fait un tour qui nous ouvre plus de questions qu'il ne nous apporte de réponses, mais justement avoir une réponse, c'est dépasser la question que je me pose pour avoir une meilleure question, toujours cela. Dans un deuxième temps j'ouvrirai simplement un ou deux textes de Paul à propos de l'intériorité, de l'homme intérieur, car on se méprend beaucoup sur ce que signifie intériorité dans les évangiles si on pense intériorité sur le mode sur lequel nous le pensons aujourd'hui.

Du même coup les choses que nous disons aujourd'hui n'auront leur place définitive que la prochaine fois où nous aurons la tâche de manifester quelles sont les places respectives des lieux d'écoute, où se trouvent les enseignements. Quand nous aurons dit cela, nous essaierons de détecter à travers l'Évangile lui-même ce qu'il en est d'une écoute, car toute didascalie, tout enseignement est écoute intérieure ; même s'il y a un intervenant extérieur,

²⁷ Nous traduisons *hagios* par “saint”, mais ce n'est pas très bon à cause de la signification moralisante qu'a prise ce mot.

ce n'est pas cet intervenant qui enseigne, il n'est que le porte-parole d'une parole qui est autre que la sienne, qui est la parole du maître intérieur, même lorsqu'il y a un maître extérieur. « *Vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne* » (1 Jn 2, 27 : pas besoin, *ou chrétien*) : c'est-à-dire, bien sûr, qu'on vous enseigne, et cependant celui qui enseigne peut être dit “serviteur inutile” (*a-chréios*). L'expression est de Luc (17, 10), toutefois Jean et Paul expriment la même idée en disant « *vous n'avez pas besoin* ». ²⁸

Autrement dit le véritable enseignant, qu'il y ait un enseignant extérieur ou qu'il n'y en ait pas, c'est toujours le maître intérieur, même dans l'acte de foi venant par un témoin extérieur – j'anticipe ici largement – ce n'est pas *ou bien... ou bien...* Et nous allons nous poser la question : est-ce qu'il y en a, où sont-ils, qui parle ? Il est dans la structure même de l'acte de foi d'être une parole qui se donne à entendre quand elle se donne à entendre. Et celui qui la donne à entendre, c'est le Verbe ou le Pneuma. Nul ne peut faire de l'extérieur que j'entende. Il n'y a pas à distinguer comme deux choses différentes entre le maître intérieur et le maître extérieur. Cela indique déjà un élément de solution, un élément pour habiter la question générale que nous n'allons pas épuiser en cinq séances. Mais nous essayons de la poser comme elle se pose dans l'Écriture. La réponse sera une dissolution de la question au sens où nous nous la posions peut-être quand nous entrions.

II – Deux textes de Paul

1) L'homme intérieur chez saint Paul.

Voici donc maintenant quelques éléments sur l'intériorité selon saint Paul. L'expression “l'homme intérieur” se trouve, pour la première fois je pense, dans l'épître aux Romains, dans le grand chapitre 7, elle sera reprise dans les épîtres de la captivité (Éphésiens...). Elle s'oppose à l'homme extérieur (homme intérieur / homme extérieur) et elle coïncide à peu près avec une autre expression de Paul qui est l'homme nouveau par opposition à l'homme ancien.

Ceci correspond chez saint Jean à la différence entre l'homme caractérisé par son “natif”, celui de son identité qu'il a au titre de son émergence dans une culture – nous venons au monde dans une culture, c'est notre natif – et l'homme qui est re-né du pneuma, qui est né de plus originaire. On naît d'une semence et la semence qui apparaît la dernière, c'est celle qui a été semée la première. C'est à peu près comme dans les synoptiques, dans la parabole où le père de famille sème d'abord le bon grain et puis, de nuit, l'adversaire sème par dessus de l'ivraie, et c'est l'ivraie qui pousse la première. Quand on voit paraître l'ivraie : faut-il l'arracher ? Non, on arracherait le bon grain en même temps. Voilà une parabole qui n'est ni johannique ni paulinienne, elle est dans les synoptiques. Mais en même temps elle

²⁸ Paul dit : « *Qui donc est Apollos, qui donc est Paul ? Des serviteurs par qui vous avez cru et, comme le Seigneur a donné à chacun, moi j'ai planté, Apollos a arrosé mais c'est Dieu qui fait croître ; de la sorte, ni celui qui plante n'est quelque chose, ni celui qui arrose, mais Dieu qui fait croître.* » (1 Co 3, 4-6) ; ou encore « *Ce n'est pas nous que nous annonçons mais Jésus Christ Seigneur, et nous-mêmes ne sommes que vos serviteurs pour Jésus* » (2 Co 4, 5) ; et aussi : « *Pour ce qui est de l'amour fraternel, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive ; car vous avez vous-mêmes appris de Dieu à vous aimer les uns les autres...* » (1Th 4, 9)

appartient à la grande symbolique végétale de la semence qui est absolument fondamentale, beaucoup plus importante que des concepts fondamentaux. C'est une symbolique fondamentale de l'écriture du Nouveau Testament.

Saint Paul reprend la même chose en distinguant Adam du chapitre 2 de la Genèse et Adam du chapitre 1 car ce n'est pas le même. Il appelle "premier Adam" celui du chapitre 2, celui qui apparaît le premier dans le cours de l'histoire : il représente l'adamicité, c'est-à-dire la condition humaine telle que nous la connaissons de façon native. Et le "deuxième Adam", c'est celui du chapitre premier : « *Faisons l'homme comme notre image* ». Il distingue donc entre l'homme modelé (Gn 2) et l'homme à l'image (Gn 1). Ceci par rapport à l'homme ancien et l'homme nouveau, et ici c'est l'homme extérieur et l'homme intérieur, j'ai dit que les deux se recouvrent à peu près. La première mention de l'homme intérieur se trouve en Rm 7.

2) L'homme intérieur en Rm 7, 18-24.

a) Le contexte.

Ça commence par une distinction entre ce que je veux et ce que je fais : il y a en moi **l'homme qui veut et l'homme qui fait**, et ce n'est pas le même homme²⁹.

Nous savons que, pour Paul, Dieu donne et le vouloir et le faire, c'est une expression explicite de Paul (d'après Ph 2, 13) : Dieu donne que je veuille, et ayant donné que je veuille, cela n'implique pas nécessairement que je fasse ; c'est aussi un don de Dieu, et un plus grand don, qu'il me donne que je fasse. Ceci nous ouvrirait au très grand débat qui a secoué la chrétienté depuis Pélagé, au IV^e siècle, jusqu'à ce que la question s'épuise sans qu'on ait trouvé de réponse, et qu'on se tourne vers d'autres questions, environ au XVIII^e siècle. C'est ce qui a donné naissance au jansénisme, aux réformateurs d'abord, à plusieurs écoles opposées de théologiens à l'intérieur même de la foi catholique. Donc c'est un grand débat : qui a l'initiative ? Est-ce que tout dépend de Dieu ou est-ce que tout dépend de moi, ou est-ce qu'il faut faire un partage entre ce qui revient à Dieu et ce qui revient à moi ? Justification par les œuvres ou justification gratuite par la foi qui n'est pas une œuvre ? Il suffit de se rappeler Pascal dans les Provinciales, tout ce que vous voudrez, car ça déborde un peu même sur l'histoire de notre littérature.

Le contexte plus général, c'est **l'entrée du péché dans le monde**.

La question que se pose Paul c'est : « Dieu dit "*Lumière soit*"... *lumière est* » ; il dit « *Tu ne mangeras pas de cet arbre* » et *ça mange* ! Qu'est-ce qui se passe ? La parole de Dieu est de par sa nature une parole donnante, une parole œuvrante, une parole qui fait ce qu'elle dit. Or voilà que là, il y a comme un défaut. Alors vous diriez : c'est la liberté humaine. Tu parles ! La notion de liberté ne fait que compliquer les choses, elle ne résout pas le problème, c'est une fausse réponse. C'est celle qui vient à l'esprit de quiconque aujourd'hui si on évoque un problème de ce genre, mais pas pour Paul.

²⁹ Cf [Rm 7, 7-25](#). [La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

Pourquoi la parole de Dieu n'est-elle pas œuvrante dans le cas d'Adam ? Parce qu'elle arrive comme falsifiée à l'oreille d'Adam. En effet la parole de Dieu est reprise par l'adversaire, le serpent, le diabolos. Elle est reprise presque mot à mot mais sans doute dans une tonalité et avec quelques petites différences qui en changent le sens. Autrement dit elle n'est pas œuvrante parce qu'elle est "désœuvrée" – c'est le mot qu'emploie Paul – elle est rendue inefficace si vous voulez, elle est désœuvrée par la réinterprétation qui atteint les oreilles d'Adam.

Quelle est la différence ? C'est une parole donnante et le serpent en fait une parole de loi. Or la parole de loi ne sauve pas. On n'est pas sauvé par l'exercice des œuvres de la loi mais on est sauvé gratuitement par la foi, c'est-à-dire par l'écoute de la parole de Dieu, par l'écoute de la parole œuvrante. La loi ne sauve pas, c'est la grande critique de la loi chez Paul. C'est absolument fondamental dans la constitution originelle de l'Église.

b) Le texte.

La question qui nous occupe est vaste et il faut sélectionner les choses plus opportunes à dire maintenant. Je vais donc en venir au texte qui va nous conduire à l'expression d'homme intérieur qui s'y trouve.

- **Verset 18. Le vouloir et la mise en œuvre.**

« ¹⁸*Car je sais que le bon n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair* – dans ce moi faible. La chair ici n'est pas une partie composante de l'humanité, c'est un aspect opposé au pneuma. Âme ou esprit et chair sont des parties composantes dans notre culture, jamais chez Paul – *car le vouloir m'est disponible* – il m'est donné – *mais mettre en œuvre le bien, non.* » En effet il est à présumer que le don du vouloir est un don général que Dieu fait à tout homme. Là encore ça ne coïncide pas nécessairement avec la conscience de vouloir.

Le vouloir (ou le désir) désigne la semence (le moment séminal), et le corps désigne l'accomplissement de cette semence qui vient à corps. Faites bien attention, c'est fondamental pour la lecture de Paul. Chez nous le mot corps n'a pas du tout le même sens s'il est pris par exemple dans une perspective post-platonicienne qui est la plus usuelle : il y a l'âme et le corps, l'âme est en haut et le corps en bas. Ne croyez pas que ça nous ait quittés même si les penseurs aujourd'hui sont loin de cela ; ça reste structurant.

Par exemple on fait une distinction nette entre ce qui relève de la psyché et ce qui relève de l'organique, c'est un résidu lointain. Or le mot de corps n'a pas le même sens s'il est mis en rapport non pas avec l'âme mais avec la semence. La semence, c'est la même chose que le fruit ou que le corps ; disons pour simplifier que c'est la même espèce : telle semence donne tel fruit ou tel corps. Seulement la semence est un élément où le corps n'est pas déployé, n'est pas manifesté ; et la venue à corps c'est l'accomplissement plénier. Le mot corps devient donc synonyme plutôt d'accomplissement plénier alors le même mot de corps était mis, dans la structure post-platonicienne que j'évoquais tout à l'heure, dans un état inférieur.

Voilà une des difficultés pour entendre le langage anthropologique de Paul et du Nouveau Testament en général, et cela se complique encore lorsqu'il s'agit non plus du mot corps mais du mot chair, car c'est une autre structure qui intervient encore. Et nous, nous avons tendance à assimiler tout cela. Et on nous le lit bravement le dimanche à la messe, c'est inaudible bien sûr.

- **Versets 19-21. Le péché qui œuvre.**

« ¹⁹ *Car je ne fais pas le bien que je veux, et le mal que je ne veux pas, c'est ce que je fais.* ²⁰ *Et si ce que je ne veux pas c'est cela que je fais, ce n'est pas moi qui œuvre – ce n'est pas le moi du vouloir qui œuvre – mais c'est le péché qui habite en moi.* »

Le mot de péché, c'est pareil : chez nous le péché est une infraction ou une faute. Le péché, chez Paul, c'est une force opératrice, une force usurpée comme il est dit d'ailleurs dans les versets précédents (v. 7 sq). C'est très difficile à lire mais c'est extraordinaire.

Le mot grec pour dire péché ici, c'est *hamartia*, le mot le plus usuel. Il y a d'autres mots pour dire cela mais il y en a moins qu'en hébreu où ils sont très nombreux : le mot *adikia* dit plutôt l'injustice mais il faudrait le traduire par désajustement ; le mot *anomia* désigne ce qui est contraire à la loi, mais pas forcément la loi au sens où Paul en parle de façon négative etc.

Le mot de péché est un mot très compromis de nos jours, cependant il faut garder ce mot car c'est un mot propre. Le péché n'est pas simplement la culpabilité au sens de sentiment de culpabilité, ça désigne quelque chose de tout à fait différent, et on fait des confusions là-dessus aujourd'hui : on parle de culpabilité alors qu'il s'agit du sentiment de culpabilité, ce n'est pas la même chose ; et on confond culpabilité et péché, ce qui n'est pas la même chose non plus. Le péché n'est pas non plus essentiellement une infraction par rapport à la loi.

Le péché est une déficience qui ouvre l'espace au bien plus grand que le bien, c'est-à-dire au don plus grand que le don, c'est-à-dire au pardon. Il n'est loisible de parler impunément de péché dans le sens du Nouveau Testament que dans la lumière du pardon. Parler du péché dans une perspective d'accusation ou d'imputation n'est pas le propre du péché. C'est pourquoi le mot péché est un mot infiniment précieux parce que son sens ultime est d'être la condition du pardon.

Ceci peut prêter à beaucoup de malentendus. D'ailleurs dès l'époque de Paul il y a des malentendus à ce sujet et Paul s'en défend constamment dans ses épîtres, il se défend des méprises qu'on fait à son sujet, comme le dit Pierre (ou le pseudo-Pierre) dans la deuxième lettre de Pierre : notre frère Paul écrit « *des choses difficiles à comprendre, que des gens sans instruction et sans solidité tordent comme aussi des autres Écritures pour leur propre perdition* » (2 Pierre 3, 16). C'est vrai !

« ²¹ *Car je rencontre la loi (ce qui me régit) pour moi qui veut faire le bien, en sorte que c'est le mal qui m'est loisible.* »

- **La "loi de Dieu" au début du verset 22.**

« ²² *Car je consens à la loi de Dieu* ». Le mot "loi de Dieu" ici n'a plus le sens de législation, il faudrait le traduire par "Torah de Dieu". Il ne faut pas oublier que, pour Paul,

tout est selon la loi comme Torah et tout l'Évangile est contre la loi comme législation. Par sa nature la parole de Dieu n'est pas une parole de législation, c'est une parole donnante. Ce n'est pas une parole qui dit "Tu dois", c'est une parole qui donne que je fasse. Or la Torah n'a rien à voir avec la notion de loi même dans l'étymologie hébraïque. Saint Paul d'ailleurs traduit couramment, quand il s'agit de la Torah ou des autres Écrits, par Graphê (l'Écriture). Tout est selon l'Écriture, il y a une référence positive à l'Écriture, mais la lecture de l'Écriture comme législation est une dégradation, une méprise au sujet de l'Écriture, c'est la méprise originelle : prendre Dieu pour un législateur.

Telle est la grande pensée de Paul ; vous ne l'entendez pas souvent prêchée, et c'est vrai que c'est difficile parce que ça peut prêter à démobilisation. Concrètement, sous prétexte de foi, une bonne partie probablement, dans l'histoire psychologique de l'humanité, a été menée par une crainte plutôt que par une foi – je ne dis pas que c'est une très bonne pastorale, mais c'est un fait, surtout à certaines époques, pas au Moyen Âge comme on le croit mais plutôt à la Renaissance. Car on peut craindre un pasteur. Nous verrons quelle est la place de la parole des pasteurs, de la parole pastorale, dans les différents enseignements, les différentes écritures, quels sont ses canaux, ses compétences : la prochaine fois on mettra ça en ordre d'une façon très rigoureuse et très simple. Ce n'est pas compliqué mais ce n'est pas très connu, et là je n'invente rien. En effet, je vous préviens que j'ai été formé à la théologie romaine à Rome même, donc je la connais. Seulement il faut l'apprécier comme elle se donne à entendre elle-même. Il y a une inflation de significations, par exemple dogmatiques ou choses de ce genre, dans la mentalité courante du peuple de Dieu, qui n'est même pas selon la théologie romaine. La théologie romaine est beaucoup plus intelligente que cela. Donc j'aurai des précisions à apporter à ce sujet.

- **Versets 22-24. Selon l'homme intérieur / selon une autre loi.**

« *Je consens à la loi de Dieu selon l'homme intérieur* – voilà l'expression "l'homme intérieur", il y a l'homme dans l'homme : l'homme intérieur dans l'homme extérieur. Qu'est-ce que c'est que l'homme extérieur ? Voyons cela –

« ²³*Mais je constate dans mes membres une autre loi* – "une autre loi" : ici le mot loi ne désigne pas la loi de Moïse. "Une autre loi" est plutôt à prendre au sens de "faire la loi", c'est-à-dire avoir barre sur quelque chose, avoir la puissance ; de même que le caïd fait la loi, ce qui régit effectivement le groupe. Donc il n'y a pas plusieurs lois bien que nous puissions recenser la loi de Dieu, la loi de l'Esprit, la loi des membres etc. Les "membres" ne sont pas ce que nous appelons des membres, ce sont des facultés opératrices. Ainsi la main, pour nous, est premièrement un membre, mais originellement elle peut être le sens même du don, ce qui donne ; ou une manière – c'est le même mot main – une manière de faire. Je me rappelle, à Rome, mon professeur qui était français devait me signer un papier officiel ; il n'avait pas son stylo. Je me précipite pour prêter le mien et il me dit : « je ne voudrais pas gâter votre main », "ma main" ici c'est "ma façon d'écrire". Les membres sont donc des manières ou des facultés opératrices, c'est-à-dire que la semence donne lieu à facultés opératrices qui se développent avant que le corps ne soit pleinement accompli. Nous en revenons toujours à cette image de semence et corps.

Reprenons : « ***Je constate dans mes facultés opératrices une autre loi*** – quelqu'un qui fait la loi : la loi est une notion fonctionnelle et non pas désignative comme la loi de Moïse – ***qui est adversaire à la loi de mon nous...*** ». L'autre loi, qui est la loi de l'homme intérieur, est appelée ici “loi de mon nous”. Et il y a du risque là, parce que *nous*, c'est l'intellect (*noêtos* c'est l'intelligible) et, en langage platonicien, c'est justement ce qui s'oppose au sensible, c'est l'esprit, pas au sens du pneuma, mais esprit au sens de faculté d'intelligence qui a cours chez nous ; mais ce n'est pas le cas chez Paul. Le vocabulaire anthropologique est d'une complexité, d'une difficulté sans borne dans l'histoire successive des pensées en Occident, et dans l'usage courant également. En tout cas tous nos usages, quels qu'ils soient, sont autres que ceux de Paul. Ici “l'autre loi” est contraire à la “loi de mon nous”, c'est-à-dire à ce qui régit mon *nous*, ma pensée, et qui correspond donc à l'aspect séminal.

« *Une autre loi... qui m'asservit dans la loi du péché qui est dans mes membres* (dans mes facultés opératrices, dans ce que je fais). » “L'homme qui fait” par opposition à “l'homme qui veut”. Le *nous*, c'est le vouloir séminal. Autrement dit Paul utilise ici un vocabulaire puisé au grec, et peut-être que le mot équivalent d'un point de vue biblique serait le mot de cœur, mais pas le cœur au sens où nous en parlons, pas le cœur sentimental, ni cordial, ni cardiaque (le mot cordial étant pris au latin et le mot cardiaque au grec) ; c'est le *lev* hébraïque (le cœur) qui est une façon de dire l'intériorité : une des meilleures façons de dire le cœur, pour traduire la Bible, c'est l'intériorité.

« ²⁴***Malheureux homme que moi ! Qui me libérera de ce corps de mort ?*** » Est-ce qu'il désire mourir ? Mais non ! Ce “corps de mort” désigne les principes de mort venus à corps c'est-à-dire venus à accomplissement, il désigne mes opérations (ce que je fais) ; ce n'est pas “mon corps”, il n'y a rien contre le corps dans cette perspective. Voyez la difficulté.

Donc c'est la première fois qu'on rencontre le mot “homme intérieur” mais il est davantage expliqué ensuite et repris.

3) L'homme intérieur en Éphésiens 3, 14-19.³⁰

Je vais donner un seul autre exemple à cause du temps qui passe.

« ¹⁴***En grâce de cela je fléchis les genoux devant le Père*** ¹⁵***de qui toute descendance tire son nom, au ciel et sur la terre,*** ¹⁶***qu'il vous donne, selon la richesse de sa gloire, en puissance, d'être confortés par son pneuma en vue de l'homme intérieur*** – pour l'accomplissement de l'homme intérieur – ¹⁷***que le Christ habite dans vos cœurs par la foi.*** »

Le Christ est dans le cœur, ou nos cœurs sont dans le Christ puisque “dans”, ici, est réversible, ce n'est pas un “dans” de l'emboîtement mais un “dans” de la proximité, de l'intimité : peu importe que ce soit le Christ qui habite en nous ou nous dans le Christ. Cela indique un mode d'être avec qui est antérieur à la distinction du dedans / dehors qui préside à notre emploi du mot “dans” selon l'usage de notre langue.

³⁰ Jean-Marie Martin n'ayant pas le temps de tout développer dans le temps qui lui était imparti au Forum, nous avons ajouté un commentaire du même passage tiré de la séance de groupe du 17 mars 2009.

« *Qu'il habite par la foi...* – c'est la foi qui ouvre la proximité car la foi c'est l'entendre – *et que vous soyez enracinés et fondés dans l'agapê* » : c'est à la fois l'image de la plantation (enracinés) et de la construction (fondés). Que nous ayons *agapê*, et que Jésus soit ressuscité, c'est la même chose. C'est passer du caractère mortel, meurtrier, au caractère vivant et en paix, en *agapê*.

Foi et *agapê* ne sont pas deux choses chez saint Paul, comme chez saint Jean connaître et aimer : ce sont des mots qu'il faut complètement repenser, non pas à partir de notre usage, mais à partir de l'identité de sens qu'ils ont chez nos auteurs. Rien ne se dit dans notre discours qui ne soit régi par les deux dyades : la distinction de l'intelligible et du sensible, et la distinction du volitif et du cognitif. Or la nouveauté christique se dit dans une proximité et cette proximité indicible se déploie dans le langage du connaître qui a un sens appétitif parce que c'est aussi un décalque du connaître biblique : le verbe connaître en hébreu signifie pénétrer puisque ça se dit de l'acte conjugal (« *Adam connu Ève et elle enfanta un fils* » Gn 4, 1). L'homme intérieur est donc l'homme de l'intimité et de la proximité du Christ qui ouvre ici un espace nouveau.

L'*agapê* reste quelque chose de fondamental, mais c'est pour que vous puissiez connaître l'espace nouveau, l'espace de Dieu : « ¹⁸*Afin que vous ayez la puissance de comprendre avec tous les consacrés, quelle est la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur* – de quoi s'agit-il, ce n'est pas dit. On traduit habituellement par “de l'*agapê*” parce qu'on veut donner un sens. Ce n'est pas un contresens de mettre l'*agapê* pour les dimensions, mais ce n'est pas dans le texte. Voilà les dimensions et directions d'être qui sont mises en question et qui sont renouvelées : ce sont les dimensions et directions de l'espace de l'homme intérieur. L'homme intérieur n'est donc pas un repliement sur soi mais un nouveau mode d'être avec, un nouveau mode d'intimité – ¹⁹*et connaître l'agapê du Christ qui surpasse toute gnôsis* (toute connaissance) – l'*agapê* est plus grande que toute connaissance. L'expression “plus grand” est une expression très importante chez Jean. Ici ce n'est pas la même, elle est très importante chez Paul également, mais dans un autre vocabulaire – *et que vous soyez emplis pleinement jusqu'à la plénitude de Dieu* » c'est-à-dire cette dimension de Plérôme, la dimension de la plénitude, la dimension de la totalité. Le mot plérôme qui intervient à la fin, plénitude, c'est celui qui était sous-entendu dans les dimensions.

• La mention de l'homme nouveau en Ep 2, 13-18.

Vous avez donc dans ce chapitre 3 la mention de l'homme intérieur. Il y a aussi la mention de l'homme nouveau au chapitre 2. « *Voici que maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, dans le sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix, lui qui a fait des deux, un, détruisant le mur de séparation, la haine (l'inimitié), dans sa chair, réfutant (désœuvrant) la loi des préceptes qui sont dans des prescriptions, pour créer en lui les deux pour être un seul Homme nouveau* – allusion à Gn 1, “Faisons l'homme à notre image... mâle et femelle il les fit” – *faisant la paix il les réconcilia, les deux en un seul corps* – au sens une seule réalité – *pour Dieu, par la croix, ayant tué la haine en lui, et étant venu, il annonça la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient proches ; par lui, en effet, nous avons accès, les uns les autres dans un seul pneuma, auprès du Père.* » (Ép 2, 13-18)

III – Remarques sur l'intériorité

a) À propos de l'intériorité.

Ce texte sur l'homme intérieur et quelques autres textes marquent la chose importante que j'ai déjà esquissée de façon anticipée tout à l'heure, c'est que l'intériorité ne s'oppose pas à l'extériorité comme l'âme ou l'esprit s'oppose au corps.

- **Intériorité : espace ouvert nouvellement, plus intime que mon intime.**

L'intériorité désigne la nouveauté, c'est une intériorité qui s'ouvre à l'intérieur de notre intérieur, un espace que nous ne pouvons pas parcourir qui est cette région de l'insu. Autrement dit l'homme est complètement percé. Ce qu'il croit être l'intériorité ou le fondement même de son être débouche sur plus intérieur. C'est le beau mot d'Augustin – il n'a pas que des bons mots mais là c'en est un – « *Intimior intimo meo* » : plus intime à moi-même que mon intime. Donc en même temps c'est la nouveauté, c'est-à-dire l'espace ouvert nouvellement, celui qui n'est pas donné nativement à mon titre d'avènement à quelque culture que ce soit. C'est la nouveauté christique extrême, l'ouverture d'une dimension d'être, d'une dimension d'homme qui n'est pas perçue par l'homme. Je ne dis pas “naturel” parce que ça suppose une nature humaine, et il n'est pas sûr qu'il y ait une nature humaine. En tout cas la notion de nature n'est pas une notion biblique, c'est une notion grecque ; donc je dis le natif parce que c'est saint Jean qui emploie le verbe naître. Il y a une première naissance et puis il faut naître d'une nouvelle naissance, donc la révélation d'une identité plus intime que ce que je croyais être mon intime.

- **Intériorité et proximité.**

Mais la dernière chose est peut-être la plus importante : cet intime-là n'est pas l'enfermement, c'est au contraire une ouverture, c'est-à-dire que l'homme intérieur ne s'oppose pas à l'homme qui agit à l'extérieur. L'homme intérieur est celui qui est en son plus propre à la mesure où il est au plus proche d'autrui, au plus proche de ce qu'il n'est pas (au plus proche de Dieu, au plus proche des frères). Vous voyez cette intériorité-là.

b) La question du maître intérieur.

Quand on posera la question du maître intérieur, parce que nous allons revenir à cette question-là la prochaine fois par rapport à l'enseignement extérieur, c'est une autre intériorité / extériorité qui sera mise en œuvre. Nous serons au contraire dans un espace où intérieur et extérieur (au sens où nous posons la question) ne s'opposent pas mais s'incluent absolument, c'est-à-dire qu'il n'y a même pas d'enseignement authentique extérieur si le maître intérieur ne parle pas. C'est ce que nous commençons à dire de façon anticipée.

Il peut y avoir un enseignement intérieur qui n'a pas son support extérieur puisque « *vous n'avez pas besoin* » : que Dieu parle, cela ne relève pas du besoin. Paul qui écrit cela dans sa lettre aux Thessaloniens (1 Th 4, 9 et 5, 1) se considère comme un serviteur inutile, dont on n'a pas besoin – le “non-besoin” est aussi une expression johannique (« *vous n'avez pas*

besoin qu'on vous enseigne ») ; et l'évangéliste est un “*serviteur inutile*”³¹, un serviteur dont on n'a pas “besoin”, il n'est pas de l'ordre de l'utilité.

C'est très curieux de voir comment, avec des vocabulaires différents et des structures d'écriture très différentes, les pensées de Paul et de Jean, et ici de Luc, présentent, pour le fond, une concordance extraordinaire. Donc là aussi nous avons un beau témoignage, parce que dans ce cas-là le témoignage n'est évidemment pas la répétition ; ça ne se fait pas dans les mêmes mots et ça se recoupe totalement.

Voilà, nous avons dit des choses qui sont encore préparatoires. Ce que veut dire l'intériorité dont nous avons parlé, nous attendons encore que cela se manifeste par son rapport à ce que nous allons appeler l'extériorité la prochaine fois.

Autrement dit aucune de nos séances ne se tient toute seule par elle-même, elles ont besoin d'être toutes cinq ensemble pour avoir leur sens.

³¹ Voir la fin de l'avant-dernier paragraphe du I de ce chapitre..

Chapitre V

L'héritage et le statut de la parole en Église

Nous allons considérer, disons grossièrement, le statut de la parole en milieu ecclésial.³² Nous avons surtout considéré jusqu'ici la parole dite (la parole du maître) et la parole entendue (l'écoute du disciple) dans l'Écriture et singulièrement chez saint Jean. Qu'est-ce qui est hérité de cela dans le décours de l'histoire ? La Parole de Dieu, la parole de mon curé, la parole d'un magazine d'histoire des religions, ces paroles qui causent sur Dieu, quel est leur statut, quelle est leur place réciproque ? Est-ce que j'ai une attitude semblable à l'égard de toutes ces paroles, est-ce qu'elles "m'obligent" de façon égale, est-ce qu'elles s'invitent de façon égale ? Bien sûr que non, il y a un très grand nombre de distinctions à faire et ce serait un programme énorme que de prétendre l'envisager en quelques instants.

Donc voici ma proposition : je vais recourir encore une fois à l'Écriture dans un premier temps assez rapide. Nous allons lire dans cette dernière séance des éléments du dernier chapitre de l'évangile de Jean ; ensuite je donnerai des repères pour répondre à la question du statut de la parole dans l'Église telle qu'elle nous advient aujourd'hui.

I – Jn 21, 15-23 : Pierre et le disciple bien aimé

J'ouvre donc le chapitre 21, le chapitre conclusif, dans lequel nous avons une sorte de comparaison qui s'instaure entre deux figures : la figure de Pierre et la figure de Jean³³. Il faudra dire plus tard que ce qui est dans l'Écriture a un statut déterminé. Comment cela s'hérite-t-il ensuite, c'est une autre question que nous verrons par la suite. Mais déjà ces deux figures.

Elles sont posées là de façon volontaire. On pourrait même se demander, si on était simplement un historien qui regarde les textes, s'il n'y a pas là une tentative de négociation entre des communautés johanniques et des communautés pétrines. Qu'en est-il de Pierre, qu'en est-il de Jean, de l'héritage de l'un et de l'autre ? Je crois qu'à travers cela un certain nombre de choses se disent.

a) Versets 15-19. La figure de Pierre.

«¹⁵Quand donc ils eurent dîné, Jésus dit à Simon-Pierre : *“Simon [fils de] de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci (les autres disciples) ?”* Il lui dit : *“Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime”* Il (Jésus) lui dit : *“Sois le pasteur de mes agneaux”*.

³² Dans ce chapitre figurent quelques emprunts à d'autres interventions de J-M Martin sur le même thème.

³³ Au chapitre III, lors de la lecture du chapitre 13 J-M Martin a expliqué que dans le disciple que Jésus aimait, il voyait la figure de Jean, ou plus exactement la figure de la communauté johannique auteur de l'évangile de Jean.

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

¹⁷Il lui dit pour la troisième fois : “*Simon, fils de Jean, m'aimes-tu?*” Pierre fut attristé qu'il lui ait dit pour la troisième fois “*M'aimes-tu?*” et il lui dit : “*Seigneur, tu sais tout, tu connais que je t'aime*”. Jésus lui dit : “*Sois le pasteur de mes brebis.*” »

Il y a ici une triple question et une triple réponse. Une fonction est donnée à Pierre, la fonction de pasteur : paître les agneaux et les brebis. Pourquoi trois fois ? Pour indiquer un rapport avec le triple reniement. Est-ce que ce rapprochement a un sens ? Il a un sens éminent, c'est qu'il est donné ici à Pierre une fonction qui ne relève pas des dispositions naturelles de Pierre, bien au contraire... Il a, pourrait-on dire une charge de vigilance, de garde, de soin de troupeau, car c'est de cela qu'il s'agit – bien sûr Jésus est le pasteur par excellence – la charge lui est donnée d'une vigilance sur le troupeau et il faudra peser tous ces mots-là. Or pour bien marquer que cette vigilance ne relève pas du don naturel de Pierre, parce qu'il est celui qui renie, il lui est confié d'être le gardien de la foi des autres. Ceci pour bien marquer que le véritable gardien de la foi des autres, c'est Jésus lui-même et non pas l'individu Pierre. La figure de Pierre ici n'est pas simplement celle de l'individu Pierre. Dans l'énigme que le ternaire pouvait nous poser, il y a une réponse, et une réponse qui a un sens, une réponse positive.

Nous avons donc ici ce qu'on pourrait appeler un charisme qui touche plus la figure de Pierre que la personne de Pierre. Ce qui fait justement que cette figure est héréditaire par ceux que l'histoire appellera les successeurs de Pierre.

Cette figure de Pierre fait référence à des textes des synoptiques, en particulier : « *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église* » (Mt 16, 18). Vous savez qu'il y a des exégèses protestantes qui essaient de dégager la signification par rapport à un héritage dans la suite de l'histoire de l'Église, c'est bien connu. Ce n'est pas le moment d'en débattre, je ne pense pas qu'elles soient vraiment pertinentes, je les signale simplement.

Nous sommes ici véritablement dans un chapitre qui concerne des héritages. Déjà au chapitre 20, chapitre précédent, il y a l'apparition de Jésus au soir du premier jour avec l'insufflation et la mission donnée aux apôtres. Ici qu'en est-il de Pierre ?

Pour Pierre je n'en dis pas plus pour l'instant, mais cela donnera lieu à beaucoup de réflexions.

- **Les verbes *agapan* et *phileïn* pour dire "aimer".**

► Les verbes employés pour dire aimer ne sont pas les mêmes en grec, il y a *phileïn* et *agapan* et Pierre ne répond jamais par le verbe *agapan*, je pense que cela a un sens.

J-M M : Je ne vois pas de différence entre *agapan* et *phileïn*. Si on regarde l'ensemble de l'évangile de Jean, l'un n'est pas inférieur à l'autre. Le verbe *phileïn* a une occurrence éminente dans le chapitre 15. Le terme *agapan* est évidemment le terme le plus fondamental dans l'écriture de Jean, mais je trouve qu'ici c'est simplement un moyen pour n'être pas la simple répétition de la formule, je ne vois pas d'autre explication à cela, qui soit valide et qui soit justifié, qui ait une raison d'être.

Vous savez que le langage de Jean n'est pas terminologique. Bien sûr tous les mots qu'il emploie sont polysémiques, ils peuvent avoir des sens différents ou des nuances différentes de sens. Cependant il faut que cela soit montré à chaque fois. Il y a beaucoup d'exemples que nous avons vécus, par exemple la différence pour dire "voir" entre *theôrein* et *horan*, cette différence a lieu en certains endroits, en d'autres endroits elle n'a pas lieu. Il faut toujours voir à partir du contexte si ces deux mots sont mis dans un rapport énigmatique (un rapport qui fasse question) ou non. Ici je ne vois pas la question. Si vous la voyez, vous me le dites. Je suis comme vous, je cherche à lire.

b) Le figure du disciple que Jésus aimait (v. 20-23).

Voyons le rapport à Jean.

« ²⁰*Se retournant, Pierre constate le disciple que Jésus aimait* – c'est une dénomination de Jean, du moins de la façon la plus reconnue – *en train de suivre – lui qui s'était penché sur son côté lors du repas* (de la Cène) – réflexion fréquente chez Jean : quand un personnage intervient et qu'il a déjà été mentionné dans le cours de l'évangile, il est fait référence à ce lieu, nous en avons des exemples nombreux – *et lui avait dit : "Seigneur qui est celui qui te livre ?"* »

²¹*Donc voyant celui-ci, Pierre dit à Jésus : "Seigneur, quoi lui ?"* – On ne peut pas faire plus simple ; Pierre vient de savoir ce qu'il en est de lui-même, donc « Et qu'en est-il de lui, de ce disciple que Jésus aimait ? »

²²*Jésus lui dit : "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, quoi pour toi ? – qu'est-ce que ça te fait ?"*³⁴ – *Toi, suis-moi.* » ²³*Sortit donc cette parole parmi les frères – c'est-à-dire qu'elle a été répandue – que ce disciple ne mourrait pas.*

Or Jésus n'avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne. Quoi pour toi ?" » Nous avons ici véritablement une phrase énigmatique et il est intéressant qu'elle soit énigmatique.

Quand il y a un mot énigmatique chez Jean, on insiste sur son côté énigmatique, ce qui incite à le rappeler une fois, deux fois, parfois trois fois. Dans le chapitre 16, Jésus vient de dire : « *Encore un peu (micron) vous ne me verrez plus, et encore un peu (micron) vous me verrez* ». Voilà une phrase énigmatique, du moins l'est-elle puisque les disciples ne la comprennent pas. Pourquoi ? Ils ne la comprennent pas pour signifier que nous avons à nous méfier de notre propre compréhension hâtive. Alors ils se posent la question et Jésus reprend la phrase une seconde fois : « *Vous cherchez (zêtêsis) sur ce que j'ai dit* » et il reprend la phrase une troisième fois ; ensuite il y a un dénouement qui élucide la phrase. Quand une phrase énigmatique est proposée à quelqu'un qui n'a pas l'oreille, qui ne vient pas à Jésus pour entendre mais pour le prendre, le confondre, Jésus n'explique rien, il se borne à répéter le mot énigmatique et l'énigme reste entière pour celui que n'entend pas.

³⁴ « À Cana on trouve la même façon de marquer une distance (là, c'est par rapport à la demande de Marie). Dans ce chapitre 21 où on est en train de faire des comparaisons, ceci a pour effet de dénier la primauté de la comparaison, c'est-à-dire de dénier toutes les problématiques de jalousie liées au comparatif. C'est un point très important parce que la jalousie du comparatif, c'est ce qui ouvre le meurtre et la mort dans le monde, c'est Abel et Caïn » (J-M Martin, Nevers, juin 2000).

Ici nous avons donc un mot énigmatique qui traite toujours de cette question : quel est le mot qui dit Pierre, quel est le verbe qui dit Jean ? Pour Jean il y a le verbe demeurer. Demeurer est employé dans deux sens différents dans l'évangile de Jean : au sens temporel, c'est un mot de la durée ; mais aussi au sens spatial, c'est le mot qui signifie habiter. Demeurer et venir sont deux verbes majeurs chez saint Jean et ils disent la même chose, alors que chez nous, ce qui demeure ne bouge pas. Or ces deux verbes sont en rapport ici : « *qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne* ». Il faut probablement traduire : « qu'il demeure tant que je viens ». La raison en est simple : en grec comme en français dans "il demeure jusqu'à ce que je vienne", "venir" est au subjonctif ; mais dans "il demeure tant que je viens", venir est à l'indicatif comme dans le texte grec : "*pendant que je viens*".

c) Différences de fonctions entre les deux figures en Jn 21.

Y a-t-il une fonction johannique qui serait distincte de la fonction de Pierre, que l'Église par la suite n'aurait pas tellement mise en évidence ou pas tellement reconnue : on peut se poser la question

Cependant, si la phrase : « *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne (ou tandis que je viens)* » ouvre de l'espace, il ne faut pas se hâter d'en tirer des conclusions institutionnelles, à savoir que, d'une certaine façon, Pierre n'a pas à régir cela, même si ce serait possible parce que, dans l'épisode de la course au tombeau, Jean reconnaît Pierre.

Le verbe demeurer est donc ici un verbe majeur pour dire Jean avec la signification de l'habitation intérieure (la demeure), avec la signification de la durée. Vous vous rendez compte que nous essayons d'apporter des interprétations, des significations sur le texte, mais elles sont plus ou moins pertinentes. Il faut ne pas cesser d'essayer de penser mais en même temps il faut toujours se poser la question : quelle est la signification de la demeure qui est le trait du disciple : « *Si vous demeurez dans ma parole vous serez mes disciples véritablement* ». Or il s'agit ici du disciple par excellence.

Il a été dit à Pierre : « *Toi, suis moi* ». Suivre et demeurer, est-ce très différent ? Peut-être pas pour le fond, bien sûr. Mais nous savons que suivre est un trait du disciple et cependant il y a ici des accentuations diverses. Simultanément, n'oublions pas que ce qui est en question, c'est le type de fonctions dans l'Église, mais c'est aussi les traits de toute foi, car le disciple, c'est la foi véritable. Là, c'est la foi véritable en tant qu'elle demeure. « *Si vous demeurez dans ma parole vous serez mes disciples véritablement, et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous libérera (la vérité, c'est être libre)* » (Jn 8,32).

c) Différences entre les deux figures en Jn 20.

Est-il bien de l'intention de ce chapitre de marquer la différence entre Pierre et Jean ? Oui parce qu'elle se trouve déjà dans le chapitre précédent où probablement l'éventuelle négociation entre communautés trouve son accomplissement. C'est au début du chapitre 20, la course de Pierre et Jean.

Marie-Madeleine vient de leur dire : « *Ils ont enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où ils l'ont posé (déposé)* » (v. 2).

« ³*Sortit donc Pierre et l'autre disciple, et ils venaient au tombeau. ⁴Ils couraient, les deux ensemble, et l'autre disciple courut plus vite que Pierre et arriva premier au tombeau.* » Voilà une course assez compétitive !

Le thème de la course se trouve dans nos Écritures : « *Le pneuma est rapide (prompt) et la chair est faible.* » (Mt 26, 41), et dans le livre de la Sagesse le pneuma est *oxus*, donc pointu, rapide et la rapidité rentre dans ses caractéristiques. La rapidité marque d'ailleurs la proximité³⁵ ou la tension plus étroite d'un point à l'autre, ce qui est serré. Que la chair soit faible, par ailleurs, c'est une expression qui est presque répétitive, puisque la faiblesse (*asthénéia*) et la chair (*sarx*) sont deux synonymes chez Paul. La chair est faible en ce qu'elle désigne l'homme en tant que mortel, et non ce qu'on croit d'habitude.

« ⁵*Et se penchant, il observe posées là les bandelettes, cependant il n'entra pas.*

⁶*Vient donc Simon Pierre qui le suit* – *akoloutheïn* (suivre) est la caractéristique du disciple : il suit ou “marche avec” – *et il entre dans le tombeau* – Pierre arrive le second et c'est lui qui entre : Jean laisse entrer Pierre, voilà un beau partage des prérogatives. La caractéristique du spirituel n'est pas de se mettre en avant, le spirituel reconnaît le service de Pierre, reconnaît ici la primauté de Pierre au plan où elle s'exerce. Quel est le plan de primauté de Pierre, c'est un point qu'il nous faudra examiner de près.

Et il constate les bandelettes posées là ⁷et le linge (soudarion, suaire) qui était sur sa tête (de Jésus), non pas gisant avec les bandelettes, mais roulé à part en un seul lieu (un lieu un). ⁸*Alors donc entra aussi l'autre disciple, celui qui était arrivé premier au tombeau, et il vit et il crut.* – Nous avons ici un hendiadys puisque voir et croire c'est deux façons de dire la même chose chez Jean. Et il ne voit rien d'ailleurs puisqu'il n'y a rien à voir sinon les bandelettes et le linge roulé. Et la phrase ensuite paraît assez énigmatique.

⁹*Car ils ne savaient pas l'Écriture auparavant, selon laquelle il fallait qu'il ressuscitât d'entre les morts.* » Le linge roulé c'est le rouleau de l'Écriture : Jean est celui qui peut pénétrer dans l'Écriture, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament puisque, quand le Nouveau Testament est écrit, l'Écriture est toujours l'Ancien Testament. Donc il voit, il lit, il croit : tout cela est la même chose dans une extrême rapidité, la rapidité de l'hendiadys.

Nous avons là également un élément intéressant dont on peut dire qu'il marque la compétition, en tout cas le souci de départager les fonctions de l'un et de l'autre³⁶.

³⁵ Ici Jean est caractérisé comme “celui qui court plus vite, et nous avons vu tout à l'heure qu'il est caractérisé comme “celui qui demeure”. Cela pourrait paraître opposé. En fait, c'est la même chose car la rapidité de Jean est la plus grande proximité de la fin et du principe, et cette même grande proximité s'appelle demeurer. La rapidité approche les termes jusqu'à ce que d'une certaine manière ils demeurent. Que la même chose puisse se dire “course rapide” ou “demeurer”, qu'il s'agisse bien de la même chose, l'expression intéressante à la fin du chapitre 21 c'est : « qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne ». (Extrait des soirées à Saint-Bernard en 1987, l'année Jean 20-21).

³⁶ Quelles sont les différences exactes qui caractérisent Pierre et Jean ? À Jean il est donné d'être “le disciple que Jésus aimait”; et à Pierre, à qui il n'est pas dit “je t'aime” originellement, on éprouve le besoin de dire au chapitre 21 qu'il aime, donc qu'il est aimé. À Jean qui est “le disciple” donc qui a à suivre, il n'est pas redit qu'il a à suivre, mais qu'il a au contraire à demeurer, tandis qu'à Pierre il a toujours été dit de suivre, mais “suivre” est aussi un trait du disciple. Donc il y a sans doute, dans la façon de penser, des mots qui sont caractéristiques de l'un et de l'autre, mais quand à voir le détail de cette négociation, c'est-à-dire repérer le mot qui est le **plus propre** de chacun, c'est difficile.

e) Disciple et ami.

Jean n'est pas nommé dans l'évangile qui porte son nom. Il l'est par une périphrase, ici c'est "*l'autre disciple*", le plus souvent c'est "*le disciple que Jésus aimait*".

Sur la signification du verbe aimer vous avez quelque chose d'intéressant dans le chapitre 15 où l'ami est mis en opposition à serviteur : « *Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis* ». La raison en est simple : c'est que le maître ne montre pas au serviteur ce qu'il fait, ni le sens de ce qu'il dit, mais à ses amis il le montre.

En effet, la parole christique en tant qu'adressée à l'ami n'est plus une parole de commandement mais une parole de monstration. On commande à un serviteur, on montre à l'ami dans une parole qui dit ce qui est à faire et qui donne à faire en donnant de faire. Ce n'est pas la même chose : elle "donne" ce qui est un trait tout à fait essentiel chez Paul et chez Jean. D'autre part, d'après le texte référent, il faut prendre en compte la qualité de la parole et pas seulement ce qu'elle dit ; mais en réalité nous n'avons pas l'oreille pour le ton, pour la tonalité. Est-ce une parole de commandement ? Mais tout saint Paul est pour dire que la parole essentielle, la parole fondatrice, n'est pas une parole de loi, n'est pas une parole de commandement. C'est la chose la plus nouvelle, la plus précieuse, celle qui est aussi la plus oubliée, je ne sais pas pourquoi on n'entend pas cela. C'est donc la parole destinée à l'ami. Or ce qui est dit ici de l'ami est dit de tout disciple, et le disciple, c'est le croyant authentique. C'est une chose très importante, pour la lecture du disciple par excellence, puisque "*le disciple que Jésus aimait*", c'est en tant que disciple qu'il est aimé du maître.

f) La permanence de Jean.

Pour ce qui est de Jean³⁷, en quoi pourrait-il être non pas celui qui gère l'écoute dans le décours de l'histoire, mais celui qui demeure de façon permanente la référence la plus intime et la plus spirituelle ? Car le disciple par excellence est sans doute le maître par excellence. Cela correspond par ailleurs à la conception johannique du temps. Le temps chez Jean n'est pas le temps de l'histoire, c'est la présence de l'eschaton : Jean est dans la présence de l'eschaton, le dernier jour dans lequel nous sommes, ce qui a rapport d'ailleurs avec le mot énigmatique : « *jusqu'à ce que je vienne* » ou « *tant que je viens* » ; or que Jésus vienne, c'est ce qui est déjà accompli en vérité lorsqu'il s'en va. En effet : « Il vous est bon que je m'en aille sinon je ne viendrai pas comme pneuma » (d'après Jn 16, 7).

g) La présence de Jésus au cœur.

La présence de Jésus, c'était la question des chapitres 14, 15, 16. Ces chapitres commencent par le trouble parce que Jésus vient d'annoncer son départ d'une façon qui reste énigmatique pour les disciples qui sont là, et cela jette le trouble. C'est pourquoi le chapitre 14 commence par « *Que votre cœur ne se trouble pas* ». Le trouble a cela de positif qu'il met en mouvement la recherche (*zêtêsis*) ; la recherche mûrit lorsqu'elle arrive à se poser en question puis en demande. C'est un processus qui est mis en œuvre par Jean tout

³⁷ Comme J-M Martin l'a dit, Jean ne désigne pas un individu mais la communauté auteur de l'évangile de Jean, et c'est pour lui la figure du disciple que Jésus aimait.

au long de ces chapitres. Et l'unité de ces chapitres se trouve dans la formule tétramorphe : « ¹⁵*Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions (vous garderez mes paroles), ¹⁶et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraklêtos [...] ¹⁷le pneuma de la vérité* » (Jn 14, 15-17).

« *Il vous est bon que je m'en aille sinon le pneuma ne viendra pas* » (d'après Jn 16, 7), et le pneuma est la présence "pneumatique" de Jésus : l'envers (ou l'avvers de l'envers) de son absentement corporel c'est qu'il soit présent par mode pneumatique (spirituel). Cette présence consiste en : l'agapê, la garde de la parole, la prière et la venue du pneuma. C'est le thème qui régit le grand discours des chapitres 14 à 17.

Cette présence pneumatique, je rappelle qu'elle est intérieure.

1/ C'est celle que nous avons repérée dans le chapitre 14 : « ²⁶***Mais le paraklêtos, le Pneuma de Consécration que le Père enverra dans mon nom – c'est-à-dire dans mon identité – celui-ci vous enseignera la totalité – c'est un pneuma enseignant – et vous fera re-souvenir de tout ce que je vous ai dit.*** »

2/ C'est une remémoration de la parole que Jésus a dite et de celle de l'Écriture : « ***Quand donc il fut ressuscité des morts, les disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite.*** » (Jn 2, 22).

3/ Et c'est cela que nous avons trouvé sous le nom de chrisma dans la lettre de Jean : « ***Et vous, vous avez un chrisma venu du Sacré et vous savez tous. [...] Et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne.*** » (1 Jn 2, 20 et 27). C'est cela le maître intérieur.³⁸

Alors il n'y a pas d'enseignement ? Si, mais il ne relève pas du besoin car la parole de l'Écriture qui est parole de dévoilement, parole de révélation. La parole de Dieu n'est pas seulement une parole qui est donnée à entendre, elle est une parole qui donne que j'entende (à l'heure où elle le donne). C'est un point surtout développé chez Paul : Dieu donne non seulement le "pouvoir faire" mais donne le faire, donne que je fasse. Voyez la différence.

Donc nous avons ici un ensemble d'indications plus proprement johanniques mais qui ont des consonances avec la pensée paulinienne. En effet, Paul dit que le véritable maître intérieur c'est l'Esprit Saint, mais en même temps il n'arrête pas de causer et d'enseigner ; mais précisément, faisant cela il n'est qu'un serviteur passif (*diakonos*), un simple exécutant³⁹.

³⁸ Comme on le voit à propos de Marie Madeleine, le rapport du disciple et du rabbi n'est nullement effacé par la résurrection. Mais ce rapport de subordination n'est plus à penser simplement au niveau d'un éventuel rapport de forces comme ces choses-là se pensent habituellement dans notre expérience courante.

Je vous invite ici à tenter de penser le rapport du rabbi et du disciple, qui est fondamental chez Jean, autrement que sur le mode du maître d'école et de l'élève, du professeur et de l'étudiant, etc. En effet il y a la permanence de celui qui dit et de celui qui entend, et peut-être y a-t-il aussi la découverte que entendre c'est dire, et que dire c'est avoir entendu ; c'est-à-dire que, ultimement, dans ce lieu qui est à peine pensable pour nous, qui est à la limite du pensable, le rapport du maître et du disciple n'est pas de ce que nous appelons actif et passif. (Extrait des soirées à Saint-Bernard en 1987, l'année Jean 20-21).

³⁹ Voir le I, 4) Bilan partiel au chapitre IV. Luc (17, 10) emploie l'expression *doulos achrêios* (serviteur inutile) ; Paul emploie le mot *diakonos* (serviteur) sans qualificatif, avec l'idée d'*obéissance passive*. On a par exemple chez Platon (*Gorgias*, 521 A) : « Définis-moi donc à quel service de la cité tu m'invites : lutter [...] contre les Athéniens pour [...] ou pour leur servir d'instrument (*diakonêsonta*) et n'être là que pour faire ce qui leur plaît ? » (Exemple tiré du *Traité élémentaire des synonymes grecs*, Médéric Dufour, A. Colin, 1910).

Il y a une part conjecturale dans ma lecture bien sûr, mais je pense que c'est assez justifié par le texte lui-même. Fondamentalement, la parole essentielle se donne à entendre, et l'entendre est ce qui m'invite à ne pas entrer le premier. Ça rejoint une autre chose qui est très paulinienne : le christique comme tel n'est pas soumis aux lois civiles, c'est pourquoi précisément il les observe ; cela ne relève pas du besoin, mais c'est l'attestation de l'authenticité ; il ne se targue pas. On pourrait penser à beaucoup de choses. Ainsi Jean XXII était un pape qui n'était pas une lumière : il condamne les propositions de maître Eckhart qui est un penseur sublime, et bien sûr maître Eckhart se soumet. Il y a là matière à méditer.

Je voulais commencer par là, c'est une invitation.

II – Le statut de la parole en Église

J'ai griffonné des repères sur le statut de la parole en Église, la parole de l'entendre et du dire dans l'Église. C'est immense.

1) La Révélation et les autres modes du dire ecclésial.

Une des premières distinctions qu'il importe de bien mettre en œuvre, c'est la distinction de la Révélation (de la parole révélée) et des autres modes du dire ecclésial. Bien sûr ce mot vient de *apocalypsis* (dévoilement) mais ici je le prends au sens où le mot de Révélation est ce qui est parole de Dieu lui-même. Elle se trouve éminemment dans l'Écriture.

a) Les deux sources de la Révélation : l'Écriture et la tradition.

Ici il faudrait faire allusion à des débats. Est-ce qu'il y a deux sources de la Révélation : l'Écriture et la tradition – mais que veut dire tradition dans ce cas-là ? Est-ce que la tradition ne désigne pas autre chose que ce qui est contenu dans la parole écrite ? Je le pense. Il y a eu débat au moment de la Réforme sur les deux sources. Seulement on n'a pas aujourd'hui la même conception de l'Écriture.

La parole de l'Écriture est parole de Dieu, elle est infaillible par nature, en elle-même, et elle se distingue de l'histoire de l'écoute de cette parole. Autrement dit, autre chose importante, la Révélation est close à la mort du dernier des apôtres, c'est-à-dire qu'il n'y a plus rien de révélé après : tout ce qui est révélé est contenu dans le temps apostolique. Je serais même tenté de dire qu'il est plus catholique, en dépit du Concile de Trente, de dire que tout est contenu dans l'Écriture, parce que ceux qui disent avoir des révélations autres dans les premiers temps sont les hérétiques : ils prétendent avoir des révélations spéciales qui ne sont pas contenues dans les Écritures. Ensuite il y aura toute l'histoire du proto-catholicisme (comme disent les protestants), c'est-à-dire le développement des IIe, IIIe siècles, progressif.

Donc première distinction : la Révélation, parole de Dieu concentrée dans l'âge apostolique ; ensuite tout est affaire de transmissions, de lectures, d'interprétations qui ne

sont pas de nouvelles révélations. Toute la nouveauté de la révélation est dans l'âge apostolique, c'est-à-dire dans la parole christique, le Christ qui contient en lui la totalité du dire de Dieu qui est la Parole. Et ceci se distingue de tout le discours qui en est issu, qui est lui-même (nous le verrons) d'une extrême complexité, d'une extrême diversité. Il y a des formes historiques multiples, mais la première distinction, la distinction fondamentale, est celle-là.

Par exemple quand nous examinerons la notion de dogme, nous verrons que la formulation d'un dogme n'est pas une nouvelle révélation, c'est l'attestation que cela était dans la Révélation, ce qui n'est pas la même chose.

Si on regarde historiquement ce qui se passe, on constate que ce n'est pas seulement ceux qu'on appellera par la suite les autorités (ou les héritiers des services mentionnés plus haut) qui suscitent des discours : saint Justin est simple prêtre, il a une importance considérable sur le plan de l'écriture au cours du II^e siècle ; bien plus tard saint Thomas d'Aquin sera un moine dominicain mendiant ; Pascal est un chrétien qui écrit. Les initiatives ne sont pas restreintes à ceux qui ont reçu, par exemple, le service de garde. Autrement dit il n'est pas nécessaire d'attendre du pape qu'il dise une parole nouvelle, ce n'est même pas foncièrement sa tâche.

b) Le service de garde dans l'Église.

Pour garder le langage paulinien, on pourrait dire qu'il a un charisme de garde, un charisme de vigilance par rapport aux discours qui sont proposés. Et il faudrait avoir répondu à la question : pourquoi proposerait-on un discours différent de celui de l'Écriture, mais la réponse est évidente : la parole de l'Écriture s'adresse, de droit, à toutes les cultures, mais, de fait, elle s'est adressée surtout à la culture gréco-romaine dans les premiers temps. Or le passage d'une écriture, et en plus d'une écriture sacrée, aux capacités d'écoute des différentes cultures, doit susciter des discours différents, des discours nouveaux. Et le service de garde n'a pas pour tâche – ce n'est pas interdit non plus – de susciter, de créer ces discours ; mais il a un service de vigilance qui consiste à dire si tel discours ne consonne pas avec la Révélation et c'est ce qu'il a toujours fait en premier. Dans ce service de garde, le Pape est assisté par les conciles qui jouent un très grand rôle. Il n'y a pas seulement le successeur de Pierre, il y a l'épiscopat. Le mot épiscopat est très intéressant, il désigne le pape et les évêques. Un évêque est un surveillant, un vigilant, quelqu'un qui regarde avec soin, qui veille (c'est le même mot), c'est un service de veille, de garde.

Donc les conciles se donnaient surtout pour tâche de relever les déviations, de dire : « ceci n'est pas... », et c'était très intéressant. J'attends d'un concile qu'il marque des limites plutôt qu'il prenne l'initiative de tenir une parole neuve. Tenir une parole neuve, ce n'est pas forcément sa tâche.

Dans l'exercice de ce service de garde, il faut préciser qu'il ne s'agit pas seulement de décréter des dogmes. Il faudrait d'ailleurs savoir ce que c'est qu'un dogme, et en plus il faut prendre positions sur des points qui ne relèvent pas des définitions dogmatiques. Ici se pose la question de la réformabilité, autrement dit de l'infaillibilité et des conditions extrêmement serrées dans lesquelles elle s'exerce.

Le dogme est une des choses les plus précieuses pour l'Église d'Occident – et quand je dis “d'Occident” j'inclus les Églises orientales, parce que c'est l'Occident par rapport à un Extrême-Orient – l'Église dans les lieux post-gréco-romains dans lesquels elle a exercé son discours. Ces choses-là sont donc à préciser encore.

c) Le sacré et l'institutionnel dans l'Église⁴⁰.

Un autre point, c'est la différence entre le proprement sacré et l'institutionnel.

Je vais partir d'un mot de saint Thomas d'Aquin (XIII^e siècle) : « **Les apôtres et leurs successeurs exercent le régime de l'Église constituée par la foi et les sacrements de la foi** (*Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei, quantum ad regimen ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta*) ».

Vous avez ici trois choses : la foi, les sacrements de la foi et le régime ; or ces trois choses ne sont pas mises sur le même plan. Le “régime” est la traduction en droit romain de ce que nous avons entendu dire par l'Écriture comme service de garde. Or le *regimen* ne constitue pas l'Église puisque les apôtres exercent le *regimen* d'une Église **constituée** par autre chose : la foi et les sacrements de la foi. Et ça c'est le malheur de Vatican II, qui a d'excellentes choses par ailleurs, mais qui aplatit complètement cette distinction en mettant l'héritage des trois titres de pasteur (ou roi), prophète et prêtre sur le même plan. Vous avez ça à toutes les pages de la constitution *Lumen Gentium*. Or ces choses-là ne sont pas héritées de la même manière. Ce qui est proprement sacré, c'est l'Écriture sacrée et les sacramenta de la foi, c'est-à-dire les *sacramenta* de l'écoute de l'Écriture.

Autrement dit il y a une région sacrée dont les successeurs des apôtres ont le “régime” donc le souci de la garde. Et ceci est important parce qu'en outre l'architecture de ces différents éléments n'est pas de même ordre. Il est vrai que le régime est de structure pyramidale en dépit du mot de collégialité qui est vraiment mal choisi, parce qu'un collège dont les membres ne sont pas des pareils, mais dans lequel il y en a un sans lequel le collège ne fonctionne pas, ce n'est pas un *collegium* au sens propre du terme ! En revanche le sacré n'est pas du tout pyramidal. Même dans l'exercice propre du sacré, la messe que je dis a la même valeur que la messe du pape, même si je ne la dis pas à Saint-Pierre, et même si je n'ai pas de mitre sur la tête ! Ce n'est pas pyramidal, donc la structure n'est pas du tout la même.

En ce qui concerne le sacré, je dirais qu'on peut lire dans l'Évangile une invitation à gestuer un certain nombre de gestes du Christ lui-même, en particulier l'Eucharistie : « *Faites ceci – ce que je viens de faire – en mémoire de moi* » et ceci est d'un ordre sacré, comme tout ce qui concerne l'Eucharistie. L'Eucharistie ne se borne pas du tout à être une réunion : « Il a fallu que les premiers chrétiens, pour se reconnaître et pour se conforter, se réunissent et puis ils ont pris l'initiative de manger ensemble, etc. ». Pas du tout ! Cet aspect de l'Église est d'un ordre qui fait aujourd'hui grande difficulté parce qu'il n'est, en fait, pas du tout pensé dans son propre.

⁴⁰ Cf [Constitution de l'Église : figure sacramentelle et figure de gouvernement. Hydrographie johannique, météo de l'Esprit.](#)

La notion de sacrement est une des notions les plus dévalorisées qui soient pour un certain nombre de raisons, alors que cet aspect de l'Église est constitutif de l'*Ekklesia* dans le grand sens du terme⁴¹. Nous avons même indiqué en passant, dans des séances précédentes, que la réelle présence du Christ ne consiste pas simplement dans une mémoire de souvenirs du passé, mais dans une authentique présence, la présence eucharistique. Cette présence met en cause la succession temporelle de ce qui se passe dans l'Église, comme s'il y avait là une sorte d'intersection entre le temps de Dieu et le temps de notre histoire. J'avais même suggéré que les débats théologiques classiques qui avaient porté surtout sur les difficultés d'ordre spatial – la présence du Christ en Palestine – seraient utilement supplantés par un questionnement de type temporel sur cette histoire-là. On a tenté cela un peu récemment en parlant d'une actuation, ou ré-actuation, mais la façon dont on l'a fait n'est pas satisfaisante par rapport à notre question du temps.

À Vatican II, il y a eu le souci de défaire un discours trop théologisé pour lui substituer un discours puisé au vocabulaire néotestamentaire. Il s'ensuit qu'à l'essentielle différence entre le Régime et le Sacral a été substituée une division ternaire de l'Église du Christ selon « le roi (ou le pasteur), le prêtre et le prophète ». En effet ce sont des notions importantes de l'Ancien Testament ressaisies dans le Nouveau. Mais il ne suffit pas d'emprunter des mots du vocabulaire biblique pour changer la structure de la pensée, car par-dessous subsistent des accommodations avec la pensée antérieure qui continue à régir le discours. C'est pour cela que notre lecture du Nouveau Testament – de Jean le plus habituellement ici – est soucieuse des structures constitutives de la pensée propre en tant qu'elles sont étrangères à notre capacité native d'écoute.

Vous voyez bien comment des textes négociés sont des textes peu parlants. Nous aurions besoin de plus de paroles poétiques que de paroles négociées. Elles ne sont pas de même structure.

d) La notion de sacré aujourd'hui.

Le malheur c'est que le sacré ne dit rien aujourd'hui : la notion de sacré est une notion complètement absente, la notion authentique de sacré n'a pas de sens, n'a pas de place dans notre pensée. C'est le mot qui résiste dans *sacramentum*, *sacerdocium*, *sacrificium*, autant de choses qui nous sont largement étrangères. La chose la plus précieuse pour notre temps serait de prendre une conscience aiguë de ce que nous ne savons absolument rien de ce qu'a pu vouloir dire le mot sacré. Et il ne faut surtout pas interroger les historiens des religions sur ce sujet. Très vite, le mot sacré a été souvent traduit par “saint”. C'est ce que dit saint Thomas d'Aquin et là ce n'est pas un endroit où je le loue comme je l'ai fait tout à l'heure pour autre chose. « *Sacrum id est sanctum* » : sacré c'est-à-dire saint. Nous avons là, de fait, une réduction moralisante, bien caractéristique de l'Occident, de ce que pouvait bien pouvoir signifier le terme de sacré. On se glorifie même dans certains lieux de ce que le passage du sacré au saint soit une progression – tout le monde voit à qui je fais allusion. Eh bien non, c'est le contraire.

⁴¹ Cf [Différents sens du mot Église \(Ekklesia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

En fait, même l'Écriture devrait être lue de manière sacramentaire, or le sacrement est complètement insignifiant de nos jours : le sacrement c'est "ce qu'il faut faire pour". Nous sommes dans la distinction bien occidentale du théorique et du pratique : la foi c'est la théorie et le sacrement c'est la pratique. C'est une distinction qui n'a rien à voir avec l'Écriture mais ça fonctionne chez nous. Et en plus, c'est "nous" qui pratiquons ; c'est la réduction de la signification du sacrement. Le sacrement est un geste qu'il faut que je fasse : "faire" c'est une pratique ; et il faut que ce soit "moi" qui le fasse alors que le sacrement est une action de Dieu et pas une action que je fais. Et "il faut" est la seule raison que je puisse donner puisqu'il a perdu toute intelligibilité. Il tombe dans le régime de l'obligation alors qu'il n'est pas de l'ordre de l'obligation en soi. Donc la plus grande absence, le plus grand éloignement de la signification originelle... Mais nous l'éprouvons tous. Il y a beaucoup de gens qui viennent entendre une lecture de Jean et qui n'iront pas dimanche prochain à la messe, et cela ça ne fait qu'attester une attente de sens qui n'est pas comblée par ce que le sacrement délivre comme sens aujourd'hui, car ce sens est absolument étranger à ce que pouvait signifier authentiquement et originellement le terme de sacrement. Et c'est pour moi un grand problème.

Et par ailleurs, je pense qu'on ne pourra pas accéder à la gestuelle sacramentelle de façon authentique avant d'avoir accédé à la sacramentalité de l'Écriture. L'Église est constituée par l'Écriture et la sacramentalité gestuelle qui suit l'Écriture. Autrement dit, lire autrement ne peut être que le chemin d'une reprise de sens authentique. Bien sûr, Dieu merci, nous vivons le plus souvent dans le côté positif d'une méprise par rapport à ces choses, tout n'est pas négatif dans la méprise, tout n'est pas négatif dans le malentendu. Mais néanmoins, si on veut être bien rigoureux dans ce domaine, lire autrement est la condition pour que même la gestuation sacramentelle ait un sens, reprenne sens. C'est peut-être trop demander, peut-être que ce n'est pas pour notre époque, je ne sais pas. Je n'ai d'ailleurs aucune autorité ou aucun charisme qui me soit donné pour gérer ces choses, je réfléchis simplement et je propose, je dis comme je vois l'histoire.

e) Les fonctions dans l'Église.

Un autre repère. Pour ce qui est de la parole, en Occident s'est établie une distinction entre l'enseignement et, on pourrait dire, la parole d'aide. Ça appartient à l'histoire de nos structures occidentales. Il y a une certaine source à cela dans l'Écriture elle-même à la mesure où saint Paul, dans les charismes, distingue l'apostolos, l'évangéliste, le prophète, différentes fonctions qui pour nous ne sont pas forcément toujours claires et qui ne sont pas constantes.

L'organisation structurelle de ces choses paraît s'être faite progressivement avant même la constitution totale de l'Écriture, avec des changements et des bouleversements. Ensuite, bien naturellement, les structures vont être calquées sur les structures de celui à qui je m'adresse, c'est-à-dire les structures occidentales à qui l'Évangile s'est adressé historiquement.

Il est intéressant de voir d'où cela vient. Il pourrait se faire que la distinction entre la théorie et la pratique, qui est vraiment une distinction structurale de l'Occident, suscite la

distinction entre l'enseignement et la parole d'aide. Elles sont bien là l'une et l'autre mais toujours sous des formes constamment modifiées au cours de l'histoire. Il y a de l'enseignement dans l'homélie, dans la catéchèse qui dans les premiers siècles est surtout une longue préparation baptismale avant le baptême ; viennent ensuite les catéchèses mystagogiques. Par ailleurs il y a les écrivains singuliers qui parlent à propos de la foi et dont certains sont évêques. Il faut également distinguer entre l'épiscopat – mais l'épiscopat est-il déjà devenu quelque chose d'autre que le simple service de vigilance ? – et par exemple le spirituel, le saint et le moine (le monastique ou le cénobitique). Les premiers monastères d'Égypte ou de Syrie peuvent être considérés comme la fuite de l'épiscopat. L'épiscopat, par exemple en France, jouera un rôle qui n'est pas purement et simplement ecclésial : les premiers évêques dits de Gaule sont souvent des préfets romains. Bien sûr ce sont les seuls qui savent lire, donc ils fabriquent quelque chose d'utile pour leur peuple, pour la société, mais c'est subsidiaire (le mot n'est pas bon) par rapport à ce que serait leur fonction essentielle. On peut dire que c'est au titre de l'agapê, du soin du troupeau, à tous égards, qu'ils suscitent des hôpitaux ou des choses de ce genre, alors que de droit (Dieu merci quand les choses se dégagent) ce n'est pas à l'Église qu'il revient de l'exercer ; et la bienheureuse séparation de l'Église et de l'État qui a été vécue pourtant par nos grands-oncles de façon douloureuse était une bénédiction finalement. Tout cela est beaucoup trop vite dit, c'est de l'histoire à la vapeur (comme dit Dostoïevski), mais ça alerte sur des points de réflexion.

Il faut souligner l'exemple des grands Cappadociens : ce sont les mêmes qui sont évêques, qui sont de hauts spirituels et véritablement les pères du concile, les pères théologiens.

f) Le lieu de la théologie dans les premiers temps.

Et la théologie, que vient-elle faire là ? Qu'est-ce que c'est ? Nous avons parlé de l'homélie, d'une certaine catéchèse. Le mot de théologie n'est pas un mot de l'Écriture, il n'y est pas une seule fois. Il vient du grec : les *theologoï* ont d'abord été les poètes, ceux qui ne sont pas les *physicoï*, c'est-à-dire plutôt les poètes comme Homère, Hésiode... De très bonne heure le mot théologie est employé par exemple par Origène, mais il n'a pas encore la signification qu'il prendra au cours des siècles. Et en même temps que les concepts bougent, les organisations structurelles se modifient aussi. Les premiers lieux de théologie sont éventuellement des lieux épiscopaux ou monastiques. Jusqu'au XII^e siècle, il y a des écoles théologiques autour de l'évêque ou autour des grands ordres monastiques. Et puis c'est au XIII^e siècle qu'intervient l'*universitas*, la première université qui est d'initiative chrétienne et qui donne l'élan dans ce domaine pour toute une série de siècles.

Mais là aussi, à l'intérieur de l'histoire de l'université, il y a des modifications considérables. En ce qui concerne le rapport de la théologie à la science ancienne, c'est-à-dire à la philosophie (rapport à Platon, rapport à Aristote), on peut dire qu'à l'intérieur même de l'écriture de Paul il y a des références au langage stoïcien, mais ce qui domine ensuite c'est le platonisme ou le néoplatonisme ou le médio-platonisme. À partir du XIII^e siècle, ce qui domine assez largement, c'est Aristote, donc s'instituent des dialogues et ces dialogues ne sont pas innocents, ils créent un langage.

g) Le langage employé dans les Conciles.

De très bonne heure le langage philosophique a été employé y compris dans les conciles. Vous vous rappelez la définition essentielle des quatre premiers grands conciles : en Dieu il y a une seule nature et trois personnes, et le Christ est une seule personne qui a deux natures. Or le concept de nature est un concept proprement occidental, il n'est pas une seule fois dans l'Écriture avec ce sens-là. L'emprunt d'un mot de ce genre n'est pas du tout innocent et cependant il est nécessaire puisque la mission dans ce domaine doit se donner à entendre dans une oreille capable d'entendre. "Il est nécessaire" mais en même temps "il est toujours dangereux". Le premier qui l'emploie emploie le mot en ayant par devers lui ce qu'il veut traduire, mais celui qui l'écoute n'a plus dans l'oreille que ce que le mot signifiait dans le langage philosophique, d'où le grand risque surtout d'établir des discours figés.

2) À propos des dogmes.

J'aurais des choses à ajouter à propos du mot de dogme, car c'est un gros mot et éventuellement à propos de l'infailibilité. C'est moins intéressant que de lire saint Jean mais ça a son intérêt en son lieu, car ce sont des choses très ignorées. On prend un discours chrétien comme une chose acquise une bonne fois pour toutes et qu'il faudrait répéter, alors que c'est d'une complexité prodigieuse. On ne sait même pas bien ce qui se doit, c'est-à-dire ce qui est requis, ce qui est demandé. On confond facilement l'Évangile et ce qui reste du "catéchisme de mon enfance", alors qu'il y a un monde entre les deux. Le malheur c'est que le jargon actuel est assez imbuvable. Quand je lis la revue de mon diocèse, ça m'ennuie. Mais faire le chemin qui consiste à réentendre, ce n'est pas simple non plus.

Le mot dogme.

Le mot de dogme n'est pas un mot de l'Écriture, on ne le trouve pas dans le Nouveau Testament. Il est courant au II^e siècle où il signifie l'opinion ou le système d'un penseur, d'un philosophe. Par exemple Apulée, de la ville de Madore, un auteur mineur du II^e siècle, a un petit opuscule qui s'intitule *De dogmatae platonis*, *Le dogme de Platon* c'est-à-dire de la pensée de Platon, de la doctrine de Platon.

a) Le premier dogme : est-ce que le Christ est Dieu ?

Le mot dogme prendra un sens un peu déterminé avec le premier concile de Nicée, en 325. Par ailleurs le mot de dogme signifie aussi décret impérial, et on sait que le concile de Nicée est un concile convoqué par l'empereur – enfin, dans la fiction juridique, non, mais dans les faits historiques, oui – où se trouvera déterminé quelque chose de très essentiel.

La question qui s'est cherchée et qui se pose ultimement pour ce premier dogme c'est : est-ce que le Christ est Dieu ? La question est suscitée par Arius, prêtre d'Alexandrie, pour qui Jésus n'est pas simplement un homme, mais il n'est pas Dieu vraiment. Par exemple, si on lit saint Jean : « *Dans l'arché était le logos et le logos était Dieu* » ça ne fait pas problème. Mais pourtant ça a fait problème longtemps : en quel sens faut-il entendre « il est Dieu » ?

Or se crée au cours du II^e siècle une pensée dominante qui est la pensée de la création. La notion de création, au sens où nous l'entendons, n'est pas non plus une doctrine

véritablement néotestamentaire, mais elle a une grande faveur, un grand succès comme question au cours du IIe siècle à cause du Timée de Platon. Le Timée raconte la démiurgie, c'est-à-dire la fabrication du monde, et on croit voir un rapport entre la Genèse et cette lecture, un rapprochement très souvent fait.

Donc si ce qui devient répartiteur, c'est la notion de différence entre créé et incréé, cela va reposer de façon rigoureuse la question de la divinité du Christ. Tout cela s'élabore au cours des deux premiers siècles.

Bien sûr le Nouveau Testament connaît la différence entre le créant et le créé, mais ce n'est pas tout à fait la même qu'entre le créé et l'incréé. Et la notion de création ex nihilo devient, en plus, répartitrice de la pensée. Elle le deviendra de plus en plus tout au long des siècles, elle deviendra la première répartition.

Or si la pensée première du Nouveau Testament est la résurrection, la pensée première de la théologie est le dieu créateur, ce qui est une défiguration de la structure fondamentale de l'Évangile ; non pas que ce soit faux : rien n'est faux dans tout cela, et cependant tout est faussé structurellement par rapport à la pensée originelle.

Pour Arius le Christ est l'incarnation dans un homme du Logos qui est une grande première créature, c'est pourquoi le credo devra préciser : « **Il est Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, yrai Dieu né du yrai Dieu** – c'est la raison pour que ceci soit introduit dans le credo issu de ce concile, lui-même formé sur la base des credo qui s'élaborent dans les Églises, des credo divers utilisés au cours des premiers siècles – **engendré, non pas créé, de même nature (*homoousios*) que le Père** », voilà l'intervention de ce terme philosophique d'ousia. Dans ce cas, il y a nécessité pour l'Église, pour ceux qui ont la garde, de répondre à cette question : est-ce que la pensée d'Arius est conforme à la pensée néotestamentaire ou bien non ? En vérité le dogme du concile est quelque chose d'infiniment précieux. L'empire était presque devenu rien et encore longtemps après, au cours du IVe siècle, l'arianisme aura de l'importance. Or c'est un point décisif, essentiel à la pensée christique, que le rapport Père / Fils et le rapport Christos / Pneuma, comme nous l'avons remarqué dans les quelques réflexions que nous avons faites ici même au cours des années précédentes. Donc ce dogme est un exercice du service de garde qui est des plus heureux, c'est véritablement un bienfait considérable.

- **Un dogme est-il réformable ?**

Un autre point à souligner qui concerne la réformabilité, c'est qu'on n'est pas suffisamment attentifs au fait que les mots n'ont de sens que par rapport à la question, à la quête qui porte le mot. Le dogme est irréfutable, oui, mais pour autant que dure la question : il est irréfutable pour la même question. Pierre (ou son successeur ou l'ensemble de l'épiscopat réuni) exerce un service de garde pour autant que dure la question. Or ce n'est pas à moi de juger de l'heur et du malheur de cette histoire.

- **La notion de nature.**

La notion de nature, bien qu'elle ait changé cinq ou six fois de sens depuis cette époque, reste cependant quelque chose d'infiniment structurant de la pensée occidentale. C'est pourquoi le premier dogme reste irréfutable.

Que veut dire le fait que le mot de nature a changé de sens ? C'est l'un des mots les plus fondamentaux de la pensée occidentale. Mais évidemment il prend un sens différent suivant le contexte. Les mots prennent toujours sens dans un couple, en général par rapport à un autre mot. Nous avons aujourd'hui le couple nature et culture et nous l'employons abondamment à tel point que j'hésite à employer le mot de culture pour désigner l'Occident. En effet, le mot de culture est compromis parce qu'il a sens chez nous par opposition à la notion de nature, or la notion de nature n'est pas une notion biblique. Il faudrait donc trouver un autre mot que je n'ai pas trouvé encore pour dire le natif, c'est-à-dire l'état de la civilisation – mais civilisation n'est pas un mot meilleur – qu'impliquent les structures d'une langue et l'organisation qui en découle et qui marque les différentes ethnies. Puisque l'Évangile n'est pas pour un peuple, il ne peut pas se conformer simplement à la structure d'une ethnie, et pourtant il est dans l'écriture d'une époque et d'une ethnie, dans une langue, une langue qui est d'ailleurs une langue mixte (un grec tardif mâtiné de structures sémitiques).

Donc le mot de nature prend un sens là. Il prend un autre sens si j'oppose la ville et la campagne ; ou le naturel et l'artificiel ; nature et personne ; nature et surnature qui est une grande invention de la pensée théologique, etc. Donc c'est un mot qui glisse de sens comme tous les mots. Les mots durent plus longtemps que les questions qui les ont suscitées, donc leur sens se modifie, ce qui oblige à une finesse d'oreille : il faut avoir la fine oreille pour entendre un mot. Ce glissement perpétuel de sens, d'une certaine façon, interdit la validité plénière et totale d'une affirmation une bonne fois pour toutes.

b) Pourquoi des dogmes ?

S'il y a des dogmes dans l'Église, ce n'est pas que l'Évangile serait dogmatique : son écriture n'est pas du tout dogmatique – il faudrait montrer en détail ce que ça signifie. Mais alors, pourquoi l'Église a-t-elle un discours dogmatique ? Parce que l'Occident est fondamentalement dogmatique, même quand il est anti-dogmatique. Le mot dogmatique a pris un sens négatif depuis assez longtemps (chez Montaigne, etc.) par opposition à une plus grande souplesse de sens, d'écoute. Il est devenu largement négatif, et cependant la structure de base de l'Occident demeure dogmatique. En effet la base réputée de la pensée c'est la proposition, la proposition basique : un sujet, un verbe, un complément. Toute la logique aristotélicienne (et par suite toute la grammaire) est fondée, comme lieu minimal de réflexion, sur la structure du sujet, du verbe et du complément. Donc l'affirmation dogmatique est censée être valide et valable partout et toujours, ce qui est une grande infirmité par rapport à l'infinie souplesse de ce que peut véhiculer une langue (ou les articulations d'une langue). Ça exclut le poème, ça se distingue de la narration, de l'histoire etc. Or l'Écriture n'est ni une dogmatique ni une histoire au sens occidental du terme (parce que ces distinctions vont ensemble). L'Écriture est même une réfutation de l'histoire : c'est l'avènement de l'eschaton (d'une nouveauté), et l'eschaton n'est pas contenu dans l'histoire.

Donc c'est au titre de la nécessité pastorale pour l'Occident que surgit quelque chose comme un dogme, mais un dogme ne vaut que par rapport à la question posée.

Il y aurait beaucoup d'autres précisions à apporter, en particulier qu'un dogme ne tient jamais dans un discours d'une certaine longueur, il tient dans une phrase, et dans la proposition principale de la phrase : les incidentes ne sont pas définies dogmatiquement. De même, il n'est pas défini que soient pertinents les textes allégués pour le prouver. Nous en avons des exemples : ainsi pour prouver censément qu'on peut connaître Dieu d'une façon naturelle, on a emprunté à Paul un passage du chapitre 1 des Romains, mais on en a fait une mauvaise lecture. Or cette mauvaise lecture, je peux la dénoncer, je peux impunément dire : « c'est une mauvaise lecture des Romains », parce que l'argument sur lequel repose le dogme n'est pas défini, lui, et ce quel que soit l'argument.

Donc c'est un service minimum, on pourrait dire, mais de grande urgence. Il n'est l'égal de l'Écriture ni pour la structure ni pour le vocabulaire ; il dit simplement qu'il n'est pas conforme à la Parole révélée que, dans le cas présent, Jésus ne soit pas Dieu au sens vrai. Voilà ce que dit le concile de Nicée, point.

- **L'intérêt des dogmes.**

La plupart des dogmes essentiels sont en effet des choses très précieuses mais il faut bien savoir en user, bien savoir s'en servir.

► Là c'est une définition négative.

J-M M : Elle est négative, mais la condamnation peut se dire en langage positif, puisque « Il est Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré, non pas créé, de même nature que le Père », vous avez de l'affirmation en même temps.

Ce qu'il faut savoir justement à ce sujet, c'est que la négation d'une erreur ne me fait pas revenir à la plénitude de la vérité dont c'était l'erreur. Autrement dit il y a toujours plus dans l'Écriture que dans la dogmatique. S'approcher de l'Évangile ne peut pas se faire simplement par l'usage de la dogmatique. Or quand j'ai appris la théologie à Rome dans les années 50, on pouvait faire la théologie avec le Dentzinger – c'était la collection des grandes définitions conciliaires et pontificales (un manuel) – sans ouvrir l'Écriture ou, si on ouvrait l'Écriture, on ne s'en servait que pour montrer qu'elle était bien conforme à ce que disent les dogmes ; alors que c'est la procédure contraire ! D'ailleurs le contraire est très précieux : de nos jours, marquer la différence entre la dogmatique et l'Écriture n'est pas une polémique, c'est un travail précieux, un travail positif ; alors qu'on se servait de l'Écriture plutôt comme d'un réservoir d'argumentation contre l'adversaire, ce qui faisait qu'on n'entendait jamais de bonne manière. Elle n'était pas prise dans sa propre problématique mais elle était utilisée pour résoudre une autre question. Et j'ai su de très bonne heure qu'il fallait faire autrement.

- **Le chemin de J-M Martin.**

► Ça vous est venue comment cette autre voie ?

J-M M : Cela concerne ma vie. On pourrait dire que, premièrement, j'ai vécu dans saint Thomas d'Aquin – on peut aussi habiter saint Thomas d'Aquin de façon intelligente – mais j'ai vécu dans saint Thomas d'Aquin de façon heureuse pendant 15 ans, donc connaissant bien les articulations fondamentales issues de la dogmatique. Ensuite j'ai été amené à

travailler sur le IIe siècle en patristique où j'ai vu que structurellement ce n'était pas le même discours. Puis j'en suis venu à voir le IIe siècle en tant que lecteur de Jean et lecteur de Paul, donc je suis venu à l'Écriture – je ne suis pas bibliste de formation. Je suis venu à l'Écriture en partant de la dogmatique, mais en en partant de bonne façon, pas de façon honteuse, en sachant qu'elle a sa fonction mais qu'il ne faut pas confondre la fonction de la dogmatique avec une authentique approche de ce qu'est la Parole révélée.

C'est complexe tout ça... Et puis dire ce qu'on a vécu pendant 60 ans dans la fréquentation de ces questions, résumer un chemin en deux mots, c'est difficile, mais j'essaie de répondre quand même à votre question.

Tout ceci est donc très lié. J'ai touché un petit peu à la question de la réformabilité, ou de l'infaillibilité. Cela m'a fait penser qu'on m'avait demandé d'écrire autrefois un petit texte. À la Semaine des Intellectuels Catholiques Français il y avait un colloque sur l'infaillibilité. Je n'avais pas participé aux sessions mais on m'avait demandé d'écrire un petit texte à la fin du compte rendu, un texte d'une dizaine de pages. Je les relisais, c'est tout le contraire de ce que je dis aujourd'hui du point de vue de l'écriture parce que c'est bien écrit alors que je bafouille, et puis ce n'est pas ce que je pourrais écrire aujourd'hui. Si par hasard vous jugiez bon de le mettre en annexe, ce texte a 40 ans mais ce n'est pas très éloigné de ce que je peux dire aujourd'hui⁴².

Qu'en est-il des autres traditions religieuses ?

► Le problème qui se pose c'est la Révélation telle que tu l'as expliquée, et c'est aussi la révélation dans les autres traditions religieuses, et la relation entre tout ce monde-là.

J-M M : En effet, et là, j'ai une chose très importante à dire, c'est qu'il ne faut jamais comparer une pièce d'une tradition à une autre pièce d'une tradition, parce que les articulations essentielles premières ne sont pas les mêmes. On a plus de chances d'être proches dans les différences que dans ce qui ressemble. Je vais prendre un exemple dérisoire, mais puisque c'est aujourd'hui le premier jour du carême, structurellement il n'y a pas de rapprochement à faire entre le ramadan et le carême, ils ne tiennent pas la même position, la même fonction dans leurs structures respectives. Autrement dit, comparer une pièce à une autre pièce n'est jamais pertinent, et il peut se faire que ce soit au contraire dans la prise de conscience de la différence, d'une non-pareillette, que peut se trouver une même fondamentale. Le rapprochement superficiel de choses qui paraîtraient semblables est toujours dangereux.

Par exemple, pour ce qui nous occupe, le rapport maître / disciple, peut-être ne l'avons-nous pas dit suffisamment, n'est sans doute pas semblable à ce qui se vit dans d'autres traditions.

Un autre exemple : vous avez des traditions qui acceptent ouvertement la différence entre un ésotérisme et un exotérisme, et de façon tout à fait légitime. Ceci n'est pas le fait de

⁴² Ce texte ne figure pas dans ce présent fichier. Sur le blog il figure avec des notes et un complément (seul le complément figure directement sur le blog, l'article lui-même n'est que sur le fichier pdf) : [Écoute de la Parole et compréhension du magistère](#).

l'Église telle que nous l'entendons. Il y a des raisons à cela d'ailleurs, ce qui ne veut pas dire que ça ne se retrouve pas d'une autre manière et autrement, mais pas dans cette même structure. Et il peut se faire que ce soit dans la donation qui précède la répartition qu'il y ait quelque chose qui soit le même ; précisément quand ce n'est pas pareil (parce qu'il ne faut pas confondre le pareil et le même). C'est pourquoi les dialogues qui s'en tiendraient à une tentative de comparer un minimum commun n'ont pour moi aucune chance de succès. Je dis parfois : probablement que les traditions se parlent entre elles mais au niveau des sources, au fond. Il est beaucoup plus important d'aller approfondir sa propre source, même pour entendre une autre, que de s'en tenir à ce qui semble pareil.

Je me rappelle un séminaire avec Dennis Gira⁴³ où j'étais censé présenter du christianisme et lui du bouddhisme. Résultat : au premier soir les gens n'étaient pas du tout étonnés par le bouddhisme mais étaient très étonnés par le christianisme !

Approfondir sa propre source – c'est du moins mon chemin – ne pas se hâter de trouver une position moyenne. Mais au Moyen-Âge, époque qu'on peut considérer comme relativement heureuse sur ce point, catholiques, juifs et musulmans se rencontrent dans une certaine proximité ; mais cette proximité n'est pas le fond de chacun, c'est la surface, car la proximité c'est Aristote. En effet Averroès, Rabbi Moses (comme dit saint Thomas d'Aquin), et saint Thomas d'Aquin lisent Aristote, donc ça leur fournit un même langage. Cependant ce n'est pas là que se tient la rencontre authentique à mon avis : ce n'est pas dans un carrefour externe.

► Je me suis intéressé pendant quelques années au dialogue interreligieux et j'ai souvent remarqué, alors qu'on pourrait penser que c'est exactement l'inverse, que voir qu'il y a des différences est enrichissant. Alors qu'un dialogue de surface qui va dire : finalement on pense tous à peu près la même chose, c'est une calamité.

J-M M : Tout à fait.

► Si on peut dire négativement qu'Aristote n'offre qu'un rapprochement superficiel entre Averroès, Rabbi Moses et saint Thomas d'Aquin, alors quel serait le rapprochement en profondeur qu'on pourrait affirmer positivement ?

J-M M : Si je savais le dire, il n'y aurait plus de problème.

► Est-ce qu'à défaut de le dire on peut penser qu'il a existé, ce rapprochement ?

J-M M : Probablement on s'en est approché, mais ce n'est pas quelque chose qui devient institutionnel. Il est très possible, pour parler un langage christique, je ne sais pas comment d'autres le diraient autrement, que l'unité fondamentale soit eschatologique et n'ait jamais lieu au niveau de l'histoire. C'est dit en langage chrétien, mais il peut se faire que quelqu'un puisse dire quelque chose d'assez semblable à partir d'une autre source, avec un autre mot et d'une autre façon, je ne peux pas me targuer de le savoir. Il peut se faire que ça se rencontre. Il peut se faire que même l'unité des chrétiens n'ait pas de destin historique.

⁴³ Dennis Gira est un théologien. Il a été professeur de bouddhisme à l'Institut Catholique de Paris, et a écrit des livres. Il donne des conférences. Il connaît bien J-M Martin et a même participé à l'une de ses sessions. Ils ont parlé à deux voix à plusieurs endroits.

