

Jean-Marie Martin lit saint Jean

En session à l'Arc-en-Ciel

**Présence et/ou absence de Dieu
d'après les chapitres 14 à 16
de saint Jean**

En quel sens les disciples ont-ils fait une expérience de Dieu ?

*En quel sens pouvons-nous, nous-mêmes, aspirer
à une telle expérience ?*

Saint-Jean de Sixt 24-30 septembre 2007

PRÉSENTATION

« Il faut rendre grâce pour ce qui n'est qu'aperçu, pour ce qui vient comme une sorte de promesse, de chose qui est encore à penser, encore à entendre. »

Jean-Marie Martin

Jean-Marie Martin, chercheur en théologie et philosophie, a exercé jusqu'en 1993 à l'Institut Catholique de Paris comme enseignant et directeur de département. Parmi ses activités de retraite, il poursuit ses travaux sur les textes du Nouveau Testament et les commentaires des premiers siècles. Il en présente une lecture en divers lieux au cours de sessions ou de conférences programmées sur l'année.

Une session s'est tenue du 24 au 30 septembre 2007 à l'Arc-en-Ciel, lieu de rencontre situé à Saint-Jean-de-Sixt en Haute-Savoie, sur le thème *Présence et/ou absence de Dieu*. La présentation de la session était la suivante :

Présence et/ou absence de Dieu d'après les chapitres 14 à 16 de saint Jean
En quel sens les disciples ont-ils fait une expérience de Dieu ?
En quel sens pouvons-nous, nous-mêmes, aspirer à une telle expérience ?

La transcription de cette session a été faite une première fois sous forme de cahier pour diffusion auprès des participants et des personnes qui connaissaient J-M Martin. Elle a été modifiée pour la diffusion sur le blog "La christité" (www.lachristite.eu). En particulier de nombreuses notes renvoient à des messages parus sur le blog, les liens pour avoir accès directement à ces messages étant les textes soulignés en bleu très foncé.

L'intérêt du parcours proposé ici va au-delà d'une simple compréhension immédiate de quelques textes. Comme il le fait souvent, J-M Martin nous offre de découvrir ou de redécouvrir ce qui fait l'originalité de sa lecture du Nouveau Testament. Mais cette fois, il aborde la question de l'absence/présence de Dieu à travers la notion d'expérience. C'est une démarche aussi audacieuse qu'originale. Le recentrage exigeant fait sur le texte de saint Jean nous oblige à réentendre entièrement ce que nous dit l'Évangile du rapport de la mort à la vie, de l'absence à la présence. Nous n'avons pas LA réponse aux questions que nous posent ces mots, mais nous avons appris à nous défaire des mauvaises questions posées par notre culture native. Du moins sommes-nous en chemin pour le faire et pour adopter la bonne attitude devant le texte de l'Évangile.

Comme le dit J-M Martin à la fin de la session : « Nous sommes jetés en avant de notre avoir à être qui est de connaître Dieu comme il nous connaît. Nous sommes jetés en avant, ce qui ouvre cette autre dimension qui est aussi une dimension d'expérience, mais, dans son titre propre, une expérience d'attente. Nous l'appelons, par exemple, l'espérance, qui est toujours liée, surtout dans le vocabulaire paulinien, avec la notion de patience (*hupomonê*), endurer, patienter, attendre. C'est l'ouverture d'un attendre. Alors, de même que la foi n'est pas l'écoute adéquate à son objet, de même l'espérance, au sens théologique du terme, est une attente sans objet : attendre je ne sais quoi. « *Tu ne sais.* » C'est un attendre pur, une dimension d'un attendre pur. La foi est l'affirmation d'un "je ne sais" ... »

Il nous reste à dire à Jean-Marie Martin toute notre gratitude.

Christiane Marmèche, Colette Netzer.

TABLE DES MATIÈRES

Présentation	1
Chapitre I. Jn 14, 1 -16. Présence quadriforme ; premiers dialogues	5
1) Présentation du parcours	5
a) Les mots essentiels : présence et expérience	5
b) L'expérience apostolique	7
c) Notre expérience	7
d) Poursuite de la réflexion sur présence et expérience	8
e) Lecture annoncée de 3 ou 4 chapitres de saint Jean	8
2) L'énoncé thématique (Jn 14, 15-16)	8
a) Réflexions préliminaires	8
b) Jn 14, 15-16. La présence quadriforme	10
3) Premiers dialogues entre Jésus et ses disciples (Jn 14, 1-16)	13
a) Le processus à quatre termes inauguré par le trouble	13
b) L'annonce du départ de Jésus (Jn 13, 36-38)	14
c) Premier dialogue entre Jésus et ses disciples (Jn 14, 1- 7)	14
d) La question de Philippe et le discours de Jésus (Jn 14, 8-16)	20
Chapitre II. Réflexions autour de l'expérience. Lecture de Jn 14, 16-31	23
I - Réflexions autour de l'expérience	23
1) Expériences au sens banal, philosophique et autres	23
a) Expérience au sens banal	23
b) Expérience au sens philosophique	24
c) Autres emplois du mot expérience	26
2) Un témoignage de Thérèse d'Avila dans le <i>Château de l'âme</i>	27
3) Questions soulevées à propos de l'expérience.	31
II – Jn 14, 16-31. Discours d'adieu	32
1) Réflexions préalables	32
a) Le chapitre 14 comme <i>arkhê</i> des autres chapitres	32
b) Précisions sur les quatre noms de la Présence	33
2) Lecture des versets 16 à 31	34
III - Questions- Réponses	42
Chapitre III. Réflexions sur la notion de présence. Lecture partielle de Jn 15	45
I - Réflexions sur la notion de présence.	45
II – Approche partielle de Jn 15, 1-17 : Parabole de la vigne	47
1) Recherche du verbe dominant	47

2) Quelques éléments des versets 1-2 et 9-17	48
a) Versets 1-2. Vigne, vigneron et sarments.	48
b) Versets 9-17. Le thème principal de l'agapê ; la joie	51
3) La situation historique et le moment de l'écriture.	53
III - Jn 15, 18-27 : Haine du monde et venue du paraclet	54
1) Versets 18-25. Haine du monde pour Jésus et les siens	54
2) Versets 26-27. Venue du pneuma-paraclet	58
IV - Questions-réponses	64
Chapitre IV. Pneuma ; tristesse et joie. Jn 16, 1-20 et autres textes	69
I - Place et dons de l'Esprit (du pneuma)	69
1) Précision sur la place de l'Esprit	69
2) Foi, espérance et agapê, trois dons de l'Esprit en 1 Cor 13, 13	71
II - Jn 16, 1-16. Détresse annoncée et venue de l'Esprit	73
III - Jn 16, 16-20. Énigme ; tristesse et joie	78
1) Versets 16-19. La phrase énigmatique	79
a) Lecture des versets 16-19.	79
b) Le processus mis en œuvre par l'énigme	79
c) Verset 16. La phrase énigmatique	80
d) Détour par Jn 20 : Marie-Madeleine (v. 11-17) puis Thomas et Jean	82
2) Verset 20. La thématique de la joie et de la tristesse	84
IV - Questions-réponses autour de trois passages lus en groupes	87
1) Premier groupe : Jn 14,12-17	87
2) Deuxième groupe : Jn 15, 12-17	90
3) Troisième groupe : Jn 15, 20-25	92
Chapitre V. Jn 16, 20-33 et Jn 17, 1-3. Reprise de la question initiale	97
I - Lecture commentée de Jn 16, 20-33 et Jn 17, 1-3	97
1) Jn 16, 21-33. Fin du discours de Jésus à ses disciples	97
2) Jn 17, 1-3. Début de la grande prière du Christ	104
II - Reprise de la question initiale	105
1) Parcours général	106
2) Présence et/ou absence de Dieu	108
3) L'expérience apostolique (1 Jn 1, 1-2)	110
4) Notre expérience	111
III - Questions-Réponses	113
Derniers échanges	117

Chapitre I

Jn 14, 1-16

Présence quadriforme

Premiers dialogues Jésus - disciples

1) Présentation du parcours.

Nous n'en sommes pas encore à l'introduction, c'est-à-dire à la prétention d'être introduits à l'intérieur de la question. Nous allons tenter plutôt une approche, une approche du seuil de la question, essayer d'y séjourner un peu avant d'y entrer, avant de franchir le pas de la porte. Il faut en premier repérer les mots essentiels portés par la question. C'est très simple : pour une fois, la proposition¹ a été assez bien rédigée !

a) Les mots essentiels : présence et expérience.

Nous avons, d'une part le mot de présence – absence ou présence – et d'autre part le mot souligné dans la sous-question : une expérience. Deux mots, *présence* et *expérience*, qui vont réclamer de notre part un temps de préparation, de réflexion préliminaire, et ce sera la tâche que je vous confie pour cet après-midi. Nous allons, dans un premier temps, nous en tenir au mot *expérience*. Qu'appelons-nous expérience ? Quels sont les différents sens de ce mot ?

Pour préciser un mot, il est toujours bon de penser le mot qui vient spontanément avec celui-ci, soit comme un contraire auquel il s'oppose, soit comme un synonyme, soit comme un complémentaire. Partagez entre vous sur ce sujet. Vous trouverez sans doute des réponses diverses. Rassemblez-les et nous les recueillerons ensemble ce soir. Donc je vous ai fourni la tâche, maintenant je reviens à notre texte.

- **Présence.**

Habituellement, la question la plus courante en Occident est celle de l'*existence* de Dieu, pas de la *présence* de Dieu. Qu'est-ce qui fait la différence entre ces deux formulations ? Plus exactement, la question de la présence de Dieu s'est posée aussi, mais dans un champ autre que celui de la question de l'existence.

La théologie traite de la question de l'existence de Dieu. Sur la présence de Dieu, où trouverait-on des renseignements ? Dans la théologie ? Non, encore que la question y soit posée, mais elle n'est pas dominante. Où trouverait-on cela ? Chez les mystiques.

¹ J- M Martin se réfère à l'intitulé de la session énoncé dans la Présentation. Ceci sera repris en fin de session (au II du Chapitre V).

Que signifie en Occident cette disjonction entre la théologie et la mystique ? Est-elle de l'origine de ce que nous appelons le christianisme, c'est-à-dire dès l'Évangile ? Ou, au contraire, est-elle un produit de l'histoire de la pensée occidentale ? Il peut être intéressant de poser la question. Vous pourriez avoir la curiosité d'aller voir, par exemple, une page de maître Eckhart ou bien de sainte Thérèse, la grande Thérèse d'Avila : pages du château, des demeures². Ce ne sont que quelques exemples. Il y a toute une tradition mystique très complexe, très complète, très riche. Bien sûr, ce n'est pas le chemin que, directement, nous allons prendre, puisque nous nous intéressons à la question de la présence de Dieu et de l'expérience qui s'en fait dans l'Évangile même. Mais, il n'est pas inutile de s'informer latéralement sur, aussi bien, l'histoire de la théologie que l'histoire de la mystique.

● **Expérience.**

La deuxième partie pose la question : « En quel sens ? – En quel sens peut-on dire... ? » Sans doute le mot expérience a-t-il des sens divers, nous le soupçonnons bien, mais la question est double : c'est la question de l'âge apostolique : les disciples ont-ils fait *une expérience* ; et en quel sens y a-t-il eu une expérience qui soit une expérience *de Dieu* ?

Ce mot de *Dieu*, je le souligne, parce qu'on pourrait dire qu'ils ont fait une expérience de Jésus, ils l'ont rencontré, etc. Voilà un détour qui, pour nous, peut-être, serait quasiment suspect. Comment se fait-il que nous allions à un texte pour parler de la présence ? Aller à un texte et à un texte lointain, c'est faire un détour par rapport à quelque chose qui devrait être im-médiat, sans médiation, sans détour. Ce devrait être : expérimenter la présence. Et le mot *Dieu* dit assez bien quelque chose d'universel et de proche, censément, qui devrait s'expérimenter indépendamment de ce retour à un passé lointain, à des événements, des épisodes.

Ce que je dis là évoque la tendance que certains ont, de nos jours, à aller rapidement à une expérience intime qui ne fasse pas le détour par ce qu'ils appellent les religions, pas même le détour par l'expérience apostolique. Sentez-vous cela ? Ce détour paraît même répulsif par rapport à l'immédiateté de l'expérience, la simplicité, la pureté d'une certaine expérience spirituelle qui, par nature, devrait être intérieure – mais que veut dire le mot *intérieur* ? Elle ne devrait pas avoir à se rapporter à des choses comme l'histoire, etc. On comprend bien la question, je pense.

En fait, nous n'allons pas faire une théologie sur le thème : *présence et/ou absence de Dieu*, nous allons essayer d'en faire l'expérience, c'est-à-dire que notre séjour ici est un parcours. Le mot de parcours vous paraît venir de façon indue, mais nous verrons que la notion de parcours est de l'essence même de l'expérience. C'est même la signification de ce mot. Mais là j'anticipe sur des choses qui restent à venir et je le souligne pour l'instant afin d'éviter des déceptions : si, le premier jour, je n'entends rien, si j'ai l'impression qu'on ne va pas du côté que j'espérais... Patience, c'est-à-dire pâtissons !

Est-ce que *pâtir* a à voir avec l'expérience ? Est-ce que *épreuve* a à voir avec expérimenter ? Ah ! Expérimenter, est-ce la même chose qu'expérience ? Nous sommes

² Un extrait du *Château de l'âme* se trouve au I 2) du Chapitre II,

loin du compte, nous avons beaucoup à préciser progressivement avant d'entrer dans la question proprement dite.

b) L'expérience apostolique.

Alors, en quel sens les disciples ont-ils fait une expérience de Dieu ? C'est une question qui, à première vue, en elle-même, ne devrait pas faire problème puisque nous avons commenté je ne sais combien de fois le commencement de la première lettre de Jean. C'est le "nous" apostolique.

« *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, que nos mains ont touché (tâté) au sujet de la parole de vie (la parole de la vie) ...* » Ici, il s'agit bien d'une expérience. Ce sont les mots d'une expérience, en tout cas : entendre, voir, toucher. Mais ce n'est pas l'expérience au sens banal du terme : ce qu'il s'agit d'expérimenter, ou, en tout cas, ce qui est l'objet de l'expérience, c'est la parole de la vie.

Il ne faut pas croire que, par ces verbes, saint Jean fasse allusion directement au fait qu'il ait eu des conversations avec Jésus, qu'il l'ait vu se mouvoir, qu'il l'ait touché de près. – Mais, puisqu'à la Cène il repose dans le giron de Jésus ? – Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce dont il est fait expérience, c'est de la parole de la vie. Que veut dire le mot entendre, le mot voir et le mot toucher, désormais, quand il s'agit de cela ? On voit en quoi la question est différente ?

Nous savons que la vie, chez Jean, c'est la résurrection de Jésus. Il s'agit d'entendre, voir et toucher la dimension ressuscitée de Jésus. Évidemment, le mot de résurrection, ici, ne s'entend pas simplement de ce qu'il évoque spontanément pour nous : quelque chose comme le retour à la vie de quelqu'un qui était mort. Le mot résurrection a une autre ampleur. Mais laquelle ?

Donc tout ceci est pour l'instant sur mode d'interrogation, de question. Cela contribue à préciser le champ de ce qui va nous retenir.

c) Notre expérience.

« En quel sens pouvons-nous, nous-mêmes, aspirer à une telle expérience ? » Autrement dit, quel est le rapport entre l'expérience apostolique et nous-mêmes ? C'est contenu également dans le texte que je viens de citer, le début de la première lettre de Jean.

« *Ce que nous avons entendu... nous vous l'annonçons* – ils annoncent qu'ils ont eu une expérience, cela ne constitue pas, chez nous, une expérience, ça donne connaissance extérieure de ce que quelqu'un d'autre a eu une expérience ; oui mais – *nous vous l'annonçons pour que vous ayez koïnonia (que vous ayez communion) avec nous, et cette communion est avec le Père et avec son fils Jésus Christ.* »

Qu'est-ce que cette communion en nous avec le Père et son fils Jésus-Christ ? Est-ce simplement l'écoute de ce qui a constitué pour d'autres une expérience, ou est-ce quelque chose qui constitue une expérience en nous ? Et en quel sens ? On voit la question ?

d) Poursuite de la réflexion sur "présence" et "expérience".

Pour l'instant je ne voudrais pas en dire plus parce que je veux attendre que nous ayons ensemble éveillé les différents sens possibles du mot *expérience* et du mot *présence*³. Ces deux mots sont corrélatifs, ils ont un rapport entre eux. On a des *idées* sur *l'existence* de Dieu, mais on fait *l'expérience* de la *présence* de Dieu. Ceci pour marquer l'unité qu'il y a entre le titre et le sous-titre.

► Le sens de la réflexion que vous nous demandez, est-ce que c'est expérience de Dieu ou expérience humaine ?

J-M M. : Il faut commencer d'abord par les sens possibles du mot expérience. Et nous nous acheminerons ensuite vers, par exemple, quelque chose comme expérience de Dieu ou expérience spirituelle. Expérience spirituelle, voilà un mot qui fait fureur, mais de quoi s'agit-il ? Le mot spirituel n'est pas de notre texte ici, mais sera nécessairement suscité par les textes que nous allons lire. Cet aspect-là, bien sûr, fait partie essentielle de notre visée. Mais c'est le terme du chemin. Autrement dit, les différents sens du mot expérience nous intéresseront aujourd'hui.

e) Lecture annoncée de trois ou quatre chapitres de saint Jean.

Il y a, dans notre intitulé, un petit point que je n'ai pas lu. C'est : « D'après saint Jean, chapitre 14 à 16 (ou 14 à 17) ». Bien sûr, nous allons travailler à partir de Jean et lire. Lire, c'est une expérience, si une expérience est une traversée et une fréquentation. Nous allons fréquenter et traverser un texte. Il est beaucoup trop long et trop complexe pour une simple session⁴. Je ne sais pas si vous l'avez lu par mode préparatoire. Je vais, dans le temps qui me reste ce matin, m'occuper d'un élément de ce texte, puisque je ne veux pas réfléchir davantage sur le mot de "présence". Nous allons donc faire un travail sur le texte.

Les chapitres 14 à 16 constituent ce qu'on appelle le discours après la Cène, le chapitre 17 étant la grande prière de Jésus. Ces chapitres laissent une impression à première vue complexe, désordonnée. Il est difficile d'y trouver une organisation, un sens, alors qu'ils sont d'une composition extrêmement rigoureuse et extrêmement précise. Ils comportent un énoncé thématique. Je vais indiquer cet énoncé et puis, à la mesure des jours, nous serons amenés à voir comment il se développe, et sur quel mode, dans chaque chapitre.

2) L'énoncé thématique (Jn 14, 15-16).

a) Réflexions préliminaires.

L'énoncé thématique est précédé par du trouble. En effet, le chapitre 14 commence par : « ¹*Que votre cœur ne se trouble pas.* » On aperçoit tout de suite que ce trouble est provoqué par l'annonce d'une absence : « *Je m'en vais, et là où je vais vous ne pouvez venir.* »

³ Les deux mots, "expérience" et "présence", ont fait l'objet d'échanges au cours des deux après-midi qui ont suivi. Nous n'avons aucune trace de ces échanges hormis la reprise de J-M Martin le lendemain.

⁴ De ce fait le chapitre 17 sera à peine touché.

(D'après Jn 13, 33). En quoi consiste cette absence ? Comment cette absence est-elle la condition d'un autre mode de présence ? Voilà ce qui conduit. Ensuite, le trouble a suscité des questions : la question de Thomas, la question de Philippe. Et la réponse de Jésus, qui dit en quoi consiste la présence, se concentre dans l'énoncé de quatre termes, un thème quadriforme, comme une phrase montante, une phrase descendante, la reprise de la montée et celle de la descente. Cela fait un beau couplet, un couplet en quatre points. C'est la phrase que nous allons étudier aujourd'hui de façon absolument technique, rigoureuse. Et je le redis : nous verrons ensuite comment ce thème se développe dans l'ensemble des chapitres. Car ils sont tout entiers portés par la gestion de cette question de l'absence de Jésus qui est la condition – ou peut-être simplement l'envers – d'une véritable autre présence.

- **Présence de Dieu ou de Jésus ?**

Vous me direz : mais il ne s'agit pas de l'absence ou de la présence de Dieu, il s'agit de l'absence et de la présence de Jésus. Oui, mais justement, le chapitre a pris soin, dès le début, de nous faire entendre que : « *Qui me voit, voit le Père.* » (Jn 14, 9). Autrement dit, ce qui est de la présence de Dieu est tout entier vécu dans la présence et l'absence christique. C'est la difficulté que je soulignais tout à l'heure quand je disais que nous avons affaire ici à un apparent détour qui n'est pas la question immédiate de la présence de Dieu. Ceci fait problème. Un problème, il faut l'apercevoir et ne pas se contenter de le pressentir de façon sourde. Il faut le nommer, il faut le pâtir, le porter, l'endurer. Et il faut voir quelles richesses il recèle. Tout cela reste encore en suspens.

- **Une écriture musicale.**

Ceci étant dit, nous laissons de côté cet aspect de la question pour regarder ce verset de façon très technique. Nous ne sommes pas encore entrés dans la question, tout cela est préparatoire, et nous regardons maintenant très attentivement les versets 15 et 16 du chapitre 14.

En principe, le thème est indiqué dans les débuts, après une introduction. Nous verrons d'ailleurs que c'est une écriture très musicale. Effectivement, l'introduction qui conduit au thème est une introduction cheminante, comme nous en trouvons dans les introductions des premiers mouvements de quatuors chez Beethoven. Le neuvième quatuor est très caractéristique pour cela. Il commence par une recherche apparemment tâtonnante jusqu'à ce que se décide le thème. Ici, c'est un thème quadriforme. Une fois que le thème est dessiné, il peut être développé. En quoi consiste ce développement dans la forme sonate ? En ce que des éléments du thème sont repris et modifiés, et c'est ce qui se passera dans la suite du texte. Dans ces chapitres, un des quatre éléments est à chaque fois dominant, mais, à l'intérieur de chacun de ces développements se trouve un rappel des autres éléments. On se demande parfois ce que ça vient faire là, mais cela obéit à cette structure de rappel. Nous allons le voir dans le détail du texte.

Un très bel exemple de cette structure d'écriture se trouve dans la 17^{ème} sonate pour piano, opus 30 n° 2, de Beethoven, qu'on appelle *La tempête*. Dans le deuxième mouvement, vous avez une sorte de préparation : pratiquement les éléments du thème à venir sont pré-audibles ; et puis vous avez la phrase qui vient. Une fois qu'elle est posée, on a liberté pour

des développements successifs. Et puis revient cette phrase, et enfin il y a une coda... C'est de la structure même de notre texte.

b) Jn 14, 15-16. La présence quadriforme.

Nous prenons ici le thème : « ¹⁵*Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions*⁵ (on peut dire : *vous garderez ma parole*), ¹⁶*et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre paraklêtos...* ¹⁷*le pneuma de la vérité.* »

● Premier élagage.

Le travail sur le texte va consister, premièrement, à détruire quelque chose qui s'imposerait peut-être, ou risquerait de s'imposer à notre écoute : « si tu m'aimes, mon petit garçon, tu feras ce que je te dis – *si vous m'aimez, vous garderez mes commandements* – et en récompense, je demanderai à ton père, et il te donnera en cadeau – pas l'Esprit Saint – une bicyclette. » Nous avons ici le parfait chantage, chantage à l'affection. Ma grand-mère était près de cela, mais elle était excellente. J'exagère, mais la phrase : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements* » risque d'être fort mal comprise.

Seulement, nous savons que, chez Jean, les causales ne sont pas des causales, les finales ne sont pas des finales, les conditionnelles ne sont pas des conditionnelles. Donc, ici, nous n'avons pas affaire à une condition qui commanderait une conséquence. Vous vous rappelez avoir entendu cela ? Vous seriez capables de le justifier ? Peut-être pas encore. Nous allons le redire. C'est très clair pour les finales : par exemple le mot *hina*, qui signifie en grec "afin que", ne signifie évidemment pas "afin que" dans bien des cas chez saint Jean. Il indique simplement la direction vers laquelle va quelque chose, et non pas le calcul du moyen pour la fin (proposition finale). « *Car c'est en ceci que consiste la vie éternelle, qu'ils te connaissent* » (Jn 17, 3) : dans le grec, c'est "*afin qu'ils te connaissent*", mais non : "*c'est en ceci que...*"⁶.

Donc nous allons apprendre à entendre dans une certaine égalité les différents termes, et le premier travail consiste à élaguer les conjonctions de subordination.

« *Je prierai le Père* » : ce n'est pas *en récompense*, ça n'ajoute pas quelque chose. « *Et il vous donnera* » : ce n'est pas non plus une conséquence. Il faut donc effacer tout le régime condition /conséquent qui a l'air, à notre oreille, de constituer la structure de cette phrase.

● Deuxième élagage.

Il faut effacer encore autre chose : le rapport sujet/complément. « *Vous me aimez* » : *vous* et *me* ne sont pas importants. « *Ma parole (ou mes dispositions)* » : *ma* n'est pas important.

⁵ J-M Martin a traduit le mot *entolê* par "disposition". « Il est clair que, chez Jean, *entolê* ne se laisse pas traduire par précepte, mandement ou mandat pas plus que par commandement. Le mot "disposition" traduit littéralement *entolê*. Nous sommes conduits à cela du fait que le vocabulaire du droit et du devoir est un vocabulaire récusé par le Nouveau Testament comme disant notre rapport constitutif à Dieu. Parfois il est vrai que le mot *entolê*, quand il est dans la bouche des Judéens qui s'opposent à Jésus, peut être traduit par précepte car c'est ainsi qu'ils l'entendent. » (J-M. Martin, Versailles février 1998).

⁶ Cf. [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT.](#)

« *Je prierai* » : ce n'est pas *Je* qui est important. « *Il vous donnera* » : ce n'est pas *vous* qui est important.

Qu'est-ce qui permet de dire cela ? C'est qu'il y a tout un cheminement au long de ces chapitres. On lit, par exemple, à propos de "*je prierai*" : « *Je ne dis pas que je prierai, mais vous priez le Père vous-mêmes, etc.* » (d'après Jn 16, 26). Autrement dit, nous laissons de côté qui prie, et nous gardons comme épure de ce texte quatre substantifs : *agapê* (aimer) ; garde de la Parole ; prière ; venue ou présence de l'Esprit. Nous avons là quatre noms qui répondent à la question : en quoi consiste la présence de Dieu : *agapê* ; garde de la Parole (il faudra en préciser le sens) ; prière ; présence de l'Esprit (don de l'Esprit).

Qu'est-ce que nous avons fait ? Au fond, nous avons accentué le sémantique par rapport à l'articulaire. Nous avons laissé tomber les articulations grammaticales pour retenir la signification des mots qui parlent par eux-mêmes, selon leur sens du point de vue sémantique, pas du point de vue syntaxique. Ce travail, une fois fait, corrige ensuite notre façon d'entendre la phrase même, si on la relit telle qu'elle est écrite.

Agapê – garde de la Parole – prière – don de l'Esprit.

Bien sûr, ces mots-là demandent à être, en eux-mêmes, examinés. Nous n'entendons pas forcément, à leur simple énoncé, ce qu'ils sont amenés à dire.

- **Un unique thème quadriforme.**

Pour revenir à la structure d'ensemble de ces chapitres, vous avez en effet quatre développements : un qui est commandé par la notion d'envoi de l'Esprit ; un qui est commandé par la prière ; un qui est commandé par l'*agapê* ; un qui est commandé par la garde de la Parole. Mais, à chaque fois, les autres sont rappelés. Tel est le mode de développement de cette donnée thématique fondamentale. Nous avons là l'énoncé d'un thème quadriforme. Or cet énoncé à quatre termes ne comporte néanmoins qu'une seule réponse, c'est-à-dire que les quatre termes disent la même chose. Ce principe d'écriture typiquement sémitique, l'écriture hendyadique, consiste à dire une seule chose en deux termes, et ici, elle est redoublée.

L'exemple du redoublement est classique, vous l'avez à l'oreille dans tous les psaumes, même quand la vierge Marie reprend la structure psalmique pour dire : « *Magnificat anima mea dominum (Ma psychê exalte le Seigneur) et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo (mon pneuma exulte en Dieu mon sauveur).* » *Ma psychê / mon pneuma* : c'est deux façons de dire "je" ; *exalter / exulter* : ce sont deux verbes qui signifient la même chose ; *le sauveur et le Seigneur* : c'est le même.

La poésie hébraïque est faite essentiellement – indépendamment d'autres structures complexes comme dans toute poésie – sur une rime de sens, pas une rime de son, mais une rime de sens. Dire deux fois le même, *presque* le même : oui, il y a une raison.

Et cela concerne donc les deux stiques :

- le premier : « *si vous m'aimez, vous garderez ma parole* » ;
- et le deuxième : « *je prierai le Père, il vous donnera le pneuma* ».

Les deux disent la même chose, mais parce que, déjà, les deux éléments de chacun des stiques disent la même chose.

– Dans le premier stique, l'agapê dit la même chose que la garde de la parole. En effet, la parole essentielle qui est une disposition, c'est : « *tu aimeras* ».

– Dans le second stique, « *Je prierai le Père, il vous enverra le pneuma* » : la montée du Christ, c'est la même chose que sa descente sous forme de pneuma, sous forme de Ressuscité. Qu'il s'en aille, qu'il vienne à nous, c'est le même. Il s'en va sous un certain aspect signifie qu'il vient sous un aspect plus intime et d'autant plus universel.

Nous en avons confirmation par le commentaire qui se trouve plus loin : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais, le pneuma ne viendra pas* » (D'après Jn 16, 7). La mort de Jésus, c'est sa résurrection. Son absentement n'est pas simplement la condition, mais la vérité de son authentique présence

- **Prendre conscience de la distance du texte.**

Apparemment, j'ai fait subir à ce texte une épreuve, un dur travail. Je l'ai manipulé. Mais s'agit-il d'une manipulation ou s'agit-il d'essayer d'entrer plus profondément dans la parole, plus profondément que ce qu'elle donne à entendre à une oreille qui n'est pas soucieuse du mode d'écriture ? La lecture que nous faisons ici est soucieuse de prendre distance d'avec une écoute immédiate, une écoute spontanée que la différence, la distance qu'il y a entre cette parole et nous ne suffit pas à cautionner.

Il ne faudrait surtout pas croire qu'il existe du causal, du final, du conditionnel en tout lieu et toute culture. Les quatre causes, c'est le b.a.-ba de la métaphysique d'Aristote, c'est le propre de notre Occident. Mais cela ne constitue pas une écriture de type sémitique. Donc, prendre conscience de la distance du texte... Je vous dirais même cette chose : il vous est bon que le texte s'en aille pour qu'il vienne, pour que nous soyons conscients de son absence, plus exactement de son éloignement ; que nous ne le prenions pas pour un texte familier. C'est un texte très étranger. L'Écriture est très étrangère, c'est la condition pour qu'il y ait proximité avec ce qu'il y a d'étranger en nous-mêmes.

- **L'absence comme présence.**

Alors, je récapitule. La question était : quoi de l'absence et de la présence ? La réponse est : c'est l'absence qui est la présence même. Les modalités, les noms qui signent cette présence authentique – et non plus la courte présence que les disciples avaient avec Jésus, la présence mortelle, psychique – cette présence sans doute intime, c'est : l'agapê, l'écoute de la parole (la garde de la parole), la prière, le don de l'Esprit.

Le mot prière, je le prends parmi les quatre ici pour illustrer un point qui nous concerne particulièrement : on disserte sur l'existence de Dieu, alors que la prière s'adresse à Dieu, elle ne cause pas *sur* Dieu. La théologie dit "il", la prière dit "tu". Or, nous savons que, dans nos langues, je-tu-il, ce qu'on appelle des pronoms personnels, sont issus d'adverbes de lieu : il, c'est le lointain ; tu, c'est le proche ; je, c'est l'intime.

Il y a nécessairement tout une symbolique du lieu, comme il y a une symbolique du temps, qui est impliquée par le mot de *présence*. Or nous savons que les questions fondamentales de l'écriture de Jean sont rapportées à la question *où ?*, donc au lieu. « *Où demeures-tu ?* », c'est la première question qui est posée à Jésus au chapitre premier. Jésus ne cesse de dire : « *D'où je viens et où je vais.* » *D'où je viens ?* est la même chose que *De qui je suis fils ?* Donc, c'est tout à fait essentiel pour sa détermination. Marie-Madeleine pose la question : « *Où l'as-tu posé ?* » etc. On n'en finirait pas de mettre cela en évidence⁷.

Que la question essentielle soit une question qui est réputée chez nous circonstancielle, cela change tout. Le "où" n'a pas le même sens. Car, dans notre grammaire – qui est issue de la logique d'Aristote et de sa métaphysique même – dans notre grammaire, la question du lieu est une proposition *circonstancielle* de lieu. Ici, c'est la question *essentielle*. Le mot de présence lui-même est un mot qui a trait à la fois au temps et au lieu : au lieu car *présent* a à voir avec proche ; au temps car *présent* a à voir avec maintenant ("le présent"). Sans compter que, dans notre langue, il a en plus la grâce de signifier le don : le présent. Donc nous avons ici tout un champ.

Ce que nous avons fait est vraiment un exercice. Un exercice, ça se répète, ça se reprend. Un exercice est un élément de l'expérience. Bien sûr, il y a l'expérience unique, mais le rapport de la répétition et de l'expérience est une question intéressante. Cela concerne désormais le temps plus que le lieu, mais ce sont des choses qui se tiennent, qui s'entretiennent. Je ne sais pas si cet exercice a été bien fait, mais j'aurais voulu qu'il fût un pur exercice, qu'on en comprenne bien les articulations. On n'en voit pas nécessairement le profit ou la justification pleine maintenant, mais c'est une première chose. Les fruits, on verra plus tard.

Je vais prendre maintenant le début du chapitre 14 et nous verrons que le choix de ce texte se justifie pleinement.

3) Premiers dialogues entre Jésus et ses disciples (Jn 14, 1-16)

a) Le processus à quatre termes inauguré par le trouble.

Nous nous proposons de rejoindre notre verset thématique (verset 15) en partant du début du chapitre 14. « ¹*Que votre cœur ne se trouble pas.* » La notion de trouble, de forte turbulence (*taraxis*), est évoquée ici. Jésus, en fait, prend acte de ce qu'un trouble s'est installé chez les disciples.

S'inaugure un processus qui est structurel chez saint Jean :

- ce processus commence par le trouble ;
- le trouble met en mouvement une recherche (*zêtêsis*) ;
- la recherche s'élabore en question (*erôtaô*, je demande, je questionne) ;
- et la question s'accomplit en prière, en demande adressée.

⁷ Cf. [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique.](#)

Nous allons repérer les éléments de ce processus dans la suite du texte, mais c'est constant. Le même processus sera repris et médité au chapitre 16 où le trouble est produit par une parole énigmatique, par l'énigme. Et le chemin va de l'énigme à la parole familière, la parole aisée, car c'est la même ! En effet, quelle différence y a-t-il entre la parole familière et l'énigme ? Simplement que la parole familière, c'est l'énigme entendue. Nous reviendrons sur ce passage du chapitre 16. D'ailleurs, cet élément est tellement structurel de la pensée de Jean qu'il commande des récits comme celui de Marie-Madeleine au tombeau : on trouve les pleurs qui sont l'équivalence du trouble ; la recherche : « *qui cherches-tu ?* », à laquelle répond la question : *où ? (où l'as-tu posé ?)* ; cette demande l'amène à faire l'expérience de la présence du Ressuscité, expérience qui est la prière même. Nous avons ce même processus ici. Il faudrait le voir en détail, car beaucoup d'éléments confirment ce que je dis de façon sommaire.

b) L'annonce du départ de Jésus (Jn 13, 36-38).

Dans notre chapitre 14, ce qui commande le trouble, c'est l'annonce du départ de Jésus, qui est faite à la fin du chapitre 13 :

« ³⁶Simon Pierre lui dit : “*Seigneur, où vas-tu ?*” Jésus répondit : “*Où je vais, tu ne peux maintenant me suivre, tu me suivras plus tard.*” ³⁷Pierre lui dit : “*Pourquoi ne puis-je pas te suivre maintenant, je déposerais ma vie pour toi.*” ³⁸Jésus répondit : “*Tu déposeras ta vie pour moi ? Amen, amen je te dis, le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois.*” »

Voilà des éléments troublants.

Cette annonce n'est pas nouvelle. Elle a déjà été faite aux juifs, au chapitre 7 : « ³⁴*Vous me cherchez et vous ne me trouverez pas. Et où je suis, vous ne pouvez venir.* » Elle sera reprise au long de nos chapitres. C'est donc un élément constant qui se trouve dans les Synoptiques sous une forme un peu différente, qui est l'annonce réitérée de ce qu'il faut que le Fils de l'Homme souffre, qu'il ressuscite etc., annonce dite du point de vue du Fils de l'Homme, donc de Jésus. Chez saint Jean, c'est dit du point de vue de l'absence creusée par ce départ. Tout cela sera médité successivement et à chaque fois un peu plus profond. La plus haute méditation se trouve au chapitre 16, verset 16 et suivants. C'est cette thématique-là qui est reprise.

c) Premier dialogue entre Jésus et ses disciples (Jn 14, 1-7).

« ¹*Que votre cœur ne se trouble pas : vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* ²*Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures ; sinon vous aurais-je dit que j'allais vous préparer le lieu où vous serez ?* ³*Lorsque je serai allé vous le préparer, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, si bien que là où je suis, vous serez vous aussi.* ⁴*Quant au lieu où je vais, vous en savez le chemin.*”

⁵Thomas lui dit : “*Seigneur, nous ne savons même pas où tu vas, comment en connaîtrions-nous le chemin ?*”

⁶Jésus lui dit : “*Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi.* ⁷*Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu.*” » (TOB)

- **Le verset 1.**

« ¹*Que votre cœur ne se trouble pas. Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* » Le premier mot qui est mis en regard du trouble, c'est *pistis*, la foi. La foi indique ici une idée de fermeté. Si la *taraxis* du trouble pouvait être comparée à la *taraxis* des eaux turbulentes, la *pistis* aurait pour symbole le roc, la solidité.

Nous avons ici une sorte d'écho d'une opposition bien connue dans les psaumes : la turbulence des eaux et la solidité de Dieu : « *Tu es mon roc.* » Le mot *pistis* correspond à l'hébreu *'emet* qui est la même chose que *amen* ou *emuna* : *emuna* (foi), *'emet* (vérité) et *amen*, confirmation, fermeté, affirmation. C'est la même racine. La question qui a été ouverte trouve ici sa réponse : que le trouble soit un trouble en vue de la fermeté, de la quiétude : « *Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi* ».

Mais ceci ne veut pas dire qu'il y a deux articles de foi : 1) « Je crois en Dieu le Père tout-puissant... » 2) « Je crois en son Fils unique Jésus Christ. » La foi authentique en Dieu – qui est de le reconnaître comme Père – est l'attestation du Fils, car il n'y a pas de fils sans père, mais il n'y a pas non plus de père sans fils. Dieu n'est dévoilé Père que par la manifestation du Fils, et la résurrection – autrement dit, la présence de résurrection – est le dévoilement du Fils comme Fils. Il y a ici quelque chose qui ne va pas de soi à notre oreille, mais qui est le présupposé constant de l'Évangile : la résurrection est la manifestation de la filiation, du Fils comme Fils.

La demande de résurrection, au chapitre 17, sera : « *Père, glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* – entendez : comme Père » : glorifier, c'est-à-dire manifester, manifester comme Fils.

Saint Paul avait dit dans l'incipit de son épître aux Romains : « *Déterminé Fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts.* »

Autre attestation, chez Paul également, mais dans les Actes des Apôtres, dans le discours du chapitre 13 à Antioche de Pisidie : « *Ce Jésus que vous avez mis à mort, Dieu l'a ressuscité le troisième jour, selon ce qui est écrit dans le Psaume 2 : "Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'engendre".* »

La résurrection est l'accomplissement de la parole qui dit : « *Tu es mon fils.* » C'est pourquoi la résurrection est la toute première chose qui soit annoncée, puisque ce qui ouvre l'Évangile, c'est le récit du Baptême, c'est : « *Tu es mon fils.* »

Ceci, c'était pour bien entendre la phrase : « *Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* »

La question que nous évoquons se trouve ici touchée d'une façon inattendue et peu satisfaisante sans doute pour votre esprit. En effet, est-ce que pour questionner sur la présence de Dieu il importe de faire le détour par Jésus ? Or l'Évangile nous dit : Dieu est identifié en son propre de Père pour autant que le Fils, c'est-à-dire le Ressuscité comme Ressuscité, est attesté. La résurrection est même l'expérience apostolique de Dieu.

J'anticipe beaucoup ici, parce que cela appartient au présupposé de notre texte. Nous allons du reste le voir confirmé immédiatement dans la suite du texte.

- **Verset 2. Symbolique de l'espace.**

« ²*Dans la maison de mon Père, les demeures sont nombreuses.* » Une telle phrase confirme que nous sommes dans une symbolique de l'espace : – *Où je vais ? – Je vais dans la maison de mon Père.* À Saint-Bernard, nous avons passé l'année sur la symbolique de l'espace chez saint Jean. Évidemment, nous avons médité les différentes mentions de la symbolique spatiale. *La maison de mon Père* est une expression qui se trouve deux fois dans l'évangile de Jean, dont une fois au chapitre 2 à propos du temple de Jérusalem : « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marchands* » ; et une seconde fois ici, du lieu où Jésus va. Vous pourriez me dire que c'est le ciel. Mais la symbolique du ciel est encore plus complexe que la symbolique du temple. Elles ont rapport l'une avec l'autre, mais là où Jésus va, c'est finalement l'insu. Le ciel n'est que la nomination de l'insu. Nous avons dit cela l'an dernier en méditant : « *Notre Père qui es aux cieux.* » Même saint Matthieu disait : « *Quand tu pries ton Père qui est dans le secret (en crypto), dis : “ Notre Père qui es aux cieux.”* » Mais ceci se réfère surtout à la parole : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient ni où il va.* » (Jn 3, 8).

La question *Où ?* se trouve, soit sous la forme « *Où demeures-tu ?* », soit "*vers où tu marches ?*", mais les deux sont le même car il n'y a pas de demeure sans marche, et pas de marche authentique sans demeure. Le verbe "demeurer" et le verbe "venir" sont deux verbes qui disent Dieu également : *Venir où ? – Vers l'insu.* L'insu ouvre ici un espace, un espace bienheureux. L'erreur est de réduire mon être même à ce que je sais de moi. L'essentiel de moi-même est mon insu.

Le texte disait : « *Tu ne sais d'où il vient ni où il va, ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma* » (Jn 3, 8). Or nous sommes engendrés du Pneuma. Tout homme est séminalement engendré de l'insu. Reconnaître l'insu, c'est la pointe du savoir. Ceci est très important à la mesure où nous aurons à essayer de faire un départage entre le psychique et le pneumatique. Nous aurons à examiner ce qui est d'expérience corporelle, d'expérience psychique. Expérience pneumatique ? Le pneumatique comme tel, au sens rigoureux du terme, n'est pas reconnu dans notre monde. Il est confondu avec le psychique. Quand on dit "expérience spirituelle", souvent, on pense expérience psychique. Or cette distinction est capitale. Elle est structurante, d'où il importe d'avoir un bon repère pour entendre ce que veut dire spirituel ou pneumatique. Et dans l'expérience christique, le spirituel (le pneumatique), c'est précisément l'espace de résurrection.

« *Dans la maison de mon Père les demeures sont nombreuses.* » Qu'il y ait plusieurs façons d'être auprès de Dieu, c'est sans doute vrai, mais ce n'est pas cela qui est en question. Il s'agit d'un espace pour les multiples, pour la multitude des hommes : *la maison de mon Père est un espace pour la multitude des hommes.*

Pour cette raison, les premiers croyants ont entendu qu'ils étaient concernés par la parole de Dieu qui ouvre le ciel à la terre et qui ouvre l'Évangile, en disant : « *Tu es mon fils* ». Ils ont entendu qu'ils étaient enfants de Dieu dans le Fils, que c'était une salutation, une bénédiction patriarcale adressée à l'humanité. « *Tu es mon fils* » n'est pas simplement quelque chose qui concerne un autre. Nous sommes immédiatement concernés par l'écoute de cette parole. On pourrait montrer cela en détail chez saint Paul.

C'est le début de l'épître aux Éphésiens que nous avons à voir cette année dans un groupe à Paris. Le premier mot : « *Béni le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ qui nous a bénis dans les lieux célestes en son fils Jésus Christ* », c'est la bénédiction patriarcale qui dit "Tu es mon Fils". C'est la parole qui vient du ciel et dit à la terre « *Tu es mon Fils* » qui est entendue comme adressée à l'humanité. Là, vous avez quelque chose d'énorme.

Donc, "la maison de mon Père", c'est la demeure des multiples. Vous avez là un vocabulaire qui est véritablement un vocabulaire de l'espace : la maison, la demeure des multiples.

La mention d'espace se poursuit ensuite. « *²Sinon vous eussé-je dit que je vais vous préparer un lieu (topos).* » Le mot "lieu", qui appartient au vocabulaire de l'espace, est lui-même plus important que le mot "espace" chez les Anciens, aussi bien grecs que sémites. Du reste, le lieu est un des noms juifs de Dieu : le Lieu (*Hamaqom*) ; le Nom (*Hashem*). Le nom et le lieu donnent lieu chez nous aux expressions : *au nom de, au lieu de*, ce qui est très intéressant à méditer. Or, *avoir lieu* et *donner lieu*, c'est probablement la meilleure façon de méditer ce que veut dire *être*. *Avoir lieu*, ou, chez les Anciens, *avoir corps*, ou *avoir vêtement*, c'est la même chose. La peur d'être nu, c'est la peur de ne pas exister. Ce sont les grands symboles spatiaux de l'*habitudō* c'est-à-dire du comportement, de l'habitation et de l'habit (du vêtement). Tout cela vient du verbe avoir, un verbe magnifique. Je l'ai déjà dit mais c'est à dessein que je le répète pour que cela prenne place en vous.

- **Verset 3a. Symbolique du temps et du lieu.**

« *³Si je vais et vous prépare lieu, en retour je viens* – au présent – *et je vous prendrai auprès de moi* – au futur ? Non, ce futur n'est pas un futur. Dans les langues sémitiques, il y a la distinction entre l'accompli et l'inaccompli, pas la distinction entre passé, présent et futur. Ce sont des aspects et pas des temps. Autrement dit, il faudrait traduire ce futur par un inaccompli : *en retour, je viens et je commence à vous prendre auprès de moi.* »

Cette symbolique des lieux et des temps est très complexe parce que, dans notre imaginaire il y eut un temps où Jésus fut, un temps où il mourut, un temps où il ressuscita ; et quand nous mourrons, nous ressusciterons, mais pas complètement, puisqu'il faut que le corps ressuscite à la fin des temps, ce qu'on appelle le grand retour, etc. Cette thématique du retour va commencer à s'élaborer au IIe siècle.

Par contre la grande méditation de Jean – c'est vrai chez Paul aussi – consiste à penser dans le même et la messianité, c'est-à-dire la venue de Jésus, et l'eschatologie : « *L'heure vient et c'est maintenant* » (Jn 4, 23). Autrement dit, cette distance, dans la pensée juive, entre la messianité et l'eschatologie, est, au fond, récusée par la méditation profonde de Paul et de Jean, même si ensuite elle reprend place dans la gestion usuelle du temps de l'Église.

L'Évangile va très loin. L'écoute de l'Évangile aura beaucoup de retard par rapport à ce qui est contenu dans l'Évangile. Des retours en arrière se manifesteront dans beaucoup de domaines. Quand la royauté française est pensée à partir de la royauté davidique, quand le sacerdoce chrétien est pensé à partir du sacerdoce aaronique, nous avons là des retours en arrière. En effet, il est mentionné que Jésus est « *un autre prêtre selon le sacerdoce de*

Melkisédeq, et non selon le sacerdoce d'Aaron » (Hébreux 7, 11). L'expression : « *Prêtre selon l'ordre de Melkisédeq* » est une parole du psaume 110 qui est reprise et méditée longuement dans l'épître aux Hébreux – preuve que la profonde nouveauté christique est loin d'être entendue.

Penser dans le même et la messianité et l'eschatologie va constituer l'énigme énoncée au chapitre 16 à laquelle je faisais allusion tout à l'heure. D'un mot, pour que ce ne soit pas simplement des mots en l'air, l'énigme consiste en ceci, et elle est tellement subtile que beaucoup de traducteurs ne la voient pas : « *Un micron et vous ne me constatez plus, ce qui est, en retour, un micron, que vous me verrez.* » (Jn 16, 16). Auparavant, il a été annoncé "un peu de temps" (Jn 7, 33) et "un peu de temps" (Jn 12, 35). Ici ce n'est plus "un peu de temps", c'est "un peu" : un micron, ce n'est plus du temps. « *Vous ne me constatez plus* » doit se comprendre ainsi : "je suis effacé à vos yeux de chair, à vos yeux qui constatent. Mais c'est précisément pour cela que vous me verrez." Et voir, chez Jean, c'est toujours voir la dimension christique de Jésus, sa dimension de Fils. Ce ne sont pas des temps différents, mais un micron de différence pour la lecture de l'absence comme authentique présence. Telle est la grande énigme qui est annoncée ici, mais pas développée. Il y a une progression dans la méditation sur ce thème. Et comme il y a sans doute plusieurs rédacteurs de l'évangile de Jean – il y a une école johannique – certains textes, sans doute, sont plus approfondis à tel ou tel moment d'écriture de cet évangile. Le thème de la Présence-Absence que nous venons de lire n'est pas développé comme il le sera au chapitre 16.

« *Je vous prendrai auprès (pros) de moi* » est encore une façon de marquer qu'il s'agit de la symbolique de l'espace. L'auprès est l'essence même de l'espace. Le près et le loin sont deux des caractéristiques essentielles de l'espace. Il ne faut pas croire que la proximité se mesure en kilomètres, ni en années. La véritable proximité est autre chose, donc la véritable présence sera autre chose sans doute que ce que nous imaginons... La véritable proximité, c'est d'elle qu'il s'agit quand Heidegger dit en substance ceci : « Si nous tous en ce moment nous pensons d'ici même au vieux pont de Heidelberg, nous pouvons être beaucoup plus proches de ce pont qu'une personne qui l'utilise journallement comme un moyen quelconque de passer la rivière. » C'est une phrase facile à retenir pour essayer de méditer l'essence de l'authentique proximité et de l'authentique présence.

« *Et où je suis, vous aussi, soyez.* » On ne peut pas trouver de vocabulaire plus spatial que tout ce passage. Tous les mots : la maison, la demeure, le lieu, où, auprès, avec, etc.

● **Verset 4. Le thème du chemin.**

Alors, dans ce trouble, va surgir une question des disciples, et même deux questions, et puis une troisième au verset 22. Nous sommes bien dans le processus où le trouble engendre la question.

Ici, elle est suscitée par Jésus lui-même qui dit : « *4Là où je vais, vous connaissez le chemin.* » Le rapport du lieu et du chemin, c'est-à-dire de la demeure et de l'aller et venir, sont à nouveau en question ici. Au fond, le lieu est le recueil des chemins, l'ouverture est l'aboutissement des chemins. Habiter, c'est avoir la possibilité de marcher, car le chemin dit la libre habitation. Vous avez cela à propos d'une autre demeure qui se trouve au chapitre

10, le chapitre du berger : « *Si quelqu'un entre par moi, il sera sauf, et il entrera et sortira* » (v. 9). L'habitation, c'est la capacité d'entrer et de sortir. Être dedans sans la capacité de sortir, ce n'est pas une maison, c'est une prison. Et être dehors sans la capacité d'entrer, évidemment, ce n'est pas une maison, c'est le sans-domicile. Entrer et sortir. Dans le chapitre 10, il s'agit de la porte : « *Je suis la porte* ». La symbolique de la porte est à peu près la même que celle du chemin. Nous avons ici « *Je suis le chemin.* » Notre façon de demeurer, c'est de marcher.

Chemin et demeure s'entre-appartiennent tellement qu'on ne peut pas évoquer l'un sans l'autre. Dans une petite église du XI^e siècle qui était près d'être en ruine, aux alentours de mon pays natal, on a entrepris des restaurations qui ont mis au jour des fresques très fatiguées qu'on a commencé à réveiller. Parmi elles, une très grande fresque de saint Christophe. Or saint Christophe, c'est vraiment le voyage, le chemin, c'est la traversée. Il porte Jésus sur son épaule – nous sommes dans la symbolique médiévale, mais il y a parfois une continuité entre la symbolique médiévale et la symbolique scripturaire –, au fond se trouve une petite maison. Le chemin est indiqué par le fait que la maison est petite et qu'on s'éloigne, car il n'y a pas de chemin sans maison et pas de maison sans chemin. *D'où je viens et où je vais.*

- **Versets 5-6a. La question de Thomas et le "Je suis" de Jésus.**

Cette mention du chemin permet à Thomas de poser sa question : « ⁵*Nous ne savons pas où tu vas, comment pouvons-nous savoir le chemin ?* » ⁶*Jésus lui dit : "Je suis le chemin..."* »

Nous trouvons ici un des multiples "*Je suis*" qui sont essentiels à l'évangile de Jean, en particulier : Je suis la résurrection et la vie, Je suis le pain, Je suis la porte, Je suis le chemin, Je suis la lumière du monde, etc. Tous ces "Je" qui nous invitent à essayer de penser l'identité insue de Jésus. Insue, car si quelqu'un définit son identité psychique en disant : « *Je suis la lumière du monde* », il vaut mieux vous méfier, non pas tant à cause de ce que veut dire lumière, mais à cause de ce que veut dire "Je" ! Le *Je* christique, nous l'avons médité en d'autres lieux pendant des années. C'est par là, sans doute qu'il faut commencer. En ce qui nous concerne, au point où nous en sommes, "être le chemin" ne signifie pas être l'itinéraire sur la carte, ni être le chemin tel que tracé sur le sol. *Je suis le frayer le chemin, Je suis le marcher le chemin. Je suis le chemin*, c'est-à-dire je suis la marche, *je suis marcher*. Il donne lieu, il donne route. Il est que nous marchions.

« ⁶*Je suis le chemin et la vérité et la vie* » : ce ne sont pas trois choses différentes. Nous avons ici un hendiadys, mot que j'ai déjà employé – c'est même assez curieux, car ici c'est une triade et non pas une dyade. Les hendiadys sont très nombreux chez Jean. Ainsi, "*plein de grâce et vérité*", "*naître d'eau et esprit*" : deux mots pour dire une seule chose avec sans doute un micron de différence. Autrement dit, il n'y a même que quand il y a autre, ou bien : il faut un micron d'altérité pour que le mot "même" ait un sens. Ici, parmi les multiples dénominations de Jésus, trois mots disent la même chose, et non pas simplement deux. En réalité, *vérité* et *vie* sont déjà un, cela nous le savons. Et ici *vérité* et *vie* s'identifient au chemin. Le chemin n'est pas quelque chose d'autre que la vérité, car être

authentiquement en chemin, c'est notre mode d'être authentiquement à la vérité. Pour l'instant, nous nous en tenons là.

- **Versets 6b-7. Le rapport au Fils et au Père.**

« *Personne ne vient auprès du Père sinon par moi. ⁷Si vous me connaissiez, vous connaîtriez mon Père également. Et dès maintenant, vous le connaissez et vous l'avez vu.* » Voilà un passage très étrange où cumule un nombre considérable de questions. Ces versets entendus en dehors de leur contexte – « il n'y a pas d'autre chemin vers Dieu que moi » – sont très difficiles à entendre. On m'a dit une fois : « Il aurait dû dire : "Je suis **un** chemin". » Outre qu'il est assez délicat de dire au Rabbi ce qu'il aurait dû dire, le texte, de façon tout à fait pertinente, dit : « *Je suis **le** chemin.* » Voilà quelque chose qui, aujourd'hui, ne doit quasiment pas être entendu. Et pourtant c'est bien, Dieu merci, *le* chemin. Pour vous tranquilliser de façon grossière et provisoire par rapport à ce que je viens d'affirmer, disons que, si quelqu'un d'autre se trouvait être pour moi chemin pour aller à Dieu, il serait aussi fondé à dire "je suis *le* chemin" et non pas "*un* chemin". Je mets cela au conditionnel car ce qui est en question ici ne signifie pas : il n'y a que le christianisme, et de préférence le catholicisme, pour aller au ciel. Ce n'est pas le sens. Mais ça dit quelque chose d'essentiel qu'il nous faut essayer d'approcher.

La phrase qui suit est curieusement construite : « *Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père.* » C'est ce que nous disions : le Fils et le Père sont le même avec une altérité. Pourquoi ? Parce que fils et père ne sont pas pensés à partir de nos expériences psychologiques de paternité et de filiation. Père et fils, voilà ce qu'il faut méditer.

Ce n'est pas notre sujet, mais je le dis en passant, nous y avons d'ailleurs touché l'année dernière à propos du Notre Père. Père et fils, c'est du domaine de la psychologie chez nous, de la physiologie évidemment, au moins pour les naissances qui ne sont pas adoptives, donc du domaine de la législation. C'est aussi d'ordre juridique ou notarial : la notion d'héritage est très importante dans la constitution des cultures. Cela relève donc de multiples champs. Aucun de ces champs-là n'est directement visé dans notre verset 7. Nous sommes ici dans la symbolique du rapport semence-fruit. Le fils est la manifestation de ce qu'est le père en semence, c'est-à-dire en caché. Donc le Père ne peut pas être connu comme père si je ne connais quelqu'un comme fils, si je ne connais le fils comme *fil*s, comme *le* Fils.

On comprend alors très bien que le texte dise : si vous connaissez le Père, vous me connaissez aussi. Sous ce rapport, Père et Fils sont le même, ce qui ne contredit pas la distinction des personnes dans la théologie. Ce n'est pas la même problématique.

d) La question de Philippe et le discours de Jésus (Jn 14, 8-14).

- **Versets 8-9. La question de Philippe et la réponse de Jésus.**

Il y a une affirmation plus étonnante ensuite, car « *vous le connaissez et vous l'avez vu* » suscite la question de Philippe : « ⁸*Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit.* » Demande magnifique ! Dans tout ce débat, ce qui est en question, c'est vraiment l'expérience de Dieu et non pas une expérience dont on dirait : s'agit-il de l'absence de Jésus

ou de l'absence de Dieu ? Dans le texte qui nous occupe, l'un est dans l'autre, indiscernable de l'autre.

« ⁹*Alors Jésus lui dit : "Tout ce temps je suis avec vous et tu ne m'as pas connu, Philippe ? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment dis-tu : " Montre-nous le Père" ?" »*

Et cette identité – mais je rappelle toujours qu'identité (ou mêmeté) comporte un élément d'altérité – cette identité est marquée ensuite par des thèmes qui sont récurrents tout au long de l'évangile de Jean : « *Je suis dans le Père et le Père est en moi.* » Être dans, voilà une préposition de lieu : dans. Nous, nous pensons en termes de limite en distinguant ce qui est dedans et ce qui est dehors dans une sorte d'imaginaire de l'emboîtement. Mais le rapport du dedans et du dehors est un rapport symbolique d'une très grande complexité, qui est à méditer car il est essentiel. On emploie de grands mots : l'immanence et la transcendance, qui ne veulent rien dire... Ce sont des pseudo-concepts qui cachent leur base symbolique. Tous les mots d'une symbolique de l'espace comme dedans et dehors, au-dessus ou dedans, deviennent de simples concepts : la théologie se sert de concepts. Quel rapport y a-t-il entre concept et expérience ? Vous avez justement à méditer sur expérience.

- **Versets 10-11. Le rapport du Père et du Fils.**

« ¹⁰*Je suis dans le Père et le Père est en moi.* » Cette réversibilité de l'être dedans est évidemment à méditer. Première formule donc, la même que : « *Le Père et moi nous sommes un.* »

Deuxième formule : « *Les paroles que je dis, je ne les dis pas de moi-même, mais c'est le Père demeurant en moi qui fait ses œuvres.* »

Voilà deux thèmes : mes paroles ne sont pas mes paroles, ce sont les paroles du Père ; mes œuvres ne sont pas mes œuvres, ce sont les œuvres du Père. Vous trouvez cela tout au long de l'évangile de Jean. « *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre.* » La volonté c'est la semence, et l'œuvre c'est la semence accomplie.

« ¹¹*Croyez que je suis dans le Père et que le Père est en moi. Sinon croyez à cause des œuvres* » à condition de les voir comme œuvres du Père, bien sûr.

- **Verset 12. Première approche de ce verset.**

¹²*Amen, amen, je vous dis, celui qui croit en moi, celui-là fera les œuvres que je fais, et en fera de plus grandes puisque je vais vers le Père.* » Voilà une phrase étonnante !

Cela signifie que nous sommes dans le *Je* christique car « *Je vais vers le Père.* » C'est la raison que donne le texte. En effet, ce ne sont pas les œuvres de Jésus en tant que singulier, mais de Jésus en tant que Fils Un et plein de la totalité des enfants, plein de l'humanité : *Monogènes plêrês*. Ce sont toujours les pronoms personnels, ici *je* et *vous*, qui sont en question. Le Christ est autre que moi, oui, c'est clair, mais il n'est pas autre de cette altérité qui fait la différence entre moi et vous. On reviendra sur ces choses-là, d'autant qu'elles resurgiront.

- **Versets 13-14. Le thème de la prière.**

« ¹³*Ce que vous demandez dans mon nom, je ferai* – voilà qu'advient la notion de prière, le troisième terme du processus : *aitêsis*, la prière, la demande. Et la prière est nécessairement exaucée. Il n'y a pas de prière qui ne soit exaucée. "Dans mon nom" : dans le nom n'est pas l'équivalent de notre : "au nom de" quelqu'un... *prier dans le nom – en sorte que le Père soit glorifié dans le Fils* – manifesté dans le Fils – ¹⁴*Si vous demandez quelque chose dans mon nom, je ferai.* »

- **Retour aux versets 15-16. Le thème quadriforme.**

Et c'est ici qu'intervient : « ¹⁵*Si vous m'aimez (agapê), vous garderez mes dispositions (écoute de la parole), ¹⁶et je prierai le Père* (c'est le Christ comme prière ici), *et il vous enverra un autre paraclet, ¹⁷le pneuma* qui est caractérisé comme *pneuma de vérité* ». Nous retrouvons donc notre texte, ces versets dont nous disions qu'ils sont le leitmotiv. Il a été préparé par un processus, une intro-duction. Il surgit ici et il va régir ensuite la totalité de ces quatre chapitres.

Nous venons de faire un exercice de lecture, une première approche. Vous allez faire, à votre tour, un travail important dont je recueillerai les fruits. Ensuite, nous continuerons notre chemin, je ne sais trop comment. Un chemin, ça se fraye.

- **Question sur le trouble**

► Tu as parlé du trouble des disciples. Moi, le temps de détresse du "ne plus" et du "pas encore" que les disciples ont peut-être vécu, j'aimerais entrer dedans.

J-M M : Oui, c'est ce que Jésus appelle un micron.

- **Précision sur le thème quadriforme.**

Dans les quatre points (agapê, garde de la parole, prier, pneuma), les compléments et les sujets n'ont aucune importance. J'ai mis en évidence les mots d'un point de vue sémantique, pas d'un point de vue syntaxique. Il y a présence christique :

– Ce n'est pas un individu simplement qui, authentiquement, a de l'agapê pour quelqu'un, c'est le Christ à travers un individu qui a de l'agapê pour quelqu'un.

– Garder la Parole : c'est une expression extraordinaire, c'est entendre, ce que nous essayons de faire ici. Si nous entendons, et si nous gardons cette Parole, nous sommes dans la présence christique. Ce n'est pas la peine d'aller à la chapelle pour ça.

– La prière est un autre nom, une autre modalité, un autre visage de la même présence.

– La présence de l'Esprit, c'est-à-dire la dimension christique spirituelle répandue en nous, L'Esprit est le nom majeur de la présence du Christ dans sa dimension de résurrection.

Donc, d'une certaine manière, cette présence est une présence dont nous sommes le corps, c'est-à-dire que l'*Ekklesia* – au grand sens du terme mais aussi dans un sens plus restreint – est constituée par la Présence. Et la présence christique passe par la présence de la christité en nous.

Chapitre II

Réflexions autour de l'expérience

Lecture de Jean 14, 16-31

I – Réflexions autour de l'expérience

1) Expériences au sens banal, philosophique et autres.

En partant des réflexions que nous avons échangées⁸ autour du mot expérience, j'essaye de ressaisir, d'ordonner, essentiellement de prolonger, ce que nous avons déjà partagé.

D'abord une réflexion sur le mot même d'expérience. La racine du mot – un mot de dix lettres – consiste en une lettre, c'est le *i*. Voilà la racine du mot : *i* vient du verbe *ire* qui signifie aller, qu'on retrouve dans *ite* (*allez : ite missa est*). *Ire* aller, à l'infinitif, est précédé de deux préfixes, *ex* et *per* : *ex* (à partir de) ; *per* (à travers, ou en traversant). Ce qui donne : *ex-per-i-ence* (*ence*, c'est la désinence comme dans "patience"). Au fond, l'expérience est une traversée, c'est, à partir d'un point, passer à travers quelque chose. On dit aussi *les traverses de la vie*, ce qui ne veut pas dire qu'on y marche nécessairement de travers. Voilà l'origine du mot.

Maintenant nous allons nous intéresser à ses emplois, le champ sémantique occupé par ce mot. Tâchons de mettre de l'ordre, de déterminer les différents champs partiels.

a) Expérience au sens banal.

Parmi les différents champs d'usage d'un mot, il y a celui de la banalité, c'est-à-dire de ce qui se partage en commun. Le mot banal n'est pas forcément négatif. Il faut l'entendre ici au sens où l'on parlait d'un four banal pour cuire le pain de la communauté, de la cité. L'usage est un usage banal des mots, très important à recenser et à connaître.

Dans son sens banal, "expérience" joue souvent en opposition à idée. Il y a ce qui relève de l'idée, du concept, de la spéculation, et puis ce qui relève de l'empirique, de l'expérience empirique – *empéiria*, en grec.

Toujours dans le champ du banal, je voudrais également commémorer un autre sens que vous avez vous-même rappelé, qui se référerait plutôt à la forme *peritus* ou *expertus* (le *i* est même tombé complètement dans *expertus*). Il est utilisé dans l'expression : *un homme d'expérience*. Cela peut être *expérience de la vie en général* – elle a de l'expérience, elle a

⁸ Nous n'avons pas eu d'enregistrement du travail par groupe autour du mot expérience, annoncé à la fin du précédent chapitre, et de sa reprise avec J-M Martin.

l'expérience de la vie – ou alors *expérience dans un champ particulier*, comme dans le métier. C'est là que le mot expert prend sa place, *expertus*.

b) Expérience au sens philosophique.

Je vais maintenant parler assez longuement de l'emploi philosophique du mot expérience. Il faut distinguer ici deux domaines : l'expérience lorsqu'il s'agit du statut de l'être-homme en général, ou l'expérience dans le cours d'une vie singulière. Vous voyez la différence ? Que signifie l'expérience dans la constitution commune de l'homme, dans l'être-homme, ou bien quelles sont les expériences singulières qui jalonnent la vie d'un individu ? Je prends le premier cas, sur le statut d'homme en général.

- **La distinction de la connaissance et de l'affectif.**

Philosophiquement, l'expérience est traitée par rapport à la connaissance plutôt que par rapport à l'affectif. Nous avons là, donc, une autre distinction qui est constitutive de notre pensée occidentale : le connaître d'une part, et l'affectif d'autre part ; ou le cognitif et le volitif, pour employer des mots qui ont cours aujourd'hui et qui sont tout à fait décisifs. Même quand il s'agissait de caractériser les différentes vertus dites théologiques au Moyen Âge, on pensait l'*agapê* et l'espérance du côté de l'affectif et la foi du côté de la connaissance. C'est une division qui va de soi chez nous et qui n'a pas ce sens dans le Nouveau Testament.

Dans le Nouveau Testament, aimer qui, pour nous, est affectif et connaître qui est cognitif sont deux façons de dire quelque chose de plus fondamental qui est la proximité ou la présence. Par exemple, le verbe connaître ne signifie pas d'abord avoir des idées sur quelque chose. Connaître, *yada* en hébreu, va jusqu'à l'acte sexuel. « *Adam yada' 'Hawa* » : « *Adam connut Eve et elle enfanta un fils.* » Le mot connaître, chez Jean, mot très important, n'est pas un mot spéculatif. Il ne s'oppose pas à l'affectif. Il ne se définit pas du tout dans ce rapport-là. C'est là une occasion, pour nous, de vérifier le non-pensé de notre spontanéité, de notre donné congénital, natif.

- **Le champ de la connaissance en philosophie.**

Dans le champ de la connaissance, l'expérience concerne ce qu'on appelle les données par opposition au concept qui, lui, est une élaboration intellectuelle à partir des données. Et c'est pourquoi l'expérience est souvent mise au compte de la connaissance sensible par opposition à l'intellectuel.

Voilà une autre distinction, le sensible et l'intelligible, issue en premier de Platon et qui régit toute notre pensée. Mais elle n'a pas lieu non plus dans notre Écriture. Cette distinction est même mortelle pour l'intelligence de la symbolique dans laquelle les données dites intellectuelles ou spirituelles sont toujours exprimées à travers des mots qui sont, pour nous, du domaine du sensible. Or il ne s'agit pas simplement d'une métaphore, comme la relecture qu'en fait l'Occident incline à le penser.

Ces questions ont été beaucoup traitées dans les temps récents en phénoménologie, et Husserl, le grand fondateur de la phénoménologie, emploie l'expression de *data hyletica* :

les données matérielles. *Data* vient du latin : les données ; *hyletica* a pour racine le mot grec *hylê*, la matière, mais le mot matière est un mot aussi (ou plus) mystérieux encore que le mot esprit.

Nous avons donc une opposition entre le sensible et l'intelligible. De la même façon, la question se pose aussi à propos de l'intelligible, de sorte qu'on distingue entre l'intuition et la raison, l'intuition étant plutôt du côté de l'expérience. Mais là, on ne peut pas parler simplement de matériel, ce qui pose question. La raison, elle, fonctionne d'une certaine manière, mais il lui faut bien des données de base. Or, il n'y a pas que les données sensibles.

Le verbe être ne dit pas quelque chose de sensible, et ce n'est pas non plus une abstraction vaine. Est-ce qu'il y a une intuition de l'être comme être, de l'être en tant qu'être ? C'est une des questions de la philosophie.

Ceci étant, il y a toujours, de façon grossière et sommaire, deux écoles : une école dite des "empiriques", ceux qui sont du côté de l'expérience, qui culmine avec Hume au XVIIIe siècle ; et puis l'école des "idéalistes" au sens philosophique du terme, et non au sens des gens qui ont des idéaux.

Pendant, avec cette signification, l'opposition, populaire cette fois, entre des matérialistes et des idéalistes, est courante aujourd'hui. Les matérialistes sont ceux qui ne pensent qu'à des choses matérielles, les idéalistes sont ceux qui ont des idéaux. Ce n'est pas du tout le sens philosophique de ce terme, et cependant ça appartient à un même fond de vocabulaire. Ceci donc du point de vue qui privilégie la connaissance.

- **Le champ de l'affectif en philosophie.**

Pour ceux qui privilégient l'affectif – toujours dans le champ philosophique – il y a un champ dans lequel l'affectif domine, avec des mots comme éprouver, pâtir, subir. Il s'agit de subir des situations, des faits.

C'est pourquoi le phénoménologue Heidegger emploie le mot *befindlichkeit*, "sentiment de la situation". Subir les faits, c'est la facticité ou factivité – je ne sais comment il faudrait dire. On traduit *facticité*, mais le mot "factice", chez nous, signifie autre chose. Ce qui est pris en compte dans la phénoménologie est de l'ordre de la factualité d'une existence singulière. On subit les choses, ce qui n'exclut pas qu'on puisse aussi les tenter, donc tenter des expériences de la vie.

Au fond, nous sommes ici dans un champ phénoménologique, mais qui essaye de ressaisir ce qui existe largement dans le champ de la psyché. Nous ne sommes plus dans le champ de la logique, par exemple, ou de la métaphysique. Nous sommes dans le champ philosophique de la psychologie, la psyché.

Tout n'est peut-être pas absolument clair dans cette tentative de répartition. C'est très difficile de mettre un peu d'ordre dans l'ensemble des significations possibles du mot expérience. Voilà pour le champ philosophique.

c) Autres emplois du mot expérience.

- **Dans le champ scientifique.**

Dans le champ scientifique, vous y avez fait allusion vous-mêmes : c'est le mot expérimentation qui, peut-être, vient en avant par rapport au mot expérience : une expérimentation qui est provoquée et non pas subie, qui est programmée, qui suppose la constitution d'un protocole, qui se donne les moyens de vérifier une hypothèse. Ceci est propre à la modernité et appartient particulièrement à la technologie. Heidegger a merveilleusement décrit ce processus de l'expérimentation technologique.

- **Dans le champ de l'art ou du poème.**

Dans le champ artistique qui était suggéré hier, je me bornerai à vous dire que ça existe et qu'il y a des lieux où l'on peut essayer d'y travailler, mais je ne veux pas entrer dans cette question.

L'expression "faire une expérience de la parole", une expérience du poème, est le thème d'une série de trois conférences qui se trouvent chez Heidegger dans un de ses derniers ouvrages intitulé *Acheminement vers la parole*. Et il pose la question : qu'en est-il de se préparer à une expérience de la parole, soit dans le champ poétique, soit dans le champ de la pensée, soit dans le rapport de l'un et de l'autre ? Ceci se trouve dans les conférences regroupées dans le recueil dont j'ai parlé, sous le titre *Das wesen der Sprache*, De l'essence de la parole, ou plutôt, Du déploiement de la parole. C'est une indication pour ceux que ce sujet intéresse. Je ne vais pas poursuivre davantage.

- **Dans le champ de la mystique.**

Le mot expérience est également employé dans un autre champ, le champ de la mystique.

Je vous signale que la distinction de la théologie et de la mystique est totalement étrangère au Nouveau Testament, mais elle se fait jour de bonne heure à la mesure où la théologie, dans le dialogue avec l'Occident, privilégie progressivement la conceptualisation. La théologie est largement conceptuelle, ce qui laisse le champ libre à l'autre processus qui aura une grande place, parallèlement à la théologie, dans l'histoire de la vie et de la pensée chrétienne, et qu'on appelle la mystique. Au IV^e siècle encore, les grands théologiens sont souvent de grands mystiques. Les Pères de l'Église, par exemple les Cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Naziance, ne distinguent pas mystique et théologie. Néanmoins, ils sont déjà fortement influencés par l'esprit grec, celui de leurs interlocuteurs, mais ils ne font pas clairement cette distinction. Et face à la prédominance de la théologie conceptuelle qui se manifeste en particulier dans la scolastique, les grands siècles rationalistes sont le Moyen Âge, le XII^e et le XIII^e siècle, de ce point de vue-là.

► Saint Paul ne conceptualise pas du tout ?

J-M M : J'ai dit : dans le Nouveau Testament il n'y a pas de distinction entre concept et mystique. Nous y reviendrons puisque nous allons venir à Jean, c'est notre projet. Nous n'avons pas choisi, nous, de faire de la théologie ou de la mystique, mais de poser la

question à partir de l'Écriture. Seulement, nous avons toute cette histoire entre l'Écriture et nous, donc je la commémore très rapidement.

En rapport avec cette théologisation se trouve, d'abord au XIIIe – XIVE siècle, une grande mystique qui est la mystique rhénane. C'est là que se trouve Maître Eckhart, entre autres, qui est probablement, en Occident, le plus digne d'attention, et qui reste néanmoins en contact et en dialogue avec la scolastique. C'est un dominicain comme saint Thomas d'Aquin qui, lui, représente la conceptualisation.

Plus connu par nous, un autre moment de la mystique est la mystique espagnole du XVIe siècle, représentée par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila en particulier. Je ne commémore pas d'autres mystiques comme la mystique française du XVIIe siècle : Bérulle, Olier, Madame Guyon, etc. Il y a comme des écoles, des tendances. Ce qui caractérise pour moi les mystiques qui apparaissent au XVIe siècle, c'est une psychologisation. Le XVIe siècle est l'avènement du *je* sous différents aspects, et donc de la psychologisation. C'est vrai chez Descartes, c'est vrai chez Luther, c'est vrai chez les mystiques espagnols. Donc c'est un trait commun, un mouvement commun de la pensée de l'Occident. Chez Luther, par exemple, la foi est pensée comme sentiment de confiance et non plus comme acquiescement à une doctrine. Vous voyez la différence, le passage du concept au vécu, au sentiment.

► Les apôtres n'avaient pas ce sentiment ?

J-M M : Mais, ce n'est pas la question. – Est-ce que le mot foi se pense à partir de l'affectif ou à partir du conceptuel ? – Ni l'un ni l'autre ! Dans le Nouveau Testament, cette distinction ne fonctionne pas. Si bien que Luther d'une part, et le concile de Trente qui ne fait que reconduire la pensée médiévale, ont également tort – enfin, je veux dire qu'ils sont en déficience, l'un comme l'autre, par rapport aux possibilités de sens du Nouveau Testament.

Vous savez, les accommodations à l'époque sont probablement plus dangereuses que les réticences. Se livrer pieds et poings liés à l'insu d'une époque, c'est ce que tout le monde voudrait, mais adapter est souvent très dangereux. On ne va pas entrer dans ces considérations qui nous emmèneraient beaucoup trop loin.

2) Témoignage de Thérèse d'Avila dans le *Château de l'âme*.

J'ai choisi de vous donner un texte en exemple. Il est tiré de sainte Thérèse d'Avila, du *Château de l'âme*, dans la *quatrième demeure* (chapitre 2). Vous avez des thématiques imagées. Certaines des images sont puisées à l'Écriture. Or, l'Écriture n'est pas un recueil d'images. Il ne faut pas confondre l'image et le symbole. Sainte Thérèse fait une différence pour marquer deux degrés, car les demeures sont des degrés dans l'expérience spirituelle.

« **Pour mieux comprendre la différence qu'il y a entre les contentements et les goûts, figurons-nous que...** » "Les contentements et les goûts" : la traduction est bonne mais, souvent, on dit, en français, les consolations et les goûts.

● **Parenthèse sur le mot goût.**

Une petite parenthèse, ici : le mot de "goût" est très intéressant. Dans les champs qui nous occupent maintenant, les expériences tirées du vocabulaire du goût et de l'odorat deviennent souvent dominantes. C'est d'autant plus remarquable que goût et odorat sont les sens qui ont été les moins privilégiés par la spéculation. Contrairement à entendre et voir, toucher, goûter, sentir au sens olfactif du terme, ne sont pas véritablement du langage de l'intellectuel. La raison en est simple, c'est qu'il est très difficile de nommer le goût (ou les goûts) et les senteurs. Caractéristique en cela est, en particulier, le vocabulaire de l'œnologie. Il fait référence, du reste, à d'autres sens : le bouquet, les senteurs florales, des goûts fruités, des goûts de fruits rouges ; ou alors, à des formes, mais du côté de la rondeur, de la cuisse, de la couleur pour la robe, etc. Vous avez un vocabulaire caractéristique que, du reste, je maîtrise très mal dans le concret. Je peux l'apprendre d'oreille, mais ce n'est pas la même chose que de savoir discerner un Sancerre de 1985 et un Pouilly de 1986.

Pour en revenir à l'Écriture, est-ce qu'elle utilise le langage du goût ?

► Dans le psaume : « *Goûtez et voyez.* »

J-M M : Oui, et saint Jean, utilise-t-il le vocabulaire du goût ?

► À Cana.

J-M M : À Cana, et précisément à propos du vin. On pourrait évoquer le vin du point de vue de la boisson et pas du goût. Mais le texte, ici, fait la distinction entre le bon vin et le moins bon. Bon et mauvais sont les données les plus élémentaires et nous avons une différence entre du vin bon et du vin moins bon, donc il s'agit bien de la gustation.

Est-il question de l'odorat chez saint Jean ?

► A propos de Lazare, qui est depuis quatre jours dans le tombeau : « *il sent déjà* » (Jn 11, 39).

►► Et à propos du parfum.

J-M M : Oui, le parfum de Marie de Béthanie au chapitre 12, et c'est même explicite. Là, il s'agit d'une différence entre l'odeur de corruption et l'odeur de sainteté – on traduit très mal, il faudrait traduire l'odeur de consécration.

► « Il est mort en odeur de sainteté. »

J-M M : Oui, l'expression est courante, elle vient de Paul. On traduit "de sainteté" mais la bonne traduction serait "odeur de consécration".

► Dans Dostoïevski : l'odeur du starets...

J-M M : Tout à fait. L'Église russe a gardé ce grand thème – on connaît cela par Dostoïevski. L'odeur d'un cadavre est l'attestation du caractère sacré (ou saint) de la vie de l'individu. Quand ça ne marche pas, c'est un vrai scandale !

Mais ceci n'est qu'une petite parenthèse, à propos du mot goût. Maintenant, nous allons suivre quelques instants Thérèse.

« **Figurons-nous que nous sommes en présence de deux fontaines qui remplissent d'eau deux bassins.** »

Petite parenthèse de sainte Thérèse : « **Je ne trouve rien de mieux pour expliquer certaines choses spirituelles que cette comparaison de l'eau – ce n'est pas un symbole, c'est une comparaison, peut-être n'éprouve-t-on pas maintenant la différence, mais peu importe – cela vient de ce que je suis peu instruite et que mon intelligence ne m'aide**

point ; par ailleurs j'aime tant cet élément que je l'ai considéré avec plus d'attention que d'autres choses – je trouve très joli qu'elle aime l'eau – Sans doute il doit y avoir, dans tous les êtres créés par un Dieu si grand et si sage, de profonds secrets dont nous pourrions tirer profit, comme ceux qui en ont l'intelligence. Je crois cependant que chaque créature de Dieu, si minime qu'elle soit, ne serait-ce qu'une petite fourmi, renferme plus de secrets que nous ne saurions le comprendre. » Fin de la parenthèse.

« Or les deux bassins dont j'ai parlé se remplissent d'eau de différentes manières. Le premier la reçoit de très loin ; elle est amenée par des aqueducs et à l'aide de notre industrie ; l'autre la reçoit immédiatement de la source qui le remplit sans bruit aucun. Quand la source est abondante, comme celle dont nous parlons, elle répand du bassin une fois rempli un grand ruisseau ; il n'est plus besoin de notre industrie pour l'avoir ; et il n'y a pas à craindre que les aqueducs viennent à se détériorer ou que l'eau ne cesse jamais de couler.

Il n'en est pas de même de l'eau qui vient par des aqueducs. Elle figure, me semble-t-il, les contentements dont j'ai parlé et qui procèdent de la méditation. De fait, nous nous les procurons par la réflexion, par la considération des choses créées et par le travail pénible de l'entendement (de l'intellect). Dès lors qu'ils sont le fruit de nos efforts, ils font du bruit lorsqu'ils apportent à l'âme quelque profit spirituel, comme je l'ai dit.

L'autre bassin reçoit l'eau de la source même qui est Dieu. Aussi quand sa Majesté daigne accorder quelque faveur surnaturelle, elle la produit en mettant dans le plus intime de nous-mêmes la paix la plus profonde, la quiétude et la suavité. Mais dans quelle partie de l'âme cela se passe-t-il, et de quelle manière cela s'opère-t-il ? Je l'ignore. Ces goûts et ces délices ne se sentent point dans le cœur comme ceux d'ici-bas, du moins au début ; ce n'est qu'ensuite qu'ils inondent tout. Cette eau céleste se répand dans toutes les demeures du château, ainsi que dans toutes les puissances de l'âme, et arrive enfin jusqu'au corps. Voilà pourquoi j'ai dit que ces goûts commencent en Dieu et se terminent en nous ; et certes, comme le constatera quiconque l'aura éprouvé, ces goûts et cette suavité se font sentir à tout l'homme extérieur. »

Évidemment, l'usage de l'expression "homme extérieur" n'a rien à voir avec ce que signifie cette expression chez saint Paul. Ici, il s'agit du corps par opposition à l'âme. J'indique dès maintenant que, pour les discernements qui vont s'opérer par la suite, il faudra que nous précisions bien, à partir de l'Écriture, la signification du pneumatique, du psychique (qui relève de l'âme) et du charnel (ou somatique). Cette distinction sera de grande importance et elle a sa source dans l'Écriture.

« En traçant ces lignes, je songeais à ces paroles : *Dilatasti cor meum*, – "tu as dilaté mon cœur" (Ps 118,32) – par lesquelles le psalmiste déclare que son cœur s'est dilaté. À mon avis, ce n'est pas, je le répète, une joie qui a son origine dans le cœur ; elle vient d'une partie plus intime, comme d'une profondeur ; je pense que ce doit être du centre de l'âme, ainsi que je l'ai compris depuis et que je le dirai à la fin. »

Nous avons là une recherche de vocabulaire : l'âme, et ici, le centre de l'âme. À quoi cela correspond-il ? Quel repérage un peu rigoureux pouvons-nous faire dans les différents champs d'expérience ? Entre le pneumatique, le psychique, le charnel, c'est quelque chose qui reste pour nous à déterminer, et qui va se préciser de plus en plus. Ce sera de notre souci.

« [...] Je reviens au verset du psaume qui, à mon avis, peut me servir ici pour faire comprendre la dilatation du cœur. Il semble vraiment que quand cette eau céleste coule de la source dont j'ai parlé qui est au plus intime de nous-mêmes, tout notre intérieur s'élargit et se dilate. Elle produit en nous des biens que l'on ne saurait exprimer ; l'âme elle-même est impuissante à comprendre les dons qui lui sont accordés alors. Elle respire une suave odeur, disons-le maintenant, comme si dans ce fond intime il y avait un brasier où l'on jetât des parfums les plus embaumés. On ne voit ni la flamme du brasier, ni l'endroit où il est, mais la chaleur et la fumée odoriférante pénètrent l'âme tout entière, et même bien souvent, je le répète, le corps lui-même y participe.

Faites attention, mes filles, et comprenez-moi bien : on ne sent pas de chaleur, on ne respire pas de parfum ; c'est une chose beaucoup plus délicate ; je ne me sers de cette comparaison que pour vous faire comprendre ce que c'est. Les personnes qui ne sont point passées par cet état doivent être bien persuadées qu'il en est vraiment de la sorte, qu'on le comprend, et que l'âme en a une intelligence beaucoup plus claire que je ne sais le dire en ce moment. Ce n'est pas une faveur où l'on puisse se faire illusion. Malgré toutes nos diligences, nous ne pourrions l'acquérir (elle ne s'acquiert pas par notre effort) ; et elle manifeste par elle-même qu'elle n'est pas de notre métal ("de quel métal êtes-vous", c'est une expression courante qui existe en français : "nous ne sommes pas de même métal"), mais de l'or très pur de la sagesse divine. Ici les puissances, ce me semble, ne sont pas unies à Dieu ; elles sont enivrées et, comme étonnées, elles se demandent ce que c'est. Il peut se faire que mon langage diffère légèrement de ce que j'ai dit ailleurs sur ces choses intérieures ; rien d'étonnant à cela, car depuis environ quinze ans que je les ai écrites, le Seigneur m'a peut-être donné une intelligence plus claire de ces faveurs que je ne l'avais alors. Je puis cependant me tromper en tout maintenant comme alors, mais non mentir ; par la grâce de Dieu, je préférerais plutôt mille fois la mort. Je dis ce que je comprends. »

Vous avez ici un effort tâtonnant d'expression qui se cherche, qui essaye de parler un langage simple, enfin le langage de l'époque. Cela pose beaucoup de questions, mais il est assez intéressant de savoir que ça existe. On se sent aujourd'hui très grossier par rapport à des raffinements de ce genre. Et ce n'est qu'un moment de l'expérience, il s'agit de la quatrième demeure.

On peut passer une vie à étudier ces textes, mais notre but était simplement de donner un exemple. En ce qui nous concerne, nous examinerons la question de l'expérience de Dieu à partir, non de Thérèse, mais du Nouveau Testament.

3) Questions soulevées à propos de l'expérience

J'ai à peu près parcouru les champs de sens qui me paraissent dignes d'être commémorés pour notre question. Je voudrais simplement terminer par une énumération sommaire des questions soulevées à propos de l'expérience, les questions que nous avons soulevées (ou qui peuvent être soulevées) à propos de l'expérience de Dieu.

- **L'expérience et la lecture de l'expérience.**

Vous-mêmes m'avez soumis la première : L'expérience est la lecture que nous en faisons, comment nous la disons en mots. On pourrait distinguer ici la lecture actuelle, c'est-à-dire celle qu'on fait sur le coup, et la lecture différée ou relecture d'une expérience. Voilà qui mérite méditation.

- **Expérience et discernement.**

Ce n'est pas tout à fait la même chose. Discernement, parce que cette expérience peut n'être pas sans illusion. Mais le mot expérience appelle cela dans tous ses sens, et pas simplement dans le champ qui est le nôtre.

La mise en question de l'expérience, c'est-à-dire de la donnée immédiate, est un souci philosophique très ancien, sous le titre de *l'illusion des sens*. Parmi les exemples classiques, vous avez le bâton dans l'eau qui a l'air de ne plus être rectiligne. Est-ce que nos sens sont en prise directe avec la chose, ou est-ce qu'il y a matière à illusion ? Cela va jusqu'au soupçon que nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes, ce qui est la position de Kant. Il refuse le simple empirisme de Locke ou de Hume – des empiristes anglais de l'époque – parce que l'empirisme rend impossible l'établissement de la science : je ne peux pas tirer des lois générales si je me fie simplement à une collection d'expériences. Dès que je tire des lois générales, je suis en dehors de l'expérience. D'où tout le traitement que Kant fait subir à cette question en distinguant le noumène – c'est-à-dire la chose telle qu'elle est en soi, et elle est effectivement inconnaissable – d'un processus d'intelligibilité qui procède de formes a priori, de formes de l'intelligence comme le principe de causalité, ou choses de ce genre, et qui est commun à toute l'humanité, ce qui permet la constitution effective d'une science. Voilà un résumé sommaire d'une pensée immense comme la pensée kantienne.

Je veux dire que la question de l'illusion ne se pose pas simplement à propos de l'expérience dans le champ de la mystique. Mais là s'y posent de façon éminente les distinctions qui seront faites : est-ce naturel ou surnaturel, c'est-à-dire : est-ce de Dieu ou est-ce de notre propre fond ? Elles se combinent avec une autre distinction : est-ce de Dieu ou est-ce du mauvais, de l'adversaire ? Cette double dualité devient souvent un ternaire parce qu'on change de problématique : ce que je ressens dans ma prière relève-t-il des sollicitations du "mauvais" ou de mes propres désirs naturels ou d'un don de Dieu ? Voilà le problème du discernement tel qu'il est posé chez les mystiques.

Là je commémore, je ne suis plus dans l'Écriture.

- **Le problème de la transmission.**

La communication pose un problème parce que l'expérience, d'une certaine façon, ne se communique pas en tant que telle. Je ne peux pas la transmettre. Alors on emploie le terme "témoigner de son expérience", "elle cherche à se dire", etc. Ce problème sera pour nous de toute première importance. En effet, qu'en est-il de l'expérience apostolique ? C'est une question ! Et qu'en est-il de notre propre expérience ? Que signifie recevoir l'expérience apostolique ? Elle nous arrive par des témoins, mais qu'en est-il de ce cheminement ? Est-ce que cela constitue chez nous une authentique expérience ? Voilà des problèmes qui sont du souci même de notre intitulé.

- **Les effets de transformation provoqués par l'expérience.**

Autre question soulevée et qui mérite d'être examinée. Je crois que je suis assez fidèle aux questions que vous avez posées. Je ne fais ici que les énumérer. Nous allons d'une façon ou d'une autre les retrouver dans nos lectures, et nous chercherons à les résoudre, non plus en documentant sur la façon dont on les a résolues au cours des siècles, mais en lisant l'Écriture. Pour l'instant, nous nous contentons de les mettre au jour.

- **Expérience d'une présence ou d'une absence.**

L'un de vous l'avait dit : « Fait-on l'expérience de quelqu'un ? » Peut-être que le mot de "quelqu'un" n'est pas absolument pertinent, mais nous parlons de l'expérience de Dieu. Et le mot que nous avons prononcé, c'est : expérience de présence ou expérience d'absence. Ce n'est pas forcément ou bien l'un ou bien l'autre, mais c'est peut-être l'un et l'autre, et/ou : présence et/ou absence. Et cela, nous savons que nous allons essayer de l'élucider à partir de l'expérience apostolique de l'absence du Christ, puisque le Christ "est" la présence même de Dieu.

Nous avons donc, jusque-là, situé notre problème. Nous nous sommes munis de quelques précautions, d'un certain nombre de données pour aborder le texte de l'Écriture. Alors, comme hier sur "expérience", j'aimerais que, cet après-midi, vous essayiez de travailler sur "présence" pour nous faire avancer.

II – Jn 14, 16-31. Discours d'adieu

1) Réflexions préalables.

a) Le chapitre 14 comme *arkhê* des autres chapitres.

Nous prenons la suite de notre chapitre 14. Ce chapitre, nous avons dit qu'il appartenait à un grand ensemble qui va du chapitre 14 au chapitre 17. Mais néanmoins, il constitue déjà en lui-même un tout. Nous verrons que les thèmes du début reviennent vers la fin, et ensuite le chapitre se clôt sur : « *Levez-vous et partons d'ici.* ». Mais ensuite le développement reprend au chapitre 15 : « *Je suis...* ».

Donc, le chapitre 14 forme un tout qui a son unité et présente l'ensemble de la réflexion, mais il est en même temps l'*arkhê* (ou la tête) de l'ensemble du développement. La tête contient déjà en elle de façon non déployée l'ensemble du corps. Tel est le chapitre 14. Selon un principe assez fréquent chez Jean, l'essentiel du chapitre se trouve dans un premier récit qui constitue déjà un tout, et ensuite il y a une reprise qui est comme le déploiement de cette même totalité. Ce n'est pas vrai de tous les chapitres de Jean, mais d'un grand nombre. Ceci peut s'expliquer par le fait que, généralement, le premier récit est la partie la plus archaïque, et qu'ensuite l'école johannique a repris et continué la méditation de ce qui est contenu dans la partie initiale. Nous verrons en effet que les chapitres 15 et 16 reprennent des thèmes contenus intégralement dans le chapitre 14, mais les déploient de façon plus explicite.

C'est par le déploiement que l'on comprend le contenu initial, donc on est amené à relire. L'oral est fait pour être entendu, l'écriture est faite pour être relue. Autrement dit, ce qui est contenu en germe est connu de par le déploiement et nous reconduit à l'essentiel, au germe.

b) Précisions sur les quatre noms de la Présence.

Nous en étions à ce point où : *agapan* (aimer), entendre (ou garder la parole), prier, recevoir le don du Pneuma, sont des noms de ce qui constitue la présence de celui qui est, à d'autres égards, absent. J'imagine que, si je vous avais demandé sous quelle forme vous pensez que Dieu est présent, vous n'auriez peut-être pas dit ces quatre mots-là : *agapê* ; écoute ou garde de la parole ; prière ; accueil de l'Esprit. Peut-être en auriez-vous dit d'autres.

► J'aurais dit : les frères, la parole et l'eucharistie.

J-M M : C'est cela. Est-ce différent ?

► Non.

J-M M : Les frères sont compris dans *agapân*. Il faut savoir que *agapê* ne dit pas une vertu, *agapê* ne dit pas un sentiment non plus. *Agapê* dit un événement, le venir de Dieu (c'est le même mot). *L'agapê* ne consiste pas en ce que nous aimerions Dieu mais en ce que Dieu, le premier, nous a effectivement aimés. Autrement dit, *agapân*, c'est se savoir aimé – peut-être la chose la plus difficile – et, du même coup, aimer qui nous aime, et du même coup aimer qui est aimé de qui nous aime, c'est-à-dire les frères. C'est ainsi que Jean déploie le mot *agapân* dans sa première lettre, ce qu'il en est de *l'agapê* sous ses différents aspects. *L'agapê* ne désigne pas un sentiment, ni une vertu, mais le venir même de Dieu.

Tu as dit ensuite : "la Parole". Oui ! L'écoute de l'Écriture est une effective présence si je la lis comme **Parole** de Dieu à moi adressée, et elle est écrite pour cela. Elle veut être lue ainsi. Ce n'est pas ainsi que l'exégèse dominante la lit. Mais c'est ainsi qu'elle veut être lue comme elle le dit explicitement : « *Ces choses ont été écrites pour que vous les entendiez, et que, du fait de les entendre, vous viviez* » (d'après Jn 20, 31). Les entendre donne que je vive. Ça n'exclut pas qu'on puisse poser des tas de questions. Un historien peut poser des questions, je ne l'exclus pas, mais cependant la lecture qui domine actuellement ne devrait pas être la lecture dominante.

Ensuite : "la prière". La prière, c'est le sens du don. Je demande ce qui ne se prend pas, ce qui ne peut être que donné. Donc il y a quelque chose qui n'est pas de l'ordre de ma prise, mais de l'ordre d'un recevoir. L'autre façon d'avoir le sens du don, c'est rendre grâce, eucharistier. Autrement dit, l'Eucharistie est comprise comme prière, comme l'essence même de la prière, comme sens du don, d'autant plus qu'intervient là autre chose : l'Eucharistie n'est pas "ma" prière car « *je ne sais pas prier comme il faut* », comme dit saint Paul⁹. C'est la prière même du Christ. Car ma prière n'est prière que dans la prière du Christ. Mon eucharistie n'est eucharistie que dans l'Eucharistie du Christ. L'Eucharistie du Christ est sens du don à tel point qu'il se donne en plénitude. Et le don est un nom propre du pneuma. Autrement dit, il y a un rapport étroit entre le don, l'Esprit, la prière et l'eucharistie. Si je pense ces mots-là, non pas à partir de la répartition qu'ils ont dans le récit théologique ou dans le catéchisme, mais à partir de la proximité qu'ils ont entre eux dans le Nouveau Testament, c'est cela que j'entends. Et je n'entends pas l'eucharistie comme un des sept sacrements, j'entends l'eucharistie comme l'essence de la prière.

2) Lecture des versets 16 à 31.

- **Verset 16 : "Un autre paraclet".**

Maintenant, je regarde de plus près ce texte. Le pneuma est appelé *paraklêtos*. Ce n'est pas un nom propre du pneuma puisque « ¹⁶***Je vous donnerai un autre paraclet...*** »

Le Christ est paraclet, comme le dit saint Jean : « *Quand quelqu'un pèche, nous avons un paraclet auprès du Père, Jésus Christ le juste...* » (1 Jn 2, 1), mais nous n'avons pas gardé l'usage de cette dénomination du Christ comme paraclet.

Et Jean dit ici « *un autre paraclet.* » Un autre, c'est-à-dire le même, avec un micron de différence. C'est la différence qu'il y a entre le Fils et l'Esprit. L'Esprit est la manifestation, la présence de la dimension ressuscitée de Jésus. L'Esprit est le découlement de la résurrection. Il est la résurrection répandue sur l'humanité.

L'Esprit est toujours dans une symbolique du liquide ou du fluide, si bien que l'odeur lui convient, mais le liquide, l'eau également. Les verbes de l'Esprit sont emplir, verser... Le pneuma, c'est la résurrection versée sur le monde, la venue de la dimension ressuscitée de Jésus à l'humanité. Il y a donc un rapport très subtil entre ces choses.

Évidemment, si nous étudions le Saint Esprit dans le traité de la Trinité, l'Eucharistie dans le récit des sacrements dans la troisième partie de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin, si nous étudions "garder la Parole" au sens de "mettre en pratique les commandements" dans la deuxième partie qui traite de la morale, si nous utilisons les répartitions de la théologie et du catéchisme, nous ne pouvons pas entendre l'organisme vivant que représente ce verset.

Nous reviendrons sur le mot de paraclet. Il va être commenté par d'autres mots dont celui de pneuma immédiatement après.

⁹ « *Le pneuma co-pourvoit à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut* » (Rm 8, 26).

Auparavant, nous avons : « ...*afin qu'il soit avec vous pour l'aiôn* ». Ce qui est en question ici, c'est bien, comme nous le pensions, la réponse à la question de la présence, de l'être-avec. Ce n'est pas gratuitement que je fais état de ce verset pour dire les quatre termes de la présence : « ...*afin qu'il soit avec* », cet "avec", du reste, va se préciser dans la suite. « *Pour l'aiôn* » : *l'aiôn*, c'est la vie neuve, nouvelle, on dit "éternelle". Le mot "éternel" n'est pas très bon, non pas qu'il soit trop fort, mais il n'est pas suffisant. Nous avons une conception trop vaine de l'éternité. *L'aiôn* dit toute la nouveauté christique. Nous verrons d'ailleurs que ce mot va être repris sous une autre forme bientôt.

- **Verset 17 : Le pneuma de la vérité.**

Le pneuma continue donc à être déployé : « ...¹⁷*le pneuma de la vérité...* » C'est un des noms du pneuma.

Le pneuma a signification par rapport à l'onction et donc en particulier par rapport à la christité, puisque que être *Christos*, c'est être oint, oint du pneuma. Jésus est *Christos* au titre de la résurrection car là, il est pleinement oint du pneuma.

Le pneuma a à voir avec la vie : il est le *zoopoïoun*, le vivificateur.

Le pneuma a à voir avec beaucoup d'autres choses¹⁰.

Le pneuma a donc à voir avec la vérité, contrairement à ce que c'est devenu dans la sensibilité occidentale où le Verbe est du côté de l'intelligence, et le pneuma du côté de l'amour (Esprit Saint). Mais ce n'est pas du tout néo-testamentaire, c'est notre distinction occidentale entre intellect et affect. Le pneuma lui-même est pneuma de la vérité. Que veut dire "la vérité" chez saint Jean ? C'est un autre chapitre !

« ...¹⁷*le pneuma de la vérité que le monde ne peut recevoir puisque ni il ne le voit, ni il ne le connaît...* » Tous les mots sont, ici, très importants. Recevoir, c'est le mot basique chez Jean pour dire la foi... et tous les autres verbes d'accueil.

L'Évangile, c'est la chose la plus simple : ça vient, ça se reçoit ; il y a "qui vient" et "que nous recevons". Venir, recevoir. « *Le monde ne peut le recevoir* », autrement dit, il ne peut le voir, ni le connaître. Voilà deux verbes parmi les verbes de l'accueil énumérés par Jean au début de sa première lettre : « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nous avons touché, ce que nous avons mangé...* », ces différents verbes du recueil qui disent l'accueil. Donc, le monde ne reçoit pas, et non seulement il ne reçoit pas, mais il ne peut pas recevoir. Mais que signifie **le monde** chez saint Jean ? Certes pas ce que nous appelons le monde. Le monde chez saint Jean, signifie ce monde-ci en tant qu'il est régi par le prince (ou le principe) de ce monde, autrement dit, l'existence humaine en tant qu'elle est régie par la mort et le meurtre. Alors, "*venir vers le monde*" veut dire "venir à la mort", et le monde ne l'a pas reçu, *il ne peut pas le recevoir*.

« ...*vous, vous le connaissez puisqu'il demeure près de vous et qu'il sera en vous (il commence à être en vous)*. » "Auprès", "être dans", voilà une progression de la notion

¹⁰ Cf. [Le Pneuma \(l'Esprit Saint\) chez saint Jean : repères ; symboliques \(eau, feu, amour, connaissance, onction, parfum...\)](#).

même de présence. Autrement dit, recevoir, c'est accueillir la présence. Recevoir, ce n'est pas recevoir des idées ou des opinions, c'est recevoir, accueillir la présence. Voilà un premier développement rapide à propos du pneuma.

- **Verset 18 : "Je viens".**

« ¹⁸*Je ne vous laisserai pas orphelins (orphanous), je viens près de vous.* » On est orphelin de père ? Oui, on n'est pas orphelin du fils... « *Le Père et moi, nous sommes Un.* » Même ce mot étrange a sa justification. *Je viens (erkhomai)*, toujours au présent.

- **Verset 19 : Encore un peu. Le micron.**

« ¹⁹*Encore un peu et le monde ne me constatera plus, mais vous, vous me constaterez ...* » Nous ne sommes pas encore dans la grande méditation qui sera reprise de ce texte au chapitre 16, verset 16 et suivants, ce grand passage essentiel dont nous avons déjà parlé. Nous passerons sans doute une journée sur ce texte-là. « *Encore un peu (mikron), le monde ne me constatera plus, vous me constaterez...* » : ici la distinction n'est pas encore faite entre "constater" et "voir", elle appartiendra à la méditation reprise au chapitre 16. *Le eti mikron* (encore un peu) a déjà été dit, mais sous la forme "un peu de temps" ; ici, nous n'avons plus que "*mikron*". Il y a toute une série de textes qu'il faudrait rapprocher et qui sont une méditation progressive du même mot fondamental. La première mention de cela se trouve en 7, 33. J'y ai fait allusion déjà. Jésus s'adresse aux Juifs : « *Encore un peu de temps, je suis avec vous, et je vais vers celui qui m'a envoyé.* » Cela ponctue différents passages de notre évangile.

Il y a autre chose à remarquer, c'est que : « *...vous me constaterez puisque je vis et que vous vivrez (vous commencez à vivre).* » Le "puisque", ici, est important, ce n'est pas un causal, c'est le déploiement d'une équivalence. On ne peut voir chez Jean qu'à partir d'où l'on est. On ne peut entendre qu'à partir d'où l'on est.

Voir et entendre ne sont pas des activités éventuelles qui s'ajoutent à l'être, ce sont des modalités de l'être même. Vous me direz que ça pourrait être très affligeant si je ne peux entendre qu'à partir de ce que je suis ! Ce serait tout à fait affligeant si je savais ce que je suis. Il n'est pas du tout dit que je ne peux entendre qu'à partir de ce que je sais que je suis. Et précisément, je ne peux entendre qu'à partir de mon insu, de ce que je suis dans mon insu. C'est capital comme structure de pensée, comme différence d'avec nous. Seul celui qui vit entend le vivant, la parole vive.

- **Verset 20. L'effective présence.**

« ²⁰*En ce jour-là...* – Qu'est-ce que ce jour-là ? C'est la même chose que "dans l'*aiôn*", mais l'*aiôn* c'est déjà maintenant. Nous avons déjà dit que la répartition entre un moment présent et un retour du Christ appartient à une tentative de mettre en place les rapports de la nouveauté christique et de notre temps. Ce n'est pas chez saint Jean.

...vous connaîtrez... – mais ce jour-là c'est aussi maintenant, donc il faut traduire : « *vous commencez à connaître* » puisque le futur n'est pas un futur, c'est un inaccompli hébreu, un non-pleinement accompli.

... *vous commencez à connaître que je suis dans le Père et que vous êtes en moi et moi en vous.* » Voilà l'être-dans qui concerne le Christ par rapport au Père, et les hommes par rapport au Christ et donc par rapport au Père. Voilà l'effective présence.

Nous serons obligés, pour bien entendre Jean, de faire une différence entre ce qu'il en est effectivement et notre conscience. Nous sommes ici dans les réalités pneumatiques, et le psychique ne juge pas le pneumatique. Notre *je* usuel qui est le *je* psychique – la façon dont je dis "je" nativement – n'a pas la capacité de dire quoi que ce soit sur mon *je insu*, sinon ce qu'il en entend dans la parole christique. Cela pose des questions par rapport à la notion d'expérience. Tant que *expérience* garde un sens proprement psychique, il ne peut être adéquat à ce qui est. Mon expérience de la chose ne peut être adéquate à ce qu'elle est, à ce qu'il en est. Mais alors, est-elle totalement étrangère, qu'en est-il ? Voilà des questions que nous aurons à nous poser. Cette dimension insue qui court tout au long est tout à fait décisive pour entendre bien notre Nouveau Testament.

- **Verset 21. L'agapê et la garde.**

« ²¹*Celui qui a mes dispositions et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime.* » Vous avez ici une reprise à l'envers de : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions.* » Autrement dit, nous avons une reprise, un rappel rapide de cette phrase parce que nous avons ensuite un court développement sur l'*agapê*, ce qui donnera lieu à une nouvelle question de l'apôtre Judas. Nous aurons un rappel du pneuma au verset 25.

Les éléments énoncés dans le quaternaire se trouvent ressaisis, mais rapidement, parce que nous sommes dans le premier petit cercle, ils donneront lieu ensuite à des développements plus grands. Enfin nous aurons un retour au début du chapitre qui commençait par : « ¹*Que votre cœur ne se trouble pas* » puisque nous allons avoir : « ²⁷*Que votre cœur ne se trouble pas, ni qu'il s'inquiète.* ²⁸*Vous avez entendu que je vous ai dit, etc.* » Le premier cercle sera bouclé par là.

« *Celui qui a mes préceptes (mes dispositions) et qui les garde* » : le précepte (ou la disposition) signifie l'avoir à être, c'est-à-dire la volonté de Dieu au sens de la donation en semence de mon avoir à être.

« *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père...* – Ici nous avons apparemment le mouvement inverse du verset déjà évoqué : « *L'agapê ne consiste pas en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce que Dieu, le premier, nous a aimé.* » (1 Jn 4, 10). C'est qu'il y a une entre-appartenance de ceci et de cela. Il n'y a pas d'avant et d'après, en réalité. Mais l'ensemble se pense en premier à partir de l'*agapê* du Père.

... *et moi, celui-là, je l'aimerai.* » Voilà le verbe provocateur qui va susciter la question du disciple. Nous avons vu qu'à chaque fois, la question du disciple était suscitée, ce que Jean appelle la "tentation", mais dans le grand sens du terme.

Au chapitre 6, à propos d'un apôtre, Philippe, qui doit poser une question, c'est Jésus qui pose la question à Philippe : « *Où acheterons-nous des pains pour qu'ils mangent ?* » Et Jean ajoute « ⁶*Il dit ceci pour le tenter car lui savait ce qu'il allait faire.* » Tenter, c'est-à-dire éprouver, non pas au sens négatif du terme, mais pour donner l'occasion de rendre le

meilleur de soi, donc de poser la bonne question, celle qui lui permettra de voir où il en est par rapport à cette question : « *Où acheterons-nous des pains ?* » Or tout le chapitre de Jean a pour but de manifester que le pain, ça ne s'achète pas : « *Le pain que je donnerai, c'est moi-même pour la vie du monde* » (d'après Jn 6, 51). Il faut que Philippe fasse l'épreuve de son sentiment, de sa question implicite : « où allons-nous acheter ? » Il faut que Jésus l'énonce pour que Philippe puisse entendre que le pain ne s'achète pas.

- **Verset 21b-22. La question de Judas.**

Ici je reviens à notre texte même. Le verbe important est : « *Je me manifesterai moi-même à lui.* » Le verbe "me manifester", me montrer, appartient au vocabulaire du dévoilement ou de la manifestation. *Phanerôsis* ou *apocalupsis*, c'est-à-dire dévoilement, est un vocabulaire constitutif essentiel chez Jean. Ici, le verbe a un préfixe : *em-phanizô*. *Phaneîn, phanérôsis*, c'est la manifestation ; *em-phanizô* : je me montrerai, je me dévoilerai à lui. C'est bien notre question : en quoi Dieu se montre-il ? En quoi se manifeste-il ? Ceci donne occasion à Judas de poser sa question.

« ²²*Judas, non pas l'Isariote* – mais cet autre Judas qui est un des douze – “*Seigneur, comment se fait-il que tu doives te manifester toi-même, mais non pas au monde ?*” » C'est-à-dire : « pourquoi te manifester à nous et pas au monde ? »

Voilà notre question : l'expérience apostolique est notre expérience. Judas pose ici notre question, la question de notre sous-titre. Est-ce que Jésus va y répondre ? Apparemment non. Mais en fait oui. Toutefois, ce n'est peut-être pas à la première lecture que nous verrons en quoi c'est une réponse. Voyons ce qu'il dit.

- **Versets 23-24. Le thème de l'agapê.**

« ²³*Jésus répondit et lui dit : “Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole* – ici, nous avons la meilleure formulation : garder la parole, c'est la même chose que garder les dispositions, mais c'est une meilleure formule, équivalente de la première – *et mon Père l'aimera* – en effet, il garde la parole, il est dans l'agapê – *et nous viendrons* – venir, pluriel de *erkhomai* – *auprès de lui, et nous ferons notre demeure auprès de lui*” – nous demeurerons, nous ferons notre demeure, *meneîn*. Nous sommes apparemment dans la suite du développement sur l'agapê comme présence qui a été annoncée, mais ici nous sommes dans le champ de la manifestation. Apparemment il n'en a rien dit. La même formule est reprise, mais à l'envers comme souvent chez saint Jean.

²⁴*Celui qui n'aime pas mes paroles ne les garde pas, et la parole que vous entendez n'est pas ma parole, mais la parole de mon Père.* » Apparemment, il n'y a pas la réponse à la question : « *Pourquoi te manifestes-tu à nous et non pas au monde ?* » Nous allons aller plus loin. Nous verrons qu'il y a une véritable réponse à "notre" question.

► Celui qui n'aime pas, c'est le monde ?

J-M M : C'est cela, il n'aime pas et il ne peut pas aimer, donc il ne peut pas recevoir. C'est une réponse qui, d'une certaine façon, va de soi. Est-ce qu'elle répond pleinement à notre question ? Pas de façon explicite. Cela demande à être déployé.

- **Versets 25-26. Le thème du pneuma.**

« ²⁵*Je vous ai dit ces choses étant auprès de vous.* ²⁶*Mais le paraklêtos, le Pneuma Sacré...* – le souffle sacré, l'Esprit Saint si vous voulez, puisque *hagion*, que nous traduisons souvent par saint, sainteté, serait mieux traduit par sacré, à condition qu'on s'interroge sur ce que veut dire sacré. Voilà une autre dénomination du pneuma : Pneuma Sacré. C'est ce qui lui permet d'être un "pneuma de consécration" comme le dit Paul.

... *que le Père enverra dans mon nom* – "*Dans mon nom*", ceci est très important. Chez nous, faire quelque chose au nom de quelqu'un d'autre, c'est le faire à sa place et en son absence, alors que chez les Anciens, le nom c'est l'identité même. "Mon nom" c'est mon propre. "Être dans mon nom", c'est être dans mon propre. Autrement dit, le Pneuma et le *Christos* ne sont pas disjoints ici. Le *Christos*, c'est le Verbe en tant que oint en plénitude du Pneuma. Ils ne sont, de fait, jamais l'un sans l'autre. Même quand le Père envoie et que le Fils vient, ils ne cessent pas d'être ensemble. Même la théologie la plus classique et la plus conceptuelle sait cela. « Le Père a envoyé le Fils mourir pour l'humanité. Le salaud, pourquoi il n'y allait pas lui-même ? » dit l'adolescent. La répartition de *autre* et *même* entre les personnes de la Trinité, n'est pas celle qui est d'usage chez nous. Nous reviendrons sur ce point-là éventuellement.

Le pneuma faisait partie du quaternaire énoncé. Voici qu'il revient : « *l'Esprit Saint que le Père enverra dans mon nom* » c'est-à-dire comme ma présence, dans ma présence.

...*celui-ci vous enseignera la totalité et vous fera re-souvenir (vous remémorera) la totalité de ce que je vous ai dit.* » Voilà un point extrêmement important, le pneuma enseigne. Non pas qu'il dise d'autres choses, pas du tout ! Mais il révèle la plénitude de ce qui était contenu dans les paroles qu'on croyait avoir entendues. « *Il vous fera re-souvenir (vous remémorera) tout ce que je vous ai dit* » : ce thème se trouve au moins quatre fois dans le texte de Jean. C'est la révélation de la structure même de l'Évangile qui est la mémoire de ce qui n'a pas été vécu. L'Évangile ne raconte pas ce que les apôtres ont vécu. Il raconte ce qu'ils ont manqué à vivre. Ils sont dans une relecture à partir de la résurrection. Et ça, c'est structurel comme écriture.

Les apôtres eux-mêmes le confessent : « *Ses disciples ne comprirent pas d'abord cela ; mais, lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent que cela avait été écrit de lui, et que [c'était] cela qu'on avait fait pour lui* » (Jn 12, 16). Ils ne racontent pas ce qu'ils ne comprennent pas. Ils racontent ce qui était à entendre et ce qu'ils voient maintenant. C'est l'importance de la relecture de l'événement. Nous avons déjà touché à ce sujet-là.

Autrement dit, ce n'est pas l'historien conjecturant ce qui a bien pu se passer qui dit la vérité à ce sujet. La vérité de ce qui s'est passé, c'est ce qui s'en montre lorsque la dimension de résurrection de Jésus apparaît. C'est absolument structurel et c'est oublié, évidemment, par toute lecture qui n'est pas une lecture de la parole de Dieu. N'importe qui peut prendre ceci comme un document d'histoire, ses conclusions seront ce qu'elles sont, ça le concerne, mais il n'entend pas le livre comme il veut être lu. La vraie parole du Christ, ce n'est pas celle que je conjecture qu'il aurait pu dire un jour sur les routes. La vraie parole du Christ est son explicitation dans et par l'Écriture. L'Évangile n'est pas un événement à

propos duquel il y aurait de l'écriture. L'Évangile est un événement écrit, ou même est l'écriture de l'événement.

Voilà quelques caractérisations de l'Esprit, de son mode de présence, un mode de présence qui a à voir, ici, avec la garde de la parole. C'est pour cette raison que les quatre ne sont pas absolument disjoints les uns des autres. Ils s'entretiennent de façon mystérieuse.

- **Verset 27. Le don de la paix.**

« ²⁷*Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix.* » Le don est le don de la paix. La paix : nous verrons qu'un autre nom de ce qui est donné, c'est la joie.

Là, nous avons affaire apparemment à des affects, ce qui touche donc à notre question de l'expérience. Est-ce que la joie et la paix sont des preuves, des indices que nous sommes toujours tentés de rechercher, de l'effective présence ? Voilà une question qui reste posée pour nous.

Question aussi que la phrase mystérieuse : « *Je ne donne pas comme le monde donne.* » Le verbe majeur de l'Évangile est sans doute le verbe donner.

Donner culmine en *se donner*, ce qui est le propre du Christ parce qu'il lui est donné, à lui, de pouvoir se donner, et de *se donner pour*. Et d'autre part, le *donner* culmine dans le *par-donner*. Donc il y a dans ce verbe, quelque chose d'immense, d'essentiel. Seulement, nous sommes prévenus que nous ne savons pas ce que veut dire donner. Le verbe donner appartient au merveilleux insu. Ce verbe, qui est un beau verbe chez nous, ne dit pas ce que veut dire donner lorsqu'il s'agit de Dieu. Ça, c'est quelque chose à entendre ! On peut traduire : le sens mondain du verbe donner n'est pas le sens évangélique, le sens christique. « *Je ne donne pas comme le monde donne.* » En effet, si donner est beau, il est rare qu'il ne soit pas entaché de quelques obligations, ligatures (il faut donner) ou, plus sournoisement, volonté de donner pour attacher. Je ne dis pas que c'est toujours le cas, mais ce sont les risques majeurs du verbe donner.

« *Que votre cœur ne se trouble pas ni qu'il ne s'inquiète.* » Voilà qui rappelle le début du chapitre.

- **Verset 28. "Je vais vers le Père..."**

« ²⁸*Vous avez entendu que je vous ai dit : "Je vais et je viens près de vous". Si vous m'aimiez, vous vous seriez réjouis de ce que je vais vers le Père... – La joie. Le départ, et c'est la joie. « Je vais vers le Père », la mort du Christ, c'est la joie. C'est la Bienheureuse-Mort-de-Notre-Seigneur-Jésus-Christ. Le mot de mort, qui est négatif en un sens, et qui est même un synonyme, un nom propre du Satan, a un autre sens qui est la *Bienheureuse Mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Le thème de la joie qui apparaît ici et qui est récurrent chez Jean sera également repris dans le grand passage du chapitre 16, dont je vous ai parlé et sur lequel nous reviendrons. Il sera pour nous la plus grande explicitation de ce qui est en question dans ces chapitres.*

... *Car le Père est plus grand que moi.* » L'expression "plus grand " est une expression constante chez Jean pour dire, soit ce qu'il en est de la résurrection par opposition à ce

monde, soit pour dire le Père en rapport à Jésus dans ce monde : « *je vais vers plus grand* ». C'est un mot qui fait difficulté aux théologiens à la mesure où, d'un autre point de vue, il a été défini au concile de Nicée, très légitimement, que le Père et le Fils sont consubstantiels, égaux, etc. Ceci n'est pas gênant du tout – à condition d'expliquer.

- **Versets 29-31. Fin du discours du Christ.**

« ²⁹*Et maintenant, je vous dis ces choses avant qu'elles n'arrivent pour que, quand elles arriveront, vous croyiez.* ³⁰*Je ne vous dirai plus grand-chose car vient l'archonte de ce monde (le prince de ce monde), il n'a rien contre moi (il n'a rien en moi, il n'a pas de répondant en moi)* ³¹*mais c'est afin de le monde connaisse que j'aime le Père et que, selon que le Père a disposé pour moi, ainsi je fais.* » C'est un thème qui a été développé davantage au chapitre 10 où il y a deux versets qui sont essentiels pour l'intelligence de ce passage.

« *Levez-vous, partons d'ici.* » D'une certaine façon, il y a là quelque chose qui clôt le discours du Christ...

- **Réflexions sur les chapitres 14 à 16.**

Voilà un chapitre riche, qui n'est pas aussi broussailleux ou échevelé qu'il peut paraître, qui est même assez bien peigné. C'est une première approche. Nous allons retrouver les éléments qui nous concernent. Nous n'allons pas lire de façon intégrale comme nous l'avons fait ici l'ensemble des chapitres 15 et 16, mais nous allons prendre dans ces chapitres les choses qui ont été aperçues comme principe, ou en tête, ou en *arkhê*, dans le chapitre 14, et qui ont trait particulièrement à notre question de la présence.

► A la fin du chapitre 14, le Christ met fin à sa parole, en quelque sorte.

J-M M : Oui, mais ensuite le discours est repris et remédié. Ça commence par la parabole de la vigne, qui vient de façon apparemment abrupte mais qui est une reprise de ce qui est contenu dans le chapitre 14.

Voyez-vous, du point de vue d'un historien, le plus fiable, ce sont les paroles qui ont quelque chance d'être les plus anciennes dans l'Écriture, car plus proches de l'événement. Du point de vue de la lecture dans la foi, le plus essentiel, c'est ce qui se trouve dans l'Écriture la plus tardive, qui est la dernière à creuser et à méditer la parole de Dieu en tant que parole de Dieu même. Méthodologiquement, la recherche historiographique sur l'Évangile et la lecture de foi sont à rebours, sous ce rapport-là. Je ne dis pas que l'une ou l'autre soit inutile. Mais l'Évangile est fait pour être lu tel que nous essayons de le lire, comme il est dit explicitement : « *Ces choses ont été écrites pour que vous les entendiez* » (d'après Jn 20, 31). Ces choses sont écrites et ne sont que cela, elles sont dans l'Écriture, elles ne nous arrivent que dans l'Écriture.

Qu'est-ce qu'une expérience qui n'est que dans l'écoute, mais qui est tout entière une expérience dans l'écoute ? J'anticipe ici sur le chemin que nous allons suivre. Qu'est-ce qu'une expérience authentique qui est un voir, un toucher qui ne sont voir et toucher que dans la parole qui dit, que dans l'écoute ? Mais qu'est-ce que la parole, alors ?

J'ai indiqué un chemin. Tant qu'il n'est pas suivi, il n'est pas susceptible d'être débattu, mais c'est une prévision pour orienter un peu notre démarche.

III – Questions-Réponses

- **Présence et sentiment de présence.**

► Vous avez parlé de la Présence sous quatre formes. La parole : le partage en groupe, le partage avec vous... sont des choses qui me laissent entrevoir une présence. Mais la prière, l'*agapè* ? Concrètement, dans le monde, il y a plus d'absence de Dieu que de présence.

J-M M : Il ne faut peut-être pas mélanger la question de la présence et la question du sentiment de présence. Cela peut paraître difficile à distinguer. Jusqu'ici nous ne nous sommes pas du tout préoccupés de ce qu'il en est, en vérité, de la présence de Dieu. Nous avons écouté ce qu'en dit l'Évangile. Il s'agit bien de gérer une absence apparente, dans l'Évangile, et ces quatre termes sont bien là, précisément. Structurellement, c'est ce que dit la parole. Alors, que je n'éprouve pas ce sentiment, c'est une autre question.

Par ailleurs, est-ce qu'on peut penser à une présence qui ne soit pas du tout sentie ? C'est encore une autre question. Il n'est pas sûr que ce soit satisfaisant pour la signification du mot de présence. Mais cependant, quelle est la place du sentir, ce que j'appelle le sentiment de présence ? Il y a des choses auxquelles il faut que nous nous habituions parce qu'elles ne sont pas de la marche spontanée de notre pensée actuelle.

Voici un exemple pris ailleurs. On a tendance à confondre la culpabilité et le sentiment de culpabilité. Or la culpabilité est une affaire qui, éventuellement, est traitée du point de vue juridique. Le sentiment de culpabilité : vous pouvez avoir un fieffé escroc qui n'a aucun sentiment de culpabilité et, à l'inverse, vous pouvez avoir un saint qui a un profond sentiment de culpabilité – ce n'est pas rare. Donc il ne faut pas confondre culpabilité et sentiment de culpabilité. De la même manière – c'est une analogie, je pensais que c'était un peu plus clair en passant par là – de la même manière, nous nous interrogeons sur ce qu'il en est structurellement de la présence de Dieu telle que la parole de Dieu l'énonce. Nous n'éprouvons pas de sentiment de présence dans ces cas-là... Cela reste une question à traiter, c'est bien de la soulever.

Cette méditation nous donne occasion de mettre en évidence la différence éventuelle – et la signification que ça peut avoir – entre présence et sentiment de présence. Votre question nous rend un grand service. C'est quelque chose que j'avais à dire. Merci.

- **La notion d'aveu.**

► À propos du péché, de la falsification, de la culpabilité, a été évoqué entre nous le problème du sacrement de pénitence, et notamment de l'aveu. De quel aveu s'agit-il ? Suis-je capable de discerner le mal que j'ai fait et trouver les mots justes pour exprimer cet aveu ? Qui est responsable ? Qui est coupable ?

J-M M : La notion d'aveu n'est pas à penser premièrement sacramentellement. C'est un aveu à soi-même et un aveu éventuel à autrui. C'est une question de fondamental, c'est-à-dire que ce qu'il y a de falsifié ou de falsifiant en nous ne doit pas rester dans le **déni**.

Par ailleurs, en prendre conscience n'est pas non plus suffisant si on le fait n'importe comment : il ne s'agit pas de s'avouer (ou d'avouer) dans le **dépit**.

Pas de déni, mais pas de dépit. L'aveu christique est un aveu heureux, il est le lieu d'application du pardon, dans la lumière du pardon. Le bon aveu n'est pas dans le déni ni dans le dépit, mais dans la lumière du pardon. Autrement dit, convaincre quelqu'un d'être coupable autrement que dans la lumière du pardon ne fait que redoubler sa culpabilité en ajoutant la nôtre. Donc la prédication moraliste est à l'inverse du sens authentique de péché et de pardon dans l'Évangile.

L'exemple majeur est celui de la Samaritaine au chapitre 4. Il y a un aveu, mais Jésus entend cela comme disant plus que ce qu'elle dit : tu dis bien, tu dis vrai, tu n'as pas de mari, tu en as eu cinq : voilà qu'elle ne peut plus être dans le déni puisque, d'une certaine façon, elle est dénoncée. Et à la fin la Samaritaine dit tout haut : « *Venez voir quelqu'un qui m'a dit tout ce que j'ai fait* », autrement dit, ce n'était pas une dénonciation pour elle. Elle l'a entendu dans la tonalité du pardon.

- **À propos du texte de Thérèse d'Avila.**

► J'ai bien aimé le texte de Thérèse d'Avila où, d'un côté, on peut boire à la source directement. Et nous, nous sommes de l'autre côté, en train de construire des aqueducs pour amener l'eau. C'est un peu la crainte qu'on peut avoir.

J-M M : Oui, mais elle n'a jamais dit que la donnée de cette source nous délivrait du souci de chercher l'eau et de la conduire. Pour les expériences de ce type, il y a aussi une attitude à prendre. Pour ce que ces expériences ont l'air d'avoir de merveilleux, il ne faut surtout pas les demander, parce qu'elles portent avec elles un risque plus fort que ce qu'elles apportent positivement. Les saints savent cela. Donc, il ne faut pas nous reposer sur cette idée.

► Ce qu'on fait ici semble compliqué, on échafaude, et l'image de l'aqueduc me semble correspondre à ce qu'on fait. Le problème est de le transmettre, d'en témoigner. Et l'autre image, je ne la vois pas du tout.

J-M M : Mais c'est ce que tu appelles l'Esprit Saint, bien sûr !

► Est-ce qu'on ne peut pas dire que si on veut témoigner, probablement, on passe à côté, parce qu'il faut quelque part lâcher prise ? Il faut être d'abord ce que l'on est, c'est-à-dire avoir une envie vitale de la vie, mais après, il ne faut surtout pas chercher à témoigner.

J-M M : Il y a là quelque chose de très pertinent. Toute volonté de convaincre va à rebours de l'esprit évangélique. Il ne s'agit pas de convaincre qui est une façon de vaincre. Il ne s'agit pas de se crispier, il ne s'agit pas de vouloir à toute force. L'espérer, le demander, l'attendre, le laisser être, mais un laisser être actif. C'est cela qu'on comprend mal aujourd'hui. On pense que le laisser-faire, c'est passif. Mais laisser venir un poème – parce qu'un poème ça vient, ça se donne ou ça ne se donne pas – laisser venir un poème, c'est une

prodigieuse activité, et néanmoins, il faut savoir que c'est quelque chose qui se donne, qui est de l'ordre du don.

- **La présence de l'Esprit aujourd'hui.**

► Tu as parlé des quatre termes disant la Présence : *agapê*, garde de la parole, prière, Esprit. Pour moi, le plus facile, c'est la présence de l'Esprit.

J-M M : Cela me paraît étrange, parce que, pour moi, l'Esprit Saint, c'est peut-être encore plus mystérieux que la prière.

► On voit des manifestations de Dieu, mais peut-être ne faut-il pas se presser pour dire : ça, c'est l'action de l'Esprit Saint aujourd'hui !

J-M M : C'est cela, très bien. Sur le chemin que nous aurons à faire, si l'un des termes parle, il faudra voir comment les autres sont indissociables de lui.

Chapitre III

Réflexions sur la notion de présence

Lecture partielle de Jn 15

I – Réflexions sur la notion de présence

Hier soir, nous avons tâtonné dans le champ ouvert par le mot de présence. Ceci dans le but d'acquérir une certaine sensibilité tactile aux multiples sens que ce mot peut offrir, soit dans notre discours quotidien, soit éventuellement aussi dans les textes que nous sommes amenés à lire. Ce matin, nous allons poursuivre cette lecture qui est d'ailleurs une expérience, et une expérience de tactilité.

- **L'écoute comme essence du toucher.**

Le toucher est, on dit parfois, le plus basique de tous les sens. Mais l'essence du toucher, c'est l'écoute, c'est entendre. Le toucher ne consiste pas dans le frôlement fortuit avec quelque chose. C'est une tentative d'approche, c'est même l'accomplissement d'une proximité. Et cette proximité resterait totalement indéfinie si je n'avais pas le mot pour dire ce que je touche. Tout le champ de la sensibilité humaine est introduit par l'écoute, ouvert par l'écoute. Entendre donne de voir, voir s'accomplit en toucher. Nous reviendrons encore sur ce texte fameux que nous avons déjà cité (1Jn 1) : « *Ce que nous avons entendu, ce que nos yeux ont vu, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché au sujet de...* ». Nous sommes là dans le champ de la résurrection et non pas dans le champ de la sensorialité au sens banal du terme. Mais ce même processus est vrai au niveau de la sensibilité banale. Le toucher humain n'est pas un affinement du toucher animal. C'est autre chose que le toucher animal.

Cette question a le mérite d'être vraie déjà philosophiquement, et celui qui l'a mise en œuvre et nous permet d'envisager cela, c'est Heidegger. L'homme n'est pas compris en son propre lorsqu'il est perçu comme un animal qui, par surcroît, a la parole. Il est le seul qui vit dans l'espace de la parole. Et du même coup, tout ce qui paraît semblable, approché, dans l'homme et dans l'animal, change radicalement de sens, à un niveau proprement philosophique. On trouve cela développé en particulier dans quelques belles pages d'une œuvre très facile à appréhender : *La lettre sur l'humanisme*. Les pages sur ce sujet sont décisives et fournissent un excellent champ de questions pour ce que nous avons aperçu dans le rapport de l'animalité et de l'humanité.

N'y a-t-il pas également une analogie lorsqu'il s'agit, cette fois, du champ proprement pneumatique (spirituel), par opposition au champ psychique qui est du propre de l'humanité (au sens humaniste du terme) ? Autrement dit, si nous avons un toucher, donc une expérience quelconque – l'expérience ne se réduit pas au toucher, mais le toucher est un

mode éminent de la présence – elle ne peut que s'ouvrir et rester dans le champ ainsi ouvert par la parole, par une parole neuve, une parole autre que la parole de notre natif.

Voilà la situation fondamentale de notre recherche. L'expérience dont nous parlerons ne s'accomplit qu'à partir de l'ouverture du champ de la parole, d'une parole neuve et qui reste dans le champ de la parole. Ce qui fait que son statut n'est pas exactement celui de ce que nous appelons expérience – nous verrons pourquoi – quand nous en parlons dans le champ de notre natif, donc de la psyché.

Je sais que ceci n'est pas susceptible immédiatement d'une compréhension pleine et entière. Mais c'est une première provocation, une première invitation à diriger son esprit du côté de ce qui, sans doute, va se préciser jusqu'à la fin de notre parcours.

- **Parenthèse sur Heidegger.**

► Sur Heidegger, est-ce que je peux poser une question ? Est-ce une hypothèse qu'il fait ou est-ce le résultat de réflexions, quand il dit que l'homme n'est pas un animal avec en plus la parole ? Est-ce que c'est une hypothèse ?

J-M M : Non. C'est un chemin de pensée qui n'est ni gratuit ni inventé. C'est un examen des présupposés qui ont fait que, dans notre histoire, nous en arrivions à penser de telle façon, ce qui l'amène à se demander si cette façon est exhaustive ou n'est pas, au contraire, un moment de déperdition de la pensée. Donc c'est une appréciation de l'histoire de la pensée humaine. Bien sûr, c'est une appréciation. Il est intéressant, d'ailleurs, à ce sujet, de noter que les choses les plus essentielles dites par Heidegger le sont toujours au conditionnel : « il se pourrait bien que ». C'est l'invitation à ouvrir un champ de recherche qui ne soit pas simplement le champ banal dans lequel nous nous croyons assurés. C'est un statut de la pensée. De toute façon, tout cela est subordonné à la question : "que veut dire penser ?" qui est aussi le titre d'un autre livre de Heidegger : *Qu'appelle-t-on penser ?* Dans ce livre, la phrase leitmotiv est que "nous ne pensons pas encore", point de départ pour intelliger ce que peut bien vouloir dire penser. Parce que nous nous contentons de choses acquises, nous parlons à partir de présupposés qui nous apparaissent des évidences. Or la hardiesse de la pensée est, précisément, de mettre en question ce qui paraissait une évidence. Tout cela est beaucoup trop vite dit. Heidegger est un monument de pensée. On ne peut pas en deux phrases l'exposer et le justifier. La référence à Heidegger ne nous sert ici que comme analogie.

- **Proximité et distance.**

Donc nous avons dit : présence. Cherchons du côté de la proximité. La parole ouvre le voir, mais le voir est dans la distance ; la parole ouvre le champ du voir, ouvre le champ du loin et du près. Or la présence a trait à la proximité. Et le toucher est ce qui est à portée de main. Le voir est ce qui est déjà à portée de regard, et il constitue une sorte de présence. Quand je parle de regard, je parle aussi bien de la portée du regard de l'intelligence. Parce qu'il y a une autre chose à considérer, c'est que nous vivons sur cet acquis qu'il faut distinguer le sensible et l'intelligible de façon décisive alors que toute notre Écriture s'effondre si on la questionne de ce point de vue. Voir, c'est avoir en vue – je dis "avoir en

vue" au sens plus large que cela donne à l'expression "voir" même dans notre langue actuelle ; avoir à portée de vue. Enfin, on peut montrer très facilement chez saint Jean que ce processus énoncé dès le début de sa première lettre : « *ce que nous avons entendu, ce que nous vous avons vu, ce que nous avons touché...* » constitue l'expérience apostolique.

La notion de loin et de proche a été retenue par vous hier soir et je pense qu'elle est à mettre en avant, avec cette idée que le loin et le proche ne sont pas d'abord ou seulement des contraires, mais des mots qui s'appellent l'un l'autre, qui ont entre eux une proximité. Car il n'y a d'approche possible qu'en vertu du loin. Pour le dire un peu trop rapidement – mais nous reviendrons sans doute sur ces questions – il y a ce qui est à portée de regard et ce qui est à portée de voix. Curieusement, d'ailleurs, la portée de voix est plus longue que la portée du toucher, mais plus courte que la portée du voir, c'est-à-dire que la voix est en quelque sorte ce qui ouvre le champ et du loin et du proche. La parole ouvre le champ et du loin et du proche, et du rapport du loin et du proche, donc de l'approchement. Peut-être que *présence*, c'est toujours s'approcher. Autrement dit, il n'y a de présence qu'à la mesure où le loin est conservé, sinon je n'ai plus de distance. Or le toucher implique une distance ou au moins une dif-férence. Dis-tance : se tenir de part et d'autre ; dif-férence : se porter – *ferre*, porter – de part et d'autre. *Distance* et *différence* sont les conditions profondes de l'unité. La plus grande unité est à partir du *deux*, car l'unité de deux est une unité plus grande que la solitude.

II – Approche partielle de Jn 15, 1-17 : Parabole de la vigne

J'anticipe ici un certain nombre de propositions. Notre projet maintenant est de revenir au texte. Nous allons parcourir assez rapidement le chapitre 15 simplement pour en situer quelques éléments. Le plus fort de notre étude sera le chapitre 16 et notamment versets 16 et suivants comme vous l'avez déjà compris. Ce sera pour demain sans doute.

Nous voici donc dans le développement de ce qui était d'une certaine façon contenu en tête (en *arkhê*) dans le chapitre 14.

1) Recherche du verbe dominant.

Ce chapitre 15 commence de façon abrupte et apparemment inattendue par une affirmation, un "Je suis" christique : « ¹*Je suis la vigne, la vraie (vigne)* » et nous avons cette petite parabole de la vigne et des sarments, de l'émondage, de la suppression des sarments inutiles, infructueux. Qu'est-ce que cela vient faire ici ?

Si vous lisez ce texte, vous recherchez naturellement le verbe dominant. Quel est le verbe dominant ? C'est *demeurer*. Il est dix fois dans les dix premiers versets : demeurer dans, "*demeurez en moi et moi en vous*", la demeure. Ce verbe a une signification à la fois dans la symbolique du temps et dans la symbolique de l'espace qui, ici, ne peuvent pas être disjointes. Dans celle du temps : demeurer, c'est durer, persister, garder fidélité. Et demeurer, dans la symbolique de l'espace, c'est habiter. Habiter est sans doute la

nomination de l'être qui convient au mode d'être de l'homme. L'homme, essentiellement, habite. Il *est* du fait d'habiter. Il n'est pas d'abord constitué et posé ensuite dans un lieu.

Être, pour l'homme, c'est être au monde (au sens actuel du terme, pas au sens johannique). Autrement dit, être est présence. Nous avons là le sens le plus originel du verbe être, même dans notre histoire d'Occident. Être signifie présence constante, c'est-à-dire présence qui a son temps, sa durée, sa permanence propre.

2) Quelques éléments des versets 1-2 et 9-17¹¹.

a) Versets 1-2. Vigne, vigneron, sarments.

« ¹*Je suis la vraie vigne*... – Le mot "vrai", ici, est à souligner parce que, pour nous, quand Jésus dit : "*Je suis la vigne*", ce n'est pas au sens vrai, mais au sens métaphorique. Et non, c'est la vigne que nous connaissons à Sancerre ou à Pouilly sur Loire qui est métaphorique. La vraie vigne, c'est *Je*, le *Je* christique !

...*et mon Père est le vigneron*. – Ce n'est pas évident pour nous car père et fils, vigne et vigneron, ce n'est pas du même ordre chez nous. De même, quand le Christ dit "*Je suis la vérité*", à la rigueur, on peut l'accepter, mais "*Je suis la porte*", ce n'est pas cohérent. Seulement les incohérences que nous ressentons sont de notre fait, ce ne sont pas des incohérences du texte. Il faut donc que nous accédions à cela, mais cela demande du temps.

²*Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il le lève (il l'enlève) et tout sarment qui porte fruit, il l'émonde afin qu'il porte plus de fruit.* » Beaucoup de réflexions seraient à faire ici.

On traduit souvent : « Je suis le cep, vous êtes les sarments ». Pas du tout ! « *Je suis la vigne, vous êtes les sarments* » c'est-à-dire *je suis tout le pied de vigne, vous êtes les sarments*. Le cep, c'est autre chose que les sarments, tandis que le *Je* christique nous inclut dans le pied de vigne. Le grand *Je* christique inclut les sarments. Vous voyez la différence ?

- **Le thème de l'Un et des multiples.**

Nous sommes ici dans un thème johannique récurrent qui est le thème de l'Un et des multiples, autrement dit qui essaye de mettre en évidence l'unité christique. Ce thème se dit ici sous la forme des *klêmata*, des sarments, mais vous l'avez aussi sous la forme des fragments, comme au chapitre 6 (la multiplication des pains), où il s'agit de rassembler les fragments de pain par rapport à l'unité de "*Je suis le pain*". Les fragments par rapport au pain ; les sarments par rapport à la vigne ; les brebis (*ta probata*) par rapport à la bergerie (au berger) ; les enfants de Dieu (*ta tekna*) par rapport au Fils un (*Monogenês*), non pas un en plus des autres – il s'efface d'être un en plus par la mort – mais unité unifiante de la totalité des *tekna*. Ceci est récurrent.

¹¹ Peu de choses sont dites ici sur la parabole de la vigne, par exemple la distinction des sarments qui portent du fruit et des autres n'est pas abordée, et les versets 3-8 ne sont pas lus. Les versets 12-17 sont un peu repris au IV 2) du chapitre IV. Sur le blog : [Jn 15, 1-17. La vigne, le vigneron et les sarments. Première approche du texte](#) ; [Jn 15, 1-8. La vigne, le vigneron et les sarments. Lecture suivie](#) ; [Jn 15, 9-17. Le thème de l'agapê \(de l'amour\) une des modalités de la quadruple présence du Christ aux hommes.](#)

Le terme qui revient constamment, c'est le terme des *skorpismena*, ou des *dieskorpismena*, qui signifie les multiples en tant qu'ils sont déchirés, dispersés. Mais le mot *dispersés* n'est pas suffisant parce que le mot *skorpios* désigne un instrument de torture qui déchire les chairs, qui déchiquette chacun et aussi l'ensemble, le troupeau, l'unité.

Dieskorpisména est un terme utilisé par la Septante (la Bible grecque) à propos de cette prophétie de Zacharie citée par les synoptiques juste avant le début de la passion « *Je frapperai le berger et les brebis seront dieskorpismena* (dispersées, déchiquetées) » (Mc 14, 27 et //), et c'est repris par Jean à la fin de notre chapitre 16 : « *Voici que vient l'heure et elle est venue où vous serez déchirés chacun vers son propre* » (Jn 16, 32). Ce thème est explicite au chapitre 10 : le loup vient, il saisit (*harpazei*) les brebis, il les déchiquette (*skorpizeï*), c'est-à-dire qu'il déchiquette chacune des brebis et le troupeau dans son ensemble.

Le lieu fondamental sur ce sujet est la prophétie de Caïphe, à la fin du chapitre 11. Après la résurrection de Lazare, lors de la réunion du Sanhédrin, Caïphe dit : « *Il est bon qu'un seul homme meure pour tout le peuple* », ce qui est une phrase de psychologie politique assez sordide mais assez courante : tuons l'innocent qui perturbe pour que l'ordre revienne. Or cette phrase-là qui, sans doute, est dite dans ce sens par Caïphe, est réinterprétée par Jean comme une phrase par laquelle il prophétise sans le savoir, étant grand-prêtre cette année-là. Il dit sans vouloir le dire : « *Il est bon qu'un seul meure pour tout le peuple, et non seulement pour le peuple mais pour que tous les enfants de Dieu (tekna), les déchiquetés (dieskorpismena), il les rassemble (synagagê, c'est le mot synagogue) pour être un.* »

Donc vous avez une constante johannique sous plusieurs formes, qui émerge dans plusieurs lieux, que je n'ai pas épuisée, mais dont j'ai donné des émergences majeures pour la mettre en évidence. Ce qui est traité ici, c'est le thème de l'unité des multiples. L'être ensemble n'est pas quelque chose d'accidentel, c'est quelque chose de constitutif. Nous disions tout à l'heure qu'être homme, c'est être au monde, mais être homme, c'est être avec la multiplicité des hommes. Cet "être-avec" ne vient pas à l'homme après qu'il est déjà constitué, mais constitue l'être même de l'homme, l'être-homme. Et le singulier, l'individu en tant que fragment, n'a pas la capacité de se réunir de par lui-même. L'unité est le fait du plus grand don qui se vit dans la mort/résurrection du Christ. Ceci n'est pas trop bien dit. Nous y reviendrons.

Nous avons ici un point tout à fait capital : pour les chrétiens, le Christ n'est pas simplement un prophète qui dit ce qu'il faut faire pour être saufs, ni un modèle qui montre comment il faut que nous nous comportions pour être saufs, il accomplit le salut de l'homme. L'homme ne fait pas son salut. Personne ne s'acquitte, on est acquitté. C'est le b.a.-ba de l'Évangile, ce que saint Jean appelle l'œuvre, "*mon œuvre qui n'est pas mon œuvre, qui est l'œuvre du Père*". Le mot œuvre signifie à la fois la mort/résurrection du Christ et l'accomplissement de la totalité de l'humanité en chacun et en tous.

Si, dans un premier temps, on ne voit pas très bien le rapport qu'il y a entre l'un et l'autre, c'est cependant l'unité de ces deux termes qui est le lieu fondateur, le foyer de l'expérience christique. On peut apercevoir, bien sûr, en quoi et comment. La mort du Christ est en cela la bienheureuse mort car, cessant d'être un en plus, le Christ accède à ce champ où il est

l'unité unifiante de la totalité. C'est ce que signifie résurrection. Ce mot ne désigne pas un épisode heureux qui arrive un jour à un homme qui s'appelait Jésus. Résurrection est un mot qui concerne le statut même de l'humanité, pas simplement à titre d'enseignement ou d'exemple, mais à titre d'œuvre accomplie. C'est immense, ça.

- **La symbolique de la semence et du fruit.**

Chemin faisant, nous rencontrons, toujours dans ce même passage, des expressions très importantes comme "*porter du fruit*" ou "*porter beaucoup de fruit*". Cette expression très courante nous met dans la symbolique de la semence et du fruit, comme lorsqu'il s'agit du semeur et du moissonneur, de la semaille et de la moisson. Nous sommes là dans les structures de base de la pensée la plus élevée – semence et fruit ne sont pas des images, elles sont la structure même d'une pensée qui est pensée de l'accomplissement. La semence et le fruit sont le même, sur mode inaccompli puis sur mode accompli.

Ceci n'est pas du tout à la base de notre pensée. Nous sommes dans une pensée de la fabrication et non dans une pensée de l'accomplissement. La différence réside en ce que, dans la pensée de la fabrication, on ne peut fabriquer que ce qui n'est pas ; dans la pensée de l'accomplissement, on ne peut accomplir que ce qui est déjà séminalement. Ça touche le verbe "être" car dans la pensée du faire au sens de fabriquer, on ne peut pas être et avoir déjà été, comme nous disons ; dans la pensée de l'accomplissement on ne peut être que si on a, de toujours, été, sur un autre mode. Voilà mon petit refrain que je répète intégral à chaque fois parce qu'il y va d'une différence fondamentale, impensée. Vous avez je ne sais combien de phrases de Jean qui sont inaudibles si on ne les pense pas dans ce schéma-là.

Mais il faut bien dire que notre théologie s'est acclimatée excessivement et indûment à la pensée occidentale par le biais d'une certaine idée de la fabrication – fût-elle fabrication à partir de rien. C'est pourquoi notre idée de la création a besoin d'être complètement reprise à partir de la résurrection. Tout se pense à partir de mort et résurrection, y compris la création, ce qui n'est pas le cas dans notre pensée. Depuis le IIe siècle, une pensée de type philosophico-cosmologique comme celle du *Timée* de Platon – qui n'a rien à voir avec l'idée créatrice, même dans l'Ancien Testament – est cependant ce à partir de quoi la théologie commence à penser. Et la création prendra une place première et répartitrice pour l'ensemble de la pensée alors que le mot même de création se trouve à peine dans le Nouveau Testament, et quand il s'y trouve, il ne désigne pas ce que nous appelons la création. Chez Paul, par exemple, la création (ou la créature) signifie l'humanité – la différence qui est faite entre l'humanité et les enfants de Dieu, différence provisoire, du reste. Ceci est une petite parenthèse, importante cependant pour la lecture d'autres pages, même de saint Jean.

En quoi sommes-nous ici dans la thématique de l'ensemble de ces chapitres ? En ce qu'il est question de la présence/absence, et singulièrement de la présence. La suite du développement va revenir sur les quatre modes, ou plutôt sur l'un ou sur l'autre privilégiés tour à tour, étant entendu qu'à chaque fois qu'un thème est développé, les autres, ou au moins certains d'entre eux, sont rappelés en passant, selon le mode d'écriture que je vous avais indiqué dès le premier jour.

b) Versets 9-17. Le thème principal de l'agapê ; la joie.

- **Versets 9-10 : "Garde des dispositions" et agapê.**

« ⁹*Selon que le Père m'a aimé – voilà le thème de l'agapê – moi je vous ai aimés. Demeurez dans mon agapê* – cette expression a toujours ce double sens : l'idée d'une fidélité associée à l'idée de la demeure, car agapê désigne aussi le lieu de la demeure.

¹⁰*Si vous gardez mes dispositions, vous demeurez dans mon agapê selon que moi j'ai gardé les dispositions du Père et je demeure dans son agapê.* » Vous trouvez ici le rapport entre "garder les dispositions" et agapê, mais il est développé dans une comparaison entre ce que nous faisons et ce que le Christ lui-même fait.

- **Le destinal propre du Christ.**

Pour Jésus "garder les dispositions du Père" signifie acquiescer librement à la mort. C'est ce qu'il dit au chapitre 10, chapitre du bon berger : « ¹⁷*Le Père m'aime pour cela que je pose ma psychê (je pose ma vie, je dépose ma vie) en sorte qu'en retour je la reçoive. ¹⁸Personne ne me l'enlève mais je la pose de moi-même. J'ai capacité (exousian) de la poser et capacité de la recevoir en retour (palin).* » Apparemment, on le met à mort, mais on se méprend, il n'est pas susceptible d'être mis à mort. On ne peut pas prendre parce que c'est déjà donné : « *Je pose ma vie* ».

Il ne faut pas confondre, dans la mort du Christ, l'aspect criminel de qui lui donne la mort, et l'aspect trois fois saint selon lequel il se donne à la mort. Pour cette raison, sa vie est imprenable, non parce qu'il est fort, mais parce qu'il l'a donnée : ce qui est donné ne peut pas être pris de force. Imprenable parce que donné, c'est ce qui se révèle dans la résurrection : c'était une fausse prise, ce n'est pas une mort pour la mort. Autrement dit, la résurrection est inscrite dans le mode de mourir du Christ, ce n'est pas quelque chose qui arrive après coup. Il meurt ressuscité car « *j'ai le pouvoir de déposer ma vie, et le pouvoir de la recevoir à nouveau.* » Pourquoi ? « *J'ai reçu cette disposition d'auprès de mon Père.* »

Le mot *entolê* que je traduis par "disposition" mais qu'on traduit souvent par "précepte" signifie la détermination de l'être destinal christique ; c'est-à-dire qu'il est du destin donné au Christ de mourir pour que nous vivions, d'acquiescer pleinement à sa mort, de donner sa vie. Il va nous dire, dans le chapitre même dans lequel nous sommes : « *il n'y a pas d'agapê plus grande que de donner sa vie pour ceux qu'on aime* » : oui, à condition que cela soit de notre destinal. Or c'est le destinal propre de Jésus. Pour nous, nous avons la capacité, sans doute, de donner du temps, de donner de notre avoir. Donner notre vie est peu conseillé. En général : « Mon petit garçon, je me suis sacrifié pour toi », ça se fait payer assez cher ! C'est pour cela que le Christ n'est pas premièrement un exemple. Il est insubstituable. Il est cela de l'humanité qui a la capacité de le faire pour l'humanité.

- **Verset 11. Le thème de la joie.**

« ¹¹*Je vous ai dit ces choses pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit pleinement accomplie.* » Voilà une mention courte sur le thème de la joie qui était déjà apparue en Jn 14, 28 : « *Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers le*

Père. » Quand je parle de la Bienheureuse-Mort-de-Notre-Seigneur-Jésus-Christ, je ne fais que reprendre cela : "bienheureuse" est un terme qui met dans la joie.

Ce sera surtout développé à la fin du chapitre 16 : « ²²*Et vous, maintenant, vous avez tristesse. En retour (palin) je commence à vous voir et votre cœur commence à se réjouir, et cette joie personne ne vous la tirera (ne vous la lèvera).* » C'est la joie de l'enfantement qui se trouve dans la petite parabole de la femme qui enfante (Jn 16, 21). Le thème de la joie va être profondément développé ici.

Nous avons déterminé quatre thèmes fondamentaux, mais le thème de la joie est plutôt la tonalité affective qui accompagne tout le texte et qui gère progressivement le trouble initial. En effet tout ce passage commençait par : « *Que votre cœur ne se trouble pas* » (Jn 14, 1), et nous avons vu intervenir déjà la mention de la paix, de la joie à la fin du chapitre 14. Elle est dite ici en passant. La tonalité de l'ensemble est rappelée, et elle va être traitée et méditée aussi en Jn 16,16-22 qui est immense. Nous nous acheminons vers cela.

- **Versets 12-17¹². Agapê mutuelle ; passage de serviteur à ami**

« ¹²*C'est ma disposition que je vous donne, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés* – toujours rappel du thème de l'agapê.

¹³*Personne n'a plus grande agapê que celui qui donne sa psychê (donne sa vie au sens de notre vie...) pour ses amis.* – voilà un mot qui arrive ici et qui est le mot "amis", avec la phrase bien connue – ¹⁵*Je ne vous dis plus "serviteurs" car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître, mais je vous ai appelés "amis" parce que tout ce que j'ai entendu d'auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître (je vous l'ai manifesté).*

¹⁶*Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis et je vous ai placés pour que vous alliez et portiez du fruit et que votre fruit demeure* – rappel du mot demeurer – *en sorte que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous le donnera* – petit rappel du thème de la prière dans un passage essentiellement voué au thème de l'agapê, mais nous avons dit : un thème essentiel est traité, et il y a un rappel rapide des autres thèmes – ¹⁷*Ce que je vous recommande, c'est de vous aimer les uns les autres.* »

Le thème de l'ami – *je vous ai appelé "amis"* – est à souligner. Il n'y a pas de différence très grande, je pense, entre *agapân* et *phileîn*, ce qu'on traduit par amour (*agapê* et *philia*).

Il faudrait noter cette petite phrase à la fin de la parabole de la vigne : « *En ceci mon Père a été glorifié, que vous portiez beaucoup de fruits et deveniez mes disciples.* » (Jn 15, 8). Qu'est-ce que cela vient faire ici ? Disciple a rapport avec ami, c'est-à-dire que le statut de disciple, qui est un statut social connu par lequel on accompagne le maître – on lui sert ses repas, on s'assied à ses pieds pour entendre sa parole, on marche avec lui (*akoloutheîn*) –, ce rapport est, chez Jean, un rapport qui est dit d'amitié : *phileîn*. Et ceci est intéressant pour comprendre la formule : "*le disciple que Jésus aimait (éphileï)*"¹³, c'est-à-dire le disciple par excellence. Il ne s'agit pas de marquer un sentiment anecdotique. Aimer, ici, c'est être le

¹² Ce passage fera l'objet d'une reprise au IV 2) du chapitre IV.

¹³ Par exemple Jn 20, 2. Mais ce n'est pas toujours le verbe *phileîn*. Par exemple "*le disciple qu'il aimait (égapa)*" en Jn 19, 26.

disciple par excellence. Donc nous avons l'évangile du disciple. Je le dis en passant. C'est un point qui peut être noté bien qu'il ne corresponde pas, à proprement parler, à notre recherche. Mais, comme on dit, on récolte ce qu'on lit.

Nous n'avons pas encore fini ce chapitre 15 dont je voudrais mettre en évidence un aspect.

3) **La situation historique et le moment de l'Écriture.**

Quel est le sentiment qui meut l'ensemble de ces chapitres, et particulièrement le chapitre 14 ? Nous avons dit : c'est la menace de l'absence, l'absence annoncée qui suscite le trouble chez les disciples. Et dans la suite de notre chapitre 15, nous allons voir qu'il est beaucoup question de persécutions : « *Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront.* » Or ceci ne se réfère pas au même moment. La persécution n'atteint pas vraiment les disciples avant la mort de Jésus. Les premières persécutions proviennent de la synagogue et concernent les premières communautés chrétiennes. Elles ne sont pas encore le fait de l'empire romain, ce sont des persécutions juives.

Ces communautés sont donc sous la persécution, et sans doute éprouvent-elles aussi un sentiment d'absence de celui autour duquel elles sont censées être réunies. Le maître est absent. Autrement dit, il y a deux moments touchés par cette écriture : le moment pré-pascal de la situation des disciples avant la mort du Christ ; et le moment post-pascal des premières communautés qui vivent quelque chose d'analogue, mais de différent dans le motif. Ce n'est pas l'absence annoncée, c'est l'absence ressentie. Or il est important que les deux puissent se traiter simultanément.

Quand nous lisons l'Écriture, nous allons tout de suite à ce qui est raconté, alors qu'il faudrait s'attarder au "raconter" lui-même, c'est-à-dire au moment de l'écriture.

Par exemple, nous avons tendance à dire : « Philippe dit cela. Pourquoi Philippe dit-il cela ? » Or ce n'est pas une question intéressante. Il faut se demander : « Pourquoi Jean dit-il que Philippe dit cela ? » Le moment de l'écriture est bien le moment de la mémoire de l'événement, mais d'une mémoire qui a ses échos dans le présent de l'écrivain.

Structurellement, c'est très important pour comprendre les différents points de vue qui sont traités simultanément : de ce que vit la communauté se projette quelque chose sur l'intelligence de ce qui s'est passé, de ce que les disciples ont vécu sans bien le lire ; le relire éclaire la situation présente. Il faudrait garder la différence de ces deux moments, et en même temps percevoir que c'est la véritable façon d'écrire l'histoire. C'est cela l'histoire vivante, le mode d'écriture qui fait intervenir la relecture, la lecture dans la mémoire.

Et nous avons là une Écriture sainte puisque « *le pneuma... vous remémorera la totalité des choses que je vous ai dites* » (Jn 14, 26), et c'est lui qui les applique, qui les laisse retentir, dans la situation du moment de l'écriture. Nous allons le préciser en lisant la fin de ce chapitre, mais c'est un principe général de lecture.

Nous traitons un sujet, mais, en même temps, je profite de toutes les occasions pour ouvrir des perspectives de lecture, pour aider à continuer à fréquenter cette Écriture.

III – Jn 15, 18-27 : Haine du monde et venue du paraclet

Nous terminions la première heure en annonçant le thème de la persécution qui vient, progressivement, à partir du verset 18, et je prenais occasion de cela pour énoncer un principe de lecture qui se résume en ceci : ne pas aller immédiatement au raconté sans s'attarder au raconter, donc au moment de l'écriture.

C'est ce qui me permet souvent de contredire le proverbe chinois qui dit : « Quand le doigt montre la lune, l'imbécile regarde le doigt ». Quand le doigt montre la lune, le sage regarde le doigt en train de montrer la lune, c'est-à-dire que le geste de donation fait partie de ce qui est à voir, est ce par quoi on voit. Mais c'est une plaisanterie.

Pour varier les voix, peut-être pouvez-vous prendre la lecture des versets 18 à 25 inclus¹⁴.

1) Versets 18-25. Haine du monde pour Jésus et les siens.

- **Versets 18-19. La haine du monde.**

« ¹⁸Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant. ¹⁹Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est sien. Mais parce que vous n'êtes pas du monde et que moi je vous ai élus en vous sortant du monde, c'est pour cela que vous hait le monde. »

N'oublions pas, pour une phrase comme celle-là, que le monde, chez Jean, ne signifie pas ce que nous appelons le monde, mais cette situation de vie dans laquelle nous sommes et qui est régie par la mort et le meurtre, c'est-à-dire par l'avoir à mourir et par l'aspect excluant qui est constant chez nous – pour dire la même chose dans un autre vocabulaire.

- **Ce monde-ci, le monde qui vient.**

Chez Jean, il y a deux régions : ce monde-ci et le monde qui vient, qui est en train de venir. Que veut dire "en train de venir" ? C'est une question que l'on pourra examiner. Mais, "ce monde-ci" prend acte du fait que ce monde est un monde excluant, meurtrier, et où chacun est promis à la mort. C'est une prise de conscience très simple, une interprétation de la situation humaine.

"Le monde qui vient" est aussi appelé l'*aiôn*. C'est pourquoi traduire *aiôn* par éternité n'est pas très bon car ça ne le met plus en rapport avec le fait qu'il est en train de venir. Et la situation dans laquelle nous sommes est indiquée chez Jean dans sa première lettre sous la forme : « *La ténèbre* – autre façon de dire "le monde du meurtre" – *est en train de passer, et la lumière véridique* – façon de dire "le monde qui vient" – *déjà luit* (elle est en train de venir). » (1 Jn 2, 8). Donc nous sommes dans cet entre-deux dans lequel règne encore partiellement le meurtre, ou dans lequel on peut dire que la résurrection de l'humanité est en train de s'accomplir. La résurrection de l'humanité peut se comprendre comme le dépassement de la mort par la vie éternelle et du meurtre par l'*agapê*. Autant dire que ce monde mêlé, qui est la succession de ce qui part et de ce qui vient, n'est pas à entendre d'un

¹⁴ Le texte qui suit est lu par un participant dans sa propre Bible. Ce n'est pas une traduction de Jean-Marie Martin, c'est pourquoi il est cité en retrait, en gras mais sans italique.

point de vue historique, comme si jusqu'à l'an 30 et quelque, c'était le règne de la mort, et que, désormais, à partir de l'an 30 et quelque, c'est le règne de la vie. Cette situation de ce qui est en train de partir et de ce qui est en train de venir est le signe permanent de toute existence humaine dans le cours de l'histoire. Il y a déjà de la résurrection, mais sous forme de victoire annoncée, de victoire qui n'est pas pleinement accomplie tant que l'ensemble des hommes n'est pas re-suscité.

Donc être dans le monde, c'est être affronté à la mort et au meurtre.

Dans le Prologue de l'évangile de Jean on peut parler d'une **triple venue** :

- Il est dit du Christ que « *il vient vers le monde* » (v. 9), ce qui signifie : il vient à la mort.
- Et simultanément, il vient au monde signifie qu'il vient vers les siens (v. 11).

Dans cette venue vers les siens il y a deux phases :

- les siens, d'abord, se méprennent : « *les siens ne l'ont pas accueilli* » (v. 11). Il vient à la méprise, il n'est pas reconnu pour ce qu'il est.
- Puis il vient vers les siens en tant qu'ayant reconnu sa résurrection (« *nous avons contemplé sa gloire* » v. 14), en tant donc que la résurrection est déjà à l'œuvre en ceux-là qui l'ont entendu, qui l'ont reçu.¹⁵

On dit parfois que le monde c'est les païens, et que les siens ce sont les Juifs qui ne l'ont pas reçu. Non, ce n'est pas cela. Jamais les Juifs en tant que Juifs ne sont appelés "les siens" chez saint Jean. Les siens sont ceux qui sont appelés, qu'ils soient juifs ou non juifs :

– Tous, en premier, le reçoivent sur le mode de la méprise, comme le racontent les évangélistes eux-mêmes quand ils disent qu'*ils ne comprirent pas alors*. En effet, ils ne savent pas ce qui se passe, ils se posent des questions qui ne sont pas des questions opportunes, etc.

– Et il est venu de façon accomplie lorsque Jean peut dire : « *nous avons contemplé sa gloire* » (Jn 1, 14), c'est-à-dire : nous avons été témoins de sa résurrection. C'est cela l'expérience fondatrice du recueil de ce qui vient, de l'âge nouveau qui vient, l'accueil, si vous préférez.

Le monde, en tant que monde, ne peut pas recevoir le Christ. Et du même coup, ceux qui sont du monde ne peuvent pas recevoir ceux qui sont du Christ, d'où la persécution. Sont-ils du monde, les disciples ? Ils ne sont pas du monde, ils sont dans le monde : « *Je vous ai choisis (exelexamên)* – ce verbe correspond au mot *eklogê* (le choix) qui est l'accomplissement de la *klêsis* (de l'appel). Tout homme est soumis à un appel, et entendre l'appel s'appelle "être élu", "être choisi" – *en vous sortant du monde, alors ne vous étonnez pas si le monde vous hait* » (d'après Jn 15, 19).

Les disciples sont dans le monde, mais ils ne sont pas du monde, parce qu'il est révélé que leur être propre est de racine antérieure au monde, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas nés de la chair et du sang. Ma véritable naissance n'est pas ma naissance au sens biologique,

¹⁵ Ceci est traité de façon plus longue dans la session sur le Prologue de l'évangile de Jean, au [Chapitre IV : Versets 9-13 ; les trois venues](#).

psychologique, culturel, ou juridique du terme. Ma véritable identité n'est pas celle de ma carte d'identité, qui dit le nom de mon père, le nom de ma mère, mon nom, le lieu et la date de ma naissance. « *Si quelqu'un ne naît pas d'eau et pneuma, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (autre façon de dire *l'aiôn*, l'âge qui vient) » (Jn 3, 5). Autrement dit, croire, ce n'est pas ajouter quelques connaissances à ce que je sais déjà, c'est naître à une identité plus profonde, c'est-à-dire naître à la conscience de l'existence de mon insu.

► Être dans le monde et pas du monde peut se vivre en même temps ?

J-M M : Bien sûr. Les disciples sont dans le monde et pas du monde, c'est-à-dire que l'être mondain, l'être dans le monde, ne dit pas le profond de mon être. D'être à ce monde ne dit pas ma véritable identité. En effet, je suis né d'une autre semence, c'est le terme que Paul et Jean emploient, et nous sommes donc encore dans le vocabulaire de la semence et du fruit. La semence, c'est la volonté de Dieu. La volonté voulue de Dieu, c'est mon être séminal, mon être dans l'insu, qui se dévoile dans la lumière du Christ. Encore une fois, le mot monde ne signifie pas ce que nous appelons le monde. Nos résistances pour entendre cela viennent de ce que j'ai dit vingt fois : chez Jean le monde ne signifie pas le monde. Nous continuons d'entendre le monde en disant : nous sommes pourtant bien dans le monde, et nous sommes bien aussi du monde, nous en faisons partie ! Eh bien non, en tant que nous sommes christiques, nous ne faisons pas partie du monde au sens johannique.

Jean ne parle jamais du monde au sens où nous le comprenons. De toute façon, pour Jean, nous sommes nativement dans le monde puisque le monde est un monde régi par la mort et le meurtre. Mais il est vrai que nous ne l'entendons peut-être pas toujours ainsi. Dans ce que nous appelons le monde, la question "qui règne ?" ne se pose pas. Pour nous, le monde est un espace vague dans lequel il y a de tout. Mais les espaces, chez Jean, sont des espaces régis, c'est-à-dire qualifiés. Un espace est toujours un lieu qualifié.

Au fond, la question fondamentale de l'Évangile, la question non dite à laquelle il répond c'est : qui règne ? Sous quel régime sommes-nous ? Sous quel régime est notre destinée ? Empiriquement, nous sommes sous le régime de la mort. Personne ne peut le nier. Naître, c'est mourir : nous sommes sous le régime de l'avoir à mourir, de l'avoir à subir la mort, la mort entendue ici comme ce qui dénie notre liberté, notre être. Personne ne peut nier que, même le monde dont nous parlons, en un certain sens, est régi par cela. Seulement, nous n'en prenons pas conscience et nous nous contentons de voir qu'il y a aussi du bon... mais ce n'est pas la question !

Que nous soyons tirés du monde ou que nous naissions de plus originaire que notre natif, c'est la même chose. En effet, notre destinal, notre être profond, notre avoir à être, n'est pas inclus, compris, bloqué, dans notre être natif au monde.

Curieusement, tout le monde se pose la question de l'après la mort, mais personne ne se pose la question de l'avant la naissance. Où étions-nous avant la naissance ? Seuls les enfants posent cette question. Or, dans le monde du fabriqué, nous n'étions nulle part, nous n'étions pas. Dans le monde de l'accomplissement, nous étions en semence dans la volonté de Dieu, dans le désir de Dieu. Notre véritable semence, c'est le désir de Dieu. Chez les Anciens il y a un rapport très étroit entre *epihumia* (le désir), et la semence au sens sexuel

du terme. Naître de Dieu, être engendré de Dieu est à prendre au sens rigoureux. L'Évangile n'est pas du tout la révélation de ce qu'un dieu nous a créés. L'Évangile est révélation que nous sommes enfants de Dieu. C'est à prendre en un sens rigoureux.

- **Versets 20¹⁶. Maître et disciples.**

« ²⁰**Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : "Le serviteur n'est pas plus grand que son maître". S'ils m'ont persécuté, vous aussi ils vous persécuteront. S'ils ont gardé ma parole, la vôtre aussi, ils la garderont.** »

Nous sommes toujours ici dans le rapport *rabbi-doulos* ou *rabbi-philos*. La phrase "*le disciple n'est pas au-dessus du maître*" est une citation qui se trouve dans les synoptiques, mais aussi chez saint Jean au chapitre 13, donc une formule qui revient. C'est très simple. Le disciple en tant que disciple n'est pas au-dessus du maître. Non qu'il ne puisse devenir maître, mais le disciple comme disciple est toujours au service du maître.

"*Le serviteur n'est pas plus grand (meizôn)* – c'est le "plus grand" johannique qui est toujours employé mais cette phrase est réassumée ici pour dire que le statut du disciple n'est pas meilleur que le statut du maître. Le maître, ils le mettent à mort. Le statut du disciple est également d'être persécuté, car il y a incompatibilité entre ce monde et le monde qui vient. Autrement dit, le rapport de simultanéité entre ce monde-ci et le monde qui vient est un rapport de conflit – *s'ils m'ont persécuté* – ce même verbe est employé pour les disciples – *ils vous persécuteront. Et s'ils ont gardé (ou entendu) ma parole, ils garderont aussi la vôtre.* »

- **Verset 21. Le "nom" et la révélation du Père.**

« ²¹**Mais tout cela ils vous le feront à cause de mon nom puisqu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé.** »

Connaître : voilà un mot très important également. Non seulement ils ne connaissent pas, mais ils ne peuvent pas connaître, car le monde en tant que monde ne peut pas connaître, le monde en tant que monde ne peut pas se convertir. Dans « *ils vous feront tout cela à cause de mon nom* », il s'agit du sens profond du mot nom, c'est-à-dire de mon être, de mon identité profonde. Le nom, c'est l'identité secrète. En ce sens-là, je ne connais pas mon nom secret, le nom que Dieu me donne, par lequel il m'appelle, donc qui est un nom dans le Nom.

« *Car ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé.* » Ici, il s'agit de caractériser un certain nombre de juifs contemporains qui persécutent les chrétiens et dont une argumentation plausible est : « nous avons le Père mais nous ne reconnaissons pas son fils Jésus. » L'argumentation de Jean est : « *qui n'a pas le Fils n'a pas le Père* » (d'après 1 Jn 2, 22), ce qui relève d'ailleurs d'une logique très profonde quoiqu'un peu formelle, parce que l'expression "père" peut avoir plusieurs sens. Seulement, si on le prend dans son sens absolument authentique, le mot de père est justifié de par l'existence du fils. Sans fils il n'y a pas de père. Dans l'ordre de la causalité, il n'y a pas de fils sans père, mais dans l'ordre de

¹⁶ Les versets 20-25 seront repris au IV 3) du chapitre V.

l'intelligibilité, il n'y a pas de père sans fils. Autrement dit, le fils est la révélation du père : qui n'a pas le Fils n'a pas le Père. Le rapport Père/Fils est un rapport semence/fruit, un rapport caché/manifesté. Le Fils est la manifestation de ce qu'est le Père.

Par ailleurs, ici, Jésus parle du Père comme de « *celui qui m'a envoyé* ». Or, l'envoi et la génération du Fils sont deux termes (engendré et envoyé) dépendants l'un de l'autre. Le Père engendre, le Père envoie. Le Fils est engendré, le Fils vient. Les deux premiers peuvent être médités intra-trinitairement, ce qui est un problème postérieur aux Écritures, les deux autres ont trait aux rapports entre Dieu et l'homme : être envoyé et venir.

- **Versets 22-23. Le péché.**

« ²²Si je n'étais pas venu, ils n'auraient pas de péché, mais maintenant ils n'ont plus d'excuse pour leur péché. ²³Celui qui me hait, hait aussi mon Père. »

Le verbe haïr, chez Jean, ne désigne jamais un sentiment et un sentiment éventuellement violent comme, chez nous, la haine. Haïr, c'est rejeter, c'est ne pas connaître, ne pas reconnaître, ne pas accueillir. Autrement dit, c'est un mot générique et non pas spécifique de telle ou telle nuance psychologique. Comme dans la phrase : « *si quelqu'un ne se hait pas* », il ne s'agit pas d'avoir de l'animosité violente contre soi, il s'agit de prendre distance par rapport à son *je* natif.

Haïr, c'est le contraire d'aimer. Ça a d'ailleurs le même sens qu'être meurtrier. Mais le mot meurtrier, chez Jean, n'est pas nécessairement sanguinolent. Il désigne toutes les exclusions, tout ce qui met à mort d'une certaine manière, alors qu'*agapê* dit tout ce qui rassemble. Ce sont des mots qu'il ne faut pas entendre pour leur consonance affective spécialisée. La haine johannique n'est pas autre chose que l'indifférence alors que, dans notre vocabulaire, haïr ou être indifférent, c'est apparemment deux choses très différentes. Ici, non ; tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'*agapê*, de l'accueillir, est de l'ordre de la haine. Par ailleurs, dans le contexte de notre chapitre, on est dans la polémique. « ²³*Celui qui me hait, hait aussi mon Père* » signifie : vous ne pouvez pas prétendre avoir Dieu qui est mon Père si vous ne me reconnaissez pas.

- **Versets 24-25. "Ils m'ont haï sans raison".**

« ²⁴Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché. Or maintenant qu'ils ont vu, ils nous haïssent, et moi et mon Père. ²⁵Mais pour que soit accomplie la parole écrite dans leur loi : "Ils m'ont haï sans raison (pour rien, gratuitement)". »

Intervient à la fin le thème de la parole que nous allons relier au thème du paraclet qui vient juste après.

2) Versets 26-27. Venue du pneuma-paraclet.

« ²⁶*Mais quand viendra le Paraclet (le défenseur) ...* » Voici qu'arrive le thème de l'Esprit qui est un des quatre noms de la Présence.

- **Le paraclet comme parole assistante**

Au verset 25 est mentionnée une parole qui est, au fond, une parole de confortement, d'encouragement dans une situation déterminée, et cette parole est précisément un des sens du mot grec de paraclèse, de *paraklêtos* qui vient dans le verset 26. C'est pourquoi je traduis le mot *paraklêtos* par "parole assistante" : « *quand viendra la parole assistante.* »

J'ai déjà dit que le paraclet n'était pas un nom propre de l'Esprit Saint, mais un nom du Christ en tant que ressuscité, donc de l'Esprit.

Que le mot de paraclet se dise également du Fils, vous l'avez dans la première lettre de Jean, au début du chapitre 2 : « *Si nous péchons, nous avons un paraklêtos auprès du Père, Jésus Christ le juste* (donc le bien ajusté au Père). »

Cet autre paraclet est un autre mode de paraclèse, c'est le même et l'autre au sens où celui qui est oint de l'Esprit, et l'Esprit qui le oint, sont autres et sont le même.

- **Parenthèse : Christ-Pneuma et Père-Fils. Parole et présence.**

– **Christos et Pneuma** font couple, *syzygie* diront les gnostiques, dont la racine, *yugum*, le joug, se retrouve dans *conjugal*. Avec Christos et Pneuma, nous sommes dans la symbolique du masculin/féminin. En effet *Christos* est masculin et *Pneuma* est féminin puisqu'il traduit *rouah*, nom féminin en hébreu. Avec Christos et Pneuma nous sommes dans **la conjugalité**.

– **Père et Fils** forment la première dyade : le premier *deux* se dit père et fils. Avec Père et Fils, nous sommes dans **le générationnel**.

D'une certaine façon, on pourrait dire que nous avons là les ultimes conditions de possibilité du temps qui se manifeste dans les générations, et de l'espace qui se manifeste dans la présence distante simultanée conjugale.

Comme mère et fille le temps,
l'homme et la femme font l'espace.
Les heures sonnent sur la place
où l'ombre de l'arbre s'étend.

Il s'ensuit que la grande articulation ternaire : Père, Fils, Esprit est en fait une quaternité, mais une quaternité qui n'est véritablement que trois parce que dans les couples Père/Fils et Christos/Ekklesia, Fils et Christos, c'est le même.

Il est remarquable que les Écritures traitent beaucoup du rapport Père/Fils chez Jean, et du rapport Christos/Pneuma (ou Ekklesia) chez Paul. La récapitulation de cela par mode trinitaire est esquissée dans le Nouveau Testament, mais le mot Trinité lui-même ne se trouve pour la première fois que chez Théophile d'Antioche, en 180. La spéculation trinitaire n'est pas la première chose dans notre Écriture, mais elle a tout pour le devenir, elle donne tous les éléments pour que cela ait un sens. Mais le bénéfice de la méditation de la Trinité, c'est de passer à la méditation du rapport Père/Fils, à la méditation du rapport Christos/Pneuma...

► On dit : Christos/Pneuma ou Christos/Ekklêsia ?

J-M M : C'est la même chose en ce sens que le Pneuma, c'est l'*Ekklêsia ekklêsiente*, et l'*Ekklêsia*, c'est l'*Ekklêsia ekklésiée*. Autrement dit, le Pneuma est le principe réunificateur de l'assemblée de l'humanité, *Ekklêsia*. Et l'*Ekklêsia*, c'est l'*Ekkésia* unifiée : l'unifiant et l'unifiée.

► Tu as dit tout à l'heure : "le paraclet est une parole assistante". Est-ce que ce n'est pas un peu présence assistante ?

J-M M : J'ai dit "parole assistante", en effet, mais nous avons vu, ce matin même, que le principe de la présence, c'était la parole.

C'est bien de poser la question parce qu'elle nous permet de rapprocher les deux choses. Il faudrait que nous apprenions à prendre conscience du poids de l'espace de parole. Nous pensons que la parole est l'émission de sons articulés par des gosiers humains. La parole, c'est tout autre chose. C'est ce par quoi le monde tient : « *Dans l'arkhê était le Logos (la Parole)*. » Qu'est-ce que cet espace de parole qui est espace de présence, mais pas sur le mode habituel ? Qu'est-ce qui manque à cette présence pour être ce que nous appelons couramment une présence ?

C'est une question que nous allons débattre, ce pour quoi nous dirons : il y a expérience, mais pas totalement au sens où nous parlons d'expérience de façon usuelle. C'est une expérience dans la parole entendue. Ce que nous ne savons pas, c'est que même notre expérience au sens usuel est toujours dans une parole entendue, mais dans une "autre" parole. Il n'y a pas une expérience qui est du côté de la parole, et l'autre du côté de la réalité des choses. Tout est dans la parole. Il n'y a pas de chose sans la parole. Ce ne sont pas des choses (dans le beau sens du mot chose).

● Retour sur le mot paraclet.

Je reviens sur le sens du mot *paraklêtos*. C'est la façon usuelle dont le monde grec contemporain de notre Écriture appelle les avocats. Un avocat s'appelle un *paraklêtos*. Ce n'est pas le seul sens, mais c'est un des sens de ce mot. Parole assistante garde le sens, sans préciser la figure exclusive de l'avocat. Le mot est également traduit par consolation, consolateur. *Consolateur* est une parole assistante aussi, mais pas au même sens qu'avocat. C'est pourquoi l'expression "Parole assistante" me paraît garder les deux possibilités sans en compromettre aucune. C'est un terme très usuel chez Paul qui ne connaît pas le mot *Paraklêtos*. Mais il connaît abondamment la *paraklêsis* qui est une fonction de la parole ecclésiale, la paraclyse ; et le verbe *parakalo*, je paraclyse, c'est-à-dire je parle de parole assistante. Au début de la deuxième épître aux Corinthiens, je crois que vous avez une quinzaine de fois le mot paraclyse en quelques versets. Vous avez là un gisement.

Donc cette fonction du pneuma fait partie des fonctions partiellement héritées par ceux du Christ qui jouent un rôle les uns par rapport aux autres. Il y a une énumération des fonctions de la parole chez Paul. Elle n'est pas constante. « *Il a donné premièrement les apôtres* (ou les évangélistes) ; *deuxièmement les prophètes* ; *troisièmement les didascales*. » (1 Co 12, 28). Voilà des fonctions de la parole. Aujourd'hui, nous dirions : il y a les catéchètes, ceux

qui font les homélies, et les théologiens. Ce n'est pas la même répartition. La répartition sur laquelle nous vivons pour le fonctionnement de la parole – le Magistère, conciliaire ou papal, par exemple – n'a pas du tout la même articulation. Et c'est intéressant de voir quelle est l'articulation native. La nôtre, comme tout le reste, a subi des aménagements en fonction des figures de l'enseignement dans l'Occident profane. L'université est une invention de l'Église, mais en fait, c'est une invention de l'Église d'Occident, une invention de l'Occident. Penser la catéchèse sur le mode scolaire, par exemple, s'est vécu abondamment. Mais ce sont là les figures que prennent historiquement les fonctions issues du Nouveau Testament.

Dans le Nouveau Testament il y a donc cette fonction de paraclèse que certains exégètes, protestants surtout – mais cela paraît assez pertinent – assimilent chez Paul au terme de *prophétéia* ; alors que la didascalie, la *disdascalia*, c'est l'enseignement de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Ancien Testament lu et relu à partir du Christ. La *prophétéia* – et donc peut-être la paraclèse – serait cette parole qui n'est plus une simple lecture de l'Écriture, mais une parole accompagnante, une parole d'aide, une parole assistante. Le mot "assistant" est assez intéressant parce qu'il y a l'idée d'aider, mais aussi l'idée de présence : assister, être avec. Donc ceci à propos du mot *paraklêtos*.

- **Verset 26. Procéder du Père.**

« ²⁶Quand donc viendra le paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père celui qui procède du Père... »

Cette phrase est très importante. « *Le paraclet (le pneuma) qui procède du Père* » : le Fils *naît* du Père, alors que l'Esprit Saint (le pneuma) n'est pas un enfant, n'est pas un frère de Jésus, il *procède* du Père. Nous avons donc ici un mode d'émanation qui n'est pas le mode générationnel, qui n'est pas pensé dans la figure du générationnel.

C'est un terme qui nous paraît vague, et qui sera l'objet de beaucoup de débats. Vous connaissez en particulier l'histoire du *filioque*, avec la différence de lecture entre l'Occident et l'Orient : « *qui procède du Père* », puisé au texte de Jean, a été mis dans le Credo, mais, en Occident, on ajoute le Fils et on chante « *patre filioque procedit* (qui procède du Père et du Fils) ». Ce fameux *filioque*, qui n'est pas dans le texte de Jean, a fait débat longtemps.

Les débats théologiques étaient aussi graves à l'époque, ou plus graves, que ne sont aujourd'hui les débats syndicalistes. Ils pouvaient donner lieu à de grandes grèves ! La ville d'Éphèse a été en émoi avec des révolutions, des émeutes populaires, pour obliger les Pères de l'Église à dire, au concile d'Éphèse, que Marie était mère de Dieu. Ces débats de théologiens sont simultanément des débats éminemment populaires. On peut se poser des questions par rapport à cela. Par exemple, il est intéressant de voir qu'Éphèse est la ville de la grande Mère, la ville d'Artémis, Diane d'Éphèse. Il y a une mystique de la mère, et il est possible que, dans l'inconscient populaire, il y ait un retour de cela à propos de la vierge Marie. Ces considérations sont passionnantes.

- **Versets 26b-27. Témoigner : une activité du pneuma.**

« ...Celui-ci témoignera de moi. ²⁷Et vous, vous témoignerez, puisque vous êtes avec moi dès l'*arkhê* (dès le principe). »

Voici un autre verbe. Il est intéressant de reprendre tous les verbes qui parlent du pneuma. Nous en avons déjà rencontré deux. Quels sont les verbes pour dire l'activité du pneuma ? Nous avons vu d'abord : "être avec jusqu'à la fin des temps" ; ensuite, "enseigner", "remémorer" ; ici, nous avons "témoigner", et nous en attendons d'autres plus étonnants peut-être dans la suite. À chaque fois, ils ont leur raison d'être dans le lieu où ils se trouvent, mais en même temps il est intéressant de les rassembler pour se faire une idée de ce que signifie l'activité du pneuma.

Ici, c'est l'activité de témoignage. Ce mot renvoie peut-être à l'aspect explicitement judiciaire du contexte, puisque la persécution consiste souvent à être, à la fois rejeté de la synagogue, mais aussi porté devant les tribunaux. Et ceci n'a lieu qu'après la première Église, pas du temps des apôtres. Donc la notion de témoin prend ici un sens particulier. Mais en lui-même, il a aussi un champ sémantique considérable. Ce n'est pas le moment d'y faire allusion.

- **Parenthèse sur le mot *arkhê*.**

► Peux-tu revenir à la phrase d'avant ? Il y a le mot "commencement" dans mon texte : « *vous êtes avec moi depuis le commencement* ». Tu as parlé d'*arkhê*.

J-M M : C'est la même chose. *Arkhe* peut avoir plusieurs sens. On trouve une expression de ce genre dans les Actes des Apôtres pour dire que les véritables témoins sont ceux qui l'ont accompagné tout au long de sa route depuis l'*arkhê*. Or, dans ce texte, l'*arkhê* désigne le Baptême par Jean le Baptiste, autrement dit, nous avons là un sens tout à fait banal du mot "commencement". Chez Jean, habituellement, le mot *arkhê* est pris pour dire le principe régnant de la totalité d'un espace. L'*arkhê* n'est pas simplement le début. Dans ce verset 27, *arkhê* signifie le début au sens usuel du terme.

► Le début, ça a un sens dans le monde de la fabrication, mais est-ce que ça a un sens dans le monde de l'accomplissement ?

J-M M : Lorsque le mot *arkhê* est pensé dans sa profondeur, comme au début de l'évangile de Jean : « *Dans l'arkhê était le Logos* », il ne s'agit pas simplement du début ou du commencement. D'ailleurs Tertullien dit : « Le mot *arkhê*, chez les Grecs, a deux sens : celui de commencement et celui de commandement. » Donc quand je dis "qui règne" ou "qui régit", j'ai une raison. Nous avons des traces de cela dans notre langue puisque archaïque et archéologie vont du côté du commencement, mais monarchique ou hiérarchique ont à voir avec ce qui règne. Donc la différence entre le commencement et l'*arkhê* au sens profond du terme – ou la différence entre le début et l'*arkhê* – c'est que, après le début, ce n'est pas le début ; mais après l'*arkhê*, c'est encore l'*arkhê*.

► Et avant le début ?

J-M M : C'est l'*arkhê* séminalement. L'*arkhê* est même précisément le moment séminal total où tout est contenu en semence.

► Et c'est le sens du verset 27 ?

J-M M : Non, je n'en suis pas sûr. Je pense qu'on peut entendre cela simplement au sens de : vous me fréquentez depuis le début. C'est possible.

► Est-ce que ça ne s'adresse pas aussi à nous ?

J-M M : Oui et non, parce qu'il y a une différence entre l'expérience apostolique et la nôtre. C'est véritablement notre thème. S'il est question de l'expérience apostolique comme ce qui "récapitule" ce qui a été vécu avec Jésus depuis le Baptême jusqu'à la Résurrection, nous avons l'idée de commencement au sens banal du terme¹⁷. Mais il ne s'agit pas directement de notre expérience : nous n'avons pas vécu avec Jésus de vie pré-pascale, Dieu merci ! J'exagère, mais je veux dire par là que ce n'est pas l'important. Souvent les gens disent : « Oh, si j'avais été là du temps de Jésus... » Tu parles ! Tu ne l'aurais même pas reconnu, peut-être bien, ou tu l'aurais hué. Qu'est-ce que tu en sais ? Et ce n'est pas ça, la véritable présence.

Justement, la présence de résurrection suppose que cela s'efface. Nous allons voir que nous en avons un certain mode d'expérience à condition de bien étudier ce que veut dire le mot expérience pour cela. Comment partageons-nous l'expérience apostolique ? Nous ne partageons pas tout de l'expérience apostolique.

► Dans cette phrase le sens peut être direct, mais, en fait, est-ce qu'on peut entendre un sens plus profond qui, du coup, s'adresse à nous, bien qu'on n'ait pas été là : « *Vous êtes avec moi depuis le commencement* » ?

J-M M : Oui, si on veut. C'est de l'indécidable, pour moi. Donc on peut méditer. Mais, en même temps, il faut être très rigoureux. Ce que je fais a l'air flou, mais ça ne l'est pas du tout ! Cela peut paraître assez peu exigeant comme régulation. Ce n'est pas le cas. Simplement, c'est un autre mode de régulation que celui des autres sciences. De même, il ne faudrait pas croire que le poème s'apparente à du n'importe quoi. Le poème – l'authentique poème – obéit à des exigences d'une rigueur plus grande, probablement, que les exigences scientifiques, mais pas les mêmes.

► Je voudrais juste dire que ce qui me trouble, dans ma question et dans ta réponse, c'est que ça semblerait réintroduire l'historique.

J-M M : Ah oui, mais ce n'est pas de l'historique ! Dès l'instant que c'est ressaisi à partir de la lumière de la résurrection, c'est quelque chose qui n'est pas effacé, mais qui est relu.

L'existence prépascale des apôtres, a bien existé, c'est quelque chose. Qu'on l'appelle historique, ce n'est pas forcément heureux. Mais on peut, à la rigueur, l'appeler historique parce que, à certains égards, ça l'est. C'est même soumis à la conjecture des historiens. Ce n'est pas important pour moi, mais ce n'est pas exclu. Seulement, il ne faut pas oublier que la parole de résurrection est une parole de mémoire, la mémoire d'une résurrection manquée, non vue, mais qui est gardée dans la relecture. Quand je dénie à l'historien la capacité de parler de façon définitive sur le Nouveau Testament, je ne confine pas pour autant l'Évangile dans ce qu'on pourrait soupçonner être une zone de pur rêve.

¹⁷ J-M Martin fait ici allusion à ce qui serait le temps chronologique ordinaire pendant lequel Jésus vécut avec ses disciples. En fait il faut revenir à ce que dit Pierre quand il qualifie ceux qui peuvent devenir apôtres : ce sont « *des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus entra et sortit au milieu de nous* ²²**en commençant** (*arkhaménos*) depuis le Baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé du milieu de nous. » (Ac 1,21), le verbe utilisé est de même racine que *arkhê* qui ne signifie pas début.

► De pur symbole ?

J-M M : De pur symbole si on prend le mot symbole dans un mauvais sens, parce que c'est un pur symbole dans le bon sens du terme. Le symbole est précisément ce qui lie et rattache deux degrés d'être¹⁸.

J'aurais voulu aller jusqu'au verset 16 du chapitre 16, mais le temps nous a manqué. Je voudrais maintenant consacrer une attention très grande au chapitre 16, verset 16 à la fin. Mais j'essaierai de revenir un peu sur ce qui précède.

IV – Questions-Réponses

- **Qu'en est-il du ciel ?**

► J'ai une question qui peut paraître enfantine, mais nous sommes affrontés à des questions enfantines. Vous avez bien dit que la question fondamentale de Jean, c'était : où ? Et vous avez fait une allusion très courte au ciel. Qu'en est-il du ciel ? On l'entend dans les réponses banales mais qui s'impriment dans l'esprit des jeunes enfants. Est-ce qu'il y a dans ce que vous allez nous dire quelque chose sur lequel nous puissions nous appuyer ? Ça ne me convient pas de répondre : « Il est au ciel. » Comment peut-on avoir une réponse ?

J-M M : Il faut savoir si c'est une réponse pour les autres ou une réponse pour vous-même. *Où ?* est une question et demeure une question. Reconnaître la question d'un *où ?* sur quoi je n'ai pas prise, c'est ne pas me borner moi-même à ce que je sais de moi-même et en plus ne pas borner Dieu à l'idée que j'ai de Dieu. Laisser de l'ouvert, du non défini, pour ce qui me concerne et pour ce qui concerne Dieu, est une chose essentielle. Donc, ça reste une question. La question *où ?* n'est jamais une question répondue. Or quand je dis : « *Notre Père qui es aux cieux* », "aux cieux", ce n'est pas une réponse, c'est le nom de la question *où ?* Alors, que ce soit un peu difficile à dire de façon simple, c'est possible. On peut dire la même chose pour le nom de Père : le Père a précisément à voir avec l'insu. Parce que, justement, même psychologiquement, on ne met pas la main sur le Père. Je veux dire qu'on ne possède pas le Père, on ne maîtrise par le Père, on ne prend pas le Père. C'est vrai psychologiquement, mais en même temps, il faut se défier de penser le nom de Père psychologiquement et le nom de ciel cosmologiquement.

- **La région de la parole**

► Ce matin tu parlais de la parole : « La parole est ce par quoi le monde tient ; c'est un espace de présence (l'expérience dans la parole entendue). » Tu as dit aussi : « Il n'y a pas de chose sans la parole. » Pour moi c'est difficile à comprendre.

J-M M : Je n'ai fait ce matin que préparer une sorte de provocation un peu énigmatique pour nous aider à déterminer la région de la parole, chose que nous n'avons pas faite. Les termes provocateurs pourraient être ceux-ci : la parole précède l'homme ; la parole donne

¹⁸ Cf. [Symbole au grand sens distingué de la métaphore et du signe au sens classique. En référence à Jn 6.](#)

que le monde soit monde. Ce sont des choses qui relèvent de la réflexion phénoménologique ou philosophique. C'est un premier niveau.

► C'est le premier niveau de la parole qui nous permet de communiquer ?

J-M M : Non, pas du tout.

► Justement, tu disais : ce n'est pas la parole du gosier.

J-M M : C'est cela. Il y a plusieurs choses. Je ne pourrai pas dire tout sur ce sujet-là, mais je donne tout de même quelques indications. C'est vrai, la parole ne consiste pas dans l'articulation ou l'émission de sons qui seraient codés à des concepts, et que je prononcerais pour que, entendant le signe que sont les sons, l'interlocuteur décode et comprenne. Autrement dit, on a cette idée d'un codage, d'une émission, d'un décodage, et de l'intelligence de ce qui est émis. Ce schéma est totalement aberrant par rapport à ce qu'il en est de la parole.

On croit que l'homme produit la parole alors que l'homme habite dans la parole. J'ai dit tout à l'heure : la parole précède l'homme. Je dirais plutôt : l'homme habite dans la parole. Il y a donc une antériorité de la parole sur l'homme. La parole est confiée à l'homme. Il la recueille : en effet, il ne parle que parce que, premièrement, il entend. Entendre et parler, c'est, ultimement, la même chose, c'est appartenir à l'espace de la parole, habiter l'espace de la parole. Voilà un certain nombre de propositions qui sont, peut-être, brutales, qui sont, de toute façon, simplificatrices, mais qui devraient déjà orienter votre esprit vers ce que nous aurons à dire.

L'homme habite un monde parce qu'il habite d'abord dans la parole. La parole donne de voir. Voilà une autre provocation ou, si vous préférez, dans le bon sens du terme, une incitation à penser, à réfléchir. C'est là qu'on pourrait citer ce mot fameux de Heidegger, plaisant et facile à retenir : « une vache, même française, n'a jamais vu passer un train. » Pourquoi *même française* ? Parce que l'expression : « les vaches qui regardent passer des trains », ça n'existe pas en allemand. « Elle n'a jamais vu passer un train », en effet ! Pour voir un train, il faut savoir ce qu'est un train. Pour savoir ce qu'est un train, il faut que je l'aie entendu dire, que mon voir soit orienté à partir de ce que j'ai entendu. L'animal ne sait pas ce que c'est qu'un train : il ne peut voir passer un train, pas plus qu'il n'a de monde. Il a un entourage, un entourage immédiat où il agit, il réagit, il sent, etc. mais il n'a pas de monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas ouvert à la totalité de l'étant, de l'être.

Ces réflexions nous indiquent donc que, même au plan natif, notre regard est accommodé aux choses par la parole. Il n'y a pas de regard pur, il n'y a pas de pure vision qui soit sans la parole, qui soit en deçà de la parole. Ce que nous recevons à propos de Dieu dans l'Évangile nous vient par la parole, et il n'y a pas une différence entre l'Évangile et notre natif qui serait telle que l'Évangile serait porté par le "on dit" d'une parole, et notre natif par une vue directe et immédiate des choses. On voit l'importance de cela ?

Vous pensez que la science a une vue immédiate des choses. Or, elle est prise dans un présupposé de parole qui a une longue histoire et qui oriente le regard, qui dit ce qu'il y a à faire, par exemple, s'il faut mesurer, etc. Mais je ne suis pas spontanément à la mesure des choses, il y a d'autres façons d'être au monde. Je ne suis pas nécessairement non plus à la

représentation. La pensée par mode de représentation est la plus courante, nous n'en avons pratiquement pas d'autre qui soit exercée. Mais ce n'est pas le seul mode possible de pensée. Il faut donc nous préparer à investiguer comme un champ propre le champ de la parole, comme un champ précédant l'être homme, et qui détermine l'être homme. Ceci est vrai dans une pensée philosophique – enfin, ceci a son sens déjà dans une pensée philosophique, phénoménologique – mais a fortiori cela correspond absolument avec ce que dit l'Écriture.

- **L'appel.**

► Moi, j'ai été frappé par l'appel entendu : l'avoir à mourir qui conduit à l'avoir à être. Parce que je me demande en effet, moi aussi, quelle est la parole qui s'adresse... enfin, la présence de la parole en moi.

J-M M : Oui, c'est ça, tout à fait ! Que nous le sachions ou non, nous ne faisons jamais que répondre à un appel. Même au niveau de la prière, si vous dites : « *Notre Père* », c'est que vous avez entendu « *Tu es mon fils* », autrement, rien ne peut faire que, de façon censée, nous disions « *Notre Père.* » Je n'ai pas conscience de l'avoir entendu, mais peu importe. Je ne peux pas dire « *Notre Père* » en vérité si je n'entends pas « *Tu es mon fils* », qui est précisément la parole ouvrante de l'Évangile, comme nous l'avons dit. La notion d'appel est une notion effectivement très importante.

On peut tirer des choses du commencement de la première lettre de Jean, mais il faudrait méditer la Genèse.

– Ce qui est premier, c'est : « *Dieu dit* », parole. Il dit : « *Lumière soit.* »

– La parole ouvre l'espace du visible, et c'est pourquoi il dit aussitôt après « *et il vit que la lumière était bonne* ».

– Le troisième verbe : « *il sépara la lumière de la ténèbre* », signifie que la parole est discernante. Je ne discerne, mon voir oculaire ne discerne que par le trait de la parole, par l'accommodation de la parole.

– « *Et il appela* » : l'autre trait de la parole qui vient immédiatement après, c'est "il appelle" dans les deux sens du terme : appeler, au sens de donner un nom : « *il appela la lumière "jour"* » ; mais aussi, parce que le terme hébreu, *yikra*, signifie crier, lancer un appel : il lance au jour l'appel de venir.

Ce mot de "appel" est tout à fait décisif puisque saint Paul le médite sous l'aspect de la *klêsis*, qui est précisément l'appel intérieur qui nous constitue en semence originelle : la *klêsis* a lieu avant la constitution du monde, comme le dit Paul. L'appel est la racine du mot *Ekklêsia* qui désigne l'humanité appelée, convoquée ensemble – le mot vient de *klêsis*, donc c'est un mot extrêmement riche pour dire une dimension fondamentale de la parole. Jusqu'ici, nous n'avons pas vu, dans ces trois termes-là, que la parole soit communicante. Nous savons qu'elle l'est, mais ce n'est pas son essence. Elle a une fonction qui déborde de beaucoup le fameux problème de la communication. La parole n'est pas faite d'abord pour communiquer.

► Mais c'est la décision de dire oui ou non ?

J-M M : À quel moment est la décision ?

► Au moment de cet appel : le refuser ou...

J-M M : Ah, c'est autre chose. Ce n'est pas si simple que ça. En fait, tout homme est appelé, et l'appel de Dieu est efficace. Et je *dis* quand l'appel de Dieu est efficace. Quand il n'est pas efficace, je ne *dis* pas. Probablement, tout homme est appelé à *son heure*, car la parole de Dieu est accomplie lorsque ce qu'elle dit est accompli.

Alors, la notion de décision que nous assimilons à la notion de liberté nous fait entrer dans un autre problème : quel est le rapport de la liberté humaine et de l'efficace de la parole divine ? C'est un problème immense, bien connu, mal traité, et traité tout au long des siècles, depuis le IV^e siècle jusqu'à nos jours – jusqu'à naguère, puisque maintenant on n'en parle plus guère. C'est la question des rapports de la grâce et de la liberté humaine... qui n'est pas du tout ce que nous croyons, d'ailleurs. Ce serait une question très intéressante à condition qu'elle soit reprise complètement et autrement que de la façon dont elle a été traitée tout au long de ces siècles, faisant d'elle une question insoluble.

Pour l'instant, même si ça reste énigmatique pour nous, il faut ne pas répondre au problème parce que la liberté nous plaît. Il faut essayer de dire ce qui est. Ensuite il faut poser, puis gérer, endurer, pâtir la question, la porter.

Donc nous sommes toujours dans la parole, cette fois-ci du point de vue de l'appel. Ce sont des choses qui avaient besoin d'être dites certainement. Je ne peux pas dire plus maintenant. Chacune de ces questions est une question pour une retraite ! Seulement, nous sommes obligés de faire allusion à beaucoup de choses, et souvent les mêmes, parce que, s'il y a beaucoup de sujets, tous se tiennent. Il est normal que je ne puisse pas répondre jusqu'au bout à chacune.

- **Jésus ?**

► Jésus est le Fils de Dieu ou le Fils de l'Homme. Mais je n'arrive pas à penser que de Dieu, cet insu, ait émané un homme de chair, Jésus.

J-M M : Peut-être que tu comprendrais autrement, si tu pensais qu'il y a dans l'homme des zones non ouvertes. C'est une pensée plutôt sur les multiples états de l'être homme qui est proche de ce qu'on trouve dans les pensées orientales. Par exemple, tu pourrais prendre le mouvement inverse, jusqu'au point d'identification des zones d'être à Dieu. Peut-être est-ce le mot "venir" qui te gêne.

- **Dire "tu" à Dieu ?**

► Ce que tu as dit de l'espace de la parole, c'est fabuleux pour moi... Et j'ai l'impression d'approcher Dieu. Mais j'achoppe dans la prière : je n'arrive pas à dire "tu" dans la prière. J'ai beau dire le Notre Père sous mille formes différentes, le traiter de tous les noms... ça ne passe pas, je ne suis pas sûre de savoir à quoi je m'adresse.

J-M M : L'expression que tu dis ici est décisive. Dire "tu" manifeste précisément que la prière n'est pas un discours sur Dieu mais une parole, dans la dimension possible de jet d'écoute, c'est-à-dire dans une proximité qui indique précisément le tu, "tu" désignant la

proximité. Autrement dit, la prière est, en ce sens-là, la mise en œuvre de la proximité. Ça, il faut essayer d'abord de le comprendre, même théoriquement.

Tu me dis ensuite : « je n'arrive pas à dire "tu" ». C'est une autre question. Pourquoi pas, chacun a son chemin. Mais la prière n'est pas un discours sur Dieu, c'est une adresse à Dieu. Au fond, la prière c'est la capacité de dire "tu" au plus éloigné, car c'est ce qui le constitue présent. Autre chose : il ne faudrait surtout pas croire que la prière soit de notre fait. La prière est toujours efficace, parce que le fait de prier est déjà un don. Il faut le demander, oui, car *demander* ne m'est pas donné. C'est un chemin : demander, demander la prière. C'est peut-être l'essence même de la prière, la reconnaissance que l'essentiel, dans ces choses-là, ne part pas de mon initiative. Seulement, par ailleurs, structurellement, il y a des processus de conscience, et puis la conscience structurelle de la chose. Structurellement, si je prie, c'est qu'il m'est donné de prier. Seulement, cela, je ne le ressens pas comme ça, je ne le vis pas comme ça. Voilà ce qu'il en est de la prière : c'est la capacité d'être proche, de dire "tu". Alors, ce n'est pas moi qui vais créer cette capacité de dire "tu", il faut que ce très loin vienne. Pour que je puisse dire "tu", il faut qu'il vienne à portée de mon oreille, autrement dit, qu'il me donne la capacité de dire "tu" et ça, c'est très important. La capacité de dire tu, ça se demande.

► Oui, mais ça fait des années. Ce très loin, il est très proche si j'écoute une œuvre d'art, si je lis un poème, là je communique avec, mais si je continue un peu au-delà, là, rien, le rideau de fer, et ça c'est très troublant, c'est très bizarre.

J-M M : C'est très important, c'est tout à fait dans notre sujet.

► Créer de la proximité, c'est déjà un bout de réponse.

J-M M : Oui, en sachant que, finalement, c'est peut-être une expérience mystique de ne pas pouvoir dire "tu", de ne pas pouvoir prier. C'est possible. Il faut que nous sachions cela. Il peut se faire que des gens qui n'ont aucun problème pour prier soient dans l'illusion, et que quelqu'un qui n'arrive pas à dire "tu" soit précisément dans la présence parce que cette personne est dans la recherche de la vérité de l'être, de la vérité de dire "tu" qui n'est pas rien.

► Mais est-il besoin de *dire*... ?

J-M M : C'est une autre question : est-ce que la prière consiste purement et simplement dans le fait d'articuler des mots à Dieu ou est-ce que le comportement quotidien de la vie peut être une prière ? Je dis : oui. Je ne pense pas que ce soit exclusif l'un de l'autre.

Chapitre IV

Le pneuma ; tristesse et joie

Jean 16, 1-20 et autres textes

I – La place et les dons du pneuma

1) Précision sur la place de l'Esprit (du pneuma).

Je crois que Pierre avait raison¹⁹, hier soir, en privilégiant l'Esprit. Nous avons mis en évidence, à partir de Jn 14, 15-16 les quatre termes de la présence (agapê, garde de la parole, prière, venue de l'Esprit) sans que l'un des quatre soit privilégié, mais il semble que l'Esprit récapitule finalement les trois autres, et qu'ils doivent être pensés en référence à l'Esprit. C'est en effet de l'Esprit qu'il est surtout question au chapitre 16 et le thème vient en avant dès le début du chapitre.

Nous allons relire ce texte, mais pour orienter notre lecture, je dirais que l'Esprit est le grand présentificateur de la réalité christique. Il est celui qui présentifie – nous verrons les différents verbes qui justifient l'emploi de ce mot – la réalité christique auprès de nous et en nous. Du reste, il est indissociable du mystère central de l'Évangile qui est la résurrection.

Il suffit que je rappelle le mot de saint Paul : « *Jésus, déterminé fils de Dieu de par la résurrection d'entre les morts, dans un pneuma de consécration* (Esprit Saint). » (Rm 1, 4). La grande théophanie, c'est-à-dire la grande expérience apostolique, la grande monstration de Dieu qui constitue le point fondateur de l'Évangile, c'est la résurrection en tant qu'elle est manifestation de la dimension ressuscitée de Jésus, donc de sa dimension de Fils, qui, du même coup, manifeste le Père, nous verrons cela de façon explicite.

« *Dans un pneuma de consécration* ». Que veut dire consécration, que veut dire présentifier ? Il y a un mot pour le dire, le mot glorifier. Le terme de gloire est évidemment un terme que nous avons du mal à supporter parce qu'il n'a rien à voir avec l'usage que nous en faisons. La gloire dans l'Ancien Testament, la gloire de Dieu, c'est sa présence au milieu du peuple pendant l'itinérance au désert, cette présence qui se fixe ensuite au temple de Jérusalem. La *kavod* signifie la gloire comme présence de Dieu au milieu de son peuple, une présence unifiante en même temps, une présence qui constitue le peuple comme peuple de Dieu. Nous avons deux lieux johanniques exemplaires pour cela : Jn 1, 14 et Jn 17, 1-2.

¹⁹ Il s'agit d'une conversation hors enregistrement qui avait eu lieu la veille au soir. Le chapitre 16 semble avoir été lu une première fois. Les quatre termes dont il est question sont ceux qui ont été mis en évidence à partir de Jn 14, 15-16 au 2) du chapitre I.

● **Jn 1, 14 : l'Esprit présence christique au milieu de l'humanité.**

Jn 1, 14 : « *Le verbe fut chair, il a habité (eskênôsen) parmi nous... – habité parmi, c'est la présence. Le terme grec eskênôsen a pour racine le mot "tente", il fait donc allusion à la présence itinérante de la kavod, la gloire de Dieu au milieu du peuple, qui se fixe ensuite dans le Temple. À titre d'exemple, quand nous avons étudié l'espace chez saint Jean, nous avons étudié et l'habitation de la tente, et l'habitation du Temple. Donc la présence au milieu du peuple.*

... et nous avons contemplé sa gloire, gloire comme du Fils un et plein de grâce et vérité – c'est-à-dire plein de la donation des choses qui vont se déverser sur le peuple. »

Voyez les termes : habitation – qui a été très méditée par la mystique juive – habiter se dit *shakan*, et la *Shekinah*, l'habitante, celle qui habite au milieu, est un des noms de l'Esprit, de la présence de Dieu. Nous avons donc "*il a habité parmi nous*", "*la gloire*" qui est un autre nom de la présence, et "*plein de...*", la plénitude d'une présence qui désigne l'Esprit, car emplir est un verbe qui dit l'Esprit (qui est versé, qui emplit). L'Esprit est le déversement de la présence christique sur l'ensemble de l'humanité. Voilà structurellement la place de l'Esprit au cœur de l'expérience fondatrice du Nouveau Testament. Ce n'est peut-être pas d'une grande clarté, mais vous apercevez quelque chose.

● **Jn 17, 1-2. L'Esprit comme ce qui accomplit la Présence.**

Le deuxième texte johannique, essentiel également, auquel j'ai déjà fait allusion, se trouve au début du chapitre 17, appelé "la prière du Christ". C'est vraiment un texte prodigieux.

« ¹*Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père – il va accomplir ici la vue de l'invisible – glorifie ton Fils – glorifie, c'est-à-dire présentifie. N'oublions pas que la gloire, c'est la présence : présentifie ton Fils comme Fils – ce qui est que ton Fils te présentifie – la présentation du Fils, c'est la présentation du Père, et ce qui accomplit cela, c'est le présentifiant, l'Esprit. L'Esprit accomplit la présence, disons présence ici au sens spatial, mais nous verrons qu'elle a aussi à voir avec le présent – ²selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité. »*

Autrement dit, cette expérience fondatrice est expérience non seulement pour les témoins apostoliques, mais aussi, d'une certaine manière et dans un sens qui reste à préciser, pour la totalité de l'humanité, « *tous ceux que tu lui as donnés* » comme dit saint Jean ailleurs (Jn 17, 2). « *Le Père lui a remis la totalité de l'humanité dans la main* » (d'après Jn 3, 35 et 13, 3). Voilà un ensemble de mots fondamentaux qui font constellation, qu'il faut entendre dans la proximité les uns des autres. Ils permettent d'attester que l'Esprit est véritablement ce qui accomplit la présentation du mystère christique en chacun de nous, entre nous et autour de nous. Peut-être faudra-t-il que je revienne là-dessus, mais j'ai voulu anticiper de peur d'oublier des choses qui vont de soi pour moi, mais qu'il faut déployer.

► Tu as traduit "*selon que tu lui as donné...*" Dans nos textes, nous avons le mot "pouvoir" ?

J-M M : C'est exactement : « *...donné d'être l'accomplissement (exousia) de toute chair – c'est-à-dire de toute l'humanité. »* "Toute chair", *kol basar* en hébreu, est une façon

hébraïque de dire toute l'humanité, tous les hommes. *Exousia* ne dit pas "le pouvoir sur", mais "la force d'accomplissement de". Il est l'accomplissement de l'humanité. Évidemment, même ce verset mériterait d'être traité avec beaucoup plus de soin que je ne le fais maintenant.

2) Foi, espérance et agapê, trois dons de l'Esprit, en 1 Cor 13, 13.

Il m'est venu tout à l'heure²⁰ quelque chose qui pourrait nous éclairer par rapport à ce que nous avons dit.

Nous étions étonnés, légitimement, au début, de l'énumération des quatre : *agapê*, garde de la parole, prière et pneuma. Cela ne nous paraissait pas nécessairement cohérent ni facile à justifier comme énumération. Or il est toujours important de ne pas se contenter d'examiner un mot seul, mais de le voir toujours dans son rapport aux autres mots. Chaque mot a un champ sémantique possible, une teneur. Mais les mots signifient aussi par leur tenant, c'est-à-dire par leur rapport les uns aux autres, sans compter leur tonalité qui est un autre aspect de la question. La teneur, le tenant, la tonalité, vous m'avez peut-être déjà entendu dire cela.

Or ce que nous entendons, ici, chez saint Jean, correspond exactement à ce que dit saint Paul, dans un autre lieu, dans un langage un peu différent. Il serait intéressant de rechercher s'il n'existe pas une structure organisatrice de l'essentiel qui régit l'emploi des mots. Nous avons ici pneuma, prière, garde de la parole (entendre, si vous voulez) et *agapê*. Voilà l'énumération. Je pourrais la faire en sens inverse.

• Place de l'agapê dans "Foi, espérance et agapê" chez saint Paul.

Or chez saint Paul, il y a de grandes considérations sur le pneuma dans les chapitres 11, 12, 13 de la première aux Corinthiens, le pneuma actif dans l'Église par ses dons. Il y a un seul pneuma mais une multiplicité de dons qu'on appelle des *charismata*. Parmi ces *charismata*, certains ont trait à des expériences de type un peu mystique, comme le don des langues.

Mais Paul insiste ensuite pour dire qu'il faut se concentrer sur les *charismata* essentiels, et il y en a trois. Ils ne sont pas dans le même ordre que chez saint Jean. Ce sont la foi, l'espérance et l'*agapê* qui correspondent à garde de la parole, prière et agapê :

- la **foi** ou garde de la parole (entendre), c'est la même chose ;
- la prière, comme demande, est tournée du côté de l'**espérance** ;
- l'agapê :

Et les trois sont des activités du pneuma en nous.

Autrement dit, nous mettons le doigt sur les mots essentiels qui déploient la présence active du pneuma en nous : foi, espérance, agapê.

²⁰ Cette remarque venait beaucoup plus tard, elle a été mise ici pour aider la lecture.

La phrase (1 Cor 13, 13) est assez curieuse : « *Il y en a trois maintenant, la foi, l'espérance et l'agapê* – c'est presque la seule énumération ternaire de ces trois qu'on appellera des vertus théologiques par la suite. Cette expression n'est pas forcément bonne, elle n'est pas dans le Nouveau Testament, mais peu importe, ce sont trois mots fondamentaux – ...*mais plus grande que les trois est l'agapê.* »

Ce n'est pas la traduction habituelle. Vous lisez partout : « Il y en a trois maintenant, la foi, l'espérance, la charité, mais la plus grande est l'agapê. » Or dans le texte, ce n'est pas un superlatif – "la plus grande" – ce n'est pas "la plus grande des trois", c'est « *plus grande que les trois est l'agapê.* » Pourtant l'agapê fait partie des trois ! Eh bien non, l'agapê peut être considérée comme quelque chose qui se distingue de la foi et de l'espérance, mais c'est aussi le nom récapitulatif, le nom essentiel. L'agapê est désormais le nom même du pneuma, donc du récapitulateur.

- **Foi, espérance et agapê : entendre, attendre, s'entendre.**

Et pour aider encore à mémoriser cela, le pneuma est ce qui donne d'entendre (la foi), d'attendre (espérance) et de s'entendre (agapê). C'est à dessein que j'utilise la racine magnifique de *ten* ou *ton* dont je m'étais déjà servi tout à l'heure pour parler de la teneur, du tenant et du *tonos*. Mais c'est autre chose ici.

Ten est un mot du toucher, donc un mot fondamental de l'expérience banale, de l'expérience humaine, c'est la racine de tendre ou tenir. Or, ici, je prends cette même racine.

– Ce qui vient en premier, c'est **entendre** – en premier chez Paul, en second chez Jean, ce n'est pas l'ordre de l'énumération qui importe ici.

– Mais entendre, ce n'est jamais "avoir entendu". Entendre, c'est encore **attendre**, à la différence de savoir. Si je sais, je sais, je n'ai plus à attendre ; or « *le pneuma, tu ne sais... tu entends sa voix* » (Jn 3). Entendre laisse vivre la relation d'écoute, si ce n'est pas, comme on dit, une "affaire entendue". Si l'Évangile n'est pas une affaire entendue, c'est encore à attendre.

– Et comme le singulier n'a pas la capacité d'entendre à lui seul, c'est toujours entendre avec et attendre avec, c'est toujours donc s'entendre mutuellement, se tenir mutuellement les uns par rapport aux autres dans une même écoute et une même attente. S'entendre n'est donc pas à prendre ici au sens banal du terme : « on s'entend bien », c'est s'entendre mutuellement.

Finalement, ce sont des mots du comportement, de façons de se tenir : se tenir à l'écoute, se tenir dans l'attente, et se tenir par rapport à autrui qui est "s'entendre".

Je vous dis ces trois verbes-là parce qu'ils peuvent aider à apercevoir une sorte de cohérence, une sorte d'articulation de l'essentiel de la vie christique. Cela décrit assez bien une attitude fondamentale des premières communautés chrétiennes.

II – Jn 16, 1-16. Détresse annoncée et venue de l'Esprit

Nous allons prendre maintenant notre lecture. Je vous disais en commençant que l'Esprit vient en avant dans ce passage, en trois moments successifs mais qui constituent une grande coulée.

- **Reprise de Jn 15, 26 ; Première mention de la venue de l'Esprit.**

Nous avons lu le verset 26 du chapitre 15 : « ²⁶*Quand viendra le Paraklêtos que j'enverrai d'auprès du Père, le Pneuma de la vérité qui procède du Père, celui-ci témoignera de moi, et vous, vous témoignerez...* » Donc l'Esprit ici, témoigne. Il est appelé "paraclét" en raison du contexte : les versets que nous venons de lire viennent après le passage sur la persécution, donc les hommes ont besoin d'une parole assistante, d'une parole qui défende.

Nous avons lu ensuite le chapitre 16. La coupure n'est pas bonne entre les chapitres 15 et 16. Elle a été décidée autrefois par les éditeurs, mais il y a différentes façons éventuelles de couper.

- **Jn 16, 1-6. Détresse annoncée.**

« ¹*Je vous ai dit ces choses pour que vous ne soyez pas scandalisés. ²Ils vous chasseront des synagogues, mais vient l'heure où tout homme vous tuera et pensera rendre gloire à Dieu.* – Ce n'est pas cela qui est important pour nous.

⁴*Je ne vous ai pas dit cela dès le début* – ici, le mot *arkhê* signifie le début de la vie avec les disciples – *puisque j'étais avec vous* – allusion ici à une présence de proximité, selon laquelle il est convivial avec les disciples, ce qui va cesser avec son départ – ⁵*Mais maintenant, je vais vers celui qui m'a envoyé, et personne d'entre vous ne me demande : "Où vas-tu ?"* – La tristesse suscitée par l'annonce du départ ne leur laisse pas poser la question pertinente – ⁶*Mais parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse a empli votre cœur.* » Vous vous en tenez à la tristesse, c'est-à-dire à éprouver cette situation sans chercher à l'élucider et sans chercher à poser la bonne question. Le mot de tristesse intervient ici, il est important. Il reprend le thème du trouble, et il sera repris de façon explicite dans l'épisode du verset 20, c'est-à-dire de la femme qui accouche.

- **Jn 16, 7. Deuxième mention de la venue de l'Esprit.**

« ⁷*Mais je vous dis la vérité : il vous est bon que je m'en aille,* – voici un mot majeur – *car si je ne m'en vais le paraklêtos ne viendra pas auprès de vous, mais si je m'en vais, je l'envoie auprès de vous.* » La phrase majeure, c'est celle-ci : « *Il vous est bon que je m'en aille.* » Nous avons ici une tristesse, mais qui n'est pas pour la tristesse, c'est une tristesse qui est semence de joie. « *Il vous est bon que je m'en aille* », autrement dit une absence, mais une absence qui est la condition même d'une plus authentique présence. Je dis : qui est la condition même ; je pourrais dire mieux : une absence qui est l'autre face d'une présence. C'est ce point-là qui va se décider au verset 16. La venue véritable qui est l'autre face de

l'absence, est mise ici au compte du *Paraklêtos*, de l'Esprit. Mais n'oublions pas que Père, Fils et Esprit ne sont jamais disjoints. L'Esprit sera le présentificateur de la dimension ressuscitée de Jésus, donc de la dimension authentique de Jésus. Le Père envoie le Fils, ils ne sont jamais disjoints. Le Fils envoie l'Esprit, ils ne sont jamais disjoints.

Voilà donc la phrase majeure : « *Je vous dis la vérité : il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, je n'enverrai pas ma présence de résurrection.* »

● **Verset 8. Nouvelle précision sur l'Esprit.**

« ⁸*Alors celui-ci venant* – nouvelle petite précision sur l'Esprit, nous en aurons une troisième dans les versets 13-15 puisque ces trois mentions de l'Esprit dominent ce passage – *il réfutera (ou confondra) le monde au sujet du péché et au sujet de la justice et au sujet du jugement.* » Voilà des mots bien mystérieux dans une accumulation qui nous paraît peu intelligible. Heureusement le texte poursuit : « ⁹*à propos du péché parce que...* ¹⁰*à propos de la justice parce que...* ¹¹*à propos du jugement parce que...* » Nous avons là un élément d'explication qu'il nous faut essayer de pénétrer car il n'est pas forcément très simple. Vous pouvez apercevoir ici, tout de même, un rapport logique entre ces trois choses :

- le péché qui est le désajustement fondamental ;
- la justice qui est l'ajustement (il faut traduire : le bon ajustement fondamental) ;
- et la *krisis*, c'est-à-dire le discernement entre l'un et l'autre.

Donc, pour ce qui est du sens, il vous faut entendre le péché comme désajustement, la justice comme ajustement, le jugement comme discernement entre l'un et l'autre. Comprenez-vous cette logique ? Parce que les mots à l'oreille ne le disent pas nécessairement. Néanmoins vous avez une explication à propos de chacun.

● **Verset 9. À propos du péché.**

« ⁹*À propos du péché parce qu'ils n'ont pas cru en moi.* » Voilà qui peut paraître étrange. Or, pour saint Jean, il n'y a pas d'autre péché que de ne pas croire. La totalité du péché se résume dans la surdité, ne pas entendre, la surdité spirituelle. En effet le premier rapport à Dieu est un rapport d'écoute, ne pas entendre (surdité spirituelle), c'est "le" péché.

C'est d'ailleurs pourquoi le prince de ce monde, qui a pour nom propre "le péché", a pour caractéristique première d'être le falsificateur (le *pseudos*) celui qui, en premier, falsifie la parole de Dieu. Cela nous conduit à un thème paulinien magnifique. Il s'agit de la double parole entendue par Adam et Ève : « *Tu ne mangeras pas* ». Cette parole de Dieu n'est pas du tout une parole de loi. Mais le falsificateur reprend la parole et la réinterprète comme parole de loi. Ainsi falsifiée, elle perd son énergie. Et cette énergie est pompée par le tentateur pour faire croître toute la dimension de péché. Vous avez ici une interprétation du mythe de la Genèse qui est prodigieuse, telle qu'on la trouve chez saint Paul, Romains chapitre 7²¹. C'est difficile à lire, mais c'est ainsi qu'il faut le lire.

Donc, je dis que le péché, c'est de ne pas entendre. Le seul péché, c'est la non-foi. Corrélativement, je vous signale que, chez saint Jean, la seule œuvre à œuvrer, c'est de

²¹ Cf. [Rm 7, 7-25. La distinction du "je" qui veut et du "je" qui fait. Les différents sens du mot loi chez Paul.](#)

croire. La question est posée à Jésus après les petits épisodes maritimes qui suivent la multiplication des pains : « *"Qu'œuvrerons-nous ?" "L'œuvre, c'est que vous croyiez".* » Il n'y a pas d'autre œuvre que de croire. Autrement dit, puisque croire, c'est entendre, il n'y a pas d'autre possibilité que de se laisser introduire dans l'espace du salut, il n'y a pas d'autre péché que de refuser cela. Entendre est donc le mot majeur, celui qui vient en premier pour traduire le mot que nous traduisons par foi, *pistis*.

- **Versets 10-11. À propos de la justification et du discernement.**

« ...¹⁰*Au sujet de la justification puisque je vais vers le Père, et donc vous ne me verrez plus.* » L'ajustement, c'est très précisément que Jésus soit là d'où il vient : aller vers le Père. Et aller vers le Père, ce n'est pas nous quitter, ça peut être, en un certain sens, venir vers nous. Non seulement qu'il aille est la condition extérieure pour qu'il vienne, mais le geste d'aller est un geste de venir. En effet, à la mesure où il va vers le Père, il est attesté comme Fils, donc il vient à nous comme Fils.

« ...¹¹*Au sujet du discernement, parce que le prince de ce monde est définitivement jugé.* » Le jugement ultime consiste en l'exclusion du prince de ce monde. Le discernement ultime est la dépossession du pouvoir du falsificateur, du meurtrier et de l'adultère. Ce sont les trois caractéristiques du prince de ce monde. Adultère est à entendre au sens ancien, toujours, incluant en premier l'idolâtrie : adultère signifie idolâtre fondamentalement puisque le rapport de Dieu et de son peuple est un rapport d'époux à épouse. Il y a des sous-entendus dans tous ces termes, j'ai essayé de vous les indiquer.

Exclure le prince de ce monde, c'est désœuvrer la capacité active de la falsification, du meurtre et de l'adultère. Désœuvrer, c'est un beau mot de Paul. La parole de Dieu est désœuvrée, c'est-à-dire rendue incapable d'agir – car la parole de Dieu est essentiellement efficace – elle est désœuvrée quand elle est entendue comme parole de loi et non pas comme parole donnante. C'est un thème fondamental de Paul.

- **Le délai de l'écoute.**

Je poursuis. « ¹²*J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant.* » Voilà une parole terrible, pas tellement pour ceux qui sont à l'écoute, mais pour ceux qui parlent. « *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant.* » On mesure, n'est-ce pas, ce qu'il faut de délai pour entendre ! Je plaisante un peu, mais ça a son équivalence dans ce que vous appelez la communication. Il y faut un délai, il faut du temps.

- **Troisième mention de la venue de l'Esprit, le pneuma de la vérité.**

Troisième petite intervention sur le pneuma : « ¹³*Quand celui-ci viendra, le pneuma de la vérité* – il faut bien noter ces différents noms, pneuma sacré, pneuma de la vérité, *paraklêtos*, pour les reméditer ensuite – *il vous conduira dans la pleine vérité.* »

« *Il vous conduira (odêgêsei)* – voilà un nouveau verbe du pneuma formé sur *odos* (le chemin) et *agomai* (pousser, conduire) ; c'est un mot d'une extrême importance – *dans la pleine vérité.* » Nous voyons ici que la garde de la parole qui a rapport avec la vérité, c'est-

à-dire avec le dévoilement – car vérité signifie dévoilement, monstration²² – est une des fonctions de l'Esprit. La garde de la Parole, que nous avons notée comme un des quatre thèmes, n'est pas sans l'Esprit. Les quatre thèmes sont toujours les uns dans les autres et avec les autres, et le pneuma récapitule cette totalité. Le pneuma conduit dans la vérité plénière.

« *Il ne parlera pas à partir de lui-même mais il dira ce qu'il entendra et il vous annoncera des choses à venir.* » Par rapport à la vérité, le pneuma est accomplissant, c'est-à-dire qu'il la conduit à nous. Ceci peut avoir un double sens : pour l'âge apostolique, la relecture que l'apôtre est en train de faire est en même temps l'œuvre du pneuma présent en lui et actif en lui ; et pour la lecture, il en va de même, car une lecture authentique est une lecture dans le pneuma.

Saint Paul le dit en toutes lettres : « *Personne ne peut dire "Jésus est Seigneur (ou ressuscité, c'est la même chose)" sinon dans le pneuma sacré* » (1 Cor 12, 3). Cette affirmation qui amène à moi la résurrection, qui accomplit en moi la résurrection, ne peut être dite que dans le pneuma.

Ceci pour dire que, si une lecture historicisante de l'Évangile est possible, elle n'est nullement selon le vœu de l'Écriture, car, autant que je sache, le pneuma n'est pas un des principes constitutifs de l'historien comme tel. Faites bien la différence, ceci est très important pour ce qu'il en est de l'Écriture et du mode de l'aborder. Encore une fois, rien n'empêche qu'on l'aborde de l'extérieur, cela peut même avoir une utilité subsidiaire. Mais que cette lecture-là soit la seule connue par les chrétiens aujourd'hui qui se laissent abuser par ce principe, voilà qui est terrible. La seule authentique lecture est dans le pneuma.

« *Et il vous annoncera ce qui est à venir.* » Nous avons remarqué que le pneuma était celui qui remémore – ceci par rapport au passé – et qui dit les choses à venir parce qu'il est la présentification de la parole. De ce fait, le passé n'est pas du passé mais il est présentifié, et les choses à venir sont déjà inchoativement en nous. Les choses à venir désignent l'accomplissement plénier de l'Évangile, parce qu'il faudrait faire allusion ici à un autre texte qui se trouve chez saint Jean dans sa première lettre (1 Jn 3, 2) : « *Bien-aimés maintenant nous sommes enfants de Dieu – nous sommes enfants de Dieu, donc tenants de la résurrection, puisque c'est la même chose, et c'est maintenant – mais n'a pas encore été manifesté ce que nous serons* – autrement dit, c'est une présence référée au passé de la résurrection qui est présentifiée en nous, mais qui est encore anticipation par rapport à l'accomplissement plénier – *Nous savons que, s'il est manifesté, nous serons semblables à lui parce que nous le verrons tel qu'il est.* » Le semblable connaît le semblable c'est un principe, on pourrait dire qu'il faut être au contraire *autre* pour connaître, mais ici c'est l'autre aspect, l'aspect du semblable qui connaît, parce que connaître est assimilateur.

Dans tout cet ensemble se déploient des aspects de la présence de Dieu, du Père et du Fils ressuscité dans le Pneuma, ce qui avait été dit au chapitre 14 déjà : « *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons auprès de lui, et nous ferons notre demeure auprès de lui* » (Jn 14, 23). Donc c'est une présence.

²² En grec le mot vérité se dit *a-lêthéia* c'est-à-dire la sortie de l'oubli (*lêthê*).

- **Retour sur la question première.**

Ayez bien toujours en vue notre question : est-ce une expérience ? Oui et non. C'est une expérience en ce sens que ce n'est pas une idée. Nous ne le recevons pas comme une théorie mais comme une effective présence. Mais ce n'est pas une présence dans tous les sens du terme parce que nous n'avons pas une expérience au sens psychique du terme. Pourquoi ? C'est le point auquel il nous restera à répondre.

Ici j'anticipe déjà. Je ne veux pas oublier les questions fondamentales de notre texte. Je ne sais pas si je saurai les récapituler, mais chemin faisant, quand j'ai occasion de le dire, je le dis. Je dis à la fois ce qui nous apparaît et ce qui nous reste à voir. Nous avons compris, j'espère, que l'Évangile n'est pas une théorie et n'est pas simplement du domaine du concept, mais du domaine d'une présence. Il faudrait même peut-être voir à ce sujet comment, dans le mot de foi, la notion d'appartenance est plus importante que d'avoir des opinions ou des idées sur quelque chose.

La notion d'appartenance serait très intéressante à développer, bien que très difficile. On oublie complètement cela aujourd'hui. On cherche des opinions : le Bouddhisme convient pour telle chose, l'Évangile pour telle autre... Qu'est-ce qu'appartenir ? Appartenir, c'est peut-être la première condition d'écoute. On aperçoit là un point qui serait à préciser.

Tout cela est donc bien de l'ordre du présent, d'une présentification. Au fond, c'est une présence, une présence active qui a trait à la capacité d'aimer, la capacité d'entendre.

Récapitulons. Nous avons :

- "Si vous m'aimez" ;
- la parole qui est la parole entendue ;
- la prière qui est la parole dite ;
- activités toutes conditionnées par le 4) la présence du pneuma.

Autrement dit : aimer, entendre, parler, sont des manifestations de l'être, des manifestations de la présence, être étant présence.

- **Versets 14-15. Gloire et présence.**

« ¹⁴*Celui-ci me glorifiera...* » Voilà une phrase qui paraît tellement insignifiante dans sa prétention ! Il me glorifiera : il me présentifiera. *Celui-ci*, le pneuma, me rend présent. La gloire, c'est la *doxa* en grec, la *kavod* en hébreu ; la gloire c'est la présence. Il faut tenir cela.

Il faut donc entendre « *Celui-ci me présentifiera car il reçoit de moi et il vous annoncera.* » Pourquoi dit-il "de moi" maintenant ? Nous allons retrouver ici la fameuse problématique du *filioque*, "du Père et du Fils" à laquelle nous faisons allusion hier soir. "Il procède du Père". Il ne procède pas du Fils ? Mais c'est indissociable.

« ¹⁵*Tout ce qui est au Père est à moi* ». Procédant du Père, il procède de moi, il reçoit de moi. Procéder c'est recevoir de, se recevoir de. Il se reçoit et il reçoit de moi. Il me présentifie, il me glorifie, moi et non pas seulement le Père.

Par ailleurs, le thème : les miens, les tiens, ceux que tu m'as donnés, "*les tiens sont les miens*", sera récurrent dans le chapitre 17, le chapitre de la grande prière que Jésus adresse au Père. *Les propres (ta idia)* qui sont dits "les miens" par celui qui parle, "les tiens" par rapport à celui à qui Jésus parle (donc au Père), ce sont les mêmes : les miens, les tiens, ce sont "leurs propres". Voilà un mot qui dit l'appartenance. Appartenir, c'est être "propre à", propre à quelqu'un, être "le propre de", et pour autant que nous sommes les propres de Dieu, nous sommes au propre de nous-mêmes. Le propre de nous-mêmes n'est pas exactement la conscience de ce que nous sommes. Le propre de nous-mêmes, c'est notre avoir à être. Il est pour une grande part dans l'insu. Et je le rappelle : « *que ta volonté soit faite* » veut dire : que le plus propre de moi-même vienne à jour, s'accomplisse. Nous avons étudié cela l'année dernière.

III – Jn 16, 16-20. Énigme ; tristesse et joie

Nous sommes donc arrivés à ce fameux verset 16. Nous avons peu de temps, malheureusement, pour le grand passage 16-33. Nous allons en écouter une première lecture globale en français, ce qui préparera notre travail²³. J'aimerais bien entendre la traduction de Sœur Jeanne d'Arc.

« ¹⁶ *“Un peu et vous ne me voyez plus, encore un peu et vous me verrez²⁴.”* »

¹⁷ Certains donc de ses disciples se disent l'un à l'autre : « *Qu'est-ce que c'est ce qu'il nous dit : Un peu et vous ne me voyez plus, encore un peu et vous me verrez, et ce : Je vais au Père ?* » ¹⁸ Ils disent donc : « *Qu'est-ce qu'il dit, "un peu" ? Nous ne savons de quoi il parle.* »

¹⁹ Jésus connaît qu'ils veulent l'interroger et leur dit : « *Vous cherchez les uns les autres à propos de ce que j'ai dit : "Un peu et vous ne me voyez plus, encore un peu et vous me verrez."* ²⁰ Amen, amen, je vous dis : vous pleurerez et sangloterez, et le monde se réjouira. Vous serez attristés, mais votre tristesse deviendra joie.

²¹ *La femme au moment d'enfanter a de la tristesse, car son heure est venue. Quand le petit enfant est né, elle ne se souvient plus de la souffrance à cause de la joie : car un homme est né au monde.* ²² Et vous donc, maintenant, vous avez de la tristesse. Mais ensuite je vous verrai et votre cœur se réjouira et votre joie, nul ne peut vous l'ôter.

²³ Et en ce jour-là ce n'est plus moi que vous priez. Amen, amen, je vous dis : tout ce que vous demanderez au Père, il vous le donnera en mon nom. ²⁴ Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez afin que votre joie soit en plénitude. ²⁵ Je vous ai parlé de ces choses par comparaisons. Elle vient l'heure où je ne vous parlerai plus par comparaisons, mais en clair, je vous annoncerai le Père. ²⁶ En ce jour-là vous demanderez en mon nom. Je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous, ²⁷ car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'aimez et que vous croyez que moi je suis sorti de Dieu : ²⁸ je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde. De retour je quitte le monde et je vais au Père.»

²³ Seuls les versets 16-20 seront relus dans ce chapitre IV. Les versets 21-33 seront relus au chapitre V.

²⁴ Voici la réaction de J-M Martin à cette lecture du verset 1 : « C'est sa traduction ? Ah, elle me déçoit ! Presque tout le monde traduit ainsi (sauf Chouraqui), mais je ne l'aurais pas cru de sœur Jeanne d'Arc. » Voici la version de Chouraqui : « *Un peu, et vous ne me contemplez plus ; de nouveau un peu, et vous me verrez.* »

²⁹Ses disciples disent : *“Voici, maintenant tu parles en clair, tu ne dis plus de comparaisons. ³⁰Maintenant, nous savons que tu sais tout, tu n'as pas besoin qu'on te questionne, par là nous croyons que tu es sorti de Dieu.”*

³¹Jésus leur répond : *“À présent vous croyez ? ³²Voici, une heure vient – et elle est venue... Vous vous disperserez chacun chez soi, et vous me laisserez seul. – Non, je ne suis pas seul parce que le Père est avec moi. ³³Je vous ai parlé ainsi pour qu'en moi vous ayez la paix. Dans le monde vous avez de la souffrance. Mais confiance : moi je suis le vainqueur du monde !”* »

Voilà donc ce passage qui nous reste à méditer. Quand j'ai à le présenter tout seul, je pars du cœur pour en voir les élargissements progressifs dans ce qui précède et dans ce qui suit. Mais puisque nous prenons ce texte après avoir lu ce qui précède, nous allons suivre l'ordre même du texte.

1) Versets 16-19. La phrase énigmatique.

a) Lecture des versets 16-19.

Jésus leur dit : *« ¹⁶Micron et vous ne me constatez plus, micron à rebours, vous commencez à me voir²⁵. »* Voilà une phrase énigmatique. Qu'est-ce qui me permet de dire qu'elle est énigmatique ? Peut-être que la façon dont je la traduis est déjà pour vous une énigme. Mais Jean veut que ce soit une énigme. En effet elle est intégralement reprise trois fois de suite.

Jésus la prononce d'abord puis *« ¹⁷Les disciples se disent entre eux : “Que nous dit-il ici : "Micron et vous ne me constatez plus, micron en retour, vous commencez à me voir" et "Je vais vers le Père" ?” ¹⁸Ils disent : “Qu'appelle-t-il micron ? (ti estin touto o légeï to mikron), nous ne savons pas ce qu'il dit.” »*

¹⁹Jésus connut qu'ils voulaient le questionner et leur dit : *« Vous cherchez entre vous, les uns avec les autres ce que j'ai dit : "Micron et vous ne me constatez plus, micron en retour, vous commencez à me voir." »* Pour confirmer qu'il s'agit bien de quelque chose d'énigmatique, le texte précise que les disciples eux-mêmes ne comprennent rien.

b) Le processus mis en œuvre par l'énigme.

C'est Jésus lui-même qui nommera l'expérience qu'ils ont vécue : *« ²⁵Je vous ai dit ces choses en énigme – "comparaison" est faible comme traduction pour paroïmia. En effet ce mot désigne une sentence énigmatique qui, comme telle, est susceptible de susciter le trouble, une parole énigmatique qui s'oppose à la parole en clair – vient l'heure où je ne vous parlerai plus en énigme, mais en parole claire (parrhêsia). »* Donc il nous restera à penser quel rapport existe entre l'énigme et la parole claire.

²⁵ J-M Martin explique un peu plus loin pourquoi il a traduit "vous commencez à me voir" et non pas "vous me verrez".

L'énigme est donc le contraire de la comparaison. Celle-ci est faite pour éclairer, tandis que l'énigme est faite pour obscurcir ! Et ce qui est dit de la *paroimia*, ici, se dit ailleurs de la *parabola*, la parabole.

Nous pensons que les paraboles sont des simplifications pour faire comprendre. Pas du tout. Jésus nous le dit : « *Je leur parle en paraboles en sorte qu'ils ne comprennent pas.* » (Mt 13, 13). C'est en toutes lettres. Cela signifie qu'il y a une volonté de mettre en marche un processus de pensée, un chemin de pensée²⁶.

En effet, nous avons dit que le trouble, qui peut être un trouble de fait, mais qui peut être le trouble induit par une parole, met en mouvement la recherche. Ici c'est Jésus qui donne le nom à ce qu'ils sont en train de vivre : « *vous cherchez (zêtéité : zêtésis, recherche)* » et « *ils veulent le questionner (érotan ; érôtaô, je questionne)* ».

Vous vous rappelez le processus que nous avons indiqué ? Le trouble, la recherche, la question, la prière :

- nous avons ici le **trouble** ("*Nous ne savons pas*") ;
- qui met en route la **recherche** (Jésus lui-même dit : "*vous cherchez*") ;
- la **question** (la question qu'ils n'osent pas formuler et que Jésus va les aider à formuler) ;
- et enfin, au terme, la **prière** (un des quatre termes) qui revient dans son processus même ici : « ²³*En ce jour-là vous ne me questionnez pas. Amen, amen, je vous dis, ce que vous demanderez en prière au Père dans mon nom, il vous le donnera.* ».

Nous avons une justification, ici, de la structure du processus que nous avons déjà rencontré au début du chapitre 14. Nous verrons tout à l'heure que cette structure est réactivée dans le récit de l'expérience de résurrection faite par Marie-Madeleine. Nous aurons les mêmes mots dans le même ordre.

c) Verset 16. La phrase énigmatique.

Prenons maintenant la phrase mystérieuse : « ¹⁶*Micron et vous ne me constatez plus (thôréite), et micron à rebours, vous commencez à me voir (opsesthé).* »

Avant tout, il ne faut pas traduire deux fois par le verbe "**voir**". Nous avons ici deux verbes différents : *thôreïn* et *ideïn* (ou *horan*, deux racines différentes du même verbe).

Il y a cinq façons de dire "voir" chez saint Jean, ici nous en avons deux. Dans ce cas-là, le mot *thôreïn* est employé comme un *voir* de constat au sens usuel du terme. Le mot voir chez saint Jean, quand il est pris dans sa force, désigne toujours voir la dimension ressuscitée de Jésus. C'est un équivalent du mot de foi. Entendre donne de voir.

Entendre et voir disent la foi, mais selon un processus où entendre précède voir, le troisième terme pouvant être toucher, manger, s'approcher de, c'est-à-dire tout ce qui indique l'extrême proximité. Entendre et voir vont toujours ensemble. Entendre ouvre l'espace ; voir est dans la dimension ; et la dimension permet l'approchement qui se dit dans

²⁶ Cf. [Une parole parabolique \(cours sur les paraboles professé à partir des paroles énigmatiques de Mc 4, 10-13 et 21-25\)](#).

le langage du toucher, du manger, du s'approcher de façon explicite. Voilà une structure johannique qu'il faut détecter.

Dans ce verset, Jésus n'emploie plus le mot de "temps", il dit *mikron* simplement. Il ne s'agit donc pas forcément de choses successives. Ce qui rend la phrase plus mystérieuse, c'est qu'il anticipe son départ : "*vous ne me constatez plus*" et "*à rebours, vous me voyez*". C'est la même chose que : « *Il vous est bon que je m'en aille sinon je ne viens pas* », mais nous avons cette fois le point de vue du récepteur. Ce qui était dit du point de vue de celui qui va et vient est dit ici du point de vue de celui qui reste sans constat – mais ce "rester sans constat" est la condition même du voir, ou l'envers du voir.

Le mot ***palin***, "**à rebours**", ne signifie pas forcément avant et après. Ce n'est pas : aller d'abord et revenir ensuite. C'est le même mouvement, la même réalité, qui a son avers et son envers. Et entre le fait de ne pas constater et le fait de voir, il y a un micron de différence.

Nous avons là l'écho d'une phrase qui se trouve sous une forme proche, en Jn 7, 33 et 14, 19²⁷. Mais la phrase du chapitre 16 est celle qui offre la plus grande rigueur. « *Un peu (mikron) et vous ne me **constatez plus**, et à rebours un peu (mikron) et vous me **commencez à me voir**.* » Dans les passages qui précèdent, la différence entre les deux verbes *voir* n'est pas sensible et le *mikron* est associé au temps, nous sommes donc encore dans une temporalité qui n'est pas mise en cause par la méditation de la nouveauté christique, la résurrection étant la mise en cause du temps mortel.

La résurrection, c'est la dénonciation du temps mortel, la dénonciation pure et simple de l'histoire. C'est pour cela que cette phrase est énigmatique, elle l'est peut-être pour nous aussi. Elle veut être perçue comme telle.

Nous sommes ici dans le lieu du plus grand approfondissement du rapport entre la mort et la résurrection du Christ. C'est pourquoi nous sommes à un moment qui nécessite un processus de recherche, donc une annonce énigmatique qui ouvre ce processus.

Le mot *théoreîn* que je traduis par "constater" n'est pas le verbe voir. *Théoreîn* est mis au présent ici, un présent anticipant, c'est-à-dire qu'il anticipe son départ : « *vous ne me constatez plus* », et voir est mis au futur : « *vous me verrez (opsesthé)* », mais j'ai traduit par « *vous commencez à me voir* ». En effet nous savons que ce futur, en grec, ne devrait pas se traduire par un futur car l'écriture du Nouveau Testament est très dépendante de la lecture hébraïque, donc de sa structure. Or, dans la pensée hébraïque, il n'y a pas de passé, présent et futur. Cette répartition n'existe pas. Il y a l'accompli (ou le parfait), et l'inaccompli, ce qu'on appelle des aspects plutôt que des temps : l'accompli hébreu a un sens passé qui dit quelque chose qui a commencé déjà à s'accomplir ; l'inaccompli est quelque chose que l'on met en route pour qu'il s'accomplisse. Voilà ce qu'on peut dire si on veut mettre en rapport les aspects de ces langues et les temps de notre langue.

²⁷ « *Jésus dit : "Je suis encore avec vous pour un peu de temps, puis je m'en vais vers celui qui m'a envoyé".* » (Jn 7, 33) ; « *Encore un peu et le monde ne me constatera plus, mais vous, vous me constaterez* » (Jn 14, 19). Il y a aussi, mais légèrement différent : « *Jésus leur dit : "Un peu de temps la lumière est avec vous, marchez tant que vous avez la lumière..."* » (Jn 12, 35).

Si bien que le "vous me verrez" est à entendre comme un inaccompli hébreu, c'est-à-dire : "vous commencez à me voir dans un processus qui n'est pas accompli".

d) Détour par Jn 20 : Marie-Madeleine (v. 11-17) puis Thomas et Jean.

• L'apparition de Jésus à Marie-Madeleine (Jn 20, 11-17).

Maintenant que nous avons précisé le sens du mot *théoreïn* (*constater*) dans sa différence d'avec le mot *horan* (*voir*), je voudrais bien montrer qu'il ne s'agit pas d'une bévue ou de la volonté de changer de mot pour ne pas paraître répétitif. Jean n'a pas le souci de ne pas être répétitif, je crois que vous en avez fait l'expérience déjà ! Je voudrais montrer rapidement que cette structure-là est mise en œuvre dans la construction du récit de l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine au chapitre 20.

C'est donc l'apparition du matin du premier jour. « *Marie se tient près du tombeau.* » Le récit de Jean n'est pas une photographie de ce qui se passe, il n'y était pas. Mais il sait ce qu'il en est de toute expérience, de la structure de toute expérience de la résurrection, et il met en œuvre ce processus dans son récit. Ceci étant dit, il a des données qui correspondent à des données objectives qu'il a pu recueillir auprès de Marie-Madeleine ou d'autres.

« ¹¹*Marie se tient près du tombeau, en dehors, en pleurs.* – nous avons "vous pleurerez" dans notre texte : les pleurs sont un des noms de ce qui est appelé par ailleurs tristesse, trouble, etc.

Elle se penche près du tombeau ¹²*et elle constate deux anges* – les anges, vous savez, ça ne donne pas lieu à vision authentique, ça se constate simplement. Se demander : « Les anges, c'est quoi ? », ce n'est pas le sujet. En effet, nous savons que les anges sont des fragments de révélation, et ils accompagnent, en général à titre de témoignage, les manifestations théophaniques de Dieu – *en blanc assis, l'un du côté de la tête, l'autre du côté des pieds* – par parenthèse, le rapport de la tête et des pieds est très important, en particulier les pieds chez saint Jean, mais ce n'est pas notre sujet – *là où on avait posé le corps de Jésus.*

¹³*Et les anges lui disent : "Femme, pourquoi pleures-tu ?" Elle leur dit : "Parce qu'ils ont levé mon seigneur et je ne sais où ils l'ont posé."* – ils l'ont enlevé et ils l'ont déposé ; Jean emploie des mots simples : lever, poser le corps.

¹⁴*Disant cela, elle se retourne à l'arrière et constate* – toujours constate – *Jésus debout, et elle ne savait pas que c'était Jésus* – donc elle constate quelque chose, elle ne voit pas. Elle voit dans la dimension de sa recherche : elle cherche un cadavre, elle ne peut pas identifier Jésus.

¹⁵*Jésus lui dit : "Femme, pourquoi pleures-tu ?* – triple mention des pleurs – *Qui cherches-tu ?"* – *zêteis*, c'est la *zêtêsis*.

Elle, pensant que c'est le gardien du jardin, lui dit : "Monsieur, si c'est toi qui l'a enlevé, dis-moi où tu l'as posé" – elle cherche un corps qui se lève et qui se pose, donc elle ne peut pas voir. Ses yeux vont s'ouvrir par la parole car c'est entendre qui donne de voir. Elle ne voit pas sans la parole.

¹⁶**Jésus lui dit : "Mariam"** – il lui dit son nom propre, il s'agit de ré-identifier Jésus, ce qui ne va pas sans que nous soyons ré-identifiés nous-mêmes. Et donc elle entend son propre nom, sans doute dans une autre ouverture de sens.

Se retournant, celle-ci – nous avons deux retournements qui sont, du reste, assez curieux. Si on les prenait au pied de la lettre, à la fin elle tournerait le dos à Jésus ! Autrement dit, ce sont des retournements de l'âme, des retournements de son processus de recherche – **lui dit en hébreu : "Rabbouni"** – voici que Jésus est identifié – **ce qui signifie didascale** – elle aurait pu lui dire : " Oh, mon Seigneur" ou je ne sais pas quoi. Or nous sommes dans l'évangile du disciple par excellence, du disciple que Jésus aimait. Donc en disant : "Rabbouni", "Rabbi", elle se constitue (ou se sent constituée) *talmid*, c'est-à-dire *disciple*, ce qui atteste que Marie a une fonction de disciple.

¹⁷**Jésus lui dit : "Ne me touche pas"** – beaucoup veulent traduire "Ne me retiens pas" comme si c'était une question de bizarre pudeur. Il ne s'agit pas de ça. Il faut nous reporter à l'annonce de la résurrection telle qu'elle est énoncée dans la première lettre de Jean : "*Ce que nous avons entendu*" : elle a entendu. "*Ce que nous avons vu*". Elle a vu puisqu'elle pourra dire tout à l'heure : "*J'ai vu le Seigneur et il m'a dit ces choses*". "J'ai vu", là ce n'est pas le verbe constater, c'est le verbe voir. Mais : "*Ne me touche pas*". « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nous avons touché.* » Cela signifie donc : "*Ne me touche pas encore*". Pourquoi ? – **car je ne suis pas encore monté auprès du Père.**

Dans le premier discours chrétien, ressusciter et monter auprès du Père, c'est la même chose, on ne fait pas de distinction entre la Résurrection et l'Ascension comme chez saint Luc. Cependant, il manque quelque chose ! Le Je christique, en tant que *Monogènes* englobant toute l'humanité n'est pas encore monté au Père. Ce qui manque c'est – **va vers mes frères, et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu**".

¹⁸**Marie la Magdeleine s'en va annoncer aux disciples : "J'ai vu le Seigneur et il m'a dit ces choses"**. »

Vous avez ici, en extrême rigueur, un processus d'écriture qui suit exactement celui que nous trouvons dans les textes de recherche, la recherche des disciples par rapport à l'absence de Jésus et à sa manifestation comme ressuscité. Seulement, il faut être très attentif au vocabulaire, il ne faut pas vouloir hâtivement l'arranger pour qu'il sonne bien, il faut voir que *thêôreïn* n'a pas le même sens que *ideïn* chez saint Jean, sinon toujours, du moins dans des lieux où les mots sont rapprochés dans un souci de différence. Il faut voir qu'il y a un processus, être attentif aux tenants des mots et au processus élaboratoire de l'écoute, de la recherche, de l'expérience apostolique.

Nous sommes dans l'expérience apostolique. Quand je dis "expérience apostolique", je parle de celle qui est narrée ici, entre autres – parce qu'il y a d'autres expériences narrées chez Matthieu, chez Luc. Jean en garde un certain nombre, de façon, du reste, très choisie et bien située dans le temps : une le matin, une le soir du même jour, et une au jour octave avec Thomas où le thème du toucher intervient ("*si je ne touche*"). Il faudrait voir comment tout cela s'articule. Chez saint Jean, toucher n'est jamais premier. On ne touche pas pour

croire. On ne touche que du fait d'avoir cru. C'est d'avoir entendu, c'est la foi qui donne que je vois et ultimement, que je touche.

- **Thomas (v. 26-29) et Jean (v. 3-10) : voir et croire.**

Le cas de Thomas est exemplaire parce que nous sommes au jour octave (Jn 20, 26). Par rapport au premier jour (celui de l'apparition à Marie-Madeleine), le jour octave est celui de l'accomplissement total par rapport à l'*arkhê*. Donc Thomas, c'est le jumeau de Jésus, c'est-à-dire l'humanité. En effet, Thomas signifie jumeau, comme le dit explicitement Jean. Donc nous sommes ici dans la symbolique de la fratrie et du frère jumeau.

Cependant Thomas est inférieur à Marie-Madeleine et surtout à Jean²⁸, parce que Jean : « *il vit, il crut* » (v. 8). Ce n'est pas "il vit pour croire" parce qu'il ne voit rien, il voit le tombeau vide. Et il croit, pourquoi ? Parce qu'il lit cela selon les Écritures. « *Auparavant, ils ne savaient pas l'Écriture, selon laquelle il (Jésus) devait ressusciter d'entre les morts* » (v. 9). Autrement dit, il lit dans l'écoute, il voit dans l'écoute de l'Écriture la signification de l'absence, de la vacuité. Il faudrait voir le texte même qui le dit, aux versets de ce chapitre 20 qui précèdent ce que nous venons de lire.

Ce n'est donc pas Jean qui est visé quand Jésus dit à Thomas : « *Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru* » (v. 29) puisque voir et croire, chez saint Jean, c'est une hendyadis, c'est-à-dire qu'il voit du fait de croire. Croire et voir, c'est la même chose, ce n'est pas voir pour croire. Les signes chez saint Jean ne sont des signes que pour celui qui a déjà la foi. Ce ne sont jamais des preuves. Ceci est très important.

Voilà une petite excursion. C'est intéressant, quand on est en train de lire un texte apparemment très dissertant, d'apercevoir quelques gestes et un épisode comme celui de Marie-Madeleine.

2) Jn 16. Verset 20. La thématique de la joie et de la tristesse

Le passage précédent se termine par : « ¹⁹*Jésus, connut qu'ils voulaient le questionner et il leur dit – ils sont dans une recherche et Jésus commence par leur faire prendre conscience de ce qu'ils sont en train de faire – « Vous cherchez ce que j'ai dit : "Un micron et vous ne me constatez plus, et un micron en retour, ce qui est que vous commencez à me voir". Prenons la suite.*

« ²⁰*Amen, amen, je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez tandis que le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse mais votre tristesse deviendra joie.* » Voilà la thématique de la joie et de la tristesse. Nous avons déjà entendu par anticipation quelque notes de ce thème-là, le thème de la joie, au moins à deux reprises dans le décours du chapitre, et voilà que ce thème est ici traité. Il ne constitue pas un cinquième thème par rapport aux autres. Il est de l'ordre de la tonalité de l'ensemble des thèmes, la tonalité : tristesse ou joie.

²⁸ En fait dans le texte il s'agit du "disciple que Jésus aimait" que la tradition identifie à Jean.

Voyons comment est construit ce petit ensemble qui va du verset 20 au verset 22 inclus. Vous avez une annonce qui s'adresse aux disciples, verset 20. Vous avez une toute petite parabole, mais de dimension énorme, qui est la parabole de l'heure de la femme : « *son heure est venue* », tristesse et joie également. Quand la parabole, qui n'occupe qu'un verset, est terminée, le thème antérieur reprend : « *Mais vous, vous êtes maintenant dans la tristesse, etc.* ». C'est donc une petite parabole qui n'est pas énigmatique – l'énigme n'est pas là – et qui est entourée de deux adresses aux disciples.

« *Vous pleurerez* » à cause, peut-être, de la persécution, ou de l'absence de Jésus. Nous retrouvons le mot "pleurs" qui se trouvait dans l'épisode de Marie-Madeleine.

« *Vous pleurerez et vous vous lamenterez tandis que le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse deviendra joie.* » Tristesse et joie. Le mot *lupé*, tristesse, a déjà été employé une fois, au début du chapitre 15 : « *Je vous ai dit ces choses et la tristesse a rempli votre cœur* ». Tristesse et joie ont ici un rapport manifeste.

- **Joie et joie ; tristesse et tristesse.**

Il faut faire attention à une distinction capitale : "*vous vous réjouirez*", "*le monde se réjouit*" : ce n'est pas du tout la même chose ! La joie du monde (au sens johannique du terme) est une mauvaise joie, c'est la joie de celui qui se réjouit du malheur de ceux qu'il persécute, de la douleur ou du malheur en général. Il y a donc joie et joie, comme il y a tristesse et tristesse. L'essentiel, c'est de savoir qu'il y a une tristesse qui est, en vérité, semence de joie, et une joie qui peut être en réalité, semence de tristesse. C'est le même mot, ce n'est pas la même chose. Vous avez deux mots mais quatre choses.

Il est important de bien faire ces distinctions parce que la joie et la tristesse s'éprouvent éventuellement à l'intérieur même d'expériences spirituelles. De fait, une tristesse, une angoisse ou même un doute psychologique, peuvent n'être pas un doute authentique, un refus authentique, mais au contraire une semence cachée, promesse intérieure de ce qui est, en réalité, déjà joie sans le savoir. Autrement dit, il ne faut pas confondre la foi et la conscience de foi.

Quand il est question de tristesse et de joie dans un sens authentique, il ne s'agit pas de données psychiques, il ne s'agit pas de ce que nous appelons couramment de simples vécus. Un vécu dans la tristesse peut être pneumatiquement présence non encore reconnue d'une joie qui est en train de venir. La différence, ici, c'est la différence entre la réalité spirituelle et l'accompagnement psychique de cette réalité spirituelle. Il n'y a rien dans l'esprit qui ne soit psychiquement accompagné. Cependant, la tristesse et le doute psychiques ne sont pas des équivalents de l'absence de foi, comme la joie psychique ne signifie pas systématiquement la présence de la foi. La joie psychique n'est pas un critère. La joie est bien un fruit de l'esprit quand il s'agit de la joie authentique, mais, en tant que psychique, je ne sais pas si elle est authentique. Ceci, par rapport au mot expérience, introduit une grande difficulté. J'ai dit pour quelle raison nous pouvions parler authentiquement d'une expérience, et pour quelle raison ce n'était pas, néanmoins, une expérience au sens de nos expériences psychiques. Il faut méditer cela.

• Le rapport du psychique et du pneumatique.

Le thème que je développe ici est, du reste, extrêmement connu de tous les spirituels. Les consolations – dans leur langage – ne sont pas à demander, ne sont pas signes d'authenticité. L'authenticité de la foi ne se mesure pas à l'intensité du plaisir psychique que cela me donne. Autrement dit, nous sommes ici dans quelque chose qui, même dans un processus de vie, garde une part d'insu. Nous sommes, non pas dans la possession, mais dans l'espérance, autre façon de dire. Cette distinction-là a été soigneusement gardée par les spirituels qui sont toujours très soupçonneux, légitimement soupçonneux à l'égard des expériences, ce qui ne veut pas dire qu'il faut les rejeter, mais ne pas s'y adonner pleinement. C'est également connu de la théologie classique, la grande théologie.

Le problème commence à se poser de façon explicite, dans la grande théologie, avec l'avènement de la primauté du *je* psychique, pas encore le *je* transcendantal ou le *je* philosophique de Descartes, mais le *je* psychique qui les précède de peu dans notre Occident ; la primauté du *je*. La théologie se pose alors la question : « Peut-on de bonne foi croire avoir la foi, et n'avoir pas la foi ? » Réponse : oui. Et l'inverse est vrai : « Peut-on de bonne foi croire ne pas avoir la foi et avoir la foi ? » Réponse : oui. Autrement dit, le sentiment psychique ne juge pas de la réalité pneumatique. C'est Paul qui le dit : « *Le psychique ne juge pas du pneumatique* » (d'après 1 Cor 2, 14-15), le psychique n'est pas juge, il ne mesure pas le pneumatique, donc ce qui relève de l'Esprit au sens propre.

Cela me fait penser au procès de Jeanne-d'Arc. Il a lieu au XIVE siècle, l'époque où cette question est en débat, et les juges veulent la coincer : « Es-tu en état de grâce ? » En langage théologique, l'état de grâce dit sur mode entitatif la même chose que les vertus théologiques sur mode opératif. « Es-tu en état de grâce ? », c'est le piège ! Si elle dit non, elle se condamne ; si elle dit oui, elle se condamne aussi parce qu'on ne peut pas savoir, de certitude absolue, si on est en état de grâce. Et c'est pourquoi sa réponse est merveilleuse comme ces paroles de petites saintes qui ne sont nullement théologiennes, mais qui ont spontanément du répondant : « Si je n'y suis pas, Dieu m'y mette, si j'y suis, Dieu m'y garde. » Magnifique réponse ! Et magnifique preuve de santé, parce que ce dont nous parlons ici peut engendrer du scrupule, de l'inquiétude, du trouble.

Cette absence de certitude peut être vécue très péniblement, y compris par des saints et des saintes. Nous en avons des exemples majeurs. On en a même fait état à propos de mère Thérèse ces temps-ci... Ça paraît monstrueux. Un évêque, à qui on demandait – c'est lui qui le raconte – « Avez-vous des doutes parfois ? », répondit : « Oui, c'est normal. » Devant la réaction suscitée par sa réponse, il avoue : « Maintenant je ne sais plus quoi dire, je n'ose plus dire oui. » ! Il y a là une authentique difficulté. Or il est difficile, mais important, d'essayer d'apprendre à vivre sereinement une question qui peut devenir scrupule lancinant, inquiétude mortifère, etc. C'est là qu'il faut demander la santé psychique.

Par ailleurs, il ne faut pas non plus que cette distinction entre le psychique et le pneumatique induise l'idée qu'il n'y a aucun rapport entre l'un et l'autre. Il peut être donné – et souvent il est donné sans doute – que la présence pneumatique se déploie ou se réverbère dans le champ psychique. C'est même une chose normale. L'insu ne reste pas dans un insu absolu, il se donne à voir en demeurant insu. Le découlement d'une réalité spirituelle dans

les zones psychiques de l'être humain est sans doute fréquent et normal. On trouve là, entre autres, les expériences spirituelles positives des grands spirituels. C'est quelque chose qu'il faut essayer d'habiter avec santé. Mais il est réconfortant aussi de savoir par avance, même de façon théorique, non vécue, que des périodes de doute et de difficulté ne sont pas nécessairement des absentelements réels de Dieu.

Nous allons revenir sur ces points-là demain et prendre la suite du chapitre car nous avons encore bien des choses à entendre. Mais vous apercevez que, en fonction même des questions que nous avons soulevées – de notre point de vue qui n'est pas le point de vue du texte –, des choses progressivement dialoguent dans le texte avec nos questions. Je ne dis pas que les réponses sont toujours pleinement satisfaisantes du premier coup, mais nous fréquentons la question.

IV – Questions-Réponses autour de trois passages

1) Premier groupe : Jn 14, 12-17.

- "Les œuvres plus grandes".

► Dans notre échange sur le chapitre 14, on a d'abord discuté sur l'expression « les œuvres plus grandes » : « ¹²*Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais et il en fera même de plus grandes.* » En fait, la réponse qui a été donnée était que ces œuvres n'étaient pas de l'ordre du qualitatif, mais qu'elles sont résumées dans l'œuvre unique qui est l'accomplissement de la résurrection. Et quelqu'un a de nouveau achoppé sur la phrase de Paul : « *Je vis dans ma chair ce qui manque à la passion du Christ.* »

J-M M : Jésus dit "je" à différentes dimensions. Il dit "je" dans son "je" de passion : « *Ma psyché est troublée* », c'est-à-dire : "je suis troublé", il assume cela dans un "je" *passible*. Mais il peut dire aussi : « *Je suis la vérité* » ou « *Je suis la résurrection et la vie* », et là c'est le grand "Je", le *Je* christique de son accomplissement. Quand il se retire à dire son "je" de passion, le "vous" représente toute l'humanité qui est incluse dans le grand *Je*, mais qui devient un "vous" quand Jésus parle à partir de son "je" *passible*.

« *Vous en ferez de plus grandes* », il aurait pu aussi bien dire : « j'en ferai de plus grandes dans mon "Je" de résurrection dans lequel vous êtes inclus ». En effet, la résurrection, c'est toujours : « Je vais vers le Père », c'est aller vers plus grand ; mais en tant qu'il y va, ce n'est pas encore accompli. C'est pour cela qu'il dit à Marie-Madeleine : « *Va vers mes frères et dis-leur que je vais vers mon Père qui est désormais votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu.* » (Jn 20, 17). Donc il n'est pas encore monté vers le Père pour autant qu'il dit cela.

Autrement dit, ce qui manque à la passion du Christ et à la résurrection du Christ, chez Jean, c'est précisément que nous soyons intégrés à cette résurrection. Alors, quand Jésus parle à partir du *je* "mineur" – puisqu'il dit « *le Père est plus grand que moi* » et qu'il établit donc lui-même cette différence – dans cette perspective, l'accomplissement de la résurrection est mis au compte de "vous" car c'est en nous et avec nous que s'accomplit pleinement la résurrection. Le fait de comprendre qu'il en va ainsi pour la résurrection

pourrait peut-être vous aider à comprendre que c'est la même chose dans le champ du pâtir. Il ne s'agit pas d'ajouter quelque chose, parce que notre idée du manque, c'est : si ça manque, il faut ajouter quelque chose. Non. Il faut que s'accomplisse en nous, et d'une certaine façon avec nous, ce qui est déjà accompli pleinement, mais en semence. « Plus grand » c'est l'accomplissement total, c'est la résurrection accomplie. C'est une phrase difficile. Il y a des pages de Luther où il se pose indéfiniment des questions sur cette phrase, et finalement il reconnaît qu'il est incapable de comprendre !

- **"En mon nom".**

► On a touché à la phrase : « ¹⁴*Tout ce que vous demanderez en mon nom je le ferai* » mais nous n'avons pas eu vraiment le temps d'en parler.

J-M M : Le "en mon nom", ce n'est pas « au nom de », c'est "dans mon nom", c'est-à-dire "dans mon identité secrète". Le nom, dans le monde sémitique, c'est l'être intime de l'homme, ce qui le constitue dans son propre : le nom propre – ils font très bien la distinction entre les appellations et le nom propre – et le propre de moi, c'est mon nom, c'est-à-dire ma capacité d'être appelé ; autrement dit, je suis en mon plus propre toujours déjà en relation. Il n'y a pas d'opposition entre une intériorité et une relation extérieure. Je suis d'autant plus moi-même que je suis plus ouvert à autrui. Le nom est à la fois ce qui me permet d'être appelé et ce qui m'est donné – donc je le reçois. Si je donne mon nom, je confirme cette ouverture, et c'est pour cette raison qu'on demande le nom.

Même dans les expériences de l'Ancien Testament au personnage qui apparaît et qui peut être ambigu, on demande « Quel est ton nom ? » ²⁹ Donner son nom, c'est donner une possibilité d'être appelé, c'est donner barre sur soi-même, c'est "s'ouvrir à". Le nom a donc ici une signification qui n'est pas conforme à celle qu'il a dans notre usage. Pour nous, nous sommes totalement constitués, et le nom est une étiquette qui vient par-dessus.

► Oui, on est des numéros.

►► Pas tout à fait parce que sur Internet, les gens se donnent des pseudonymes.

J-M M : Ah, s'ils se donnent un pseudonyme, c'est le signe que le nom est quand même quelque chose qui permettrait de m'atteindre. Mais c'est un résidu.

► On a aussi parlé de "l'autre paraclet" au verset 16 du chapitre 14, ce qui signifie qu'il y a un premier paraclet et on a considéré que c'était Jésus lui-même.

J-M M : C'est exact, c'est en toutes lettres dans la première lettre de Jean au début du chapitre 2 : « ¹*Petits enfants, je vous écris ces choses afin que vous ne péchiez pas, mais si quelqu'un pèche, nous avons un paraclet auprès du Père – donc une parole assistante parlant pour nous auprès du Père – Jésus Christ le bien ajusté.* » Alors, lorsque l'Esprit est paraclet, il est paraclet avec le Fils, c'est-à-dire qu'ils ne sont jamais disjoints, jamais séparés. C'est pourquoi c'est un autre paraclet, mais ce n'est pas une autre paraclèse.

²⁹ Dans le combat de Jacob avec l'ange : « *Jacob lui demanda : "De grâce, indique-moi ton nom." – "Et pourquoi, dit-il, me demandes-tu mon nom ?" Là-même, il le bénit.* » (Gn 32, 30)

► Ceci éclaire l'autre phrase sur laquelle on a discuté : « *le Père vous donnera un autre paraclèt* » (v. 16) et au verset suivant il y a un présent qui est assez étonnant : « *vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous et qu'il est en vous.* » C'est le Christ lui-même.

J-M M : En effet ! « *Vous le connaissez* » a le sens de : « *il est en vous* ». Connaître, chez saint Jean, ne désigne pas nécessairement "avoir conscience de", connaître c'est un des modes les plus éminents de la proximité. Mais, chez saint Jean, parfois, il faut connaître que l'on connaît. « *Nous connaissons que nous l'avons connu* », c'est-à-dire : nous sommes en acte de connaître qu'il est définitivement connu en nous. Autrement dit, la connaissance plonge dans l'insu. Elle a déjà lieu dans l'insu d'une certaine manière. C'est au verset 3 du chapitre 2 de la première lettre de Jean qu'on a cette expression : « *Et en ceci nous connaissons que nous le connaissons véritablement : (en ceci) que nous gardons ses dispositions.* » La venue à la garde des dispositions est la part émergée de la connaissance fondamentale à partir de l'insu que nous avons de lui. Autrement dit, connaître ne se réduit pas chez Jean à avoir conscience.

- **La distinction psychiques, pneumatiques, hyliques (charnels).**

J-M M : Vous n'avez pas réfléchi à la question que le cosmos "ne peut pas" le recevoir ? Nous l'avions évoquée.

► Nous n'en avons pas parlé entre nous.

J-M M : Ce point est important. Celui qui est pneumatique "ne peut pas" ne pas faire la disposition du Père ; et celui qui est de ce monde "ne peut pas" faire la disposition du Père car il fait la disposition de son propre père qui est le diabolos. Ceci se trouve dans la deuxième partie du chapitre 8 de l'évangile de Jean, une discussion avec les Juifs qui est terrible. Là il est question du pneumatique et de celui qui est de ce monde. Entre les deux, le psychique, sans doute, peut aller d'un côté ou de l'autre. C'est profondément johannique.

Il est, d'une certaine façon, très difficile d'admettre qu'il y ait des psychiques, des pneumatiques et des sarxiques (ou hyliques, charnels, matériels). Les gnostiques ont très bien perçu cela chez Jean, seulement ils l'ont progressivement entendu d'une façon qui n'est pas johannique. C'est pourquoi ils ont été récusés, et de bonne façon, car si nous l'entendons comme eux, nous tombons dans une interprétation raciale : il y a la race des parfaits, la race des psychiques, la race des condamnés, etc.

Il est important de le noter car c'est bien la structure d'écriture de Jean, seulement dans l'écriture de Jean, les psychiques, ou le psychique, c'est précisément ce qu'il y a de psychique en tout homme ; le pneumatique, c'est ce qu'il y a de pneumatique en tout homme, et l'hylique, ce qu'il y a de charnel en tout homme. Et le jugement ultime, c'est le discernement en chaque homme de ces choses-là. Le jugement dernier n'est pas la mise à la droite puis à la gauche des uns et des autres. Le jugement dernier traverse chaque homme. Il y a en tout homme semence de Pneuma, et dans notre natif, il y a en tout homme semence caïnite. Nous sommes enfants de Caïn ou d'Adam du chapitre trois de la Genèse.

► Qu'est-ce qu'on met sous le terme de psychique ?

J-M M : À travers le rapport pneumatique / psychique / hyléique (ou sarxique), vous voyez la disposition : pneuma / psyché / sarx (chair). Nous ne connaissons pas "pneumatique" dans notre langage. Nous connaissons le corps et la psyché. Le spirituel, chez nous, est plus ou moins conçu comme du psychique, en général : l'âme ou l'esprit c'est la même chose³⁰, et curieusement, presque dans le langage de Thérèse.

Chez Descartes il y a deux choses : la res cogitans et la res extensa (le corps). Chez nous la distinction importante est là. Pour le Nouveau Testament, la distinction importante est entre le pneumatique, qui est la nouveauté christique, et sarx qui est la totalité du natif humain de la première naissance. Du reste, cette distinction ne correspond pas exactement à celle du corps et de l'âme chez les Anciens, à la mesure où, pour eux, il s'agit plutôt d'une distinction, dans la part passible de l'homme, entre la part ténébreuse et démoniaque, et le psychique qui est plutôt la part susceptible de monter vers le pneumatique.

Donc la répartition n'est pas toujours la même, mais c'est une répartition fondamentale. Le proprement pneumatique est étranger à notre pensée. La question de la constitution de l'homme se trouve posée là. La répartition entre le corps et l'âme, elle, a toute une histoire. De la façon dont nous en parlons, c'est une répartition qui, comme telle, n'appartient pas au Nouveau Testament.

2) Deuxième groupe : Jn 15, 12-17

- **Le "commandement" de l'amour mutuel au verset 12.**

► On a relu ce passage et on a repéré comment les quatre notions étaient présentes : agapê, écoute de la parole, prière, don. Cela permettait d'approcher la densité du texte.

On s'est beaucoup arrêtés sur « *¹²Voilà mon commandement : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés.* » qu'on retrouve à la fin. On s'est rendu compte que ce passage avait été préparé avant.

J-M M : Comment est traitée l'agapê ici ? En ce qu'elle est la disposition (*entolê*) : il faut refuser de parler de commandement. Une disposition, c'est la donation de notre avoir à être, ce qui est déterminé pour nous, ce qui détermine notre être. L'agapê est donc la détermination fondamentale de l'avoir à être de l'homme. Quand nous lisons « *si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions* », c'est que l'agapê est en effet une disposition.

► Qu'est-ce qui justifie qu'on parle de disposition et non de commandement ?

J-M M : Parce que le mot a le sens de commandement dans le grec courant de l'époque. Seulement le mot commandement, à notre oreille, implique quelque chose qui est récusé ou réfuté notamment par Paul, mais aussi par Jean. Ce sont des choses que nous avons étudiées à d'autres moments et même ici. L'Évangile est l'ouverture d'un espace de don et la parole est donnante. La parole de Dieu n'est pas une parole qui dit : « tu dois », c'est une parole qui donne que je fasse. Et le don est l'essence même de l'espace de l'Évangile, ce qui est expliqué par Jean en ceci que ce n'est pas un espace de prise violente, et ce n'est pas non

³⁰ Cf. [Les distinctions "corps / âme / esprit" ou "chair / psyché / pneuma" ; la distinction psychique et pneumatique \(spirituel\).](#)

plus un espace de droit et de devoir. Or le mot de précepte ou de commandement sonne à notre oreille comme un espace de droit ou de devoir.

Un exemple. Puisque l'essence du don, c'est la donation de soi-même, celui qui se donne lui-même, c'est le bon berger (Jn 10). Le bon berger montre l'espace de donation en se donnant. Il se distingue du violent qui vient ravir les brebis, mais aussi du salarié qui n'a pas cure véritablement des brebis. Le salaire ou le gain, c'est l'égal biblique de la notion de droit. Et la dette c'est l'équivalent de la notion de devoir. Or ce sont des mots qui sont également récusés par Paul pour dire le propre de l'Évangile. C'est la critique paulinienne de la loi : nous sommes sauvés par grâce, par donation libre, pas par mérite. C'est le cœur de l'Évangile. Ceci, c'est à propos du mot de commandement.

- **Versets 13-16.**

Donc l'agapê est dans la disposition. L'agapê est l'être du Christ : « *selon que je vous ai aimés.* » L'agapê christique est plus grande que toute agapê. C'est ce qui est dit ici : « ***¹³Personne n'a agapê plus grande que celui qui donne sa psychê pour les amis.*** » Le mot "ami" est posé, ce qui ouvre la phrase : « ***¹⁴vous êtes mes amis*** », ce qui se précise ensuite : « ***¹⁵Je ne vous appelle plus serviteurs (douloï) parce que le doulos ne sait pas ce que fait son maître, je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai entendu d'auprès du Père je vous l'ai fait connaître.*** »

J'avais expliqué pourquoi on passe de agapê à *philos*, de aimer à ami. Ceci a été préparé par la toute petite phrase dont on ne voyait pas la raison d'être au verset 8 : « *Vous deviendrez mes disciples* ». Le rapport ici, c'est le rapport disciples/amis. Le mot de disciple n'était pas dans le décours du texte. On ne voyait pas ce qu'il venait faire là. Il prépare la mention de l'ami, selon la phrase : « *Le disciple n'est pas au-dessus du maître* », il n'est pas plus grand que le maître. Seulement, le rapport de Jésus aux siens n'est plus simplement un rapport à des disciples, mais un rapport d'ami à amis. Cela maintient un rapport de maître à disciples mais, qui, désormais est un rapport d'ami à amis. Pourquoi ? Parce qu'il ne donne pas d'ordres qui ne se justifient pas, parce que la parole qu'il dit, il la rend effective.

Ensuite nous avons le thème du choix : « ***¹⁶Ce n'est pas vous qui m'avez choisi mais c'est moi qui vous ai choisis*** – l'appel (la klêsis) qui est donation du nom, le choix qui déploie la donation du nom en déploiement d'une donation de destinée, d'avoir à être – ***et je vous ai établi pour que vous alliez et portiez du fruit*** – l'expression "porter du fruit" nous ramène à la parabole initiale, il faut voir les accrochages – ***et que votre fruit demeure en sorte que ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous donne.*** » À la fin intervient le thème manquant qui est celui de la prière, et la prière est l'attestation du don car il n'y a de prière qu'exaucée. La prière authentique est déjà, du fait que je prie, l'attestation que j'ai un sens du don. Or ce que je demande, c'est le sens du don, c'est-à-dire la volonté du Père.

Il y avait hier, dans la prière, une chose qui paraissait étrange : « Donne-nous de demander ce que tu veux. » Cela signifie : « Donne-nous de demander l'accomplissement de notre plus intime » car la volonté ou le désir de Dieu, c'est la semence de notre être. Nous ne sommes pas dans un rapport de conflit de volontés, mais dans l'intelligence de ce

que notre avoir à être, c'est la volonté voulue de Dieu. C'est très important pour l'intelligence de « que ta volonté soit faite. » Donc on voit bien l'organisation de ce passage.

- **Le passage de "serviteur" à "ami". Maître (*kurios*) et didascale.**

► Une phrase nous a fait difficulté : « *Le serviteur n'est pas plus grand que son maître* » (v. 20). De *serviteur* on était passé à *ami* (v. 15), et là on revient à *serviteur*. Pourquoi ?

J-M M : Vous avez l'impression que c'est un retour en arrière ? Je n'y avais jamais pensé. Le mot "ami" ne remplace pas nécessairement le mot de "serviteur". Jésus reste bien le didascale (maître) et ils restent les disciples. En effet il a substitué "ami" à "doulos" dans les versets précédents et ici, parce que le problème n'est plus le même, il est dans autre perspective : le passage est conduit par cette idée que s'ils persécutent le maître, a fortiori, ils persécuteront les disciples. Du point de vue des persécuteurs, ami ou pas ami, ce n'est pas la question. Nous sommes du point de vue de l'intervenant pour qui le statut du disciple ne peut pas être meilleur que celui du maître. Autrement dit, le rapport maître/disciples continue à jouer du point de vue du persécuteur. Pour le persécuteur, que l'être-disciple soit vécu sur le mode de l'amitié, ce n'est pas son affaire. Enfin, c'est ainsi que je le comprends.

► On voit qu'à la Passion, quand les gens s'adressent à Pierre, ils disent simplement : « tu faisais partie du groupe. »

J-M M : C'est cela, pour les persécuteurs il y a le chef (le meneur) et les serviteurs (les disciples), ceux qui suivent. Alors la parole de Jésus est que s'ils persécutent le maître, ils persécutent également les disciples. Il faut bien voir que les dénominations ne sont pas du point de vue de ce que Jésus en sait, mais du point de vue du persécuteur, parce qu'en même temps, il cite un adage : « *le serviteur n'est pas au-dessus du maître.* » D'autant plus que dans ce verset il ne s'agit plus du rapport rabbi/disciple car nous n'avons plus le même terme : ce n'est plus *didascalos*, le maître qui enseigne, c'est *kurios*, le maître des serviteurs, *kurios* étant pris au sens banal du terme. Dans le passage précédent, nous avons le maître au sens de maître d'école, de maître qui enseigne, tandis que le serviteur ici est serviteur par rapport au maître de maison, au *kyrios*. C'est de ce maître que parle l'adage. Donc nous ne sommes plus dans la même lignée de réflexion.

3) Troisième groupe : Jn 15, 20-25.

► Dans la deuxième partie du verset 20 : « *S'ils ont gardé ma parole, la vôtre aussi ils la garderont* » la question s'est posée de savoir si "la vôtre", nous pouvons l'entendre comme "la nôtre", comme l'équivalent de la parole des disciples ?

J-M M : C'est la même parole en tant que dite par Jésus, en tant que gardée – "garder la parole" – et dite par les disciples.

► Ensuite, la question du "ils" et du "pas d'excuse" : « ²²*Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas péché, mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché.* » Quel est ce "ils" ? Ceux qui n'entendent pas ? Dans notre groupe quelqu'un disait que ce sont les facettes de chacun de nous.

J-M M : C'est vrai, mais il ne faut pas commencer par là. Il faut commencer par identifier ce "ils", ici, premièrement comme les persécuteurs, qui sont, en fait, pour la première communauté samaritaine (la communauté johannique sans doute), ceux qui les excluent de la synagogue, ce qui n'a lieu qu'après la mort du Christ. Les premières persécutions des chrétiens en Palestine ne sont évidemment pas des persécutions de la part des païens, mais de la part de ceux des Judéens (ou des juifs) qui ont contribué aussi au procès et à la mise à mort de Jésus. Ils agissent apparemment en toute bonne foi, pensent-ils, mais ils sont dans l'erreur, selon un raisonnement que l'on peut résumer ainsi : *Ils prétendent défendre la gloire du Père, mais s'ils n'ont pas le Fils, ils n'ont pas le Père. Ceux qui vous mettent à mort pensent par là rendre un culte à Dieu, en vous persécutant. Ils vous persécutent parce que Jésus est blasphémateur en s'égalant au Père, donc ils pensent défendre le Père. Mais c'est parce qu'ils ne connaissent pas le Père. S'ils connaissaient le Père, ils connaîtraient aussi le Fils.* La situation évoquée ici touche la toute première communauté chrétienne.

Cette idée reprise à partir de différents chapitres est présente en Jn 15, 21 : « *ils vous feront cela à cause de mon nom.* » "Pâtir pour le nom", c'était une expression courante, "être persécuté pour le nom". Le "nom" c'est le nom de Jésus et c'est le nom du Père, c'est le même : *Hashem* est une façon juive de dire Dieu. Et il indique ici que cette attitude relève d'une surdité car ils n'ont pas entendu... *Si je n'étais pas venu et je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché et maintenant, le fait que je leur ai parlé enlève toute excuse, y compris celle de la surdité. S'ils n'avaient pas vu ils n'auraient pas de péché. Maintenant ils ont vu, mais leur surdité les empêche de voir – puisque c'est l'écoute qui donne de voir – donc ils sont dans le péché essentiel qui est de ne pas entendre et de ne pas voir.*

• Les œuvres de Jésus ?

► Justement, on avait une question par rapport aux œuvres : les œuvres, ce sont les œuvres que Jésus a faites de son vivant ? Ce n'est pas la passion-résurrection ?

J-M M : Oui, quand c'est au pluriel, ce sont les œuvres que Jésus a faites. Mais quand Jean raconte les œuvres – ce que nous appelons un miracle, par exemple –, il raconte en fait la mort-résurrection de Jésus. Dans le récit de la guérison d'un paralysé, dans le récit de l'aveugle-né, c'est apparemment le récit d'une œuvre particulière, mais, c'est, dans cela, le récit même de "l'œuvre", c'est-à-dire la résurrection. Nous avons lu à plusieurs reprises bien des passages, déjà. Qu'on lise n'importe quel épisode johannique, ce qui est raconté sous l'apparence de l'anecdote, c'est la grande dimension de l'œuvre christique qui est l'accomplissement de l'humain.

L'aveugle est né aveugle : nativement nous ne sommes pas voyants des choses essentielles du pneuma. Jésus le conduit à son accomplissement plénier, il reprend le modelage d'Adam qui n'est pas achevé puisqu'il crache à terre et fait de la boue, et il le conduit par le bain d'eau à la piscine de Bethesda : « *"Va te laver" [...] Et il revint voyant.* » Et voir accomplit l'humanité inachevée³¹. C'était le récit d'un épisode, d'une œuvre particulière, mais c'est du même coup le récit de l'œuvre christique dans sa totalité. C'est ce que j'appelle "lire grand". Chaque épisode, il faut le lire comme tenant la totalité, parce que Jean écrit grand, donc on

³¹ Cf. [Jn 9, 1-41 : Guérison de l'aveugle-né suivie d'une enquête à son sujet.](#)

est à Jean si on lit comme il écrit, si on lit grand. Pour chaque épisode on peut le montrer dans le détail. Jean écrit toujours une chose dans une autre.

Nous verrons que, dans la petite parabole de la femme qui enfante (Jn 16, 21), il ne prend même pas la comparaison pour elle-même comme on ferait dans une fable. La Fontaine fait un joli récit, et ensuite il y a une morale. Ici, pas du tout. La signification grande est déjà à l'intérieur, dans le vocabulaire choisi pour dire l'épisode. Lire le grand dans le petit, c'est ce qui est prophétique, puisque c'est lire l'accomplissement dans la semence.

► Dans « ²²*Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas péché* », "ils" ce sont les persécuteurs ou... ?

J-M M : Voilà la question ! Il y a la lecture mise au compte des apôtres en situation prépascale, il y a la gestion de la communauté qui est précisément la question des juifs persécuteurs de l'époque, mais Jean écrit aussi pour la totalité de l'Église, et donc pour nous. Alors il s'agit à chaque fois de voir ce qui empêche d'entendre et de voir qui est l'adversaire. Qu'il soit pour une part en nous, c'est tout à fait vrai, même si ce n'est pas la visée immédiate du texte, mais il ne faut pas se contenter de cibler un ennemi.

► Quelqu'un lisait si grand que, dans Pierre et dans Judas, il ne voyait pas d'homme, il voyait un aspect d'humanité. Nous nous sommes insurgés contre cette lecture parce que je crois que Pierre était quand même un homme. Le reniement de Pierre, c'est le reniement d'un homme, peut-être avec un tas de significations.

J-M M : Bien sûr.

► Mais pas seulement,

J-M M : C'est-à-dire que Pierre est aussi une fonction. Et justement, il est affublé de cette fonction parce qu'il est celui qui la mérite le moins, pour bien montrer que ce n'est pas l'individu Pierre qui est en question dans la fonction. Et il y a le triple reniement qui est là pour faire écho à la triple donation ou pour la préparer : « *Pais mes brebis, pais mes agneaux*, etc. » qui se trouve trois fois au chapitre 21. Pierre reçoit un service de garde précisément parce qu'il est le plus défaillant dans la garde. Ce n'est pas lui qui garde, ce n'est pas l'individu. Ainsi en va-t-il de Pierre, ainsi en va-t-il de ses successeurs dans la mesure où la fonction pétrine a des successeurs. Les successeurs de Pierre, comme on les appelle, n'héritent pas de la totalité de la fonction pétrine, mais il y a une fonction de garde, une attestation de garde, de vigilance sur le troupeau, qui est effective, mais qui n'est pas le fait de la personne singulière de Pierre³².

● Questions sur différentes formules.

► Une dernière question : est-ce que c'est encore un causal qu'il faut supprimer chez Jean quand il est dit : « *c'est pour que s'accomplisse la parole écrite dans leur loi* » (v. 25) ? Que faut-il penser de « *c'est pour que* » ? Et après, chose que je n'avais jamais remarquée jusqu'à présent, « *la parole écrite dans leur loi* » m'a posé question par rapport à ce que vous avez dit sur la loi dans la Genèse. Finalement c'est déjà une corruption quand on l'appelle loi.

³² Cf. [Personne et fonction. Exemple de la distinction : personne de Pierre \(ou du Pape\) / fonction pétrine](#) .

J-M M : L'intelligence de la parole de Dieu comme loi corrompt la parole de Dieu, elle l'énerve au sens où elle lui enlève les nerfs, la dévitalise, la désœuvre.

► Donc il y a ces deux points-là. : « c'est pour que » et « écrite dans leur loi », cette loi corrompue, si je puis dire.

J-M M : Tout à fait.

► Est-ce que Jean dit cette phrase comme il en a écrit d'autres, ou est-ce qu'il y a du sarcasme là-dedans ?

J-M M : Le mot sarcasme... Jésus fait tout ce que fait le premier christianisme, il hérite en totalité de l'Écriture mais il en dénonce la lecture comme loi.

► C'est Jésus qui parle au verset 25 du chapitre 15 : « *C'est pour que soit accomplie la parole qui est écrite dans leur loi : "ils m'ont haï sans raison" » ?*

J-M M : Oui, c'est cela mais il n'y a pas de différence entre la parole de Jean et la parole de Jésus ici. Jésus n'a jamais prononcé ces paroles-là matériellement, c'est l'écriture johannique de la situation qui est mise dans la bouche de Jésus. Même chez les historiens latins ou grecs contemporains, mais ici explicitement, c'est parole de Jésus en ce sens que c'est parole du *paraklêtos*. Jean reçoit le *paraklêtos* qui déploie la parole, qui fait remémorer la parole. C'est la parole de Jésus ressuscité dans la bouche de Jean, ce ne sont pas les "ipsissima verba" de Jésus. Ce qui intéresse les historiens dans leurs recherches, c'est ce que Jésus a bien pu vouloir dire en vérité dans son histoire. Ce ne sont pas ces paroles-là qui sont intéressantes. Les paroles intéressantes sont celles que dit le Paraclet. Elles constituent la lecture authentique... Dans le chapitre 15, c'est Jésus qui parle tout au long. C'est une des mises en œuvre de ce qui est promis comme Paraclet par le texte même.

► Moi, ce qui m'intriguait, c'était ces formules différentes tout au long de l'évangile de Jean : « *c'est pour que s'accomplisse l'Écriture* » et « *la parole écrite dans leur loi* ».

J-M M : Oui, il est dit : "dans votre loi", c'est dit aussi dans d'autres lieux chez saint Jean.

► "Dans votre loi", donc il la renvoie aux Juifs ?

J-M M : Absolument. La lecture juive de la loi n'est pas néo-testamentaire. Quand Jésus veut parler de l'Écriture, il l'appelle *Graphê*, il ne l'appelle pas la loi. Ici c'est : "dans votre loi". Le mot *torah*, en hébreu, ne signifie pas fondamentalement ce que signifie pour nous la loi. En grec, c'est *nomos*, la loi au sens où l'Écriture est récusée.

► Moi, ce qui m'interroge, c'est qu'il renvoie ça à des Juifs pieux et on peut se dire : de quel côté aurais-je été, moi ?

J-M M : Mais un Juif pieux se convertit.

► Jean-Marie, la scission, c'est entre les Juifs qui ne l'ont pas reconnu et les autres. Les Juifs qui ne l'ont pas reconnu croient de bonne foi qu'ils parlent à Dieu, mais ce n'est pas Dieu, c'est une idole. C'est bien ça ?

J-M M : Oui. Dans ce qui nous occupe ici, comme la première communauté johannique – qui est peut-être samaritaine, on ne sait pas trop – est faite de Juifs, la distinction est entre le Juif qui reçoit Jésus et le Juif qui le met à mort. C'est la problématique à ce moment-là

► Le « *pour que s'accomplisse* », c'est quelque chose qui est à supprimer aussi ?

J-M M : Mais pas du tout. C'est quand même très simple : l'Évangile est tout entier en semence dans l'Ancien Testament en tant que torah, – un mot qui ne signifie pas loi, mais enseignement, éclaircissement, des racines de ce genre – mais il ne l'est pas dans la lecture que les juifs contemporains en font parce qu'ils lisent précisément l'Ancien Testament comme une loi. Entre Juifs et Église naissante, il y a des débats considérables, des positions complexes. La simplicité initiale chez Paul, c'est une certaine radicalité qu'il faut bien comprendre. L'Écriture comme Écriture contient en semence la totalité de l'Évangile mais en semence seulement, parce que Jésus est celui qui dévoile ce qui est contenu en semence dans cette Écriture qu'il accomplit. Mais en tant qu'elle est lue comme loi par ses interlocuteurs, elle est récusée, car le salut ne vient pas de l'observance des œuvres de la loi mais de l'écoute de la parole qui sauve. C'est le b.a.-ba de Paul.

► Oui mais c'est tout de même très difficile de ne pas lire sous forme de loi ce qui se présente sous la forme : « Ne mangez pas ». C'est peut-être un don, mais ça ressemble à un commandement.

J-M M : Tout à fait, mais ce n'est pas le problème. La question n'est pas là. Comment expliquer cela ? Il est essentiel de repérer la position. À l'extrême limite, si on ne pouvait pas montrer la moindre différence entre une loi et la parole de l'Écriture – on pourrait le prétendre –, on pourrait dire simplement que ce n'est sans doute pas la même tonalité. La tonalité de lecture est essentielle.

Et en plus, dans la méditation que Paul fait du tout premier précepte « *Tu ne mangeras pas* », la différence est pesée entre le « Tu ne mangeras pas » tel que dit par Dieu, et le « Tu ne mangeras pas » tel que répété par le diabolos. Le premier est une parole de sauvegarde, quelque chose comme « Tu ne mangeras pas le champignon vénéneux car il comporte en lui la mort ». Le second, c'est « Tu ne mangeras pas le champignon parce qu'il m'est réservé », donc c'est le thème de la jalousie, etc. Il y a une interprétation négative d'une loi, comme volonté adverse et contraignante, qui est faite par le diabolos dans la reprise, dans la relecture. Il est amusant de constater que ces choses-là ont été peu méditées dans l'histoire qui est devenue d'un moralisme prodigieux, pire que n'importe quelle loi.

Ce qui est très curieux, c'est que l'essence de cette thématique est restée dogmatiquement impeccable. La doctrine de la grâce dans le dogme est absolument paulinienne. Mais la pratique pastorale a été la proclamation de la loi et de la loi sous la menace de sanctions, donc dans la gestion de la peur. C'est la loi au sens où nous la vivons, c'est-à-dire loi / infraction / sanction, les trois moments constitutifs de ce que nous appelons la loi couramment. Saint Augustin, quand il commente la Genèse, lit de bonne foi la parole du serpent comme si c'était la parole de Dieu, c'est-à-dire qu'il lit le texte comme proclamant la loi nouvelle. C'est très étonnant.

► Que la première parole soit une parole de sauvegarde, ça c'est très éclairant.

Chapitre V

Jn 16, 21-33 ; Jn 17, 1-3

Reprise de la question initiale

I – Jn 16, 21-33 et Jn 17, 1-3

1) Jn 16, 21-33. Fin du discours de Jésus à ses disciples.

Nous revenons à notre chapitre 16, du verset 16 à la fin du chapitre³³. Nous avons commencé à repérer les nervures de la page que nous lisons.

- **Retour sur ce qui a été vu.**

Il y avait, entre autres, le chemin qui va de la question énigmatique jusqu'à sa résolution dans la parole ouverte, la parole claire. Simultanément ce chemin va du trouble, par la recherche, par la question, jusqu'à la prière. La prière sera là finalement à double titre, comme ce qui conclut le chemin de la recherche, mais aussi comme ce qui ramène un des quatre noms de la présence.

Je ne reviens pas sur la formule énigmatique, nous en étions dans le moment où Jésus, au verset 20, dit : « *Amen, amen, je vous dis, vous pleurerez.* » Nous avons remarqué que la petite parabole de la femme qui enfante, au verset 21, se trouve entourée par l'interprétation – préalable d'abord, puis postérieure ensuite – de cette situation de la femme par rapport à la situation troublée ou souffrante, peineuse en tout cas, des disciples. Cela mettait en œuvre un aspect que nous avons appelé tonal ou affectif de l'ensemble de ces chapitres.

Nous retrouvons ici le thème majeur de la joie, dont nous avons pu relever des mentions furtives auparavant, mais qui est traité ici de façon plus développée. La joie s'oppose ici au thème initial qui mettait en mouvement tout le processus de ces chapitres. Il avait d'abord pour nom le trouble, la *taraxis*. Mais nous avons également recensé le thème de la tristesse, *lypê*, qui se trouvait au chapitre 15 et qui est repris ici avec un vocabulaire plus fourni, puisque nous avons les pleurs, les *thrênêmai*, c'est-à-dire les lamentations, la tristesse, la *thlipsis*, c'est-à-dire la souffrance ou la constriction à propos de la femme qui enfante.

- **Verset 21. La parabole de la femme qui enfante.**

« ²¹*La femme quand elle enfante, a tristesse de ce que l'heure est venue. Mais quand est né le bébé, elle ne mémore plus la constriction (la souffrance) à cause de la joie de ce qu'un homme est venu vers le monde.* » Je calque les mots du texte.

³³ Le texte entier figure au début du III du chapitre IV dans la traduction de sœur Jeanne d'Arc.

Nous disions que cette petite parabole inclut la situation d'une femme, mais pense à la situation de "la" femme au sens où la femme, c'est l'*Ekklesia*, du moins dans le langage de l'Apocalypse : « *La femme qui souffre les souffrances et douleurs de l'enfantement* » (Ap 12). Le vocabulaire lui-même montre que cette dimension s'ajoutera ensuite. Elle est indiquée dans le texte, ne serait-ce que par le fait qu'une femme ne se réjouit pas "de ce qu'un homme est venu vers le monde", on ne le dirait pas comme ça. Or, "un homme est venu vers le monde", c'est la naissance de la christité dans l'humanité³⁴ : "venir vers le monde".

"L'heure", en soi, désigne le moment où se déclenche le processus d'un point de vue purement obstétrical. Oui, mais l'expression "l'heure de la femme" correspond à l'expression "mon heure" et dit donc le moment de l'accomplissement de ce que je suis : "mon heure", c'est moi-même en tant qu'accompli ; "ma belle saison", c'est moi-même en tant que parvenu au fruit, à l'accomplissement.

C'est intéressant d'essayer de bien entendre un texte comme celui-là, de repérer ce qu'il peut avoir d'étranger à nos oreilles. Il faut voir, il ne faut pas passer sous silence l'étrange, car c'est justement ce qui fait la différence : tant qu'il reste étrange, c'est qu'il n'est pas bien entendu. Évidemment Jean n'écrit pas d'une façon étrange ; c'est étrange à notre oreille.

● **Les divers sens de joie et tristesse.**

Nous avons pris occasion de ce texte pour un développement assez important sur les sens divers de joie et de tristesse. La joie du monde (quand le mot joie est dit à propos du monde) n'est pas la même chose que la joie de la femme, ici. De même pour la tristesse ou la souffrance. Nous résumions ceci en disant qu'il y avait comme quatre termes, une souffrance qui peut être semence encore insue de joie, une joie qui peut être semence encore insue de mort, etc. Ceci nous aidait à exploiter une distinction que j'ai indiquée ici, à savoir que le contenu du vécu psychique ne dit pas nécessairement la qualité de ce qu'il en est. Ainsi, le pneumatique (le spirituel) peut être sous forme insue lorsqu'il est recouvert par un psychique différent, mais de toute façon la joie authentique ne peut être que selon une semence de joie authentique, même si elle est non développée, donc recouverte par une non-joie.

Cette symbolique de la semence va jusqu'à la distinction de l'hiver et de l'été. L'hiver, c'est la saison de la semence cachée : la réalité du fruit est cachée dans la semence, et la semence elle-même est cachée dans la terre en hiver. C'est le moment du froid, c'est le moment du monde, de ce monde. Et quand la semence paraît, c'est la moisson ou c'est l'été. Le petit développement que je fais ici se trouve dans l'évangile de Philippe, un évangile apocryphe un peu gnosticisme mais qui garde beaucoup de développements de la symbolique du Nouveau Testament.

● **Verset 22. Constater/voir ; Tristesse/ joie**

« *22 Et vous, maintenant, vous avez tristesse. En retour (palin) je commence à vous voir et votre cœur commence à se réjouir, et cette joie personne ne vous la tirera (ne vous la*

³⁴ Sur le terme "christité" voir [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

lèvera). » On retrouve la distinction entre constater et voir. Le "ne plus constater", qui est apparemment une tristesse, est aussi, en semence, la joie du voir, la joie de la présence. C'était le début de notre énigme. Or nous en sommes au point maintenant où nous ne pensons plus simplement ceci comme des alternances, mais la révélation de ce que la joie, pour celui qui voit, est déjà présente dans le moment même de la tristesse.

- **Parenthèse : vue basse et vue haute (Jn 4, 35-36).**

Cette simultanéité, qui n'est pas forcément celle de notre regard, cette simultanéité essentielle, est développée dans le beau passage sur le semeur et le moissonneur – donc semaille et moisson, semence et fruit – qui se trouve à la fin du chapitre de la Samaritaine, chapitre 4. C'est le passage de la discussion avec les apôtres qui mériterait évidemment d'être traité pour lui-même, mais ce n'est pas notre sujet pour l'instant.

Je recueille simplement ceci : tout est affaire de regard. Il y a une vue basse et une vue haute. « ³⁵*Vous dites encore un quadrimestre et la moisson vient. Moi je vous dis : "Levez les yeux" – voilà une façon de dire "voir" chez saint Jean qui se trouve à plusieurs reprises. La vue basse dit : "encore quatre mois" ; celui qui a les yeux levés voit que c'est maintenant. C'est très important pour la conception johannique du temps – Levez les yeux et contemplez les champs, ils sont blancs, prêts maintenant pour la moisson. ³⁶Le moissonneur reçoit salaire, c'est-à-dire qu'il rassemble (recueille, *synagei*) le fruit pour la vie éternelle – là aussi il ne s'agit pas d'une simple anecdote de la parabole : un semeur ne recueille pas la moisson pour la vie éternelle, mais "le" semeur dont il parle et qui est au cœur de la parabole – en sorte que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur.* »

Vous avez ici la joie qui est un thème récurrent chez saint Jean mais qui est toujours un thème eschatologique, le thème de ce qui se voit à partir de l'accomplissement, qui voit l'accomplissement même en regardant la semence. Et enfin le semeur et le moissonneur : le semeur, c'est celui qui souffre, celui qui travaille, qui se fatigue. La fatigue du chemin, la fatigue du Christ est un thème important, dans la Samaritaine : « *il est fatigué, il s'assied.* » Le verbe "fatiguer" ne se trouve que deux fois chez Jean, au début et à la fin du récit de la Samaritaine. Autrement dit, il fait un rappel. La fatigue, ici, c'est la passion. En effet, il est la sixième heure, c'est-à-dire midi, le commencement de la passion du Christ. Seulement, le mot important ici, c'est *homou* : « *le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble (homou)* », ensemble, un adverbe de temps qui signifie en même temps, simultanément. Voilà le point simultané qui est visé dans « *vous ne me constatez plus et vous commencez à me voir* », ce n'est pas d'abord et ensuite !

- **Versets 23-24. Le thème de la demande et de la prière exaucée.**

« ²³*Mais en ce jour, vous ne me demanderez rien.* » Voilà venir le thème de la demande, *erôtaô*, le troisième après *taraxis* et *zêtêsis*. C'est celui qui amène aussitôt après lui le thème de la prière, *aitesis*, la demande de prière.

« *Amen, amen, je vous dis, si vous priez le Père* – Il y a une suite, mais pas une équivalence exacte entre *erôtaô*, je demande au sens de "je questionne", dans le processus

que nous avons ici, et *aitesis*, la prière de demande, une demande non seulement formulée mais adressée.

...*si vous priez le Père dans mon nom il vous donnera.* – Certains traducteurs écrivent : « *si vous priez le Père, il vous donnera dans mon nom* », d'autres : « *si vous priez le Père dans mon nom, il vous donnera* », les deux sont possibles, et finalement je crois qu'il faut entendre simultanément les deux choses. La prière se fait dans le nom et on reçoit dans le nom. Vous vous rappelez ce que nous avons dit du nom. Peut-être que cela n'est pas bien intégré parce que c'est difficile pour nous. Donc : « il vous donnera dans le lieu essentiel, dans le propre, dans l'intime, dans le nom ».

« ...²⁴*Jusqu'ici vous n'avez rien demandé dans mon nom...* » Ici, ce n'est pas "recevoir dans le nom". Cela confirmerait qu'il faudrait traduire "*demander dans le nom*" au verset précédent puisque nous avons ici : « *vous n'avez rien demandé dans mon nom.* »

« *Demandez et vous recevrez.* » Nous trouvons là, chez Jean, une formule qui est fréquente dans les synoptiques.

Par exemple, vous avez le grand passage sur la prière en Luc 11, 5-14 (à la suite du Notre Père). « ¹¹*Quel père parmi vous, si son fils lui demande un poisson, lui donnera un serpent, ¹²ou, s'il demande un œuf, lui donnera un scorpion ? ¹³Si vous donc qui êtes méchants savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera l'Esprit Saint à ceux qui lui demandent.* » Ce passage est plus intéressant chez Luc que chez Matthieu (Mt 7, 7-11). Au verset 11 de Matthieu, il s'agit de demander "de bonnes choses". Au verset 13, chez Luc il s'agit de demander l'Esprit Saint, c'est magnifique. Le Saint Esprit, c'est l'essence du don, c'est le don. Autrement dit, ce qui est digne d'être demandé, c'est l'Esprit sacré, le Souffle sacré.

« *Demandez et vous recevrez.* » Des petites phrases de ce genre appartiennent à ce que les historiens appellent les *ipsissima verba*, c'est-à-dire les paroles que Jésus est susceptible d'avoir effectivement articulées de ses lèvres dans sa vie prépascale. Elle se trouve ici chez Jean, mais elle est commentée par le passage tout entier. Nombre de ces petits mots des synoptiques sont bien plus lisibles chez Jean parce qu'ils sont dans un commentaire pertinent. Et en particulier ici « *Demandez et vous recevrez.* », ce n'est pas simplement : "si vous avez la bonne volonté de demander, en récompense on vous..." Non ! Demander, c'est avoir déjà reçu. Ceci est repris par Pascal, par exemple : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Nous comprenons bien qu'il s'agit de reméditer ce que veut dire « Demander et recevoir. » S'il s'agit de recevoir le sens du don, dès l'instant que je demande, j'atteste que j'ai le sens de ce qu'est une chose qui se donne, donc que j'ai le sens du don, que j'ai ce que je demande. Nous n'avons donc pas deux choses successives. Nous retrouvons la même structure qu'au verset 16 : « *vous ne me constaterez plus, c'est la même chose que vous me verrez.* » Nous devons faire le même travail de rapport entre ces mots. Je ne sais pas si c'est clair. Je ne voudrais pas que vous n'aperceviez rien, et je ne voudrais pas que vous prétendiez avoir compris parce que c'est trop tôt. Mais je voudrais que vous aperceviez quelque chose de très important.

« *En sorte que votre joie soit pleinement accomplie.* » Ici, à nouveau, revient le thème de la joie qui est récurrent tout au long de ce passage. L'expression "joie" est souvent accompagnée du verbe accomplir, au parfait du point de vue grammatical, c'est pourquoi je traduis "pleinement accomplie", "définitivement accomplie". Accomplir ou emplier, c'est le même verbe, un verbe du pneuma.

- **Verset 25. Énigmes et paroles claires.**

« ²⁵*Je vous ai dit ces choses en paroïmiaïs* (en énigmes). » J'ai déjà expliqué ce mot. Pour traduire *paroïmia*, le mot *comparaison* est trop faible. D'ailleurs, le livre des Proverbes s'appelle *Paroïmiaï* dans la traduction grecque. On a traduit en latin par "Proverbes". Or ce ne sont pas exactement des proverbes au sens courant du terme. Pour le sens, proverbe est proche de *parabola* (paraboles) qui vient du latin ecclésial. Je vous signale que le mot parole en français vient de parabole. C'est une parenthèse insignifiante.

« *Vient l'heure...* – encore l'heure. "*L'heure vient et c'est maintenant*", très souvent. Cette année, j'ai commencé par là, puisque nous traitons du temps chez saint Jean : relever toutes les mentions de l'heure. Beaucoup sont "*L'heure vient et c'est maintenant*", une fois "*Mon heure n'est pas encore venue*", ensuite "*l'heure vient*". Elle est en train de venir ? Oui "*et c'est maintenant*". Le "pas encore", le "est en train de venir" et le "maintenant" sont des choses qui seront évidemment à méditer.

Vient l'heure que je ne vous parlerai plus en énigmes mais en paroles ouvertes (parrhêsia) que je vous annoncerai au sujet du Père. » Le mot de *parrhêsia* est très difficile à traduire et il est important, à la fois chez Paul et chez Jean. Très fréquent chez Paul, il se trouve à plusieurs reprises chez Jean. Il est fait du mot *rhêma*, autre façon de dire la parole en grec (logos, *rhêsis*, *rhêma*) ; et du préfixe *para* qui signifie auprès, proche. Une parole proche, une parole de proximité. C'est un mot souvent utilisé dans le rapport père/fils, donc une parole familière, sinon familiale ; une parole simple, une parole aisée, une parole de proximité. Ce n'est pas la même chose que *Paraklêsis* que nous avons traduit par parole assistante, c'est un autre mot.

- **Verset 26. Prière du Fils et prière des disciples**

« ²⁶*En ce jour, vous demanderez dans mon nom.* – Aîtêsesthé, "vous prierez", c'est la demande de prière. Ce n'est pas le mot *erôtaô*, c'est "*vous prierez dans mon nom*".

Il faut rapprocher ce "*vous prierez*" d'un des quatre termes³⁵. Jésus disait « *et je prierai le Père.* » Désormais, un chemin a été fait. La prière efficace n'est pas seulement celle du Fils, mais la prière des disciples à cette heure-là : « *vous demanderez dans mon nom.* » Et voyez comme nous avons raison de mettre en *époché*, entre parenthèse, les sujets et les compléments : qui prie. Nous n'avons pas retenu "je prierai", nous avons retenu "prière". C'est en effet que le sens du mot de prière avait ici son importance, mais savoir *qui prie, et prie qui*, devait se dévoiler tout au long du chapitre. C'est bien de s'apercevoir,

³⁵ Cf. Chapitre I, 2) b) Jn 14, 15-16, le thème quadriforme (garde de la parole, agapê, prière, don du pneuma).

rétrospectivement, qu'on a bien fait, au début, de ne retenir du mot prière que sa valeur sémantique en laissant de côté son articulation syntaxique de sujet et de complément.

... *et je ne dis pas que je demanderai au Père pour vous.* – la différence est explicite entre ce qui était dit auparavant : "je prierai" et ici : "je ne dis pas que je prierai..." – ²⁷*car le Père vous aime (philei) de ce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti d'auprès du Père.* » Donc Jésus est identifié, identifié comme le Fils.

Au chapitre 14, nous avons : « *Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons chez lui et nous établirons vers lui notre demeure.* » Nous avons ici le même type de processus. Dans cette expérience, la médiation du Christ est telle qu'elle n'est pas destinée à faire écran. Au contraire, à la mesure où il s'efface, ce qui était sa prière devient notre propre prière. Vous voyez le rapport avec "vous ne me constaterez plus" et "vous me verrez". Le constat était encore une présence où Jésus était quelqu'un qui est "entre". Désormais le voir constitue une sorte d'identité, pas de pareillement, d'identité : nous sommes dans le Christ, notre prière est la prière du Christ.

- **Versets 27-28. La parole claire.**

« ²⁷*Car le Père vous aime du fait que vous m'avez aimé et vous avez cru que je suis venu d'auprès du Père.* – c'est-à-dire, "le Père et moi nous sommes un", "le Père m'envoie", "je viens d'auprès du Père" : il y a indissolubilité entre l'être au Père et la reconnaissance du Fils.

²⁸*Je suis sorti d'auprès du Père et je suis venu vers le monde. Alors voici que je quitte (j'abandonne) le monde et que je vais vers le Père.* – Et cet "aller vers le Père" atteste qu'il est venu d'auprès du Père.

²⁹*Les disciples lui disent : "Voici que maintenant tu parles en parrhêsia (paroles ouvertes) et que tu ne dis plus aucune énigme".* » Il n'a, au fond, rien dit de différent tout au long ! La différence entre l'énigme et la parole ouverte, c'est que la parole ouverte, c'est l'énigme entendue.

- **Versets 29-30. Célébration de la foi.**

« ³⁰*Maintenant nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que quelqu'un te questionne. En ceci nous croyons que tu es venu d'auprès de Dieu.* » Nous croyons *pisteuomen*.

Parenthèse sur le chrisma (l'onction) en 1 Jn 2.

Dans sa première lettre, Jean développe une thématique très étonnante sur les questions du pneuma, dans la mention de chrisma : « *Vous avez reçu le chrisma* » au lieu de « *Vous avez reçu le pneuma.* » *Chrieïn*, c'est oindre : « *Vous avez reçu l'onction.* »

Je crois peut-être que la meilleure façon de penser, selon l'écriture johannique, le rapport du sujet connaissant et de la connaissance, c'est le rapport d'onction, c'est-à-dire : nous sommes oints ou imprégnés de la vérité, nous sommes oints ou imprégnés de l'Esprit, du pneuma de la vérité (n'oublions pas, c'est un de ses titres), nous avons reçu l'onction.

Et dans ce passage très étonnant (1 Jn 2, versets 20, 21 et 27), il est dit : « *Vous avez tous reçu le chrisma et donc vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne...* – c'est assez difficile à entendre mais c'est prodigieux – *...car vous avez reçu le chrisma* », c'est-à-dire l'enseignement vivant qui est le Pneuma. Nous sommes oints de Pneuma. Je ne sais pas pourquoi on ne médite pas cela, on ne le prend pas au sérieux. Qu'est-ce que cela signifie ? On devrait questionner une telle phrase. Je ne l'ai jamais entendue questionnée dans un sermon. Oh, je plaisante ! « ²⁷*Et vous, vous avez reçu le Chrisma de lui, il demeure en vous et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne. Mais comme c'est le Chrisma lui-même qui vous enseigne au sujet de toutes choses et il est la vérité et il n'est pas falsifiant et selon que vous avez été enseignés, demeurez en lui.* » Tout ce passage est à méditer.

Nous arrivons ici à la célébration de foi, car ceci, ce sont des récits, mais en même temps, ce sont des célébrations pour celui qui écoute. C'est le moment où les disciples acquiescent à tout ce processus, à tout ce discours : « *en ceci nous croyons que tu es venu d'auprès de Dieu.* »

- **Versets 31-33. Annonce de la Passion et de la victoire sur la mort.**

« ³¹*Jésus réplique et leur dit : "Maintenant vous croyez ?"* – peut-être bien que vous croyez que vous croyez : point d'interrogation.

³²*Voici que vient l'heure, et elle est venue...* – quelle heure ? C'est le passage auquel je faisais allusion, le passage du prophète qui dit : « *Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées* ». En effet nous sommes à la veille de la passion du Christ.

... *que chacun d'entre vous sera dispersé* – sera déchiré, c'est le mot *skorpizein*, prononcé à propos des brebis – *eîs ta idia (vers son propre)* – *To idion, ta idia*, le propre. En général, c'est positif, mais ici ça signifie : chacun dans son coin, dans son propre en tant que séparé. Il faut faire attention à la situation des mots. Ils n'ont pas un sens une bonne fois pour toutes, ils sont toujours en situation.

...*Et moi vous me laisserez seul* – *monos* (seul), mot très important, positif pour dire le Christ, le *Monogenès*, mais pas ici où il signifie l'abandon : vous me laisserez abandonné – *et je ne suis pas monos puisque le Père est avec moi.* » Je suis abandonné, mais je ne le suis jamais pleinement puisque le Père est avec moi.

Cette expression a déjà été utilisée par Jésus à propos du témoignage en Jn 8. La thématique était : « *Tu témoignes de toi, donc ton témoignage n'est pas vrai* » (v. 13), parce que selon les Anciens, la vérité ne peut provenir que du témoignage de deux. Témoigner de soi, c'est être falsificateur. On ne témoigne pas de soi, on témoigne d'un autre. Alors Jésus dit : « *Même si je témoigne de moi, mon témoignage est vrai parce que je ne suis pas seul. Le Père est avec moi. Or dans votre loi, le témoignage de deux hommes* – l'expression "deux hommes" est jolie puisqu'il s'agit de "le Père et moi" – *est ce en quoi s'établit la vérité* » (d'après v. 16-18).

« ³³*Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez paix en moi. Vous avez souffrance dans le monde* – le mot de *thlipsis* revient, qui était dit à propos de la femme – *mais courage, j'ai vaincu le monde.* » Le thème de la victoire, qui n'est pas fréquent dans l'évangile de Jean, est très important dans sa première lettre. Vaincre le monde signifie mettre à mort la

mort. Le prince de ce monde, c'est la mort, et la résurrection défait la mort, défait la maîtrise de la mort. Telle est la grande annonce, la signification fondamentale de la Résurrection. C'est également développé dans la première lettre de Jean où se trouve le thème de la victoire, mais aussi le thème de la mise à mort de la mort qui se trouve également chez saint Paul : « *Ô mort où est ta pointe (ton aiguillon, où est ta puissance) ?* » (1 Co 15, 55)

Vous apercevez, je pense, que c'est à bon droit que je suis comme fasciné par la deuxième moitié du chapitre 16 de Jean. C'est, je crois, le texte qui creuse le plus profondément ce qu'il en est des différentes expressions qui sont dites à propos du Christ, recensées et ressaisies ici dans une méditation extrêmement profonde. Le chapitre se termine par un adieu provisoire aux disciples, l'annonce des tribulations à venir étant accompagnée de promesses de paix. La suite intervient au chapitre 18.

2) Jn 17, 1-3. Début de la grande prière du Christ.

Je dis simplement pour terminer que le chapitre 17, intercalé dans le cours du récit, est la mise en œuvre de la notion de prière abordée dans les chapitres précédents. C'est la grande prière du Christ, la prière du Christ au Père, sur laquelle nous n'avons pas le temps de venir et qui pourrait faire l'objet, à elle seule, de tout une session. C'est un texte également immense. Je vous rappelle néanmoins que je l'ai déjà cité à plusieurs reprises.

« ¹*Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père – comme "Notre Père qui es aux cieux", Père, ciel – l'heure est venue, glorifie ton Fils – rappelez-vous, présentifie-moi comme Fils. Dans un passage analogue, au chapitre 12, il faisait une prière semblable, il disait : « Père, glorifie ton nom. » Le nom, c'est le Fils. – ce qui est que le Fils te présentifie. »*

Le texte a l'air de dire : "présentifie-moi comme Fils pour que moi je te présentifie..." comme si c'était un calcul de renvoi d'ascenseur : "si tu me ressuscites, moi en revanche, je te déclarerai Père". Mais le *hina* (afin que) n'est pas le *hina* de *l'afin que* calculant, de *l'afin que* des projets. Il équivaut à "en sorte que", "ce qui est que" : *glorifie-moi, ce qui est que je te glorifie*. C'est l'entre-appartenance des deux situations.

D'autant plus le Christ est glorifié comme Fils, d'autant plus le Père est présentifié comme Père. On aura plus loin : « ⁵*Glorifie-moi, Père, de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit.* »

Est-ce revenir au point de départ ? Oui, sauf que désormais, c'est « ²*selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* », c'est-à-dire que, désormais, le Christ est glorifié, présentifié au Père, mais plein de l'humanité tout entière. Ce n'est pas un cercle où rien ne se passe, c'est le mouvement qui fait que l'humanité tout entière a besoin de cette présentification mutuelle du Père et du Fils.

« ³*Car c'est ceci la vie éternelle qu'ils te connaissent.* » Cette phrase introduit une autre notion très importante. Nous distinguons, quant à nous, la connaissance d'un côté et la vie de l'autre. Or la vie, au sens johannique du terme, ce n'est pas le *bios* (ni le biologique, ni le biographique, ni ce que nous appelons la vie aux différents sens du terme), c'est *zôê*, la

connaissance de Dieu, la vraie vie. La vie ne se pense pas à partir de l'animalité, la vie se pense à partir du connaître.

La suite du programme de la session.

Nous allons prendre un moment de repos, et, au retour, j'essaierai d'improviser quelque chose en reprenant les termes de l'invitation pour voir ce que nous en avons fait. Peut-être oublierai-je des choses importantes, peut-être... mais je n'ai pas voulu préparer davantage. Je vais essayer de le faire avec vous. Vous savez, les sessions que j'aime sont celles qui me sont utiles !

► Nous avons bien compris !

►► On peut te faire remplir la fiche d'évaluation !

J-M M : C'est ça et puis le prix de l'inscription !

II – Reprise de la question initiale

Plutôt qu'une récapitulation qui, de toute façon, ne serait pas exhaustive, je choisis d'occuper cette heure à une méditation, faisant retour sur notre question initiale : voir ce qu'elle est devenue. L'intitulé était :

Présence et/ou absence de Dieu d'après saint Jean, chapitres 14 à 16.

En quel sens les disciples ont-ils fait une expérience de Dieu ?

En quel sens pouvons-nous nous-mêmes aspirer à une telle expérience ?

Notre session avait pour thème : ***Présence ou absence de Dieu***. Or, on pourrait penser que nous sommes loin d'avoir abordé la question dans son universalité. De fait, nous avons considéré Dieu, non pas en ce qu'il a d'universel, mais à partir d'un texte très ponctuel, très localisé, qui est reçu et éventuellement médité dans un fragment infime de l'ensemble de l'humanité. Il semble que, dans son principe, le processus que nous avons engagé manquait d'universalité. Oui mais, justement, c'est cela qui nous permettait de poser la question dans le champ d'une expérience. En effet, Dieu, dans son universalité, est un concept. Nous l'avons cherché dans une rencontre. Cela laisse ouverte la question de l'ampleur et de la validité de ce que nous avons fait, mais en même temps, cela nous met véritablement en présence de notre question.

Je rappelle ce que je disais dès le début : la question de l'absence ou de la présence n'est pas susceptible d'être traitée de façon universelle. D'autre part, d'avoir procédé ainsi nous met en mesure, précisément, de répondre à la question de l'absence ou de la présence. Je ne sais pas si vous ressentez la difficulté que j'évoque ici : la question de Dieu, le mot Dieu peut concerner tous les hommes dans leur réflexion (éventuellement), mais nous nous sommes contentés de fréquenter un côté apparemment cantonal de cette question.

1) Parcours général

En réalité le concept de Dieu est probablement quelque chose d'illusoire. En tant qu'il serait un concept universel disant le même, partout et toujours, dans tous les temps et tous les lieux, il a son histoire dans les différentes cultures. En dehors de cette histoire il est probablement assez vide. Une façon de l'universaliser mise en œuvre dans notre Occident, y compris dans la théologie classique, est de parler de l'intelligence naturelle de Dieu par opposition à une intelligence révélée (un recueil ou une réception de Dieu par l'effet d'une révélation). Le concept de nature est légitimement très suspect de nos jours, et si notre question doit toucher une certaine universalité, ce n'est probablement pas en partant d'un concept universel de Dieu.

C'est de façon délibérée que nous nous sommes confrontés à une expérience singulière qui nous concerne au premier chef, quitte à ce que se pose ensuite la question de la situation de cette expérience, non par rapport à un concept universel, mais par rapport à l'histoire complexe de la totalité de l'humanité. Cette histoire ne trouve pas le mot *Dieu* également dispersé partout mais toujours déjà pris dans quelque chose qui peut être une autre expérience. Ce n'est pas le concept naturel philosophique de Dieu. Autrement dit, c'est la question des religions qui emploient un mot analogue. En tout cas, elles prennent une posture qui a quelque ressemblance extérieure avec ce que signifie l'être à Dieu dans la tradition singulière qui est la nôtre, ce qui poserait la question, non pas d'une réduction à un minimum commun, mais d'un dialogue entre des grandes expériences collectives, ce qui est tout autre chose.

"Expériences collectives", le mot est vaste, vague à dessein. Je n'ai pas dit "des grandes religions". J'ai récusé l'aspect proprement philosophique de l'existence de Dieu comme n'étant pas pertinent par rapport à notre question. Je récusé maintenant le mot de religion parce que ce mot n'a jamais appartenu en vérité qu'à la seule *religio romana* de l'empire romain. Le mot a subi toute une série de vicissitudes dans l'Occident. Il n'est pas pertinent pour aborder l'Évangile : le mot de "religion" ne s'y trouve pas une seule fois, c'est quand même assez étrange. Et le concept de religion est devenu un concept philosophique occidental, un concept politico-juridique. La situation de l'Évangile dans l'histoire de l'Occident a été modifiée, ou en tout cas modulée à chaque fois par l'histoire de ce mot de *religio*. Il n'est pas pertinent pour aborder dans son propre l'Évangile. Il n'est pas pertinent non plus, sans doute, pour aborder le Bouddhisme ni pour aborder beaucoup d'autres traditions (ou sources) qu'on désigne comme vaguement spirituelles. Je dis "vaguement" car la même aventure arrive au mot spirituel. Lui aussi est un mot vague. Si on en parle à partir de l'Évangile, il a un sens déterminé. Si on l'emploie dans une polémique entre le spiritualisme et le matérialisme, il a un autre sens. Si on l'emploie à l'intérieur de l'histoire de la chose du Christ, comme spiritualité par opposition à la théologie, c'est encore différent. À chaque fois, il importe de ré-entendre. Les mots ne s'entendent que dans leur lieu.

Telle est donc l'expérience que nous avons poursuivie nous-mêmes cette semaine : nous avons essayé de vivre une expérience, pas simplement une spéculation, une *expérience d'écoute*. Celle que nous avons vécue peut avoir, de l'extérieur, un caractère partiel ou

partial. Mais cela vaut mieux qu'un débat conceptuel vide. Et cela peut préparer d'autres types de rencontres et d'autres types d'élargissement de la question, ce qui n'est pas exactement le projet que nous avons envisagé pour cette semaine. Mais, je voulais dire que, du même coup et d'une certaine façon, présence et absence, ou, en tout cas, expérience, étaient déjà impliquées positivement dans la façon selon laquelle nous avons abordé la question.

À supposer qu'on puisse prononcer, à propos de l'Évangile, le terme d'événement – un événement paraît être singulier et, en tout cas, n'est pas un concept universel – qu'est-ce qui me permet de prononcer le mot événement ? Est-ce qu'il est dans l'Évangile, lui ? Eh bien, il y est au moins sous la forme "je viens", *erkhomai*, que nous avons rencontrée à toutes les pages de saint Jean. C'est la racine du mot avènement ou événement : venir. Un événement, du reste, nous avons tendance à le confondre avec un fait. Or ce n'est pas du tout la même chose. Un fait, tel nous l'entendons aujourd'hui, est quelque chose de mono-lithique, comme il apparaît dans l'expression : « c'est un fait », comme si c'était le roc sûr, sur quoi quelque chose puisse se fonder. En fait, un événement n'est pas monolithique, il est pluriel. Un événement est un venir qui suppose déjà "ce qui vient" et "ce qui reçoit", c'est-à-dire une distance intérieure à lui-même.

J'avais élaboré par devers moi une petite définition de l'événement, je vous la livre. Elle est déjà ancienne dans mon esprit et pourrait être améliorée, mais, pour l'instant je la laisse inchangée. J'ai dit que **l'événement était l'intrication de protagonistes** (celui qui vient, celui qui reçoit) **et de témoins**. J'emploie le mot *intrication* pour parler d'un réseau complexe de relations. Et le mot intrigue est également un réseau, un *enchevêtrement* qui est à démêler, à peigner.

L'événement est donc l'intrication de *protagonistes* (ce qui vient, ce qui reçoit) et de *témoins*. Les témoins ne sont pas étrangers ou extérieurs à l'événement. Donc il y a de multiples altérités dans l'événement. Et d'autre part, un événement n'est pas non plus un fait ponctuel en ce sens qu'il a des résonances anticipées et postérieures à lui-même. L'événement a aussi une distension dans le temps – nous avons évoqué le principe de la relecture de l'événement³⁶.

Tout ceci invite à y prendre place, soit comme protagoniste, à titre d'homme qui reçoit, celui qui reçoit, soit, éventuellement, dans l'âge apostolique, à titre de témoin. Et c'est parce que le témoin n'est pas extérieur à l'événement mais en fait partie que nous ne pouvons pas dissocier, dans l'Évangile, ce qui serait factuel de ce qui serait ajout méditatif des contemporains. C'est structurellement que les témoins sont constitués comme partie. Les apôtres sont des protagonistes – ils reçoivent – et des témoins de cette intrication, de cet ensemble.

Dans le cas de l'Évangile, ce moment de venue et de témoignage est, de l'extérieur, situé dans l'histoire à un moment déterminé bien que, précisément, il se donne pour tâche de dissoudre la suffisance de cette histoire. Il est, nous le disions, la mise en question du temps mortel, donc du temps de l'histoire. Autrement dit, il est l'avènement de quelque chose

³⁶ Cf. [Fait et événement. La fonction du témoignage chez saint Jean](#).

d'eschatologique, qui n'est pas simplement présence à un moment du passé, mais possède une résonance tout au long des temps. Au contraire, structurellement, le moment historique est un moment déterminé, un moment clos. L'âge du témoignage apostolique est clos et il dure peu d'années, ce qui nous différencie d'autres traditions.

L'histoire d'Israël s'étend sur un grand nombre de siècles et donne lieu, tout au long, à une Écriture sacrée. Il n'y a d'écriture sacrée pour l'Évangile que dans le champ des évangiles, ce qu'on appelle l'âge apostolique. Autrement dit, l'histoire de l'Église n'est pas une histoire sainte, n'est pas une histoire sacrée. L'histoire d'Israël est une histoire sacrée. Il y a une très grande différence structurelle entre le judaïsme... Je ne voulais pas dire le judaïsme, mais Israël, parce que ce n'est pas exactement la même chose. Il y a Israël ; il y a le moment du judaïsme proprement dit ; et il y a en plus le judaïsme post-chrétien. Il faudrait voir ce qu'il en est aujourd'hui : tous les Juifs n'ont pas le même rapport à la terre. On mélange toujours toutes ces choses. Il ne faut pas simplifier les choses que je dis, c'est toujours plus complexe que cela

Donc Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi Israël a une terre. Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi il a une législation : il n'y a pas de peuple sans législation. Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi il a une ville sacrée, une ville sainte. Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi il a une écriture sacrée, une langue sacrée.

L'Évangile n'a pas d'histoire sacrée, l'Évangile n'a pas de langue sacrée – le latin n'a jamais été une langue sacrée, le grec non plus, c'est tout autre chose, une langue sacrée. L'Évangile n'a pas de ville sacrée – Rome n'est pas une ville sainte au sens où Jérusalem est une ville sainte pour Israël. Le Fils de l'Homme n'a même pas de pierre où reposer sa tête ! L'Évangile n'a pas d'art sacré – Israël non plus, mais pour une autre raison. Donc les structures ne sont pas les mêmes, on ne peut pas comparer pièce à pièce. À chaque fois, il y a une structure organisatrice qui est autre. C'est pourquoi ceci nous oblige à distinguer le moment constitutif, ou l'expérience constitutive, l'expérience apostolique qui est une expérience pour les temps à venir. La question qui se pose est alors : dans quelle mesure une expérience qui fut historiquement située peut être une expérience pour les temps à venir ? C'est la deuxième partie de notre questionnaire.

Après ce parcours général, je reviens à *présence et/ou absence de Dieu*. Nous verrons ensuite l'expérience constitutive apostolique, et puis "expérience" pour nous.

2) Présence et/ou absence de Dieu.

Le venir de Dieu, sa présence, est, simultanément, un absentement. La présence révèle, mais révèle que Dieu n'est pas contenu dans cette présence, c'est-à-dire que la dimension d'absence doit être au cœur de la présence. Dieu vient en manifestant la dimension d'humanité qui est en lui, mais en prenant une humanité singulière selon laquelle Jésus est un en plus. Mais cet *un en plus* doit s'effacer pour devenir, non pas un en plus, mais l'unité unifiante de la totalité de l'humanité. C'est pourquoi « *Il vous est bon que je m'en aille* », c'est-à-dire que l'absence a autant de vertu que la présence. Ce n'est pas : "ou une absence,

ou une présence", c'est une présence qui est attestée dans sa grande dimension par l'absentement de la petite dimension. Autrement dit, l'absentement de Dieu, dans cette perspective et en ce sens-là, c'est l'envers ou l'avvers de sa présence, de sa présence "plus grande" – selon un mot majeur chez saint Jean, toujours à propos du mystère pascal ; un absentement qui est l'attestation d'une présence.

Je pense que c'est cela que nous avons aperçu sous la forme de « *Je m'en vais, ce qui est que je viens* », qui se redit du point de vue du protagoniste sous la forme « *Vous ne me constatez plus, ce qui est que vous me verrez.* » C'est la même formule, la première du point de vue du Christ, la seconde du point de vue de ceux qui l'accueillent. Et nous voyons bien que cette absence-présence est au cœur de la question qui se pose pour méditer le sens profond de la mort et de la résurrection du Christ. Autrement dit, nous sommes là au cœur du mystère christique. Voilà la première chose.

Peut-être que, là aussi, il y a quatre termes. Il y a sans doute une absence de Dieu qui est négative dans une certaine forme d'athéisme, apparemment en tout cas, et une présence de Dieu qui est positive. Mais il y a aussi une présence de Dieu qui peut être négative ; ce serait, au fond, une présence de Dieu qui voudrait être sans absence, ce serait trouver Dieu dans un déterminé, ce serait de l'idolâtrie. De même, il y a sans doute une absence de Dieu qui peut être positive. Là encore, nous avons comme quatre termes. Alors on pourrait présumer – mais ce n'est guère autre chose qu'un souhait au niveau où nous sommes, rien ne permet de l'attester – on pourrait présumer qu'une certaine absence, ou peut-être même un certain refus de Dieu, aurait providentiellement une valeur positive d'absentement pour détruire l'idolâtrie éventuelle de certaines affirmations de la présence de Dieu.

Qu'est-ce que je fais en ce moment ? Je suis en train d'employer le conditionnel. Or j'ai dit que les penseurs employaient le conditionnel pour dire ce qui était le plus cher à leur cœur mais qu'ils ne pouvaient pas démontrer avec certitude : "Il pourrait se faire". D'autant plus que nous savons que l'Évangile n'a pas la volonté de constituer un peuple parmi les peuples – Oui, je n'ai pas développé suffisamment ce que j'avais commencé.

Aussi bien, l'Église n'est pas le peuple de Dieu, ou plus exactement, le mot Église a deux sens. Il a un sens universel qui est la convocation de la totalité de l'humanité, *Ekklesia*, et puis un sens petit qui se réfère également au grec, qui signifie assemblée, *ekklêsia*. Une des meilleures choses qu'aient dites le concile de Vatican II – parce que tout n'est pas égal là-dedans – c'est que l'Église, au sens petit est le sacrement de l'*Ekklesia* au grand sens. L'*Ekklesia* au grand sens, c'est ce qu'il appelle "l'unité de l'humanité", et l'Église au sens petit en est le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument. La tâche de l'Église au petit sens serait d'être tensionnelle, c'est-à-dire d'être un élément de transit vers plus grand qu'elle. L'Église ne se définit pas comme quelque chose de clos en soi, mais comme l'indice de quelque chose de plus grand³⁷.

Le mot de sacrement est repris à la théologie classique. Le mot *sacramentum* est un mot majeur du Nouveau Testament sous la forme de *mustérion*, mais il a subi dans l'histoire une série de vicissitudes au terme desquelles il a été réduit à désigner des rites, sept rites, ni un

³⁷ Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekklesia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

de plus, ni un de moins. Donc nous avons ici un processus déterminatif de vocabulaire. Et ce vocabulaire, néanmoins, est repris pour être élargi dans un autre sens. Au sens théologique du terme, le mot sacrement désigne un rite. Ici, il ne s'agit pas d'un rite mais d'une société, d'une assemblée d'hommes dans son rapport à la totalité de l'humanité. Ce rapport est un rapport sacramentel. D'après la définition classique du sacrement rituel, le sacrement est le signe ou la cause de la grâce ou de la présence de Dieu. Il signifie, il montre et il opère la présence de Dieu : c'est un signe actif. L'Église au sens petit aurait pour tâche, précisément, d'être ce qui donne à voir et ce qui aide Dieu à venir dans l'humanité. Autrement dit, elle ne se clôt pas sur elle-même. Elle est, par essence, ouverte à autre qu'elle.

L'inconvénient du développement méditant est qu'il n'est pas trop structuré d'avance ! Cependant il donne des indications importantes pour prendre conscience de l'identité de la structure spirituelle dans laquelle nous nous trouvons.

3) L'expérience apostolique (1 Jn 1, 1-3a).

Revenons à notre question : en quel sens les disciples ont-ils fait une expérience de Dieu ?

Là, je veux encore une fois relire ce texte que nous avons cité à plusieurs reprises et qui est essentiel pour la question qui nous occupe, l'incipit de la première lettre de Jean. Cet incipit (le commencement) emploie le langage de l'expérience pour ce qui concerne l'âge apostolique, c'est-à-dire le "nous" apostolique, le "nous" johannique.

Le "nous" johannique se trouve aussi dans le Prologue sinon dans les premières phrases qui commencent toujours par "il", mais au verset 14 où nous lisons : "*Nous avons contemplé sa gloire*" (sa résurrection). Ce "nous" marque l'expérience apostolique. Et c'est la même chose qui est reprise dans la première lettre.

« *¹Ce qui était dès l'arkhê, que nous avons entendu, que nous avons vu de nos yeux, que nous avons contemplé, et que nos mains ont touché, au sujet du logos de la vie...* » Logos et vie sont des mots assez difficiles à traduire. La vie, chez Jean, c'est la résurrection, et logos ne signifie pas simplement la parole, mais peut signifier l'affaire – "*au sujet de l'affaire de la résurrection*", mais ce n'est pas non plus pleinement satisfaisant.

Du reste, nous avons ici une référence au Prologue très évidente : *arkhê*, *logos* et *vie*. Donc ce sont des dénominations de celui qui vient, mais des dénominations qui le prennent en tant que "Je suis", c'est-à-dire dans sa dimension de résurrection. Nous avons là un langage de l'expérience sensorielle, mais qui doit être ajusté à l'objet qu'il désigne. Il doit donc être ressaisi dans un sens autre que celui de la sensorialité habituelle et grossière pour désigner une sorte de sensorialité spirituelle. Peut-être avons-nous de la peine à comprendre cela.

La distinction qui règne dans notre Occident est celle de l'intelligible et du sensible. Cette distinction n'est pas biblique. La Bible distingue ce qui relève de "ce monde" d'avec ce qui relève du "monde qui vient", autrement dit, deux espaces. Les Pères de l'Église qui sont des lecteurs de Platon, du post-platonisme, auront tendance à se servir du vocabulaire

platonicien qui traite d'une autre question qui n'est pas proprement biblique. Or saint Jean veut dire qu'il y a comme une sensorialité propre à l'âge qui vient, et dont les apôtres ont fait l'expérience. Le « *nous avons entendu* » ne signifie pas simplement entendre au sens de la résonance auriculaire, « *nous avons vu* » n'est pas simplement une question d'accommodation de l'œil, etc. Donc le langage est un langage de l'expérience et de la sensorialité, mais ne peut que faire signe vers une expérience qui ne se réduit pas à ce que nous appelons couramment une expérience. C'est assez clair ?

Ce que nous venons de dire correspond à l'âge apostolique et comporte des résonances dans le vocabulaire. Tous les mots employés sont issus de l'expérience de ce monde-ci. Tous nos mots en sont issus, il n'y en a pas d'autres et il s'agit de dire une expérience autre, une expérience neuve. Autrement dit, il faut que ces mots meurent à leur sens usuel et se relèvent, re-suscitent et ressuscitent à un sens nouveau. C'est la mort/résurrection du vocabulaire qui précède et permet la mort/résurrection des hommes. Nous avons dit, en effet, que la parole précède l'homme. Ce ne sont pas choses perceptibles à l'œil du sémanticien ou du grammatologue. La grammaire peut en percevoir la nécessité, si elle regarde ce qui est exigé pour dire ce qui est visé. Mais elle n'habite pas cette expérience. Nous avons ici une expérience constitutive qui est d'abord une expérience de parole, une expérience de langue. Car "nous" allons hériter de cette expérience par la langue, par l'oreille. C'est ce que le texte dit, voyez vous-mêmes.

« ²*Car la vie s'est manifestée et nous l'avons vue, et nous témoignons, et nous vous annonçons...* ». Nous avons là deux mots fondamentaux : le *marturion* (le témoin), un terme qu'il faudrait étudier de près, d'autant plus que l'événement, comme nous l'avons vu, est constitué par les témoins ; l'autre mot, *apangélomen*, est le même mot que *angelia*, l'annonce, *angélion* ou *ev-angélion*, l'év-angile, la belle annonce. Donc nous sommes ici dans un vocabulaire de la parole.

Et Jean reprend : « ³*Ce que nous avons vu et entendu* – cette fois, c'est à l'envers, pourquoi ? Parce que leur voir dépendait d'un entendre, mais il doit reprendre la forme d'un dire pour être communiqué (pour être à son tour entendu) – *nous vous l'annonçons* (*apangelomen, nous évangélisons*) *à vous aussi* ».

4) Notre expérience

Nous aurons à méditer ce qu'il en est d'une expérience qui reste dans le tenant d'une écoute. Ce n'est pas un concept, ce n'est pas une spéculation. C'est bien une expérience, mais comme notre expérience native est dans le tenant de l'écoute de notre langue, de la même manière, l'expérience qui est en question ici reste dans le tenant de l'écoute d'une parole nouvelle.

En effet « *nous vous l'annonçons pour que vous aussi vous ayez koïnonia* (*communion*) *avec nous* – voici un mot majeur qui, cependant, n'est peut-être pas l'équivalent johannique de la notion paulinienne de *ekklêsia* ; *koïnonia* dit une présence. "Vous faites assemblée avec nous" disent les apôtres. Pourtant les apôtres sont morts, il est difficile de faire assemblée avec eux ! Mais ce qui suit est de toute première importance – *et notre koïnonia*

est avec le Père parce qu'avec son fils Jésus Christos. » (D'après 1 Jn 1, 3). Autrement dit la parole, quand elle entendue, n'est pas simplement une parole qui informe sur quelque chose, c'est une parole qui, d'être entendue, trans-forme.

La parole de l'Évangile n'est pas une parole qui dit ce qu'il faut faire. En ce sens-là, justement, ce n'est pas une parole de loi. C'est une parole qui fait ce qu'elle dit, et qui donne que je fasse ce qu'elle dit. Elle fait ce qu'elle dit, donc elle constitue un espace de proximité. Les apôtres ont fait une expérience de convivialité spirituelle – je ne parle pas simplement de la convivialité prépascale – de présence spirituelle avec Jésus dans sa dimension de Fils, et donc avec le Père. Nous ne sommes pas simplement informés de cela : d'accueillir cela fait que nous soyons partie prenante. Ce n'est pas de l'ordre du concept, c'est de l'ordre de l'expérience. Mais attention, il faut répéter ici ce que nous avons dit à propos des apôtres : cette expérience n'est pas à penser sur le mode de l'expérience usuelle, mais sur le mode de l'expérience spirituelle.

Comment entendre que cette expérience n'est pas une expérience au sens usuel ? Dans l'expérience usuelle de notre vie, un trait caractéristique du connaître réside dans ce que les philosophes anciens – même encore les scolastiques – ont appelé la *reflexio completa* (le reflet complet, accompli). Ça signifie que, connaissant l'objet, je connais simultanément mon acte de connaissance de l'objet – je prends le mot objet, ici, au sens grammatical du terme : "j'aime Paul" ne veut pas dire que je prends Paul pour un objet en disant que c'est un complément d'objet. Connaissant l'objet, j'ai expérience de mon acte de connaissance de l'objet, c'est-à-dire que mon acte revient sur lui-même pour connaître ce qu'il fait – c'est ce qui s'appelle techniquement la *reflexio completa* : je connais telle chose, du même coup, je connais que je connais. Or nous avons dit que, chez saint Jean, connaître, c'est une chose, et connaître que je connais, c'est une autre chose. Ce sont deux modes de connaissance disjoints. Pourquoi ? Parce que nous sommes ici dans une expérience pneumatique et non pas dans une expérience psychique. Le psychique, qui est de notre expérience usuelle, revient sur lui-même : sachant, je sais ce que je sais, et, en même temps, je sais que je sais. Ici, éventuellement, je sais que j'écoute, mais je n'éprouve pas que je le sais. Autrement dit, ça n'apporte pas avec soi sa pleine lumière, sa transparence.

C'est la marque de ce que le pneuma est insu. Il n'est pas dans le champ de notre conscience. Il n'est pas en dessous comme de l'inconscient, parce que l'insu n'est pas l'inconscient. L'inconscient, c'est autre chose. L'inconscient, d'ailleurs, dépend du conscient. Il fait partie du conscient quand j'oppose le conscient au pneumatique. Inconscient et conscient s'entre-appartiennent. Il y a passage d'un seuil lorsque l'on va de cet ensemble conscient-inconscient (c'est-à-dire la conscience humaine au sens banal du terme) au pneumatique. L'insu n'a pas sa *reflexio completa*, c'est-à-dire que la connaissance que nous avons de Dieu n'est pas une connaissance pleinement accomplie. Nous sommes jetés en avant de notre avoir à être qui est de connaître Dieu comme il nous connaît. Nous sommes jetés en avant, ce qui ouvre cette autre dimension qui est aussi une dimension d'expérience, mais, dans son titre propre, une expérience d'attente. Nous l'appelons, par exemple, l'espérance, qui est toujours liée, surtout dans le vocabulaire paulinien, à la notion de patience (*hupomonê*), endurer, patienter, attendre. C'est l'ouverture d'un attendre.

Alors, de même que la foi n'est pas l'écoute adéquate à son objet, de même l'espérance, au sens théologique du terme, est une attente sans objet : attendre je ne sais quoi. « *Tu ne sais.* » C'est un attendre pur, une dimension d'un attendre pur. La foi est l'affirmation d'un "je ne sais", autrement dit, je reste dans un rapport d'écoute qui est aussi un rapport d'attente. Attendre d'entendre. Vous vous rappelez, nous avons rapproché ces mots-là. Donc nous sommes bien dans le champ de quelque chose qui est de l'ordre de l'expérience, mais non pas dans le champ d'une expérience qui ferait preuve, qui donnerait une maîtrise. Cette épreuve n'est pas une preuve. C'est pourquoi il y avait une ambiguïté que j'ai toujours ressentie fortement dans le livre d'un certain éditorialiste du Figaro : « Dieu existe, je l'ai rencontré. » "Je l'ai rencontré", oui, sûrement, mais justement, ça ne prouve pas qu'il existe ! Cette rencontre, je ne peux pas l'alléguer à titre de preuve. Je peux attester, je peux témoigner, mais pas l'alléguer à titre de preuve.

Donc le mot expérience a besoin d'être corrigé. Il a besoin d'être appliqué à ce qu'il en est de la foi et de la vie chrétienne. C'est une expérience fondée sur une expérience, mais le mot expérience, s'il a besoin d'être utilisé, a besoin également d'être corrigé parce qu'il ne correspond pas en tout point à ce que nous appelons couramment une expérience.

Voilà ce que je peux dire sur notre question : « En quel sens pouvons-nous nous-mêmes participer à une telle expérience ? » Je ne suis pas certain d'y avoir bien répondu mais, maintenant, c'est à votre tour !

III – Questions-Réponses

- **L'avoir à mourir ?**

► Tu disais que le monde en Jean était du côté du prince de ce monde, du meurtrier, de l'avoir à mourir. Quel est cet avoir à mourir ? À un autre moment tu as dit que ce n'était pas du côté du *bios*.

J-M M : Attends, j'ai dit que le mot vie (*zoê*) désignait un espace qui n'était pas du côté du *bios*. La mort : c'est la mort au sens courant du terme qui fait partie du *bios*. Seulement la mort est ambiguë parce qu'elle peut appartenir au *bios* mais aussi à l'espace de vie nouvelle. Le *bios* n'est jamais innocent, car tout est qualifié, il est qualifié par la mort et le meurtre comme servitude : la servitude d'avoir à mourir. Quand le Christ meurt, la différence, c'est qu'il n'est pas asservi à la mort, il l'accueille librement (« entrant librement dans sa passion » dit la liturgie), ce qui change le sens de la mort. Le mot de mort désigne quelque chose qui appartient à l'espace de la vie mortelle, mais il peut appartenir à l'espace de la vie nouvelle quand il s'agit de la mort christique.

- **Acquiescement à la mort et autres.**

► Je vais poser une question bête. Je travaille en soins palliatifs et, par rapport à cette question de l'accueil ou du refus de l'avoir à mourir, qui est notre condition de mortel, nous, dans l'équipe, nous voyons une très grande différence quand un malade consent à partir et

quand il refuse. Après, il peut y avoir l'acceptation de partir ou de ne pas partir suivant l'âge et tout ce qui peut se passer dans la famille.

J-M M : Oui, nous sommes dans un domaine proche, mais ce n'est pas exactement ça. Il y a un acquiescement dont on ne sait pas, psychologiquement, s'il est, au fond, la trace d'une grande fatigue, d'un laisser-aller par fatigue, par suffisance, par rassasiement. On ne sait pas non plus la véritable nature intérieure du refus, de la lutte. Il s'agit bien de quelque chose de ce genre-là, une mort acquiescée, seulement, dans le Nouveau Testament, cela ne se situe pas au plan psychique.

Du reste, il est bien précisé que c'est l'avoir à être du Christ qui lui est donné d'auprès du Père. Dans le Nouveau Testament, il dit : « *c'est ma disposition constitutive* », et c'est propre à Jésus de le faire en plénitude, et de le faire non pas simplement pour lui-même, mais pour la totalité de l'humanité. Il est ce lieu central de l'humanité qui peut accomplir cet avoir à mourir acquiescé parce que cela lui est donné d'auprès du Père. Les individus singuliers n'ont pas la capacité de cet acquiescement à ce niveau-là, même s'il y a un acquiescement psychologique qui a sa qualité, son intérêt, qu'il faut soigner, etc. C'est intéressant de mettre les choses en rapport comme tu le fais, et en même temps il ne faut pas faire tout de suite l'assimilation complète.

► Finalement, c'est encore dans l'insu ?

J-M M : C'est cela, tout à fait. Il ne faut pas oublier que nous n'avons pas le retour de pensée qui nous permette de posséder ce qui se joue là. Nous ne pouvons pas en avoir une connaissance possessive.

Il y aurait grand fruit à remettre en question la notion d'homme qui est impliquée là, par la fonction christique, la fonction unique du Christ dans la constitution de l'humanité. Cela change complètement ce que veut dire homme. Mais au lieu de penser cette question, la théologie a toujours essayé d'ajuster notre idée de l'homme avec la nouveauté christique, mais pas avec suffisamment de rigueur, suffisamment d'exigence. L'histoire du *moi* ou du *je* est touchée par cela. Le *moi*, dans notre Occident, est absolu, c'est-à-dire qu'il est substantiel, il se tient en lui-même. Or toute la révélation christique va à dire que le moi de l'homme est fragmentaire, fragmentaire de quelque chose de plus grand, c'est-à-dire que, pour employer l'expression de Paul, ma vie n'est pas dans moi-même. Voilà quelque chose d'extraordinaire qui n'est jamais pensé : ma vie est dans le Christ, ma vie n'est pas en moi-même. On y pense comme une imagerie un peu approximative.

Ou, si vous voulez, on peut le dire autrement : nous n'avons pas notre suffisance en nous-mêmes. Le mot suffisance est important chez Paul³⁸. On le traduit éventuellement par orgueil : « je n'ai pas mon orgueil dans moi-même, mais dans le Christ » ; mais "suffisance" convient mieux pour dire que ce que nous considérons comme l'individu n'est pas autosuffisant. Il a son être d'être à, d'être ouvert, d'être en relation. Cela met en question la conception autonome du *je*.

³⁸ La suffisance (*kaukhêsis*, *kaukhéma*) est un mot très fréquent en 2 Corinthiens, et il se trouve en Romains. Par exemple : « Où donc est la suffisance (*kaukhêsis*) ? » (Rm 3, 27) ; « Nous avons notre suffisance (*kaukhômetha*) dans l'espérance de la gloire de Dieu » (Rm 5, 2).

Comprenez-moi bien, je fais ici une critique de la suffisance du *je*, mais elle vaut surtout pour un *je* en bonne santé. Il y a aussi des gens qui n'accèdent pas à dire *je* par carence psychique : ce n'est pas à eux qu'il faut prêcher cela.

C'est précisément le *je* qui se tient apparemment en bonne santé et à l'intérieur de lui-même dans sa suffisance qui est ici à débouter de cette suffisance. C'est le grand thème du *Monos* et des *tekna*, du Fils un et des enfants de Dieu déchirés, dispersés.

Même dans la plupart des cultures, l'homme n'est pas pensé d'abord comme individu. Il est pensé d'abord comme fils, par exemple dans une relation de type familial, de type clanique... Je ne dis pas qu'il faut revenir à cela. Mais je dis que l'homme isolé est dans la pire insécurité. On gagne en liberté ce qu'on perd en sécurité. Je parle à un niveau sociologique. L'homme individu, dans notre culture, n'est pas défini : d'être Jean, le fils de Paul est secondaire, accidentel (au sens philosophique du terme), accessoire (au sens de la définition des droits de l'homme). La citoyenneté est aussi un élément de l'être ensemble, mais un élément qui ne met pas en cause l'insularité de l'individu. C'est ce qui permet, d'ailleurs, d'additionner les hommes. On les réduit à un dénominateur commun. On ne peut les compter que s'ils sont réduits à une dénomination commune.

Ce n'est pas par hasard si, chez Luc, Jésus naît au moment du recensement. Il se fait homme parmi les hommes, un en plus des hommes. Il naît dans une certaine comptabilité, une certaine méprise sur ce qu'il en est de l'être-homme-ensemble.

- **Psychique et pneumatique.**

► Je souhaiterais approfondir ce qui est dit à propos de cette expérience pneumatique, et je pose la question : Comment vivre cela loin du psychique ?

J-M M : Attention. Il ne faut pas confondre le psychique et le pneumatique, mais il ne faut pas les séparer. Tout serait dans le pur insu si le pneumatique ne ressaisissait pas, n'éclairait pas de quelque manière le psychique. Dans les expériences des mystiques, il y a tout une connotation d'ordre psychique, d'ordre corporel éventuellement. Ça ne va pas nécessairement dans le quotidien de la vie simple. Mais tout ce qu'il y a de conscience en nous est éclairé par le pneumatique, il n'est pas simplement juxtaposé.

Il est déjà éclairant de savoir qu'il y a du pneumatique, cela dilate l'homme. L'homme tout entier enfermé dans ce qu'il sait de lui-même, sa suffisance, a un certain mode de vie ; celui qui sait qu'il y a de l'insu, c'est autre chose – à propos de l'insu, l'important, c'est de savoir qu'il y a de l'insu, de l'insu comme insu. L'oubli est une chose, mais ce qui est beaucoup plus grave, c'est l'oubli de l'oubli, c'est d'oublier qu'on oublie. Même chose ici.

► Jésus n'a pas pu être épargné par le psychique.

J-M M : C'est-à-dire que le psychique en lui ne comporte pas le péché.

► Et la dérélition ?

J-M M : La dérélition, ce n'est pas la même chose. Paul a une phrase essentielle : « *en tout semblable à nous sauf le péché* » (d'après Hébreux 4, 15). Ça paraît une paille, mais ça change tout. Cependant, cela reste de l'ordre du psychique. En effet, nous avons chez Jean

la phrase probablement la plus mystérieuse, quand Jésus dit : « *je ne suis pas seul car le Père est toujours avec moi.* » (Jn 16, 32). Or une autre phrase qui ne se trouve pas chez saint Jean mais dans les synoptiques (Mc 15, 34 et //) : « *Père, à quoi m'as-tu abandonné ?* » semble contredire la précédente. Il est hautement probable que, dans sa souffrance qui est une vraie souffrance, il éprouve ce sentiment qui lui permet de reprendre au titre de toute l'humanité, donc de lui-même simultanément, la prière du psalmiste – puisque c'est une citation du psaume qui se termine du reste par un acte de confiance.

Chez Jean, au chapitre 12, verset 27, le Christ se trouble quand il pense à sa mort : « *Maintenant ma psychê entre en turbulence – en trouble, en ébranlement"– et que dis-je : "Père sauve-moi de cette heure ?* » Mais aussitôt après il ajoute : « *mais je suis venu pour cette heure* », c'est-à-dire « je suis venu pour cela » et il rend grâce pour ce qui vient de le terrifier, de le troubler. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'entre les deux il y a un micron. Chez nous, il faut plus de temps : nous avons beaucoup de mal à penser que, dans un même psychisme, on puisse passer aussi rapidement de l'extrême trouble, bouleversement, à l'action de grâces. C'est ce qui nous dissuade d'essayer de faire la psychologie du Christ.

Jean est sans doute l'évangile qui insiste le plus sur l'aspect spirituel du Christ, mais chez Jean tout est corporel en même temps. Il ne faut pas le mettre à part comme s'il parlait d'autre chose que les Synoptiques.

● Dieu ?

► Ce qui m'a beaucoup apporté c'est que, finalement, il ne faut pas trop parler de Dieu qui est une notion universelle abstraite d'une certaine manière, mais que l'expérience de présence passe par le Christ. Or, pour beaucoup, la pierre d'achoppement, c'est Dieu : tu crois en Dieu !

J-M M : Du reste, il faudrait savoir ce que veut dire le mot Dieu. Au niveau de l'homme de la rue, nous allons du côté d'une vague idée de la création : Dieu est « celui qui a fait tout ça ». C'est un premier sens. Quand on souffre, c'est « Qui a fait ça ? » dans une expression de ressentiment : « qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu ? » ou alors « Il est responsable. » Là, c'est totalement insignifiant. Ce n'est pas un bon point de départ³⁹.

Je sais bien que procéder comme nous le faisons semble renoncer, dès le départ, à se fonder sur des critères de validité universelle pour se cantonner dans une expérience vicinale qui est l'expérience christique. Mais je pense que la vraie universalité ne se fait pas en survolant différentes expériences mais en approfondissant une expérience, une appartenance. C'est cela qui peut donner d'entendre autrui.

³⁹ Sur Dieu créateur voir : [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", qu'est-ce que ça veut dire ? La première pensée chrétienne sur le démiurge](#)

DERNIERS ÉCHANGES

Au cours de la discussion en prévision du thème de l'an prochain.

► Tu disais : la prière est déjà un don. On ne peut demander plus que cela si on sait ce qu'est la prière. Mais, qu'est-ce que c'est que la prière ?

J-M M : Avoir le sens du don, c'est entrer dans l'espace du don. Dans le chapitre 17, le verbe donner est employé 17 fois (c'est le hasard puisque la numérotation des chapitres n'est pas de l'époque de Jean). Mais qui donne ? Le Père donne au Fils, le Fils donne au Père, le Fils donne aux hommes etc. Chez Jean, le don dit une qualité d'espace antécédemment à tout autre indication. La qualité d'espace se caractérise par opposition à deux autres qualités d'espace : celle de la violence (de la prise violente) et celle du mérite (du droit et du devoir). Le rapport de Paul à la loi (qui est un rapport négatif) correspond au rapport négatif au droit et au devoir que l'on trouve chez Jean. Dans les Synoptiques, je pense qu'on trouverait cela dans la critique de l'argent qui n'est pas une critique de l'argent sale – au contraire il est pris en exemple favorable dans la parabole de l'économe infidèle : il fait des faux billets et son maître le loue (il faudrait voir pour quelle raison). C'est la critique de l'argent comme argent. Cela veut dire que l'argent met les choses dans un rapport d'égalité de valeur et ouvre la nécessité d'un calcul pour des répartitions justes.

En cela, vous pouvez voir que l'Évangile ne peut être à la base d'une culture. Aucune culture ne peut se construire sur de tels principes : il ne faudrait pas de tribunaux, il ne faudrait pas de commerces, tout ce qui fait la nécessité du monde dont nous héritons. L'Évangile n'est pas là pour constituer une autre culture ni un autre peuple. Il a une fonction révélatrice de l'insuffisance de ce à quoi nous sommes condamnés pour vivre en ce monde. Il révèle un espace plus fondamental. Au lieu de vouloir tout le temps régir la morale du monde, l'Église ferait mieux de dire qu'il y a un espace de respiration qui est au-delà des cultures. Tout cela a à voir avec la notion de don.

► L'Évangile s'appuie bien sur une culture.

J-M M : Non. L'Évangile ne s'appuie pas sur une culture. Il parle dans une culture, il ne parle pas à partir des ressources de la culture. C'est la même chose que « *être dans le monde et ne pas être du monde.* » L'Évangile n'a pas son essence dans une culture quelconque, il est situé dans une culture et il doit tenir compte de cette culture. Mais, pour l'entendre, il faut que les mots de cette culture soient ressaisis à partir d'ailleurs que des ressources de la culture. J'insiste ici sur ce vocabulaire rigoureux parce qu'il est de saint Jean lui-même. Les cultures sont des variantes d'un être-au-monde fondamental et l'être-au-monde, chez Jean, est pris dans un certain nombre de servitudes.

► Quand on vient t'écouter, on est plongé dans une symbolique, dans une appréhension des réalités qui est absolument nouvelle, il faut s'y laisser plonger.

J-M M : Il faut, d'une certaine manière, s'y laisser plonger, mais en même temps ne jamais oublier de mesurer la distance, c'est-à-dire la différence. Il faut savoir dire la

différence, il ne s'agit pas de s'en aller rêver ailleurs, il s'agit de savoir où c'est différent de ce que nativement nous sommes, il faut en avoir une conscience aiguë, autrement on s'évade dans le rêve, dans le délire. Il ne s'agit pas de délirer, il s'agit de bien voir la cohérence. De toute façon, les délires peuvent être très cohérents. Alors, entrer dans la pensée de Jean serait un délire si on n'a pas simultanément le souci de mesurer le rapport à notre natif, à notre façon native d'être et de penser.

C'est pourquoi je dis que je me promène dans la vie avec saint Jean dans la main droite et Heidegger dans la gauche. Ce grand lecteur de l'Occident, c'est lui que j'ai choisi pour m'accompagner dans ma requête sur l'examen de ce qui constitue mon natif d'occidental. C'est pour cela que cette prise de conscience de la nouveauté christique ne nous conduit pas purement et simplement à habiter le rêve.

« ... Il ne parlera pas à partir de lui-même mais il dira ce qu'il entendra et il vous annoncera des choses à venir. » (Jn 16, 13)