

**Jean-Marie Martin**

**LA PRIÈRE**  
**En saint JEAN**

**Saint-Bernard de Montparnasse**  
**Paris, Octobre 2002 – Juin 2003**

## Présentation du fichier

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 retraites, il poursuit ses travaux sur les textes de saint Jean, saint Paul et des premiers gnostiques chrétiens<sup>1</sup>.

Avec son accord, le blog La christité a été créé ([www.lachristite.eu](http://www.lachristite.eu)).

Les rencontres qu'il a animées à Saint-Bernard de Montparnasse un mercredi tous les quinze jours au cours de l'année 2002-2003 ont eu pour le thème "La prière selon saint Jean". Les transcriptions des séances ont été mises sur le blog entre le 13 octobre 2013 et le 31 janvier 2014. Elles reprenaient la première transcription de ces soirées qui avait été faite par Pierre Gandouly, Yvon Le Mince, Colette Netzer, Jeanne-Marie Parly et Laurence Petit il y a une dizaine d'années. Avant d'être mis sur le blog nous avons repris chaque rencontre et ajouté des passages qui n'avaient pas été transcrits auparavant.

Le présent fichier a été réalisé pour être mis sur le blog. Il reprend la totalité des rencontres. La mise en page a été faite dans l'optique d'un tirage sur papier en recto verso qui permettrait d'avoir un photocopié, il y a une petite reliure de prévu. Certaines modifications ont donc été apportées aux transcriptions qui figurent déjà sur le blog pour chaque rencontre.

Nous ne répétons pas ici ce qui figure dans d'autres messages du blog, en particulier le message de mise en garde qui figure dans la rubrique informations-présentation.

Bonne lecture.

Christiane Marmèche et Colette Netzer

---

<sup>1</sup> Voir le message du blog : [Qui est Jean-Marie Martin ?](#)

## Table des matières

<b>1<sup>ère</sup> rencontre : Recherche d'une ligne directrice.</b>	<b>9</b>
La chose à penser c'est que nous ne prions pas encore.	9
Qu'en est-il du statut de la prière dans notre monde ?	9
Refonder plus originellement la signification de cette posture.	10
Nos questions sur la prière.	10
La relation à Dieu et la relation aux autres hommes.	11
La prière est-ce une parole, une écoute ? Qui prie ?	11
Jésus : une voix parmi les voix ; une voie parmi les voies ?	12
Prière : parole ou gémissements ineffables ?	12
Retour réflexif sur notre façon de procéder.	12
D'où allons-nous parler ?	13
Quel type de langage utiliser ?	13
Comment parlent ceux qui réfléchissent sur la prière, sur le religieux ?	13
<b>2<sup>ème</sup> rencontre : Deux exercices étonnants.</b>	<b>15</b>
Premier exercice : une phrase sur la prière.	15
« La prière, c'est un oiseau. »	15
Une définition classique de la prière.	17
Le Christ est essentiellement prière.	18
Le thème de la colombe.	19
Conclusion du premier exercice.	19
Deuxième exercice : un usage du mot prière.	20
Prière et sentiment de prière.	21
La question du lieu-source.	22
La donation du pneuma est en tout homme.	23
Notre parcours à venir. La liberté de l'Esprit.	23
<b>3<sup>ème</sup> rencontre : Jn 17, 1-5 : la prière de Jésus.</b>	<b>25</b>
1) Verset 1a : « Jésus, levant les yeux vers le ciel, dit : "Père" »	26
a) Le trajet qu'est la prière de Jésus.	26
b) L'expression "lever les yeux" est 4 fois dans l'évangile de Jean.	27
2) Verset 1b : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils. »	29
a) L'heure.	29
b) La glorification du Fils.	29
c) La glorification du Nom.	29
3) « La parole précède l'homme » : la lecture des Valentiniens.	29
a) Le thème du Nom. L'homme véritable c'est le Fils un.	29
b) La table des dénominations des Valentiniens.	30
c) L'intervention de Christos / Pneuma dans le récit gnostique.	31
d) L'eucharistie christique précède notre propre eucharistie.	31
e) L'espace préexistant de louange ouvert par le Sanctus.	31
4) Lecture des versets 1c – 4.	32
Entendre le non-dit.	33

5) Verset 5.	33
Conclusion.	34
Projet pour la suite des rencontres.	34
<b>4<sup>ème</sup> rencontre : Jn 14, 1-14. Le chemin qui va du trouble à la prière.</b>	<b>35</b>
Le thème de la prière dans les versets 13-14.	35
1) Verset 1 : Le trouble.	35
2) Verset 2-3 : La question du lieu.	36
Verset 2a : « La maison de mon Père »	36
Verset 2b : Jésus prépare un lieu.	36
Verset 3.	37
3) Versets 4-5 : La question du chemin.	37
4) Verset 6 : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. »	39
Le Cantique des cantiques, le Nom des noms, le "Je" des "je".	39
Chemin, vérité.	40
L'espace du texte.	40
Il est "le" chemin vers le Père et pas "un" chemin.	41
5) Versets 7-11 : Voir le Fils c'est voir le Père.	41
6) Verset 12 : Le "Je" de résurrection.	42
Retour sur le fait que la prière nous précède	43
7) Versets 13-14 : le thème de la prière.	43
La suite de Jn 16 : le motif des v. 15-16, l'écriture musicale des ch. 14-17.	44
<b>5<sup>ème</sup> rencontre : Jn 14, 15-16 : La prière, une des quatre formes de la Présence.</b>	<b>45</b>
Le chemin qui va du trouble à la prière.	45
I – Entendre la Parole.	45
Les versets 15-16 répondent à la question de la présence spirituelle.	45
Apprendre à lire saint Jean, apprendre à entendre.	46
La parole dévoile ce que j'avais à entendre, ce que j'avais à dire.	46
Entendre les mots de Jean à partir de Jean.	47
Cette parole est parole de Dieu.	47
II – Les versets 15-16.	48
1) Le 1 <sup>er</sup> stique : « Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions. »	48
a) Premier principe tiré de la structure de la poésie sémitique.	49
b) Deuxième principe : les mots signifient par leur aspect sémantique.	49
c) Seul importe <i>agapan</i> (aimer) ; aimer c'est garder la parole.	50
2) Le 2 <sup>nd</sup> stique : « Je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclet ».	52
a) Les deux parties de ce 2 <sup>ème</sup> stique sont le même.	52
b) La prière comme un des noms de la présence.	52
c) La présence du pneuma c'est la présence du Christ ressuscité.	53
Conclusion.	54

<b>6<sup>ème</sup> rencontre : Le rapport du Christ et de l'humanité.</b>	<b>55</b>
« Il n'y a que Dieu qui parle à Dieu. »	55
« On est prié. »	56
Le rapport entre la prière du Christ et la prière de l'humanité.	57
Le micron de différence entre la garde de la parole et l'agapè.	58
Le texte de Jn 16, 16-28.	59
Le rapport du Christ et de l'humanité.	60
Que veut dire homme, quel rapport entre homme et Christ ?	61
<b>7<sup>ème</sup> rencontre : Jn 16, 16-28 : approche du texte.</b>	<b>63</b>
Introduction.	63
Tourné vers "plus grand".	63
L'Évangile n'est pas lié à une dénomination.	63
Le thème de la prière (la demande dans le Nom) en Jn 16, 23-24.	64
Jn 16, 16-28 : le chemin qui va vers la prière.	64
Lecture du texte.	64
Aller vers le Père et venir vers le monde : un micron de différence.	65
La place de Jn 16, 16-23 dans les chapitres 14 à 17.	66
Jn 16, 16 : Question de regard. Qu'en est-il de voir ?	67
La question de la nomination. Qu'est-ce qu'entendre "la" voix ?	68
S'entendre ?	70
<b>8<sup>ème</sup> rencontre : Jn 14-16 : tonalité. Jn 16, 16-21 : tristesse et joie...</b>	<b>71</b>
I – La tonalité des chapitres 14 à 17.	72
Le sentiment d'absence.	72
La peur (ou le trouble) des 1ères communautés. Nos propres peurs.	72
Le propre de l'âge christique.	73
La joie (ou la paix).	74
II – Jn 16, 16-21 : De l'énigme à la prière ; tristesse et joie, enfantement.	74
a) Jn 16, 16-19 : Énigme, recherche, questionnement, prière.	74
b) Jn 16, 20 : Tristesse et joie (quatre termes).	75
c) Jn 16, 21 : La parabole de la femme qui enfante.	76
Le mode d'écriture de Jean.	77
Le traitement des figures féminines chez Jean.	77
Rapport entre Jn 16, 21 et l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine.	78
<b>9<sup>ème</sup> rencontre : Jn 16, 16-22 et Jn 20, 11-18.</b>	<b>79</b>
I – Retour sur Jn 16, 16-22.	79
L'ensemble du chemin parcouru.	79
Verset 20. Joie et tristesse.	80
Le parcours de la Samaritaine.	81
Le verset 22.	82
La structure semence-fruit.	82
Verset 21 : la parabole de la femme qui enfante.	82

Méditation sur le pardon.	84
Le plus essentiel de l'Évangile est très peu prêché.	85
La prière essentielle.	85
II – Jn 20, 11-18 : Marie-Madeleine au tombeau.	86
<b>10<sup>ème</sup> rencontre : Jn 16, 23-31 : Prier ?</b>	<b>89</b>
Regard sur le chemin parcouru en Jn 16, 16-22.	89
I – Verset 23 du chapitre 16.	90
Ne plus questionner, demander.	90
Le chemin qui va du trouble à la prière, rapport des étapes entre elles.	90
La demande et le don.	91
Retour au verset 23. Qui prie ?	93
Le Nom. Prier dans le Nom ?	94
II – Versets 24-33.	95
<b>11<sup>ème</sup> rencontre : Jn 16, 26-33 récapitule la totalité.</b>	
<b>Le processus qui va du trouble à la prière.</b>	<b>97</b>
I – Jn 16, 26-33 récapitule la totalité.	98
Versets 26-27. Nous sommes tout entiers dans le Je christique.	98
Verset 28. Le rapport ciel / terre. Plus ça monte et plus ça descend.	98
Versets 32-33.	100
II – Le processus qui va du trouble à la prière.	100
Les étapes sont en fait des moments constitutifs.	101
Qu'est-ce que ce trouble ?	101
La prière authentique peut être la mort du désir.	102
« Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel. »	102
Même rapprochement à la fin de la rencontre avec la Samaritaine.	103
La prière nous transperce.	103
Deux précisions.	104
<b>12<sup>ème</sup> rencontre : Première approche de la question du nom.</b>	<b>105</b>
Le nom désigne l'identité même.	105
Le nom appartient à la région du don. Les deux premières dualités.	106
I – Le Nom et le démembrement du Nom.	107
Le Nom qui est le nom propre, seigneurial.	107
Le « Je suis » sans attribut et les « Je suis » avec attribut.	107
Le démembrement du Nom.	108
Nouvelle approche.	109
II – Méditation sur les pronoms je, tu, il.	109
Que veut dire "précéder" ?	111
Notre projet pour les rencontres suivantes.	112

<b>13<sup>ème</sup> rencontre : Le Nom, la voix, l'appel.</b>	<b>113</b>
I – L'étude sur le nom.	113
1°) Retour sur la séance précédente.	113
2°) Le nom en tant que rapporté à deux mots : la voix, l'appel.	114
II – Lecture de deux textes.	115
1°) Le déploiement du dire en Gn 1 : voir, séparer, appeler.	115
2°) Extrait de l'Évangile de la Vérité.	117
3) Comment penser klêsis (l'appel) dont il est question ?	120
<b>14<sup>ème</sup> rencontre : La dimension vocative du Nom. Pronoms "Je", "tu", "il".</b>	<b>121</b>
I – Le nom, la voix et l'espace. La dimension vocative.	121
1°) La voix, la dimension vocative.	121
2°) Au théâtre : acteurs en face à face ; acteurs et spectateurs.	121
3°) Les dyades ; les façons d'être tiers.	122
4°) Le moment vocatif de toute parole.	123
Conséquences.	123
II – « Je, tu, il » ou bien « il, tu, je » ?	123
1°) Le "moi" est-il ou non premier ?	123
2°) Le "petit texte" de J-M Martin.	124
3°) Questions autour du petit texte : toi et moi, il ; la Trinité.	125
Une autre façon de parler de la Trinité à partir de quatre relations.	126
Quelques conséquences précieuses.	126
III – Le Nom qui est le Fils.	127
1°) Le Fils est le Nom.	127
2°) La place du Christ par rapport à nous.	127
3°) Nous sommes appelés enfants de Dieu : 1 Jn 3, 1 et 2.	128
<b>15<sup>ème</sup> rencontre : L'appartenance essentielle. Le Nom de Jésus.</b>	<b>129</b>
I – Première approche de la question de l'appartenance.	129
1°) Le bon berger (Jn 10).	129
a) Le thème du Nom et le thème de la voix (de l'appel).	130
b) Le thème du "propre" : les miens, les tiens, les siens.	130
2°) Avoir, appartenir, "être à", "être en relation à", "être ouvert à".	130
3°) La notion d'hypo-taxe (sub-ordination) chez Paul.	131
4°) Parenthèse sur les mots du vocabulaire.	131
Les mots sont transis par la Mort – Résurrection	131
Exemple du mot "chair".	131
Transir, pénétrer, oindre, tremper...	132
Tous les mots de l'évangile sont articulés sur le loin et le près.	133

II – L'appartenance essentielle.	134
1°) Pour nous l'appartenance est "accidentelle".	134
2°) La question de l'appartenance est liée à la question du lieu.	134
3°) « Je suis à qui de qui je suis ».	135
4°) La question de l'appartenance dans notre société.	135
5°) L'appartenance essentielle : se rapporter à "d'où cela parle".	136
6°) La question du Nom de Jésus.	137
a) L'invisible et le visible du Nom de Jésus. Ce que dit le Nom.	137
b) L'acte essentiel de foi : être attentif, tendre vers l'insu.	137
c) La question du nom de Jésus ; singulier et universel.	137
<b>16<sup>ème</sup> rencontre : La structure quadriforme de la christité. Le Je christique.</b>	<b>139</b>
I - La structure quadriforme de la christité.	139
1°) Agapê et garde de la parole (garde des préceptes).	140
a) Agapê, garde de la parole.	140
b) Le mot "précepte".	140
c) "Garder" ou "mettre en pratique" ?	141
2°) La prière et le don du pneuma.	141
a) La prière.	141
b) Le don du pneuma.	142
Parenthèse sur la dogmatique.	142
3°) Les quatre formes de la présence.	143
4°) L'agapê est un "événement".	143
II – Le Je christique.	
Trois ternaires : Trinité ; je, tu, il ; appel, regard, main.	144
1°) Quel est le rapport du Je christique et de l'humanité ?	144
2°) Penser la Trinité : deux dyades père / fils et époux / épouse.	145
3°) Les pronoms je, tu, il et la prière.	146
4°) Être sous l'appel / sous le regard / sous la main (de Dieu).	146
Le Je christique dénonce et pardonne notre "je" natif.	147
En guise de conclusion.	147
<b>Dernière rencontre : Épilogue.</b>	<b>149</b>
Premier point : La prière essentielle.	149
Deuxième point : la prière comme un des 4 noms de la présence.	149
Troisième point : le nom.	150

## Première rencontre

### Recherche d'une ligne directrice

En premier, en ce début d'année, je vous salue. Ceci est une activité qui ne nécessite apparemment pas une grande réflexion parce que je sais censément qui est "je". Je vois vos visages à qui je dis "vous". En revanche, si je suis seul dans ma chambre, comme il arrive le plus souvent, et que je me mette à dire : « *Je vous salue Marie* », c'est étrange ! Il faudrait analyser pourquoi c'est étrange.

Ceci pour dire que, selon ce que nous en avons décidé à la fin de l'année dernière, le thème de cette année sera la prière, la prière en saint Jean.

#### **La chose à penser : nous ne prions pas encore.**

Un penseur du siècle déjà dernier avait intitulé une conférence : *Qu'appelle-t-on penser ?* Et le leitmotiv était celui-ci : la chose la plus digne d'être pensée, c'est que nous ne pensons pas, que nous ne pensons pas encore. De la même manière, à nous qui entreprenons une réflexion sur : qu'appelle-t-on prier, je pourrais dire que la chose qui serait premièrement à méditer, c'est ceci : que nous ne prions pas, que nous ne prions pas encore.

Alors, vous allez vous récrier ! Bien sûr, nous ferons appel aux différentes expériences de la prière pour certains, et de la non-prière pour d'autres, et nous verrons que ces deux attitudes sont également considérables.

Cependant, ce n'est pas simplement Heidegger qui dirait cela : nous ne prions pas encore. La première chose à prier c'est que nous ne prions pas encore ! C'est saint Paul, au chapitre 8 des Romains : « <sup>26</sup> *nous ne savons pas prier comme il faut* ». Nous ne savons pas ce qu'il en est de prier, nous ne savons pas mettre en œuvre la prière. Ce qui, dans le contexte, n'est pas à entendre dans une intonation attristée. C'est même quelque chose de positif, si du moins nous essayons précisément de partir de là.

#### **Qu'en est-il du statut de la prière dans notre monde ?**

Pour cette première rencontre, j'attends que nous décidions ensemble et progressivement d'une ligne directrice pour notre année. Nous savons que nous allons interroger Jean, Paul... Mais qu'en est-il du statut de la prière ?

La prière, apparemment, n'a pas de place dans le monde. Vous me direz qu'il y a beaucoup de gens qui prient ici et ailleurs : ici, je veux dire dans l'Évangile ; et ailleurs, je veux dire dans ce qu'on appelle les religions. Et cependant, il est à peu près évident que cette attitude (cette posture) n'entre pas dans la structure même de notre monde. Il faudrait mesurer à quel point l'attitude de prier est insolite et quasiment inexplicable.

Peut-être pensons-nous que la prière est une chose qui va de soi parce que nous la pratiquons. Et nous la pratiquons parce qu'on nous a appris à la pratiquer, si nous sommes restés dans ce qu'on nous a appris.

Il est bien nécessaire d'apprendre des choses et on les apprend d'abord par un certain mimétisme qui peut ensuite s'approfondir dans une expérience, une expérience authentique. Néanmoins, il me paraît urgent de détecter que cela n'est pas de la structure essentielle de notre monde, que cela n'y a pas de place, que cela peut même être très insolite.

À la limite, on entend souvent dans les séries télévisées quelqu'un dire à une autre personne : « J'ai beaucoup prié pour vous » en employant une sorte d'expression résiduelle par rapport à ce que veut dire *prière*. Cela signifie, si on le prend au sens d'un optatif, « J'ai beaucoup pensé à vous ». Mais ceci est un peu caricatural...

Il faut tenir surtout sans aucun mépris ni aucune suspicion les différents modes de prière qui s'attestent pour ce qu'ils sont, et puis regarder sans aucun a priori négatif le fait que la prière soit éprouvée par notre monde comme quelque chose ou de dérisoire ou d'inutile. Il faut que nous partions sur ces bases.

### **Refonder plus originellement la signification de cette posture.**

J'ai posé tout à l'heure la question : comment allons-nous nous y prendre pour avancer dans l'intelligence de ce que serait la prière ? En effet même si nous avons une expérience de prière, nous ne sommes pas dédouanés d'avoir à refonder en nous-mêmes plus originairement la signification de cette posture, ne serait-ce que pour, éventuellement, pouvoir en rendre compte à notre époque qui n'est pas structurée à partir de là.

Dans quelques instants j'essaierai de réfléchir sur : quelle est la bonne entrée, comment entrez dans une réflexion sur la prière. Quel est le bon abord ?

### **Nos questions sur la prière.**

Auparavant, à partir de ce que j'ai déjà dit, j'aimerais bien nourrir notre entretien d'aujourd'hui et des jours à venir : que vous puissiez dire quelque chose sur ce que vous pensez de la prière, sur le mode sur lequel vous la mettez en œuvre, comment vous l'appréciez, quelle expérience vous en avez. Cela peut paraître peut-être une question indiscrète. Et le fait que nous ressentions éventuellement ma question comme indiscrète, c'est justement le signe que la prière est insolite et risque même d'être perçue comme dérisoire.

Beaucoup de questions peuvent surgir : La prière est-elle quelque chose de personnel ou quelque chose de collectif ? Est-elle quelque chose d'intérieur ou quelque chose de gestuel ? La prière est-elle une invention spontanée ou est-ce l'usage de formules qu'il faut dire et redire ? Beaucoup de questions classiques vont venir mais j'aimerais qu'elles viennent dans le langage qui pourrait être le vôtre si vous essayez de le tenter.

Vos réponses<sup>2</sup> évoquent d'autres questions : Y a-t-il des lieux pour prier ? Est-ce que prier c'est se recueillir ? Est-ce que la prière est une relation avec quelqu'un qui serait comme insu ? Est-ce que la prière est quelque chose de luxueux ou est-ce de l'ordre de la nécessité humaine ? Ce sont de multiples aspects de la question que je recueille d'entrée.

<sup>2</sup> Les réponses de participants ne figurent pas ici, elles sont résumées dans la reprise de J-M Martin. .

## La relation à Dieu et la relation aux autres hommes.

► La prière peut-elle se penser sur le mode de la relation entre humains ?

**J-M M :** De toute façon ceci est la suite de la question que nous avons posée l'année dernière, apparemment à propos d'autre chose, à savoir : comment y a-t-il du "je" et du "tu" ? Ceci touche à cette question parce que, le "je" et le "tu", nous les éprouvons à partir de ce que nous appelons des relations humaines, le plus couramment.

Je sais bien qu'il y a des poètes pour qui "tu" n'est pas nécessairement humain. Si j'avais été un artiste, j'aurais pu vous saluer en disant : « Salut, bois couronné d'un reste de verdure... »<sup>3</sup> par exemple ! J'aurais invoqué le temps : « Ô temps, suspends ton vol... »<sup>4</sup> Qu'est-ce que cette façon de tutoyer ce qui n'a pas de répondant ?

Qu'est-ce que c'est aussi que cette curieuse façon que nous avons de tutoyer quelqu'un d'absent quand nous parlons de nous-mêmes, en évoquant un souvenir ?

« Dis, qu'as-tu fait, toi que voilà  
De ta jeunesse ? »<sup>5</sup>

Mais il ne faut pas trop vite penser que l'attitude des poètes résout la question. Il ne faut pas non plus dire : « c'est une figure de style », c'est-à-dire résoudre la question en l'évacuant par quelques mots techniques. C'est quand même digne d'être pensé.

Par ailleurs, la relation à Dieu est-elle heureusement pensée quand je la pense sur le mode sur lequel usuellement je dis "tu" aux humains ? C'est une question importante à laquelle il ne faut pas se hâter de répondre. Il pourrait se faire, si ce n'est pas un bon départ pour rendre compte de ce qui est en question ici, que cela soit très néfaste pour ce qu'il en est de la prière.

Tout à l'heure vous avez dit "quelqu'un". Et si Dieu n'était pas quelqu'un ? Mais cette question peut s'entendre de deux façons : « S'il n'accédait pas à la dignité de quelqu'un en étant une chose, une loi, un principe ? » ou « S'il n'était pas quelqu'un parce que le mot de quelqu'un est tout à fait insuffisant parce que Dieu n'est pas "quelque" parmi d'autres. »

Ceci nous oblige à avoir encore plus d'attention, de perspicacité dans la façon dont nous disons. Mais ne craignez pas, pensez comme vous pouvez. Seulement chaque mot sera sans doute occasion de marquer à la fois qu'il rend compte comme il peut d'une expérience mais aussi qu'il a en soi ses limites dans la façon de dire.

## La prière est-ce une parole, une écoute ? Qui prie ?

Est-ce que la prière est une parole ?

► C'est peut-être plutôt une écoute, par exemple une écoute de l'Évangile.

**J-M M :** Oui nous aborderons cela parce qu'en un certain sens tout ce que nous prétendons être parole de notre part est en fait une réponse. Réponse à quoi, à qui ? Ces questions vont se poser. Il est vrai que parole et écoute se tiennent ensemble. Et même si c'est une réponse, en

<sup>3</sup> Lamartine, Méditations poétiques. Titre du poème : Automne.

<sup>4</sup> Lamartine, Méditations poétiques. Titre du poème : Le Lac.

<sup>5</sup> Verlaine, Sagesse, III, 6 (Messein, éditeur). *Le ciel est par-dessus le toit...*

fait il peut se faire que la réponse soit, pour ma conscience, antérieure à l'écoute, et que c'est de ma réponse que je sais que c'était une écoute. Ce processus-là est aussi plausible.

### **Jésus : une voix parmi les voix ; une voie parmi les voies ?**

Bien sûr que tout le monde a compris qu'il ne s'agit pas d'entendre des voix... Que ce ne soit pas entendre des voix, cela est tout à fait essentiel. Rien n'est exclu bien sûr, mais Dieu n'est pas "une" voix, il est "la" voix. Il n'est pas une voix parmi des voix, seulement il nous vient comme une voix parmi des voix, c'est-à-dire que le texte de l'Évangile vient parmi 1000 autres livres qui disent le contraire ou qui disent des choses différentes etc.

Ce principe nous pouvons l'appliquer à propos de ce que Jésus dit : « *Je suis la voie* ». Souvent on le lui reproche, il aurait dû plus modestement dire : « Je suis une voie ». Or il n'est pas une voie parmi les voies il est la voie : voilà un problème et ce sera de notre préoccupation.

### **Prière : parole ou gémissements ineffables ?**

► Je voudrais ajouter quelque chose à propos de l'écoute : ce n'est pas nous qui prions mais c'est l'insu qui prie en nous.

**J-M M :** C'est une autre question mais c'est très intéressant aussi. Nous allons passer par là. Et cependant si je me réfère au texte qui dit ce mot dans notre Écriture, à savoir ce même chapitre 8 de l'épître aux Romains, juste après la phrase que nous venons de lire : « *nous ne savons pas prier comme il faut, le pneuma y pourvoit par des gémissements inarticulés.* » Or nous savons que de ce pneuma il est dit : « *Tu ne sais d'où il vient ni où il va* », c'est l'insu. Donc c'est bien le pneuma qui prie en nous et il faudra voir ce que cela veut dire.

Revenons à ma question première : « Est-ce que la prière est une parole ? » Or il est dit ici que la prière du pneuma est un "gémissement inarticulé". Je dis ça pour rapprocher des choses qui apparaissent contradictoires, qui suscitent donc des questions. Bien sûr il faudra entendre à partir d'où s'entend le mot gémissement dans ce texte. En fait il relève de la tradition d'Israël : il s'agit du thème du gémissement de la colombe. Dans le monde biblique la colombe c'est Israël et ce n'est pas le pneuma, ça devient le pneuma lors du Baptême du Christ.

De plus le gémissement ici n'est pas à entendre comme le cri de quelqu'un qui n'a pas accédé encore à la parole. En effet on peut crier sans avoir accédé à la parole, mais ce n'est pas en ce sens-là que le terme est employé chez Paul.

D'ailleurs dans le même chapitre 8 de cette épître, Paul dit que nous nous crions « Abba (Père) », c'est-à-dire que nous disons « Notre Père qui es aux cieux. »

### **Retour réflexif sur notre façon de procéder.**

Alors puisque nous y sommes, j'indique là où nous allons aller à ce sujet. Qu'est-ce que je suis en train de faire ? Je sollicite votre expérience et voici que nous faisons référence à une écriture, une Écriture bien déterminée où d'une part quelqu'un – faut-il dire quelqu'un : le Christ est-il quelqu'un ? – dit « *Je suis...* », et d'autre part le texte de Paul que nous avons lu nous dit quelque chose sur la prière. Quelle est cette glissade ou ce glissement d'entre une expérience qui essaie de se dire vers une Écriture ? Mais cette expérience, dans la question que vous avez posée était déjà exprimée dans un langage proprement référencé au Christ.

## **D'où allons-nous parler ?**

Quel est le rapport entre ceci et cela ? C'est peut-être le point de départ de notre réflexion : d'où pouvons-nous partir pour dire quelque chose sur la prière ? Cette question est extrêmement importante parce que, déterminant un champ de départ, nous limitons d'avance ce que nous allons y trouver. Toute science fait cela. C'est aussi la condition pour ne pas verser dans l'indéfini. Définir, délimiter, déterminer, préciser...

C'est pour ça que la tâche la plus ardue précède le discours : c'est la tâche de déterminer à partir d'où je vais parler, dans les limites de quoi je vais me tenir. Nous devons être très exigeants dans notre requête. D'abord à partir d'où est-ce qu'on réfléchit sur la prière dans notre culture ?

## **Quel type de langage utiliser ?**

► Je voudrais d'abord dire que pour moi la prière c'est un retournement au plus profond de moi-même.

**J-M M :** Voilà une proposition. Ce que je vais dire n'est pas contraire, c'est pour préciser. Dans les années précédentes tout en étudiant le "je" et "tu" nous avons été amenés à penser que "moi-même" est plus compliqué qu'il n'y paraît, c'est-à-dire qu'il y a "moi" et "moi". Nous avons esquissé cela et il faudra revenir également sur ce point pour prolonger la suggestion que vous faites.

Par ailleurs il y a la question du « fond de moi-même » : qu'est-ce que c'est ? Et ce n'est pas pour récuser que je pose cette question, c'est pour que nous avancions.

Du point de vue du vocabulaire le "profond" de moi-même (ou les "profondeurs") c'est bien connu ! Cependant il faut bien voir que dans la psychologie des profondeurs, les profondeurs ce n'est pas le fond de moi-même, ce n'est même pas l'intériorité. En effet l'idée de fond et l'idée d'intériorité sont très liées, or les profondeurs (au sens psychologique du terme) appartiennent encore à l'extériorité de l'homme par rapport à son identité profonde qui est, du point de vue qui nous occupe ici, l'identité christique. C'est une chose que nous aurons à préciser et à indiquer.

Donc il peut y avoir ambiguïté sur les mots qui font apparemment l'unanimité. Je veux dire par là que nous n'allons pas aborder la prière par le "sentiment de la prière" ou par une "psychologie de la prière", pas plus que nous n'aborderons la prière par une sociologie ou une psycho-sociologie de la prière. Ce sont des choses qui existent et je ne les récuse pas, mais nous n'allons pas du tout suivre ces chemins-là.

## **Comment parlent ceux qui réfléchissent sur la prière ou sur le religieux ?**

Un sociologue pourrait dire : « Ah ! La prière, c'était un élément structurant important de la condition humaine. Ils n'avaient pas l'irrigation, mais au moins ils avaient les rogations ! » C'est sous cet aspect-là que l'on envisage ce qu'on appelle du même coup "religieux" systématiquement dans les publications qui sortent, pas forcément au niveau caricatural que j'ai dite. Aujourd'hui parler de ces choses c'est en parler d'abord anthropologiquement. Or nous allons tenter de ne pas aborder la prière par une entrée anthropologique.

Il y a des ouvrages qui sortent actuellement, pas nécessairement sur la prière, mais sur la signification du religieux dans l'histoire de l'humanité. Dans cette perspective on dira : « Au fond, la prière, ça leur faisait du bien ! Et il n'y a pas de mal à se faire du bien. » Ça c'est l'adage premier. Je n'en suis pas sûr, personnellement ! Ce n'est pas du tout évident. Que la prière soit une chose heureuse, structurante, favorisant le bien-être de la société, pour moi ça ne permet en aucune façon de décider si la prière est valide ou non, si la prière est quelque chose qui vaut ou plutôt est quelque chose de vrai ! Car *vrai* vient avant *valoir*.

Une autre possibilité serait de prétendre faire une philosophie universelle de la prière. C'est ce que font les grands théologiens classiques qui distinguent prière "naturelle" et prière christique qu'ils appellent "surnaturelle". Et ce surnaturel-là paraît alors être l'universel. On aurait une définition de la prière qui vaudrait pour tout et partout, et il faudrait commencer par cette définition fondamentale parce que la plus large, la plus susceptible de porter les différences spécifiques, différences qu'on examinerait ensuite, après avoir déterminé le minimum de signification. Seulement, quand on procède par l'évocation de l'universel, on procède toujours par l'idée de l'universel d'un canton ! L'universel dont nous parlons c'est celui de l'Occident, il n'a rien à voir avec l'universel évangélique. Et en tout cas chaque canton a son idée d'universel si bien que l'universel est une question de point de vue.

J'ai appris qu'il y avait une série de conférences qui s'intitulaient : « Dépasser les frontières culturelles et religieuses ». C'est puéril ! D'abord « culturelles et religieuses » déjà ça n'a de sens qu'à l'intérieur d'une frontière parce que les concepts de culture et de religion sont des concepts occidentaux, point ! Et ensuite « dépasser les frontières » pourquoi ? La frontière est nécessaire, elle n'est pas simplement le lieu à l'encontre de quoi l'on va, c'est aussi le lieu où l'on se rencontre. Pour parler dans les bons mots, la frontière ce n'est pas simplement le lieu des hostilités, c'est aussi le lieu de l'hospitalité. Dépasser les frontières ce serait tomber dans l'indéfini, dans l'insignifiant sous ce rapport. Il faut introduire une méditation importante sur ce que veut dire frontière, voyez-vous. Ce qui fait la rencontre ce n'est pas nécessairement « à l'encontre de ». Il y va du "front", mais le front n'est pas simplement fait pour s'affronter. « Sans frontières » c'est d'un puéril incroyable, c'est le triomphe du pseudo-universel de l'Occident. C'est irrecevable.

Dans une des prochaines rencontres, au lieu de partir d'un certain universel soit socio-psychologique, soit philosophique en général, ou autres, nous irons, au contraire, au plus apparemment singulier, au plus cantonal : nous verrons la prière du Christ lui-même et des siens. C'est pour moi "le" chemin pour entendre la prière de façon authentiquement universelle, chemin qui reste à parcourir.

Donc ceci c'était pour situer à la fois notre direction et notre point de départ.

## Deuxième rencontre

### Deux exercices étonnants

Avant d'entrer dans le texte de Jean, je voudrais que nous fassions deux exercices. Le premier exercice consistera à examiner une phrase concernant la prière. Je ne la donnerais pas ailleurs, et vous la trouverez sans doute insolite. Elle dit quelque chose, nous essaierons de savoir quoi. Puis le second exercice partira d'un tout petit texte que j'ai trouvé dans un journal, qui dit quelque chose sur la prière à un autre niveau.

#### Premier exercice : une phrase sur la prière

La phrase que je voudrais voir débattre est celle-ci : « **La prière est un oiseau qui vient quelquefois faire son nid dans le cœur des hommes.** » Ce n'est pas sérieux, me direz-vous. Mais si, c'est très sérieux. Et il ne faut pas me dire que c'est joli ou que c'est poétique, parce que c'est une façon d'évacuer la question.

##### **La prière, c'est un oiseau.**

À certains égards ce n'est pas sérieux donc il faut prendre distance par rapport à ça. En effet « Le martin pêcheur est un oiseau » ça se comprend, mais « La prière est un oiseau » ça ne se comprend pas de la même manière.

Si on veut le comprendre, on dit : « Oh c'est une façon poétique de parler » ou bien « C'est très joli ». Or, la première chose qu'il faudrait dire, c'est que la prière n'est pas un oiseau.

► Moi ce qui me gêne, c'est « la prière c'est... » Ça ressemble à une définition.

**J-M M :** En effet très souvent dans notre langage, « *la prière, c'est...* » ouvre à une définition, ce qui n'est peut-être pas vrai partout et toujours. Qu'est-ce qu'une définition ? Une définition traditionnellement se fait par l'indication d'un genre et d'une différence spécifique : « L'oiseau est une espèce parmi le genre animal » et à nouveau il y a des différences entre les oiseaux. C'est très précisément ce que nous faisons quand usuellement nous disons « ceci c'est » et suit un déploiement qui est en fait une définition.

Bien sûr ici ça ne veut pas dire non plus que « de même que le martin-pêcheur est un oiseau, de même la prière est un oiseau ».

► On peut le prendre comme une image symbolique ou une parabole.

**J-M M :** Tous les mots qu'on peut prononcer : métaphore, parabole, figure, sont une bonne façon d'éviter le sérieux de ma phrase. Quand Jésus dit : « *Je suis la vérité* », il ne donne pas une définition de lui. Par parenthèse on ne sait pas bien ce que veut dire *vérité* et encore moins ce que veut dire *je* dans ce cas-là.

► Est-ce que l'oiseau peut être une colombe ?

**J-M M :** Ce n'est pas vraiment par là qu'il faut commencer parce qu'il s'agit justement d'expliquer peut-être pourquoi une colombe descend. Donc si vous commencez par dire « c'est parce que la colombe descend » c'est l'envers de l'explication.

► Ce que ta phrase me semble supposer, c'est qu'il n'y a pas du tout le rapport que nous mettons entre les choses dites spirituelles et puis par exemple l'animal ; parce qu'il y a une unité des deux choses qui nous est quasiment impraticable et qu'on est toujours dans le « comme », dans le « ça exprime que », dans le « ça veut dire que ». À propos d'une expression comme l'agneau de Dieu, c'est du même genre.

**J-M M :** C'est ça. Donc c'est très important pour examiner un certain nombre d'expressions qui appartiennent à nos sources et dont on se tire en disant : « c'est une métaphore » ou « c'est une image ». Or ce n'est pas suffisant si nous voulons entendre ces paroles-là comme elles parlent et ne pas les réduire à notre grammaire.

Une première chose à apprendre c'est qu'il n'y a pas de grammaire universelle. Et justement c'est un des problèmes que nous avons. Si l'homme est essentiellement un être de langage et qu'il n'y a pas de grammaire universelle, ceci pose de sérieuses questions pour l'intelligence de l'universel humain. Donc cela pose des questions mais des questions intéressantes. Mais ça c'était une parenthèse.

Pour répondre à ta question : « serait-il possible pour nous de mettre dans la même case quelque chose comme la prière qui est spirituelle et quelque chose comme un oiseau qui est animal, donc matériel ? », je dirais que c'est vrai et que ça fait partie de ce qu'il y a à penser. Cela suppose qu'un discours qui n'est pas construit par la distinction du spirituel et du matériel n'entend pas cela. Par exemple pour ce qui est de l'animal, dans combien de structures traditionnelles n'est-il pas tout à fait autre chose que ce que nous appelons un animal ! Ainsi « les quatre vivants » d'Ézéchiël qu'on appelle en général « les quatre animaux » sont tout à fait autres chose que des bestiaux ou des bestioles !

► Ça fait penser aux fables de La Fontaine.

**J-M M :** Sauf que les fables de La Fontaine, par rapport à ce que j'évoque ici, c'est un jeu, et un jeu magnifique, et en plus très bien joué. Mais la Fontaine ne s'y trompe pas. En effet il n'est pas reconduit dans la région en deçà de la distinction de l'homme et de l'animal, du spirituel et du corporel etc. Non, je fais allusion à des choses plus originelles, plus fondamentales.

► Dans votre phrase on ne peut séparer oiseau de ce qui suit « oiseau qui vient quelquefois faire son nid dans le cœur de l'homme ».

**J-M M :** C'est vrai, néanmoins je ne suis pas du tout fâché de ce qu'on passe du temps sur « la prière est un oiseau », point.

► L'oiseau vole entre ciel et terre.

**J-M M :** Oui, l'aile est le hiéroglyphe de l'air qui indique donc ce qui mesure la distance entre ciel et terre. L'oiseau, c'est cela effectivement. Nous ne sommes pas de cette destinée-là, à première vue.

## Une définition classique de la prière.

Il y a une chose qui me paraît beaucoup plus essentielle que de chercher à imaginer comment la prière pourrait être un oiseau, c'est de nous demander ce que c'est, pour nous, que la prière. Si j'essaie de répondre à la définition, je dirai ceci : la prière est d'abord une opération faite par l'homme, ou une disposition du cœur de l'homme.

► C'est ce qui me touche dans la phrase c'est qu'il n'y a pas d'effort, pas de recherche de la part de l'homme.

**J-M M :** C'est vrai et c'est très important, mais ce n'est pas ce que je vise d'abord. Ce que je vise d'abord, c'est d'inviter à ne pas penser la prière à partir du sentiment de prier, qui est un sentiment, c'est-à-dire une disposition de notre capacité appétitive, alors que j'en fais quelque chose de substantif, quelque chose qui n'est pas la disposition accidentelle au sens philosophique du terme. Je précise bien "au sens philosophique du terme" puisque par ailleurs c'est quelque chose d'accidentel au sens où l'oiseau vient "quelquefois". Je fais donc de la prière quelque chose qui préexiste en dehors des hommes. Voilà ce qu'il y a de radicalement insolite dans ma phrase si on l'analyse.

Je suis en train de dire pourquoi c'est impossible pour nous de dire : « la prière, c'est un oiseau ». La première raison, c'est que la prière n'est pas un sujet ou un objet, ce n'est pas un sujet vivant, une substance. Pour nous, ce qui compte, ce qui a du poids, c'est la chose. Et en face des choses, ce qui a du poids suprêmement c'est l'homme, c'est-à-dire la sub-stance ou le sub-ject : *hupokeiménon*. Tout notre discours est attribué à un sujet au sens grammatical du terme. Nous ne faisons qu'attribuer à un sujet, nous posons dessus. C'est le sens du mot épithète : "poser dessus" puisque *thésis* désigne le fait de poser, et *épi* signifie dessus. Nous posons dessus, sur un sup-port, une sub-stance (*hupokeiménon*), sur quelque chose qui porte. Et ce qui porte, chez nous, est toujours un substantif.

La conséquence est considérable. Ce qui pourrait paraître l'essentiel dans la phrase, c'est-à-dire le verbe avec ses compléments, est attribué à un sujet, à une substance : attribut, épithète, sont attribués à ce sujet.

Il faut prendre conscience de la structure de notre pensée, dite ou non-dite. Aristote, le premier, l'a dit mais ce n'est pas lui qui l'a inventé. C'est la structure même de notre pensée et c'est ce qui nous interdit de lire la pensée d'une autre culture et a fortiori la pensée de l'Évangile qui n'est pas structuré par la pensée occidentale. Il faut prendre conscience de cela. Autrement, nous pouvons très bien trouver l'autre très jolie et puis nous évader dans un rêve, mais ça ne touche jamais à nos présupposés.

► Votre phrase vient-elle d'une culture occidentale ? Moi je pensais que c'était plutôt quelque chose qui venait de l'Orient.

**J-M M :** Elle vient de mon propre Orient !

C'est pour vous faire prendre conscience qu'il y a des choses dont on ne parle jamais, comme celle-là, et que cela va de soi. Il est évident pour nous que « parler c'est dire quelque chose (*légeïn ti*) » sur quelque chose à partir de quelque chose. C'est ce que dit Aristote et c'est ce que vous ne cessez de mettre en œuvre. C'est ce qu'on apprend comme structure grammaticale de base dans les écoles. Comment voudriez-vous entendre quelqu'un d'autre ?

Vous allez fabriquer votre propre universel et alors comment allez-vous entendre une culture qui, même pour les premiers mots, par exemple le verbe être (« ceci est »), ne dit pas la même chose, ne parle pas dans les mêmes présupposés, dans les mêmes évidences ? L'évidence, c'est ce dont il faut suprêmement se méfier : ce qui va de soi dissimule d'où il vient.

### **Le Christ est essentiellement prière.**

Tout ceci était pour que nous apprenions à entendre, avec tout le sérieux que cela mérite, que la prière est un être vivant qui nous précède et qui vient quelquefois habiter en nous et éveiller en nous notre éventuel avoir-à-prier. Si on n'a pas quelque chose comme cela dans l'esprit, on n'arrivera jamais à comprendre le mot de prière chez Jean. Vous n'imaginez pas à quel point nous sommes étrangers au discours de Jean tant que nous l'entendons d'une oreille qui ne s'est pas désencombrée de ses présupposés natifs, culturels. La prière n'est pas un acte posé par l'homme. La prière n'est pas un sentiment de l'homme.

Nous aurons à voir qu'il n'y a qu'une prière qui est la prière du Christ mais de telle sorte que ce n'est pas une prière qui est à penser de la part du Christ comme un acte que tout d'un coup il ferait. La prière, c'est l'être christique, c'est cet être vivant qu'est l'être du Christ. Il est prière. Il n'est pas simplement d'être quelqu'un qui fait des prières ou qui prie. Il est prière.

Supposons que l'homme, dans son essence, soit parole. Je dis bien "dans son essence" parce que d'aucuns pourraient dire "la nature humaine" où il y a une part d'animalité etc. : je ne parle pas de cela et il n'y a pas de nature humaine d'ailleurs.

Donc dans son essence l'homme est parole et peut-être bien que l'essence même de la parole, c'est la prière. C'est à ce niveau-là que nous allons parler de la prière, et pas d'abord comme d'un acte qu'il nous arrive de faire, tel que nous ne savons pas trop comment nous y prendre, ou dont au contraire nous avons l'habitude, pour lequel on peut se poser des questions : faut-il prier debout ou assis, seul dans sa chambre ou au contraire en commun dans une assemblée ; faut-il chanter ou faut-il murmurer, ou faut-il prier en silence ; une prière est-elle une demande ou plutôt une action de grâce ; est-elle toujours efficace... ? Toutes ces questions ne nous intéressent pas du tout pour commencer. Je ne dis pas qu'elles sont nulles : ces questions ont un sens. Mais nous ne savons pas de quoi nous parlons quand nous prétendons traiter ces questions si nous n'avons pas d'abord tenté de répondre à la question « qu'est-ce que la prière ? » et si nous n'avons pas encore répondu : « *la prière, c'est un oiseau* ». J'ai l'air de plaisanter, mais j'ai le devoir de plaisanter à la mesure où plaisanter, en ce sens-là, c'est dire le plus profond que l'on puisse dire.

Je voudrais qu'on retienne de cet effort laborieux, de ce retournement, que le Christ c'est la prière, c'est-à-dire le Christ dans sa dimension de Résurrection, c'est-à-dire le pneuma (l'Esprit) qui est évidemment l'élément de l'oiseau. Et c'est pourquoi nous sommes ici dans ce qui mesure le haut et le bas, ciel et terre, choses que nous ne pouvons pas mesurer au sens de le parcourir, sinon avoir perspective<sup>6</sup>. Nous reviendrons sur ce terme de "perspective" pour entendre le verbe *voir* chez Jean.

---

<sup>6</sup> La mesure qui sépare le ciel de la terre, nous ne pouvons la parcourir que du regard, de l'œil.

## Le thème de la colombe.

C'est pour cela que la descente de l'Esprit se dit très bien comme descente de la colombe. Mais en Israël d'où cette "prétendue image"<sup>7</sup> est tirée, la colombe désignait le peuple d'Israël. En effet le thème essentiel concernant la colombe, c'est celui du roucoulement de la colombe qui est la prière constante que murmure, roucoule, le peuple d'Israël, prière qui constitue la gloire de Dieu, c'est-à-dire la présence de Dieu sur terre. Tout cela se réfère explicitement au thème de la colombe comme vous l'aviez pressenti mais pour une raison qui n'est peut-être pas celle à laquelle on pense d'abord. Il y a tout un rapport de consonance, à propos de ce que veut dire la prière, entre l'oiseau, le thème du roucoulement de la colombe et le pneuma (le Saint-Esprit) qui est le nom dont cela s'appelle désormais.

Pourquoi le Saint-Esprit ? J'ai dit d'abord que c'est le Christ, maintenant je dis que c'est le Saint-Esprit. Que ce soit le Christ ou l'Esprit qui prie en nous, c'est dit en toutes lettres : «...nous ne savons pas prier comme il faut, mais le pneuma lui-même intercède pour nous par des gémissements ineffables. » (Rm, 8, 26). C'est le pneuma qui profère des gémissements qui sont *alalêtois* : ce mot, qui est formé de *laleîn* (parler) avec devant un "a" privatif, cependant ne désigne pas du non-verbal mais plutôt de l'inexprimable, de l'inarticulé, et c'est le terme technique qui désignait les gémissements de la colombe en Israël. Ces gémissements sont probablement l'essence de la parole, comme *a-lêthéia* est l'essence du découvremet, de la sortie hors de l'oubli.<sup>8</sup>

Sans compter que, mais ceci n'est pas attesté (que je sache) dans l'Écriture, certains Pères de l'Église ont même lu là une symbolique essentielle des premiers versets de la Genèse à laquelle je tiens beaucoup : « *L'Esprit de Dieu vole au-dessus des eaux.* » C'est primordial. Justement, il est dit, dans la traduction en grec que la Septante fait de la Genèse (qui est écrite en hébreu) que « *le pneuma de Dieu se porte au-dessus des eaux* », il vient se poser peut-être. Comme le verbe est à l'imparfait en grec, souvent les traductions donnent l'indication d'un va et vient qui ne se repose pas avant que ne soit dite la parole « *Lumière soit* » et que le monde se constitue. Mais, dans l'hébreu, le mot qui est traduit par *se porter dessus* ou *errer de-ci de-là* est un mot qui est réservé à l'oiseau et qui dit précisément la couvaison, la couvaison des semences du monde.

## Conclusion du premier exercice.

Alors ma petite phrase innocente a beaucoup d'échos et son intérêt n'est pas seulement qu'elle soit plaisante et jolie. Et quand je dis : "la prière du Christ", je ne dis pas : "la prière que Jésus a une fois éventuellement récitée", je dis très précisément la prière qui le constitue du fait de la résurrection et du pneuma de résurrection. Car c'est cela le Christ que vénèrent les chrétiens. Ils ne vénèrent pas un homme mort, un homme de jadis, ils vénèrent le vivant, pour autant qu'ils entendent l'Évangile.

La prochaine fois nous étudierons la prière qui est la prière du Christ, comme étant ce qui peut nous être donné par donation, qui peut venir habiter en nous et éveiller la capacité de

<sup>7</sup> C'est une "prétendue-image" au sens où c'est plus qu'une image, bien autre chose.

<sup>8</sup> Le mot *a-lêthéia* est en général traduit par le mot "vérité".

prière qui est enfouie en nous et constitue peut-être notre être le plus propre. C'était là le premier exercice.

## Deuxième exercice : un usage du mot prière

Dans le deuxième exercice, nous allons tout à fait à l'autre bout. L'intérêt est de vous faire comprendre que nous serons d'une terrible exigence pour entrer dans l'intelligence proprement johannique de ce que veut dire prier, mais que nous ne cesserons pas néanmoins de prendre conscience que ce mot a un certain usage dans le quotidien pour nous-mêmes et pour d'autres éventuellement. Du même coup, peut-être que ce que nous lirons chez Jean nous aidera à dire quelque chose sur les usages, quelque chose de pas seulement négatif mais quelque chose peut-être qui inviterait à la correction.

La semaine dernière j'étais en Bretagne pour une session sur la prière, et j'ai pris un "jeudi des livres" qui est un supplément d'un quotidien<sup>9</sup>. Il y avait un extrait d'un livre de Pierre Michon, auteur rare qui écrit des nouvelles courtes.

Il était près de sa mère mourante, et s'est absenté un moment pendant lequel sa mère est morte. Il rentre et est près d'elle. Voici ce qu'il dit.

**« L'esprit était tiède, lui aussi, comme il l'est toujours. Je devais prier, appeler le cœur et l'âme que cette femme méritait – vous verrez par la suite que ce n'est pas un paroissien hebdomadaire, ni même annuel probablement – J'essayais une de ces choses apprises au catéchisme, sans doute le Notre-Père, je m'arrêtais très vite. Et puis le texte, la prière, s'imposa, venue de très loin, comme envoyée par un autre, et je la dis haut, pour que la morte l'entende en quelque sorte : « Frères humains qui après nous vivez, n'ayez les cœurs contre nous endurcis, car si pitié de nous pauvres avez, Dieu en aura plus tôt de vous merci. »<sup>10</sup> Le cœur et l'âme accoururent, je dis le poème d'un bout à l'autre comme il doit être dit, dans les larmes. Je me tins debout devant le cadavre de ma mère comme on doit s'y tenir, dans les larmes.**

**J'ai prié une autre fois, au mois d'octobre, quelques années plus tôt. Un enfant était né dans la nuit, je venais de rentrer chez moi au petit matin. Quelque chose me vint qui était l'envie de prier, de clore, de m'ouvrir. Assis sur mon lit, tranquille, souriant si on souriait quand on est tout seul, j'ai dit d'un bout à l'autre à haute voix *Booz endormi*. Je l'ai dit comme il doit être dit, dans le calme, l'acceptation de tout, l'espérance contre toute raison, la gloire qui vient toujours.**

Alors le journaliste écrit : **« Voilà tout Michon qui prie dans la littérature, un type qui dit la ballade des pendus à sa mère morte, qui aligne rubis sur l'ongle quatre-vingt-huit alexandrins de Victor Hugo au prétexte qu'à cinquante-trois ans une fille au monde lui est venue. Un type qui sait tout par cœur puisque c'est au cœur que la langue touche. Un type qui saurait ne parler que par citation des autres et qui écrirait ses propres textes dans le peu de blanc qui reste entre les lignes des autres. »**

<sup>9</sup> Libération, édition du jeudi 10 octobre 2002. Le texte complet se trouve dans : « À quoi servent les poèmes », un fragment de "Corps du Roi" - Verdier, octobre 2002.

<sup>10</sup> Villon, la ballade des pendus.

Voici un texte magnifique, qui me ravit ! Qu'est-ce que vous pensez d'une pareille prière ?

► Cela vient d'ailleurs,

**J-M M :** Oui, dans son cas, tout à fait. Ailleurs ici c'est le poète, on est dans le champ de la littérature, ce qui a son intérêt. Mais néanmoins il y a des choses intéressantes dans la littérature mais aussi des choses avec lesquelles il faut se détacher, prendre distance.

Que la prière soit dans l'enchantement des mots, qu'elle soit, dans son cas, littéraire – il faut voir qu'il n'est pas permis à tout le monde de réciter *Booz endormi* ou la *Ballade des pendus* – cela ne fait rien, parce que c'est exactement le même problème que celui du garçon qui trouvait que la messe était très efficace parce qu'elle était en rock ou en hard rock, peut-être. C'est la même chose : c'est-à-dire que cela situe les choses au niveau d'un sentiment. Il faut prendre acte de cela.

Dans ce texte, les mots : âme, cœur, esprit, sont prononcés avec cette signification floue et peu rigoureuse que ces mots ont dans notre langage. Cela dit quelque chose dans la région du sentiment. Ce n'est pas sous prétexte que ce sentiment est beau et qu'il a en plus la richesse d'être esthétique que cela le justifie comme un acte de prière.

La chose qu'on peut remarquer néanmoins, c'est que cette prière est quelque chose qui lui vient.

► Il a commencé par essayer de dire le Notre Père.

**J-M M :** Oui mais on voit que le Notre Père qu'il a appris petit passe bien derrière la *Ballade des pendus*, et on comprend ça.

### **Prière et sentiment de prière.**

Donc il y a quelque chose en quoi le sentiment, le psychisme, a une importance décisive, ici c'est teinté d'un sentiment de la parole belle.

Nous avons donc noté que "cela lui vient". Mais cela ne justifie pas tout non plus parce que "*ça me vient*" a une signification psychique aussi : cela ne veut pas dire que c'est le Saint Esprit qui l'envoie. Et puis ce qu'il dit vient d'un autre : il ne prie pas avec ses propres mots.

► Il est question d'ouverture.

**J-M M :** Oui, il y a "clôre, ouvrir". Je trouve ça formidable parce que ce sont deux verbes qui veulent dire la même chose dans son esprit et qui sont pour nous des contraires.

Et le sentiment d'apaisement" en soi, n'est aucunement assuré d'être le signe d'une prière authentique. J'insiste parce qu'il nous faudra dé-psychiser la prière si nous voulons qu'elle ait authentiquement sa place même dans notre psyché. Mais il ne faut pas d'abord confondre prière et sentiment de prière. C'est très important. La qualité d'une prière ne se mesure pas au sentiment d'aisance, de plénitude, de ferveur. Des prières plus authentiques que cela peuvent se trouver dans le silence le plus aride. Il faut que nous sachions que la prière n'est pas dans son essence un sentiment.

Il faudra se poser la question ensuite : et cependant, que fait le sentiment par rapport à la prière ? A-t-il une fonction positive ? Et ensuite la question : qui se permet de décider que tel apaisement est une donation authentique de l'Esprit et tel autre est un sentiment illusoire ? Ce

n'est pas parce que nous dirons peut-être que nous ne pouvons pas toujours le discerner qu'il ne faut pas tenir avec certitude que la prière n'est pas essentiellement un sentiment au sens psychique et courant du terme. Ce qui nous importe en premier, c'est de ne pas poser l'essence de la prière dans le psychisme. Ce n'est pas son lieu.

### La question du lieu-source.

Ceci étant, la question : « Où faut-il prier ? » est une question très importante. C'est même la question que pose la Samaritaine. Elle pose la question qui est la nôtre parfois : faut-il prier dans sa chambre ou faut-il aller dans une église ? Mais ce n'est pas simplement cela le débat de la Samaritaine. C'est vraiment ce qu'elle dit à Jésus en le prenant pour un Judéen : « *Faut-il prier sur cette montagne où nos pères ont adoré ou bien à Jérusalem, au temple ?* » (d'après Jn 4, 20). Donc il y a débat entre eux, surtout qu'elle commence à être questionnée sur sa propre suffisance, sur ce qu'il en est d'elle-même par rapport à cet interlocuteur qui commence par lui demander à boire. Vous connaissez bien tout le chapitre<sup>11</sup>.

Là, nous avons plus qu'une simple question topographique, parce que le lieu en question est un lieu source. C'est un lieu qui, comme le puits, plonge ses racines dans le sol mais aussi dans son histoire, dans sa destinée, dans son histoire constitutive : c'est le puits que Jacob a donné à Joseph, son fils. Les Samaritains vénèrent les patriarches, et singulièrement Jacob et Joseph. La Samaritaine l'interroge : « Vous, les Judéens, vous dites que c'est à Jérusalem. Donc à quelle tradition, à quelle source faut-il se référer ? »

Ce n'est pas une question qui paraît importante aujourd'hui, mais pour moi c'est une question tout à fait première. Aujourd'hui, on prend une bribe de phrase posée n'importe où, et puis on la pose *en soi*, et puis elle fait ce qu'elle veut ! Et puis on en prend une autre et on se fait son propre système. Non ! Les paroles parlent de bouche. Il faut savoir quelle bouche parle. Vous pourriez me dire qu'elles parlent de l'œil puisque la source, en hébreu, c'est *ayin*, un mot qui signifie à la fois source et œil.

Autrement dit une parole est référée à un lieu, et elle a son sens dans ce lieu. Les erreurs sont donc plutôt des errances. Autrement dit une erreur est une vérité déplacée, une vérité qui n'est pas dans son lieu. Et à la limite elle peut même devenir perverse si elle n'est pas entendue dans son lieu.

Donc c'est une belle question que la question : « Où ? » Ce n'est pas une question qu'on se pose facilement aujourd'hui. Notre question est plutôt : « Qu'est-ce que ça dit, est-ce que cela me va ? »

Seulement ce qui m'intéresse, ici, c'est la réponse de Jésus à la Samaritaine : " <sup>21</sup>*Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père...* <sup>23</sup>*Mais l'heure vient et c'est maintenant où les véritables adorateurs adoreront le Père – ce n'est ni ici ni là mais où donc ? – dans le pneuma qui est vérité. »*

C'est le pneuma qui est le *lieu* de l'Évangile, c'est l'Esprit de résurrection qui est le lieu, le site de la prière.

<sup>11</sup> Voir [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base.](#)

## **La donation du pneuma est en tout homme.**

Et si cette prière-là peut venir en nous, c'est parce qu'en nous il y a de quoi l'appeler, c'est-à-dire qu'il y a en nous trace de cette christité, semence de pneumatique (de spirituel). Et notre prière est tentée de nous joindre esprit, âme et corps, mais tentée de nous joindre par cet Esprit qui est l'insu de nous-mêmes, et vous ne savez pas quel est l'insu de vous-même.

En effet le pneuma (l'Esprit de Dieu), « *tu ne sais où il va ni d'où il vient. Ainsi en est-il de tout ce qui est né du pneuma.* » (Jn 3, 8).

Il s'agit donc de ce pneuma dispersé et non éveillé qui se trouve en tout homme, de cette donation qui se trouve en tout homme.

Cette donation qui se trouve en tout homme, comment peut-elle s'accorder à cette prière ? Tout naturellement, ce qu'il y a en nous de psychique, et même la posture du corps, peuvent avoir référence à la prière. Mais, en premier, ce n'est pas le sentiment qui décide que c'est prière ou que ça ne l'est pas : ceci pour nous aider aussi à situer ce que nous allons chercher.

Donc nous ne faisons pas une histoire du sentiment religieux, même pas une histoire du sentiment chrétien, même pas une histoire du sentiment ou des méthodes de la prière chrétienne au cours des siècles, nous nous questionnons sur ce que veut dire en rigueur dans l'évangile de Jean : prier.

## **Notre parcours à venir.**

Ne vous étonnez pas si cela nous ouvre tout naturellement à ce qui sera notre première lecture : la prière du Christ, la prière que le Christ, au chapitre 17 de Jean, adresse au Père. C'est un texte plutôt difficile, riche, magnifique.

Ensuite, nous verrons comment se situe, dans l'ensemble de l'évangile de Jean, le fait que le Christ prie. Que le Christ ressuscité prie, soit essentiellement prière, cela signifie la même chose que la descente de l'Esprit (la descente du pneuma) en nous. Ceci est en toutes lettres chez Jean.

Puis nous verrons un processus de prière qui prend en compte des phases successives, donc ce sera plus proche d'un parcours que nous connaîtrions mieux dans ses étapes psychiques mêmes. Nous verrons quel est le chemin de prière. Il y a tout cela dans l'évangile de Jean.

Voyez bien d'où nous allons partir, ce que nous demandons.

## **La liberté de l'Esprit.**

Bien sûr nous n'oublions pas de penser que la liberté de l'Esprit – liberté étant le premier mot de l'Esprit de Résurrection – la liberté de l'Esprit est telle qu'on peut conjecturer que nous avons dans le texte de Pierre Michon une des prières les plus authentiques peut-être qui aient été prononcées ces derniers temps. Je dis "peut-être", je ne peux pas l'affirmer, et puis ce n'est pas intéressant.

Nous avons à prendre en compte cette présence insue de l'Esprit de résurrection dont je ne peux pas dire qu'il est ici ou là, mais je sais qu'il est et qu'il est dans l'humanité. Ceci donne une dimension à ce que veut dire prière.

Les deux petits exercices faits aujourd'hui nous aideront à entrer, de bonne façon j'espère, dans les textes que j'ai indiqués.

## Troisième rencontre

### Jn 17, 1-5

## La prière de Jésus

Aujourd'hui, nous allons entreprendre un texte de saint Jean. Je dis cela parce que, la dernière fois, nous avons entrepris des exercices préparatoires, très écartés l'un de l'autre d'ailleurs, puisque le premier nous dépayait en essayant de penser la prière autrement que nous ne le faisons spontanément. Il était du plus étroit apparemment, du plus enfoncé dans une rigueur étrangère. En revanche, le second portait sur un texte facile, un texte à notre portée et qui, en outre, présentait une prière qu'on serait tenté de caractériser comme une prière de mécréant.

Or justement, cet écartement entre les deux est très important à tenir parce que, très probablement, c'est à la mesure où nous pénétrons dans la différence de ce que signifie le mot de prière par rapport à nos acceptions usuelles que nous serons libérés d'un certain nombre de préjugés et rendus capables d'entendre de façon positive des choses par rapport auxquelles, peut-être, nous aurions été hâtivement juge et juge sévère. Vous voyez quel était le projet.

Aujourd'hui, nous prenons un texte de Jean.

Pour nous resituer dans le mouvement du premier exercice de la dernière fois, je rappelle, même si on peut le formuler autrement, qu'on peut dire ceci : « La parole précède l'homme ». On pourrait même dire auparavant que « l'homme précède les hommes ».

« La parole précède l'homme » : je ne sais pas si cette phrase vous dit quelque chose. Elle peut avoir sens dans beaucoup de régions, et toutes sont en un certain sens assez valides.

Nous verrons sans doute que, chez Jean, le *nom* précède la parole. Qu'est-ce que cette parole qui n'est pas celle dont nous avons probablement conscience ?

Déjà à un niveau banal nous avons en général conscience, d'une façon hâtive sans doute, d'être ceux qui parlent, alors que pourtant nous sommes largement parlés, et ceci pour le meilleur et pour le pire : la parole précède l'homme. Et nous retrouverons cette situation-là dans un sens beaucoup plus exigeant.

Donc, toute mon intention est, pour parler sommairement, de vous inviter à faire porter tout le poids de ce qui est le plus *être* (ce qu'il y a le plus) sur la prière. Autrement dit : l'essence de la parole, c'est la prière.

Nous avons dit : la parole précède l'homme. Maintenant nous disons que l'essence de la parole c'est la prière, et que c'est la région du nom, parce que nous aurons à voir que prier est toujours prier "dans le nom" et pas "au nom de". Voilà la direction.

## La prière de Jésus en Jn 17, 1-5.

Le texte de saint Jean que nous allons voir, nous avons eu l'occasion de l'ouvrir à plusieurs reprises. Nous le retrouvons aujourd'hui. Nous en lisons simplement cinq versets. Puis nous allons quitter ce chapitre 17 pour voir successivement d'autres aspects de la prière.

La première prière que nous envisageons ici, c'est la prière du Christ. Ce n'est même pas fondé dans notre esprit pour l'instant. On peut très bien comprendre que, pour étudier la prière chez saint Jean, on examine d'abord la prière du Christ et ensuite la prière des chrétiens. Mais la façon dont nous entendons cela d'entrée n'est pas fondée, n'est pas satisfaisante.

« <sup>1</sup>Jésus, levant les yeux vers le ciel, dit : "Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, que le Fils te glorifie, <sup>2</sup>selon que tu lui as donné l'accomplissement de toute l'humanité, en sorte qu'à tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle. <sup>3</sup>Et c'est ceci la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul Dieu véritable et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. <sup>4</sup>Moi, je t'ai glorifié sur la terre en achevant l'œuvre que tu m'as donné de faire, <sup>5</sup>et maintenant glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi, de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût." » Le verset 6 poursuivra : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés... »

### 1) Verset 1a : « Jésus, levant les yeux vers le ciel, dit : "Père" »

Nous sommes ici dans des textes qui peuvent paraître ingrats, parce qu'on n'y décèle pas beaucoup de gestuelle, pas beaucoup d'anecdotes, pas beaucoup d'événements. C'était aux chapitres 14, 15, 16, ce que l'on appelle un discours, et c'est ici au chapitre 17 une prière qui est adressée au Père, et c'est pourquoi il faut être attentif au moindre cillement de gestuelle. Ici, c'est justement une gestuelle de l'œil : « *Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père."* »

Nous trouvons ici quelque chose qui peut paraître tout à fait minime et même tout à fait convenu et, en réalité, nous verrons qu'il n'en est rien. Par où commencer pour expliquer ce *lever les yeux vers le ciel* et ne rien oublier de ce qui est important ?

#### a) Le trajet qu'est la prière de Jésus.

Dans un premier temps, on pourrait dire qu'il y a ici le *jet* du regard ou le *trajet* qu'est la prière. La prière est un trajet, un jet et un trajet, c'est-à-dire que c'est ce qui "mesure" – à condition qu'on n'entende pas le verbe mesurer au sens quantitatif de kilométrage – ce qui mesure la différence, la distance entre terre et ciel. Cette distance entre ciel et terre est l'ouverture de l'espace, la verticalité, une direction de l'espace, une dimension de l'espace. Il y a là un trajet.

Nous disons : *jeter un regard*. Nous disons même : *jeter un œil*. Et cependant, l'expression française *jeter un œil* n'égale pas *lever les yeux*. En effet l'œil et le regard disent rigoureusement la même chose dans certaines langues, et ça semble le cas pour les deux expressions *jeter un regard* et *jeter un œil* alors que chez nous l'œil et le regard sont différents : quand nous disons *jeter un œil*, nous jouons car l'expression normale serait : *jeter un regard*.

Que, dans notre chapitre 17, *lever les yeux* soit un trajet se manifeste en ce que ce regard va vers le Père. Aller et venir sont les opérations que le Christ fait, c'est même son œuvre. « *D'où je viens* », « *où je vais* » : « *Je vais vers le Père* » : c'est le verbe venir avec toute l'importance que comporte cette façon de marquer la distance, une différence à partir de quoi ciel et terre prennent sens. Il n'y a pas d'abord : poser le ciel et la terre, tels que, ensuite, on puisse marquer leur distance ou leur différence, c'est la différence qui les pose en regard l'un de l'autre, qui les distingue et qui du même coup est susceptible de les réunir.

Nous sommes ici dans la distance, dans un problème de proximité ou d'éloignement qui sont d'autres qualités de l'espace. Et nous sommes toujours dans la question : « *Où ?* », la question du lieu. Nous verrons que la question du lieu et la question du *nom* sont, du point de vue hébraïque, finalement la même question.

J'ai donc dit que :

- "*vers le ciel*", venir et aller, c'est ce que Jésus dit : sa prière c'est **le dire**.
- "*Je vais et je viens*", c'est ce qu'**il fait**, c'est son comportement, sa posture, sa démarche, son allure exactement.
- Être tourné vers le Père dès l'*arkhê* et demander que cette tournure vers le Père, celle-là même qui était avant que le monde fût, s'accomplisse dans l'eschaton, c'est **l'être** du Christ.

Dire, faire ou être, c'est la même chose. Toute la christité est dans ce trajet, trajet qui ouvre un espace et le maintient comme espace, trajet qui ouvre donc toutes les capacités de penser et de repenser les éloignements et les proximités, y compris la proximité du prochain.

Tout ceci précède les spéculations sur *je* et *tu* qui sont très importantes, mais *je* et *tu* n'est pas ce à partir de quoi nous pouvons partir. *Toi, moi*, les deux petits mots : « *Glorifie-moi, toi* » : il y a du pronom personnel dans cette prière, abondamment. D'où prend-il sens ?

Nous savons bien qu'il ne faut pas partir de notre psychologie pour entendre ce que veut dire le mot de *père* dans ce texte, et de la même manière, il ne faut pas partir de notre idée du sujet ou de l'ego comme sujet, au sens usuel du terme, pour comprendre ce que veut dire *je* et ce que veut dire *tu* dans cette prière. On pressent cela.

## **b) L'expression "lever les yeux" est quatre fois dans l'évangile de Jean.**

Jésus *lève les yeux*. Dans l'évangile de Jean, il y a cinq ou six verbes grecs pour dire voir, observer, parmi lesquels il y a l'expression "lever les yeux" qui se trouve à quatre reprises.

### **1. TROIS FOIS, C'EST JÉSUS QUI LÈVE LES YEUX.**

**Deux de ces trois fois, Jésus lève les yeux vers le ciel** et dans ces deux cas, il s'agit de la prière.

- ici, c'est la demande de sa propre Résurrection.
- le deuxième exemple se trouve au chapitre 11, avant la résurrection de Lazare : c'est l'action de grâces pour la résurrection de Lazare qui n'est pas encore accomplie. Étrange ! Demande et action de grâces sont la même chose, elles sont le sens du don. Seul le don se demande et c'est seulement pour le don qu'on rend grâces. Cela dit la qualité d'espace, la qualité de relation.

La qualité d'espace qui suscite quelque chose comme Père et Fils, c'est le don, comme le *je* et *tu* du Christ s'adressant à son Père. Aussi, le verbe *donner* se trouve-t-il dix-sept fois dans le chapitre 17. Il constitue la teneur même de ce chapitre. Les sujets, les compléments indirects (au datif en grec), les compléments directs changent, s'inversent : peu importe ! La teneur de ce que signifie le verbe *donner*, voué à dire la qualité d'espace de cette page, et aussi la qualité d'espace de ce qui est en question dans cette page – nous verrons comment cela s'appelle – c'est ce qui vient en avant ici dans notre écoute.

**Une troisième fois**, on trouve l'expression *lever les yeux*, au chapitre 6, mais cette fois Jésus lève les yeux et voit la foule qui vient vers lui. **Il lève les yeux sur l'humanité.**

Ces deux *lever les yeux vers le ciel* et *lever les yeux vers la foule*, ne sont pas hasardeusement rapprochés. C'est une constante chez Jean de ne parler de Jésus que comme une relation et non pas comme un sujet qui fait une chose : ne jamais en parler autrement que dans une double relation, dans une relation au Père et dans une relation à la totalité de l'humanité.

On pourrait en donner des exemples nombreux et il y a plusieurs façons de dire cela chez Jean. Celle que nous avons dans notre texte se trouve au verset 5 où le Christ demande de retrouver la gloire qu'il avait auprès du Père : « Glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi... » Ça semble tourner, être un retour au même. Mais non, cette demande il la fait « *en tant que je suis l'accomplissement de la totalité de l'humanité* » (d'après le v. 2), c'est-à-dire en tant que « tu m'as remis d'accomplir la totalité de l'humanité », que « *tu as remis la totalité dans mes mains* », autre expression de Jean. « <sup>12</sup> *Et de ceux que tu as mis dans mes mains, je n'en ai perdu aucun.* »

C'est très précisément en tant qu'il est en charge de la totalité de l'humanité qu'il demande cette glorification pour qu'il soit accompli et qu'ainsi se trouve accomplie la parole : « *Faisons l'homme à notre image* » (Gn 1, 26), c'est-à-dire « Faisons l'homme comme notre Fils, ou comme notre présence, ou comme notre gloire », tous ces mots s'égalent. Cette parole n'est pas citée ici mais elle est sous-jacente dans beaucoup de lieux chez Jean et chez Paul.

## 2. LA QUATRIÈME FOIS, C'EST JÉSUS QUI INVITE LES DISCIPLES À LEVER LES YEUX.

Il y a un **quatrième lieu** où il est question de *lever les yeux*, mais cette fois, c'est une invitation qui est faite aux disciples. Ceci se trouve à la fin du chapitre 4, lorsqu'il dit : « *Levez les yeux.* » De quoi s'agit-il ?

C'est à la fin de l'épisode de la Samaritaine. Les disciples reviennent de la ville : « *Vous dites : encore un quadrimestre et la moisson sera là.* » C'est une façon de voir, la façon des disciples C'est la façon de voir de ceux qui ont "la vue basse". En réalité, si on lève les yeux on voit autre chose. « *Levez les yeux, les champs sont déjà blonds, prêts pour la moisson.* » Il y a un regard qui voit toutes choses dans la lumière de l'eschaton, dans l'espace de l'eschaton, dans l'âge (l'*aïon*) de l'eschaton. Et c'est cet espace qui est en question ici dans notre texte.

## 2) Verset 1b : « Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils. »

La suite du texte va nous dire quel est cet espace qui est ouvert.

### a) L'heure.

Jésus dit : « *Père, l'heure est venue.* » Qu'est-ce que l'heure ? L'heure, c'est la saison, même si chez nous le mot de saison vient étymologiquement du verbe semer – il y a quatre saisons qui ont à voir avec la semaille – ici la saison qui est évoquée c'est la moisson, c'est peut-être même l'unité de la semaille et de la moisson. En effet, ce thème était en question à la fin du chapitre 4 auquel nous avons fait allusion : « *en sorte que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur, <sup>37</sup>car en ceci la parole est vraie : "autre le semeur, autre le moissonneur".* »

La saison, ici, c'est l'accomplissement. *Mon heure*, c'est mon être accompli. L'heure de l'arbre, c'est sa floraison ou sa fructification suivant le point de vue que l'on porte par rapport à la semence.

### b) La glorification du Fils.

« *L'heure est venue.* » En effet : « *Glorifie ton Fils* » or la gloire est un nom de la résurrection. Nous entendons par là que l'espace en question, l'espace qui s'ouvre, c'est l'espace de résurrection.

« *Glorifie ton Fils* » : on sait que c'est devenu ensuite presque une redondance puisque *Fils* signifie *ressuscité* ou *habitant de la demeure paternelle*, celle du libre et non de l'esclave., donc tout ce qui tourne autour, qui est développé à travers ces termes qui se réunissent, qui s'imprègnent l'un l'autre lorsqu'ils sont pensés à partir de l'expérience même de résurrection.

Donc « *Glorifie-moi comme Fils* » dit : « que la Résurrection me manifeste comme Fils ». Glorifier, c'est rendre présent.

### c) La glorification du Nom.

« *Glorifie ton Fils* » : Nous avons un texte parallèle, puisque Jésus dit au chapitre 12 : « <sup>27</sup>*Ma psychê est troublée. Que dis-je ? Père, sauve-moi de cette heure. Mais non, je suis venu pour cette heure, Père, glorifie ton Nom.* ». » *Fils* et *Nom* sont deux dénominations de Jésus, et même, pourrait-on dire, deux dénominations de même rang.

## 3) « La parole précède l'homme » : la lecture des Valentinien.

### a) Le thème du Nom. L'homme véritable c'est le Fils un.

Je prendrai tout une séance pour parler du *Nom*, parce que ce terme nous est à la fois très étranger et très essentiel à l'intelligence d'un bon nombre de textes. Nous aurons à voir que le *Nom* n'est justement pas *un* nom. Le *Nom* c'est l'essence de toute possibilité de dénomination. Le *Nom* désigne le propre. Le *Nom* n'est pas *un* nom, comme nous avons dit à propos du pain : le *pain véritable* n'est pas *du* pain ou *un* pain.

De même, il faudrait dire que *l'homme véritable* n'est pas un homme parmi les hommes. *L'homme véritable*, ou la manifestation de *l'homme véritable*, c'est le Fils de l'homme, car le fils est la manifestation de ce qui est en semence dans le père.

Jésus est le Fils de l'homme : il est *l'homme véritable* et il se fait *un homme parmi les hommes* mais cela ne constitue pas son identité ! En effet son identité se manifeste dans la résurrection, or il ne ressuscite pas comme un parmi d'autres puisqu'il ressuscite comme l'unité de l'humanité, comme le *Monogénês* (le Fils-un).

## b) La table des dénominations des Valentinien.

Il y a des anciens qui ont médité de très près ces dénominations et leurs rangs réciproques dans une table des dénominations. C'est très difficile à lire parce que c'est recouvert de ce qui nous paraît être tout un fatras.

1. Il y a en premier<sup>12</sup> le *Monogénês*, qui est le même que l'*Arkhe* et qui est probablement le même que le Nom. Ensuite, nous avons le fractionnement du Nom, donc les dénominations avec des rapports entre les différents noms qui sont :

- soit des rapports verticaux, c'est-à-dire généalogiques comme père-fils ;
- soit des rapports horizontaux de masculin et féminin. Ce sont des couples étant entendu que ces couples sont "essentiellement" masculin-féminin, c'est-à-dire pas seulement époux et épouse mais aussi bien frère et sœur. C'est-à-dire qu'il y a un lieu où l'importance de la différence du masculin-féminin est antérieure à la distinction du couple et de la fratrie.

2. Par exemple, la première dénomination qui vient de *Monogénês* c'est **Logos**, qui, du point de vue de son origine paternelle, peut être nommé par le Nom également. C'est pour cela que les dénominations ne sont pas des individus clos. Mais ce ne sont pas non plus des universels dans notre sens.

Il y a là un problème essentiel à la lecture de l'Évangile car la question essentielle de la lecture de l'Évangile c'est : qu'est-ce que le Christ vient faire là, quelle est sa place qui est de n'être ni l'universel dans notre sens, ni un singulier dans notre sens ? Jésus fait allusion à cela : « *Il vous est bon que je m'en aille, sinon je ne viens pas dans ma dimension de pneuma* » (d'après Jn 16, 7). Et la dimension de pneuma, c'est la dimension de la plénitude des dénominations.

3. À la génération issue de Logos (la Parole) on a **Anthropos (l'Homme)**. C'est une autre façon de dire que la parole précède l'homme. Nous trouvons un lieu où se trouve la phrase énigmatique que je vous ai dite au début de notre rencontre, en précisant qu'elle pouvait être entendue dans bien des régions : la parole précède l'homme. Elle se trouve ici, située dans cette table des dénominations.

À chacun de ces noms masculins (*Monogénês, Logos, Anthropos...*) correspond l'aspect féminin. C'est-à-dire que la façon dont on est un est une articulation autre lorsqu'il s'agit du rapport masculin-féminin et du rapport père-fils. Les articulations syntaxiques des noms sont donc les liens familiaux. La symbolique des liens familiaux est beaucoup plus importante que

<sup>12</sup> Ce paragraphe et les suivants développent la pensée gnostique valentinienne. Voir les messages du tag [gnose valentinienne](#) en particulier [Gnose valentinienne : Lieux fondamentaux, angéologie, chambre nuptiale](#)

l'actif et le passif de nos verbes, ou que le sujet et le complément. Nous sommes ici dans une table qui n'est pas inerte. D'ailleurs cette table est toujours, chez les anciens, un récit.

– À *Monogénês* qui est masculin correspond *Aléthéia* (la Vérité) qui est un nom féminin.

– À *Logos* correspond *Zoê* (la Vie).

– À *Anthropos* (l'Homme) correspond *Ekklesia*, c'est-à-dire l'humanité convoquée, appelée. En effet d'après la Genèse : « Dieu dit : "Faisons l'homme (*anthropos*) à notre image" ... mâle et femelle il les fit » , et saint Paul a très bien compris que l'homme dont il est question c'est le Christ ressuscité, et que l'accomplissement de cette parole, c'est le couple du Christ ressuscité et de son épouse l'*Ekklesia*, c'est-à-dire l'humanité convoquée en lui.

### **c) L'intervention de Christos / Pneuma dans le récit gnostique.**

Tous les noms précédents sont mis dans un récit. Au cours de ce récit, à la suite de l'aventure de Sophie (la Sagesse) les noms se trouvent déchirés, désunis, et alors intervient le couple Christos / Pneuma. En effet pneuma est considéré comme un nom féminin puisque ce mot qui est neutre en grec correspond au mot hébreu *rouah* qui est féminin.

Le Christos, qui est précisément oint de Pneuma, a une fonction très précise dans ce récit : reconduire la multiplicité turbulente des dénominations dans leur unité première, manifestant ainsi celui qui est le "fruit" de tout le Plérome, et faire apparaître la lumière : c'est l'accomplissement de « *Lumière soit* » dans la dimension de résurrection. Et pour cela, il faut que le Pneuma enseigne les autres noms, leur apprenne à ne pas se tenir distincts et étrangers les uns des autres, mais à s'unir dans une *eucharistia*, et il leur apprend à eucharistier.

### **d) L'eucharistie christique précède notre propre eucharistie.**

Ce qui se passe ainsi dans la région du Nom accompli et constitue l'eucharistie christique, et ceci précède absolument le mot eucharistie au sens où ce mot est un nom pour dire notre prière.

On a cette distinction dans les premiers textes de Paul : distinction unifiante entre *eulogia* et *eucharistia* en grec, c'est-à-dire bénédiction et eucharistie, ce qui correspond sans doute à *berâkâh* et *tôdâh* en hébreu. Ces mots disent la qualité d'espace de don qui est évoqué ici.

Et le bruissement des noms lorsqu'ils sont en accord constitue la dimension de gloire du Christ, constitue la louange qui nous précède et à laquelle nous sommes convoqués.

Pour nous, prier ne sera jamais rien d'autre – et c'est beaucoup plus que ce que nous en pensons – ne sera jamais rien d'autre que d'accéder à l'espace de l'eucharistie qui nous précède, qui est l'eucharistie christique.

### **e) L'espace préexistant de louange ouvert par le Sanctus.**

Du reste, dans notre propre Eucharistie, l'espace de la louange est annoncé en premier dans le Trisagion : « *Hagion, hagion, hagion (sacré, sacré, sacré)* » – que nous traduisons : « Sanctus, sanctus, sanctus ». C'est le champ même de l'espace qui est ouvert au chapitre 6 d'Isaïe : « *Le ciel et la terre sont emplis de ta gloire, hosanna au plus haut des cieux* » et emplir est un mot du pneuma.

Tout ceci se réfère à l'évocation des Rameaux : de façon tout à fait inconsciente, puisqu'on est inconscient de tout ce qui se passe dans le moment de la Passion, les disciples acclamaient le Christ avec des rameaux, mais cela persiste après la Résurrection, et ne peut être lu dans son sens qu'en référence à l'Écriture et à ce geste d'acclamation lors de l'entrée royale dans la Jérusalem neuve qui est *le lieu*.

« **Béni soit celui qui vient dans le Nom** » : tous les mots de cette phrase, dont les références bibliques sont très claires, ouvrent l'espace préexistant de louange.

C'est pourquoi, dans nos Eucharisties, la préface qui introduit à la prière eucharistique dit que nous pouvons être associés à cet espace de louange qui est celle des habitants des cieux, à quoi sont convoqués les habitants de la terre : « C'est pourquoi, avec les anges et tous les saints, nous proclamons ta gloire, en chantant d'une seule voix : "Saint, saint, saint..." ».

#### 4) Lecture des versets 1c – 4.

Revenons au chapitre 17.

« **Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie** ». Nous avons ici, non pas simplement un lieu christophanique, mais un lieu proprement théophanique à la mesure où la manifestation de Jésus comme Fils est la manifestation du Père : s'il est manifesté comme Fils, cela veut dire qu'il y a Père. Car il n'y a rien d'autre à voir que la manifestation du Père. N'est visible que ce qui se donne à voir de lui, que ce qui peut se donner à voir de lui : donc c'est le Fils, mais c'est la présence du Père. Ce thème va être évoqué tout au long du chapitre 17.

« ...<sup>2</sup>**Selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de toute l'humanité** – il n'est jamais question de Jésus comme d'un homme singulier, mais toujours dans sa relation à toute l'humanité – **afin qu'à tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle** – le mot de *vie éternelle* intervient ici – <sup>3</sup>**car c'est ceci la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.** » La définition de la vie, ou vie éternelle, se fait par le verbe connaître, qui est un verbe majeur chez Jean. « *Toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ* » : pour le moment, le rapport qui existe entre les deux n'est pas dit, mais cela va être développé dans un des thèmes de ce chapitre 17.

« <sup>4</sup>**Moi, je t'ai glorifié sur terre** – nous avons une reprise au verset 6 : « *J'ai manifesté ton nom aux hommes* » c'est-à-dire : « Je me suis manifesté comme ton nom ». C'est le même, mais qui se dit au verset 4 : « *Moi, je t'ai glorifié sur terre* », en quoi ? Précisément, ce qui était appelé *l'heure* au verset 1 est appelé maintenant *l'œuvre* – **en achevant l'œuvre que tu m'as donné de faire.** » Le verbe donner resurgit ici. Qu'est-ce que l'œuvre ?

L'œuvre c'est simultanément, chez saint Jean, deux choses :

- d'une part, c'est la mort-résurrection du Christ,
- d'autre part, c'est l'accomplissement de l'humanité.

Même si nous ne voyons pas très bien en quoi la mort-résurrection du Christ a à voir avec l'accomplissement de la totalité de l'humanité, la première chose à faire, c'est d'apercevoir que, pour Jean, cela dit la même chose. Pour le texte que nous essayons d'entendre, cela dit la même chose. Et tant que nous n'entendons pas que c'est la même chose, nous ne sommes pas au texte.

## Entendre le non-dit.

Avant de vouloir s'arrêter à ce que j'ai compris du texte pour pouvoir le redire, première chose : repérer comment ça se tient dans le texte, et non pas quel bruit ça fait chez moi tout de suite ! En effet être au texte, de même qu'être en dialogue, c'est entendre le non-dit ou le silence à partir de quoi des choses dites se tiennent ensemble. Or elles se tiennent ensemble chez mon interlocuteur bien avant qu'elles ne se tiennent ensemble chez moi. D'ailleurs peut-être ces choses se tiennent autrement chez moi, ce qui, par rapport au dialogue, est une chose très importante. Entendre, c'est d'abord entendre le silence, c'est à dire le non-dit à partir de quoi le dit se tient. Il faut la patience d'entendre la phrase jusqu'au bout. Cela peut durer une vie, par exemple pour entendre la phrase secrète de quelqu'un. C'est ce qui interdit d'ailleurs qu'aussitôt je l'arrête en lui disant : « Moi je ne pense pas comme cela. » Une des vertus fondamentales du dialogue, c'est l'attente : attendre, tendre à... sans trop s'attendre à... Parce qu'attendre peut être attendre je ne sais quoi, tandis que s'attendre à, on s'attend toujours à quelque chose.

## 5) Verset 5.

« <sup>5</sup> *Et maintenant glorifie-moi, toi, Père, de cette gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit.* »

On a un apparent retour qui n'est pas un retour stérile, qui est un retour où se manifeste à la fois l'identité et la différence de la semence et du fruit.

Tous les thèmes johanniques sont convoqués dans un texte comme celui-ci. Tout ce que nous avons appris se retrouve confirmé. Et ce texte-là a besoin, pour être entendu, que nous ayons gardé en mémoire beaucoup de choses.

S'il s'agit de s'approcher, l'approche est du plus profond de l'un au plus profond de l'autre. En fait cela n'a pas beaucoup de sens pour nous, parce que le plus profond de moi-même, je ne le sais pas. Mais dans le cas où il s'agit d'approcher la parole de Dieu, le plus profond de moi-même et le plus profond de l'autre, je sais que c'est le même, puisque la volonté de Dieu est ma volonté authentique. Donc en moi il y a *je* et *je*, et le *je* que je sais n'est pas l'expression totale du *je* que je suis. En effet le *je* que je suis en vérité est constitué par un *avoir été* et un *avoir à être* qui sont le même.

Or *avoir été* et *avoir à être*, cela a un sens dans un certain rapport de temporalité et cela a un autre sens dans le rapport de l'*arkhê* (qui n'est pas le commencement) à l'eschaton. La différence entre l'*arkhê* et le commencement c'est qu'après le commencement ce n'est plus le commencement, dans l'histoire, tandis qu'après l'*arkhê* c'est encore beaucoup plus l'*arkhê*. En effet l'*arkhê* est ce qui ouvre et continue à régner dans ce qui est ouvert. Vous avez ici la définition du mot *arkhê* qui est le premier mot de l'évangile de Jean.

D'autre part j'ai parlé d'eschaton, en fait même si ce mot se trouve parfois chez saint Jean, il emploie plutôt le mot *téléiosis* qui signifie la perfection au sens de faire pleinement, d'achever.

## Conclusion.

Voilà ces cinq versets qui sont la prière consistante, la prière subsistante, la prière à quoi je peux, éventuellement, être agrégé. Je peux être évoqué ou invoqué, pour entrer dans cette invocation qui me précède.

Car je vais vous le dire secrètement : il n'y a que Dieu qui parle à Dieu, oui c'est son Logos, et nous prenons part à ce *parler-là*. Nous avons notre part, et cela constitue, du reste, notre être le plus intime.

Évidemment, nous sommes orientés ici dans une direction qui est très loin d'un examen des attitudes de la prière, de savoir comment cela se passe psychologiquement, toutes les questions que nous posons autour de la prière : peut-on prier pour les morts, peut-on prier pour quelqu'un, faut-il prier en chantant, faut-il prier assis ou debout, est-ce que la prière est efficace parfois, est-ce qu'elle ne l'est pas d'autres fois, toutes ces questions usuelles sur la prière sont ici hors de mise. Je ne veux pas dire qu'elles sont nulles. Mais nous ne partons pas de là. Nous partons de ce que nous avons essayé de penser.

## Projet pour la suite des rencontres.

Justement, le rapport de la prière du Christ et de notre prière est la question qui va venir aussitôt. Nous ouvrirons des textes qui seront puisés dans les chapitres 14, 15, 16 qui précèdent ce chapitre 17 où il est question abondamment de la prière. Nous verrons comment la prière dénomme un moment constitutif de l'être christique : christique en Christ et en nous, en prenant le mot "moment" au sens de "aspect".

Ensuite nous verrons précisément la prière dans son cheminement, c'est-à-dire le cheminement de ce qui suscite et ouvre le chemin de prière, cheminement que Jean a étudié de très près : le rapport de la prière et de la recherche, le rapport de la prière et du trouble, le rapport de la prière et de la question : qu'est-ce que la question chez Jean ?

En effet nous avons tout ce processus :

- il commence par le trouble (*taraxis*),
- il va du trouble à la mise en mouvement, en recherche (*zêtêsis*). Mais que veut dire la recherche ?
- la recherche se transforme en question : *érôtaô* (je demande ou je questionne).
- et enfin cela se tourne en prière (*aîtêsis*). C'est là qu'on trouve la prière proprement dite.

Nous avons ici un chemin qui est repris à plusieurs endroits chez Jean et qui constitue une structure de pensée.

Voilà, en gros, les espaces qui nous sont ouverts. À la suite de quoi nous reviendrons à ce chapitre 17 pour le continuer si nous avons le temps.

## Quatrième rencontre

### Jn 14, 1-14

## Le chemin qui va du trouble à la prière

Je propose que nous ouvrons saint Jean au chapitre 14.

### Le thème de la prière dans les versets 13-14.

Pour éviter l'apparence d'arbitraire, je citerai les versets 13 et 14 : « *Ce que vous demandez en mon nom, je le ferai.... Si vous demandez quelque chose en mon nom, je le ferai* » : deux fois. Nous sommes dans le champ de la prière, naturellement.

Notre première question ira à la rencontre de ces deux versets : essayer de les entendre dans le chemin qui les amène là, qui nous les apporte à entendre. La prochaine fois, nous verrons les deux versets 15 et 16 qui suivent.

Comment sommes-nous conduits à entendre une parole qui évoque la prière, et ici la prière puissante, la prière efficace ?

### 1) Verset 1 : Le trouble.

Ce chapitre commence par : « <sup>1</sup> *Que votre cœur ne se trouble pas.* » Il commence donc en premier par l'évocation d'un trouble. Je ne dis pas que la parole « *que votre cœur ne se trouble pas* » suscite toujours un trouble, elle peut le faire, mais en tout cas elle prend acte d'une situation de trouble. En quoi consiste ce trouble ?

Dans le chapitre 13 qui précède se trouvent le lavement des pieds, le repas avec les disciples et la sortie de Judas. On lit à la fin de ce chapitre : « *Simon-Pierre dit à Jésus : "Seigneur, où vas-tu ?" Jésus répondit : "Où je vais, tu ne peux me suivre maintenant."* ». Déjà auparavant, il avait dit de façon plus large : « *Je m'en vais, et où je vais, vous ne pouvez venir* ».

Ici, c'est une absence annoncée – rien n'est dit de plus sur le mode de cette absence – une absence annoncée et une absence qui instaure ce trouble. C'est toute la question de la présence, de l'être auprès, de l'être avec. Cela qui s'est constitué comme un groupe qui vit de la présence mutuelle, voilà que cela se défait, et voilà que, par-là, chacun se trouve troublé.

Cette question de l'absence, et même ici de l'absence annoncée, est une question très importante, car nous sommes constitués de présence. D'une certaine façon, il y va de notre être. Nous sommes amputés de ceux qui nous quittent. Cela est dit ici de ce groupe des disciples et cela peut se vérifier à des niveaux multiples dans le courant de toute vie.

Cela pourrait être aussi un motif majeur de trouble que le mot de Dieu lui-même ne puisse guère se prononcer que dans le constat d'une absence. Cela a peut-être toujours été vrai. Ce l'est de façon majeure de nos jours : Dieu est visiblement absent.

## 2) Verset 2-3 : La question du lieu.

L'absence implique à la fois quelque chose qui a rapport avec le temps et quelque chose qui a rapport avec l'espace.

### **Verset 2a : « La maison de mon Père »**

Jésus, après avoir dit : « *Que votre cœur ne se trouble pas* » ajoute : « <sup>2</sup>**Dans la maison de mon Père, il y a demeures pour la multitude** ».

Vous savez que la traduction tout à fait littérale serait : « *Dans la maison de mon Père, les demeures sont multiples* ». Mais le mot *les demeures* ne désigne pas un aménagement de petites demeures dans la grande demeure. On utilise souvent cette phrase pour dire : il y a bien des façons d'être chrétien. Ceci est vrai, mais ce n'est pas contenu dans cette phrase.

*La maison de mon Père*, pour Jean, c'est presque un pléonasme, à la mesure où la maison est par essence la maison du fils, c'est-à-dire que les habitants de la maison sont père et fils.

### **« La maison du Père » est la maison du libre (Jn 8, 35)**

Nous avons ici un sens important du mot de Fils qui se caractérise non plus simplement positivement par rapport au Père, mais par opposition à l'esclave. « <sup>35</sup> *L'esclave ne demeure pas dans la maison pour toujours, le fils demeure pour toujours* » : vous avez cette phrase au chapitre 8. La maison, c'est le lieu qui donne lieu, donc en quoi nous avons lieu. C'est le libre lieu car le fils est le libre par opposition à l'esclave. Il faut, quand le mot de maison est prononcé en Jean, laisser réapparaître toute cette constellation de sens.

### **« La maison de mon Père » en Jn 2.**

L'expression *la maison de mon Père* se trouve à deux reprises dans l'évangile de Jean. Une première fois au chapitre 2 où il s'agit du temple de Jérusalem : « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de négoce (de marché).* » Mais tout le contexte va à dire que Jésus pense à un autre lieu, à une autre demeure. Car, lorsqu'on prétend détruire ce temple et le reconstruire en trois jours, il est bien précisé qu'il parle, lui, du temple qui est son corps, son corps de Résurrection.

### **« La maison de mon Père » est demeure pour les multiples.**

Ici, la maison de mon Père n'est plus symbolisée, caractérisée par le temple. Simplement, il en est dit que cette maison est demeure pour les multiples. Il indique peut-être par là qu'il va à la maison de son Père. On lui a déjà posé la question : Mais où est ton Père, qui est ton Père ?

C'est une maison pour "les multiples" et cependant : « *tu ne peux me suivre maintenant* » a-t-il dit à Pierre.

### **Verset 2b : Jésus prépare un lieu.**

« *Sinon, vous eussè-je dit que je vais vous préparer un lieu (topos).* » Nous sommes donc ici dans une symbolique de l'espace : c'est la question « Où ? » qui régit tout l'ensemble. Elle est suscitée par l'annonce du départ, donc la menace de l'absence. Le vocabulaire est celui de la maison, de la demeure, du lieu (*topos*).

Je vous signale que *topos* correspond à l'hébreu *hamaqon* (le lieu) qui est une des dénominations de Dieu lui-même : il est "le Lieu". Ceci c'est pour nous aider à comprendre que Jésus, précisément, est le Lieu puisqu'il est le nouveau temple.

Dans la petite phrase que j'ai lue en entrée : « *Si quelqu'un demande dans mon nom* », le Nom est une autre dénomination de Dieu. Voilà deux mots ici : le Nom, le Lieu, qui sont chargés d'une symbolique. Je vous ai dit que je garderai une séance entière pour parler du Nom. Nous n'allons donc pas nous intéresser spécialement à ce terme aujourd'hui.

### **Verset 3.**

« <sup>3</sup> *Si je m'en vais et que je vous prépare lieu, inversement (palin) je viens et je commence à vous prendre auprès de moi* ». *Je vais* signifie inversement que *je viens*. Ce point-là, nous allons le retrouver dans une prochaine lecture qui sera au chapitre 16.

Mais nous l'avons dit à maintes reprises : que Jésus s'absente d'un certain mode de présence est la condition même pour que s'instaure de ce fait un autre mode de présence. C'est la fameuse phrase : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le paraclet (le pneuma) ne viendra pas* », ce qui signifie : « je ne viendrai pas en tant que paraclet. »

Ce qui est recherché est un nouveau mode de présence, une autre présence. Nous avons deux modes de présence. La première présence est lointaine, elle est pour peu de gens, elle concerne un petit cercle. La nouvelle présence qui est en question ici, c'est la question de la présence de Dieu comme on le verra, une présence universelle pour les multiples (les *polloi*).

Le point très important est de concevoir qu'il ne s'agit pas d'un absentement et ensuite d'un retour à la situation antérieure. On sait bien que la résurrection est en question dans les textes que nous invoquons ici. C'est une invitation absolue à ne pas penser la résurrection comme ce qui récupère, par mode de retour, l'absence même qui est en question. Ce n'est pas le comblement de cette absence-là. Jésus est, de ce point de vue, irrémédiablement mort, irrémédiablement absent. Le fin du fin de cela consistera dans le fait que cette absence-là, en tant qu'elle demeure cette absence-là, est précisément la présence de résurrection.

Le texte poursuit : « *En sorte que, là où je suis, vous aussi vous soyez.* » Le mot *où* est un mot essentiel chez Jean.

### **3) Versets 4-5 : La question du chemin.**

Jésus ajoute : « <sup>4</sup> *Et là où je vais, vous savez le chemin.* »

Ici, le premier thème qui nous intéressait est déjà arrêté et cette parole est là pour susciter le passage suivant. On passe de la question du lieu à la question du chemin pour aller.

C'est pourquoi Thomas lui dit : « <sup>5</sup> *Seigneur, nous ne savons pas où tu vas, comment pouvons-nous savoir le chemin ?* » Nous entrons ici dans une question. Il y aura ensuite la question de Philippe.

Nous allons voir qu'il y a une structure constante chez Jean dont le développement complet est le suivant :

- premièrement il y a le trouble ;
- puis le trouble donne lieu à recherche (*zêtêsis*), c'est déjà une quête, ce moment n'est pas mentionné en tant que tel dans notre texte ;
- la recherche se tourne en question : *érôtaô* (je questionne) question articulée cette fois, puisque la *zêtêsis* était une quête, une question non articulée qui est d'ailleurs beaucoup plus importante que la question articulée ;
- et ce processus aboutit chez Jean à la prière qui est ici la "demande dans le nom" (« *Si vous demandez quelque chose dans mon nom, je le ferai* »).

Voilà le chemin qui, concrètement, décrit chez Jean le mouvement qui conduit à la prière.

Le trouble peut être induit simplement par une parole énigmatique de Jésus, c'est ce qui se passe au chapitre 16, verset 16 et suivants où le moment de la recherche est clairement mentionné : « Vous cherchez » (v. 19) dit Jésus.

Pour qu'une réflexion de ce genre soit valide, il faut que ce soit une structure qui se remarque à plusieurs reprises, qu'elle ait une certaine constante.

Ici nous avons le trouble, puis les questions des disciples (Thomas et Philippe), et la réponse de Jésus conduit vers l'évocation de la prière : voilà un chemin.

► Est-ce que quand Jésus dit « *Que votre cœur ne se trouble pas* » il s'agit du même trouble que Jésus éprouve devant la mort de Lazare et à d'autres moments ?

**J-M M :** Tout à fait, le mot *taraxis* est un mot qui se trouve à quatre reprises dans les chapitres avoisinants, trois fois au compte de Jésus et une quatrième fois au compte des disciples.

► Mais le trouble est une bonne chose puisqu'il induit la recherche.

**J-M M :** D'autre part, le trouble n'est pas une chose bonne. Le trouble est une chose mauvaise. C'est le mode sur lequel cela est vécu. Et ce qui est bon, c'est que puisse s'inverser la signification du trouble. En ce cas, précisément, et surtout rétrospectivement, on s'aperçoit que des troubles qui ont été pénibles à franchir ont été la meilleure des choses. Il est possible que nous ne puissions pas, simultanément ou dans la proximité, vivre la difficulté du trouble et puis le trouver très bon. Peut-être que Jésus le peut, car le trouble et la résolution du trouble sont souvent chez lui dans le même verset. Ce qui n'est pas le cas ici pour les disciples.

► Sauf à sa mort.

**J-M M :** Là c'est difficile de répondre parce que la mort constitue un espace de temps assez long, ce n'est pas simplement le bref moment d'une parole dite. Et je crois bien que, d'une certaine manière, chez Jésus, la persistance du trouble et la persistance de l'action de grâces ne sont pas une question d'avant et d'après, ce qui ne peut pas être résolu par notre psychologie. Aussi bien, la psychologie du Christ n'est d'aucune signification, n'a aucun intérêt.

En effet, qu'est-ce que l'eucharistie, sinon de prendre le pain et d'eucharistier pour le pain en eucharistiant simultanément pour l'événement de sa mort, puisque ce pain, c'est la chair donnée : « ma chair donnée, mon sang versé ». Donc, la posture eucharistiane, probablement, peut cohabiter chez lui avec l'authenticité du trouble. Mais c'est une invitation à ne pas lire psychologiquement l'Évangile, et il y a beaucoup d'autres incitations, nous l'avons expérimenté à plusieurs reprises.

Revenons au verset 5 : « *Thomas lui dit : "Nous ne savons pas où tu vas."* » Ici, même chose : « *ne pas savoir où* » c'est mauvais ou c'est bon ? C'est peut-être excellent. Rappelez-vous ce que Jésus dit à Nicodème : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient ni où il va* » (Jn 3, 8). C'est la même question. La prétention à savoir serait sans doute précisément manquer. Jésus dit cela à Nicodème, mais pas seulement pour lui. Et néanmoins après, l'évangile de Jean dit : « *Mais nous, nous savons* » (Jn 3, 11). Ainsi, que veulent dire *savoir* et *ne pas savoir* ?

Le nouveau sens du mot *savoir*, dans lequel il serait positif, réside dans ce qui est intervenu entre-temps. En effet Jésus a dit : « *Tu entends sa voix* », autrement dit : « tu n'es pas sans une relation », et cette relation n'est pas sur le mode du savoir qui possède, mais sur le mode de la relation qui tient en écoute, et qui n'a entendu que pour autant qu'elle a un avoir-à-entendre-encore qui persiste dans l'attitude. Un savoir, je vais le chercher, je le prends, je l'emporte, je le possède : j'ai appris à résoudre telle équation, je peux le faire ensuite indéfiniment et je peux le faire tout seul. La parole qui est en question ici est une parole qui a son ampleur dans le fait, précisément, qu'elle continue à être écoute, à avoir à écouter. Ceci est un rappel de choses que nous avons eu l'occasion d'évoquer une fois ou l'autre.

#### **4) Verset 6 : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. »**

« *6 Jésus lui dit : "Je suis le chemin et la vérité et la vie"* ».

#### **Le Cantique des cantiques, le Nom des noms, le "Je" des "je".**

Nous entrons là dans les dénominations sur le mode des multiples « *Je suis* » : « *Je suis la vie* », « *Je suis le pain* »... Ce point, nous l'avons souvent évoqué, il faut encore que nous y revenions une autre fois, car très précisément, les dénominations sur le mode des « *Je suis* » sont les éclats du Nom. Le Nom n'est pas un nom. Justement, c'est *le* Nom parce que ce n'est pas *un* nom. Ces dénominations (la vie, le pain, le chemin, le berger etc.) sont des noms, au sens où il y a des noms.

Ceci nous invitera à repenser la structure essentielle. Si Jésus dit qu'il n'y a qu'un seul commandement, c'est que ce n'est pas un commandement sur le mode des commandements. Si Jésus dit : « *Je suis le pain* », c'est que justement il n'est pas du pain, il n'est pas un pain en plus des autres pains : il est « le pain vrai » : c'est cela qui est le vrai, alors que nous, nous dirions justement le contraire, à savoir que c'est un pain métaphorique.

C'est une structure importante à méditer, parce qu'il n'y a pas dans le monde sémitique de distinction entre une chose et l'essence d'une chose. C'est le langage propre de la philosophie occidentale qui fait la distinction. Mais il y a quelque chose d'équivalent dans des formules du type : Le Cantique des cantiques (*Shir Hashirim*). C'est une structure sémitique

Donc ici on pourrait dire : le Nom des noms (des dénominations).

Ceci est tellement capital que ce que nous disons à propos des noms se dit à propos de Jésus. C'est-à-dire que Jésus, s'accomplissant pleinement par sa mort, cesse d'être un parmi d'autres, un en plus, pour devenir "l'homme essentiel", pour devenir le "je" de tous les *je*. Il n'y a pas longtemps que je peux dire cela... On s'en s'approche peu à peu depuis fort longtemps et vient un moment où on a l'impression de pouvoir mieux l'exprimer.

## Chemin, vérité.

« *Je suis le chemin, la vérité, la vie.* » Les différents noms disent évidemment des choses différentes, et cependant, s'ils sont entendus au plein d'eux-mêmes, c'est-à-dire à partir de la lumière de résurrection, ils ne s'ajoutent plus les uns aux autres.

Autrement dit, le chemin, ici, n'est pas un chemin pour aller à la vérité. Si je suis pleinement en chemin, je suis à la vérité. Le chemin est un mode d'être de la vérité.

Ceci nous reconduit subtilement à une chose que nous avons aperçue dans une autre région car à la fin tout se touche : nous disions l'an dernier que le verbe *venir*, qui a à voir avec le chemin, et qui est l'une des dénominations de Jésus (« *Je viens (erkhomai)* »), et le verbe *demeurer* sont deux noms qui disent également *Dieu*.

Nous savons que, chez Jean, le mot de vérité a une connotation du côté de l'espace. Les autres mots proches de vérité sont le mot de royaume qui désigne un espace régi, et le mot de pneuma (l'Esprit). Ce sont des mots qui sont voués en premier à dire quelque chose comme l'espace, la qualité d'espace.

## L'espace du texte.

Ce que nous disons ici à propos de ces dénominations, vaut également pour ce qui est de l'écriture, pour ce qui est du livre. Il y a dans tout discours un chemin. Mais un discours est un espace. Autrement dit, cela rejoint une formule que je dis souvent : « La parole est faite pour être entendue, l'écrit est fait pour être relu. » L'écrit déploie davantage l'aspect spatial de la parole puisqu'il y a la possibilité de faire des allers et retours dans l'espace du texte, ce qui n'est pas vrai dans le discours oral.

Ceci est d'une grande importance parce que l'espace du texte est ce qui a le plus à voir avec la tonalité, et la tonalité est l'essence même de l'écoute.

Pour écouter:

- d'une part il faut que j'apprenne la teneur des différents mots, c'est-à-dire leur signification,
- d'autre part il faut que j'apprenne le tenant des mots (leurs rapports), les mots étant de toute façon dans une suite, dans un chemin.
- mais en plus il y a la qualité d'espace du texte : quand un mot s'efface pour que le suivant puisse prendre la place, il se garde dans la mémoire d'espace du texte. Ceci est déjà vrai pour une simple phrase : jamais vous n'entendez une phrase si vous ne gardez pas en mémoire les mots qui, de façon sonore, s'effacent.

Cette qualité d'espace d'un texte, c'est cette capacité qu'une page a de faire bruir tous les mots quand un seul est prononcé, de faire ressortir des capacités de tous les autres mots et d'en exclure d'ailleurs des possibilités, parce que chaque mot en soi possède un champ sémantique souvent très vaste. Au fond, il est important d'apprendre par cœur, parce que le cœur est le centre du texte et, savoir par cœur, c'est pouvoir tenir ensemble la totalité.

Ce que je viens de dire vaut aussi pour la musique car sinon ce serait la cacophonie totale si le premier son se maintenait jusqu'au dernier ; il faut qu'il s'efface pour laisser place aux autres, mais cependant la dernière note ne serait pas ce qu'elle est s'il n'y avait pas eu auparavant une

certaine note mais une autre à la place. Justement j'ai lu une lettre de Mozart qui était citée par un philosophe. Il dit quelque chose qu'on a peine à croire : il dit qu'il peut composer une symphonie en entendant simultanément et distinctement toutes les notes.

### **Il est "le" chemin vers le Père et pas "un" chemin.**

« *Je suis le chemin* » : c'est donc le point de la réponse qui importait ici. Certaines personnes trouvent que Jésus exagère, et veulent corriger un peu ce qu'il dit : elles pensent qu'il aurait dû dire « Je suis *un* chemin » puisque qu'il y a d'autres chemins, le bouddhisme est un autre chemin... Là on rejoint une question très importante de nos jours. Or, Jésus est tout à fait fondé à dire : « *Je suis le chemin* ». Est-ce que d'autres au monde sont fondés à dire « *Je suis le chemin* » ? Je n'en sais rien. Je dis simplement que je n'en sais rien mais je ne dis pas non.

De même, la difficulté est d'entendre la suite du verset : « **Personne ne vient vers le Père, sinon par moi** ». Cela a l'air de contracter, de crispier sur un petit fait historique le désir spontané d'aller à Dieu qui occupe, pensons-nous, les aspirations et les soupirs de toutes les poitrines du monde. Il y a une différence entre cet universel-là et cette prétention crispée. Vous connaissez cette question mais ce n'est pas la nôtre aujourd'hui, même si ce verset est un lieu à partir de quoi elle peut se développer. Et c'est une question importante pour notre monde aujourd'hui.

### **5) Versets 7-11 : Voir le Fils c'est voir le Père.**

« <sup>7</sup>*Si vous me connaissiez, vous connaîtrez mon Père également. Et dès maintenant, vous le connaissez et vous l'avez vu.* ». Ici commence le thème de l'unité du Père et du Fils : ils 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 cette fois-ci, mais je le dis en passant.

Jésus a évoqué la connaissance du Père, ce qui fait que Philippe pose une question étrange, une question magnifique : « <sup>8</sup>*Philippe lui dit : "Seigneur, montre-nous (deïxon) le Père et ça nous suffit."* » À cette magnifique question, Jésus fait une réponse qui est plutôt un reproche. « <sup>9</sup>*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."* » Bien sûr que Philippe n'a pas "vu" Jésus du voir johannique. En effet voir chez Jean c'est voir Jésus dans sa dimension de résurrection, car c'est cela qui l'identifie, qui l'identifie précisément comme Fils. Nous avons vu cela : « *Père, glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* » (Jn 17), donc nous retrouvons des constantes.

« *Comment dis-tu : "Montre-nous le Père ?"* » <sup>10</sup>*Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* » Nous avons ici le thème de l'unité, de l'inséparabilité du Père et du Fils, c'est-à-dire de l'extrême proximité, car l'unité la plus haute n'est pas dans le *monos* de la solitude mais dans la proximité du plus proche, la proximité du prochain. « *Le Père et moi nous sommes un* » (Jn 10, 30) : ce thème se trouve dans notre texte mais il est surtout développé au chapitre 17 que nous avons commencé de lire.

« *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* » L'unité du Père et du Fils se manifeste par l'expression *être dans*, un *être dans* réversible, réciproque. Ce *dans*

demande à être pensé, parce que le mot *dans* évoque surtout chez nous l'emboîtement : il y a quelque chose qui est dedans et quelque chose qui est autour, qui est dehors. Ici, comme c'est réversible, nous sommes absolument obligés de penser *dans* d'une façon plus fondamentale, plus originelle. Chez saint Paul, c'est la même chose : « *Nous sommes dans le Christ* » mais aussi « *le Christ est en nous.* »

Ceci est d'ailleurs une invitation à penser l'essence du lieu : le dedans et le dehors, comme le vide et le plein, comme le proche et le loin, sont les données essentielles de caractérisation de la symbolique de tout lieu, de ce que veut dire un lieu ; sans compter par ailleurs les directions : le haut, le bas, la droite, la gauche, devant et derrière. Tout cela ce sont des choses qu'il faudrait méditer profondément, indéfiniment.

La chose qui vient d'être dite sous cette forme se dit aussi sous d'autres formes qui vont être énumérées ici et que nous avons déjà rencontrées dans d'autres lieux.

« *Les paroles que je dis ne sont pas de moi, mais le Père qui demeure en moi fait ses œuvres.* » "Les paroles que je dis", ce sont les paroles du Père. L'œuvre que je fais, ce n'est pas mon œuvre, c'est l'œuvre du Père. *Être dans, dire, faire* et donc *œuvrer* : tout cela est un.

« <sup>11</sup> *Croyez que je suis dans le Père et que le Père est en moi, sinon croyez à cause des œuvres elles-mêmes.* » C'est l'invitation à percevoir que la résurrection, avec tout ce que cela implique, est ce par quoi le Christ accomplit l'œuvre. Et ceci, c'est l'œuvre du Père. Désormais, l'œuvre (ou les œuvres), c'est cela. Quand le mot "œuvres" est au pluriel, il peut désigner à la rigueur aussi des miracles signifiants que Jésus fait.

## 6) Verset 12 : Le "Je" de résurrection.

« <sup>12</sup> *Amen, Amen, je vous dis, celui qui croit en moi, celui-là fera les œuvres que je fais – c'est déjà beaucoup mais ce n'est pas assez – et fera de plus grandes que celles-ci, car je vais vers le Père.* »

« Celui qui croit en moi fera des œuvres plus grandes que celles que je fais » : c'est là qu'il faut bien entendre ce que veut dire "Je" ici. En effet le "vous" qui correspond à « celui qui croit en moi » inclut le "Je" de résurrection car "plus grand" est un nom de la résurrection chez Jean, nous l'avons dit maintes fois.

Nous lisons ici : « *Il fera des œuvres plus grandes, puisque je vais vers le Père.* » Et nous avons à la fin du chapitre : « *Je vais vers le Père puisque le Père est plus grand que moi.* » Il y a un usage remarquable du mot *plus grand* qui est lié au Père dans les deux cas et qui a à voir avec la résurrection.

Tant que Jésus n'est pas vu dans sa dimension de résurrection, il n'est pas vu comme Fils, et du même coup, il ne glorifie pas le Père : « *Père, glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* », c'est ce par quoi nous commençons le chapitre 17 la dernière fois. Tout ceci est d'une cohérence extrême.

Cette cohérence n'apparaît pas si vous prenez des bribes de cela et que vous lisez : « *Le Père et moi nous sommes un* » (Jn 10, 30) et puis ensuite : « *Le Père est plus grand que moi.* » (Jn 14, 28). C'est ce qui du reste a fait des difficultés majeures à la théologie : puisqu'ils sont égaux

d'après le concile de Nicée, comment Jésus peut-il dire que le Père est plus grand ? Que veut dire "plus grand" ? Certes pas ce que signifie le mot dans la catégorie "quantité" d'Aristote et de notre discours occidental.

► Pour moi, ce qui est le plus mystérieux dans ce passage c'est "celui qui croit en moi", c'est quoi, croire ?

**J-M M :** C'est de toute façon mystérieux mais ce n'est pas mystérieux dans ce passage.

► Si, puisque ça donne à faire des choses plus grandes.

**J-M M :** De toute façon, croire, c'est en nous l'émergence du "Je" de résurrection, puisque « à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui ont cru en son nom, il leur a donné de devenir enfants de Dieu » (Jn 1, 12). Donc cela émerge à la région de l'œuvre, car les enfants de Dieu font l'œuvre du Fils, font l'œuvre dans le Fils. Ce qui, du reste, est d'une extrême importance pour une autre raison, c'est que notre perpétuelle question, qui est de savoir si c'est Dieu qui fait ou si c'est nous, est ici totalement oblitérée. Car ce que nous faisons en tant que croyants, c'est Jésus qui le fait, et quand c'est Jésus qui fait, nous sommes pris dans son œuvre même. Ceci sera très important pour le point où nous allons arriver bientôt.

### **Retour sur le fait que la prière nous précède.**

Je le dis de façon anticipée parce que nous ne sommes pas tout à fait au bout du chapitre, mais je le dis parce que j'y pense. Nous avons parlé la dernière fois, et c'est à l'horizon de tout cela, de la prière consistante ou subsistante, qui est une prière assistante. La prière consistante, c'est l'être même de Jésus. Il est la prière. Ce n'est pas quelqu'un qui prie de temps en temps, ni même quelqu'un qui prie tout le temps. Ce n'est pas suffisant. Il est la prière. En effet, il est Logos. Quelle est l'essence du Logos : c'est d'être tourné vers Dieu ou vers le Père, c'est d'être adressé. L'essence de la parole est d'être adressée, est d'être prière. C'est dans ce sens-là que j'ai dit que la prière nous précède. Quand nous prions authentiquement, ce n'est pas ce que nous faisons qui importe, mais c'est le fait que nous accédons à la prière c'est-à-dire qu'il nous soit donné que la prière essentielle nous touche.

Le Christ est la prière. Nous avons commencé par là, la dernière fois, vous vous rappelez ? C'était dans la suite de notre petit exercice où « la prière est un oiseau ».

Cela ne nous est pas du tout familier. Bien sûr, on peut très bien parler de la prière en des termes tels que : comment faut-il prier, qu'est-ce que se mettre à prier, faut-il lire, faut-il méditer, faut-il réciter, faut-il inventer, faut-il chanter, faut-il être ensemble, seul, dans sa chambre etc. c'est-à-dire ces multiples questions sur la gestuelle, l'attitude, les postures de cœur ou de corps de la prière. Ces questions existent, mais ici, d'emblée, nous sommes ailleurs.

## **7) Versets 13-14 : le thème de la prière.**

Saint Jean nous conduit au mot "prière" au terme d'un processus qui passe par la prise de conscience que c'est Jésus qui prie. Nous arrivons aux versets que je vous avais annoncés.

« <sup>13</sup> *Ce que vous demandez dans mon nom* » : mon Nom ! Le Nom, c'est l'être du Christ. Et puis ensuite, quand la chose va être reprise, alors qu'il vient de nous dire qu'il faut prier, que la

prière sera exaucée, aux versets 15 et 16 il dit : « *Si vous m'aimez, vous garderez ma parole et moi je prierai le Père.* » Est-ce une autre prière? Non ! Il n'y en a qu'une. Il n'y a qu'un "*Notre Père qui es aux cieux.* » Il n'y a qu'une prière adressée.

L'important, dans le chemin que nous avons fait aujourd'hui, c'est que nous ayons aperçu d'abord une constante de démarche à partir d'où Jésus enseigne sur la prière. Et la deuxième chose, c'est que cela nous reconduit à ce que nous essayons de suggérer depuis le début : ne pas considérer en premier la prière comme une activité à laquelle nous pouvons nous adonner quelquefois ou pas, en tentant dans ce cas de penser ce qu'il en est de la prière à partir de la conscience de prier. La prière n'est pas notre conscience de prier.

D'ailleurs, et la raison est excellente, il peut très bien se faire de toute façon que nous priions authentiquement en n'ayant pas conscience de prier, et que probablement nombreux sont ceux qui ont l'impression de prier et qui ne prient pas du tout. Je ne suis pas fondé à dire lesquels parce que je n'en sais véritablement rien ! Mais on est fondé à penser cela parce qu'il n'y a pas égalité entre la conscience de prier et la prière authentique. Souvent, on confond la prière et une espèce de confort mental ou de conscience heureuse, de conscience apaisée. Je ne dis pas que, en soi, cela soit nul, mais je dis c'est que ce n'est pas l'essence de la prière : l'essence de la prière n'est pas dans le confort ni dans le réconfort.

Revenons au verset 13 : « <sup>13</sup> *Et ce que vous demandez en mon nom, cela je ferai en sorte que soit glorifié le Père dans le Fils.* » Le Père est glorifié dans le Fils, c'est-à-dire par le Fils. Mais notre glorification du Père est aussi une glorification dans le Fils. « <sup>14</sup> *Si vous demandez quelque chose dans mon nom, je le ferai.* »

Nous n'avons pas du tout développé la signification de : « *Philippe, qui me voit voit le Père* ». Qu'est-ce que cela veut dire ? En quel sens Jésus est-il le visible de l'invisible, quel est le rapport de visible et invisible dans ce contexte ? Ces mots sont déjà compromis chez nous, parce que nous pensons visible et invisible à partir d'une structure platonicienne de pensée qui n'est pas celle de l'évangile. Il y aurait des choses à dire à ce sujet.

## **LA SUITE : LE MOTIF DES V. 15-16 ET L'ÉCRITURE MUSICALE DES CH. 14-17.**

Et c'est là que nous aboutissons aux versets 15 et 16 auxquels nous consacrerons toute notre prochaine séance. Il y a là le thème musical, le thème en quatre moments qui se développe dans les chapitres 14 à 17. Nous verrons le mode de développement de cet unique thème qui est lui-même divisé en quatre membres. Ce qui nous y conduit, c'est : « *Je prierai le Père* » qui est un des quatre membres. Des quatre membres de quoi, exactement ? Et pourquoi : « *Je prierai le Père* » ? Cela nous invitera à méditer ce qu'il en est de la place de la prière, et puis ce qu'il en est du rapport de la prière du Christ et de la nôtre. Nous sommes toujours dans cette perspective.

Il n'y a pas très longtemps non plus que j'ai aperçu que les versets 15 et 16 étaient l'unique motif. Et il est ensuite intéressant de voir comment un unique motif en quatre membres peut être traité dans la dimension de quatre chapitres. J'ai un exemple musical auquel je ne peux m'empêcher de repenser à chaque fois. C'est le deuxième mouvement de l'opus 31 n° 2 de la sonate appelée La tempête de Beethoven. Cet adagio est construit comme cela.

## Cinquième rencontre

### Jn 14, 15-16 :

## La prière, une des 4 formes de la Présence

Maintenant, nous allons nous concentrer sur deux petits versets de saint Jean, chapitre 14, versets 15 et 16. Ils ont une raison d'être là.

Au cours de notre rencontre précédente, nous avons lu ce qui précède ces deux versets, et je vous le rappelle en deux mots pour que nous sachions à quoi ils répondent.

La question qui était posée à Jésus était suggérée par l'annonce du départ, l'annonce de l'absence, et cette annonce suscitait du trouble, de l'ébranlement chez les disciples : « *Où je vais, vous ne pouvez venir.* »

Cette absence sera manifestée comme la condition d'un autre mode de présence : « Je m'en vais, ce qui est que je viens. » La phrase explicite dans ce domaine est au début du chapitre 16 : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le paraclet (le pneuma) ne viendra pas* », c'est-à-dire que « si je ne m'en vais ma dimension ressuscitée, ma dimension pneumatique ne viendra pas. » Il est très important de savoir qu'il ne s'agit pas purement et simplement d'un retour. Autrement dit, ce n'est pas une annonce de présence qui serait consolatrice. Cette présence de christité en nous et dans le monde, qui est conditionnée par la mort du Christ, par son absence, en quoi consiste-t-elle ? C'est à cela que nos deux versets vont répondre.

### **Le chemin qui va du trouble à la prière.**

La raison pour laquelle nous sommes engagés dans cette lecture est cependant un peu différente puisque c'est le mot de prière qui nous occupe cette année. Dans les deux versets précédents (Jn 14, 13-14), nous avons lu en effet : « *Si vous demandez quelque chose au Père dans mon nom, je ferai.* »

Nous avons vu que cette mention arrivait au bout d'un processus qui est constant chez Jean même si les quatre moments ne figurent pas toujours tous :

- le trouble : celui-ci était mentionné au début du chapitre 14
- la recherche suscitée par le trouble,
- la question posée : nous avons les deux questions des disciples Thomas et Philippe,
- et enfin cette question se tourne en prière qui est une demande dans le nom, et une demande exaucée : « *Si vous demandez dans mon nom, je ferai.* »

Nous retrouverons ce processus au chapitre 16, et cela montrera qu'il s'agit bien d'une analyse structurelle de l'avènement de la prière chez saint Jean.

## I – Entendre la Parole

### Les versets 15-16 répondent à la question de la présence spirituelle.

Nous n'oublions pas que les deux versets dont nous parlons et que nous n'avons pas cités encore répondent essentiellement à la question : en quoi consiste la présence du pneuma, la présence spirituelle, la présence de résurrection qui était annoncée dans le passage précédent ?

Par ailleurs, pour situer ce texte non pas seulement par rapport à ce qui précède mais par rapport à ce qui va suivre, j'ai dit que nous avons là une formule en quatre membres qui constitue le motif conducteur, le leitmotiv de tout l'ensemble des chapitres 14 à 17, tout ce grand discours d'avant la Passion.

Ce motif qui est rassemblé dans quatre éléments se développe ensuite de façon quasi musicale : chacun des éléments sera traité mais avec des rappels harmoniques des éléments autres que celui qui est traité. Cela donne aussi à voir ce qu'il en est de l'écriture de saint Jean.

### Apprendre à lire saint Jean, apprendre à entendre.

Il s'agit pour nous de nous intéresser à la question posée ici, mais aussi et surtout et toujours d'apprendre à lire saint Jean. C'est ce que nous allons faire abondamment aujourd'hui. Si nous travaillons pendant cette petite heure sur ces deux petits versets, c'est bien sûr pour en entendre quelque chose, mais c'est aussi simultanément pour prendre des repères sur le mode d'écriture de Jean, et donc pour permettre à chacun d'entre nous de prendre le livre de saint Jean et d'apprendre à s'y prendre : comment s'y prendre. Il y a donc une volonté d'apprentissage.

Il s'agit pour nous d'entendre. Entendre, c'est de toute façon le premier moment du dialogue. Or, *entendre* est toujours précédé, constitué, par *attendre*, avec à la fois le sens de *l'attention* et le sens de *l'attente*. Entendre est long.

En effet, si nous traitons de quatre petits membres de phrase, ce qui est court, nous savons cependant que nous ne pouvons entendre ces mots, au sens où cela est énoncé chez saint Jean, que si nous les situons dans l'ensemble du chapitre – ce que nous avons vaguement esquissé – mais aussi dans ce à partir de quoi saint Jean parle.

On entend une parole à partir d'où elle parle. Et la parole parle à partir d'où elle est. Ce n'est pas une affirmation moderne, c'est saint Jean lui-même qui le dit et qui insiste sur ce point : « *Celui qui est de la terre parle à partir de la terre, celui qui est d'en haut parle à partir d'en haut...* » (Jn 3, 31-32).

### La parole ne fait que dévoiler ce que j'avais à entendre, ce que j'avais à dire.

Entendre et parler ne sont du reste pas deux choses disjointes. Entendre, c'est parler, et parler, c'est entendre. Il faut essayer de considérer le lieu sourciel d'où ce que nous déployons dans la différence du parler et de l'entendre a son unité.

D'autre part, nous n'entendons qu'à partir d'où nous sommes. Mais attention, je ne dis pas que nous n'entendons, Dieu merci, qu'à partir du lieu où nous savons que nous sommes. Même si d'ordinaire nous connaissons ce lieu, cependant nous ne sommes pas enfermés là.

C'est-à-dire qu'*entendre*, c'est révéler une parole en moi qui ne s'éveille que d'être prononcée par quelqu'un qui me l'adresse.

Autrement dit, on pense que le dialogue constitue, fabrique une communauté, que la parole est faite pour qu'on puisse proférer les mêmes choses, sinon des choses pareilles. Or, la parole ne fait que dévoiler ce que j'avais à entendre. Peut-être même que la parole d'autrui me révèle ce que j'avais à dire.

### **Entendre les mots de Jean à partir de Jean.**

Il faut que nous nous habituions à entendre les mots de Jean à partir de la phrase de Jean et non pas à partir du lieu qu'ils occupent dans notre répartition intime, la nôtre. Un mot demande à être entendu dans ses tenants, dans les tenants du discours, c'est-à-dire les proximités d'autres mots et aussi les différents modes d'articulation des mots entre eux.

Quand nous avons affaire à une grammaire qui n'est pas sur le mode de notre grammaire moderne ou simplement occidentale, il faut être très attentif aux tenants des mots, au rapport qu'il y a entre eux, surtout quand ils sont plutôt fonctionnels, quand ils ont des rapports de proximité. L'essence même du poème n'est pas d'articuler syntaxiquement des mots, encore que ce soit plutôt bien de le faire, mais les mots disent quelque chose déjà de par leur proximité mutuelle antécédemment à leur articulation syntaxique.

Alors bien sûr, on entend un mot à partir d'une phrase, mais on n'entend une phrase qu'à partir du chapitre et on n'entend le chapitre qu'à partir de l'ensemble de l'écriture de Jean, qui, Dieu merci, n'est pas trop grand.

### **Cette parole est parole de Dieu.**

Ce qui complique encore les choses c'est que ceci se présente comme parole de Dieu à ceux qui veulent l'entendre comme tel. Et c'est un fait que cette parole ne s'entend pour ce qu'elle est que lorsqu'elle s'entend dans le pneuma de Dieu, le pneuma donné.

Nous avons beaucoup de raisons pour justifier ce que nous considérons comme des croyances. Les croyances sont advenues par bien des moyens, par des pressions, par des violences, par des guerres, par des alibis, des faux-fuyants, des bonnes raisons que nous nous donnons et qui ne sont pas ce pourquoi effectivement nous croyons.

Il ne faut pas entendre le mot *foi* à partir de notre conception de la croyance au sens où je viens de l'évoquer ici. Car entendre est donné. Il n'est pas simplement donné de *pouvoir* entendre ; mais qu'effectivement j'entende, cela est donné : « *Nul ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne le tire.* » (Jn 6, 44). Qu'est-ce que cet attrait ou cette attraction ? Il ne faut pas essayer de penser qu'il y a un attrait du Père qui d'abord se fait sentir et qu'ensuite je viens. C'est le contraire : je viens, et si j'entends – mais je ne suis jamais sûr d'entendre – néanmoins, pour autant que j'entende, je sais que le Père me tire.

C'est la question très difficile de savoir ce que veut dire *parole de Dieu*, ce qui complique toute problématique de l'entendre. *Entendre* est-il de la même essence lorsqu'il s'agit d'entendre une parole de rabbi (une parole de maître) ? La parole de maître et la parole de frère, est-ce la même ? Que voudrait dire *parole de maître* ?

Ce que je dis est rempli d'énigmes et je pose plus de questions que je n'en résous. Heureusement ! Pourquoi ? Parce que justement je commençais par dire tout à l'heure qu'*entendre* c'était attendre. Qui n'a pas d'endurance n'entendra jamais rien ! Et singulièrement, endurer l'énigme est la plus haute attitude de l'homme.

On devrait pouvoir dire qu'*entendre* ne devrait pas se conjuguer au passé composé : *j'ai entendu* ne devrait pas avoir de sens, car, en particulier pour ce qui concerne les choses essentielles, j'ai toujours à entendre, et si je prétends avoir entendu en plénitude, soyez sûrs que je n'entends pas. Mais bien sûr que quelque chose s'entend.

Ceci a à voir avec la pendance : nous sommes dé-pendants. Être dépendant est notre gloire. C'est aussi à mettre en rapport avec le fait que je suis précédé, que je dépends d'une langue constituée, de ses articulations, d'un amas de discours plus ou moins gérés dans lequel j'entre.

Et comment "je" naît de "tu", c'est une chose que nous allons examiner au début du deuxième semestre où je me propose de parler du Nom (nous avons « *demander dans mon nom* »), Nom qui est le "Je" chistique, le "Je" de résurrection, le "je" des multiples « Je suis ».

C'est un peu long comme entrée avant d'ouvrir les versets mais il importe à chaque fois de se remettre en condition d'écouter.

## II) Les versets 15-16

« *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet (une autre parole assistante), afin qu'il soit avec vous pour l'aïôn (pour toujours).* »

Il faut absolument travailler ces deux versets. Peut-être ne vous disent-ils rien ou des choses disparates, et pourquoi celles-là plutôt que d'autres ? Qu'est-ce que cette énumération ?

### 1) 1<sup>er</sup> stique : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions.* »

#### LA LECTURE DU CHANTAGE À L'AFFECTION.

Cette phrase pourrait être entendue à première écoute de façon pervertie. Elle me paraît particulièrement éclairante de quelque chose à éviter soigneusement, et il y a là une indication très importante pour la lecture de Jean. Il s'agit de la caricature de la phrase : « *Si vous m'aimez, vous obéirez à mes commandements !* » : si tu m'aimes, mon petit garçon, tu feras ce que je dis !

Bien sûr, nous sommes constamment soumis au risque du mal-entendu, de la méprise. Et là, il faut absolument souligner le risque parce qu'il est en fait grave dans ses conséquences éventuelles, et en plus il nous présente un Dieu qui fait du chantage à l'affection.

Et nous ajoutons plus ou moins encore à cette méprise en entendant : « *Je prierai le Père, il vous donnera le pneuma* » sous le registre : petit garçon, je demanderai à ton père et il t'enverra des cadeaux de Noël ! Je caricature.

**« GARDER MES DISPOSITIONS » C'EST « GARDER MA PAROLE ».**

Nous avons mentionné ici de choses qui paraissent très disparates et qui, en outre, sont parfois quelque peu mal traduites. Je pense ici à : « *Si vous m'aimez, vous obéirez à mes commandements.* » Ce n'est pas du tout cela : il s'agit de *garder mes dispositions*, et *dispositions* est le nom duel de la seule parole. Il s'agit donc de **garder la parole**. Il n'y a pas lieu, ici, de traduire *garder les dispositions* dans un sens moral.

Je vais ré-annoncer les principes utiles pour lire saint Jean. Mais je ne peux pas à chaque fois les re-justifier.

**a) Premier principe tiré de la structure de la poésie sémitique.**

**"Si... alors..." n'est pas à entendre au sens cause-conséquence.**

Chez saint Jean, *oti* (parce que) n'est pas causal, *hina* (afin que) n'est pas final, *si* n'est pas conditionnel. Nous n'avons pas ici à penser que « *si vous m'aimez* » désigne une condition et la suite, le conséquent. La raison est simple. C'est que très souvent les choses s'inversent : il n'y en a pas une qui conditionne l'autre préférentiellement. Or les conjonctions que je viens d'énoncer sont les articulations de notre grammaire occidentale.

**Dire deux fois la même chose.**

Positivement, comment lire « *Si vous m'aimez, vous garderez ma parole* » ? Quelque chose comme cela : *aimer c'est garder la parole*.

C'est-à-dire que les deux parties disent deux fois une seule chose avec un micron de différence. C'est la structure de la poésie sémitique, je ne le vous le montre pas à nouveau<sup>13</sup>.

**Conséquence pour les quatre membres des versets 15-16.**

Nous aurons à voir que, sur ces quatre membres (si vous m'aimez ; vous garderez ma parole ; je prierai le Père ; il vous donnera un autre paraclet) le premier et le second disent la même chose, le second et le troisième disent la même chose, et que de plus l'ensemble des deux premiers et l'ensemble des deux derniers disent la même chose.

Par ailleurs l'ensemble des quatre membres répond à la question : en quoi consiste la présence ? En effet, le verset 16 se termine par : « *...en sorte qu'il soit toujours avec vous.* » Cela répond à la question.

**b) Deuxième principe : les mots signifient par leur aspect sémantique.**

Il y a un autre principe à mettre en œuvre pour entrer dans ce premier stique, et ce principe s'appliquera aussi au deuxième stique. Je l'ai énoncé quelquefois en disant que parfois, chez saint Jean, les mots signifient plus par leur aspect sémantique que par leur articulation grammaticale.

<sup>13</sup> Voir [Jn 14, 15-16: les 4 formes de la Présence du Ressuscité. Écriture musicale de Jn 14-17.](#)

Le mot *agapan* (aimer) étant prononcé, c'est son sens qui importe, mais non pas la façon dont il est conjugué, ni qui est sujet, ni qui est complément d'objet direct ou complément d'objet indirect. Ce qui importe en premier, c'est que le mot *agapan* soit prononcé là.

Par exemple nous avons étudié cela dans le chapitre 17 où le verbe *donner* abonde : le Père donne au Fils, le Fils donne au Père, le Fils donne aux hommes, le Fils donne les hommes au Père, le Christ donne la parole aux hommes, ça donne dans tous les sens. Ce qui importe en premier, c'est que le mot *donner* soit prononcé.

### **c) Seul importe qu'aimer soit prononcé ; aimer c'est garder la parole.**

Nous allons voir maintenant qu'effectivement le sujet du verbe aimer ("qui" aime) ou son complément d'objet direct (il aime "qui") n'importe pas ; ce qui importe c'est que aimer soit prononcé, et nous allons voir aussi qu'effectivement aimer c'est garder la parole.

#### **1. AIMER LE CHRIST OU AIMER DIEU C'EST LE MÊME.**

Dans notre texte nous avons « Si vous **m'** aimez » mais il faut voir qu'aimer le Christ c'est la même chose qu'aimer Dieu puisque « *le Père et moi nous sommes un.* »

#### **2. "GARDER LA PAROLE" C'EST "ENTENDRE LA PAROLE".**

*Garder la parole c'est entendre.* En effet je disais tout à l'heure qu'*entendre*, c'est avoir encore à entendre, donc c'est dans une garde. Vous voyez les implications : entendre est la chose la plus difficile et la plus essentielle et nous sommes là pour apprendre à entendre.

J'ai fait allusion tout à l'heure à la difficulté d'entendre, en particulier quand il s'agit de l'expression *entendre la parole* comme parole de Dieu. Mais, même sans cela, même antérieurement à cela, entendre est la chose la plus essentielle, la plus constitutive de notre être. C'est le constitutif même de notre être homme.

Nous avons vu qu'aimer disait la même chose que garder la parole, donc si nous nous mettons à discourir sur la charité ou sur l'amour à partir d'où nous en parlons, quel que soit le lieu d'où nous parlons, nous ne sommes pas dans l'écoute de ce que veut dire ce mot chez Jean.

#### **3. AIMER DIEU C'EST D'ABORD ÊTRE AIMÉ DE LUI.**

« *Si vous m' aimez* » : c'est nous qui aimons ? Pas du tout ! Ce qui importe, c'est le mot *agapan* (aimer), parce que je n'aime que du fait d'être aimé. *L'agapê*, nous dit Jean ailleurs, ne consiste pas en ce que nous aimerions, il consiste en ce que Dieu, le premier, nous a aimés (d'après 1 Jn 4, 19).

#### **4. AIMER C'EST GARDER LA PAROLE.**

Dieu le premier nous aime, en effet la parole adressée à la totalité de l'humanité c'est : « *Tu es mon Fils bien-aimé (agapêtos)* », donc si j'aime cela suppose qu'ayant entendu cette parole, je l'ai intégrée. Autrement dit, *aimer*, c'est la même chose qu'*avoir entendu la parole*.

Et puisqu'entendre la parole c'est la garder, aimer c'est la même chose que garder la parole. C'est lumineux ! Si ça ne l'est pas, ça le deviendra !

Il ne faut pas nous étonner car nous entendons ce que nous avons à entendre, mais nous l'entendons seulement quand il nous est donné de l'entendre. Donc si ce n'est pas tout de suite, ce n'est pas grave.

### **Parenthèse.**

Explicitement, j'ai fait allusion à ce que dit Jean dans sa première lettre, à savoir que l'*agapê* que nous avons pour Dieu et pour les frères n'est que l'accomplissement plénier du fait d'être aimés (1 Jn 4, 10-19). De la même façon, nous avons montré que le fait de connaître Dieu n'est que l'accomplissement du fait que Dieu nous connaisse. Autrement dit, nous connaissons Dieu de toute manière, même si nous ne le savons pas.

La différence entre l'actif et le passif a une grande importance dans notre structure de pensée, ça nous régit. Ce sont d'ailleurs deux catégories fondamentales chez Aristote : *actio* et *passio*. Mais, curieusement, même dans la langue grecque, cette distinction n'est pas originelle : le passif n'est pas premier, c'est plutôt la différence entre *l'actif* et ce qu'ils appellent le *moyen*, qui a tout à fait disparu aujourd'hui.

La simplicité de l'opposition actif-passif, qui pour nous est une évidence majeure, ne doit pas structurer ultimement les choses.

### **5. AIMER DIEU ET AIMER LES FRÈRES C'EST LE MÊME.**

Quand Jean dit : « *Si quelqu'un dit "J'aime Dieu" et qu'il hâisse son frère, il est falsificateur* » (1 Jn 4, 11), cela ne veut pas dire : si vous aimez Dieu, par conséquent vous devez aimer vos frères, c'est même un deuxième commandement. Mais non ! Pas du tout ! C'est l'accomplissement du même.

En effet dans la première lettre de Jean on a l'inverse : « *Nous connaissons que nous aimons les enfants de Dieu quand nous aimons Dieu* » (1 Jn 5, 2).

### **CONCLUSION DE L'ÉTUDE DU VERSET 15.**

Donc, la façon première d'entendre le mot *agapê*, ici, c'est qu'il soit posé comme nommant un des noms de la présence de Dieu. L'autre nom c'est donc entendre qui est l'équivalent du mot de foi au sens d'entendre la parole.

Mais sachez bien que la conscience qu'on peut avoir d'entendre ne précède pas nécessairement comme contenu ou masse de temps psychologique le fait d'*aller vers*. Bien au contraire, c'est le fait d'*aller vers* qui atteste qu'on entend.

Quand je dis que « toute parole que nous prononçons est une réponse », ça correspond à la même idée. Et il peut très bien se faire d'ailleurs que la réponse ne soit pas formulée. Du reste, tout comportement essentiel est une réponse. Et même quand je réponds à mon souci de vérité (d'où cela me vient-il, qui me le dicte, qui me l'indique ?) je réponds à un souci qui est déposé en moi. Tout est réponse.

## 2) 2<sup>nd</sup> stique : «*Je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclet*»

Le deuxième moment que nous devons bien entendre, dans ces versets 15 et 16, c'est : « *Je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclet... 17<sup>le</sup> pneuma de vérité.* »

### a) Les deux parties de ce 2<sup>ème</sup> stique sont le même.

Montrons d'abord ceci : que le Christ prie le Père c'est la même chose que la venue du pneuma. Nous verrons un peu plus tard le rapport entre le pneuma (l'autre paraclet) et Jésus.

#### 1. "PRIER LE PÈRE" C'EST "ALLER VERS LE PÈRE".

Que signifie prier le Père ? C'est la même chose que : « *Je vais vers le Père* », que nous avons lu au début du chapitre 17. L'être christique est *être vers le Père*. Dans l'*arkhê*, il est Logos *tourné vers le Père* (Jn 1, 1). Son œuvre, c'est d'aller vers le Père. Et aller vers le Père signifie simultanément aller à la mort.

S'adresser au Père, être dans le jet ou le trajet vers le Père : « *Levant les yeux au ciel, il dit : "Père"* », ce trajet du regard, de l'adresse à, c'est cela la prière.

#### 2. "ALLER VERS LE PÈRE" C'EST "VENIR VERS NOUS".

C'est l'œuvre christique tout entière qui est dénommée ici prière. Et que le Christ aille vers le Père ou que le Christ vienne vers nous, c'est la même chose. Si quelqu'un entend cela pour la première fois, il peut être très étonné. En revanche, c'est une chose que nous avons fréquentée très souvent.

#### 3. "VENIR VERS NOUS" C'EST "ALLER À LA MORT".

Le *venir vers nous* sur mode ressuscité n'est pas un épisode autre qu'*aller à la mort*. Car la dimension de résurrection est inscrite dans le mode même de mourir.

#### 4. LA MORT DU CHRIST EST LA MÊME CHOSE QUE LA DESCENTE DU PNEUMA.

On a l'habitude de penser que, le vendredi saint, il s'agit de la mort, le dimanche de Pâques, il s'agit de la résurrection et puis, à la Pentecôte, il s'agit de la descente de l'Esprit (du paraclet). Or chez saint Jean, chacun des épisodes que je viens d'énoncer est inséparable des autres. Ils sont contenus les uns dans les autres. C'est pourquoi, à la Croix, le Christ remet le souffle et de lui coulent eau et sang, c'est-à-dire tout le principe vivificateur de l'humanité. C'est le lieu de la diffusion du pneuma (de l'Esprit), c'est la Pentecôte. Jamais Jean ne considère *un* épisode, mais, à travers chaque épisode, il dit le profond de cet épisode, non séparé de la totalité de sens. Nous l'avons dit souvent.

### b) La prière comme un des noms de la présence.

L'important, ici, c'est que le mot de prière soit énoncé. Car, ce que nous cherchons au cours de cette année, c'est : qu'en est-il de la prière, qu'en est-il de notre prière ? Qu'est-ce que c'est que prier ?

Ici, c'est le Christ qui prie (« *Je prierai le Père* ») mais ça n'a aucune importance. Ceci, pour deux raisons :

– la première raison est que le sens du mot prière l'emporte ici sur le fait de savoir qui prie, c'est ce que nous avons vu avec le deuxième principe que nous avons énoncé lors de l'étude du premier stique.

– la seconde raison est que, si nous avons commencé l'autre jour notre étude concernant la prière par la prière que le Christ adresse au Père au chapitre 17, c'est parce qu'il n'est de prière que la prière du Christ. Notre prière nous précède et lorsque nous prions, nous entrons dans cette vocation, dans ce jet ou ce trajet vers le Père, qui ne procède pas de notre initiative ou de notre propre ressource, de notre propre capacité.

Donc « *Je prierai le Père* » parle sur la prière et dit la présence de christité.

Nous avons déjà trois mots ou expressions que nous mettons au substantif pour dire la nouvelle présence du Christ absenté par la mort : "*agapê*" ; "garde de la parole" (*garder la parole* c'est entendre et attendre, et entendre correspond à la foi) ; et enfin "prière".

Si on vous avait demandé en quoi consistait la présence de christité dans le monde vous auriez peut-être dit *agapê*, peut-être la foi et peut-être aussi l'eucharistie. Or l'eucharistie, c'est l'essence de la prière ! En effet l'essence de la prière consiste en ce qu'elle est sens du don et le don se manifeste soit par la demande, soit par l'action de grâce.

### **c) La présence du pneuma c'est la présence du Christ ressuscité.**

Regardons le quatrième terme : « *et il vous donnera un autre paraclet.* » C'est le don du pneuma (de l'Esprit) qui est caractérisé ici à la fois comme *paraklêtos*, c'est-à-dire parole d'aide, et comme présence : « *afin qu'il soit avec vous pour toujours.* » Et ensuite le verset 17 précise ces données sur le *paraklêtos* : c'est le pneuma de vérité.

Pourquoi dit-il *un autre paraclet* alors qu'il veut répondre à la question : « Que veut dire : *je viens ?* » C'est le Christ qui dit « *Je viens* » et ici : *le Père vous envoie un autre paraclet*. Voilà une question très intéressante.

Paraclet n'est pas le nom propre désignant ce que nous appelons la troisième personne de la Sainte Trinité. Saint Jean dit au premier chapitre de sa première lettre : « *Si nous péchons, nous avons un paraclet : Jésus, le juste (le bien ajusté)* » : ici c'est Jésus qui est paraclet.

Dans notre texte il s'agit d'*un autre paraclet*. Or, nous avons déjà appris que, chez saint Jean, *autre* signifie *le même* : un autre paraclet, c'est-à-dire une autre modalité de présence de moi-même. Mais alors, direz-vous, cela supprime la troisième personne de la Trinité ! Mais non ! Le propre de ce que nous appelons le mystère de la Trinité, c'est qu'il nous faut reméditer le rapport du même et de l'autre : un et trois différents. Là, nous avons un lieu, une méditation à reprendre sur le même et l'autre, comme un chemin qui n'a pas été le chemin emprunté par la théologie classique dans ce domaine. Ceci est une parenthèse.

Donc la venue du pneuma est un nom de la présence du Christ.

## Conclusion.

Les quatre dénominations de la présence authentique sont donc : l'*agapê*, l'écoute de la parole (la garde de la parole), la prière, le don du pneuma (de l'Esprit).

Nous avons aperçu comment ces quatre dénominations, qui nous paraissent assez étrangères les unes aux autres dans notre façon de les entendre, disent cependant rigoureusement la même chose. Et ce qui est très important, c'est qu'aucune en particulier n'est entendue si ne sont pas entendues en elle simultanément les trois autres. Nous n'entendons ce que veut dire *agapê* qu'à la mesure où nous entendons que cela dit la même chose que les trois autres : la garde de la parole, la prière christique et l'accueil du pneuma-paraclet. Nous n'entendons le mot prière que si nous entendons qu'il dit la même chose que les trois autres.

Peut-être n'auriez-vous pas choisi, pour décrire l'essentiel de la présence de Dieu au monde, ces quatre termes. En tout cas, avoir repéré dans ces deux versets ce qui constitue le fil conducteur, le leitmotiv, des chapitres 14 à 17 est une chose qu'il faut retenir à titre d'hypothèse de lecture qui demandera à être confirmée. Il faudra voir en quoi ce motif donne lieu à des développements au long de ces chapitres. Nous aurons du reste l'occasion d'examiner plusieurs de ces développements. Par exemple la prochaine fois nous lirons un autre texte qui aboutit à la mention de la prière et qui se trouve au chapitre 16, versets 16 et suivants.

## Sixième rencontre

### Le rapport du Christ et de l'humanité

Pour cette dernière rencontre de l'année 2002, j'aimerais que nous fassions une sorte de rétrospective sur le chemin parcouru pendant ce trimestre.

Nous avons une question initiale qui était quelque chose comme : « Qu'est-ce que la prière ? » Le thème de prière avait été choisi par vous. La question sur la prière n'était pas plus déterminée que : « Qu'en est-il de prier, qu'en est-il de la prière ? »

Nous avons suivi un chemin et il peut se faire qu'il y ait un écart entre ce qui s'entendait dans la question et ce que nous avons effectivement visité et rencontré.

Nous avons d'emblée écarté le possible de la question en évoquant une prière qui nous avait paru authentique et même belle et qui cependant n'avait rien de canonique. Nous l'avions tirée d'un auteur profane. Et puis d'autre part nous avons entrepris une lecture chez saint Jean de laquelle ce que nous avons tiré peut paraître très éloigné de la question initiale sur la prière.

Est-ce que vous pourriez maintenant exprimer éventuellement des regrets, parce que nous serions allés sur un chemin qui ne vous semblerait pas répondre à la question initiale, ou bien au contraire y aurait-il des points qui vous paraîtraient essentiels pour avancer dans notre recherche ?

#### « Il n'y a que Dieu qui parle à Dieu. »

► Moi je suis resté en arrêt sur une phrase que tu as dite à la fin d'une séance précédente, qui me paraît à la fois fondamentale et en même temps très difficile à avaler : « Il n'y a que Dieu qui parle à Dieu. » Il y a comme un mouvement qui donne l'impression d'être en boucle (mais je ne suis pas sûr que la boucle soit une bonne image) dans laquelle nous sommes pris. Mais surtout j'ai une espèce de résonance de contestations, de remarques qu'on pourrait me faire, par rapport auxquelles je me sens complètement démuné, que je pourrais résumer par : « Oui, on est complètement autistes », mais je sens bien que ce n'est pas ça.

**J-M M :** Ce n'est justement pas ça. Je vais faire deux remarques à ce propos :

– une remarque sur la mêmeté et l'altérité. Il y a du même et de l'autre mais comment entendre ce rapport du même et de l'autre ? Je ne l'entends jamais si je subordonne l'autre au même ou si je subordonne le même à l'autre, c'est-à-dire si je sacrifie l'un des deux.

– La deuxième remarque concerne ce qui nous guette beaucoup plus dans ce domaine, lorsqu'on parle de "je", c'est d'entendre ce discours psychologiquement. Le correspondant ou le répondant psychologique à ce que nous sommes en train de dire serait quelque chose comme le risque de fusion.

Par ailleurs pressentir qu'il y a quelque chose d'authentique dans une formule comme celle-là, et être réticent par rapport à des conséquences perverses qu'elle pourrait avoir, c'est la position parfaite !

### « On est prié. »

► Moi j'ai découvert qu'en fait on ne prie pas mais que « on est prié ». Et c'est une expression qu'on dit même dans la vie quotidienne. Et le fait d'être prié a beaucoup changé de choses pour moi.

**J-M M :** L'expression est très intéressante quoiqu'elle ait deux sens possibles : « Vous êtes priés » c'est-à-dire que quelqu'un me prie ; ou bien ça signifie « Je crois que j'opère la prière mais en réalité c'est la prière qui opère en moi. » Je ne sais pas quel est le sens que vous accentuez.

► « La prière opère » pourquoi pas. On a parlé du "Je christique". On est priés comme...

**J-M M :** Comme on peut dire que nous sommes parlés ?

► Oui, c'est ça.

**J-M M :** Donc c'est le second sens.

Nous pensons que nous parlons alors qu'en réalité nous sommes parlés, ça parle en nous. C'est d'ailleurs une expression qui mériterait d'être examinée : est-ce qu'elle est purement et simplement paradoxale pour le plaisir, ou est-ce qu'elle a un fondement ? Cela revient à la question : « Qui parle ? »

Cette question « Qui parle ? » est de toute première importance, y compris en ce qu'elle comporte : « À partir d'où je parle ? » C'est pourquoi, pour moi, il est très important que je dise : « Je parle ici à partir de mon écoute de l'Évangile » et je n'ai aucun autre titre à le dire et vous n'avez aucun autre titre à l'entendre. D'autres fois je dirais : « je parle à partir de mon expérience » ou « je parle à partir de ce que je sais de l'histoire de la pensée occidentale » ou « je parle en tant que philosophe ». C'est donc lié à la question : « Qui parle ? »

► C'est lié aussi à « celui à qui je parle ».

**J-M M :** Oui : « Qui parle en moi et à qui ? »

On va arriver bientôt à la question des pronoms fluides. Les pronoms pour nous sont des choses fermes : je, tu et il, ce n'est pas du tout la même chose, c'est évident !

► Je reviens à la lecture du chapitre 17 qui est en « Je ». Ça permet d'avoir une armature. C'est quand même la prière christique, et en fait ça passe par nous.

**J-M M :** Peut-être que nous sommes précisément parce qu'il passe par nous.

► Ce que fait le Christ est assez curieux parce qu'il s'adresse à son Père mais en même temps ça nous concerne. Dans le dogme on dit qu'ils sont trois mais que ça ne fait pas trois. Donc l'ensemble prie en nous ! Et nous ne serions pas sans ça. Ça ne veut rien dire ce que je dis...

**J-M M :** Si, je crois percevoir ici que ce qu'on appelle couramment le mystère de la Trinité nous invite à réfléchir avec un peu plus d'attention sur le rapport de trois et de un par exemple,

et cela par rapport à notre discours natif. Nous pourrions dire très bien : ça concerne la Trinité et ça ne nous concerne pas. Mais le Christ dit qu'il prie précisément pour que « *nous soyons un comme lui et le Père sont un* ». Donc le mode d'être à autrui, pour les hommes, est affecté par cette unité et par cette question sur la tri-unité.

Nous sommes donc invités à repenser, de façon radicalement neuve par rapport à toute capacité de pensée, à partir de ce qui est entendu et dit à, sur « *Le Père et moi nous sommes un* », sur ce qu'il en est de *je*, de *tu* etc.

Le *Je* christique qui dit « *Je suis* » ou bien « Je suis ceci, cela » n'est pas notre "je" usuel. Quel est ce *Je* de résurrection (ce *Je* de christité) ? Et quelles sont les retombées de cela sur notre mode d'être et de dire « je » ?

### **Le rapport entre la prière du Christ et la prière de l'humanité.**

► J'ai une question qui concerne le fait de savoir si on est essentiels dans la relation Père-Fils. Tu as dit que la prière du Christ nous précède mais que se passerait-il si on n'était pas tous assemblés en tant qu'être priants ?

**J-M M :** C'est une question très intéressante. La théologie classique a une réponse très nette : le rapport du Père et du Fils relève de l'éternité, donc de la Trinité en soi, et les vicissitudes de notre vie relèvent de l'économie, du dessein de Dieu en tant que créateur, et ne sont donc pas nécessaires pour son éternité. C'est dommage ! Il faudrait que nous puissions être dans un autre site, car cette distinction de la théologie n'est pas une distinction scripturaire. Bien sûr si la question est posée de cette façon-là (« Est-ce qu'on est essentiels dans la relation Père-Fils ? »), seule la réponse qui distingue radicalement la Trinité en soi et son rapport à nous est valide. Alors il faut nous demander : est-ce la bonne question, faut-il poser la question comme cela ? Et justement l'Écriture ne pose pas la question comme cela.

Alors ce que je viens de dire est purement négatif mais cela désencombe et permet d'aller voir comment la question se pose dans l'Écriture.

► Quand on dit « Dieu seul parle à Dieu », quand on dit « Ça prie en moi » ou « La prière me précède » est-ce qu'on ne dit pas des choses très proches ?

**J-M M :** Mais oui, exactement.

J'en profite pour revenir sur cette expression « Dieu seul parle à Dieu » qui était venue la dernière fois après la lecture de la prière de Jésus en Jn 17.

Tout à l'heure quelqu'un faisait la remarque que ça ressemblait à une boucle. Or Jésus commence par dire : « *Père, glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* » c'est-à-dire que la manifestation de Jésus comme Fils atteste le Père comme Père puisque, s'il n'y a pas fils, il n'y a pas père, et Jésus ajoute « *selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* » ; donc lorsqu'ensuite il dit « *Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais avant que le monde fut* », et ce n'est pas une boucle puisqu'il est maintenant plein de la totalité de l'humanité.

Lorsque saint Jean parle de la relation du Christ au Père, il parle toujours du fait que c'est une relation dans laquelle le Christ est en charge de la totalité de l'humanité. Le Christ est ce jet (ou ce trajet) de l'humanité vers le Père :

- c'est ce qu'il est : il est parole (prière) tournée vers le Père (Jn 1, 1) ;
- c'est ce qu'il fait : « *Je vais vers le Père* » ;
- c'est ce qu'il dit dans ce trajet de la prière : « *Levant les yeux vers le ciel il dit : "Père".* »

Ce sont de multiples modes d'expression de la fondamentale relation constitutive du Père et du Fils.

► Quand j'ai la conscience de désirer prier, est-ce que je suis déjà dans le "Je" christique ?

**J-M M :** En un sens oui, à condition qu'on fasse une différence entre le simple sentiment psychologique de ce désir et la qualité effective de ce désir.

Il ne faut pas vous inquiéter de ce que je viens de dire car l'identité de votre désir est bien mieux posée dans les mains de Dieu que dans les mains de votre propre conscience ! En effet sur cela vous n'avez pas maîtrise. Vous ne savez jamais avec une certitude apodictique que maintenant vous êtes dans un authentique rapport avec Dieu, mais Dieu, lui, le sait, et c'est beaucoup mieux. Ceci peut paraître affligeant et inquiétant, mais pas du tout : Dieu est un bien meilleur gardien que moi.

► Mon rapport à Dieu ne m'appartient pas, donc je ne le sais pas.

**J-M M :** Et c'est ce qui est dit en toutes lettres par Jésus : « *Le pneuma, tu ne sais d'où il vient ni où il va.* » Or « D'où je viens et où je vais », c'est la question identifiante chez Jean. Cela veut donc dire que je suis incapable de l'identifier. Et cela ne signifie pas pour autant que je n'ai pas de rapport avec le pneuma : « *Tu entends sa voix.* » Entendre est beaucoup plus que savoir parce que notre savoir est toujours préhensif. Or si quelque chose a pour essence d'être donné, toute prise est une méprise. Et en revanche entendre ouvre et conserve l'espace de relation, parce que ce n'est jamais une affaire entendue. En effet entendre c'est savoir que je ne sais pas, donc savoir qu'il y a encore à entendre. C'est pourquoi la vertu essentielle d'entendre, c'est la patience. Et c'est pourquoi la vertu essentielle du dialogue est aussi probablement la patience. Et le mode de tenir les contradictions fondamentales qui peuvent se manifester dans le dialogue, c'est ce pâtir-là, c'est ce beau mode de pâtir l'apparemment irréconciliable. Les mots durée (*diamonê*), garder (*têrein*), demeurer (*mênein*), tous ces mots johanniques sont de toute première importance.

### **Le micron de différence entre la garde de la parole et l'agapê.**

► Dans le dernier cours vous avez dit que la garde de la parole (ou la foi) et l'agapê étaient la même chose à une petite différence près. Et je n'ai pas su percevoir la petite différence.

**J-M M :** J'espère bien ! C'était à propos de la phrase : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions (ma parole)* » (Jn 14, 15) et nous savons qu'aimer n'est autre que l'agapê et que garder la parole, c'est ce qu'on appelle couramment la foi. Ces deux choses ne sont pas dans un rapport conditionnel, puisque nous avons vu que dans « si... alors.. » le si n'est pas à lire comme un conditionnel, de même que "afin que" n'est pas à lire comme désignant une proposition finale.

Donc nous avons une juxtaposition qui dit deux fois la même et unique chose. Pourquoi deux fois ? Parce qu'entre les deux il y a un micron.

### **Le texte de Jn 16, 16-28.**

Nous allons aborder la question du micron lors de notre prochaine rencontre puisque nous allons ouvrir Jn 16, 16 sq, texte qui nous conduit aussi à la mention de la prière. Nous cherchons non seulement les versets où se trouve le mot de prière, mais nous regardons ce qui y conduit, ce qui fait qu'on arrive à ce mot de prière.

C'est le texte dans lequel il y a une énigme répétée trois fois, une énigme initiale qui ouvre une recherche (*zêtêsis*). L'énigme est l'équivalent du trouble (*taraxis*) que nous avons vu au début du chapitre 14 de l'évangile de Jean dans un chemin qui conduisait à la prière: le trouble provoque la recherche (même si elle n'est pas mentionnée au chapitre 14), la recherche se tourne en question (*érôtaô*, je questionne) et la question s'accomplit lorsqu'elle se change en *aitêsis* (prière). Ce chemin, Jean le fait plusieurs fois et il l'articule même dans une scène que nous verrons plus tard.

L'énigme du chapitre 16 c'est « *Un peu et vous ne me constaterez plus, ce qui est qu'un peu inversement vous me verrez.* » (v. 16). Donc "ne pas constater" et "voir" c'est la même chose au sens johannique, cela lorsque les deux mots sont mis en concurrence l'un avec l'autre.

Alors inutile de vous dire que cela n'est pas dans la plupart des traductions où vous avez : « Un peu de temps vous ne me verrez plus et un peu de temps après vous me verrez. » Or la phrase traduite ainsi n'est pas énigmatique donc il ne s'agit pas du tout de cela puisqu'elle est répétée par trois fois intégralement et que les disciples se posent la question : « Nous ne savons pas ce qu'il dit, qu'appelle-t-il micron ? » C'est votre question.

► Dans le texte il n'y a pas marqué : « un peu de temps » ?

**J-M M :** Non, pas à cet endroit-là. Il y a des lieux parallèles où le mot temps (*khronos*) est prononcé mais pas ici. Si ce n'est pas employé ici il y a une raison. Du reste, dans les autres lieux la différence entre constater et voir n'est pas accentuée, il s'agit d'autre chose.

Nous avons au chapitre 16 une lecture de ce qui fait l'essence, ou le sens le plus profond, de ce qui est indiqué de façon sommaire aux Juifs auparavant : « Comme je l'ai déjà dit aux Juifs, vous ne pouvez venir là où je vais. » Donc pour les Juifs la phrase est sans méditation.

Cette même phrase est donc reprise au chapitre 16 dans la méditation sur la signification d'une identité. Je le dis en effet par avance, ceci commente la phrase : « *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). C'est-à-dire : « Si je ne meurs pas au mode sur lequel je suis avec vous, je ne viendrai pas sur le mode de pneuma, le mode de présence de résurrection. »

Alors quelle différence y a-t-il entre cet espace du constat et cet espace de résurrection ? Le mot "je" ici est déjà dans une fluidité intéressante parce que le texte lui-même ne dit pas : « je ne viendrai pas » mais « le pneuma ne viendra pas ». Alors c'est un autre ? Non, pas du tout, c'est lui-même. Donc quel rapport ?

## Le rapport du Christ et de l'humanité.

► Il me semble que le "Je christique" c'est l'ensemble de nous tous réunis ressuscités.

**J-M M :** Toute la question est : que veut dire "ensemble" ?

► L'accomplissement suppose la résurrection de ce qui en nous n'est pas notre "je natif", qui est un "je que nous ne connaissons pas".

**J-M M :** C'est l'insu de nous-même.

► Cet insu on va le retrouver dans l'ensemble du "Je christique" qui est là sous forme de pneuma dans l'humanité. On peut penser aussi cela sous l'angle de ce qu'on appelle la communion des saints...

**J-M M :** C'est cela. Le thème que nous évoquons ici a ses lieux chez Jean, des lieux où le méditer. Par exemple dans les chapitres 14 à 16, on trouve au début du chapitre 15 le thème suivant : « *Je suis la vigne, vous êtes les sarments.* » Ceci ne signifie pas « Je suis le cep et vous les branches. »

Donc comment se pense le rapport des *dieskorpisména*, c'est-à-dire des déchirés-dispersés que nous sommes et du Monogénês (du Fils un) ? C'est le rapport des multiples enfants (tekna) et du Fils un. Ce thème du *dieskorpizeïn* est le mode sur lequel il faut lire la pluralité.

Pour nous, si les hommes nombreux c'est comme ça, et on pense en général que c'est plutôt bien, ou en tout cas que c'est neutre, que ce n'est ni bien ni mal. Or tout se passe dans l'Évangile comme si l'humanité était nativement une humanité déchirée. En effet le mode sur lequel nous appréhendons nativement (selon notre naissance empirique) "je" et autrui est un mode déchiré. C'est le mode ouvert par la figure fratricide de Caïn par rapport à Abel, où c'est : « ou l'un ou l'autre ». Et la question se pose : qu'en serait-il d'un lieu dans lequel ce serait « d'autant plus l'un que c'est plus l'autre » ? Voilà la question fondamentale.

Bien sûr cette récollection, cette *sunagogê* – *sunagageïn* (rassembler) est le verbe employé chez Jean – n'est pas ramasser des choses pour faire une totalité au sens de notre imaginaire de l'entassement. Ce n'est pas une unification qui supprime la persistance d'une certaine altérité, mais c'est l'invitation à ce que l'altérité du même ne soit pas l'altérité adverse. Or nous pensons l'altérité comme adverse.

Voilà un point tout à fait décisif qui place la signification de l'humanité dans la perspective d'une union indéchirable avec la christité. En sorte que le Christ qui est un parmi d'autres, un en plus, par sa mort donnée cesse d'être un en plus pour devenir l'unité unifiante. C'est ce qui donne à la mort christique son sens vital.

Nous avons étudié ici l'expression "vie éternelle" pendant trois ans. Le plus souvent le mot de mort a un sens absolument négatif dans l'Écriture, c'est même un nom propre de Satan : il est la mort. On peut dire aussi qu'il est le péché, car mort et péché c'est la même chose, étant donné que la mort est pensée à partir du meurtre. Et le mot de mort subit ce retournement de sens qui est la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus Christ. Le même mot "mort" signifie à la fois le Satan en lui-même, donc son essence, et le salut même de l'humanité. Il y a quelque

chose qui s'est passé dans le vocabulaire du mot "mort", parce que ça s'est passé effectivement dans la mort christique<sup>14</sup>.

Autrement dit nous n'avons pas à notre disposition de quoi penser ce qu'il en est de l'humain dans les ressources de notre Occident, et sans doute aussi, j'imagine, dans les ressources de nombreuses autres cultures.

Le mot humanité pour nous n'est qu'un terme abstrait utilisé pour dire ce qu'il y a d'essentiel à l'homme dans tous les hommes et dans chacun, ou bien c'est un mot collectif qui désigne la totalité des existants. Or ici il ne s'agit ni d'un mot qui dit un tas d'individualités, ni quelque chose qui dit simplement l'essence abstraite et commune à chacun. Qu'est-ce que c'est que cela ? Ça n'existe pas dans notre ressource de pensée.

Le Christ est le plus universel en étant précisément le plus concret, alors que cela s'oppose chez nous puisque l'universel est abstrait. Or le Christ identifié dans sa dimension de résurrection n'est pas un individu concret puisqu'il est précisément un individu concret mort : il meurt d'un mode de mourir qui inverse le sens de la mort, si bien que toute la résurrection est incluse dans son mode de mourir. Et le terme abstrait d'humanité n'est pas non plus suffisant pour lui.

### **Que veut dire homme ; quel est le rapport des mots homme et Christ ?**

Si bien qu'il faut être très attentif parce que les ressources de langage qui sont à notre disposition de par notre propre culture ne nous permettent pas d'envisager précisément cela : que veut dire homme et quel est le rapport du mot homme au mot Christ ?

On le perçoit dès les premiers écrits de Paul lorsqu'il traite du Christ en adamologie, c'est-à-dire dans une méditation de la figure d'Adam.

Il y a deux Adam :

– Adam de Gn 1 : « *Faisons l'homme comme notre image* », c'est-à-dire « Faisons le Christ ressuscité. » Ça concerne l'humanité puisque « *Mâle et femelle il les fit* » : le mâle c'est le Christ et la femelle c'est la totalité de l'humanité convoquée (*Ekklesia*). Vous retrouvez ici deux thèmes de Paul<sup>15</sup>.

– Adam de Gn 3 : « c'est un autre », comme dit Philon d'Alexandrie contemporain de Jésus. Au début de son commentaire de Gn 3, à propos et d'Adam il dit : « Il s'agit d'un autre ». Pour Paul aussi il s'agit d'un autre<sup>16</sup>.

Cela nous paraît aberrant parce que nous pensons à partir du concept de nature, et de nature humaine. Or il n'y a pas de nature humaine pour l'Écriture où le mot homme porte de façon équivoque deux postures constitutives : la posture christique, et la posture adamique de Gn 3. Nous sommes les fils d'Adam de Gn 3, mais d'être cela ne dit pas notre ultime avoir-à-être car est semé en nous le « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* » de Gn 1, et nous sommes dans la femelle, c'est-à-dire la totalité.

<sup>14</sup> Voir le message [L'opposition chair-pneuma. La crucifixion/résurrection du langage](#) sur le blog dans le tag "mots importants"

<sup>15</sup> Voir [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\) ; 1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#).

<sup>16</sup> Cf. [Les deux Adam : Christ de Gn 1 / Adam de Gn 2-3 ; Relecture de Image et ressemblance de Gn 1, 26 d'après Ph 2, 1Cor 15, Rm 5.](#)

La prochaine fois nous prendrons donc le texte de Jn 16, 16 sq. Et plus tard il y aura tout une réflexion sur le Nom.

## Septième rencontre

### Jn 16, 16-28 :

## Première approche du texte

### Introduction

En ce début d'année, je ne vous souhaite rien. Je veux dire par là que je ne vous souhaite pas "quelque chose". Il y a du rapport entre le souhait, le vœu, l'optatif et la prière.

#### **Tourné vers "plus grand".**

Or un des traits de la prière, si je prends le langage de Paul, s'exprime ainsi : « *À celui qui peut en surdébordement par rapport à ce que nous demandons et ce que nous connaissons.* » (Ep 3, 20). Autrement dit le vœu, la prière ou la demande ne s'arrête pas au contenu de notre désir ou à la limite de notre pensée.

La prière ou le vœu est une vocation, une portée, qui va plus loin que ce que nous savons désirer et que nous saurions connaître. Elle porte plus loin parce qu'elle vient de plus loin. C'est bien un mot de Paul, cela : « *huperekpérissôs* (en surdébordement) *par rapport à* ». Chez Jean, un des noms de la région visée ici est : « *plus grand* ». « Vers plus grand que penser nous ne puissions », c'était une traduction de mon ami Michel Corbin.

*Plus grand* est l'un des noms de la résurrection. Autrement dit nous ne sommes pas ouverts à *quelque chose*, nous sommes ouverts à *plus grand*. Et nous demandons que nous le soyons.

Rappelons-nous que la dimension ressuscitée de Jésus se dit : « *Je vais vers le Père.* » Cela dit sa mort et dit sa résurrection. Nous avons vu que « *Jésus, levant les yeux vers le ciel, dit : "Père"* » (Jn 17, 1), et nous avons dit que c'était là le jet (ou le trajet) de la prière qui est la même chose qu'*aller vers le Père*.

- Le Christ n'est rien d'autre que : *être tourné vers le Père* (Jn 1, 1).
- Qu'est-ce qu'il fait ? Il va vers le Père : « *Je vais vers le Père.* »
- Qu'est-ce qu'il dit ? Il dit : « *Père qui es aux cieux...* »

Ces tournures fondamentales se disent dans le langage de l'être, dans le langage du dire et dans le langage du faire. À tous égards, cela dit l'être essentiel christique. Le Christ est être tourné vers le Père et il dit lui-même : « *Vous vous réjouiriez de ce que je vais vers le Père car le Père est plus grand que moi* » (Jn 14, 28), voilà une phrase très étrange pour les théologiens classiques.

#### **L'Évangile n'est pas lié à une dénomination.**

Nous sommes donc ouverts à plus grand, et ceci est essentiel à l'Évangile. Cela signifie que l'Évangile n'est pas lié à une dénomination.

Pourtant il est lié au nom de Jésus. Ah ! Voilà une question ! Jésus est-il le nom propre ? Est-il "le" Nom, le Nom qui n'est pas un nom ? Nous avons retenu ce thème du Nom à partir de l'expression « *prier dans le Nom* » que nous avons rencontrée en début d'année.

Je suis enfoncé dans cette question du *Nom* depuis un bon nombre de semaines. Il y a des alternances de lueurs et d'opacités. Nous arriverons bientôt à cette question, et je vous dirai le point où j'en suis. Mais je crois que c'est quelque chose de très essentiel, alors que l'expression « au nom de » est tout à fait banale et absolument insuffisante pour traduire ce qui s'énonce là : les différents emplois de « *dans le Nom* ».

Je n'oublie pas que notre thème est la prière et qu'à l'horizon nous avons le thème du *Nom*, ou plutôt de « *demander (prier)<sup>17</sup> dans le Nom* ».

### **Le thème de la prière (la demande dans le Nom) en Jn 16, 23-24.**

Tout ceci se résume assez bien, par exemple, dans ce verset : « *Amen, Amen, je vous dis, ce que vous demanderez au Père dans mon nom, il vous donnera. Jusqu'ici vous n'avez rien demandé dans mon nom. Demandez et vous recevrez, en sorte que votre joie soit pleinement accomplie.* » (Jn 16, 23-24). La *joie* est l'un des noms qui désigne la région de la Résurrection, et l'accomplissement plénier désigne également la même région.

Nous rencontrons encore ici le mot de prière et nous allons être soucieux de voir le chemin qui conduit à ce mot-là dans ce passage de Jean. Nous l'avons fait au cours de rencontres précédentes dans une séquence du chapitre 14. Nous sommes désormais dans une séquence du chapitre 16. Nous allons voir si nous retrouvons le même mouvement, si ce que nous avons aperçu se confirme.

Nous verrons comment surgit tout d'un coup le mot de prière, pourquoi il est là. En effet le mouvement de la tige est important à garder pour avoir la posture de la fleur qui surgit, il ne s'agit pas ici de fleur coupée, mais de fleur vivante. Il faut donc tenir un mot qui surgit dans le mouvement du texte, dans sa lancée, dans sa croissance. C'est ce que nous allons faire une fois encore.

Pour d'autres raisons, j'ai déjà cité une fois ou l'autre des éléments de ce passage. Vous allez les reconnaître. Mais plus je fréquente ces textes et plus je suis persuadé que nous sommes loin de les entendre. Et revenir sur un texte, fût-ce dans une autre visée ou perspective ou préoccupation, est susceptible de réveiller des choses que nous n'aurions pas encore entendues.

## **Jn 16, 16-28 : le chemin qui va vers la prière**

Nous sommes donc au chapitre 16.

### **Lecture du texte.**

« *Un peu et vous ne me constatez plus et inversement un peu et vous me verrez. Certains disciples se disaient les uns aux autres : "Qu'est-ce qu'il nous dit là ? Un peu et vous ne me constatez plus et inversement un peu et vous me verrez ! Et je vais vers le Père !" Ils disaient*

<sup>17</sup> Le verbe qui figure dans le texte grec c'est *aitéô* (demander, prier).

*donc : "Qu'est-ce qu'il dit ? Qu'est-ce qu'il appelle un peu ? Nous ne savons pas ce qu'il dit." Jésus connut qu'ils désiraient le questionner. – C'est le verbe érôtaô (je questionne) : le questionner, l'interroger ou lui demander. – Et il leur dit : "Vous recherchez entre vous, les uns avec les autres, sur ce que j'ai dit : un peu et vous ne me constatez plus et inversement un peu et vous me verrez". » C'est la troisième citation explicite de cette phrase. Il ne faudrait pas la prendre à la légère, se satisfaire des traductions qui l'adoucissent. Il y a là une énigme. L'accent est porté sur l'aspect énigmatique de cette parole.*

*« Amen, Amen, je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez, tandis que le monde se réjouira. Vous, vous serez en tristesse mais votre tristesse deviendra pour la joie. – Je traduis très littéralement – La femme, quand elle enfante, a tristesse parce que son heure est venue. Mais quand est né le bébé, elle ne garde plus mémoire de l'affliction à cause de la joie, (à savoir) que soit né un homme vers le monde. Et vous donc maintenant, d'une part vous avez tristesse, inversement je vous verrai et votre cœur se réjouira, et votre joie personne ne vous la lèvera. Et en ce jour vous ne questionnez en rien. – Amen, Amen, je vous dis : ce que vous demanderez au Père dans mon nom, il vous donnera. – Demander est le même mot que prier. – Jusqu'à maintenant vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez en sorte que votre joie soit pleinement accomplie. »*

On peut ajouter quelques versets : *« Je vous ai dit ces choses en paraboles (paroïmiaï) – paroïmiaï est un mot difficile à traduire : c'est ce qui est dit "en proverbe" mais avec une signification "en énigme" – Vient l'heure où je ne vous parlerai plus en paraboles et je vous annoncerai au sujet du Père ouvertement (parrêsia). – Parrêsia, un mot qui dit la parole familière, aisée, proche, c'est un mot important – En ce jour, vous demanderez dans mon nom et je ne vous dis pas que je demanderai au Père pour vous, car le Père lui-même vous aime puisque vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti du Père. Je suis sorti du Père et je suis venu vers le monde, inversement je quitte le monde et je me mets en marche vers le Père. »*

### **Aller vers le Père c'est venir vers le monde avec un micron de différence.**

► Jean-Marie tu nous as souvent dit qu'aller vers le Père et venir vers le monde c'était la même chose.

**J-M M :** Voilà quelque chose que nous aurons à expliquer. Que Jésus meure, cela peut s'appeler "aller vers le Père". Mais sa mort est la même chose que sa résurrection, peut-être à "un peu près" (un micron près, et il faudra voir ce que c'est que ce micron. Ici, les disciples demandent : qu'est-ce que ce micron ?

Or que Jésus aille vers le Père l'accomplit et le manifeste comme Fils du Père, et du même coup il vient vers nous comme Fils. La véritable venue de Jésus vers nous au sens johannique du terme n'est pas ce qu'on appelle couramment l'Incarnation comme moment de la naissance. Il vient quand il vient comme ressuscité. Et il est reconnu quand il est reconnu dans sa dimension de résurrection. Or, pour qu'il vienne dans sa dimension de résurrection, il nous est bon qu'il s'en aille de son autre dimension, de sa dimension banale : *« Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le paraclet – le pneuma, c'est-à-dire la dimension pneumatique du Christ – ne viendra pas. »* (Jn 16, 7).

J'ai pris soin de reprendre cela, parce que notre texte dit la même chose, non pas du point de vue du Christ, mais du point de vue de ceux qui le reçoivent : "ne plus le constater", c'est sa mort ; "le voir", c'est le voir dans sa dimension de résurrection. Et ce n'est pas un petit bout de temps et puis un petit bout de temps. C'est "un peu" et "un peu inversement".

C'est la même chose que nous ne le constatons plus et qu'il nous soit donné de le voir. Voir est un des noms de la foi chez Jean, c'est reconnaître le Christ dans sa véritable dimension.

C'est une chose que nous avons déjà dite sous la forme suivante : son absentement et sa présence de résurrection, c'est le même. La résurrection n'est pas une sorte de retour qui aurait pour tâche de combler l'absence. Il est absenté, radicalement absenté. C'est l'autre face de sa présence de résurrection.

Nous allons re-situer cela dans l'ensemble des chapitres 14 à 17, puisque tout se tient largement. Vous verrez à quel point se confirme ce que nous avons découvert à propos du chapitre 14, à savoir que : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions (ma parole), je prierai le Père et il vous enverra... le pneuma* ». Ce sont les deux phrases structurant la totalité de ces quatre chapitres. Cela se confirmera en plénitude dans ce que nous avons à lire ici.

Ceci pour vous dire qu'il faut vraiment beaucoup de soin pour lire ces textes, au point qu'on ne peut même pas se fier aux traductions usuelles, dont beaucoup disent : « *Encore un peu, vous ne me verrez plus et puis encore un peu et vous me verrez.* » En raison de difficultés inhérentes au texte grec, ces traductions utilisent un même mot pour deux verbes différents dont la signification respective est pourtant essentielle.

Nous avons ici une méditation à une profondeur nouvelle de choses qui ont été déjà dites, et dites au sens banal dans des passages antérieurs au chapitre 16. En effet, ce verset reprend en commentaire la phrase dite aux Judéens en Jean, 7, 33 : « *Encore un peu de temps...* », où le mot *khronos* est prononcé, et une autre phrase en Jean 14, 19, à l'intention des disciples, où le même verbe *théôrein*, est employé deux fois pour dire voir. Dans ces deux cas nous avons le sens banal, premier, d'une annonce, et ensuite, au chapitre 16, nous avons la méditation de ce qui est recélé dans cette phrase énigmatique de Jn 16, 16.

### **La place de Jn 16, 16-23 dans les chapitres 14 à 17.**

Nous avons commencé l'année en disant que la prière n'était pas une activité qu'il nous chanterait de faire ou de ne pas faire, et que la question n'était pas de savoir si elle se faisait de telle ou de telle façon. En effet la prière désigne l'être même du Christ : le Christ est la prière consistante. Autrement dit toute notre prière a place dans la prière consistante.

Je parle de prière "consistante", mais pour nous la prière c'est du souffle, c'est du rien, ce qui est vrai c'est le sujet ! Eh bien non. C'est une chose que nous devons regarder avec attention, précisément à propos du Je christique et du Nom christique.

Donc *prier le Père* et *aller vers le Père*, c'est la même chose. De même nous avons vu que *venir vers le monde* et *aller vers le Père*, c'est la même chose.

Et rappelez-vous ce que nous commentons la dernière fois : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions (ma parole) et je prierai le Père et il vous donnera un autre paraclet (une autre parole assistante).* » (Jn 14, 15-16). Nous avons dit que la mention de la prière ici

était tout à fait essentielle : c'est le mot même de prière qui importe et non pas qui prie ou à qui s'adresse cette prière. Et à partir de ces deux versets nous avons mis en évidence quatre thèmes dans ce motif musical initial qui régit les chapitres 14 à 17 : l'agapê ; la garde de la parole ; la prière ; et la présence du pneuma.

Par exemple si vous regardez le chapitre 16, vous verrez que les versets 1 à 16 concernent l'envoi du pneuma ; et que les versets 16 à 23 que nous avons lus débouchent sur la prière. Donc deux des quatre thèmes sont décisifs dans le chapitre 16.

Nous avons dit aussi que chaque fois que l'un des quatre thèmes venait en premier, il fallait que mémoire soit faite de deux ou trois des autres, même rapidement ; et quand on passe au thème suivant, celui qui vient d'être traité est remémoré. C'est une écriture très musicale.

### **Jn 16, 16 : Question de regard. Qu'en est-il de voir ?**

► Il y a deux façons de voir au début du texte, car même si ce n'est pas le même mot, ça concerne le regard. Le problème c'est de ne pas tomber dans notre répartition spontanée où il y aurait les yeux de la chair et les yeux de l'âme !

**J-M M :** En effet il faut éviter la distinction post-platonicienne – en disant cela je la caractérise de façon sommaire – qui régit toute la pensée de l'Occident, à savoir la distinction de l'intelligible et du sensible, de l'âme et du corps. Cette distinction n'a pas lieu dans l'écriture du Nouveau Testament, pas une fois. C'est tout à fait capital si on pense aux lectures qu'on peut faire de l'opposition de la chair et du pneuma (de l'esprit), par exemple, pour prendre le langage paulinien<sup>18</sup>.

► Et il me semble que pour arriver à naviguer en dehors de ce qui nous constitue, il faut ruser d'une certaine manière avec les mots !

**J-M M :** En effet il faut ruser, le mot est très bon, à la mesure où le mot de ruse implique une attente, une patience, la mise en œuvre d'essais en sachant qu'ils ne sont que provisoires. Nous n'habiterons jamais pleinement cette parole parce que nous habitons notre parole native qui est la parole de l'Occident, et en plus de l'Occident moderne, et que pour s'approcher de ces textes-là, ce n'est pas fameux comme position ! Mais ce qui est très intéressant, c'est de le savoir sans en être dépités ! Il y a une distance considérable entre cette Écriture et nos capacités natives d'écoute.

► Il y a chez nous une distinction du voir qui fait jouer l'opposition sensible / intelligible alors que, chez Jean, il y a l'opposition entre un voir qui est charnel, qui est encore enténébré, et un autre voir. Le voir charnel est de l'ordre de la constatation, et on aurait tendance à le rendre assez proche du sensible, du constat. L'autre voir est de l'ordre de la résurrection : quel est-il ?

**J-M M :** Ce n'est pas en cela que consiste la différence entre les deux *voir* chez Jean. On trouve cinq ou six verbes pour dire voir, chez lui. Ils sont particulièrement intéressants à considérer dans leur différence lorsque deux de ces verbes sont amenés à jouer entre eux, à

---

<sup>18</sup> Voir le message "[Différents sens du mot chair chez Paul et chez Jean ; Jn 3, 6 ; Rm 1, 1-4 ; Jn 1, 13-14](#)" dans le tag "mots importants" du blog.

s'opposer d'une certaine façon. Mais lorsqu'ils sont pris individuellement, ils peuvent ne pas faire jouer ces différences.

La distinction ici est entre *théôrein* (constater) et voir (*horân*) qui désigne le "voir" au sens plein. *Constater* n'est pas une traduction heureuse mais le problème est de trouver un mot qui ne soit pas le mot voir au sens plein. Il ne faut pas nécessairement prendre ce verbe "constater" au sens où nous l'entendons habituellement.

Quand Jean dit au début de sa première lettre : « <sup>1</sup>*Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont palpé du Logos de la vie* – c'est-à-dire de la parole de Résurrection. Et là il faut comprendre que ce n'est pas dans notre mode d'entendre, de voir ou de toucher, et que c'est même, d'une certaine manière, dans un sens fondateur, réservé à l'âge apostolique. Mais attention ! Il y a la suite du texte. – <sup>3</sup>*Cela, nous vous l'annonçons pour que vous aussi vous ayez koïnonia (communion) avec nous...* <sup>4</sup>*Et cela nous vous l'écrivons en sorte que notre joie* – désormais c'est à vous et à nous – *soit pleinement accomplie.* » Entendre, voir, toucher, ce sont des mots du langage de la sensorialité, mais ils ne sont pas voués ici à dire la sensorialité banale. Évidemment, l'instrument d'appréhension est mesuré à la chose à appréhender, et ce qui est en question, c'est la dimension de résurrection, le Logos de la vie.

S'insinue donc ici une différence entre la sensorialité banale et cette sensorialité "spirituelle" qui prend la place de notre distinction du corps et de l'âme. En quoi consiste cette sensorialité spirituelle ? Elle réside dans l'espace ouvert par la parole : je ne vois qu'à partir d'entendre, c'est entendre qui donne de voir.

D'une certaine façon, entendre, voir, toucher tels qu'ils sont employés ici désignent tous l'unique expérience de foi. Mais l'ordre n'est pas du tout indifférent. Autrement dit tout cela est suspendu à l'écoute de la parole qui dit : « Jésus est ressuscité. » Cette parole donne une perspective, donne de voir, et c'est la chose peut-être la plus décisive.

Nous croyons que nous manquons de morale ou de je ne sais quoi : ce n'est pas vrai ! Nous manquons de perspective ! Nous n'avons pas entendu une parole qui donne "perspective".

Donc la parole donne de voir. Cette vue est une "proximité à distance", c'est-à-dire que la "perspective" introduit de la dimension. Et cette dimension s'accomplit dans la vraie proximité, proximité qui, ici, est dans la symbolique du toucher.

Il y a là une sorte d'exercice qui est à reprendre à chaque fois. Et je ne peux pas trouver un mot de notre vocabulaire qui désignerait cette nouvelle région. En effet, tous les mots de notre vocabulaire sont issus d'une expérience qui est celle de l'espace et du temps mortel. L'annonce de la résurrection n'a pas de vocabulaire autre.

### **La question de la nomination. Qu'est-ce qu'entendre "la" voix ?**

► Tout est donc suspendu à l'écoute.

**J-M M :** Tout à fait. Et c'est là qu'intervient le mot de "nommer", c'est-à-dire que le nom a à voir avec ça. Mais par ailleurs ce nom, en tant qu'il est un nom banal, un nom quelconque, de sa propre vertu, ne nomme pas ! Toute la question de la nomination est posée ici.

Dans un autre groupe nous lisons un livre de Heidegger qui pose lui aussi la question de la nomination. Et c'est incroyable le nombre d'approches communes, peut-être d'ailleurs simplement à cause de l'exigence du questionnement puisqu'il n'est pas du tout soucieux de l'Évangile. Il s'agit de *Pour servir de commentaire à Sérénité* (fragments d'un entretien sur la pensée)<sup>19</sup> : c'est un dialogue entre un professeur, un savant et un érudit. Heidegger a écrit ce texte dans les années 1944-1945, et il a repris certains éléments dans les années 1955-1960.

La question est : quelle serait une pensée qui penserait en mode propre, c'est-à-dire qui ne serait pas d'avance réduite à être la pensée qui représente et la pensée qui calcule ? Le but d'Heidegger est de chercher. Et il y a un moment où il vient à dire que cela dont on parle, quand on le cherche dans ce cheminement de dialogue à trois, ne peut pas être représenté. C'est-à-dire qu'en lisant cela nous apprenons à lire quelque chose qui ne peut pas être représenté. Autant dire que nous avons l'impression de ne rien comprendre, puisque notre pensée est une pensée qui représente, alors que ce dont il est question ne peut être décrit. Et Heidegger ajoute : « Cela cependant nous pouvons le nommer. » C'est donc une pensée qui est tout entière suspendue à un nom, mais par ailleurs ce nom, en tant qu'il est un nom banal, un nom quelconque, de sa propre vertu ne nomme pas. Donc toute la question de la nomination est posée ici. Il me semble que quelque chose de cette réflexion d'Heidegger peut être utile pour nous lorsque nous traiterons du nom au sens biblique du terme.

Pour être simple, nous avons souvent dit que Jean n'a que des verbes du corps. Ce sont :

- des verbes d'allure : aller, venir, monter, descendre, marcher, courir, entrer et sortir...
- des verbes réputés être des verbes de la sensorialité : voir (avec plusieurs verbes), toucher, manger, boire...

Il ne faut pas oublier que le mot même de pneuma que nous traduisons par esprit dit le vent, dit la respiration ! Il n'y a pas un vocabulaire réservé à la dimension de résurrection et un vocabulaire pour dire l'expérience ordinaire, mais il y a une autre façon d'habiter les mêmes mots.

► Le voir et le toucher dont tu parles sont suspendus à l'écoute.

**J-M M** : Oui, et je dirai que c'est vrai même dans notre expérience banale ordinaire. Nous croyons que nous voyons avec les yeux. En fait, nous ne voyons qu'avec des yeux accommodés par la parole. Vous ne pouvez pas savoir à quel point les articulations syntaxiques, la grammaire élémentaire, le sens des mots, prédéterminent notre capacité de voir et notre façon de regarder. Seulement cela nous ne le savons pas ! Autrement dit nous sommes déterminés par la parole, et vous ne savez pas à quel point la parole de notre Occident contemporain détermine ce que nous réputons évident !

Lorsque nous parlerons du Nom lui-même, nous pourrions revenir sur cette fonction de la parole, et sur la prise de conscience de ce qu'on entend une parole qui parle à partir d'ailleurs. En effet si on étudie le Nom dans les deux premiers siècles, on voit qu'il y a le couple *onomaphonê* (le nom et la voix). La question est d'entendre la voix, mais pas d'entendre des voix.

L'Évangile, c'est cela : entendre la voix qui n'appartient pas aux voix entendues, la voix qui étonne, d'un étonnement du tonnerre ! C'est cela la voix qui est authentiquement à la fois créatrice et salvatrice, c'est-à-dire celle qui révèle l'insu de notre être, ce que nous ne savions

<sup>19</sup> Ce texte est paru dans *Questions III et IV*, édition Tel Gallimard, p. 149-182.

pas avoir capacité à entendre. Cette voix, je l'entends ou je ne l'entends pas. À quelqu'un qui ne l'entend pas, je ne peux rien prouver. Et à cela de moi qui ne l'entend pas – car il y a quelque chose de moi qui persiste à ne pas l'entendre – je ne peux rien non plus ! Je veux dire par là : si je l'entends, cela ne se fait pas sans moi mais cela ne se fait pas par moi.

Pour nous, la foi est essentiellement aveugle puisqu'il y a la connaissance de raison, et la foi c'est aveugle. Jean, lui, emploie le beau verbe voir pour dénommer ce qui s'appelle *pistis* (la foi). Quand ce mot est prononcé d'origine, il n'est pas du tout pris dans le rapport déterminatif de sens : foi ou raison. Donc il faut essayer de l'entendre à partir d'où il prend sens.

### **S'entendre ?**

► On a parlé du sens qu'on mettait dans les mots. Est-ce que dialoguer avec quelqu'un ce n'est pas ensemble chercher à trouver un sens dans les mots qui font la vie, un sens qui ne soit pas déterminé à l'avance ?

**J-M M :** Il y a quelque chose de cela. C'est-à-dire qu'il faut être très modeste et savoir que même quand je crois vous entendre, peut-être que je ne vous entends pas, même si en ce moment j'ai l'impression d'avoir entendu un petit quelque chose de ce que vous dites ! Autrement dit, nous nous méprenons nativement, c'est la condition ordinaire. Il ne faut pas s'étonner du fait qu'on ne se comprenne pas. Il faut au contraire s'étonner que quelquefois, en dépit de cela, nous arrivions à nous entendre un peu ! Bien sûr les mots sont dans les tenants d'un certain nombre de mots voisins qui les co-déterminent. Mais ils sont souvent connotés par l'histoire singulière de chacun. Et là, ce qui joue, c'est leur inscription dans une culture, bien sûr, mais aussi dans l'histoire de chacun de nous à la mesure où elle intervient.

Nous pensons trop facilement que notre discours fabrique de la persuasion, fabrique de l'entente, fabrique de la communauté. C'est le contraire. Cela ne peut que révéler ou réveiller une communauté qui sourdement est déjà là, un point, c'est tout. Et c'est énorme ! Car je n'entends que ce que j'avais à entendre et dans le moment où cela m'est donné de l'entendre. La vertu majeure du dialogue, c'est la longue patience. C'est même la longue patience de l'histoire car il est hautement probable que l'accord, dans ces questions-là, est une unité eschatologique qui n'aura jamais lieu dans l'histoire.

Nous avons touché à un certain nombre de questions qui sont importantes pour nous pré-introduire à notre texte. Toutes peuvent être développées en le suivant pas à pas. Nous prendrons le temps qu'il faudra.

## Huitième rencontre

### Jn 14-17 : la tonalité

### Jn 16, 16-21 : tristesse et joie...

Au cours de nos dernières rencontres, nous avons suivi le chemin de pensée qui amène le mot de prière en Jn 16, 23-24.

Ce texte (Jn 16, 16-33), nous avons eu le souci de le poser dans l'ensemble des chapitres 14 à 17. Je vous rappelle que, dans les deux versets : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions (ma parole) et je prierai le Père et il vous donnera un autre paraclèt (une autre parole assistante)* » (Jn 14, 15-16), j'avais relevé quatre thèmes qui étaient quatre noms de la même chose :

- l'agapê ;
  - la garde de la parole ;
  - la prière ;
  - la présence du pneuma (ou la parole assistante de l'Esprit),
- qui sont quatre façons de dire la même et unique chose.

Dans ce texte, c'est le mot même de prière qui est important, antécédemment à la question de savoir qui prie qui (est-ce nous qui prions, est-ce le Christ...). Par ailleurs ce texte qui termine le chapitre 16 ouvre sur le chapitre 17, qui est formellement la prière que le Christ adresse au Père : « *Levant les yeux vers le ciel, il dit : Père".* »

Je vous rappelle que nous avons esquissé une première tentative pour comprendre comment « l'agapê » et « la garde de la parole » disaient la même chose, et comment, par ailleurs, que « le Christ prie » (c'est-à-dire va vers le Père), c'est la même chose que « la descente du pneuma (*l'Esprit*) vers nous ». En outre, le premier ensemble des deux premiers thèmes (agapê/garde) est égal au deuxième ensemble des deux derniers thèmes (prière/pneuma). Ceci donne l'articulation de l'ensemble de ces chapitres. Ainsi :

- au chapitre 15 c'est le thème de l'agapê qui vient en premier, d'abord dans la figure de la vigne où le mot d'agapê est prononcé à partir du verset 9.
- les quinze premiers versets du chapitre 16 concernent l'envoi du pneuma.

Mais nous avons dit qu'à chaque développement important d'un de ces thèmes, il avait toujours, à l'intérieur de lui-même, une sorte de rappel des trois autres. Nous considérons donc que ceci est acquis. C'est une indication sur laquelle on peut faire fond pour relire ces quatre chapitres.

Mais un texte n'est pas fait seulement de thèmes. Il est fait d'abord d'une tonalité.

## I – La tonalité des chapitres 14 à 17

Ces quatre chapitres sont dans une tonalité commune, une tonalité affective (une tonalité c'est un mode d'être affecté), et cette tonalité est celle du rapport de la peur et de la joie.

### **Le sentiment d'absence.**

La peur est créée au départ par le sentiment d'absence : Jésus est définitivement absent, il s'absente. La joie est l'affirmation de la présence conditionnée par cette absence même. C'est le thème christologique chez Jean : « *Je m'en vais, je me mets en marche* » et « *je viens* », ces deux choses-là n'étant pas des mouvements contraires. Il vient d'autant plus sous un certain jour qu'il s'en va sous un autre. Le Dieu qui visite l'humanité est un thème christologique, mais cette visite (ou cette visitation, cette salutation, ce salut fait aux hommes) n'a pas le simplisme grossier qu'on pourrait lui prêter. C'est tout entier dans cette complexité-là.

On comprend que, dans la peur de perdre, la peur de l'absence et la joie de l'accueil, toute la christologie du venir christique et de l'aller vers le Père est en question. C'est très radical, puisque ce que j'appelle sommairement la peur, en hésitant sur le mot à choisir, se dénomme d'abord *le trouble*, terme qui ouvre le chapitre 14 : « *Que votre cœur ne se trouble pas.* »

Nous verrons qu'il y a tout un vocabulaire qui précise des aspects, des moments ou des éléments de ce trouble. Ils ont été recensés et étudiés de très près par les gnostiques du II<sup>e</sup> siècle, qui sont les seuls à avoir fait ce travail. Je n'ai pas vu étudier cela dans la grande Église. Il y a donc ici une trace de quelque chose de précieux parce que corrélatif du mot même de *joie*, qui est un autre nom de la résurrection ou de la présence.

Ce trouble, créé par une absence, est peut-être aussi simultanément une énigme, c'est-à-dire une parole qui n'est pas pénétrable à première vue, qui présente une aporie<sup>20</sup>. Elle sera nommée d'autres noms : *phobos*, la *peur* qui fait s'évanouir ou courir ; *ekplêxis*, la *peur* qui fige, qui pétrifie ; et enfin *lupê*, la *tristesse*. Ces termes essentiels modulent ce qui était appelé en premier la *taraxis* : « l'ébranlement, la turbidité, la turbulence ».

Et il y va d'avoir lieu. C'est pourquoi la première question est la question du lieu et la première affirmation du Christ est : « *Je vais vous préparer un topos (un lieu)* » (v. 3), à savoir dans « *la maison de mon Père* » (v. 2). Mais ce lieu, d'une certaine façon, est un non-lieu, c'est un lieu très énigmatique. L'évoquer suscite immédiatement la question de l'orientation. D'où la question de la voie : « *“Vous connaissez le chemin.”... “Comment connaîtrions-nous le chemin, nous ne savons pas où tu vas ?”* » (v. 4-5). C'étaient les toutes premières questions au début du chapitre 14.

### **La peur (ou le trouble) des premières communautés. Nos propres peurs.**

Cette situation est celle des apôtres dans l'imminence du départ du Christ, de sa mort. Mais c'est aussi la situation des premières communautés chrétiennes qui sont dans la peur de la persécution. Ceci est esquissé même dans le chapitre 20 : « <sup>19</sup> *Ils étaient portes closes à cause de la peur des Judéens.* » Ce sont les Judéens, en ce lieu, qui sont les persécuteurs. À d'autres

<sup>20</sup> On nomme *aporie* (en grec *aporia*, absence de passage, difficulté, embarras) une difficulté à résoudre un problème.

endroits, il est question du fait d'être évincé de la synagogue. C'est une sorte d'excommunication, le fait de n'avoir plus lieu, de n'être plus au lieu où on se rassemble. Or, on sait que ceci n'a pas eu lieu au temps de Jésus, mais que c'était la situation de la première communauté chrétienne.

Ces deux carences sont associées : carence des disciples devant la mort annoncée de Jésus et peur, la peur (ou le trouble) de la première communauté chrétienne sous la menace de la persécution.

Plus généralement, il s'agit ici de la peur (ou du trouble) qui est constitutif de notre être-au-monde, de notre être à ce monde. C'est de cela qu'il s'agit, de notre peur, de notre ébranlement : peur devant la perte de la vie d'autrui, de nous-mêmes à venir, peur de l'énigme, de la pensée intraversable, de la pétrification et aussi de la tristesse.

Nous avons donc ici la façon johannique de dire que nous sommes dans ce monde régi par la mort et le meurtre.

Saint Paul dit cela d'une façon absolue : « *Les jours sont mauvais...* » (Ep 5, 16b). Il nous arrive aussi de dire cela, mais ici, c'est une caractérisation de toute l'histoire, de ce que nous appelons l'histoire, qui est régie par la mort et le meurtre.

« Les jours sont mauvais, et ceux qui sont du mauvais sont dans leurs bons jours. » C'est ce que Jésus dit à ses frères au chapitre 7 : « *Mon kairos n'est pas encore venu – il s'agit de savoir s'il monte à Jérusalem, c'est-à-dire à la mort ou non – mais vous, c'est toujours votre kairos* » (v. 6). Le mot de *kairos* (temps opportun, saison) dit la même chose que le mot heure, chez Jean, mais *kairos* c'est plutôt un mot paulinien.

### **Le propre de l'âge christique.**

Et je reviens à ma citation de l'épître aux Éphésiens car Paul nous invite à « *acquérir (acheter) le kairos* » (v. 16a). C'est quand même une phrase très étonnante qu'on ne trouverait probablement pas chez Jean car il a une symbolique de l'achat qui est différente de celle de Paul.

Ceci donne une tonalité. C'est le propre de l'âge messianique, de l'âge christique qui n'est pas encore l'eschatologie pleinement accomplie, mais dans lequel, finalement, se tient l'humanité depuis ses origines. Cela ne commence pas à un moment de l'histoire. C'est une lecture de la situation de ceux qui sont du Christ (c'est-à-dire cela-des-hommes-qui-est-du-Christ), situation de servitude, d'asservissement à la mort et au meurtre. Nous retrouvons ici la question qui porte l'annonce évangélique (l'annonce heureuse), à savoir la question : « Qui règne ? Nous sommes sous la pendance ou la dépendance de quoi ou de qui ? »

C'est seulement cette prise de conscience qui peut donner de l'acuité, de la vigueur, de la sonorité à l'annonce évangélique qui dit : « Jésus est ressuscité », c'est-à-dire qu'il est relevé de la mort et du meurtre. La mort et le meurtre ne sont donc pas ce qui règne ultimement sur l'homme : cette phrase, pour être vraiment *la bonne nouvelle*, doit s'entendre sur ce présupposé. Et du reste, elle l'éclaire à nouveau, c'est-à-dire que c'est peut-être même elle qui rend possible l'intelligence non mortelle du caractère mauvais de nos jours. Car il y a une façon de dire « *les jours sont mauvais* » avec un esprit chagrin, pessimiste, en regrettant le bon vieux temps... Il y

une façon dépitée de dire cela : « les jours de l'homme sont à jamais mauvais. » Mais si l'Évangile prononce la parole : « *les jours sont mauvais* », c'est une annonce d'espérance ! C'est à dire que cela peut sans dommage se dire, si ça se dit à partir de la résurrection.

J'ai assez souvent dit que parler du meurtre, c'est-à-dire du péché (car le meurtre est un nom essentiel du péché), convaincre quelqu'un de ce qu'il est à jamais pécheur, non seulement le laisse dans son péché, mais aggrave le péché ; c'est ce que j'appelle : entendre cela de façon dépitée. Et on peut se demander si dénier son péché, c'est-à-dire ne pas le reconnaître ou le reconnaître de façon dépitée, change véritablement quelque chose. Mais dans les deux cas, du déni ou du dépit, nous ne sommes pas dans la parole évangélique, puisque c'est une parole qui parle du péché pour libérer, une parole qui libère, qui libère en ouvrant la perspective. L'Évangile est essentiellement une perspective. Le chemin, la voie, c'est d'abord *avoir une perspective*. N'avoir pas de chemin, n'avoir pas de perspective, c'est ce qu'il y a probablement de plus mortel.

### **La joie (ou la paix).**

Alors, ne nous étonnons pas si, corrélativement, le mot de joie intervient et ponctue ces quatre chapitres. On a déjà pu, à plusieurs reprises, trouver ce mot soit sous le mot même de joie, soit sous le mot de *éirênê* (la paix) : la paix et la joie.

Au début du chapitre 16, Jésus dit : « *Je vous dis ces choses pour que, quand viendra leur heure – l'heure des persécuteurs – vous ayez mémoire de ce que je vous ai dit cela.* » (v. 4). Et il conclut le même chapitre en disant : « *Je vous ai dit cela pour qu'en moi vous ayez la paix.* »

## **II – Jn 16, 16-21 :**

### **De l'énigme à la prière, tristesse et joie, enfantement**

Je reprends maintenant Jn 16, 16-21 pour indiquer la tonalité fondamentale, en plus des quatre thèmes. Je passe assez vite sur les versets 16 à 19 que nous avons en partie déjà vus.

#### **a) Jn 16, 16-19 : Énigme, recherche, questionnement, prière**

« <sup>16</sup>*Un peu et vous ne me constaterez plus et inversement un peu et vous me verrez.* » Le mot d'énigme est important puisque plus loin nous avons « *Je vous ai dit ces choses en énigme* » (v. 25). Je ne vais pas l'élucider aujourd'hui, je rappelle simplement la différence entre les verbes *constater* et *voir* : *voir* dit le *voir* qui identifie Jésus en son propre ; *constater* est le mode sous lequel les disciples ont connu Jésus dans le courant de la vie prépascale. Par ailleurs « *Un peu... un peu...* » ce n'est pas un moment et un moment. C'est l'invitation à repenser l'absence et la présence comme n'était pas une simple opposition, mais comme étant deux dénominations de la même chose.

« *Certains disciples se disaient les uns aux autres : "Qu'est-ce qu'il nous dit là ? Un peu et vous ne me constatez plus et inversement un peu et vous me verrez ! Et je vais vers le Père !" Ils disaient donc : "Qu'est-ce qu'il dit ? Qu'est-ce qu'il appelle un peu ? Nous ne*

*savons pas ce qu'il dit.* » L'énigme les a ébranlés. C'est Jésus qui va dire ce qui leur arrive : ils cherchent mais pour l'instant ils ne questionnent pas.

« <sup>19</sup>*Alors Jésus connut qu'ils désiraient le questionner et il leur dit : "Vous cherchez les uns avec les autres à propos de ce que j'ai dit : un peu et vous ne me constatez plus et inversement un peu et vous me verrez."* », donc il cite à nouveau la phrase intégralement, cette même phrase énigmatique.

Deux mots ici sont importants pour caractériser tout le passage : le mot de trouble (d'ébranlement) et le mot "chercher". Rappelez-vous, nous avons dit que l'ébranlement donne lieu à recherche. Il n'y a pas de recherche sans ébranlement, et donc rien ne se trouve sans ébranlement. C'est très important pour nous, ici, parce que rien ne se trouvera dans l'évangile de Jean sans ébranlement de ce que nous croyons savoir.

La recherche (*zêtêsis*) peut devenir recherche verbale, recherche formulée lorsqu'elle questionne : *érôtaô* (je questionne). La question vient culminer ensuite dans un autre mot qui dit la demande sur mode de prière (*aîtêsis*). Tout cela culmine dans la *prière*, tout cela est dans l'axe de ce cheminement qui s'achève dans la *prière*. Tel est le chemin de la prière chez saint Jean. Nous avons déjà remarqué cela au chapitre 14 et c'est développé ici de façon plus explicite encore.

### **b) Jn 16, 20 : Tristesse et joie (quatre termes)**

Voici la suite du texte : « <sup>20</sup>*Amen, Amen, je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez, mais le monde se réjouira. Vous, vous serez dans la tristesse mais votre tristesse deviendra pour être joie (se tournera en joie).* » Voilà ce qui justifie le souci de mettre en évidence la tonalité : tristesse et joie, choses qui ici s'opposent. Tout cela est peut-être moins aisé à entendre qu'il n'y paraît, mais nous allons déjà en dire quelque chose, avant d'aborder, au verset 21, la parabole de la femme qui enfante : sa tristesse se tourne en joie, son heure, etc.

Donc : « *Vous pleurerez et vous vous lamenterez tandis que le monde se réjouira, vous vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se tournera en joie.* » Écoutez bien : il n'y a pas deux termes ici, la tristesse et la joie. Il y en a quatre, parce que la joie en question à la fin de ce verset n'est pas la joie du monde (au sens johannique du terme) qui se réjouit en ce moment. Il y a donc deux sortes de tristesse et deux sortes de joie. L'essentiel, c'est de savoir :

- qu'il y a une tristesse (celle des apôtres par exemple) qui est, en vérité, semence de joie, une joie qui est cachée sous la tristesse,
- et qu'il y a une joie (la joie du monde) qui peut être, en réalité, semence de tristesse, la tristesse fondamentale de ceux dont c'est l'heure quand ils rigolent, cette tristesse fondamentale qui prend la forme d'un semblant de joie.

Ceci est très important parce que c'est assez facile de comprendre ce rapport tristesse/joie tandis que le « *Un peu... un peu...* », quand il s'agit du temps, est plus difficile à saisir. C'est le même mouvement de pensée qui est en question. Nous sommes ici dans quelque chose de très fin. Mais j'anticipe peut-être en disant que c'est la même chose. Il n'est pas sûr que ce soit audible à première écoute. Je vous l'indique...

La première chose à faire serait de bien se persuader que le mot de joie ne désigne pas la même chose dans : « *le monde se réjouira* » et dans : « *votre tristesse se tournera en joie* ».

Donc le mot de joie est ambigu, le mot de tristesse est ambigu aussi. Autrement dit, il y a joie et tristesse authentiques et joie et tristesse vaines.

Vouloir le bonheur est la chose la plus ambiguë qui soit : « Vous ne voulez pas le bonheur des gens, Monsieur ? » Peut-être ! En effet le bonheur, précisément, en tant que ressenti, n'est nullement la fin des choses. Le bonheur fallacieux est la pire chose. Le malheur est préférable, parce qu'au moins il peut susciter question et recherche. Alors que la joie repue, sans question, c'est la pire chose. Je ne sais pas si vous comprenez cela.

Nous avons trouvé une structure de même type chez Paul en disant que la vie et la mort ne sont pas deux choses. Ce sont quatre termes : d'une part il y a la vie mortelle qui est la même chose que la mort d'une certaine manière ; et, d'autre part, il y a la vie de résurrection qui est la même chose que la sainte et belle mort christique.

Évidemment, des assertions de ce genre peuvent ouvrir à toutes les perversions possibles, si on n'y est pas attentif. C'est très clair. Mais ce n'est pas parce qu'il y a ce risque qu'il ne faut pas voir rigoureusement ce qui est en question dans ce texte. Il ne faut pas se laisser intimider par les perversions, et alors aller dans la perversion inverse. Il s'agit de prendre recul par rapport à cela si on veut entendre ce que dit la parole.

C'est là le point que je voulais noter pour cette petite phrase qui peut paraître simple et insignifiante : « *Vous pleurerez et vous lamenterez et le monde se réjouira. Vous, vous serez dans la tristesse et votre tristesse se tournera en joie.* » Une autre perversion serait d'entendre cela simplement comme deux termes où on échange des choses : c'est tantôt eux qui sont contents, tantôt nous.

Et il ne s'agit pas de maintenant et plus tard : maintenant vous êtes dans la tristesse et puis plus tard vous serez dans la joie. Mais c'est ceci : la tristesse dans laquelle vous êtes maintenant est déjà la joie non pleinement éclatée, non pleinement dévoilée, non pleinement révélée. Tout cela se tient. Ce point aussi est capital et c'est pourquoi j'ai voulu insister là-dessus.

### **c) Jn 16, 21 : La parabole de la femme qui enfante**

Intervient alors une petite parabole, comme il s'en trouve quelques-unes chez Jean. Elles sont peu nombreuses, la parabole de la vigne au chapitre 15 est déjà développée, le pneuma qui souffle, au chapitre 3, également.

« <sup>21</sup>*La femme, quand elle enfante, a tristesse de ce que son heure est venue.* » Nous avons la mention de l'heure. L'heure, c'est le moment de l'accomplissement. Et quand le Christ dit : « Mon heure », il dit de façon indissociable « *ma mort et ma résurrection* ».

L'heure est ici non pas un moment dans le temps, mais, comme la saison, l'être même dans son accomplissement. « Mon heure » c'est moi-même comme accompli, comme accomplissant mon avoir-à-être. Les saisons ne sont pas simplement des répartitions quantitatives de mois. La moisson est d'une autre qualité que la saison. Mais curieusement, le mot saison justement signifie *semilles*, donc il n'a pas d'autre qualité que la semaille. Ensuite, le mot a été pris pour dire les quatre saisons.

« *Mais quand le bébé (to pédion) est né, elle ne se remémore pas sa souffrance à cause de la joie qu'un homme est né vers le monde.* » Il y aurait là infiniment de choses à dire. Tout

d'abord regardons l'écriture de Jean, son mode de dire, pour nous approcher ensuite de ce qu'il dit. Il est intéressant d'entendre la tonalité ou le mode d'articulation de son dire.

### **Le mode d'écriture de Jean.**

D'abord, son mode de dire. Nous n'avons pas véritablement ici une fable. Je pense aux fables de La Fontaine qui comportent un récit puis une morale ; la morale n'intéressant pas spécialement La Fontaine, c'est le récit qui est merveilleux. Ici, les deux ne sont pas séparés : le sens intime de ce qui est dit (qui n'est pas une morale) pénètre et travaille le vocabulaire dès le début.

Vous avez cela par exemple dans la parabole du pneuma au chapitre 3. Prenons le verset : « *Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né du pneuma (de l'Esprit)* » (v. 8). Le « *ainsi en est-il* » n'est pas du tout l'autre versant de la comparaison, sa morale, en quelque sorte. Pas du tout ! Le *pneuma* et le *vent* c'est un seul et même mot en grec (en hébreu aussi) : vous pouvez donc, sous le mot *pneuma*, entendre le *vent* et vous pouvez entendre *l'Esprit*. Cette ambiguïté demeure et demeure à dessein.

Ici également, il ne s'agit pas de décrire purement et simplement les émois et d'analyser les attitudes psychologiques de la femme. Je ne pense pas qu'une femme « *se réjouisse de ce qu'un homme soit venu au monde* ». Cela ne se dit pas sous cette forme. Mais qu'« *un homme vienne au monde* », veut dire que « l'homme, dans le monde, soit accompli ». L'intériorité de ce qui est à dire travaille même ce qui est, apparemment, une comparaison. Je me fais comprendre ? Mais ce n'est pas très grave, c'est une question d'écriture...

Pour moi, les questions d'écriture sont très importantes, tellement importantes que je n'y touche pas. Je veux dire par là qu'il ne faut pas prendre cela bêtement pour une comparaison. D'ailleurs, aucun poète n'écrit des comparaisons. Mais l'important est de savoir qu'il y va du sens d'un authentique symbolisme qui est autre chose qu'une comparaison. Ce mode d'expression culmine chez Jean.

### **Le traitement des figures féminines chez Jean.**

Nous avons examiné le mode d'écriture de Jean. Voyons maintenant ce qu'il dit.

Il s'agit de la femme, la femme dans les affres de l'enfantement ou dans la persécution puisque vous avez cette grande figure-là dans l'Apocalypse.

La femme en question, ici, n'est pas la femme, c'est la mère. Il est très intéressant de noter cela parce que la femme n'est pas épuisée dans le fait d'être mère. Je veux dire que la notion de mère n'épuise pas la signification de la féminité : la femme est mère ; la femme est épouse, ce qui est autre chose ; la femme est sœur ; la femme est fille. Remarquez bien, c'est la même chose pour l'homme : il est père, époux, frère, fils.

J'évoque cela pour dire qu'il faut être attentif dans les modes de traitement de la féminité dans les Écritures. On est très facilement réducteur sous le prétexte de quelques figures en ce domaine. Seulement, la féminité peut être prise à ce moment d'elle-même où elle porte à la fois ces quatre sens que nous avons énumérés, et quelque chose d'autre qui est plus fondamental,

puisque c'est précisément ce qui porte les quatre. La signification propre du féminin ne s'épuise pas dans la maternité, dans la sororité etc.

Déjà, les gnostiques avaient remarqué que la femme, c'est Marie, et ils disaient : « Jésus avait trois Marie : Marie sa mère, Marie sa sœur (qui est Marie de Béthanie, sœur de Marthe et Lazare), et Marie son épouse (qui est Marie de Magdala, Marie-Madeleine). » Bien sûr, ces titres ne sont pas du tout à entendre de façon purement anecdotique. Mais dans le nom de Maria (Mariam) se retrouvent les virtualités symboliques de la maternité, du sponsal et du sororal. Je dis cela parce que nous avons ici la maternité prise comme exemple.

### **Jn 16, 21 et l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine.**

Jean va se servir intégralement de tous les traits qui sont ici, pour décrire l'apparition du ressuscité à Marie-Madeleine. Or ce n'est pas une scène de maternité, mais une scène dans la symbolique de l'épousaille. De même nous savons que le dialogue avec la Samaritaine au chapitre 4, est une scène de fiançailles puisque les patriarches trouvaient toujours leur fiancée au puits. Cela est attesté par les échos réflexifs, comme toujours chez Jean. Ici, nous sommes dans un moment réflexif qui est mis en œuvre dans le récit.

Nous aurons à montrer dans le détail le rapport qui existe entre, d'une part l'analyse qui est faite ici de l'état d'oppression et de la situation de joie qui est dans la symbolique de la maternité, et d'autre part la même analyse dans la symbolique des épousailles, qui se trouve dans le récit de l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine. Nous verrons que ce rapport entre les deux se trouve dans le détail même du vocabulaire : nous verrons que l'état d'affliction de Marie-Madeleine provoque sa recherche (*zêtêsis*).

Marie-Madeleine est en pleurs et en lamentations au bord du tombeau ; elle cherche ; on lui pose une question, elle y répond ; elle "constate" un homme présent, mais elle ne l'identifie pas avant d'avoir entendu son nom à elle, ce qui la retourne intérieurement. Et ce retournement de l'affliction en joie est en même temps ce qui lui permet de dire : « *J'ai vu* – là, c'est le verbe "voir" – *le Seigneur*. » La distinction entre le verbe constater et le verbe voir est absolument respectée dans ce passage. Nous avons le thème de la *zêtêsis* (de la recherche), et la recherche dans la méprise, puisqu'elle cherche un cadavre... Or elle ne le trouvera pas, mais justement dans cette méprise de sa recherche, la parole de Jésus qui lui dit « *Mariam* » éveille ou réveille ou ressuscite le véritable sens de sa recherche, et lui permet de pouvoir dire : « *J'ai vu le Seigneur* », c'est-à-dire le Ressuscité. Vous avez exactement ici, au chapitre 16, comme l'épure théorique de ce qui régit la mise en œuvre du récit de l'apparition du Ressuscité à Marie-Madeleine.

Je ne fais que signaler ce point très important. Nous le reprendrons la prochaine fois, et puis nous poursuivrons parce que cette fin de chapitre est pleine de ressources. Et je n'oublie pas ma promesse de traiter du Nom.

## Neuvième rencontre

### Approfondissement de Jn 16, 16-22

#### Jn 20, 11-18 : Marie-Madeleine au tombeau

Comme je l'ai annoncé la dernière fois nous reprenons Jn 16, 16-22 dans la perspective d'aller voir ensuite le récit de Marie-Madeleine au tombeau.

#### I – Retour sur Jn 16, 16-22

##### L'ensemble du chemin parcouru.

Nous avons d'abord rencontré une situation énigmatique aux versets 16-19. Encore fallait-il apercevoir qu'il y avait là une énigme. La situation énigmatique est attestée par le trouble des disciples à l'écoute de cette parole, par le fait que, par là, ils sont mis en recherche entre eux. Cette parole énigmatique a évidemment à voir avec ce qui fait l'objet de tous ces chapitres 14 à 17, à savoir l'énigmatique présence-absence de Jésus.

Nous avons déjà indiqué dans les rencontres où nous avons lu Jn 14, 1-16, les quatre membres de l'unique thème qui occupe ces quatre chapitres, et particulièrement la proposition qui dit : « *Je prierai le Père* », puisque nous sommes dans une étude de la prière.

Mais, au cours de notre dernière rencontre, nous avons été attentifs plutôt à ce qui suit immédiatement, c'est-à-dire ce que nous avons appelé la tonalité : ce n'est plus la thématique mais c'est la tonalité de ces quatre chapitres. Nous disions que c'est un espace entre joie et tristesse, tristesse et joie.

En lisant le verset 20 nous avons évoqué, chez les disciples, la tristesse de l'absence, qui oppose l'absence à la joie que cause la présence. « *Amen, Amen, je vous dis que vous pleurerez et que vous vous lamenterez... votre tristesse se tournera en joie.* » Puis au verset 21 intervient, non pas une énigme, mais plutôt ce que nous appelions une parabole : « *La femme quand elle enfante est dans la tristesse... et elle ne se souvient plus de sa tristesse à cause de la joie...* »

Enfin, au verset 22, nous revenons aux disciples : « *...et vous aussi maintenant, vous êtes dans la tristesse. De nouveau je vous verrai et votre cœur se réjouira, et votre joie personne ne vous l'enlèvera.* »

Ensuite, dans les versets 23-28 (mais ce passage tuile avec un autre thème) nous arrivons au thème de la prière selon un schéma que nous avons déjà repéré : le trouble met en mouvement la recherche, la recherche peut se tourner en question formulée et la question s'accomplit en demande au sens de prière. C'est là que nous trouvons un élément en rapport avec ce qui avait motivé le fait pour nous d'ouvrir ce passage.

Enfin, alors qu'il est encore question de la prière, nous en venons à ce qu'il en est de l'énigme : « <sup>25</sup>*Je vous ai parlé en énigme. Vient l'heure où je ne vous parlerai plus en énigme, mais parrêsia (familièrement, clairement).* » Alors, quel est le rapport de l'énigme et de la parole claire ? Peut-être pas ce que nous avons dans l'esprit. Ce sera très intéressant à méditer, non pas spécialement par rapport à notre thème de la prière, mais pour notre apprentissage de l'écoute de la parole, pour entendre ce qu'il y a d'énigmatique et ce qu'il y a de clair dans la parole de l'évangile de Jean.

### **Versets 20. Joie et tristesse.**

Je reviens donc d'un mot sur ce que nous disions à notre dernière rencontre à propos de la tonalité. « *Vous pleurerez et vous vous lamenterez, mais le monde se réjouira. Vous, vous serez dans la tristesse, mais votre tristesse se tournera en joie.* » (v. 20). Qu'en est-il de la joie et de la tristesse dans ce contexte ? Belle occasion pour nous de réfléchir : il n'y a pas purement et simplement la joie et la tristesse. Car la joie du monde, au sens johannique du terme, c'est à dire celle des adversaires, cette joie n'est pas la joie qui sera celle des disciples. Et peut-être nous faut-il du même coup distinguer aussi la tristesse du monde après la résurrection, et la tristesse des disciples avant. J'avais essayé de dire cela.

Je propose une autre formule aujourd'hui : il y a une joie dont l'essence est la tristesse et il y a une tristesse dont l'essence est la joie. Il y a quatre termes, c'est ce que le texte laisse entendre.

On peut d'ailleurs voir le rapport avec ce fait qu'il y a une certaine présence qui est en réalité une absence et qu'il y a une absence qui est en réalité une présence. C'était tout le thème du passage : « *Un peu vous ne me constatez plus – c'est une absence – un peu en revanche (ou à rebours) vous me verrez.* » (v. 16). Nous avons affaire ici à une absence dont l'essence est la présence : que Jésus s'absente du mode sur lequel il était présent dans sa dimension de convivialité historique, provisoire, avec les disciples, c'est l'essence ou la condition même de sa présence de résurrection. C'est le mot de Jésus en Jean au début de ce chapitre 16 : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais, le pneuma – c'est-à-dire moi-même dans ma dimension de ressuscité – ne viendra pas.* » C'est-à-dire qu'un mode de présence s'efface pour laisser place à un autre mode de présence. Donc ce n'est pas : « *un peu de temps... et un peu de temps...* » mais : « *un peu, vous ne me constaterez plus, et un peu à rebours, vous me verrez.* » C'est la différence fondamentale d'une présence et d'une absence, d'une présence-absence et d'une absence-présence. De même qu'il y a une différence fondamentale entre une joie qui est tristesse pour le fond ou pour l'essence, et une tristesse qui est joie essentiellement.

Puisque nous sommes en train d'utiliser des mots qui nous utilisons habituellement dans le champ de l'affectif, champ qui fait une large place au champ psychologique, c'est une occasion excellente pour nous de laisser entendre que joie et tristesse ne doivent pas s'entendre ici psychologiquement. J'ai souvent dit que, pour entendre les termes de l'Évangile, il fallait nous retirer de ce qui fait le plus propre de notre être-au-monde contemporain, qui est d'être au monde sur le mode de ce que dénomme la psychologie. Je parle de psychologie car c'est là une façon de désigner notre mode natif d'être *je* dans le moment de développement de l'Occident qui est le nôtre, mode qu'il ne faudrait pas projeter sur tout moment de culture de l'Occident, ou sur toute culture, sans attention et sans égard.

J'ai parlé d'une part de la tristesse dont l'essence est la joie, et d'autre part de la joie dont l'essence est la tristesse, mais la tristesse est vécue comme tristesse et la joie est vécue comme joie. D'autant plus que la tristesse dont l'essence est la joie ne connaît pas son essence et ne sait pas que cette essence est la joie, donc cela ne fait pas une consolation. Naturellement, c'est rétrospectivement que je peux savoir que ma tristesse était "une tristesse vers la joie". Donc nous ne sommes pas dans un champ proprement psychologique. Ces mots de tristesse et de joie réclament, non pas simplement une attention pour en déterminer sémantiquement le sens, mais une précaution particulière pour leur articulation même.

« *Vous pleurerez tandis que le monde se réjouira. Vous serez dans la tristesse, et votre tristesse se tournera en joie.* » Ceci pour traduire littéralement. C'est difficile : « *deviendra joie* » serait bien parce que la joie ne survient pas, elle était déjà inscrite dans le mode de vivre la tristesse, que je le sache ou que je ne le sache pas.

Ceci nous fait retrouver d'ailleurs une autre dualité de ce genre : chercher et trouver. Il y a un prétendu avoir trouvé qui, pour le fond, laisse dans une recherche, laisse dans un état de n'avoir rien trouvé. Et inversement il y a une recherche qui est "avoir déjà trouvé". Le mot est de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » C'est tout à fait cela.

### **Le parcours de la Samaritaine.**

Nous avons formulé cette même chose sur un autre mode, quand nous disions par exemple que, dans tout le dialogue de Jésus avec la Samaritaine qui dure un long épisode, la Samaritaine se méprend sur ce qu'il en est de Jésus. Et néanmoins ils sont ensemble, ils sont dans une proximité qui n'est pas seulement la proximité locale. Ils sont loin, mais d'un éloignement qui est pour être près. C'est-à-dire d'un éloignement qui est l'essence ou la condition même de la proximité ultime.

On a un cheminement progressif. La Samaritaine le prend d'abord pour un Judéen, ce qu'il n'est pas. Chemin faisant, elle pense qu'il est peut-être bien "le prophète que les Samaritains attendent". Qu'il soit "le" prophète, sans doute, qu'il soit le prophète que les Samaritains attendent, non : il y a encore méprise. Puis elle pense qu'il est peut-être le Christos, le Roi-Messie que les Judéens attendent, ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, au sens où les Judéens l'attendent, mais ce qu'il est néanmoins et c'est là qu'il dit : « *Je suis* ». Et enfin elle le confesse, avec toute la ville venue se rassembler autour de Jésus, comme "sauveur du monde", ce qui est son nom propre : *Yéshoua* (sauveur).

Nous avons ici un long parcours, une longue recherche dans laquelle néanmoins, dès le principe, il y a cette présence. Cela est très important parce que je ne sais jamais, d'expérience, quelle est la semence ou l'essence de ce que je vis, de ce que je pense. L'étude rétrospective éclaire ce qui a été un cheminement. Mais je n'ai jamais maîtrise absolue sur cela.

### **Le verset 22.**

Donc, au verset 22 : « *Vous avez tristesse* – je traduis littéralement. Le verbe *avoir* johannique est un magnifique verbe, plus intéressant souvent que le verbe être, parce que cela ne dit pas simplement un *être acquis* mais une posture, c'est à dire un *être-à*, une relation. Et par ailleurs *avoir* est la condition d'intelligibilité du verbe *donner* qui est le verbe le plus

essentiel chez Jean – *en sens inverse (palin) je vous verrai*. » Ce « *je vous verrai* » est très étrange. Tout le débat est entre « *vous me verrez* » et « *je vous verrai* » (Jn 16, 16 et Jn 16, 22). Or, c'est fondamentalement la même chose.

De même, Jean dit : « *L'agapê ne consiste pas en ce que nous aimerions Dieu, mais en ce que Dieu le premier nous a aimés* (1 Jn 4, 10). L'actif et le passif ici, sont pratiquement sans importance. *L'agapê* ne dit pas d'abord une condition de sujet, comme nous le pensons dans notre langage, mais une qualité d'espace. D'être aimé donne que, dans mon avoir-à-être, j'ai à aimer ou que je peux aimer ou que j'aimerai. Ce qui sous-tend tout cela, c'est la structure de pensée de l'accomplissement, c'est-à-dire ce qui va de la semence au fruit.

### **La structure semence-fruit.**

Il faut bien se rappeler que l'évangile de Jean n'est pas écrit selon la pensée de la fabrication (du faire) selon laquelle on ne peut faire que ce qui n'est pas encore fait, il est écrit selon la pensée de l'accomplissement, selon laquelle on ne peut accomplir que ce qui est déjà. On ne peut accomplir que ce qui est, à savoir ce qui est sur mode caché et qui advient donc sur mode dévoilé lors de l'accomplissement<sup>21</sup>.

Dans la pensée du faire, s'il y a de la tristesse, on remplace la tristesse par de la joie, mais cette joie est sans rapport avec la tristesse. Dans ce que dit Jean dans nos versets : il y a la tristesse qui est la joie en mode caché, séminale, mais il y a aussi une autre joie qui est en fait l'absence de joie, puisqu'elle est essentiellement, séminalement, tristesse (elle est la tristesse en mode caché).

Je prends occasion de cela pour réitérer une chose que nous avons dite à bien des reprises. Mais ce n'est pas quelque chose qu'il faudrait remarquer comme une curiosité érudite. C'est quelque chose qui nous invite à transformer notre oreille pour entendre les mots johanniques dans leur portant propre, dans leur structure propre.

Un tout petit exemple : je dis souvent que la joie est un des noms de la résurrection. Mais il est clair, ici, qu'il s'agit, dans tout le contexte, de la présence de résurrection, de la présence neuve, nouvelle et éternelle, de Jésus. Le thème de la joie est abondant dans la deuxième partie du verset 22 : « *Je vous verrai et votre cœur se réjouira d'une joie, que – précisément – personne ne peut vous lever* », d'une joie essentielle.

### **Verset 21 : la parabole de la femme qui enfante.**

Une autre chose que nous avons simplement aperçue, mais pas encore développée dans ce passage, c'est la parabole de la femme, parabole qui tient dans le seul verset 21.

« *La femme, quand elle enfante, a tristesse de ce que son heure est venue*. » Il emploie ici *son heure*, comme il dit *mon heure*. Nous nous rappelons que *mon heure*, c'est mort et résurrection, c'est-à-dire une mort dans laquelle séminalement la résurrection est inscrite, un mode de mourir qui comporte en soi la résurrection.

---

<sup>21</sup> Voir le message : [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) dans le tag "structures de base" du blog.

Nous parlions tout à l'heure de mort et de vie. Là aussi il y a quatre termes. Mais cela se rencontre tout au long de l'Évangile, aussi bien chez Paul que chez Jean et dans les Synoptiques. Le mot de mort a une ambiguïté fondamentale. Mort est une des dénominations de l'adversaire : nous sommes sous le règne du Prince de ce monde, c'est-à-dire du Prince de la mort, nous sommes nativement asservis à la nécessité d'avoir à mourir. Mais la mort de Jésus (la bienheureuse mort de Notre Seigneur Jésus Christ) se dit aussi avec le mot de mort. Évidemment entre les deux sens du mot mort, il y a la même différence qu'entre les deux sens de chacun des mots joie et tristesse, dans le texte que nous sommes en train de lire.

Quand Jean dit *la vie* dans une acception non affectée d'une épithète, la vie (*zoê*) est toujours la *vie* que personne ne peut nous lever, la *vie éternelle* (*aïônios*), thème sur lequel nous avons longuement travaillé : une vie nouvelle. Alors que ce que nous appelons couramment la vie (qui est la vie mortelle), l'Évangile peut très bien l'appeler la mort. Par exemple Jean dit : « *Nous avons été transférés de la mort à la vie* » (1 Jn 3, 14) ; cela signifie que nous avons été transférés de la vie mortelle (de la vie asservie) à la vie libre. Car une autre qualification de la vie nouvelle, c'est la vie de fils, et le fils se définit comme le libre par opposition à l'esclave. Fils se pense par rapport à père et se pense aussi par opposition à esclave. D'où la signification du mot de fils comme liberté, non-asservissement à la mort.

Ceci a sens également pour nous-mêmes. Le mot de mort, nous l'entendons évidemment tous dans son acception néfaste, de façon usuelle. Il y a cependant une pensée non chrétienne, disons philosophique, qui a essayé de considérer la mort humaine autrement que sous l'acception néfaste. Pour cette pensée la mort est un privilège de l'homme, en ce sens qu'elle dit nos capacités. L'animal périt. L'homme a la capacité de mourir, et c'est très précisément en ce sens que les anciens grecs appellent les hommes : les mortels. Il est visé ici quelque chose de noble éventuellement, en tout cas de positif, dans cette idée que le mot de mort dit quelque chose qui est peut-être de l'essence propre de l'homme.

Et le penseur dont il est question ici, quand il s'agit des choses les plus essentielles, les dit toujours sous la forme : « Il se pourrait que... »

La considération précédente ne cherche pas à identifier à quelque chose qu'on rencontre souvent dans l'histoire de la pensée philosophique, à savoir l'héroïsme stoïcien, c'est vraiment tout autre chose.

Alors : « *La femme quand elle enfante a tristesse parce que son heure est venue* ». L'incise précédente était à propos de l'heure, qui, pour le Christ, est l'identité mort-résurrection. Ici, nous sommes dans l'identité secrète tristesse et joie.

« *Mais quand le bébé est né, elle ne se souvient plus* – c'est-à-dire elle ne garde pas en mémoire – *de l'affliction (la souffrance) à cause de la joie, parce qu'un homme est né vers le monde.* » J'ai voulu à dessein, garder les aspérités de la traduction.

« *Elle ne se souvient pas* » : il s'agit ici du magnifique oubli qui n'est pas une perte ou une omission, qui coïncide avec la découverte de ce qui était recelé, retenu dans la tristesse antérieure. Celle-ci s'appelle la tristesse, mais c'est un mot ambigu parce qu'à l'intérieur de lui-même il y a la semence de joie : du fait qu'elle est semence, la joie est dans un vêtement de tristesse, mais ce vêtement disparaît, se lève. Et c'est du même mouvement que la semence croît pour atteindre sa qualité manifestée (son vêtement de joie), et que le vêtement de tristesse tombe, s'oublie.

## Méditation sur le pardon.

Dans la structure même que nous évoquons ici, il y a sans doute quelque chose d'assez essentiel pour la méditation du pardon. Je dis cela entre parenthèses, mais il faut profiter de toute occasion.

Dieu pardonne, c'est-à-dire qu'il ne compte pas quelque chose comme péché : « *ouk ellogeïtai* (ce n'est pas compté comme) <sup>22</sup> ». Mais comment Dieu peut-il ne pas compter quelque chose qui serait ? Il ne le compte pas parce que ça se déclare comment ayant été radicalement un *rien*.

Il est certain que nous ne ressentons pas du tout comme un *rien* ce qui nous atteint, nous offense, nous lèse. En un sens, ce n'est pas *rien*, et néanmoins, c'était secrètement un *rien*. Le pardon est la chose la plus intelligente qui soit. Ce n'est pas une torsion ou une contorsion forcée de la vérité. C'est le dévoilement de ce que, cela que nous avons enduré difficilement, était un *rien*. Je ne dis pas : "était *rien*", mais : "était radicalement *un rien*", c'est toujours ce qu'il faut dire quand on parle de cela puisque c'est *un rien* qui n'est pas *rien*, à certains égards.

Ceci est la condition d'intelligibilité même du pardon si on ne veut pas en faire simplement une pratique qui soit conseillée de l'extérieur, parce que ça arrange plutôt les choses. Le mot *intelligence* intervient ici pour dire que le pardon n'est pas simplement une obligation, une injonction qui nous est faite sans qu'il y ait de l'intelligibilité, c'est-à-dire sans que nous puissions en comprendre quelque chose.

La révélation du pardon jette un regard rétrospectif sur ce que nous tenions pour quelque chose : mais si je le tiens pour *un rien*, c'est qu'il est séminalement *un rien*, et là c'est intelligible.

Vous savez, on ne réclame pas de l'intelligence dans les textes que nous lisons et nous avons tort car c'est la pointe de l'intelligence qui est là-dedans. Cela, évidemment, a des conséquences. Il importe d'abord d'entendre *bien*. Il ne s'agit pas de comprendre que dans tout contexte et impunément je peux dire qu'un crime n'est rien, c'est évident.

Néanmoins, il se révèle que le pardon lui-même est possible. C'est en ce sens-là que le pardon n'est ni quelque chose de romantique ni quelque chose d'efforcé, ce n'est pas un forçage. Le véritable pardon est la révélation, et au fond la levée, d'un pseudo-poids de réalité qui était illusoire dans notre façon de l'appréhender, mais illusoire à ce second degré, surtout pas à un degré psychologique car psychologiquement, une offense, c'est beaucoup. Mais justement, ce texte-là ne parle pas psychologiquement, ce qui déplace le sens du mot offense et le sens du mot pardon.

► Le péché s'attaque à la vie même du pécheur, c'est le pardon qui restaure. Tu as parlé de l'illusion, mais avant le pardon on est mort parce qu'on est coupé de la vie.

**J-M M :** Tout à fait, mais le pardon précède le péché. Il faut voir comment tout se tient. Le pardon apparaît à la fin, mais ce qui apparaît à la fin est ce qui est du plus originaire.

► C'est la parole qu'on a vue : « Dieu nous a aimés en premier. »

<sup>22</sup> On trouve cette expression par exemple en Rm 5, 13.

**J-M M :** Voilà. La révélation christique c'est que tout est d'avance tenu dans le pardon.

Évidemment il y a une façon d'entendre cela qui correspond à la critique faite à Paul pour des raisons analogues : si tout est d'avance dans le pardon, alors on fait n'importe quoi ! Eh bien la conclusion ne vaut pas. Et Paul a besoin de le préciser parce que ce qui fait le cœur de son annonce donne lieu immédiatement à méprise chez certains de ses contemporains : « Il en est certain qui nous calomnient en disant que non seulement on peut pécher, mais qu'il faut pécher, puisque nous avons dit que, là où le péché abonde, la grâce surabonde. » En effet leur conclusion est simple : « Faisons abonder le péché pour que la grâce surabonde encore plus » ! Donc ce ne serait pas la licence de pécher mais ce serait l'invitation à pécher. Ceci est évidemment une lecture de Paul que lui-même récuse. Le lieu où c'est le plus explicite est le chapitre 3 de l'épître aux Romains.

### **Le plus essentiel de l'Évangile est très peu prêché.**

Nous sommes ici dans des moments d'écoute de la parole qui donnent ce qu'il y a de plus essentiel dans la parole. Mais le plus essentiel est aussi le plus périlleux, le plus risqué. Il est très évident que l'Église, dans son histoire, s'est rarement aventurée, dans la prédication par exemple, à énoncer des choses de ce genre, parce que c'est périlleux, parce que cela risque d'être mal compris. Seulement, parce que c'est périlleux alors que c'est très essentiel, faut-il ne pas le regarder ? Au contraire, il faut le regarder en faisant tous les efforts nécessaires pour éviter le péril. Il est vrai que cela ne peut se faire en toutes circonstances et à tout moment.

Mais la plupart des prédications relèvent du semi-pélagien. Le semi-pélagianisme est une hérésie qui apparaît au Ve siècle où ce qui est en question c'est la relation qu'il y a entre l'initiative gracieuse de Dieu et la liberté humaine, cette dernière jouant un rôle prépondérant. Or, ce qui serait tout à fait grossier, c'est de dire que Dieu récompense les bons. En effet personne n'est bon sans que cela ne lui soit donné par Dieu. C'est du reste ce que dit saint Augustin : « Quand il couronne (récompense) nos mérites, il récompense ses propres dons. » Car il n'y a pas de mérite sans le don.

Ceci sera d'ailleurs très important pour entendre ce qui est dit de la prière dans notre texte et que nous allons aborder au cours de notre prochaine rencontre.

### **La prière essentielle.**

La prière n'est pas quelque chose qui serait issu de notre initiative, c'est ce que nous avons dit dès le début, mais ce n'était pas encore pensable. La prière n'est pas quelque chose issu de notre initiative et qui nous conformerait de façon agréable au Dieu, de telle sorte que nous mériterions d'être exaucés. Pas du tout. La prière nous précède et nous y accédons. La prière prie, ce n'est pas nous qui prions, et le Christ est la prière vivante. C'est pourquoi il peut dire : « *Je prierai le Père* ». La prière christique est la prière essentielle, et nous pouvons entrer dans la prière christique si cela nous est donné. Et quand cela nous est donné, c'est l'indice de ce que l'exaucement s'avance. C'est-à-dire : la prière est, en nous, ce qui fait le creux pour que nous puissions recevoir le don comme don. C'est pourquoi toute prière qui est authentiquement prière est exaucée. Mais je peux croire que je prie et ne pas prier. Là encore, le mot prière n'égale pas le sentiment psychologique d'être en train de prier.

Nous allons de toute façon garder, dans les rencontres à venir, un espace pour que nous puissions librement revenir sur des choses qui vous auraient alertés, qui vous inquiéteraient, que vous voudriez comprendre mieux. Je dois dire d'ailleurs que, dans ces cas-là, je peux éventuellement aider, mais je ne peux pas insérer, greffer la réponse en vous. Je peux dire des choses qui éventuellement vous mettent sur le chemin, mais c'est à vous, et même à chacun de nous, de le faire. Parfois, il faut du temps et de la patience (*hupomonê*). *Attendre* est la condition *d'entendre*. Ces deux mots s'appartiennent comme *foi* et *espérance*, puisque *entendre*, c'est la foi, et *attendre*, ce pourrait être l'espérance. Ce ne sont pas deux vertus, mais deux qualités qui s'entretiennent. On n'entend rien sans attendre.

Ce n'est pourtant pas du tout ce que je voulais faire aujourd'hui.

## II – Jn 20, 11-18 : Marie-Madeleine au tombeau

Voici ce que je voulais faire : je voulais montrer que ce qui est fait en Jn 16, 16-22 dans une sorte d'analyse – ce mot "analyse" je l'emploie faute d'avoir d'autre mot, ce n'est pas une analyse logique au sens usuel du terme, ni a fortiori une analyse psychologique – met en évidence les éléments d'une structure constitutive de l'être christique. Ce qui me fait dire cela, c'est que, lorsque Jean entreprend un récit, il met en œuvre ce qu'il a ici analysé dans le discours de Jésus aux disciples.

Ainsi, par exemple, la femme qui passe des pleurs à la *joie*, de la recherche à *l'avoir trouvé*, c'est-à-dire de la "constatation" de mal-voir (en prenant constater au sens du verbe *théoreîn*) à la capacité de dire « *J'ai vu* » (voir étant le verbe *horân* qui a un sens plein), cette femme-là, c'est Marie-Madeleine. La parabole de la femme qui enfante et les deux versets qui l'entourent, donnent la structure d'écriture de l'épisode qui est l'apparition du Ressuscité à Marie-Madeleine, au chapitre 20.

Il nous reste très peu de temps mais c'est un texte qui nous est familier, donc nous le lisons.

« <sup>11</sup>**Marie se tenait près du tombeau, à l'extérieur, en pleurant.** – Nous retrouvons : « *Vous pleurerez* » – **Tandis qu'elle pleure, elle se penche vers le tombeau <sup>12</sup>et constate (théoreï)** – nous avons : « *un peu et vous ne me constaterez plus...* » Elle constate : ce n'est pas le véritable voir – **deux anges en blanc** – ça, c'est fort par contre, car c'est justement parce qu'elle voit des anges qu'elle ne voit rien du tout ! Les anges, ça nous arrête, mais pour elle aucun problème ! Mais le mot constater va être repris ensuite de façon plus pertinente pour nous – **assis l'un du côté de la tête, l'autre du côté des pieds où avait été posé le corps de Jésus** – ici *sôma* (le corps) de Jésus, c'est le cadavre, un emploi du mot *corps* qui n'est pas l'emploi paulinien – <sup>13</sup>**et ils lui disent : "Femme, pourquoi pleures-tu ?" Elle leur dit : "Ils ont levé mon seigneur et je ne sais où ils l'ont posé."** ». Les verbes lever et poser sont très intéressants. Évidemment elle cherche un cadavre, un corps mort. Et bien évidemment, elle ne peut pas trouver un corps mort, puisque Jésus est ressuscité. Elle ne peut pas trouver ce qu'elle cherche. Mais peut-être que ce qu'elle cherche en réalité, ce n'est pas "ce qu'elle sait qu'elle cherche". On verra cela par la suite.

« <sup>14</sup>**Et disant cela, elle se retourne en arrière** – que signifie ce retournement ? – **et elle constate (théoreï) Jésus, debout, mais elle ne savait pas que c'était Jésus** – *théoreïn*

(constater) c'est le voir qui ne voit pas – <sup>15</sup>**Jésus lui dit : “Femme, pourquoi pleures-tu – Jésus dit la même chose que l'ange, mais il poursuit par le mot qui confirme et éclaire sa posture d'être en recherche – *qui cherches-tu ?*” Elle, pensant que c'est le gardien du jardin, – la mention du gardien du jardin est très intéressante parce qu'Adam, c'est-à-dire l'humanité adamique, a été mis dans le jardin pour qu'il le garde et l'œuvre, or nous sommes dans un jardin – lui dit : “Monsieur, si c'est toi qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as posé et moi je le lèverai.”** <sup>16</sup>**Jésus lui dit : “Mariam.”** » Elle est désormais susceptible de voir, mais non pas à partir de ce qu'elle croyait chercher ; en effet s'ouvre en elle ce qu'elle ne sait pas d'elle-même, cela qui cherchait dès le début au-delà de ce qu'elle croyait chercher.

Tout commence donc par la parole. C'est la parole qui donne de voir. La référence ici est l'énumération que fait Jean : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu...* » (1 Jn 1,1). Autrement dit, c'est entendre qui accommode le regard, c'est entendre qui donne de voir. C'est là une chose que nous avons dite très souvent et qu'il faudrait re-méditer pour qu'elle ne reste pas un slogan, c'est une chose à penser.

Il est intéressant de voir que ce que Jésus lui dit, c'est son nom propre, c'est-à-dire que la parole, ici, s'adresse à son propre. C'est une parole qui appelle, une parole qui nomme. Nous avons réservé la question du nom (prier dans le nom, au nom de...) en réserve pour la suite de nos rencontres. Il y a ici une attestation de quelque chose d'intéressant.

« *Et elle, se tournant, dit en hébreu : “Rabbouni”, ce qui signifie : “Maître”.* » Du même coup elle se laisse constituer en disciple, elle est *la* disciple. Or nous sommes dans l'évangile de Jean, où Jean est "le disciple par excellence" puisqu'il est « *le disciple que Jésus aimait* », donc ce titre de disciple est extrêmement important. Et même elle est "la disciple" en cela qu'elle aura une fécondité de femme, puisqu'il lui sera demandé « *d'aller dire aux frères* » : là, elle va enfanter la fratrie.

Il y a différents aspects de la symbolique féminine qui se trouvent dans cet épisode. Le rapport de ce texte avec le *Cantique des cantiques* a souvent été fait, et montre que le rapport entre Jésus et Marie-Madeleine est un rapport d'époux à épouse, c'est déjà ce que nous avons vu à propos de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine. Le fait que Marie-Madeleine soit dans la figure de l'épouse est attesté explicitement par saint Jean, je pourrais vous le montrer. Mais simultanément ici, Marie-Madeleine est la femme de l'enfantement.

« <sup>17</sup>**Jésus lui dit : “Ne me touche pas** – si on rapproche cela de ce que saint Jean dit : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nous avons touché de nos mains...* », on peut se demander pourquoi Jésus dit : « *Ne me touche pas.* » L'explication se trouve dans la phrase suivante – ***car je ne suis pas encore monté vers le Père.*** – Nous avons lu : « *Encore un peu et vous me verrez* » (Jn 16, 16) c'est-à-dire que la résurrection, pour être pleinement accomplie, a besoin de l'annonce aux frères. – ***Mais mets-toi en marche auprès de mes frères et dis-leur : “Je monte vers mon Père qui est désormais votre Père, mon Dieu qui est désormais votre Dieu.”*** » <sup>18</sup>**Marie-Madeleine s'en va et elle annonce aux disciples : “J'ai vu le Seigneur.”** » C'est la présence de résurrection.

Il est intéressant de noter que cela s'accomplit au chapitre 20, versets 19 et 20, pour l'ensemble des disciples : « <sup>19</sup>**Le soir du même jour...** <sup>20</sup>**Les disciples se réjouissent grandement, voyant le Seigneur.** » Ils passent de la tristesse et de la peur à la joie. Le thème de

la joie est important ici, il est en rapport avec la résurrection, c'est même un nom de la résurrection. On trouve le verbe *voir* : voir Jésus comme Seigneur, c'est le voir dans la dimension de Ressuscité. Cet épisode suit donc rigoureusement les structures, le vocabulaire et les articulations que nous avons détectés dans notre chapitre 16.

## Dixième rencontre

### Jn 16, 23-31 : Prier ?

Le chapitre 16, dont nous avons entrepris la lecture depuis un certain nombre de rencontres, nous conduit au mot pour lequel nous avons choisi ce chapitre, mot qui résume notre question : la prière. Nous le rencontrons seulement maintenant, au verset 23. La deuxième partie de ce verset commence par une proclamation solennelle, ce qui annonce quelque chose d'important : « *Amen, Amen, je vous le dis, quand vous demanderez quelque chose au Père en mon nom, il vous donnera.* » Il s'agit de la prière sous la figure de la prière de demande.

#### Regard sur le chemin parcouru en Jn 16, 16-22.

Nous allons nous demander comment cette proclamation arrive à ce moment du texte, parce que cela n'est pas inutile pour nous faire comprendre sa signification.

**Les versets 16-19.** Cette approche de la prière commence au verset 16 par une énigme qui est véritablement entendue comme une énigme : « *Un peu vous ne me constaterez plus, ce qui est inversement un peu que vous me verrez.* » C'est une énigme, pensée comme telle, une énigme qui crée un trouble, un débat qui est une recherche (*zêtêsis*). Et nous avons vu la recherche se tourner en question : « *Jésus sut qu'ils voulaient le questionner et il leur dit...* » Il n'est pas inutile de rappeler cela, parce que nous allons trouver dans le texte d'aujourd'hui une réflexion sur ce qu'il en est de l'énigme par rapport au parler clair.

Le thème général identifie l'absence et la présence. En effet tous ces chapitres sont dans l'annonce : « *Je vais vers le Père.* » et comme nous l'avons vu, « *Je vais vers le Père* » signifie que « *je viens vers vous* » : « Vous ne me constaterez plus sur le mode sur lequel vous me constatez car je m'en vais, et vous me verrez du fait même de mon absence. » Donc il y a une absence qui est présence – ce n'est pas un retour à la présence antérieure, c'est une absence qui est présence dans un autre sens – et il y a un non-constater qui est la condition d'intelligibilité du voir : « *Vous me verrez.* »

**Le verset 20.** Cette situation énigmatique donnait lieu ensuite à un développement sur la tonalité, c'est-à-dire sur la tristesse ou la joie : dans quelle la tonalité est cette absence-présence ? Nous avons étudié cela en disant bien qu'il y avait quatre termes, que ce n'était pas une simple opposition entre joie et tristesse : il y a une tristesse d'essence joyeuse, et une joie d'essence triste ; il y a une bonne tristesse qui contient en semence la joie et dont la joie en plénitude est le fruit. et il y a une mauvaise joie qui contient en semence la tristesse et dont la tristesse accomplie est le fruit. Nous retrouvons le même schème que celui que nous avons trouvé à propos d'absence et présence, cette fois au niveau de la tonalité.

**Au verset 21** joie et tristesse donnaient lieu à une petite parabole, ou une petite énigme, sur la femme qui enfante : « *La femme, quand elle enfante, a tristesse parce que son heure est*

venue. Mais quand le bébé est né, elle ne se souvient plus de la douleur, tout à la joie de ce qu'un homme est venu vers le monde. »

Nous avons remarqué que cette petite phrase constituait le schéma à partir duquel Jean mettait en œuvre le récit de la venue du Ressuscité à Marie-Madeleine au chapitre 20. Nous avons noté les pleurs, la recherche (*zêtêsis*) avec la question : « *Qui cherches-tu ?* », et la différence entre ce qu'elle constate (*théôrei*) d'abord et ce qu'elle peut dire à la fin : « *J'ai vu le Seigneur* », avec cette fois le verbe voir (*horân*), ce voir qui identifie Jésus dans sa dimension authentique. Cette dimension authentique c'est la qualité de Résurrection, qualité qui était "séminalement" dans le Jésus prépaschal, donc sous mode caché, ce qui fait qu'à ce moment-là Jésus n'était pas reconnu dans son être essentiel.

## Verset 23 du chapitre 16

Et voici que s'ouvre maintenant le texte qui nous intéresse.

« <sup>23</sup>*En ce jour, vous ne me questionnez (érôtêsété) en rien.* » De quel jour s'agit-il ? Nous trouverons au verset 26 : « *En ce jour, vous demanderez au Père...* » Donc deux fois « *en ce jour* ». Qu'est-ce que *ce jour* ? Ce n'est pas un jour du calendrier ni même ce que nous imaginons comme dernier jour. Si nous avons un peu fréquenté les lectures que nous faisons ensemble, nous avons une petite idée sur cela. Pour l'instant, je passe.

### Ne plus questionner, demander.

« *Amen, Amen, je vous le dis, si vous demandez (aitêsété) quelque chose au Père...* » Là les manuscrits ne sont pas constants, et la traduction que l'on donne habituellement est un peu embarrassée : « *Quand vous demanderez quelque chose au Père en mon nom* ». Mais nous n'entrons pas dans ce débat.

En revanche ce qui va nous intéresser c'est que nous avons ici un nouveau mot qui est le mot *demander*. Ce mot se substitue à un mot antérieur, le mot *questionner*. Je sais bien que le verbe *érôtaô* que je traduis ici par "questionner" peut aussi se traduire par "demander" au sens de "prier", et que même l'identité de sens pourrait apparaître quand le Christ dit au verset 26 : « *Je ne dis pas que je prierai (érôtêsô) le Père à votre sujet,* » qu'on pourrait traduire : « *Je questionnerai le Père à votre sujet*<sup>23</sup>. » Cependant dans ce verset 23 on passe d'un verbe à l'autre (de questionner à demander) donc il y a une nuance qu'il nous faudra mettre au jour.

### Le chemin qui va du trouble à la prière, rapport des étapes entre elles.

Nous avons vu que "questionner" n'est pas sans importance. C'est un verbe qui revient toujours dans le processus qui conduit à la prière. Le trouble qui met en recherche (*zêtêsis*), la

---

<sup>23</sup> On peut faire la même remarque à propos de Jn 14, 16 où on a aussi *érôtêsô* que J-M Martin traduit toujours par "je prierai" et non "je questionnerai". Comme pour les traductions des différents verbes de la vision, J-M Martin essaie de trouver des mots français distincts pour traduire des verbes distincts, mais ce n'est pas "terminologique" c'est-à-dire à respecter à chaque fois que ces mots apparaissent. D'ailleurs parfois J-M Martin, à propos de la troisième étape du processus qui conduit du trouble à la prière, prononce le mot "demander" au lieu de "questionner" (parfois il donne les deux), alors que le mot "demander" tel qu'il l'entend correspond à la quatrième étape qui est celle de la prière. Donc le mot "demander" dans la bouche de J-M Martin est à entendre souvent au sens de "prier", mais parfois au sens de "questionner", parfois il désigne les deux sens en même temps.

recherche qui s'énonce en question (*érôtaô*, je questionne), et la question qui se tourne en prière (*aîtêsis*, la demande, la prière) : c'est un processus johannique qui se retrouve à plusieurs reprises, qui est donc attesté comme structure pour la lecture de Jean. La question n'est elle-même question que lorsqu'elle est "quête", c'est le même mot. Et une telle question n'est pas d'abord une formulation, c'est une posture, c'est une attitude "ouverte". Ce qui les trouble, ici, c'est l'énigme, la parole qu'ils n'ont pas entendue. Nous sommes dans un processus où la question elle-même qu'ils vont poser est susceptible d'être entendue dans le chemin de la prière.

Je dis cela parce que nous avons depuis longtemps appris que nous pouvions poser des questions mais que ça n'avait rien à voir avec le fait de prier. La théologie pose des questions, les résout, cela se fait à l'université, tandis que la prière se fait à l'église, elle est censée être une posture sans rapport. Or il y a une certaine identité fondamentale entre question et prière du fait que, par l'attitude questionnante, je suis dépossédé, je suis dans un manque. Et le manque éventuellement peut être vécu comme le lieu le plus haut, ou l'ouverture la plus grande. Nous retrouvons la même ambiguïté qu'il y avait entre le double sens du mot *tristesse*, le double sens du mot *constater*. Il y a donc le double sens du *manque*.

### La demande et le don.

Ce qui est demandé, c'est essentiellement le don. Il y a une corrélation entre le verbe demander et le verbe donner. En effet ce qui se donne (dont c'est l'essence de se donner) ne peut pas se prendre, cela ne peut que se demander.

C'est quelque chose que nous avons vu très souvent, puisque c'est un thème essentiel chez Jean comme chez Paul, dans des vocabulaires différents. Ici, du reste, « ***Si vous demandez quelque chose au Père en mon nom, il vous donnera*** » : c'est ce fameux verbe donner, qui est si important chez Jean. Par exemple Jésus ouvre le dialogue avec la Samaritaine en disant : « *Donne-moi à boire* ». Il s'agit de faire comprendre à celle-ci l'importance du don, de la donation : « *Si tu savais le don ... c'est toi qui lui aurais demandé.* »

Le don, la grâce (*charis*) chez Paul, a toujours ce caractère de gratuité. Chez Jean, il s'oppose à deux choses : il s'oppose à la prise violente (*harpagê*), mais il s'oppose aussi au mérite, au salaire, au marché, en un mot, au droit et au devoir. Ce ne sont pas des choses dites de façon hasardeuse, elles sont constantes tout au long de l'évangile de Jean, même si on ne le remarque pas à première vue :

– Lorsque Jésus opère la purification du temple, en chassant les vendeurs, il dit : « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché (de commerce).* » Les Synoptiques disent : « *de brigands* ».

– De même, le bon pasteur qui a pour trait de donner, c'est-à-dire d'accomplir l'extrême du don qui est de *se donner*, s'oppose au voleur, au brigand d'une part, mais aussi au salarié, au mercenaire.

– Quand Jésus veut marquer que le pain essentiel, c'est-à-dire ce qui tient l'homme dans sa vie essentielle, c'est quelque chose qui se donne, il pose à Philippe la question pour le tenter, c'est-à-dire pour l'éprouver, pour faire venir à parole ce qu'il a au cœur. Il l'interroge : « *Où acheterons-nous des pains ?* » (Jn 6, 5). Le pain essentiel ne s'achète pas. Et pourtant les disciples achètent : pendant le dialogue de Jésus avec la Samaritaine, ils sont partis acheter des provisions à la ville.

Le mot de don est un mot essentiel chez Jean. C'est sans doute le mot le plus grand. Mais il faut bien comprendre que nous ne savons absolument pas ce que veut dire le don. Ne jamais oublier cette étrange parole de Jésus au chapitre 14 : « *Je ne donne pas comme le monde donne.* » C'est-à-dire, le sens mondain du verbe donner n'est pas ce à partir de quoi je peux entendre ce que veut dire donner quand Jésus dit : « *Je donne* ».

Le don a été étudié en sociologie et en histoire des religions. Par exemple il y a le « *Do ut des* (Je donne pour que tu donnes) que Marcel Mauss<sup>24</sup> a mis en évidence. Mais le don est toujours pris comme une des modalités qui préludent au droit et au marché : il y a calcul. Or, nous comprendrions mal qu'on nous donne une chose merveilleuse et que nous ne soyons pas tenus en retour par un devoir de rendre grâce. Eh bien, rendre grâce n'est pas un devoir !

Nous verrons d'autre part que le don qui est en question dans l'évangile de Jean s'avance en préparant ce qui est susceptible de le recueillir, c'est-à-dire en constituant l'homme en posture de demande. Autrement dit, la demande est déjà prodrome du don. C'est pourquoi « *Demandez et vous recevrez* » dit deux fois la même chose, comme tous ces mots. Demander, c'est avoir déjà reçu, dans la perspective qui nous occupe ici.

Donc nous ne sommes pas dans les méandres psychologiques d'un désir qui voudrait bien, qui se formule, qui demande, puis qui cherche à fléchir l'interlocuteur pour telle ou telle raison, parce qu'il est généreux ou parce qu'on lui fait du chantage au sentiment, etc. Il y a toutes ces choses dans l'usage quotidien du don. Ceci ne nous apprend rien sur ce que veut dire *donner* dans l'Évangile.

Nous sommes dans l'ouverture la plus extrême. La demande la plus extrême est de demander sans savoir ce que je demande. Aussi bien Paul dira, dans une prière que nous avons déjà citée : « *Au Dieu qui peut en surdébordement par rapport à ce que nous pouvons demander et penser.* » (Ep 3, 20). Le don n'est pas à la mesure de notre désir ni de notre pensée.

La foi est entendre, et du même coup elle est toujours attendre, mais pas attendre quelque chose, elle est attente pure.

Ceci pourrait nous aider à comprendre une petite phrase de Jean qu'il serait très facile de caricaturer et qui se trouve à la fin du chapitre 5 de sa première épître : « *Si nous demandons selon sa volonté, il nous exauce.* » Ah, évidemment ! Si tu me demandes ce que je veux te donner, il n'y a pas de difficulté. C'est apparemment une espèce de cercle vicieux. Or, c'est le plus vertueux des cercles ! C'est-à-dire que c'est bien un cercle, mais on est dans le cercle ou on est hors du cercle, il n'y a pas de chemin qui fait passer de l'un à l'autre. En effet le mot de volonté ne désigne par la volonté de quelqu'un d'autre. Vous pouvez rencontrer parfois des gens qui ont la volonté de vous faire du bien, et qui savent mieux que vous ce que c'est que votre bien. Mais le mot de volonté ne signifie nullement cela dans le Nouveau Testament.

Nous avons dit très souvent que le mot de volonté ne se pense pas à partir de la différence entre intellect et volonté, comme dans notre Occident, ni comme la différence entre ma volonté et la volonté d'autrui, comme dans l'Occident moderne. Le mot de volonté désigne le moment séminal de mon être. Il s'agit de la volonté qui est mon avoir-à-être que je ne sais pas. C'est le rapport volonté-œuvre, qui est le même que désir/corps, semence/fruit, caché/dévoilé<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Marcel MAUSS, Sociologie et Anthropologie, Essai sur le don. Ed. PUF, 2003.

<sup>25</sup> Voir le message [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) dans le tag "Structures de base".

C'est tout le vocabulaire de Paul, mais il se retrouve équivalement chez Jean avec l'expression de *l'œuvre*, qui remplace le mot de *corps* chez Paul. C'est une structure de dévoilement accomplissant, une structure qui sous-tend l'écriture de tout le Nouveau Testament et qui est étrangère à la structure qui sous-tend notre pensée native. Nous sommes nativement dans une pensée du faire et on ne peut faire que ce qui n'est pas. Le Nouveau Testament est une pensée de l'accomplir, et on ne peut accomplir que ce qui est.

Il y a l'inaccompli qui est la semence (le séminal), il y a l'accompli qui est le fruit (ou la moisson), et il y a l'accomplissant (ou le s'accomplissant). Le mot accomplir (*plêroun*) est plutôt un mot paulinien, il signifie emplir et accomplir. Il n'est pas fréquent chez Jean, mais nous avons chez lui la même structure de pensée. J'ai choisi le mot accomplir parce que cela nous parle. Chez Jean, c'est la *téléiôsis*, au sens de mener à son terme.

► Est-ce qu'on peut dire que le Père a un avoir-à-être ? En effet il est souvent question de *la volonté du Père*, dans l'Évangile,

**J-M M :** Oui. En effet la volonté du Père, c'est le Fils, et c'est la totalité des hommes dans le Fils. Un autre mot c'est le mot "insu". Le séminal est toujours de l'ordre de l'insu puisque la semence est cachée. Et "insu" est un mot de Jean à propos du pneuma. On l'appelle toujours l'Esprit Saint, mais disons : le souffle. « *Le pneuma souffle où il veut* – on traduit fréquemment par "le vent", mais il faut garder le mot pneuma dans tout le verset – *et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va.* » (Jn 3, 8). Cela veut dire je ne sais rien de lui, parce que chez Jean, ce qui identifie, c'est : « d'où je viens », mais j'ai rapport avec lui puisque j'entends sa voix. Entendre est ici plus grand que le verbe savoir. En effet prétendre savoir, prétendre comprendre, c'est-à-dire prétendre prendre quelque chose qui a pour essence d'être donné, c'est se vouer à la méprise, c'est se méprendre. En revanche, le rapport que j'ai est un rapport de donation. Or la donation n'est que dans la parole qui dit : « *Voici* ». Le véritable voir est dans la parole qui donne de voir : *vois ici*. Tout autre regard est voyeur. La parole essentielle n'est pas dans le regard furtif. Elle est précisément dans la donation de voir.

Combien de fois avons-nous fait référence à l'autre texte de Jean (1Jn 1), parce que rien de tout cela n'est inventé, tout se tient : « *Ce que nous avons **entendu**, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché, au sujet du Logos de vie (au sujet de l'affaire de la résurrection) ...* » Il s'agit de dénominations de type sensoriel, pour dire ce qu'il en est de cette nouveauté d'être qui paraît dans la dimension ressuscitée de Jésus. Et tous ces verbes sont susceptibles, chez Jean, de dire le rapport à... Ce sont des verbes sensoriels, des verbes de rapport à, à la différence de la volonté de prise ou de compréhension. Et ils sont toujours dans cet ordre : c'est entendre qui donne de voir, et voir s'accomplit pleinement, suivant le lieu, en toucher, en manger etc. Ce troisième terme est celui de l'accomplissement dernier, qui en recueille toutes les dénominations symboliques.

### Retour au verset 23. Qui prie ?

J'ai déjà dit qu'*entendre*, c'est *attendre*, deux verbes qui ont pour racine le beau verbe français *tendre*, tendre l'oreille. Vous savez, entendre, c'est la foi, attendre, c'est l'espérance et s'entendre, c'est la charité. Ce ne sont pas des vertus différentes, mais trois moments essentiels de la même posture fondamentale qui est dans ce *tendre-là*, un *tendre* qui est aussi un tenir, un

toucher qui cependant n'est pas un toucher préhensif. Or ceci a à voir profondément avec la prière. Car entrer en prière, c'est entrer dans l'espace régi par le don, par le verbe donner.

Revenons au verset 23 : « *En ce jour, vous ne me questionnez (érôtêsété) en rien. Amen, Amen, je vous le dis, si vous demandez (aîtêsété) quelque chose au Père en mon nom, il vous donnera.* » Nous avons déjà remarqué qu'on passe du verbe *érôtaô* (questionner) au verbe *aiteîn* (demander), or *aîtêsis* (la demande) est ce qu'on appelle une des modalités de la prière.

Nous ne sommes pas encore au clair avec tout notre texte, parce qu'une question s'ouvre ici : le verbe *demander* se substitue au verbe *questionner* mais il y a une véritable continuité, parce que le don de Dieu par excellence c'est le pneuma (l'esprit). Or Dieu nous donne de son pneuma (de son Esprit) c'est-à-dire que Dieu nous donne à *connaître* de lui. J'ai vitupéré le verbe *savoir* tout à l'heure, mais en revanche le verbe *connaître*, chez Jean, est un verbe majeur, qui a toujours un sens positif. Donc il y a un rapport entre la prière et la recherche théologique concernant la connaissance de Dieu.

Ce que je veux indiquer ici, en passant, c'est l'insuffisance qu'il y a à faire une théologie *sur* Dieu qui ne soit pas *dans* une parole à Dieu, une parole *vers* Dieu, une parole *adressée* à Dieu.

Au verset 23 nous avons vu qu'on passe de questionner à prier (demander) : « <sup>23</sup>*En ce jour-là, vous ne me questionnez plus... Vous priez le Père.* » Et Jésus avait dit au chapitre 14, dans les deux versets qui fournissent les quatre thèmes porteurs de tous ces chapitres 14 à 17 : « **Je** *prierai le Père* ». Nous avons dit que c'était un de ces exemples où la puissance sémantique du mot *prier* l'emporte sur les articulations syntaxiques de sujet, d'objet direct ou indirect, comme au chapitre 17 on a le verbe donner : je donne, j'ai donné, tu as donné, donne-leur, donne à moi, ce que tu m'as donné, je leur ai donné, etc. Le verbe donner est d'ailleurs le verbe secrètement circulatoire qui fait vivre tout le texte de Jean.

Ici, même chose, et s'il faut penser à partir de la signification profonde du verbe *prier* (*demander*), néanmoins d'une part *que je prie* ou *que vous priez* », d'autre part *que vous me priez moi* ou *que vous priez le Père*, ce n'est pas tout à fait insignifiant puisque les différences sont marquées, on va le voir plus loin : « *Je ne dis pas que je prierai pour vous, car le Père lui-même vous aime* » (v. 26-27). Alors, quel est ce "Je" et ces pronoms personnels sujets ou compléments ? Pour l'instant pour nous c'est une question.

### **Le Nom. Prier dans le Nom ?**

Reprenons la fin du verset 23 : « *Si vous demandez quelque chose au Père en mon nom il vous donnera.* » Voilà le mot "nom" qui va nous occuper tout le troisième trimestre. J'y travaille depuis longtemps et plus j'avance, moins je sais par où commencer, parce que c'est un de ces mots qu'on rencontre et qui prend son sens à partir de ces rencontres. Mais quand il s'agit ensuite de vouloir énoncer ou établir, dans un ordre qui soit utile à tous et progressif, l'intelligence de ce que veut dire le nom, c'est très difficile.

Pour l'instant, simplement, je redis ce que j'ai déjà dit à propos du nom : "le nom" n'est justement pas "un nom". Ce qui désigne le nom en son essence, ici, c'est l'acte d'appeler. Les anciens font une distinction très claire entre les dénominations et "le Nom". Il y a des multiples « *Je suis* » qui sont des multiples noms qui ont un sens (la vie, le pain...). Cependant, aucun, pris à part, n'épuise "Je". Or, « *Je suis* » tout court, c'est précisément *le Nom*. Hashem (le nom)

et *Barouk Hashem* (le Nom béni soit-il) sont des noms de Dieu en hébreu. *Le Nom* en fait c'est celui qui ne se prononce pas, il s'écrit dans le tétragramme, les quatre lettres YHWH (יהוה), mais on le remplace dans la lecture par le mot Adon ou Adonai (Seigneur). Nous, nous disons « *Yahwé* » sans problème, mais nous ne parlons pas de la même chose.

Un petit texte du II<sup>e</sup> siècle dit par exemple : « *Le nom de Jésus est un nom de six lettres – en grec Iésous a six lettres – mais son nom véritable est : Arrêton (Indicible).* » Donc même le nom propre de Jésus n'est pas ce en quoi nous prions. Jésus est son nom propre au sens usuel du terme, qui nous paraît être la plus propre des dénominations, encore que ce soit un nom de sa fonction, puisqu'il signifie sauveur, mais ce n'est pas son nom, *le Nom*.

Alors que veut dire « *prier dans le nom* » ? Nous connaissons bien l'expression "en mon nom" : j'envoie quelqu'un en mon nom, ça signifie à la place, au lieu de. Curieusement, le lieu et le nom, *Hamaqom* (le Lieu) et *Hashem* (le Nom) en hébreu, sont des noms de Dieu. Nous utilisons "en mon nom" dans un sens de substitution : à la place de, au lieu de, au lieu-tenant. Le latin dit : *vice* (à la place de), vicaire vient de là, mais *vice* c'est aussi "à chaque fois" c'est-à-dire qu'une fois prend la place d'une autre fois.

"À la place de" est très intéressant parce que cela nous donnerait à penser sur quelque chose qui est encore plus impensable : que signifie que « *Jésus est mort pour nous* », au sens de « à notre place à nous qui étions pécheurs » ? Que signifie cette satisfaction vicariale, comme dit la théologie, c'est-à-dire substitutive ? Quel sens cela a-t-il ? Comment est-ce possible ? Comment peut-on se mettre à la place de ?

Car justement, s'il y a quelque chose où je ne peux pas me mettre à la place de quelqu'un d'autre, c'est mourir à sa place. On ne peut pas *mourir à la place*, sinon de façon tout à fait seconde en me mettant entre le révolver et lui, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Tout ceci est plein de promesses, d'énigmes.

## Versets 24-33

Jésus ajoute : « ***24* Jusqu'à maintenant vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez** – nous avons déjà commenté cela par avance : demander, c'est recevoir. J'ai conscience que cela ne fait pas un discours clair dans votre esprit. Nous essayons justement d'entrer dans une parole que nous ne possédons pas, dans une parole étrangère. Nous n'essayons pas du tout de la rendre familière, pas pour l'instant, en tout cas – ***en sorte que votre joie soit pleinement accomplie***". » *Péplêrômênê* (pleinement accomplie) vient du verbe *plêroun*, verbe utilisé à propos de la joie chez Jean. C'est un petit rappel, selon l'écriture de Jean, du paragraphe précédent sur la tristesse et la joie.

Il ajoute : « ***25* Je vous ai dit ces choses en énigmes (paroïmiaïs)** – proverbes, paraboles, c'est le *machal* hébraïque – ***vient l'heure où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous annoncerai au sujet du Père en clair*** (*parrêsia* : en discours simple). ***26* En ce jour-là** – reprise de cette expression selon l'écriture johannique – ***vous demanderez (aîtêsthé) en mon nom, et je ne vous dis pas que je prierai (érôtêsô) le Père pour vous*** (à votre place) – c'est le verbe *érôtaô*, comme je l'avais indiqué par avance, avec le sens, ici, de *prier*. Pourquoi cela ? – ***27* car le Père vous aime puisque vous m'avez aimé et vous avez cru que je suis venu du Père.** »

J'ai adouci le *parce que* de la traduction habituelle dans la dernière phrase, elle serait intelligible, mais il faut éviter la causalité dure où on entendrait que ce qui est premier ce serait notre amour. Il est très important de voir que le bien que nous faisons n'est pas la cause de notre salut, car le salut est gratuit. Et par ailleurs le bien que nous faisons n'est aucunement la preuve que nous sommes sauvés. Nous retrouvons la question majeure de l'Occident : qui a l'initiative, est-ce la décision humaine ou est-ce la libre donation de Dieu ? Dans un cas, cela donne le moralisme forcé ; dans l'autre cas, cela donne le puritanisme hypocrite puisque cela m'oblige, comme les bonnes œuvres sont le signe que Dieu nous aime, à faire en sorte que mes œuvres soient bonnes et à le faire avec conviction. Les retombées psychologiques d'une chose qui n'a rien de psychologique en soi, peuvent être catastrophiques. D'où l'importance, dans notre lecture, de toujours avoir souci de nous dégager d'une simple lecture psychologique<sup>26</sup>.

Ensuite : « <sup>28</sup>*Je suis sorti du Père et je suis venu vers le monde. En retour je quitte le monde et je marche vers le Père.* » C'est là tout l'être christique dans le langage de l'action.

De même l'adresse au Père est tout l'être christique dans le langage de la parole : « *Levant les yeux vers le ciel, Jésus dit : "Père..."* » (Jn 17, 1). Ainsi, le langage de l'action a son équivalent dans le langage de l'être. « *Dans l'Arkê était la Parole (le Logos)* », et qu'est-ce qu'elle disait ? Rien ! La Parole était *ournée vers* le Père. L'essence de la parole est tournure, adresse à, révélation de proximité.

« <sup>29</sup>*Ses disciples lui dirent : "Voici maintenant que tu parles clairement et tu ne dis aucune énigme. <sup>30</sup>Maintenant nous savons que..."* » Ils disent : « *Tu parles clairement* » et cependant, c'est le même discours du début à la fin. En effet, la différence entre l'énigme et la parole claire, c'est que la parole claire est l'énigme entendue. Il ne faut pas entendre : il leur a parlé par énigmes et maintenant il leur parle par paroles claires, alors retenons la parole claire. Non ! C'est la même parole. C'est seulement dans l'énigme que s'entend la parole claire. La parole claire est l'énigme entendue.

Ce qui donnerait à réfléchir beaucoup plus longuement que nous ne pouvons le faire sur cette fonction de la parabole, de l'énigme dans le Nouveau Testament. Il y a des passages en Matthieu sur les fonctions de la parabole : « *Je parle en paraboles, de peur qu'ils n'entendent et se convertissent.* » Peut-être que le "*de peur que*" nous est inaudible. La parole, ici, est toujours un lieu de dévoilement, qui dévoile le cœur prêt à entendre et le cœur qui n'est pas prêt à entendre maintenant, et celui qui n'entend pas. La parole ne fait rien, la parole révèle la proximité ; la parole ne rapproche pas, la parole atteste qu'on était proche sans le savoir.

Le texte poursuit sur quelque chose qui boucle avec le début : « *"Maintenant nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que quelqu'un te questionne.* – Nous retrouvons là le thème johannique que nous avons souligné plus haut, à savoir le fait que « *Jésus connut qu'ils voulaient le questionner* » (v. 19), thème important qu'il faut situer en son lieu. – *En ceci nous croyons que tu es venu d'auprès de Dieu.* » <sup>31</sup>*Jésus réplique et leur dit : "Maintenant vous croyez ?"* »

La prochaine fois nous prendrons le temps de revenir sur le parcours effectué pendant ce trimestre. Nous échangerons sur ce que nous avons pu retenir de nos lectures.

<sup>26</sup> Les versets 26-28 seront commentés de façon plus précise lors de la onzième rencontre.

## Onzième rencontre

### Jn 16, 26-33 récapitule la totalité

### Le processus qui va du trouble à la prière

Nous allons ponctuer d'un point provisoire les lectures que nous avons faites ce trimestre et j'aimerais que nous prenions un peu de temps en levant le nez au-dessus de la page, au-dessus du texte, pour échanger sur ce que nous aurions pu retenir de ces lectures.

Est-ce que nous avons appris à prier ? Réponse : non ! Cela n'était pas notre visée. C'est en priant qu'on apprend à prier ! Peut-être avons-nous appris à prier étant petit enfant, peut-être non, et ce n'est ni bien ni mal. De toute façon, se préparer à la prière dont on n'a pas usage, ou à une reprise de la prière dont on a usage, c'est se poser la question : étant donné ce qui constitue notre mode d'être aujourd'hui, est-ce que la prière est quelque chose de plausible, et comment s'installe-t-elle dans l'être-homme qui est le nôtre ? Est-ce qu'elle est nécessaire, est-ce qu'elle est impossible, invraisemblable ? Est-ce qu'éventuellement elle peut avoir une place éminente ? Ce sont autant de questions qui ont été touchées, d'une certaine manière, par la façon dont nous avons procédé jusqu'ici. Le « comment prier » n'était pas de notre recherche première.

Nous avons tenté des choses, et nous les avons tentées dans une lecture déterminée. Il existe des réflexions et même des thèses sur ce qu'il en est de la prière dans l'histoire de l'humanité, dans les diverses traditions, dans les diverses religions : quel type de postures, comment cela se justifie, comment cela s'insère dans l'ensemble de la vie ? Je pense qu'il ne faut pas procéder de cette manière car je suis très soupçonneux. Même à l'intérieur de la simple tradition chrétienne, la façon dont la prière est pensée chez saint Jean et la façon dont elle est pensée chez Thomas d'Aquin n'ont rien à voir, alors a fortiori s'il s'agit de plusieurs traditions. Donc il faut à chaque fois aller voir à la source envisagée. Et la source envisagée chez nous c'était saint Jean.

Le chemin que nous avons pris, les textes qui ont été choisis, vous ont peut-être étonnés. Au premier trimestre nous avons au fond quasi-expulsé la prière d'une compréhension qui ferait d'elle une activité qui serait de notre propre initiative, qui serait de nous. En effet nous avons dit qu'il n'y avait qu'une prière, et que la prière essentielle était le Christ lui-même. Je ne sais si cela vous a donné à penser.

Au second trimestre nous avons pris un chemin beaucoup plus modeste qui était de voir quelle place et quelle fonction éventuellement était attribuées à la prière, à notre prière, et aussi quel était son chemin : dans quel processus, dans quel cheminement de pensée et d'habitude, on accédait à la prière. Nous avons vu surtout certains versets de Jn 14, et puis le développement assez long de Jn 16, 16 sq à propos duquel nous avons été conduits à lire pendant une séance l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine (Jn 20).

Est-ce que, dans les choses dites, il y en a qui ont gardé quelque place dans votre mémoire ? Est-ce que certaines ont fait problème ? C'est à vous librement de prendre la parole.

## I – Jn 16, 26-33 récapitule la totalité

### Versets 26-27. Nous sommes tout entiers dans le Je christique.

► Est-ce qu'on pourrait revenir sur les versets 26-27 : « *En ce jour-là vous demanderez en mon nom, et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous car le Père vous aime puisque vous m'avez aimé et vous avez cru que je suis venu du Père.* » Il parle de « ce jour-là », mais je croyais que le Père nous aime de toujours.

**J-M M :** Tu as tout à fait raison de percevoir que « ce jour-là » n'est pas de l'ordre de notre temporalité. D'autant plus que « le Père vous aime » est ici donné avec quelque chose qui pourrait apparaître comme une condition : « *puisque vous m'avez aimé* », mais en fait le « puisque » est à entendre comme « du fait que ». En effet c'est la même chose que Dieu nous aime et que nous aimions le Christ, c'est dit explicitement dans la première lettre de Jean.

En effet d'une part Jean dit : « *Tout homme qui aime l'engendrant aime aussi celui qui est engendré de lui* » (1 Jn 5, 1), c'est-à-dire que celui qui aime le Père aime ce qui est né de lui puisque c'est son propre ; et d'autre part nous savons que la formule « nous aimons » se trouve aussi à l'inverse « nous sommes aimés » : « *Nous aimons de ce que lui (Dieu) le premier nous a aimés.* » (1 Jn 4, 19). Cette réversibilité est très importante, elle signifie qu'il n'y a pas un antécédent et un conséquent. Autrement dit ce sont deux façons de dire la même chose.

Il faut voir qu'à ce moment du texte nous sommes à un point de récapitulation qui saisit la totalité. « *Vous demanderez dans mon nom* », « *Je ne dis pas que je prierai le Père* »... Tous cela ce sont des aspects de la même réalité. Au chapitre 14, dans « *Je prierai le Père* », nous avons appris que le Je christique était le grand Je, c'est-à-dire incluant que nous prions. Ici, quand il dit : « *Je ne dis pas que je prierai le Père pour vous ...* », cela signifie que nous sommes tout entiers dans le Je christique.

Nous avons noté cette circulation comme principe, c'est-à-dire que les verbes essentiels (donner, demander...) sont des verbes corrélatifs : ils donnent une qualité d'espace qui l'emporte sur les articulations syntaxiques qui impliquent un sujet, un complément. Les sujets, les compléments directs ou indirects peuvent s'inverser, nous avons éprouvé cela dans le chapitre 17 comme principe de lecture. Même chose ici. Cela dit la qualité d'espace.

Je profite de l'occasion pour parler de la suite de notre méditation. Le Christ vient de dire de ne pas le questionner, que lui-même ne va pas prier le Père, mais il leur dit aussi de « *demander (prier) dans le nom* ». Voilà une expression « *prier dans le nom* » qui est elle-même récapitulative, et que nous avons soigneusement gardée en réserve pour en faire notre étude du troisième trimestre : que signifie le nom ? Je pense que presque tout l'évangile de Jean est susceptible d'être récapitulé autour de cette méditation sur le nom.

### Verset 28. Le rapport ciel / terre. Plus ça monte et plus ça descend.

► Au verset 28 le Christ dit « *Je suis sorti du Père ... Je vais vers le Père* » est-ce qu'il est dans le « puisque » du verset 27 ?

**J-M M :** D'abord « *Je suis venu du Père... et je vais vers le Père* » est une façon d'identifier Jésus, c'est-à-dire d'identifier la prière essentielle, et il s'agit de prendre place dans cette prière

essentielle puisque Jésus dit : « *vous ne me questionnez pas* ». Par ailleurs occasion de dire que reconnaître Jésus, l'identifier, c'est savoir d'où il vient et où il va. C'est précisément ce qui est indiqué ici à la mesure où il est identifié comme venant du Père et allant vers le Père. Or "qu'il vienne vers nous" et "que le Père envoie", c'est la même chose, et c'est le terme qui est employé à la fin du chapitre précédent : « *celui qui m'a envoyé* » (Jn 15, 21).

Le venir christique a deux noms : « je viens » et « le Père m'envoie », et c'est la même chose. Par ailleurs être envoyé ne signifie surtout pas : partir d'un lieu pour aller dans un autre. Être envoyé ça signifie « être de », et ça signifie la même chose qu'être fils.

► « Aller vers le Père » aussi ça signifie la même chose.

**J-M M** : Justement, et là nous arrivons à un point crucial qui consiste en ceci que plus il va vers le Père et plus il vient vers nous. Autrement dit ce qui tient le rapport du haut et du bas, le rapport du ciel et de la terre, donc de la bipolarité de toutes choses et de tout être, c'est un axe qui est figuré de diverses manières dans l'évangile de Jean : c'est la figure de l'échelle de Jacob, c'est la figure du serpent d'airain qui désigne l'exaltation sur le bois<sup>27</sup>, c'est la figure de la croix même du Christ, la croix axiale. Seulement ce qui est dit de cette axialité, de sa circulation, donc du rapport ciel / terre, du bon rapport de la bipolarité constitutive de toute chose, c'est précisément que ça monte et que ça descend, et que ça monte du même coup que ça descend, ce n'est pas tantôt et tantôt. Autrement dit il y a là cette idée d'une extension...

► Justement, dans ce verset j'ai entendu une respiration c'est-à-dire expir / inspir. Est-ce que c'est la même idée ?

**J-M M** : Oui et non. Ce qu'il faudrait penser ici c'est la simultanéité de l'expir et de l'inspir, donc l'image de la respiration n'est pas complètement bonne. Ici c'est vraiment *homou* (ensemble). Mais on ne va pas entrer là-dedans maintenant.

On peut s'en approcher. Je vais vous donner une façon provisoire et pas tout à fait suffisante de penser la chose. En effet Jésus quitte sa présence prépascale, usuelle, pour aller vers le Père, ce qui désigne la mort ; or la mort désigne la même chose que sa résurrection puisque la résurrection est inscrite dans son mode de mourir, c'est-à-dire qu'il vient vers nous sous un autre mode. C'est lui-même qui le dit : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais le paraclet ne viendra pas* » (Jn 16, 7), c'est-à-dire « je ne viendrai pas dans ma dimension de pneuma vivifiant ». Dire cela c'est une préparation, ce n'est pas encore l'extrême.

Ne vous étonnez pas que ces choses-là soient très difficiles parce que nous sommes là dans le chapitre 16. Or ce chapitre récapitule des expressions qui ont été employées dans les chapitres 14 et 15 d'une façon moins énigmatique, c'est pourquoi il se termine sur une méditation sur la différence entre l'énigme et la parole claire. Cette fin de chapitre est tout entière dans la résolution du mot énigmatique « *Un peu et vous ne me constaterez plus, ce qui est à rebours un peu et vous me verrez.* » C'était dit de façon plus simple au chapitre 14 : « *Je m'en vais et je viens près de vous* » (v. 28) mais à ce moment-là ça ne médite pas l'intime énigmatique de la chose. Le chapitre 16, de ce point de vue-là, est la pointe aiguë de la méditation. On peut ajouter le chapitre 17 qui suit immédiatement et qui est la prière même. D'ailleurs la prière est en question dans toute la deuxième partie du chapitre 16.

<sup>27</sup> Dans l'évangile de Jean l'échelle de Jacob se trouve à la fin du chapitre premier, l'exaltation sur le bois (sur la croix) à partir de la figure du serpent d'airain est en Jn 3, 14.

Au chapitre 17 le Christ prie, c'est-à-dire qu'il manifeste sur le mode de la demande le don que le Père lui fait de lui-même et qu'il restitue au Père : « *Père glorifie ton Fils ce qui est que le Fils te glorifie.* » Donc cette prière est effectivement la pointe. Elle est annoncée à la fin du chapitre 16 par l'évocation de « *Je suis venu du Père... et je vais vers le Père* » (v. 28), et par ce qui est dit dans les deux derniers versets que nous n'avons pas encore lus.

### **Versets 32-33.**

Les versets 32 et 33, qui terminent le chapitre 16, méritent que nous nous y arrêtions, bien qu'ils ne traitent pas de notre sujet : « <sup>32</sup>*Voici l'heure vient, et elle est venue, où vous serez dispersés-déchirés chacun vers son propre* – le mot de *skorpizeïn* est prononcé ici – *et vous me laisserez seul. Mais je ne suis pas seul car le Père est avec moi.* » Cette phrase très importante fait le lien entre les chapitres 16 et 17. Elle est traditionnelle et reprend l'expression psalmique qui est citée par les Synoptiques : « *Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées (diaskorpisthêsontai).* » (Mc 14, 27 et parallèles). Or le mot *skorpizeïn* est prononcé dans notre verset 32 : « *Vous serez dispersés chacun vers son propre et vous me laisserez seul (monos). Mais je ne suis pas seul...* » C'est la révélation de *l'être au Père* du Christ tel qu'il se manifeste dans le chapitre 17. Il y a là un ensemble qui se tient très fortement.

Nous avons déjà parlé de cela en évoquant la nécessité d'entendre les mots les plus importants de Jean dans leur contexte. Le mot "*le propre*" est généralement pris en bonne part : « *Vous êtes mes propres* », et le mot *monos* (seul) est pris aussi en bonne part dans *monogénês*. Or, ici, nous avons la dispersion des multiples, et *le propre* est ce qui déchire, ce qui sépare les uns des autres, tandis que le *monos* est le *monos* de la solitude, de celui qui est laissé seul et non pas le "un" de *monogénês* (fils un et plein). C'est intéressant de remarquer cela au sujet du vocabulaire. Alors il faut voir qu'en fin de compte ici le *monos* s'appelle « n'être pas seul. »

Le chapitre se termine par la mention de la paix, mais aussi de la souffrance : « *Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez paix en moi. Vous avez souffrance dans le monde* – le mot de souffrance (*thlipsis*) revient, qui était dit à propos de la femme – *mais ne craignez pas, j'ai vaincu le monde.* » (v. 33). Il y a donc là un ensemble qui se tient très rigoureusement.

## **II – Le processus qui va du trouble à la prière**

► Moi ce qui a rencontré mes préoccupations, c'est ce cheminement que tu as souligné qui va du trouble à la recherche, puis à la question qui se dissout en prière. Je me suis dit que ma difficulté à trouver était liée à ce monde dans lequel on ne se laisse plus beaucoup troubler, et où on ne vit plus le manque dont il est question ici.

**J-M M :** Tu soulignes la notion de manque. Il faudrait étudier de bien près le manque qui suscite la question, et peut-être aussi, si on en a l'usage, la prière.

L'intérêt, dans ce processus où il y a quatre étapes, c'est que toutes les étapes sont ambiguës, jusqu'à la dernière. D'abord un trouble peut très bien ne pas susciter la moindre demande, il peut être occulté, c'est peut-être ce que tu évoques. D'autre part il y a du manque, et par rapport au manque il y a beaucoup de demandes, mais certaines demandes peuvent être sans aucune direction vers la prière.

## Les étapes sont en fait des moments constitutifs.

Le manque suscite une recherche d'abord. D'ailleurs j'ai pris soin de dire que nous recherchions ici. J'avais dit aussi que nous n'étions pas dans la prière. En fait, je n'en sais rien. Je veux dire que, lorsqu'il y a prière, elle n'est pas simplement l'aboutissement terminal de quelque chose, elle est séminalement rétrospectivement dans toutes les étapes antérieures.

Donc il y a des façons de vivre le trouble et le manque, il y a des façons de questionner, d'être en recherche, dont je ne sais pas s'ils ne sont pas en fait des modes éminents de la prière. En revanche il y a peut-être des modes de prier qui ne sont pas du tout dans la prière authentique. Ce point-là est très important.

Quand je parle d'étapes, ce sont en un certain sens des étapes, mais ce sont aussi des moments constitutifs, déjà parce que nous voyons que ces moments-là ne s'évacuent pas nécessairement les uns les autres. En effet je peux être dans le tenant du trouble jusqu'à la fin, y compris dans la prière accomplie.

### Qu'est-ce que ce trouble ?

► Est-ce que le mot trouble qui est à la base du processus peut se traduire comme étant un tremblement de l'être propre puisque que dans *taraxis* il y a une notion d'épouvante ? Et est-ce que ce trouble ne serait pas celui qu'on éprouve devant la mort ?

**J-M M :** Le trouble qui est en question dans nos chapitres c'est le trouble devant la mort de l'autre, puisque c'est le trouble des disciples devant l'absence de leur « être avec ». Or l'être-avec peut être tout à fait constitutif du "je", il ne faut pas croire que c'est autre chose que "je". Et une rupture de l'être-avec peut être une mutilation de "je".

► C'est bien le même mot *taraxis* que Jésus emploie devant la mort de Lazare ?

**J-M M :** Jésus emploie ce mot à trois reprises pour lui-même, et le quatrième emploi du mot dans l'évangile de Jean, c'est ici à propos des disciples. Ce mot *taraxis* (bouleversement) est employé par les Synoptiques à propos de la tempête mortelle, de la fluctuation sur les eaux, de l'absence de consistance.

À propos de ce que nous évoquons ici il y a une chose plus facile à comprendre. Je l'ai développée à propos de ce que j'ai appelé la tonalité, c'est-à-dire la joie ou la douleur (la peine, les pleurs...). Vous vous rappelez qu'il y avait quatre sens possibles pour joie / tristesse, et que ces quatre sens étaient parallèles aux quatre sens qu'on a dans présence / absence. Ce point est important. C'est en effet ce qui fait que la prière la plus authentique peut être dans la maintenance même de la souffrance et du trouble, et non pas simplement une étape après. Ça se justifie aussi à ce titre-là. Pour dire les choses de façon simple, ces mots-là ne correspondent pas purement et simplement au sens psychologique spontané qu'ils ont. En effet dans le monde on est ou dans la joie ou dans la peine, or ici il y a une peine dont la joie est l'essence cachée, et une joie dont la peine est l'essence cachée. Ne pas entendre cela psychologiquement est très important, parce que je ne suis pas en train de parler ici du sadisme ou du masochisme dans lesquels les rapports de joie et de peine sont aussi très subtils. Autrement dit, je ne parle pas de l'éprouvé en tant qu'éprouvé.

## La prière authentique peut être la mort du désir.

Il y a une autre chose peut-être que nous avons indiquée lorsque nous lisons l'épisode de Marie-Madeleine. En un certain sens le processus qui va à la prière est, comme toute chose, l'accomplissement d'un désir. En effet nous sommes dans une pensée dans laquelle on n'accomplit que ce qui est séminalement présent initialement, et qui advient sous forme fructifiante. Or, et ça vaut sans doute pour beaucoup de nos prières, la prière paraît être l'expression d'un désir. Mais il se révèle que la prière authentique peut être la mort du désir. La recherche de Marie-Madeleine au tombeau est mue par le désir de trouver ce qu'elle s'attendrait à trouver, c'est-à-dire le cadavre de Jésus. Or elle ne le trouve pas, et elle ne peut pas le trouver, puisque Jésus est ressuscité.

En un certain sens, sans doute, beaucoup de nos demandes doivent légitimement passer par la mort avant de ressusciter. Il y a mort et résurrection du désir dans la prière.

Nous savons comment le désir de Marie-Madeleine est re-suscité par la parole de Jésus qui la retourne et la touche en son propre, puisque c'est son nom propre qu'elle entend, ce qui lui permet de voir ce qu'elle ne cherchait pas. Certes on ne trouve que ce qu'on cherche et on ne cherche que ce qu'on a trouvé, mais on peut ne pas savoir adéquatement ce qu'on cherche. Ainsi, la prière qui s'exprime sous forme de demandes intéressées, qui est fréquente dans le monde chrétien et dans beaucoup de lieux, peut être néanmoins quelque chose qui fait partie du processus constitutif de la prière authentique. Mais c'est à condition –le mot de condition n'est pas bon, et la condition que je vais donner risque de ne pas être entendue – à condition que le désir qui a lieu de s'exprimer soit sub-ordonné à un désir plus grand, au désir qui reste « je ne sais ce que je désire », et je ne le sais pas même quand j'ai entendu la révélation de ce qui est à désirer et qui s'appelle « *la volonté de Dieu* ».

### « Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel. »

Vous avez la phrase de Jean qui se trouve aux derniers versets de sa première lettre : « *Si quelqu'un prie le Père selon sa volonté (la volonté du Père) il l'exauce.* » Ça paraît une espèce de tautologie ridicule, mais le sens profond n'est pas cela. Le sens profond c'est que ma prière qui s'exprime comme elle le peut, librement, néanmoins est une prière qui finalement désire le meilleur pour moi et pour nous, le meilleur de notre insu. Or la volonté de Dieu ne désigne rien d'autre que mon être séminal insu. Ce n'est pas le rapport entre ce que je veux et ce qu'un autre veut qui est en question ici. C'est le désir de moi-même plus profond que ce que j'en sais.

Voici indiqué ici, de façon un peu compliquée peut-être, quelque chose de très simple et qui devrait nous aider à dire autrement la demande du Notre Père : « *Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel.* » C'est-à-dire que la volonté révélée de Dieu est que nous vivions et que nous ayons les vivres essentiels. Ces deux demandes sont à mettre en rapport.

En fait dans le Notre Père il y a « *Père, que ton nom soit consacré* » c'est-à-dire que le mot "nom" est le premier mot prononcé aussitôt après l'invocation du Père, et nous savons que le nom du Père c'est le Fils. Ensuite nous avons « *que ton royaume vienne* », or le royaume c'est la diffusion de la résurrection du Christ, c'est donc le pneuma (l'Esprit). Donc là nous avons les trois et ça suffit. D'ailleurs Luc ne parle pas de la volonté de Dieu<sup>28</sup>. Saint Matthieu ajoute la

<sup>28</sup> Voir le message [Homélie sur Lc 11, 1-4 : le Notre-Père](#), dans le tag "homélie" du blog.

mention sur la volonté, mais l'ajout de Matthieu n'est pas là pour conclure ce qui précède, il est là pour préparer ce qui suit c'est-à-dire « *Donne-nous notre pain essentiel.* » La volonté de Dieu est que nous accédions à l'espace du don, et que nous recevions le don qui est la vie, et le pain de la vie, le pain essentiel.

### **Même rapprochement à la fin de la rencontre avec la Samaritaine.**

Et le rapprochement de ces deux versets de Matthieu (« *Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel.* ») est d'une certaine façon l'équivalent de ce que Jésus dit à la fin du chapitre 4<sup>29</sup> lorsque les disciples apportent à manger à Jésus en lui disant « *Rabbi, mange.* » En effet il leur dit : « *J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas.* » Ce qui suscite la remarque des disciples : « *quelqu'un lui a apporté à manger.* » Jésus reprend : « *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir l'œuvre.* » Autrement dit « faire la volonté » c'est ma nourriture. Ça peut paraître une expression très curieuse et même presque un peu grandiloquente. Mais pas du tout. Ça dit que ce qui tient le Christ en vie, c'est d'être l'accomplissement du vouloir secret du Père pour l'humanité, c'est son être.

Nous avons ici l'expression « *accomplir l'œuvre* ». Nous savons que volonté / œuvre est l'équivalent de semence / fruit<sup>30</sup>. Et c'est donc tout naturellement qu'intervient dans la suite du texte la thématique de la semaille et de la moisson. Il y aurait évidemment d'autres façons de l'expliquer. « *Vous dites : "Encore quatre mois et vient la moisson."* » Il y a là une méditation sur le rapport semaille / moisson (semence / fruit). Donc à nouveau nous avons un ensemble qui se tient, et ces ensembles s'éclairent mutuellement.

### **La prière nous transperce.**

Par ailleurs ce que je viens de dire consonne exactement avec une prière de Paul que j'ai déjà citée : « *À celui qui peut en surdébordement par rapport à ce que nous pouvons demander et penser* » (Ep 3, 19). Autrement dit la portée (la vocation) de la prière ne se limite pas à la dimension de notre désir ni à la dimension de notre pensée. C'est une remarque très importante parce que ça explique pourquoi nous ne savons pas de façon empirique ou expérimentale quand est-ce que nous prions. En effet la prière atteint non pas notre désir de Dieu ou notre idée de Dieu, mais Dieu en lui-même. Notre prière est « en surdébordement par rapport au jet de notre désir ». Autrement dit le jet de la prière n'est pas à la longueur de jet de notre désir dont nous avons conscience. Et cela c'est parce que la prière vient de plus loin que de notre singularité. Elle nous traverse, elle va au-delà de nous parce qu'elle vient de plus profond que nous.

Le "plus profond que nous" c'est la prière même du Christ. Nous prenons place dans un trajet qui est le trajet du Christ. Nous sommes rassemblés par une portée, par un trajet qui est le trajet du Christ au Père. Nous sommes transpercés. La prière nous prend de plus originaire que nous ne savons, pour nous conduire au-delà de ce que nous désirons et pensons. La prière c'est se laisser introduire dans ce mouvement.

La grande page de Paul sur la prière se trouve en Rm 8. « *Nous ne savons pas prier comme il faut* », ce qui ne veut pas dire « on ne nous a pas appris les bonnes formules. » : prier, dans le

<sup>29</sup> Voir le message [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base](#), dans le tag "saint Jean" du blog.

<sup>30</sup> Voir le message : [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) dans le tag "structure de base".

sens total du terme, nous ne le savons pas. Mais « *le pneuma y pourvoit* » c'est-à-dire que nous sommes dans la prière de Jésus ressuscité, donc du pneuma (de l'Esprit), et c'est cela notre rapport au Père.

Ceci ouvre à l'être-homme des perspectives et des dimensions qui ne sont pas encloses dans ce que la parole usuelle lui donne à entendre, donc dans le champ des possibilités offertes par son être-au-monde selon sa langue native et son expérience native. Ces perspectives et dimensions sont ouvertes par l'autre parole. D'où l'importance de l'identification de cette parole.

### Deux précisions.

► Dans le Notre Père ça concerne le Père, le Fils et l'Esprit. Est-ce que ça nous concerne ?

**J-M M :** Oui, il ne faut surtout pas distinguer les premières demandes qui seraient désintéressées et puis les autres. Nous avons beaucoup d'intérêt dans les premières, et Dieu en a dans les dernières ! La différence n'est pas là.

► J'ai deux remarques à partir de ce que vous avez dit : quand je prie, je suis emporté dans un mouvement, et même éventuellement quand quelqu'un d'autre prie, et cela doit quelque part me changer ; par ailleurs est-ce la peine de demander ?

**J-M M :** Effectivement un autre aspect de la prière que nous n'avons pas du tout regardé et qui est très important, c'est de voir comment la prière nous configure. C'est probablement la posture fondamentale. Et elle nous configure à tous égards.

Maintenant la question ultime de la prière n'est pas « à quoi bon demander ». En effet demander signifie que je suis déjà exaucé. Autrement dit la prière, au sens essentiel, c'est être dans l'espace du don et non pas dans l'espace de la prise ou du droit. Ceci concerne ce qu'il en est de l'essentiel de l'être-homme, de l'être-christique. Ainsi j'ai dit qu'il m'était donné de demander, mais plus exactement "ce qui vient" vient en faisant sa place en moi. Or si je demande, je me prépare à recevoir ce qui vient comme don. Et aussi bien l'action de grâces (dire merci) que la demande atteste qu'il s'agit de quelque chose qui se donne. Donc le fait que je demande est déjà une donation.

Ce point-là aussi est très important. En ce sens-là la prière authentique – même si je ne sais pas d'expérience jusqu'à quel point une prière est authentique, ce n'est pas la question pour ce qui nous intéresse ici – la prière authentique est déjà exaucée du simple fait qu'elle soit prière.

On trouve ça chez saint Luc. Récemment dans la liturgie on lisait une chose étonnante à ce sujet : « *Lequel d'entre vous aura un ami qui se rendra chez lui au milieu de la nuit pour lui dire... Quel père parmi vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre ? ou (s'il lui demande) du poisson, lui donnera-t-il un serpent au lieu d'un poisson ? Si donc, vous qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison le Père céleste donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent.* (Lc 11, 5-13). Matthieu dit simplement « il vous donnera de bonnes choses », mais chez Luc c'est l'Esprit Saint. C'est d'ailleurs le sens authentique du don.

Lors de cette rencontre j'ai simplement, soit à partir de vos demandes, soit à partir de mon initiative, étiré un peu des conséquences ou des conclusions, ou reformulé des choses aperçues. La prochaine fois nous commençons à parler du nom.

## Douzième rencontre

### Première approche de la question du *nom*

Voici le temps promis où nous entreprenons la question du nom<sup>31</sup>.

Nous disons : « Au nom du Père et du Fils et du saint Esprit », « croire dans le nom », « venir dans le nom de », beaucoup d'expressions qu'il faudrait recenser avec soin. Elles nous laissent entendre que ce qu'évoque le nom dans l'Écriture ne correspond pas exactement à ce que nous appelons ainsi.

Il y a un certain temps que je fréquente cette question et quand on a fréquenté longtemps une question, on ne sait plus comment on y était entré et il est très difficile d'organiser un chemin à l'intérieur de cet espace. Il y a quelque chose d'un peu hasardeux ou aléatoire dans la façon dont nous allons procéder, car tout se passe comme si le nom, tel qu'il est entendu dans l'Évangile, précisément parce qu'il nous reste aveugle, opaque, était le point qui éclaire un grand nombre d'autres questions, d'autres aspects, d'autres thèmes du discours johannique. Nous ne savons pas si d'avoir fréquenté ces thèmes éclaire la question du nom, ou si c'est la question du nom, c'est-à-dire la plus aveugle, qui devrait être invoquée pour éclairer ce que nous avons déjà aperçu.

En tout cas, je voudrais aujourd'hui, non pas ouvrir un texte particulier, mais esquisser un schéma, un ensemble de questions qui tournent autour, qui gravitent autour de cette expression du nom. Ce que je dirai de chacune sera nécessairement allusif, donc insuffisant. Ce sont des questions dont nous avons déjà parlé. Ensuite, j'aborderai plusieurs de ces questions périphériques par rapport au concept de nom. Il ne s'agit pas pour nous de relever des curiosités linguistiques, des différences exotiques d'avec notre mode de parler, il s'agit de tout autre chose. Et c'est ce qui complique la chose encore.

En effet, accéder au sens du nom est peut-être percevoir que quelque chose s'est déplacé dans nos évidences. Donc il ne s'agit pas d'ajouter, d'énumérer des remarques, même pertinentes, qui seraient recensées à titre de curiosité, mais de laisser que cette fréquentation nous décentre, soit comme une sorte d'expérience. J'éprouve ici la difficulté tout à fait particulière du langage, du discours. Il est étrange que le nom ou le Verbe (le *Logos*), se soit configuré à l'infirmité cruciforme, c'est-à-dire écartelée, de notre propre langage. Cela aurait pu être tellement simple ! C'est étrange, mais, pour cette raison, cela a sans doute un sens essentiel.

#### **Le nom désigne l'identité même.**

Je commence par les choses que j'ai relevées comme étant les plus simples : le nom ne désigne pas une étiquette qui s'ajouterait à une chose déjà constituée mais désigne l'identité

---

<sup>31</sup> Il est difficile de savoir s'il faut mettre ou non une majuscule: nom ou Nom. Pour simplifier nous avons gardé en minuscule sauf quelques exceptions, à vous de mettre une majuscule si vous le jugez utile.

même. En effet l'expression *le nom* se trouve dans des expressions comme celles-ci où c'est Jésus qui parle : « *dans mon nom* » (par exemple : « *Tout ce que vous demanderez dans mon nom* » Jn 14, 19) ; « *Père, glorifie ton nom* » (Jn 12, 28). Et il faut appliquer ici le principe que nous avons déjà reconnu sur la façon de dire l'identité dans les langues sémitiques. Quand je dis : « mon âme », « ma psyché », « mon esprit », c'est une façon de dire moi-même sous un certain aspect. Le nom a donc à voir avec ce qui m'est le plus propre.

Il dit mon plus propre et il dit simultanément, nous verrons pourquoi, mon plus proche. En effet, le nom, je l'ai reçu. Le nom est ce par quoi on m'appelle. Le nom est donc le principe même de mon être ouvert. Il est à la fois et du même coup ce qui me rapporte à moi-même et m'apporte à autrui.

► Est-ce que ce que vous dites est limité à l'évangile ou bien est-ce aussi à propos des noms (comme Jean-Marie) ?

**J-M M :** C'est vrai éminemment dans ce que nous envisageons à propos du nom, et ce n'est pas sans rapport avec ce qu'il en est du nom au sens usuel du terme ou ce qu'il devrait en être.

### **Le nom appartient à la région du don, fait signe vers les premières dualités.**

Le nom dit l'identité. Nous allons trouver des équivalences dans notre usage d'aujourd'hui mais, même si l'usage persiste, le sens en est absent la plupart du temps. Le nom est toujours donné, donc ce qu'il en est du nom, nous tentons de l'entendre comme appartenant à la région du don. Et nous avons dit que l'ouverture de la région du don était l'Évangile même.

Mais s'il y a du don dans le nom, il y a de la dualité. Et les dualités majeures, selon lesquelles cela s'exprime dans notre Nouveau Testament, sont l'uni-dualité père-fils et l'uni-dualité époux-épouse.

Et ce à quoi je faisais allusion en parlant des usages qui persistent, c'est, en général, que le père donne son nom au fils, étant entendu que, par ailleurs, c'est précisément le fils qui le fait père. Mais nous avons aussi conservé jusqu'à naguère l'usage que l'épouse prenait le nom de l'époux. Cela se pratique encore un peu bien que ce soit mis en question. Ces usages-là ont toujours un sens originel très important, très essentiel, ils relèvent d'une symbolique profonde. Quand ils sont devenus de simples façons de faire, est-ce que les maintenir apporte quelque chose ? Je ne prends pas position là-dessus. Je le signale car je désire que vous ne déduisiez rien du point de vue pratique à partir des choses que je suis en train de dire.

Ces deux dualités, père-fils et époux-épouse, sont les deux premières dualités. La dualité Père-Fils, vous connaissez. Et la dualité époux-épouse, c'est *Christos-Ekklesia* mais c'est aussi *Christos-pneuma*, car *Christos* signifie enduit de pneuma (d'Esprit), oint, et que pneuma est considéré comme un mot féminin en référence au mot hébreu *rouah* qui correspond à pneuma.

Une autre remarque importante à ce sujet consiste en ce que père-fils et époux-épouse sont les toutes premières structures grammaticales qui existent au monde, les tout premiers déplis, les premiers déploiements de la pensée.

Pour vous, les déploiements évidents de la pensée sont : sujet-objet, cause et effet. C'est ce qui articule la logique et le chemin de déploiement de la logique aristotélicienne dans la constitution même de l'Occident, au point que ces choses nous apparaissent comme évidentes. Un des premiers déplacements que nous aurons à opérer, c'est que, pour entendre l'Écriture, il

ne faut pas être dans une parole qui commence par *je*. Or tout notre discours commence par *je*. Et je vais expliquer pourquoi, mais pour l'instant je prends des repères.

## I – Le Nom et le démembrement du Nom

### Le Nom qui est le nom propre, seigneurial.

Ensuite il faut traiter la question du nom qui est *monos*, qui est *le* nom. C'est le nom qui s'écrit יהוה à savoir *yōd* (י), *hē* (ה), *wāw* (ו), *hē* (ה), que nous écrivons en général YHWH, et qui ne se prononce pas même si certains disent impunément Yahwé. Le nom essentiel, le nom au singulier, le seul nom, le *monos*, ne se prononce pas.

Nous avons toujours fait des différences entre les noms. Nous distinguons par exemple notre nom propre et puis des noms (ou des dénominations) qui peuvent accidentellement nous échoir, et même substantiellement nous échoir, comme la dénomination substantielle d'*homme*, pour parler le langage de la philosophie occidentale. Cette distinction est très ancienne, et c'est la distinction entre le *kurion onoma* (le nom propre), *kurion* signifiant seigneurial, et d'autre part des *prosrêseis* ou des *onomata* c'est-à-dire des attributs ou des noms. Tous les premiers siècles sont très attentifs à distinguer ces choses.

► Où cela a-t-il cours ?

**J-M M** : Je sais que cela a cours dans la littérature hellénistique qui, pour une part, relève du grec et donc d'une tradition qui n'est pas biblique ou sémitique, mais pour une autre part, essaie de traduire dans cette langue des choses qui sont sémitiques.

Le nom comme *monos* fait signe vers le démembrement du Nom, donc vers les multiples dénominations. C'est un thème attesté également dans la mystique juive.

### Le « *Je suis* » sans attribut et les « *Je suis* » avec attribut.

La différence que je mets ici entre le Nom et les multiples dénominations, nous l'avons rencontrée quand nous avons abordé l'expression johannique qui a été pour nous le premier scandale, la première difficulté essentielle, et qui réside dans les « *Je suis* » du Christ en Jean.

Il y a parfois « *Je suis* » sans attribut qu'on peut aussi traduire « *C'est moi* », ce qui fait que vous ne le voyez pas toujours dans vos traductions. Ce « *Je suis* » sans attribut désigne justement YHWH, mot qui est issu de la racine trilittère היה (HYH) du verbe « être ». En effet la Bible donne une origine du Tétragramme en Ex 3:13-14, lors de l'épisode du Buisson ardent où Dieu se donne d'abord pour nom *Ehyeh Asher Ehyeh* אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה puis *Ehyeh* אֶהְיֶה tout seul, et où enfin le nom YHWH apparaît<sup>32</sup>. « *Ehyeh asher ehyeh* » qui a été traduit de plusieurs manières, « *Je suis qui je suis* » mais aussi « *je suis ce que je suis* », « *je suis que je suis* » car on ne sait pas très bien traduire.

<sup>32</sup> « Moïse dit à Dieu : "Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : "Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous." Mais s'ils me disent : "Quel est son nom ?", que leur dirai-je ?" Dieu dit à Moïse : "Je suis celui qui suis [*Ehyeh Asher Ehyeh* אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה]". Et il dit : "Voici ce que tu diras aux Israélites : *Je suis* אֶהְיֶה m'a envoyé vers vous." » ; et c'est au verset suivant (Ex 3:15) qu'apparaît le Tétragramme : « Dieu dit encore à Moïse : "Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : "YHWH, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité, voilà mon nom de génération en génération." » »

La Septante l'a traduit par « *Je suis l'étant (egô eimi ho ôn)* » et toute une métaphysique médiévale de l'être, au sens thomiste du terme, s'est développée à partir de ce mot biblique. La pensée a été radicalement empruntée à Aristote, mais le point d'appui était le *ho ôn*.

Or nous avons dit que, chez Jean, il y a « *Je suis* » sans attribut, mais aussi les multiples « *Je suis* » : « *Je suis la lumière* », « *Je suis le pain* », « *Je suis la porte* », « *Je suis la vérité* », « *Je suis la vie* », « *Je suis le bon berger* »... Ces différentes dénominations sont des démembrements dicibles du nom indicible.

### **Le démembrement du Nom.**

► Donc il y a le Nom qui est imprononçable et puis les dénominations qui, elles, sont ce que nous prononçons, mais est-ce qu'on ne perd pas quelque chose ?

**J-M M :** Le fond de la question est celui-ci : est-ce que le démembrement du Nom n'est pas une déperdition du Nom, c'est-à-dire est-ce que les dénominations ne deviennent inadéquates par rapport à la plénitude du Nom, lui qui est non prononcé ? J'ai évoqué à plusieurs reprises cette question très intéressante. La réponse est : oui et non. Tant que je lis : vérité, vie, porte, pasteur, tous les « *Je suis* » christiques chez Jean, comme désignant un aspect, ou plus gravement une partie de ce qu'est le Christ, en effet il y a une déperdition. Mais pour autant que je puisse penser ces noms, non pas à partir de leur fragmentation, mais à partir de l'insu, ils sont égalés au Nom indicible. Autrement dit, si le Père est le silence et si le Fils (qui est la parole) est le nom partiel qui est un éclat du Nom, et si j'entends ce nom dans sa plénitude, alors le nom partiel est égal à la totalité du Nom, et la totalité du Nom est égale au Père. Que le Fils soit égal au Père, c'est un dogme élémentaire, et que le silence et la parole soient de même diamètre, c'est une donnée fondamentale du concile de Nicée. La parole est *la* parole de *ce* silence, et *ce* silence est *le* silence de *cette* parole.

En effet il est dit au concile de Nicée que le *Logos* (la parole) est de même *ousia*<sup>33</sup> que le Père et ne lui est pas inférieur. Et le fait que le rapport silence-parole soit égal au rapport Père-Fils, c'est dans toute l'Écriture. Nous aurons d'ailleurs à nous interroger sur ce point, parce que la structure de base sur laquelle est pensé le rapport Père-Fils est précisément la structure caché-dévoilé<sup>34</sup>. Or *caché* est aussi traduit par Paul par *silence (sigê)*, et *dévoilé* se dit encore *manifesté (phanérôtheïs)* donc avec à la fois l'image de la lumière (*phôs*) mais aussi l'image de la parole.

► Quand Jésus dit « *Je suis le chemin* », est-ce que ça ne dit pas la plénitude du silence ?

**J-M M :** Oui. Mais il dit « *Je suis le chemin, la vérité...* » et il ne dit pas plusieurs choses. Il dit que cheminer c'est être dans la vérité. On ne chemine pas vers là où on n'est pas, on ne chemine que vers là où on est déjà.

Ce que je dis peut paraître étrange, mais il est des philosophes sans rapport explicite avec l'Évangile qui se permettent de dire de telles choses. Alors prenez ça comme une énigme provisoire, comme quelque chose qui est intéressant à méditer.

<sup>33</sup> On traduit habituellement par *nature* : "De même nature que le Père". Mais cette traduction n'est pas satisfaisante. *Ousia* se traduit aussi *essence*, ce qui n'est pas plus satisfaisant.

<sup>34</sup> Voir le message [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) du blog dans le tag "structures de base".

Autrement dit, dans ce que veut dire le mot vérité est impliqué le rapport au silence. Et peut-être que le cheminement accentue davantage le non encore pleinement dit, donc va du côté de ce qui est encore en silence, donc du côté du Père, c'est peut-être ce que vous vouliez suggérer.

Nous verrons que bien sûr, par rapport à la parole, le silence est comme toujours plein d'ambiguïté. En effet il y a le silence qui est la retenue de la parole, c'est-à-dire le silence qui est la garde de la parole, et ça c'est le grand silence, le Père. Mais par rapport à la parole il y a aussi le silence du mutisme, le silence de l'ignorant. Ces deux ne sont pas à confondre. Ainsi penser ce rapport du silence et de la parole est une question très délicate. On pourrait repartir de la ténèbre qui est un autre mot du silence et du caché, mais là encore il faut distinguer d'une part la ténèbre de saint Jean de la Croix, qui est Dieu lui-même, et d'autre part la ténèbre qui est ce qui met à mort la parole.

Ceci c'était une petite dérivation, mais on a droit à toutes les dérivations.

### **Nouvelle approche.**

Je vais dire sous une autre forme des choses qui ont déjà été touchées.

Le démembrement dont nous parlons ici n'est pas quelque chose qui serait dans l'abstrait. C'est l'histoire même du nom de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Dieu (ou le Logos) ne cesse d'être démembré à la mesure où nous tenons sur lui des discours intempérants, préhensifs, compréhensifs ou prétendument satisfaits, suffisants.

Ce qui est dit du Nom tout court est dit parfois du nom même de Jésus. Je cite un texte du II<sup>e</sup> siècle, un peu gnostique : « Le nom exprimable du Sauveur<sup>35</sup>, c'est-à-dire *Iêsoûs* (Jésus), est de six lettres, mais son nom inexprimable est de vingt-quatre lettres. » (Irénee Contre les Hérésies I, 15, 1 citant Marc le Mage). Une question très intéressante, je signale ça en passant, est la suivante : si personne n'est sauvé sinon dans le nom de Jésus, cela a-t-il trait au nom dicible ou au nom indicible? Vous voyez l'enjeu ?

## **II – Méditation sur les pronoms je, tu, il**

Je voudrais ici partir de cette idée que ce que nous disons du nom se dirait de façon majeure du pro-nom. Une méditation sur le nom est une méditation sur ce que les grammairiens ont appelé pronoms et singulièrement les pronoms personnels. Nous l'avons déjà remarqué puisque nous sommes partis du « *Je suis* », donc de "je".

Ceci nous conduit à monter du côté des hauteurs, et nous conduira également à descendre. Pour parler plus clair, ça posera la situation du Nom dans un double rapport. Du côté des hauteurs, nous avons la situation du Nom dans le rapport de Jésus à son Père : « *Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père glorifie ton Fils"* », comme il a été dit ailleurs : « *Glorifie ton nom* », c'est-à-dire qu'il s'agit de la glorification du Nom. Mais nous avons vu qu'il n'est jamais

---

<sup>35</sup> Jésus signifie "sauveur" car il est la traduction du nom hébreu Yeshoua qui provient de la racine trilitère du verbe "sauver".

question du Christ qu'en rapport au Père et simultanément en rapport à la totalité de l'humanité, et c'est ce deuxième rapport qui est dit "descendre"<sup>36</sup>.

Donc ces deux directions sont affirmées conjointement comme indissociables, comme étant de l'être même du Christ. Ce double "se rapporter à" qui constitue le Christ nous conduit d'abord dans la direction du haut, la direction du Père, et c'est la question de "tu".

Je dois dire, avant tout, qu'il nous faut ici mettre la question du nom en rapport, non pas seulement avec la question du "je", mais en rapport avec la question du complexe "je-tu". Il ne faudrait pas croire que nous avons d'abord un concept de "je" et qu'ensuite "tu" ne soit que la multiplication d'un certain nombre de "je". "Tu" est de la constitution même du "je". Autrement dit, nul ne dit "je" que de s'être entendu dire "tu". C'est ce qui donne toute son importance à l'ouverture de l'Évangile qui est l'épiphanie du Baptême : « *Tu es mon fils* ». Ceci sera toujours revendiqué par Jésus lui-même quand on l'accusera de s'égaliser à Dieu. Il dira : « *Je ne m'égale pas à Dieu, c'est le Père qui m'égale à lui* », ceci au chapitre 5 de saint Jean.

Nous aurons à réfléchir avec plus de rigueur sur le "je" et "tu", et peut-être nous faudra-t-il aussi poser la question de celui qui vient en troisième position chez nous, donc regarder le rapport "je"- "tu"- "il" qui est un rapport très difficile. Le plus clair de notre discours se tient dans le "il". J'ai dit que "tu" précédait "je". Est-ce que le "il" précède "tu" et "je" ? Ou bien y a-t-il plusieurs sortes de "il" ? C'est très important parce que c'est la même question lorsque je dis "le" car notre article a la même origine que le "il".

Nous savons par ailleurs que "le" est originellement relié à l'idée du lointain, de la distance. Si au lieu de "je", je dis "le je", je prends distance par rapport à "je". Quelle est cette distance, en quoi consiste-t-elle ? Pourtant, les philosophes parlent "du je". Bien sûr, notre discours est à l'aise dans "le je" !

Je m'empresse de rappeler ce que nous avons bien pris soin de préciser : les exemples tirés de notre expérience spontanée ou de nos réflexions scientifiques ou psychologiques sur "je", et elles sont poussées, ne sont pas décisifs en ce domaine. Nous avons dit par ailleurs que nous avons à entendre quelque chose du "Je" insu, donc du "Je" qui n'est pas dans l'enclos de notre empirie, de notre expérience. Il s'agit du "Je" de Résurrection. Quand Jésus dit : « *Je suis la lumière* », ce "Je" n'est pas un "je" du type de notre "je" empirique. Or la semence christique, en tout homme, est ce "Je" insu. Nous aurons à garder constamment présente à l'esprit cette distinction essentielle.

► Y a-t-il un "Il" insu ?

**J-M M :** Je ne sais pas, ou bien c'est trop tôt. Ils y a un "il" qui est très beau, et puis il y a un "il" qui est une déchéance dans une certaine généralité, ça va du côté de ce que l'Occident appelait les universaux.

Pour moi, le "il", c'est *neutrum*, c'est-à-dire qu'il est le "ni l'un ni l'autre" d'un certain nombre de choses et, en particulier de "je" et "tu". En un certain sens, "il" n'est ni mâle, ni femelle, bien qu'il y ait un "elle" dans notre langue. Et surtout les grammairiens reconnaissent dans ce

<sup>36</sup> Le mot "descendre paraît bizarre ici. J-M Martin parle souvent du fait que lorsque Jésus monte vers le Père, c'est dans le même mouvement qu'il vient vers les hommes. L'image de référence est l'échelle de Jacob évoquée à la fin du chapitre 1 de l'évangile de Jean où les anges montent et descendent, et où il faut entendre que ce n'est pas "tantôt... tantôt..."

pronom personnel l'existence d'un "il" impersonnel, comme dans l'expression « il pleut ». J'en connais une meilleure : « il fait beau » ! Et ce d'autant plus que le verbe faire a un emploi, ici, qui le distingue complètement des emplois qui le rendent infréquentable. C'est le grand sens de *poieîn* (faire) qui a à voir avec poème. Et puis "beau" n'est peut-être jamais au plein de sa beauté sinon dans l'expression « il fait beau ». Peut-être même que "beau" n'existe que dans cette expression. Alors « il fait beau » ce serait le plein du "il", le plein du "faire" et le plein du "beau".

Il fut un temps où je passais mes étés dans le Gard et j'en ramenaient toujours un grand poème. Une année, j'avais travaillé pendant longtemps sur un poème qui se cherchait. Et vers la fin du poème, j'ai compris que ce que je m'essayais à dire, c'était : « Il fait beau », si bien que c'est devenu le titre apparemment banal du poème.

### Que veut dire "précéder" ?

Pour savoir s'il y a un "il" qui précède "je" et "tu", il faut voir ce que veut dire le mot "précéder". C'est une question. J'ai parlé tout à l'heure de ce qui "précédait" les deux dualités, père-fils et époux-épouse. En fait ça ne "précède" pas véritablement, et pourtant c'est commun aux deux : c'est le caché et le manifesté – là je dis "le" caché et "le" manifesté. Vous avez remarqué que, lorsque nous utilisons le rapport père-fils, nous avons toujours dit que le père était la semence, c'est-à-dire ce qui est tenu en caché et qui se déploie dans le fils. Nous ne pensons pas père-fils à partir de notre psychologie ou de notre notariat. Il ne s'agit pas d'héritage. Le rapport époux-épouse, c'est aussi cela, d'une façon qui vous étonnera beaucoup. Parce que l'époux est ce qui est manifesté par l'épouse. L'épouse est donc la manifestation plénière de l'époux, c'est ce que Paul dit : « *la femme est la gloire de l'homme* »<sup>37</sup>, c'est-à-dire l'avènement à sa manifestation, sa visibilité plénière. Cela étonnerait bien des lecteurs de Paul.

Et c'est ce qu'il faut entendre quand Paul dit que la femme est l'image de l'homme. Pour nous, l'image est une réplique dégradée du modèle, mais chez Paul, l'image (*eikôn*) est la venue à plénitude et à visibilité de ce qui se tenait en secret, comme dans l'expression : « *Faisons l'homme à notre image* » (Gn 1). Pour marquer une similitude dégradée, nous avons d'autres termes : *homoiôsis*, *homoiôma* (en similitude)<sup>38</sup>, etc. Nous pensons le mot image à partir du concept néoplatonicien d'image, c'est-à-dire de participation dégradée du modèle. Alors que, dans le monde biblique, le mot image indique au contraire la venue à plénitude. Et de même que le fruit est l'accomplissement de la semence, de même l'image est l'accomplissement, le dévoilement du caché. Le fils, image du père, est le dévoilement du père.

Vous voyez à quel point toute la pensée du caché et du manifesté nous est étrangère. La pensée de l'accomplissement n'est pas une pensée du faire au sens de fabriquer, même pas une pensée du créer au sens où nous pensons créer comme étant fabriquer. Là se retrouve et s'opère un déplacement tout à fait essentiel.

Nous apercevons que les questions que nous allons envisager rassemblent, ramassent un bon nombre de choses que nous avons déjà aperçues et les confirment, d'abord par leur cohérence

<sup>37</sup> Voir le message [Ep 5, 21-33 \(subordination homme/femme\)](#) ; [1Cor 11, 7-11 \(voile sur la tête de la femme\)](#) qui se trouve dans le tag "saint Paul".

<sup>38</sup> « *Génoménos en homoiômati anthrôpôn* (devenu en ressemblance d'homme) » (Ph 2, 7). Voir le message [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#) dans le tag "saint Paul".

mutuelle et aussi parce que, peut-être, nous allons entendre dans le Nom inaudible ce qui est la source invisible qui irrigue tout le jardin.

Le nom a à voir avec le deux et avec le multiple, et ce sont deux choses différentes : le nom en tant que *monos* a à voir avec les dualités, et également il a à voir avec tous les multiples, qui eux sont du côté de la fratrie, frères et sœurs. Là, le nombre est non structurel. La multiplicité négative du meurtre commence avec la fratrie (Abel et Caïn).

Je vous signale que ceci rassemble tous les usages que Jean fait de *hen* (un) ou *monos*. C'est dit du Père et du Fils : « *Le Père et moi nous sommes un (hen, au neutre)* » (Jn 10, 30). Que signifie ce neutre ? Mais aussi : « *L'homme quittera son père et sa mère et il s'accollera à sa femme, ils seront les deux vers (ou pour) une seule chair (eis sarka mian)* » (Gn 2, 31 traduction de la Septante). Donc les deux figures père-fils et époux-épouse, c'est : *vers un (eis hen)*. Et la troisième figure, celle des multiples, ce sont les enfants dieskorpisména, les enfants déchirés, dispersés : « *Il les rassemble pour être un (sunagagê eis hen)* » (Jn 11, 52). Ce mot *hen* avec la signification de *monos*, de seul, est utilisé dans ces trois structures, qui sont, vous le reconnaissez, des structures essentielles de Jean.

## Notre projet pour les rencontres suivantes

Alors, d'un mot, j'indique qu'il nous faudra examiner de plus près les syntagmes, c'est-à-dire les mots qui sont accolés au nom. Nous étudierons d'abord deux mots qui sont utilisés dans une opposition très classique et très importante, et qui nous ouvriront sur deux autres aspects.

En premier il y a le terme de "voix" avec le rapport : le nom (*onoma*) et la voix (*phonê*). Le rapport du nom et de la voix n'est pas le rapport que nous penserions, parce que nous pensons que la voix est de l'ordre du sensible et que le nom de l'ordre conceptuel ou intellectuel. Donc ce serait le rapport du son et du sens, comme il y a la phonétique qui s'intéresse aux articulations sonores et la sémantique qui s'intéresse au sens. Pas du tout. Il y a un autre rapport entre le nom et la voix qui aussi est important.

Et il y a un deuxième terme, celui d'appel (*klêsis*), dans cet autre rapport important qui est celui du nom et de l'appel (*klêsis*). Le mot *klêsis* est un mot surtout paulinien et le mot *Ekklêsia* (l'humanité convoquée) est de même racine. Mais la *klêsis* se trouve aussi chez Jean et elle est de l'essentiel de ce que signifie le nom ; de ce fait la fonction d'appel, la *vox* (la voix, et aussi la vocation, la convocation) a une place qu'il faudra préciser. Est-ce que la prière n'est pas toujours déjà une réponse ? Autrement dit, qu'est-ce qu'entendre la voix : « *Tu entends sa voix* », ou entendre l'appel ? En quoi cela consiste-t-il ? Ça répond à quoi ? Nous avons ce chantier devant nous. Et il y a d'autres choses dont je n'ai pas voulu parler le premier jour.

## Treizième rencontre

### Le Nom, la voix, l'appel

Nous sommes dans l'étude du "nom". Nous savons que dans les ressources de notre langue, nous n'avons pas l'équivalent de ce que signifie ce mot dans le monde biblique. C'est donc pour nous une invitation à regarder ce mot de façon plus insistante, parce que probablement se recèle là une différence fondamentale dans l'appréhension des évangiles qui attesterait de notre caractère encore étranger à l'écoute de cette parole.

Je vais d'abord dire une chose : Il se peut que vous n'ayez pas très bien perçu pourquoi nous parlons tout d'un coup du nom dans une année qui est vouée à une recherche sur la prière en saint Jean. Je répondrai à cela en rappelant qu'il existe l'expression « prier dans mon nom », et que cela n'est sans doute pas évident à comprendre. Mais, chemin faisant, nous aurons souci de revenir sur la question de la prière.

#### I – L'étude sur le nom

##### 1°) Retour sur la séance précédente.

À propos du nom j'avais indiqué ... *Indiqué* est le bon mot, voyez-vous : on ne sait pas ce que le nom signifie, mais il est possible d'apercevoir ce qu'il désigne. Donc je le désigne, parce que là se désigne quelque chose d'important. J'avais indiqué quelque chose comme un point central, vers lequel convergent un grand nombre de thèmes que nous avons rencontrés dans nos lectures de saint Jean. Bien des thèmes et bien des mots confluent vers ce point-là, d'où la difficulté d'avoir un lieu, un lieu d'où partir. J'avais retenu de façon provisoire ce mot-là, le nom, comme ayant qualité pour nous dire quelque chose du "Je" christique et, par suite, de notre rapport au "Je" christique, et à notre propre "je" profond.

Il s'agissait par exemple des « *Je suis* ». « *Je suis* » se dit de double façon dans l'évangile de Jean : « *Je suis* » tout court, sans attribut, et puis les « *Je suis* » multiples : « *Je suis la parole* », « *Je suis la lumière* », « *Je suis le pain* » etc. Il en va dans cela du premier « *Je suis* » essentiellement, car ce qui se désigne avec « *Je suis* », c'est le nom même de Dieu : YHWH selon le texte d'Exode 3. Et déjà, nous avons une indication sur l'importance de "je", la nécessité d'examiner "je", en particulier le "Je" de Résurrection, et donc le "tu".

C'est pourquoi nous disions que cela nous conduisait dans plusieurs directions, et d'abord vers plusieurs dualités : "je-tu" c'est le rapport père-fils et singulièrement aussi le rapport époux-épouse. Ce sont là les premières dualités, les premiers moments où quelque chose s'ouvre pour pouvoir se réunir, se reprendre. Car la véritable unité n'est pas l'unité de l'inerte clos en soi. La véritable unité est déjà le haut premier rapport par quoi quelque chose est, c'est-à-dire : est d'autant plus rapporté à *soi* qu'il est apporté à *tu*.

Cela nous ouvrait à la question des premières dualités et également à la question de la relation des premières dualités avec les multiples. Et ceci à deux niveaux : en premier, par rapport à la multiplicité des dénominations, des multiples « *Je suis* », qui constituent une sorte de plénitude accomplie de « *Je suis* » ; et ensuite, par rapport à la multitude des enfants, car « *Je suis* », c'est "*le Fils*". Nous avons remarqué depuis des années que ce thème du rapport du *monogénês* (Fils un) et des *tekna*, c'est-à-dire des multiples hommes dans leur dispersion, est un thème fondamental chez saint Jean. L'intérêt est de rassembler ces différentes questions.

Je terminais la dernière rencontre en évoquant la possibilité d'examiner les mots qui ont quelque attenance, quelque cousinage avec le mot de *nom*. Attenance et cousinage sont deux façons de dire la parataxe, parataxe étant le terme technique pour dire ce qui fait que deux mots sont à côté l'un de l'autre, indépendamment de la simple relation de type grammatical.

## 2°) Le nom en tant que rapporté à deux mots : la voix, l'appel.

Quels sont donc les mots qui se trouvent en proximité du mot *le nom* ? Il y en a deux et, ce qu'il y a d'intéressant, c'est que ce sont des mots féminins, dont il est possible de penser qu'ils jouent en couple, sans que ce soit jamais absolu. Mais c'est une indication, aussi bien dans le Nouveau Testament que dans les premiers écrits, parus au IIe siècle, auxquels je ferai allusion, à titre de commentaire ou de méditation sur l'évangile de Jean.

Les deux mots qui sont souvent liés au mot *nom* sont *phônê* (la voix) et *klêsis* (l'appel) d'où les deux rapports : *to onoma* (le nom) et *phônê* (la voix) ; *to onoma* (le nom) et *klêsis* (l'appel). Chez Paul, chez Jean et dans la première littérature chrétienne, c'est là quelque chose de constant. Je vous donnerai quelques exemples en passant, parce que j'ai travaillé à rechercher pas mal de références et de lieux, mais je ne veux pas alourdir mon propos avec tous ces détails. Peut-être même pourrait-on dire de façon plus simple que *phônê* (la voix) et *klêsis* (l'appel) désignent finalement la même chose, c'est-à-dire que *la voix* est à entendre comme impliquant essentiellement la dimension de *l'appel* par rapport au *nom*. Ce qui est très intéressant, si cela se vérifie, c'est que le nom, d'emblée, nous situe dans le champ que les grammairiens appellent le vocatif : appel.

Chez nous, existe également le mot in-vocation. Du même coup on aperçoit peut-être que la question de la prière est engagée au premier chef dans cette affaire. Je le dis en passant.

Quand nous entendons, nous, la différence entre le *nom* et la voix (*phônê*), nous avons tendance à répartir ces deux choses comme disant deux composantes de ce que nous appelons couramment la parole : *onoma* (le nom), c'est le champ de l'onomastique puisque le mot existe, mais disons plutôt de la sémantique, c'est-à-dire ce qui parle du sens ; et *phônê* (la voix) est la région de la phonétique, c'est-à-dire de ce qui parle du son. Que pour nous la parole soit essentiellement une union de sens et de son paraît tout à fait évident. Mais il pourrait se faire qu'en entendant ainsi, nous soyons dans la même méprise que celle qui nous fait croire qu'il faille penser l'homme comme une union d'âme et de corps, ou d'esprit et de corps. Le sens serait du côté de l'esprit, et le son serait du côté du sensible, du corps. Si nous nous débarrassions de l'une de ces acceptions, du même coup nous serions libres de l'autre. Et je crois que rien ne pèse tant sur notre façon d'être, notre avoir à être, que cet héritage, qui, de toute façon, ne nous permet pas d'entrer dans l'intelligence du Nouveau Testament qui n'est pas

construit sur cette représentation post-platonicienne. Celle-ci, après une très longue histoire, en dépit des tentatives pour chercher autre chose, continue à régner, et à régir même les institutions. Cette distinction de l'esprit et du sensible parle en nous avant toute parole dite, est porteuse de toute parole dite. Comment entendre en deçà de l'appareil pré-sub-posé ?

## II – Lecture de deux textes

Je vais me servir de plusieurs lieux un peu caractéristiques. Tout d'abord je vais aller directement à un texte qui a trait à la première parole, dans la Genèse. Ensuite je donnerai un exemple de texte parmi les nombreux textes du début du IIe siècle où les mots dont nous venons de parler sont en rapport. Enfin, nous en viendrons à des lieux de Jean caractéristiques par rapport à ce sujet, mais ce sera peut-être pour plus tard.

### 1°) Le déploiement du dire en Gn 1 : voir, séparer, appeler.

On sait que la Genèse, censée raconter la création du monde, procède par paroles : « *Dieu dit*. Il faut être très attentif au déploiement de cette parole, et singulièrement au déploiement du verbe qui est utilisé pour dire la parole, qui est en hébreu le verbe *amar* (dire) car nous avons : « *Dieu dit (wayyomer) : "Lumière soit"*. » Il est commenté par trois verbes :

- *wayyar* (et il vit) : « *et Dieu vit que la lumière était bonne.* » ;
- *wayyavdel* (et il sépara) : « *et Dieu discerna (sépara) la lumière de la ténèbre* » ;
- *wayyiqra* (et il appela) : « *et Dieu appela la lumière "jour" et la ténèbre "nuit". Il y eut un soir, il y eut un matin, jour un.* »

Ce jour est le jour de la parole constituante. Or elle se constitue, elle se déploie de façon très complexe et en même temps très précise. La parole *une* et le jour *un*, c'est le *Monogénês*, ce que les Pères de l'Église lisent dans le *Fiat lux* : « "Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut", c'est-à-dire le Verbe » (Tertullien, *Adversus Praxeas XII*).

Le jour *un*, c'est, comme le *Monogénês*, le jour ayant en lui la plénitude (le *plêrôma*) d'un certain nombre de choses. Je vous rappelle que nous ne sommes pas loin de Jean, car les premiers versets du Prologue de Jean sont un commentaire très rigoureux, très attentif de ces premiers versets de la Genèse, qui par ailleurs ont été commentés dans le monde biblique, dans le monde talmudique, chez les Pères de l'Église, à l'infini.

La chose que je vais dire ici répond à la question que nous posons à ce texte : quelle est la signification de l'ordre de ces verbes ? *Dieu dit* contient en lui les trois autres verbes, c'est-à-dire que le plein de la parole se déploie en un *voir*, en un *discerner* et en un *appeler*.

1) Dieu dit, et naturellement **le dire donne de voir**. Chez saint Jean, entendre donne de voir. Dire et entendre appartiennent au même ensemble. Dire donne de voir, c'est-à-dire que la parole fait venir et fait voir, car la chose vient à être vue. Ici, en plus, il s'agit du dire fondamental, qui donne le voir fondamental, le dire de tout dire qui donne le voir de tout voir.

2) **Voir, c'est essentiellement discerner**. Le mot est beau : *cernere* est une façon latine de dire voir, et discerner c'est distinguer. Voir s'accomplit comme une parution du *deux*, la distinction. Ce qui est distingué ici, qui était contenu dans le dire « *Lumière soit* », c'est lumière

et ténèbre. Lumière et ténèbre sont des opposés et donc ce discernement a la qualité d'un jugement (*krisis*) qui est un autre mode de discernement. En effet, Jean fait appel au thème de la lumière et de la ténèbre, à la fin de l'épisode de Nicodème par exemple, quand il s'agit de parler du jugement : « *Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, mais pour que par lui le monde soit sauvé.* » (Jn 3, 17). Cependant il y a bien un jugement, car « celui qui entend la parole ne vient pas dans l'espace du jugement au sens de condamnation, et celui qui ne l'entend pas est déjà dans l'espace de condamnation » (d'après Jn 3, 18).

Or dans le Prologue de l'évangile de Jean, lumière et ténèbre sont dans la pure extériorité l'une par rapport à l'autre. Ce sont des contraires irréconciliables. « *Ce qui advint en lui était vie, hors de lui advint rien* » (v. 3) : le *rien* en question, c'est la première mention des ténèbres. « *La lumière luit dans la ténèbre* » (v. 5) : d'où sort-elle ? C'est le rien qui a été mentionné d'abord. Un rien qui n'est pas "rien" mais qui est "un rien"<sup>39</sup>.

La ténèbre est *hors de* : sa caractéristique est l'extériorité. C'est pourquoi il faut méditer ici sur le rapport du dedans et du dehors. Nous parlons tout le temps d'intériorité et d'extériorité. L'expression qui se trouve chez les Synoptiques, "les ténèbres extérieures", est une redondance, elle dit deux fois la même chose. Or, le discernement qui s'opère ici (Gn 1, 5) est un discernement dans lequel la ténèbre et la lumière ne sont plus des contraires, mais des alternants. Dieu distingue (discerne) la lumière de la ténèbre, mais ainsi distinguées, elles ont l'une et l'autre une vocation.

3) En effet intervient le dernier terme : « ***et il appela (wayyiqra)*** ». Le verbe *qara* signifie littéralement le plus souvent *crier*. Et crier est par exemple retenu comme traduction chez Chouraqui : « *Il cria le jour* », au lieu de la traduction la plus usuelle : « *Il appela* ».

Le mot appeler est intéressant, parce qu'il a chez nous deux sens : « cela s'appelle » dit le nom, la dénomination ; mais appeler, c'est aussi héler, inviter, appeler au sens de faire venir, comme par exemple, quand Jésus dit à la Samaritaine : « *Appelle (phônêson) ton mari* » (Jn 4, 16). De même, « *Jésus était invité (eklêthê)* » (Jn 2, 2) de *klêsis* (l'appel) aux Noces de Cana.

Il faut tenir ensemble cette double signification dans le *wayyiqra*. « *La lumière est appelée jour et la ténèbre nuit.* » Nous ne sommes pas ici dans une exclusion judiciaire, nous sommes dans une alternance. Et cette alternance comporte en outre un autre mode de dualité, celui d'être éventuellement un mixte, ce qui n'était pas possible dans l'exclusion. En effet, il y a le soir et le matin. Que sont le soir et le matin, sinon précisément un mélange de lumière et ténèbre ? Donc on a alternance et mixte. Il y a de multiples dualités qui se mettent en œuvre dans cette parole : « *Et il appela la lumière jour* ».

Et même, très curieusement, il appelle la lumière "jour" et la ténèbre "nuit", mais ensuite les deux sont dits : "jour un" : « *Dieu appela la lumière "jour" et la ténèbre "nuit" ; il y eut un soir, il y eut un matin ; jour un.* » Le mot jour est d'abord prononcé comme la moitié d'un jour, puisque sont distingués la nuit et le jour, mais voici que maintenant le mot jour convient à la reprise de la nuit et du jour, dans le jour un, qui garde en lui la dualité. Mais ce n'est pas du tout une dualité sur le mode de l'opposition, ou même simplement sur le mode de l'alternance, ni même sur le mode du mixte, mais la merveilleuse ou étonnante unité qui consiste dans le repli du dépli, c'est-à-dire la reprise de ce qui a été déployé.

<sup>39</sup> Comme dans le *no-thing* (rien) anglais qui veut dire littéralement "non-chose", dire qu'il est "un rien", c'est dire qu'il n'est pas une chose, ce qui est différent de dire qu' "il n'est rien".

Le jour, dans ce deuxième emploi, indique à la fois ce qui a été appelé *jour* dans un sens restrictif dans le premier emploi et *nuit* dans un sens également restrictif, puisque Dieu sépare la lumière de la ténèbre ; et il appelle la lumière "jour" et la ténèbre "nuit". Nous avons donc le jour et la nuit, mais ensuite le jour et la nuit, cela fait "un jour".

Ce sont là des textes qu'il faut méditer longuement. Tout ce qu'on en dit n'est pas forcément cohérent avec d'autres choses qu'on pourrait en dire. Le modèle de cela, ce sont les lectures rabbiniques telles qu'elles se trouvent dans le Talmud (je n'y ai d'ailleurs pas trouvé ce que je viens de dire) : Rabbi un tel a dit, tel autre a dit autre chose, c'est contradictoire mais cela va très bien ensemble. Je ne pense pas, quant à moi, que nous puissions nous satisfaire de ce qui est dit là, car ce n'est pas dans la tradition de la lecture proprement christique, mais cela existe.

Cette première lecture est une approche importante parce que dans les premiers versets de la Genèse il s'agit des toutes premières choses qui ont besoin d'être méditées et reméditées.

Par ailleurs nous avons trouvé ce mot de "cri". Il faudrait ensuite aller voir chez saint Jean où se trouvent les mots *phônê* (voix), *klêsis* (appel) et le verbe *krazô* (crier) car ils ont à voir avec ça, et c'est plein d'enseignements. C'est donc un lieu à méditer.

## 2°) Extrait de l'Évangile de la Vérité.

Après ce texte de la Genèse, je prends maintenant une lecture du IIe siècle sur le même thème. Il s'agit d'un ouvrage qu'on a trouvé en Égypte dans les années 1940, à Nag Hammadi, dans une grande bibliothèque où il y avait un grand nombre d'ouvrages inconnus rédigés en copte. Celui-ci est un joli texte qu'on appelle couramment *l'Évangile de la Vérité*, ce qui ne veut pas dire que c'est un évangile au sens des évangiles, ni même un évangile apocryphe. Il s'appelle ainsi parce que ce sont les premiers mots : « *L'Évangile (la belle annonce) de la Vérité est joie pour ceux qui ont reçu la grâce de la part du Père de la Vérité, qui fait en sorte qu'ils le connaissent par la puissance du Verbe* »<sup>40</sup>.

On n'en connaît pas bien l'auteur. C'est en fait une sorte d'homélie. Nous sommes là dans les premières décennies du IIe siècle. Je pense que c'est à l'origine de la pensée valentinienne qui deviendra gnostique, mais ce texte n'est pas gnostique dans le sens négatif du terme. Il est très proche d'autres textes qu'on a découverts, comme les Odes de Salomon, en syriaque, qui sont, elles, reconnues pour appartenir à la grande Église.

Dans *l'Évangile de la Vérité*, on trouve en beaucoup de lieux le mot *nom*, le mot *voix* et le mot *klêsis*. Il faut dire néanmoins que les mots grecs que je cite ici sont des mots conjecturés, parce que ce texte nous est parvenu en copte. On en a donc tenté une rétroversion grecque, à supposer qu'il ait été auparavant écrit en grec. J'ai travaillé à cela pendant quelques années aux Hautes Études avec Henri-Charles Puech. Le texte dont je me sers ici est la publication qui en a été faite par Joseph Ménard, maître d'œuvre de ce travail.

Je prends ce texte assez en amont, avant que se rencontrent les mots de *nom*, de *voix*, d'*appel* : folio XI p. 21-21 (p. 40-42 du livre de Ménard).

**« Celui qui est ignorant est déficient et il manque de beaucoup puisqu'il manque de celui qui doit l'accomplir. Puisque la perfection de la totalité est dans le Père, il est nécessaire que**

<sup>40</sup> *L'Évangile de la Vérité*, Jacques Ménard, Editions Letouzey et Ané 1962, Paris, p.31.

**la totalité retourne vers lui et que chacun prenne ce qui lui est propre (son propre).** » Chez Jean, les mots de nom et de voix sont liés à *to idion* (le propre), *ta idia*, dans le chapitre 10, dit du bon Pasteur : « *Les brebis entendent sa voix (phônê), et il appelle ses propres brebis (ta idia probata) par leur nom.* » (Jn 10, 3). Le contexte de ces mots-là se trouve chez Jean et il se trouve aussi dans un autre passage de notre texte.

« **Il les a inscrits par avance, les ayant préparés, pour la donner (la perfection) à ceux qui sont venus de lui.** » Nous sommes dans une situation très intéressante et constante où l'homme est nativement aveugle, aveugle de naissance. C'est-à-dire que son être paraît avant que l'accomplissement (ou la perfection) de son être ne soit. C'est ainsi que nous avons lu le chapitre 9 de l'aveugle de naissance. Mais ceci est très important à méditer : s'il y a de la recherche, si on étudie, c'est que nous ne sommes pas finis, nous ne sommes pas accomplis, nous ne nous connaissons pas, nous sommes dans une situation où nous nous précédon, au sens où le Baptiste précède celui qui vient.

« **Ceux dont il a connu à l'avance le nom** – la connaissance à l'avance du nom c'est la *klêsis* (l'appel) par le nom propre – **ont été appelés à la fin.** – « *Ceux qu'il a prédéterminés*, dit Paul, *il les a aussi appelés* » (Rm 8, 30). La différence, c'est peut-être que Paul pose plus volontiers l'appel du côté du commencement pour mettre l'élection au niveau de l'accomplissement plein, il y a donc une indécision, mais le chemin est le même. Nous verrons que Jean est plus proche de ce vocabulaire-là, notamment dans les premiers versets du troisième chapitre de sa première lettre. « *Ils ont été appelés à la fin.* » c'est ce que nous trouvons chez Jean dans la nécessité de « naître de plus originaire » (Jn 3), ou encore, à propos du Baptiste : « *Il vient après moi, parce qu'avant moi il était* » (Jn 1, 30). Nous avons déjà commémoré cette précompréhension du temps johannique – **de sorte que celui qui possède la connaissance, c'est celui dont le nom a été appelé par le Père.** »

« **Car celui dont le nom n'a pas été appelé est ignorant.** » En effet il n'est de connaissance dans ce domaine que donnée : le salut se fait par la foi et non pas par les œuvres ; mais il ne faudrait pas prendre à nouveau la foi comme une œuvre elle-même qui mériterait le salut.

« **De fait, comment quelqu'un entendra-t-il si son nom n'a pas été appelé ?** » Appeler, ici, c'est donner d'entendre et d'entendre le propre. Comment ne pas penser ici au retournement qui s'opère au chapitre 20, lorsque Marie de Magdala cherche au tombeau ? Elle ne voit rien ou elle se méprend sur ce qu'elle voit puisque même quand elle voit Jésus, elle ne voit pas que c'est Jésus. Ce qui lui ouvre les yeux, c'est d'entendre son nom propre : Jésus ne dit rien d'autre que « *Mariam* », son nom. Et ensuite elle peut dire : « *J'ai vu, le Seigneur (le Ressuscité).* »

« **Car celui qui est ignorant jusqu'à la fin...** – donc celui qui, non seulement n'a pas encore entendu, mais celui qui n'entendra jamais. N'oublions jamais que, en cela, "celui-ci" et "celui-là" disent des aspects de chaque homme. Il y a quelque chose en chacun de nous qui n'entendra jamais, et il y a en chacun de nous quelque chose qui a commencé d'entendre, mais qui n'a pas encore pleinement entendu. Cela éclaire des mots de l'évangile de Jean.

« **Car celui qui est ignorant jusqu'à la fin est un ouvrage de l'oubli** – l'oubli (*lêthê*) est évidemment le contraire décisif et définitif de *la vérité* qui en grec signifie : la sortie hors de l'oubli. Celui qui est constitué par l'oubli, par la vanité, qui n'est que rêve et songe, cela en nous n'entendra jamais – **et il sera détruit avec lui. Sinon pourquoi ces misérables ne possèdent-ils pas un nom et pourquoi n'est-il pas de voix (phônê) pour eux ?**

– Nous avons l'appel, maintenant nous avons le nom, la voix. – **De sorte que celui qui a la connaissance** – donc qui a entendu – **est un être d'en haut.** » Comme dit Jean : celui qui est « né d'en haut » (Jn 3,3).

« **S'il est appelé, il entend, il répond** – le mot de répondre est un mot très important sur lequel nous pourrions passer tout une rencontre. Il est très important en grec mais aussi en latin, en français et dans les langues romanes – **et se tourne vers celui qui appelle** – se tourner vers, c'est l'at-tention – **et remonte vers lui. Et il connaît comment on l'appelle** – Là il connaît son nom secret, son nom constitutif. – **Possédant la connaissance, il fait la volonté de celui qui l'a appelé** – en effet, l'appel est du côté de la semence, c'est-à-dire de la volonté, par rapport au fruit. Vous vous rappelez cette distinction<sup>41</sup> : caché-manifesté, semence-fruit, volonté-œuvre, tout cela se recoupe deux par deux. – **Il veut lui être agréable. Il reçoit le repos, son nom propre lui appartient. Celui qui possédera ainsi la connaissance sait d'où il est venu et où il va** – Jean dit : « Tu ne sais d'où il vient, ni où il va. » (Jn 3, 8) – **Il sait comme quelqu'un qui, s'étant enivré, s'est détourné de son état d'ivresse** – ici la vie native est considérée comme une sorte d'ivresse : nous sommes le produit du vide, de l'oubli, de l'ivresse, une sorte de vacuité – **a accompli un retour sur soi-même et a rétabli ce qui lui est propre.** » Il s'est détourné de la région de l'oubli, celle de la ténèbre, de la mauvaise vacuité (c'est-à-dire de la vanité), du néant, du songe (dans les pages suivantes, il y a un magnifique passage sur les rêves).

C'était là un exemple. Voici un autre passage où l'on trouve de façon explicite : « *Le Fils est le nom du Père* »<sup>42</sup>. C'est dans le folio XIX, p. 38-39 (p. 74-75 du livre de Ménard) :

« <sup>7</sup>*Le Nom du Père est le Fils ; c'est lui qui dans le Principe (Arkhe) a donné le Nom à celui qui est sorti de Lui, qui était lui-même et Il l'a engendré comme Fils. Il lui a donné Son nom qui est le Sien propre, Lui à qui sont toutes choses qui sont auprès de Lui, le Père. Il a le Nom, Il a le Fils.*

*Ils peuvent le voir. Mais le Nom est invisible parce que seul il est le mystère de l'Invisible qui est destiné à parvenir aux oreilles qui sont toutes remplies de lui. Et en effet, le nom du Père n'est pas énoncé, il est manifesté par le Fils. C'est ainsi que le Nom est grand. Qui donc pourra prononcer un nom pour lui, ce grand Nom, si ce n'est Lui seul à qui appartient ce Nom et les fils du Nom, sur qui se reposait le Nom du Père, et qui se reposaient à leur tour dans Son Nom ? Puisque le Père est inengendré, c'est Lui seul qui l'a engendré pour Lui-même comme Nom, avant qu'Il eût produit les Éons, afin que fut sur leur tête le nom du Père, le Seigneur, celui qui est le Nom authentique, ferme dans son autorité et sa puissance parfaite, parce que ce Nom n'est pas au nombre de mots et ce ne sont pas des appellations qui sont Son Nom, mais il est invisible. Il a donné le Nom à lui seul, étant le seul à le voir, étant seul capable de lui donner le Nom. Car celui qui n'existe pas n'a pas de nom. Car quel nom donnera-t-on à celui qui n'existe pas ? Au contraire, celui qui existe existe avec son nom, et il est le seul qui le connaît et c'est à lui seul qu'il appartenait au Père de l'appeler. Le Fils est son Nom. Il ne l'a donc pas caché dans son œuvre (dans le secret), mais le Fils était ; à lui seul il donnait le Nom. »*

Le Nom, c'est celui de Jésus. Comment le Fils est-il le nom du Père ? En ce que la donation du nom est celle d'un avoir à être, est un appel qui tire, qui donne un chemin, qui donne un héritage. C'est comme la bénédiction paternelle : la bénédiction du patriarche donne le nom et donne l'héritage, dans un avoir à être. Donc c'est quelque chose qui détermine ...

<sup>41</sup> Voir le message [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) dans le tag "structures de base".

<sup>42</sup> J-M Martin avait fait seulement allusion à ce passage le 16 avril 2003, il l'a lu le 16 mars 2005.

► *L'Évangile de la Vérité* est en copte. Est-ce que l'Église copte le lit ?

**J-M M :** Mais non. C'est en copte parce qu'à l'époque toute l'Égypte parle copte. Ce n'est pas un texte porté par une communauté ecclésiale. Il est même souvent considéré comme compromis parce qu'on a un certain nombre de préjugés un peu rapides. Ce texte est caractérisé comme gnostique, mais le verbe connaître (*gignôskô*), qui correspond au substantif *gnôsis*, est le plus fréquent chez saint Jean.

► Qu'est-ce qu'on a reproché aux gnostiques, alors ?

**J-M M :** On leur a reproché à juste titre bien des choses à partir d'un certain moment où eux-mêmes n'entendent plus ce qu'ils disent. Ceci étant, je suis persuadé que les premiers textes gnostiques sont des textes très importants pour nous parce qu'ils gardent la structure de pensée qui est celle de l'Écriture. Mais ils sont aussi dans le monde hellénistique. Et si je garde les formules de pensée du texte tout en les entendant à la manière de l'hellénisme occidental, cela devient pervers, ou faux. C'est pourquoi la grande Église, qui a une tâche missionnaire, a vu rapidement ce risque et y a pourvu en les excluant. Mais cela n'empêche pas qu'au contraire, pour nous aujourd'hui, ce soit une tâche très importante de redécouvrir ces textes comme une possibilité d'expression, à condition que nous ne les entendions pas à l'occidentale.

### 3) Comment penser *klêsis* (l'appel) dont il est question ?

Ce que nous venons de voir est surtout développé chez Paul : « *Car ceux qu'il a pré-connus, il les a aussi prédéterminés à être conformes à l'image qui est son Fils, de sorte que lui fût le premier-né d'une multitude de frères. Et ceux qu'il a prédéterminés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés (ajustés); et ceux qu'il a justifiés (ajustés), il les a aussi glorifiés* » (Rm 8, 29-30). Il y a tout ce processus qui appartient au langage de Paul.

Et le thème de l'appel (*klêsis*) est lié à la signification du nom, parce que le nom n'est pas quelque chose qui survient après coup : le nommable, le nommé et le nom, c'est la même chose, dans le même geste. Le nom n'est surtout pas une étiquette qu'on ajoute après coup.

Même quand Jésus dit à Pierre « *Tu es Simon, tu t'appelleras Képhas (Pierre)* » (Jn 1, 42), il n'ajoute pas un nom par-dessus, il révèle l'insu de l'avoir-à-être de Pierre, et c'est le mot appeler : « *tu t'appelleras (klêthêsêi : tu seras appelé...)* ».

Comment essayer de penser de façon rigoureuse ce que peut signifier un appel-à-être, et ceci en deçà des représentations anthropologiques d'un Dieu qui appelle ? En effet si on se le représente comme un homme, on le voit capable d'appeler, mais c'est l'homme qui appelle.

En quel sens entendre que nous sommes constitués par un appel, un appel qui atteint chacun de nous en son propre et qui, atteignant chacun de nous en son propre, est un appel à la totalité de l'humanité ? Il faudrait repenser des mots comme celui de "vocation" dont la racine est le mot *vox* (voix), appel, et le mot "convocation", mais aussi le mot *Ekklêsia* qu'on trouve chez Paul et qui a la même racine que le mot *klêsis*. Le mot *Ekklêsia*, dans son sens originel, n'est donc pas un mot qui désigne un petit groupe de personnes, mais le mot *Ekklêsia* tel qu'entendu ici, est l'appel convoquant de la totalité de l'humanité. Voilà ce qui est en jeu dans ces textes.

## Quatorzième rencontre

### La dimension vocative du Nom

#### Les pronoms "je", "tu" et "il"

#### I – Le nom, la voix et l'espace. La dimension vocative

Bien avant d'examiner ce que peut signifier une expression comme "au nom de", nous nous sommes déjà interrogés sur ce qu'il en est du "nom" dans l'Évangile et ce qui en ressortait en premier, c'était un trait vocatif. Les mots qui jouxtent le plus souvent le mot même de "nom" ne sont pas ceux que nous lui associerions spontanément. Nous avons rencontré : le nom et la voix (*phônê*) ; le nom et l'appel (*klêsis*).

##### 1°) La voix, la dimension vocative.

La voix n'est pas dans un rapport de vocalisation à ce que serait le nom. La voix désigne à peu près la même chose que l'appel (*klêsis*), c'est-à-dire que le nom est toujours déjà appel, dans le double sens du terme : "ceci s'appelle...", et appeler, au sens de héler.

L'enjeu de cette dimension vocative est très grand, parce que, si se trouvait là l'essence de la parole, cela signifierait que l'aspect vocatif ou invocatif est essentiel et constitutif de ce que signifient le nom et la parole. Autrement dit la prière serait l'essence de toute parole.

Or, tout notre regard sur la parole, et ce depuis fort longtemps, met à part l'aspect vocatif, qui n'a même plus dans nos langues de forme particulière. En latin, « *Domine* (Seigneur) ! » qui est au vocatif, se distingue de *dominus* (le seigneur), alors que, dans notre langue, le mot a la même forme dans les deux emplois : "le seigneur" et « Seigneur ! » C'est un détail, mais il montre que l'aspect vocatif ne laisse plus de trace dans notre usage. Et lorsque l'aspect vocatif est considéré, il est vu comme un conditionnement de quelque chose qui a été préalablement défini et qui est constitué essentiellement par le discours assertif, discours qui dit ce qu'il en est : « *légeïn ti kata tinos* (dire quelque chose selon quelque chose) » comme dit Aristote.

##### 2°) Au théâtre : acteurs en face à face ; acteurs et spectateurs.

Il faut considérer qu'il ne s'agit plus de la parole ou du nom quand on parle, par exemple, de la mise en parole, de la mise en voix. Cette expression est utilisée dans le théâtre : un texte est mis en voix puis mis en espace. C'est ce qui s'appelait autrefois la mise en scène. Qu'il soit ici question simultanément de voix et d'espace est très important parce que la voix et le lieu ont beaucoup à voir ensemble. Par parenthèse, ce sont quasiment deux noms de Dieu, puisque le Nom (*HaShem*) qui est synonyme de "la voix", et le Lieu (*Hamaqom*) sont des noms de Dieu.

Ceci me paraît intéressant parce qu'il y a comme deux dualités qui jouent dans le spectacle, c'est-à-dire dans la constitution d'une parole mise en espace : il y a l'espace de la scène, et aussi l'espace qui est le rapport de la scène à la salle. Et je pense que ce qui figurerait le rapport direct des acteurs entre eux dans l'espace de la scène est un rapport de face-à-face, de "je" à "tu", et que leur rapport à la salle est donc un rapport de profil.

Le "je" et "tu" de la parole qui est dans l'espace de la scène, est un face-à-face des protagonistes. Quant au spectateur – il faut quand même garder son nom puisqu'il s'agit d'un spectacle, ce n'est pas nécessairement un observateur – celui qui regarde, c'est un tiers, et c'est le "il". Donc "je" et "tu" jouent sur la scène, mais il est possible qu'aux origines les plus lointaines du théâtre, il y ait eu seulement, de la part de celui qui vient conter, comme une sorte d'adresse faite directement à la salle. Cependant, dès l'instant où s'ouvre sur scène le face-à-face d'un "je" et d'un "tu", le spectateur est le "il" de ce "je" et de ce "tu".

Ceci ouvrirait beaucoup de réflexions dans des directions très diverses. D'abord pourquoi ai-je dit face-à-face et profil ? Et puisque le lieu est toujours essentiellement un rassemblement, il est intéressant de voir que les qualités de lieu se disent volontiers par rapport au corps. Ici c'est "la face" dans l'expression face-à-face. Bien sûr, pour que le face-à-face ait de l'importance, se tourner le dos peut intervenir et avoir une signification, mais cela appartient au même mouvement. Il y aurait beaucoup d'intérêt à étudier les mots qui dérivent des noms du corps : le mot de front pour frontière ; la bouche, qui a des significations multiples ; mais aussi, dans certaines langues, le nez : par exemple, en hébreu il y a le nez du mépris, celui de la colère...

Par ailleurs, l'espace a forcément à voir avec le corps de l'homme, dans la mesure où, pour nous, il se caractérise par un haut et par un bas, donc c'est par rapport au corps de l'homme. En soi, rien n'est en haut, rien n'est en bas. C'est toujours par rapport à nous. C'est encore plus clair si je dis la droite et la gauche, puisque je n'ai qu'à me retourner pour que ce ne soit plus vrai ; de même pour devant et derrière, pour la même raison. Ces six directions ont à voir avec cela.

Si j'indique des choses de ce genre, c'est pour donner invitation à ce qu'on trouve un peu de corps dans ce qu'il en est du nom, de la parole etc.

### **3°) Les dyades ; les façons d'être tiers.**

La raison première pour laquelle j'évoque ces choses, c'est qu'il nous faut distinguer deux premières dyades qui sont toutes les deux de l'ordre du "je" et du "tu". Le nom, en tant qu'appel, ouvre justement l'espace de l'appel, donc celui du "je" et du "tu". Et ces deux premières dyades sont d'une part père et fils, et d'autre part époux-épouse, ou encore amant-amante, c'est plus fréquent au théâtre, ou masculin-féminin. Il y a là une zone qui, forcément, n'est pas retenue lorsque nous étudions le discours, la parole ou le nom.

Enfin il y a le "il", qui est d'une extrême ambiguïté. Il peut être caractérisé comme "neutre", pas au sens classique du terme, mais au sens de *neuter*, c'est-à-dire ni l'un, ni l'autre, ni père, ni fils (ou ni époux, ni épouse). C'est donc essentiellement un troisième, un tiers. Mais il y a une infinité de façons d'être tiers : ce peut être l'indifférencié à partir de quoi se différencient les deux pôles que nous avons nommés ; ce peut être la bonne unité de ces deux qui gardent leur distinction surmontée par une unité d'ordre plus grand ; ce peut être un tiers extérieur, je veux dire un tiers qui est pur spectateur, ou un tiers témoin car le témoin est un tiers ; ce peut être un

tiers qui n'a pas du tout de visage et qui constitue néanmoins un regard, mais un regard qui ne voit pas. Un tiers peut-être *on*, le mauvais *on*, le tiers du "qu'en dira-t-on". Le tiers peut évidemment aussi être neutre, c'est à dire ni masculin, ni féminin, mais il peut être aussi *elle*...

#### **4°) Le moment vocatif de toute parole.**

Donc l'essence de la parole se placerait du côté du vocatif, comme vocation ou comme invocation, c'est-à-dire qu'il y a le vocatif qui appelle, et l'invocation, éventuellement, répond à l'appel. L'invocation est peut-être l'élément le plus élémentaire de la parole, qui consiste à se tourner du côté d'où elle vient. Peut-être que l'élément le plus élémentaire de la parole, avant d'être le fait d'entendre ou a fortiori d'attendre, est peut-être déjà d'être attentif, d'être rendu attentif. C'est un *se tourner vers*, une tournure, une posture.

La foi est sans doute, dans son essence, non pas premièrement une parole qui dit quelque chose sur quelque chose, mais précisément une tournure, une posture. Et en plus, si elle est tournure, elle est tournure "vers", mais non pas "vers quelque chose". Elle est tournure vers ce qui demeure je ne sais quoi, donc vers ce sur quoi je ne peux rien dire. Mais le fait de me "tourner vers" cela constitue déjà le moment vocatif de toute parole.

#### **Conséquences.**

Nous avons ouvert ces considérations pour marquer l'importance de la dimension ou de la qualité vocative et invocative qui est désignée par "le nom", et qui est essentielle à la parole. Cette qualité est considérée par nous comme une chose secondaire, elle n'a même pas sa place dans l'écriture. On charge l'interprète de donner le ton convenable, qui peut être à la rigueur invocatif ou appelant. Bien sûr nous avons un point d'exclamation, un point d'interrogation, un certain nombre de petits indices, mais très sommaires. Ce n'est pas ce que nous étudions quand nous étudions la parole. Or c'est peut-être la chose essentielle.

Cela signifierait qu'un discours qui n'est pas invocatif ou vocatif est un discours amputé de son essence. En particulier, s'il s'agit de parler *sur* Dieu, comme nous sommes en train de le faire éventuellement, dans un discours qui n'est pas invocatif, et qui n'a pas l'air de l'être, nous avons un discours amputé. Je veux dire par là que parler *à* Dieu est la seule condition dans laquelle je puisse parler *sur* Dieu. Les deux ne sont pas dissociables. Or, depuis très longtemps, nous avons appris à distinguer la liturgie et la spiritualité, d'un côté, et puis la théologie, de l'autre. L'enjeu de ces choses-là est considérable.

## **II – « Je, tu, il » ou bien « il, tu, je » ?**

### **1) Le "moi" est-il ou non premier ?**

La question du *moi*, qui n'a pratiquement pas d'importance en tant que telle dans toute la philosophie de l'Antiquité, prend une importance progressivement mais finalement majeure dans la pensée de l'Occident. Est-ce que ceci nous introduit dans une pensée qui serait essentiellement vocative ? Pas du tout ! On sait qu'il faut citer ici le mot décisif de *ego cogito* comme base et principe de ce qui s'ouvre là, soit qu'on l'entende de façon assez triviale, soit

que cette pensée même soit repassée par une phénoménologie de type husserlien, soit que le *ego cogito* soit pensé comme un *ego amans* (moi qui aime). Dans cette dernière citation vous reconnaissez la méditation de Jean-Luc Marion qui refonde et critique Descartes en substituant un « *ego amans* » au « *ego cogitans* ». C'est un peu rapide ce que je viens de dire, mais en fait le problème n'est pas là. Le problème est que ce qui est en premier n'est jamais "ego".

## 2) Le "petit texte" de J-M Martin.

C'est très intéressant de voir comment, pour traiter du nom, nous sommes tombés dans les pro-noms personnels, et c'est très important. Cette pro-nomination est un moment décisif du nom. L'expression "personnel" n'est pas heureuse, c'est une expression des grammairiens, elle présuppose tout un langage qui n'est pas de mise ici. Et si nous restons dans le champ de ce que nous avons évoqué, ce qui est premier c'est la configuration indéchirable de *je, tu, il, ou* plus exactement, peut-être, la configuration de *il, tu, je*, dans cet ordre. Mais, attention, si je renverse un ordre, les termes ne restent pas ce qu'ils étaient.

C'est cette configuration qui est proposée dans "mon petit texte". C'est un texte que je considère depuis longtemps comme très précieux, mais qui n'est pas connu. Il est dans l'*Elenchos*<sup>43</sup>, un ouvrage qu'on met au compte d'Hippolyte de Rome, mais qui n'est probablement pas de lui, et qui est une collection d'hérésies. Le texte est au livre VI de l'*Elenchos*, livre qui est le résumé d'un ouvrage dont on ne connaît pas l'auteur. En effet il est mis au compte du mage Simon de Samarie, mais celui-ci ne l'a sans doute pas écrit. Comme Simon est présenté dans les *Actes des Apôtres* comme un imposteur, c'est sans doute pour décrier la doctrine de ce merveilleux petit libellé qu'on l'a mis à son compte. On a aussi présenté la doctrine de Paul sous le nom du même Simon, dans un autre registre.

Ces hérésies ne sont pas l'indice seulement de choses négatives, elles sont l'indice de choses qui seront perdues dans notre lecture d'Occident. C'est un des plus beaux textes que je connaisse, et depuis que je l'ai découvert, je vis presque quotidiennement avec lui.

Je vais vous citer une phrase qui m'a alerté il y a cinquante ans, mais j'ai été longtemps sans la comprendre. Elle est très elliptique et très courte.

Égô kai su hén pro émou su to ..... méta sé égô.

**Moi et toi un avant moi toi ce [qui vient] après toi, moi.**

C'est une phrase difficile, tout d'abord parce qu'elle n'a pas de verbe : je dis "qui vient", mais il n'y a même pas le verbe venir.

– « **Moi et toi un** » : cela signifie que ce qui est premier, c'est **un**, au neutre ! Le mot neutre est ici très bon, parce qu'il y a là une unité qui précède la distinction de toi et moi.

– « **Avant moi toi, ce qui vient après toi moi.** » cela ne signifie évidemment pas : ôte-toi de là que je m'y mette. Que veulent dire "avant" et "après" (c'est ça la question) sinon précisément que c'est toi (le "toi") qui donne "moi", et donc que "moi" se reçoit de "toi".

<sup>43</sup> *Elenchos* signifie réfutation. Le titre exact est *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*. C'est une œuvre en 10 livres, écrite après 222, dont ne subsistent que les livres I et IV à X. Le livre I, connu depuis 1701, était transmis sous le nom d'Origène ; les livres IV à X ont été retrouvés en 1842, et l'ensemble a d'abord paru en 1851 sous le nom d'Origène. - Le titre "*Philosophumena*" correspond au livre I mais est souvent employé pour désigner l'ensemble de l'œuvre. Le livre où on peut approcher de ce que dit J-M Martin est *Recherches sur Simon le mage* de J. M. A. Salles-Dabadie, éd Gabalda 1969, il y a le texte grec et une traduction.

Ceci nous conduit à essayer d'entendre le "un" qui donne *toi* et *moi*, mais qui donne "dans l'ordre" *toi* et *moi*. "Toi et moi" que j'emploie ici est selon l'ordre qu'impose la politesse où *toi* précède *moi* ; et désormais c'est au sens de ce qui précède, donc au titre d'une primauté et non pas au titre d'une priorité.

### 3°) Questions autour du petit texte : toi et moi, il ; la Trinité.

► Ça veut dire que "toi" et "moi" ne sont pas interchangeable ?

**J-M M :** En effet, et c'est très intéressant. Autrement dit "toi" ne se pense pas premièrement comme un autre "je". Or, c'est ce que nous pensons car pour nous il y a "je" et un autre "je" ; et cet autre "je", quand je l'appelle, je lui dis "*Toi*". Nous sommes conduits à voir que là il y a de l'être-*je*, il y a de l'être-*toi* et il y a de l'être-*il*. C'est ce rapport indéchirable qu'il faut méditer, sinon, même si nous faisons une place à "l'être avec" (l'être avec autrui) ce sera une place seconde après la constitution solide d'un "je", et jamais nous ne sortirons de ce présupposé.

► Le *monos* n'est pas un ?

**J-M M :** Si, voilà. Le *monos* est "un", mais le *monos* n'est pas *protos* : le *un* n'est jamais premier. C'est ce que mon petit texte dit aussi avec beaucoup de précision.

► Il n'est pas premier, mais il est "il" par rapport à "je et tu", le *monos* ?

**J-M M :** Oui, sans doute. Mais si je prends l'une des deux dualités fondamentales, celle du masculin-féminin, le *monos* est toujours suspectable car il a plusieurs sens :

- il peut être considéré comme l'indifférencié, celui qui n'est ni mâle ni femelle.
- il peut être l'unité pleinement accomplie des deux, après qu'ils se soient polarisés, ce qui n'est pas l'unité d'indifférenciation. Et ceci est très important à penser, puisque c'est une unité qui n'efface pas la vérité de *je* et de *tu*.

Suivant que je parle de l'indifférencié ou au contraire de l'union accomplie de ce qui a été différencié, je ne parle pas de la même chose. Ou plutôt, je parle de la même chose, mais je parle d'un moment séminal et d'un moment accompli de cette même réalité séminale.

Dans tout ce qui est de l'ordre des deux (du rapport père-fils ou du rapport masculin-féminin) à l'horizon reste, de toute façon, le rapport semence-fruit. Ce qui fait que, par exemple, dans le rapport masculin-féminin, il faut faire des distinctions :

- le masculin seul et le féminin seul, l'un et l'autre sont inféconds,
- le féminin est privatif, négatif par rapport au masculin seul, mais le féminin est l'accomplissement du masculin, lorsque le masculin s'accomplit. C'est-à-dire que le féminin est dans l'ambiguïté : il est plus et il est moins.

Tout cela est trop vite dit et difficile à penser mais tout est dans mon petit texte dont je ne vous ai lu qu'une phrase. Il est très difficile à lire parce qu'il faut penser un, deux, trois et quatre, et ce sont les choses les plus difficiles.

► Mais de qui parlez-vous ici ? Êtes-vous en train de faire un discours sur la Trinité ou êtes-vous en train de parler du *je*, *tu* et *il* ?

**J-M M :** En fait, j'étais l'écouter attentif de la phrase de mon petit texte. Et de qui parle le petit texte ? On ne sait pas. Mais, en fait, il parle de Dieu. Et il m'intéresse pour cette raison aussi que, très précisément, c'est un texte qui est sur le quatre et pas sur le trois. C'est là une

méditation qui peut nous aider à comprendre sur quel terrain, dans quel contexte, s'est développé quelque chose comme l'idée de Trinité.

► On n'a pas bien compris d'où vient ce quatre.

**J-M M :** Oui. Je l'ai évoqué, mais je n'en ai pas donné les raisons. Je signale simplement que ce texte est un discours sur le quatre et qu'il est intéressant pour la notion de Trinité. En effet, il y a une indéfinité de façons de construire les triades, le rapport de trois. J'en évoquais d'ailleurs tout à l'heure un certain nombre. Or ce que nous trouvons dans notre Écriture à propos de la Trinité, c'est bien sûr le Nom, au singulier, du Père, du Fils et du Saint Esprit. Mais ce qui est traité habituellement, ce sont deux dyades :

- le rapport vertical Père-Fils qui a une importance considérable chez saint Jean
- et le rapport Christos-Pneuma, une sorte de rapport horizontal.

Cependant ceci, pour la théologie chrétienne, ne fait qu'un ternaire, parce qu'il n'y a pas de différence entre le Christos et le Fils.

#### **Une autre façon de parler de la Trinité à partir de quatre relations<sup>44</sup>.**

Pour parler de la Trinité on a donc d'abord eu le langage des relations humaines : paternité (Père / Fils) et conjugalité (Christos / Pneuma). Mais déjà pour saint Augustin (354-430) les noms propres à chacune des personnes divines sont des noms qui désignent des relations : Père se dit par rapport à Fils, Fils en relation à Père, Spirant (Père et Fils) par rapport à Spiré (l'Esprit)<sup>45</sup>. Et la théologie la plus classique, celle du concile de Florence (1442) dit qu'il y a quatre "relations" réelles en Dieu : les deux relations (paternité et filiation) qui correspondent au rapport Père-Fils, les deux relations qui correspondent au rapport Spirant (Père et Fils) et Spiré (Esprit-Saint). Mais ça ne fait que trois termes distincts d'après le principe qui a été officiellement déclaré au Concile de Florence : « En Dieu tout est un, sauf là où il y a opposition de relation. » En effet il y a opposition de relation entre paternité et filiation (qui concernent le Père et le Fils), et il y a opposition de ces deux relations avec celle de l'Esprit-Saint, mais puisque le Spirant c'est "le Père et le Fils" et qu'ils sont déjà nommés, il n'y a pas de quatrième relation. C'est de la théologie tout à fait classique, qui est loin des sources que nous essayons de réentendre, mais qui en même temps prend en garde des choses très précieuses.

#### **Quelques conséquences précieuses.**

Par exemple ceci peut nous aider à entendre que le Fils est le Notre Père substantiel comme nous l'avons vu dans nos premières rencontres. En effet les relations en Dieu ne sont pas inhérentes, c'est un pur être tourné vers, un pur être pour autrui ; ce n'est pas quelqu'un qui est en outre pour autrui ou tourné vers autrui, c'est le "pur être pour autrui". Ainsi le Père n'est pas "quelqu'un" qui a une relation au Fils ; être Père ce n'est rien d'autre qu'être vers ou pour le Fils.

De même le Christ est parole tournée vers Dieu, il est le Notre Père substantiel. Mais lorsque saint Jean parle de la relation du Christ au Père, il parle toujours du fait que c'est une relation dans laquelle le Christ est en charge de la totalité de l'humanité. Le Christ est ce jet (ou ce

<sup>44</sup> Ce qui est dit ici n'est pas immédiat à comprendre ! Cette notion de théologie classique intéresse J-M Martin parce qu'elle permet de parler de la Trinité sans utiliser la notion de "personne". Ainsi Père, Fils et Saint-Esprit sont des « relations subsistantes », non pas des êtres isolés qui, dans un second temps, établiraient des liens, mais des êtres dont la substance même est la relation. Par exemple Le Père n'existe que par sa paternité ; c'est par cette relation avec le Fils qu'il « subsiste ».

<sup>45</sup> On sait que l'Esprit Saint procède "du Père et du Fils" (si on admet le Filioque). Et, de même qu'on peut dire que Père et Fils sont Engendrant et Engendré, on dira que "Père et Fils" sont le Spirant, et que l'Esprit Saint est le Spiré, ces mots étant de la racine de *spiritus*, l'esprit en latin.

trajet) de l'humanité vers le Père : c'est ce qu'il est : il est parole (prière) tournée vers le Père (Jn 1, 1) ; c'est ce qu'il fait : « *Je vais vers le Père* » ; c'est ce qu'il dit dans le tra-jet de la prière : « *Levant les yeux vers le ciel il dit : "Père".* » (Jn 17, 1). Ce sont de multiples modes d'expression de la relation constitutive du Père et du Fils.

### III – Le Nom qui est le Fils

#### 1°) Le Fils est le Nom.

En un certain sens, il s'agit pour moi, dans ce que j'évoque ici, du Nom qui est le Fils. Le Fils est le Nom. C'est en toutes lettres dans l'Évangile de Vérité, à trois, quatre reprises, j'en ai lu une la dernière fois. C'est pourquoi quand nous disons : « *Notre Père, que ton nom soit consacré* » qui est la même chose que *glorifié*, nous entrons dans la demande de Résurrection du Fils. Quand le Fils dit, au chapitre 17 de Jean : « *Père, glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* », il le dit *vocativement* dans une prière, dans une explicitation de la demande. Mais, la même prière, il la fait au chapitre 12 en disant : « *Père glorifie ton Nom* ». Seulement, le Nom, c'est le Fils et le Fils, c'est le Nom du Père.

C'est là qu'il y a des choses très diverses dans la première littérature chrétienne : le Père n'a pas de nom, car il n'y a personne qui puisse lui donner un nom. C'est le Père qui donne le nom, il n'y a pas de père du Père. Et son nom, c'est son Fils. Effectivement, c'est le fait que le Fils soit révélé qui permet qu'il soit nommé Père, car sans fils il n'y a pas de père. Donc en un certain sens, c'est le père qui fait le fils, et en un autre sens, c'est le fils qui fait le père. Vous comprenez très bien que ces deux choses sont identiques et que cependant le verbe faire n'a pas le même sens. Quand nous disons que c'est le fils qui donne qu'il y ait père, nous ne sommes pas dans l'ordre de la causalité, mais dans l'ordre des appartenances dialectiques. Et cela ouvre des espaces pour méditer le rapport de *je, tu, il*, dans l'humanité.

Quelle est la situation d'une considération telle que je viens de la "balbutier" à propos du Père et du Fils ? Car tout cela n'est pas facile. Le rapport qu'il peut y avoir, dans ce que je viens de dire, entre d'une part une intelligence trinitaire au sens théologique du terme et d'autre part l'usage de *je, tu, il*, dans notre discours, est intéressant et complexe. D'une certaine façon une analyse qui se poursuivrait sur un usage dont on pourrait suspecter qu'il est inauthentique, bien que courant, des pronoms *je, tu et il*, conduirait à postuler quelque chose comme ce que je viens d'évoquer au titre de "condition de possibilité de ce que même l'inauthentique (notre usage de *je, tu, il*) apparaisse". C'est un peu audacieux de dire ça<sup>46</sup>.

#### 2°) La place du Christ par rapport à nous.

Ce que je voudrais éviter, c'est que l'on entende ce que je dis théologiquement de la Trinité comme un modèle de ce qu'il faut que l'humanité réalise dans son rapport de *je, tu et il*. Il ne

---

<sup>46</sup> J-M Martin s'interroge souvent sur les conditions de possibilité de telle ou telle chose. Par exemple qu'est-ce qui rend possible qu'il y ait quelque chose comme du temps : « Père/Fils ouvre l'idée de génération au sens des générations qui se suivent, autrement dit ouvre d'une certaine façon la question de la temporalité. Bien sûr on sait en catéchisme que Père et Fils sont co-éternels, qu'il n'y en a pas un qui est avant l'autre etc. : en un sens, oui ; en un autre sens... Il faut prendre les choses à l'envers : s'il y a de la temporalité, c'est parce qu'il y a dans l'éternité du rapport Père/Fils et non pas l'inverse. »

faut pas oublier des phrases très étonnantes comme : « *Soyez un comme le Père et moi nous sommes un* » (Jn 17, 11) mais néanmoins cette phrase n'est pas à entendre comme instituant la Trinité comme modèle. En effet l'Évangile ne pose pas le Christ d'abord comme modèle, mais comme sauveur, c'est-à-dire comme celui qui, seul, est susceptible d'accomplir dans l'humanité, pour l'humanité, ce que les individus humains ne peuvent jamais accomplir. Et, en ce sens, vouloir l'accomplir serait perversion du fait même d'une radicale impossibilité native.

Je ne suis pas un comparatiste, et ce n'est pas mon travail, mais je remarque qu'en général, les tentations qui seraient de penser le Christ à partir du modèle du prophète, c'est-à-dire celui qui dit ce qu'il en est, ou à partir du modèle de l'exemple, c'est-à-dire celui qui montre comment il faut faire, ne rendraient pas justice à la place que le Christ, dès l'origine, prend : il est non pas celui qui indique, ou qui enseigne comment il faut se sauver pour être heureux, ni celui qui montre comment il faut faire, mais il est celui qui le fait, et qui le fait de telle façon que, par sa geste, nous en soyons effectivement, en deçà de nous-mêmes, partie prenante.

Nous sommes sauvés *par lui*, pas par ce que nous allons faire. C'est l'annonce toute première, toute la thématique paulinienne. Cela aussi est dangereux, est équivoque, peut être entendu de façon pervertie. Et cependant c'est tout à fait essentiel à l'Évangile aussi bien chez Jean que chez Paul. Même chez Marc on trouvera cela, lui chez qui, d'habitude, on va chercher le prophète et l'exemple parce qu'il serait moins théologique que les autres !

► Il est celui qui va faire de nous « un », et en même temps nous gardons notre propre.

**J-M M :** C'est ça. Seulement quand nous disons « notre propre » nous ne savons pas ce que nous disons parce que nous ne connaissons pas notre nom qui est notre propre. Notre nom n'est pas celui de notre carte d'identité. Nous ne sommes pas identifiés par notre naissance de papamaman, par le fait d'être français etc. « Nul n'entre dans le royaume de Dieu s'il ne naît de cette eau-là qui est le pneuma de résurrection » (d'après Jn 3). Je nais de plus originaire que ne le dit une carte d'identité, je viens de plus loin. J'ai une identité qui demeure dans mon insu, qui n'est pas pleinement révélée. C'est ça le propre. Ce que nous savons de nous n'égale pas ce que nous sommes, surtout si nous pensons que notre-avoir-à-être fait partie de ce que nous sommes. Le terme d'avoir à être est très important ici puisque c'est dire mon propre dans son état séminal par opposition au dévoilement accomplissant, à la manifestation de ce qu'il en est.

### 3°) Nous sommes appelés enfants de Dieu : 1 Jn 3, 1 et 2.

Pour illustrer cela, je cite une phrase de Jean : « *Mes bien-aimés, voyez quelle agapê le Père nous a donnée : que nous soyons appelés (klêthômen) – le verbe qui correspond à klêsis (appel) – enfants de Dieu, et nous le sommes. – Appeler ne veut pas dire un nom qu'on nous donne, mais c'est l'appel qui nous donne d'être – Bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu et n'a pas encore été manifesté ce que nous serons. – Séminalement, nous sommes enfants de Dieu de toute éternité, et n'a pas encore été manifesté ce que nous serons – Nous savons que, quand il paraîtra, nous serons homogènes à Lui (homoioï autô) puisque nous le verrons comme il est.* » Là, il y a tout : le rapport caché-manifesté ; le rapport de l'être et de l'avoir-à-être ; le rapport de "qui se ressemble s'assemble", c'est à dire que nous serons semblables parce que nous le verrons, mais le "parce que" n'est pas causal. Il y a similitude entre s'assembler et être ensemble. La prochaine fois nous prenons un texte sur "le propre".

## Quinzième rencontre

### L'appartenance essentielle

### Le visible et l'invisible du Nom de Jésus

#### I – Première approche de la question de l'appartenance

##### 1°) Le bon berger (Jn 10).

Aujourd'hui, comme je l'avais indiqué, nous ouvrons Jean au chapitre 10 qui est consacré au thème du beau (ou du bon) berger : *kalos poimên*. Nous allons lire quelques versets.

– Voici le début du chapitre 10 :

« <sup>1</sup>*Amen, amen, je vous dis, celui qui n'entre pas par la porte dans la bergerie des brebis, mais qui monte à partir d'ailleurs, celui-là est un voleur et un brigand. <sup>2</sup>Mais celui qui entre par la porte est le berger des brebis. <sup>3</sup>À lui, le portier ouvre, et les brebis entendent sa voix, et il appelle ses propres brebis par leur nom, et il les conduit dehors. <sup>4</sup>Quand il a fait sortir toutes ses propres (les siennes, ta idia), il marche devant elles, et les brebis le suivent (l'accompagnent) puisqu'elles savent sa voix. <sup>5</sup>Par contre elles ne suivront pas un étranger, mais le fuiront puisqu'elles ne savent pas la voix des étrangers. <sup>6</sup>Jésus leur dit cette parabole (paroimia, énigme) et eux ne connurent pas ce qu'il leur disait. »*

Ce passage appartient à la première partie du chapitre, et se poursuit par « *Je suis la porte* » (v. 7 et 9) c'est le premier thème.

– Une deuxième partie commence par un autre « *Je suis* » : « <sup>11</sup>*Je suis le beau (le bon) berger* ». De ce passage, je retiendrai le verset 16 : « *Mais j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie. Il faut que je les rassemble, elles entendront ma voix et seront un seul troupeau, un seul pasteur.* »

– Une troisième partie commence au verset 19 commence qui se situe à un autre moment de l'année mais dont le thème justifie le rapprochement. Les deux premières parties étaient dans la suite de cette fête de Soukkot qui s'annonce à partir du chapitre 7. Ici, nous sommes au moment de la Dédicace, une fête d'hiver, toujours à Jérusalem. Le thème du berger est repris et je retiens, pour ce qui nous concerne, les versets 27 à 29 : « <sup>27</sup>*Les brebis, les miennes (ta éma), entendent ma voix et je les connais et elles me suivent. <sup>28</sup>Et moi je leur donne vie éternelle et elles ne périront pas à jamais, et personne ne les ravira de ma main. <sup>29</sup>Mon Père qui me les a données est plus grand que tout et personne ne peut ravir (arracher) de la main du Père. Moi et le Père nous sommes un. »*

### a) Le thème du Nom et le thème de la voix (de l'appel).

Pour quelle raison avons-nous choisi ces quelques passages de ce chapitre que nous n'allons pas explorer dans toute son ampleur ? Vous avez reconnu le thème du nom et le thème de la voix. Nous avons déjà considéré ces deux mots dans d'autres circonstances. Mais le nom, ici, ce n'est pas "le Nom", c'est leur nom, le nom de chacune. Il les appelle par leur nom. La voix, en revanche, a la signification de *klêsis* (d'appel) que nous avons déjà rencontrée. Nous disions que *phonê* et *klêsis* sont deux mots qui répondent au mot de nom et en fait, ils ont souvent la même signification, puisque le verbe *phoneîn* se traduit ici par appeler.

### b) Le thème du "propre" : les miens, les tiens, les siens.

Les mots plus particuliers qui nous sont apportés par ce texte sont celui du *propre* : « *ses propres (ta idia) ... elles savent sa voix (au berger)* » (v. 4), puis : « *les miennes (ta éma)* » (v. 27). À cela nous pouvons joindre, par exemple, des éléments du chapitre 17, où il est question des miens et des tiens : *les tiens*, ceux du Père et *les miens sont les tiens* (« *je prie ... pour ceux que tu m'as donnés, puisqu'ils sont tiens.* <sup>10</sup>*Tous ceux qui sont miens sont tiens et les tiens sont les miens...* »). Autrement dit nous avons affaire ici à ce que les grammairiens appellent des pronoms possessifs (éventuellement des adjectifs possessifs) : le propre et le possessif vont ensemble.

Nous avons peut-être une certaine difficulté à accéder à la signification du mot *propre*, chez saint Jean, parce que, quand nous disons "le propre", nous pensons l'individuel ou alors le spécifique, ou peut-être les deux. Notre façon d'être au propre est l'individuation dans une espèce. Peut-être justement que ce que veut dire le propre est par là complètement manqué. Nous reviendrons sur cette question.

## 2°) Avoir, appartenir, être-à, être-en-relation-à, être-ouvert-à.

Mais ce à propos de quoi je voudrais vous alerter avant que nous n'allions plus loin, ce sont les échos de ce que veulent dire le propre et le possessif. Le propre, la propriété sont des noms qui dans notre langage tournent vite du côté de *avoir*, et donc ils ne sont pas étrangers à ce qui est appelé possessif ; la propriété est possession. Nous citerons aussi les appartenances, et éventuellement les acquisitions, toutes choses qui concernent également ce verbe avoir.

Rappelez-vous que, si nous accédons volontiers à l'opposition entre *être* et *avoir*, parce que cette distinction, telle qu'elle a cours, a une signification dans son lieu, dans un autre sens, nous avons dit que méditer sur *avoir* était peut-être plus important que méditer sur *être*. Il ne faut pas que nous prenions par avance, systématiquement, cet *avoir* en question comme un accaparement ou une possession dans le mauvais sens du terme.

"Avoir" (*ékhein*), s'il était pensé radicalement, serait un très beau mot, non seulement parce qu'il ouvre à l'intelligence du verbe donner, qui est le verbe majeur chez saint Jean, mais aussi parce qu'il dit un mode d'être à, et qu'il peut nous aider en cela à nous dégager d'une compréhension substantialiste du verbe être. En effet "être à" peut signifier appartenir, mais on peut l'entendre de façon plus générale, c'est-à-dire *être en relation à*. Et il pourrait se faire que

le sens le plus profond de l'être de l'homme soit précisément d'*être ouvert à*, et non pas de se définir essentiellement comme enclos en soi. Être enclos en soi n'est pas impliqué à tous égards par le terme de substance, mais dans la compréhension que nous avons de la substance, il y a un risque important de mal l'entendre.

### **3°) La notion d'hypo-taxe (sub-ordination) chez Paul.**

Ceci ouvre à la question de l'appartenance. Auparavant, je dirai que, dans le langage de Paul, nous avons un vocabulaire très différent de celui de Jean. Néanmoins il y a quelque chose de profondément consonant avec un autre mot, celui d'*hypotaxis*. Il signifie que tout ce qui est, est d'abord, disons, syntaxe, c'est-à-dire position avec autre chose. Et en plus, Paul pense la syntaxe sur le mode d'une hypo-taxe, d'une sub-ordination, d'une appartenance qui est sur le mode de la subordination. C'est le même mot qu'on traduit par soumission, et vous savez que ce mot laisse des traces chez les lecteurs inattentifs de Paul.

Tout être, chez Paul, est aussi "être à", ou "être avec" et singulièrement "être sous", ou "sur", qui est un autre type de figure ou de rapport, de relation, de se rapporter à, d'être porté et rapporté à. Nous avons donc là, dans ce langage, quelque chose de très important.

### **4°) Parenthèse sur les mots du vocabulaire.**

Bien sûr, ces mots d'appartenance sont des mots, d'emblée, suspects. Ce que nous devrions apprendre, c'est que tous les mots de notre discours, quels qu'ils soient et même les meilleurs, devraient être également suspects quand il s'agit de les entendre dire la nouveauté christique. Je dis bien : tous les mots. Et peut-être que les mots les moins entendus sont plus faciles à suspecter que les mots ou les affirmations dans lesquelles nous nous complaisons lorsque nous parlons de Dieu et des choses de Dieu.

### **Les mots sont transis par la Mort - Résurrection**

Cette difficulté d'accès peut être considérée par le lecteur comme quelque chose de précieux, si nous voulons bien y prendre garde. Il se passe ceci d'ailleurs, dans notre Écriture, que les mots sont transis par la Mort et la Résurrection. Les mots de notre vocabulaire sont transis.

Si l'homme est essentiellement caractérisé par la sphère verbale, il est tout à fait normal que le mystère de Mort et Résurrection s'applique en premier à cette sphère verbale. Il y a mort et résurrection du vocabulaire, c'est par là que ça commence. C'est même là qu'est la conversion essentielle, une conversion de sens.

### **Exemple du mot "chair".**

Un exemple majeur de cela est le terme de chair, qui, en lui-même, est connoté de façon négative en lui-même dans le discours du Nouveau Testament. Nous avons le verset 13 du premier chapitre de saint Jean : « *Ceux qui ne sont pas nés de la volonté de la chair... mais de Dieu* ». Seulement aussitôt après vient le verset 14 : « *Et le verbe fut chair* ». C'est le même

mot et voilà qu'entre le verset 13 et le verset 14, il s'est passé quelque chose, il s'est passé la mort-résurrection du mot de chair.

En effet dans la Bible hébraïque le mot de chair désigne la faiblesse, il désigne tout l'homme, toute la condition humaine dans son aspect de faiblesse, et cette faiblesse est caractérisée essentiellement par la mortalité, une mortalité indissociablement liée à l'idée de meurtre. C'est pourquoi, du reste, le verset 13 commence par : « *Ceux qui ne sont pas nés des sangs* ». *Les sangs*, en hébreu, au pluriel, cela signifie le sang répandu, donc le meurtre, comme dans l'expression *chair et sang* : « *La chair et le sang n'hériteront pas le royaume* » (1Co 15, 50). Nous avons donc là une connotation tout à fait négative, à tel point que Paul n'acquiesce jamais ou très rarement, peut-être une ou deux fois, à employer le mot de chair à propos du Christ. Et c'est le mot de corps qui s'y substitue<sup>47</sup>.

En revanche, Jean emploie le mot de chair au verset 14 à propos du Christ : le mot chair signifie toujours la faiblesse, mais ce qui change par rapport au verset 13, c'est qu'on passe de la faiblesse complice et subie à une faiblesse acquiescée, à une mort acquiescée.

Le mot "chair", chez Jean, quand il concerne Jésus, a toujours un sens – j'emploie ce mot bien qu'il soit difficile à nos oreilles – "sacrificiel". Le mot en lui-même ne s'explique pas simplement, mais il permet de faire signe vers cette idée que "*ma chair*", au chapitre 6 de saint Jean, est une façon de dire moi-même pour Jésus, mais moi-même dans ma position sacrificielle : « *Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde.* » (v. 51). Donc, c'est ce que j'appelle les mots transis.

### **Transir, pénétrer, oindre, tremper...**

Le verbe transir a deux sens qui pourtant émanent de la même racine...

– Transir signifie mourir. C'est le premier sens ancien du terme : *transire*, avec l'idée que l'on traverse au-delà.

– Mais il a un autre sens qui signifie être pénétré.

C'est un verbe défectif<sup>48</sup>, donc je vais employer des expressions qui ne s'utilisent pas en français, mais je vais combler le défectif de ce verbe. Il faudrait dire :

– dans le premier sens : "j'ai transi", c'est-à-dire "je suis mort".

– dans le second sens : "je suis transi", c'est-à-dire "je suis pénétré". Cela s'emploie en particulier dans : être pénétré de froid.

Les deux sens ici sont intéressants, c'est pourquoi j'ai choisi ce mot, car c'est un mot qui est apte à dire l'invasion, la pénétration, qui sont des modes de dire l'ultime proximité. D'ailleurs le mot pén-étrer dit "être auprès", puisqu'en latin, *penes* c'est "auprès".

Ce sont là des mots qu'il nous faut méditer. La figure qui est en question derrière eux se retrouve dans "oindre", donc dans le mot de Christos qui signifie "oint", et aussi dans le "trempage" donc dans la symbolique du baptême. Il y a là des choses qui nous sont un peu

<sup>47</sup> C'est pourquoi chez Paul on trouve à propos de la dernière Cène : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », alors que Jésus a sans doute dit : « Ceci est ma chair, ceci est mon sang » d'après Jn 6. Voir le message du blog : [Différents sens du mot chair chez Paul et chez Jean ; Jn 3, 6 ; Rm 1, 1-4 ; Jn 1, 13-14](#) dans le tag "saint Paul"

<sup>48</sup> Verbe qui ne possède pas, dans l'usage habituel, toutes les formes du type de conjugaison auquel il appartient.

étrangères, qu'il serait bon de méditer si nous voulons entrer de quelque manière, avec les ressources de notre propre langue, dans une symbolique proche de celle qui est attestée dans le Nouveau Testament et qui pour nous reste facilement conventionnelle et étrangère. C'était là une parenthèse sur transir.

### **Tous les mots de l'évangile sont articulés sur le rapport du loin et du près.**

► Dans "propre" j'entends quelque chose de plus proche, et un peu une interpénétration si j'ose dire. Est-ce qu'il y a un rapport ou est-ce que je suis hors champ ?

**J-M M :** Non, c'est pensable. Vous savez, quelque chose de ce genre colore tous les mots de l'Évangile, qui, je le répète, sont des mots articulés sur le rapport du loin et du près, y compris les pronoms *il, tu, je*, sur lesquels nous reviendrons la prochaine fois<sup>49</sup>.

L'extrême proximité peut s'appeler, par exemple connaître puisqu'en hébreu *yâda'* signifie connaître, et qu'il est dit : « *Adam connut Ève (Ha'Adam yâda' et Havva) sa femme, elle conçut et enfanta Caïn.* » (Gn 4,1). Le sens de connaître ici est pénétrer.

Nous creusons trop facilement un fossé infranchissable entre les verbes que nous entendons comme intellectuels et les verbes du corps ou de la sensorialité. C'est l'une des parties majeures de notre héritage occidental. Tout ce qui peut nous aider à franchir cet infranchissable dans notre natif, est intéressant. C'est en ce sens-là que méditer une symbolique nous fait migrer hors de notre natif, donc de ce que nous héritons au titre de la culture, pour entendre la parole dans sa propre symbolique. Et quand nous ne le faisons pas, il en résulte que les mots deviennent éventuellement des mots intellectuels, des mots qui n'ont pas de rapport avec le corps.

Tous les mots essentiels de Jean sont des mots du corps. La foi se traduit par entendre, voir, toucher, manger, venir, aller. Mais si nous en faisons de simples images lointaines que la théologie devrait penser d'une façon purement conceptuelle, nous restons dans un exil par rapport au sens de la parole.

La conséquence majeure en est qu'aucune gestuation, aucune sacramentalité n'est pensable. Si nous ne pensons pas la sacramentalité de la parole telle qu'elle est dans l'Écriture, et que nous voulons perpétuer une sacramentalité gestuelle, nous n'avons pas d'autre ressource que de dire de cette symbolique gestuelle qu'elle est obligatoire<sup>50</sup> : « Il faut aller à la messe », il faut...

► Donc connaître c'est pénétrer. Quel est l'équivalent qui serait de l'ordre du recevoir dans l'écoute, et comment articuler les deux ? Nous articulons mal cela qui est de l'ordre du masculin-féminin même si les deux polarités sont en chacun.

**J-M M :** Bien sûr. Oh, ce serait presque malséant de le dire, mais en hébreu le nom pour dire la femelle c'est *neqévâh* qui signifie « la percée » c'est-à-dire celle qui est percée.

Par ailleurs nous avons toujours à essayer de penser ce qui vient et ce qui reçoit. Chez nous il y a par exemple l'actif et le passif, mais actif et passif sont malheureux pour traduire ce qui vient et ce qu'il en est de le recevoir.

<sup>49</sup> J-M Martin a médité ces pronoms dans la rencontre précédente, voir la 14<sup>ème</sup> rencontre.

<sup>50</sup> Ceci est médité dans le message: [Autour des notions de symbole et sacrement. Le pneuma.](#) du tag symbole.

Recevoir est un mot très important puisque l'Évangile est au fond une visite : « *Je viens (erkhomai)* », et quand ça vient, il y a « qui vient » et « qui reçoit ». Et il y aurait sans doute beaucoup d'autres choses à dire là-dessus.

## II – L'appartenance essentielle

J'en viens maintenant à essayer de penser cette question de l'appartenance.

### 1°) Pour nous l'appartenance est "accidentelle".

Ce que je vais dire là est sommaire, parce que je ne suis pas sociologue et je que n'ai aucune envie de l'être. Mais si l'on se pose la question de savoir ce qu'il en est de l'appartenance, dans notre moment de culture, on trouve quelque chose d'assez étrange. D'une certaine façon, on peut-être même essentiellement, l'homme des lumières se pense sans appartenance. En cela il est l'héritier d'une longue tradition occidentale qui a ses sources en Grèce classique : l'homme *n'appartient pas* essentiellement. Bien sûr, on ne peut pas dénier qu'il appartienne "accidentellement", mais "essentiellement", il est défini comme se tenant en soi : substant, *ousia*, au sens aristotélicien.

Mais toute substance a des accidents, c'est-à-dire des caractéristiques qui ne sont pas de son essence. Par exemple : d'être blond, d'être pianiste, cela vient à l'homme, mais ce n'est pas de la définition, de l'essence de l'homme. Or parmi ces accidents, un des tout premiers après la qualité et la quantité, est la relation. Autrement dit la relation n'est pas de la substance de l'homme, elle est un accident qui s'ajoute à quelque chose qui est déjà constitué.

Et même, d'une certaine façon, des relations qui à certains égards sont constitutives, comme la relation père-fils ou mère-fils, sont accidentelles, ne sont pas de la définition de ce qu'il en est essentiellement de l'homme. Il y a là quelque chose qui pousse l'Occident à penser l'homme comme substance, comme sujet, comme ego-sujet, je-sujet. Un ego noue des relations, mais il n'est pas reçu d'un *tu*, dans l'écoute d'un *tu*.

### 2°) La question de l'appartenance est liée à la question du lieu.

Par ailleurs, je rappelle que tout ceci est très proche de la question fondamentale de l'évangile de Jean, qui est la question : « *Où ?* »<sup>51</sup>. En effet, la question première n'est pas « *Qu'est-ce-que ?* », c'est la question : « *Où ?* », c'est la question : « *Où demeures-tu ?* », la question : « *Où l'as-tu posé ?* », la question : « *d'où je viens et où je vais* », qui structure tout l'évangile de Jean. Or cette question, que nous appelons spatiale, est en fait la première, parce que la spatialité se caractérise en premier par le loin et le près, donc par les différents éloignements, par exemple sur le mode de l'inimitié ou sur celui de la proximité du proche, c'est-à-dire du "prochain".

---

<sup>51</sup> Ceci est médité dans le message du blog : [La question « Où ? » chez Jean. La distinction intelligible/sensible interdit une vraie symbolique](#) dans le tag "symbole".

D'autre part nous savons que nos pronoms personnels sont issus d'adverbes. Sont-ils vraiment "issus" ? En tout cas il y a une émergence contemporaine de l'un et de l'autre, il y a un parfait parallélisme entre les déterminations du lointain et du près et les pronoms personnels *il*, *tu* et *je*. Par ailleurs on sait que *il* et l'article *le* ou *la* appartiennent au même éloignement. Nous avons déjà indiqué cela à plusieurs reprises. Ces petits mots-là, que nous ne pensons pas parce qu'ils sont pris dans un mode d'articulation qui nous est familier, doivent être médités.

Ce que je voulais marquer ici c'est que la question de ce qu'il en est de l'homme n'est pas séparée, ni séparable, de ce qu'il en est du lieu. "Être à", c'est toujours d'une certaine façon habiter et le verbe demeurer, chez Jean, est un verbe majeur. Pour en entendre quelque chose, il faut avoir un peu fréquenté cette question-là. Donc c'est tout à fait différent de la distinction entre un monde des idées et un monde sublunaire où il y a de l'espace et du temps. L'espace et le temps n'appartiennent pas au monde des idées. Cette répartition-là est tout à fait étrangère à notre Évangile.

C'est donc une occasion pour moi de marquer la proximité de choses qui, dans notre culture, relèvent de deux régions bien différentes. Ceci persiste absolument aujourd'hui et éventuellement sous forme inversée. Dans le monde post-platonicien, le ciel a été voué à dire les idées, et le sublunaire<sup>52</sup> à dire le spatio-temporel. Mais dans un renversement sur le mode de celui qu'opère Nietzsche, en portant tout le poids de la valeur sur ce monde-ci et en déclarant léger et de l'ordre de la vapeur et du rêve ce qui relève de l'idée, la même scission persiste. L'inversion, ici, n'est pas suivie de la modification des termes de l'inversion. Autrement dit, nous ne sommes pas sortis de Platon ou d'Aristote. Parler ainsi est peut-être médisant à leur égard, parce que, après tout, ce ne sont pas eux qui ont écrit leur destinée et ce qui en est issu dépasse de beaucoup leur génie propre. Mais nous héritons, d'une certaine manière, de choses de ce genre.

### 3°) « Je suis à qui de qui je suis ».

Il nous faudrait arriver à entendre *être à* : « je suis à qui de qui je suis » ; ou « je suis à celui de qui je suis », mais c'est plus dur. C'est une appartenance absolument fondamentale. Et elle se dit ainsi : « je vais d'où je viens ». C'est ce que dit le Christ (Jn 3, 13) : « *Qui est celui qui est monté, sinon celui qui est descendu ?* » etc. Tous ces termes sont fondamentaux dans la constitution du premier discours évangélique.

### 4°) La question de l'appartenance dans notre société.

Je disais donc qu'en un certain sens, par notre héritage immédiat, nous sommes plutôt éloignés de l'appartenance. Néanmoins, quelque chose du genre de l'appartenance suscite en nous de la nostalgie. Probablement que la grande faveur actuelle de la généalogie est la trace de quelque chose de ce genre : de qui est-ce que je suis ? Probablement aussi, les régionalismes, qui semblent en un certain sens des manifestations d'humeur à l'égard de l'universalité des lumières, peuvent être vus comme des traces de ce genre.

---

<sup>52</sup> Sublunaire : Tout ce qui est de la terre, d'ici-bas.

Ceci se complique quand les régionalismes sont liés à ce que nous appelons les religions, disons des traditions. Je ne veux rien dire de leur essence parce que je ne sais déjà pas grand-chose de l'essence de ma propre tradition mais ce que je veux dire c'est que ces traditions paraissent liées à un sol, à un sang éventuellement.

Par exemple le judaïsme a une terre, mais l'Évangile<sup>53</sup> n'a pas de terre, l'Évangile n'a pas de lieu. L'Évangile manque de beaucoup de choses, de toutes les choses, pratiquement, qui constituent une culture. L'Évangile n'est pas une culture. La distinction que nous opérons aujourd'hui et dont je ne dis pas qu'elle est formulée dans de très bons termes, la distinction du religieux et du culturel est quelque chose de très important dans le champ proprement chrétien.

Je ne sais pas ce qu'il adviendra des différentes traditions religieuses. Il est clair que, pour un certain nombre, une distinction analogue ne s'opère pas pour l'instant.

C'est très compliqué, parce que c'est la même chose pour la langue qui est la terre essentielle, la terre des humains. Or l'Évangile n'a pas de langue sacrée. L'hébreu est une langue sacrée pour le judaïsme. L'Évangile a recours à l'hébreu, mais ce n'est pas essentiellement la langue de l'Évangile. Le grec biblique n'est pas une langue sacrée, dans le sens profond du mot sacré (mais c'est aussi un mot de notre vocabulaire qui est difficile à entendre).

L'Évangile lui-même a frôlé la perte dans la confusion avec la culture occidentale. Dans la distinction médiévale du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, il y a quelque chose qui les distingue, mais il y a aussi une sorte de sub-ordination postulée qui les harmonise. Il y a eu une chrétienté, or la chrétienté fut un risque majeur de l'Évangile. Je sais, bien sûr, que mes grands-parents n'ont pas vécu de bon gré la séparation de l'Église et de l'État. Et néanmoins, rétrospectivement, je pense que c'est la nécessité même de l'Évangile qui lui a été apportée par ceux qui se manifestaient comme ses ennemis, disons.

Il faudrait que cette bienheureuse séparation se fasse aussi dans les esprits. Je ne cesse d'insister sur ce point et je ne suis pas très entendu. Il faut cesser de parler de culture chrétienne : ça n'existe pas. Il n'y a pas une culture chrétienne. Il y a eu historiquement une culture occidentale dans laquelle s'est trouvé à parler l'Évangile. Il faut bien qu'il se compromette dans son discours à l'oreille de qui l'entend, il le faut ! Mais il faut aussi toujours savoir qu'aucune culture ne le détiendra. Il faut libérer l'Évangile de notre appréhension culturelle d'occidentaux.

## **5°) L'appartenance essentielle : se rapporter à "d'où cela parle".**

Alors : appartenance, vous voyez là toutes les ambiguïtés de la situation actuelle par rapport aux appartenances. L'ambiguïté majeure est que justement s'efface complètement le sens de l'appartenance essentielle, pour peu que l'on considère que, dans le cas de l'Évangile, l'appartenance essentielle est l'appartenance à l'Évangile.

---

<sup>53</sup> J-M Martin distingue l'Évangile et les évangiles. Dans tout ce passage il faudrait souvent entendre sous le mot Évangile le mot christité. Pour ce mot "christité" voir [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

Quand on parle de toutes ces choses aujourd'hui, la question de l'appartenance est seconde. Il s'agit plutôt de savoir ce qu'on en pense, quelles sont nos opinions. Certains diront : « Ceci qu'on trouve chez les bouddhistes est intéressant, mais cette phrase de l'Évangile est quand même mieux » ; ou alors on met ensemble la phrase du bouddhiste et celle de l'Évangile, etc.

Or la parole doit être rapportée, référée à la bouche qui la pose. Il n'y a rien d'autre qui justifie le poème. L'Évangile n'est pas une démonstration philosophique, l'Évangile n'est pas du même type qu'une démonstration de théorème, mais il est une parole qui relève au plus près du poétique. C'est l'analogie la plus proche dans notre culture. Cela s'appelle prophétique dans un autre langage. Or ce qui constitue et instaure la cohérence de ce discours, c'est précisément la bouche de celui qui la prononce, la bouche du poète ou du prophète. C'est la posture de se rapporter à "d'où cela parle", ce qui est un mode fondamental d'appartenance, plus important que la collection des opinions. Ce n'est pas très grave que les opinions soient diverses.

## **6°) La question du Nom de Jésus.**

### **a) L'invisible et le visible du Nom de Jésus. Ce que dit le Nom.**

La première chose c'est d'avoir l'oreille ouverte à quelqu'un que je puis nommer, en sachant que ce nom-là n'est pas son Nom : Jésus. Car nous avons appris à distinguer l'invisible et le visible du Nom, le prononcé et l'imprononcé du Nom<sup>54</sup>. Le Nom ne dit pas simplement ce qu'aujourd'hui nous appelons un nom. Le Nom, c'est tout le complexe qui se constitue dans un dire qui comporte un voir, qui comporte un discernement, qui comporte un appel vocatif.

Rappelez-vous<sup>55</sup> les verbes hébreux de Gn 1, *wayyomer*, *wayyar*, *wayyavdel*, *wayyiqra* : "il dit", "et il vit" que cela était bon, "et il sépara", "et il distingua" lumière et ténèbre, "et il appela". Appeler a ici le sens, non pas simplement de donner une étiquette, un nom, mais de donner vocation et du même coup chemin et lieu d'être, cela donne un avoir-à-être.

### **b) L'acte essentiel de foi : être attentif, tendre vers l'insu.**

L'appartenance, en effet, répond à la toute première attitude de l'entendre. La foi, c'est entendre. Et entendre, c'est se tourner vers. En effet : « *Dans l'Arkê était la parole* ». Que dit-elle ? Rien : « *Elle était tournée vers le Père* ». Être entendant, c'est en premier être attentif, tendre vers. C'est la toute première chose. Ne croyez pas pour autant que nous sachions vers qui ultimement. Car nous savons précisément qu'il s'agit d'être tourné vers le ciel, le Père : mais ces noms-là sont des noms qui disent l'insu : « *Le Pneuma tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Tu entends sa voix* » (Jn 3, 8).

### **c) La question du nom de Jésus ; singulier et universel.**

Donc nous avons ici l'analyse de l'acte essentiel de foi, comme étant une vocation première qui m'ouvre à entendre quelque chose qui reste inouï, in-entendu, à entendre de l'in-entendu. Je pense que cette essence de l'entendre, qui est donc du même coup l'essence de la foi – puisque

<sup>54</sup> Voir dans la 12<sup>ème</sup> rencontre le paragraphe "Nouvelle approche".

<sup>55</sup> Voir dans la 13<sup>ème</sup> rencontre au 2<sup>o</sup>) a) Le déploiement du dire en Gn 1.

la foi est essentiellement entendre, le verbe le plus usité par rapport à ce que désigne la foi – cette essence-là, tournure vers l'inouï est, je l'espère, j'en suis même certain, beaucoup plus répandue que le nombre des personnes qui savent dire Jésus. Et néanmoins c'est le même.

Il y a là un chemin de méditation sur un irremplaçable singulier du nom de Jésus, tout cantonal qu'il soit, et sur l'universel dans un autre sens, qui est en question dans cette affaire. Ce rapport de l'universel et du cantonal, qui est aussi un rapport à méditer, nous le retrouvons à nouveau comme un problème, comme une question et comme quelque chose qui est un indice de la préoccupation de l'Évangile.

Nous aurions dû revenir au texte, le compléter par des passages du chapitre 17. Mais j'ai préféré, même si un type de discours comme celui-là est un peu approximatif, indiquer des chemins de réflexion.

## Seizième rencontre

### La structure quadriforme de la christité

### Je christique, Trinité, être sous le regard

**J-M M :** En portant un regard rétrospectif sur notre parcours de l'année, je crois avoir appris pour ma part, chemin faisant, quelques petites choses sur le thème de la prière, et aussi par surcroît, j'ai l'impression d'avoir affiné quelque peu ma lecture de saint Jean. Ces points, j'en parlerai, mais il serait peut-être préférable de commencer par vous. Est-ce que vous avez appris quelque chose sur la prière ? Parmi les choses qui ont été dites, certaines vous ont-elles parlé, ont-elles éveillé des échos ?

► Pour ma part ce matin j'ai mis quelques points par écrit :

– Revenir sur Jn 14, 15-16 et sur « ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai ». J'ai ajouté : la clé de compréhension d'une prière.

– Quel est le sens du mot « commandement nouveau » permettant de sortir de l'injonction ?

– C'est à propos de quelque chose qui a été à peine effleuré ici me semble-t-il, « le nom imprononçable ». En effet je n'arrive plus à prononcer le mot Dieu qui est vulgarisé. Pourquoi pas, alors, dire « Béni soit-il » qui est une appellation juive.

**J-M M :** Je n'ai pas bien compris le début de ta question. J'ai simplement compris qu'il y avait une référence aux versets 14-15 du chapitre 14.

### I - La structure quadriforme de la christité

Je vais d'abord traiter cette référence au chapitre 14. Et justement c'est l'une des choses que j'ai découverte, à savoir la structure quadriforme de la christité comme présence de Dieu ici et maintenant. Cette structure, nous la trouvons aux versets 15 et 16 du chapitre 14 que nous avons lus et médités : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes préceptes* – je traduis sans souci d'interpréter – *et je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclet ... <sup>17</sup>le pneuma...* »

L'*agapê*, la garde de la parole, la prière du Christ et le don du pneuma, sont quatre façons de dire une seule et unique chose, qui est la proximité du Dieu lointain et inconnu. Il faut d'abord regarder ces choses deux par deux et voir ensuite le rapport de ces deux dyades entre elles. Vous avez remarqué qu'il fallait faire venir en avant les noms : *agapê*, garde de la parole, prière du Christ, don du pneuma, sans se soucier exagérément, ici, des pronoms personnels<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Voir la 5<sup>ème</sup> rencontre où les deux versets Jn 14, 15-16 sont étudiés.

## 1°) **Agapê et garde de la parole (garde des préceptes).**

### a) **Agapê, garde de la parole.**

– **L'agapê**, mot infiniment facile et infiniment difficile, est une des dénominations de la présence christique, à tel point qu'une *agapê* accomplie, c'est la plénitude de la foi, il n'y a rien à ajouter. Si on parle de quelque chose d'autre ça ne s'ajoute pas.

– **La garde de la parole** implique deux choses : ça implique une interprétation du mot *parole*, et ça implique de l'entendre et de la garder. La question probablement la plus urgente à propos de l'Évangile, c'est de se demander en quel sens c'est une parole. Nous avons diverses modalités de parole : des paroles dissertantes, des paroles d'injonction, des paroles de séduction etc. Quel est le sens propre de la parole évangélique ? Je dis parfois : dans quelle tonalité faut-il l'entendre ? En effet la tonalité, c'est justement ce qui laisse le moins de trace dans l'écrit.

### b) **Le mot "précepte".**

En fait le texte ne parle pas de "garde de la parole" mais de "**garder les préceptes**". Là se trouve votre deuxième question : même si le mot *entolê* que j'ai traduit par précepte (mais qu'on traduit habituellement par commandement) est prononcé, dois-je l'entendre au sens que le mot de précepte a dans notre usage ? En effet dans notre usage il entre dans un ensemble où il y a du précepte, de la transgression et de la sanction. Or la parole évangélique est essentiellement une parole qui ne juge pas, et cela dit quelque chose sur la qualité de l'espace de présence qui est en question dans ces quatre dénominations.

Alors pourquoi cet emploi du mot de précepte ? Ici il faudrait ouvrir une étude un peu rigoureuse sur l'emploi du mot chez Jean. En effet dans le chapitre 3 de sa première lettre, là où on attendrait le mot "annonce", c'est le mot "précepte" qui vient, et lorsqu'on attendrait le mot "précepte", c'est le mot "annonce" qui vient. Voilà un indice de ce que ces deux mots-là, qui sont interchangeable, ne se répartissent pas quant à leur sens à la façon dont ils se répartissent chez nous. On peut parier qu'il faudrait chercher précisément du côté d'une parole qui appelle, mais pas dans la tonalité du précepte. Cela, c'est la grande question de Paul : la parole de Dieu n'est pas une parole de loi ou de précepte, en son essence, elle est autre chose que cela.

Toutes ces choses-là vous les avez entendues, je les ramasse ensemble. Il faudrait aussi les approfondir chacune pour elle-même. Mais dans le moment où nous sommes, il est plus urgent de voir comment tiennent ensemble les choses que nous avons aperçues.

Il y aurait déjà une façon très simple de traduire le mot "précepte" dans la phrase : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes préceptes* ». Ce serait de dire : le précepte essentiel de Dieu c'est : « *Aimez-vous les uns les autres* », donc « *si vous m'aimez, vous gardez ce précepte en vous aimant* ». Seulement, c'est une solution beaucoup trop simple. En fait il y a une identité très grande entre entendre et garder : il y a un entendre qui est un garder et donc qui est, sous ce rapport-là, un laisser revenir, un laisser retentir.

Par ailleurs la parole ne dit pas en premier : « *Aimez-vous les uns les autres* » mais la parole dit d'abord à l'humanité : « *Tu es mon Fils, je t'aime* » (lors du Baptême de Jésus<sup>57</sup>), c'est-à-dire que l'*agapê*, ne consiste pas en ce que nous aimerions Dieu, mais en ce que Dieu, le premier, nous a aimés (« *Nous aimons de ce que lui le premier nous a aimés.* » 1 Jn 4, 19), et c'est d'être aimé qui s'accomplit en aimer : *que nous aimions* n'est que l'accomplissement de *être aimé par Dieu*, c'est ce que dit Jean dans sa première lettre.

Il y a donc ici une répartition que nous sommes tentés d'introduire, comme si l'amour des hommes relevait d'une espèce de bon sentiment et ça serait donc du côté du volitif, alors que garder la parole serait du côté de l'intellectif. Or cette répartition n'existe pas dans le Nouveau Testament. Entendre ou connaître (au sens fort de Jean) et aimer, c'est la même chose.

### c) "Garder" ou "mettre en pratique" ?

D'autre part, dans le deuxième terme de cette première dyade (*agapê*, garde de la parole), nous sommes tentés de dissocier en mettant en premier une écoute qui serait d'ordre intellectif, et en mettant la garde du côté de la pratique. En effet la traduction habituelle du mot que j'ai traduit par *garder* c'est "mettre en pratique". Ceci fait intervenir une autre répartition, proprement occidentale, entre le spéculatif et le pratique, distinction totalement étrangère au Nouveau Testament.

Pour aborder une phrase apparemment aussi simple, il faut donc d'infinies précautions pour l'entendre dans sa tonalité. Alors, qu'est-ce qui se dit ici ? Il faut rappeler que la question de ce chapitre 14 est celle de l'absence et de la présence : « *Je m'en vais* », qui est « *Je viens* », c'est-à-dire que l'absentement du Christ sous une certaine modalité de présence (celle-ci s'évacue), est la condition nécessaire pour qu'il vienne sur un mode autre, un mode pneumatique (spirituel).

## 2°) La prière et le don du pneuma.

### a) La prière.

« *Je prierai le Père* » en fait c'est « *je commence à prier le Père* », parce que le futur n'est pas un véritable futur puisque Jean garde une structure de pensée sémitique<sup>58</sup>. « *Je me mets à prier le Père* » c'est ce qui fait le sujet de tout le chapitre 14 : « *Je vais vers le Père* » (v. 12). La prière du Christ, c'est le jet ou le trajet qui constitue l'être christique. Et ce qui est intéressant ici, c'est qu'il s'agit bien de notre prière, la prière que nous faisons qui constitue la présence christique mais elle est dite ici sous la forme du "*Je*" du Christ.

J'ai dit que, pour *agapê*, il ne fallait pas disjoindre le complexe selon lequel : "Dieu nous aime", condition pour que "nous aimions Dieu" ; "que nous aimions Dieu", condition pour que "nous aimions les frères" ; et vice-versa. De même ici, d'une certaine façon, *qu'il prie* dit ce qu'il en est de "notre" prière. Autrement dit, il s'agit d'aller vers le Père. Or, c'est tout l'être du

<sup>57</sup> J-M Martin dit souvent que les premiers chrétiens ont entendu que cette parole des cieux était adressée à toute l'humanité en Jésus.

<sup>58</sup> En hébreu il n'y a pas des temps comme passé / présent / futur, mais des aspects : accompli / inaccompli où l'inaccompli n'est pas notre futur.

Christ : un "aller vers le Père" qui est un "venir vers nous". Ce n'est pas une ascension figurée telle qu'il s'en aille et qu'il faudrait attendre plus tard qu'il vienne, le texte de Jean ne permet pas cette interprétation. Le texte de Luc, en Actes 1, 9, pourrait être entendu de cette façon-là, encore qu'il faudrait le lire de façon plus exigeante.

### **b) Le don du pneuma.**

Ici donc, c'est l'entre-appartenance radicalement intelligible de ces quatre termes qui est à retenir. En effet « *Je prierai le Père* » (ou « *Je vais vers le Père* ») et « *il vous enverra le pneuma*<sup>59</sup> », c'est la même chose. Que le pneuma vienne, c'est : « Je viens », car le pneuma vient "dans mon Nom", c'est-à-dire dans "mon identité", et quand il vient comme pneuma c'est dans "mon identité dévoilée", identité de résurrection. Ici, il faut se déshabituer de considérer, sous prétexte que ce seraient deux personnes, le Christ et le pneuma comme deux entités séparables, disjointes etc. Cela est totalement exclu. Le pneuma "dans mon Nom", c'est "*Je*".

#### **Parenthèse sur la dogmatique.**

C'est ici qu'il y aurait à faire un examen critique très attentif de ce qui nous revient de la dogmatique classique, à savoir l'unité de la nature et la Trinité des personnes. Il faudrait voir à quelle question ces affirmations de la dogmatique répondent, et percevoir bien que ce ne sont pas ces questions-là qui articulent le discours de Jean. Les introduire dans la lecture de Jean, c'est s'interdire d'entrer dans l'écoute de Jean. Ces affirmations sont valides et définitivement valides pour les questions posées qui leur ont donné lieu. Or toute affirmation coupée de sa question est une fleur séchée, elle est éminemment périssable. Donc ce sont des déterminations qui restent valides, mais pour autant que durent les questions posées.

J'ai touché à cela ici ou là. Mais il faudrait faire un petit traité sur le bon usage de la dogmatique. Je ne suis pas du tout un critique méprisant de la dogmatique, absolument pas, et néanmoins je dis que d'être crispé sur des formulations dogmatiques nous interdit par exemple d'entrer dans l'écriture johannique ou dans l'écriture paulinienne.

Il ne faudrait pas traiter ça de façon polémique. En effet très souvent, dès qu'on dit quelque chose de ce genre, les gens pensent qu'on est méprisant pour la dogmatique. Or pas du tout. Il serait donc très difficile de faire ce petit traité, mais il s'agit ici d'un point qui doit même pouvoir s'affirmer dogmatiquement. C'est-à-dire qu'il faut demander au dogme ce qu'il prétend être et ce qu'il prétend dire. Car le dogme lui-même parle sur le dogme. Par exemple au concile Vatican Ier. Or ce concile ne demande pas du tout que nous introduisions le dogme dans la lecture johannique.

Mais faire cela réclamerait une année d'étude. En effet, pour savoir exactement ce qu'un concile veut dire, il faut le lire, mais il faut lire en même temps tout ce qui l'accompagne. Or il y a des préparations, des amendements, des textes votés, des indications etc.

#### **Fin de la parenthèse.**

« *Le Père donnera* » : donner le pneuma, c'est-à-dire la christité dans sa dimension de résurrection. Le pneuma est le nom propre du don.

<sup>59</sup> Dans le texte il est question d'un "autre paraclète" mais la suite du texte montre qu'il s'agit du pneuma (début du verset 17). En général on traduit "pneuma" par Esprit (Saint), mais J-M Martin préfère garder "pneuma" (avec ou sans majuscule, c'est comme chacun veut) sans traduire.

### 3°) Les quatre formes de la présence.

Le Christ aurait pu dire : la présence c'est l'Eucharistie, c'est la présence réelle... Pas du tout ! Il traite de la réelle présence<sup>60</sup>, et il dit ici : l'*agapê*, la garde de la parole, la prière christique, et l'accueil du pneuma. Voilà la structure quadriforme de la présence, qui répond à une question rendue véritablement urgente devant le trouble créé par la parole du Christ : « *Je m'en vais* ». C'est la gestion de l'absence christique et l'indication de sa présence.

J'ai donc rappelé un certain nombre de choses et j'ai parlé d'un des points dont je comptais vous parler. En effet c'est une de mes découvertes de cette année que cette structure quadriforme de la christité comme présence. Et cela régit ensuite tout le développement, l'articulation et le mode d'écriture des chapitres 14 à 17. Donc même d'un point de vue littéraire c'est important pour entrer dans le discours. Mais je ne sais pas si j'ai répondu à votre question.

► En fait quand il m'arrive de balbutier la prière, j'ai dans la tête ce que dit saint Luc : « Priez et il vous enverra l'Esprit »<sup>61</sup>. Mais ce que vous venez de rappeler m'apaise pleinement.

**J-M M** : C'est ça. Ces quatre aspects sont riches de beaucoup d'autres choses.

### 4°) L'*agapê* est un "événement".

► Vous avez parlé tout à l'heure de l'*agapê*, en disant que c'est d'abord Dieu qui aime. Ça reste assez obscur pour moi. Une phrase comme « Dieu est amour » aussi.

**J-M M** : De fait c'est une phrase qui est assez énigmatique même dans sa forme parce que nous recevons cette formule selon l'usage que nous avons de penser un sujet, un verbe et puis un attribut. La question qui se pose souvent c'est : est-ce qu'on peut inverser en disant « L'amour est Dieu » ? En général, selon Aristote, les propositions ne s'inversent pas nécessairement. En revanche, l'analyse qu'Aristote fait du sujet, du verbe et de l'attribut et que nous trouvons dans nos grammaires élémentaires, est-ce qu'elle est pertinente pour entendre une phrase comme celle-là ? En effet la difficulté de la phrase ce n'est pas seulement le mot "amour", même s'il est difficile, mais la structure même de la phrase est difficile, et il faut l'aborder avec beaucoup de précautions. Quand nous cheminons nous sommes du côté de je, tu, il, donc des sujets que nous appelons personnels ; il faudra peut-être apprendre que le mot "personnel" n'est pas une bonne dénomination. C'est une dénomination des grammairiens, de même que les monstatifs et les possessifs qui sont les choses les plus importantes du discours. Nous avons parlé des possessifs la dernière fois : les miens, les tiens, ceux que tu m'as donnés. Il y a même "ceux que je me suis acquis" puisque Dieu dit « Je me suis acquis un peuple », mais qu'est-ce que c'est qu'acquérir un peuple<sup>62</sup> ?

<sup>60</sup> J-M Martin préfère parler de "réelle présence" plutôt que de "présence réelle", voir le message du blog : [De la pratique eucharistique de la première Église à la question de la "Réelle présence"](#) dans le tag "Eucharistie".

<sup>61</sup> Il s'agit de ce que dit saint Luc à propos de la prière, voir par exemple le message [Homélie sur Lc 11, 1-13 : le Notre-Père](#) dans le tag "Homélies".

<sup>62</sup> On trouve l'expression "peuple acquis" en 1 Pierre 2, 9, cette expression venant d'Isaïe : « *Je mettrai de l'eau dans le désert, des fleuves dans la lande, pour abreuver ma race élue, mon peuple que je me suis acquis pour proclamer mes hauts faits.* » (Is 43,20-21 d'après la traduction grecque des LXX). On peut noter par ailleurs que dans la Torah on trouve l'expression '*Am Ségoulah*, qui veut dire « peuple trésor, peuple précieux On le trouve en

De plus en plus nous apercevons que ce sont les petits mots articulaires de la langue qui sont les plus mystérieux et qui disent le plus de choses, mais qui sont aussi les plus sujets à susciter des ambiguïtés, des méprises.

À propos de l'*agapê* il me semble avoir dit à plusieurs reprises des choses comme : l'*agapê* n'est pas d'abord un sentiment, ni un commandement, ni une vertu... C'est-à-dire que ce que veut dire le mot *agapê*, il est clair qu'il est très difficile de le situer, et d'ailleurs il ne faut surtout pas essayer de lui trouver une place adéquate dans nos capacités d'accueil parce qu'il déborde nos capacités d'accueil. Mais néanmoins il ne faut pas se contenter de cela. Nous savons que tout effort que nous ferons n'aura jamais son discours adéquat, et néanmoins que ce discours est constamment à tenter et à refaire. Donc nous essaierons encore.

Je tente souvent par exemple un mot en disant que l'amour est un "événement". En effet l'*agapê* ne consiste pas en ce que nous aimions « mais en ce que Dieu, lui le premier, nous a aimés ». Il y a deux choses ici : premièrement ce n'est pas d'abord nous mais d'abord lui ; ensuite ce n'est pas quelque chose d'acquis, mais c'est quelque chose qui se fait, c'est quelque chose qui vient, c'est un événement. D'où le verbe venir. J'ai déjà parlé de l'importance du verbe "venir" chez Jean qui est aussi apte à dire Dieu que le verbe demeurer, alors que, selon toute la tradition, Dieu ne peut que demeurer, et ce qui vient c'est dans le mouvement, c'est le sublunaire. Donc ceci aussi est à travailler. Donc ça ne répond pas à la question mais ça en prend acte.

## II – Le Je christique

### Trois ternaires : Trinité ; je, tu, il ; appel, regard, main

#### 1°) Quel est le rapport du Je christique et de l'humanité ?

Un des quatre aspects de la présence christique en particulier nous reconduit au "Je christique" : « *Je prierai* ». Notre prière n'est pas notre prière, notre prière est que le Christ prie en nous. Ceci ouvre encore une fois la question la plus essentielle, que l'on trouve à tout tournant de lecture et de recherche et que je n'ai jamais osé aborder véritablement en face : quel est le rapport du *Je christique* et de l'humanité, autrement dit, quel est le rapport de *Monogénês* (Fils un) et des *tekna* (enfants) ? Nous avons relevé ce thème maintes fois et il faudra bien un jour s'y attaquer. C'est très difficile. Je pourrais dire tout de suite beaucoup de choses. Mais j'ai peur que ce soit mal entendu, peur que cela ne vienne pas au moment où on est prêt à les recevoir. Je m'interdis parfois pour moi-même de prétendre creuser une question à toute force. Il faut aussi savoir la laisser mûrir, la laisser venir, la porter, l'endurer comme question. Mais

---

Dt 7, 6 ; 14, 2 ; 26, 18. Le mot *ségoulah* désigne par exemple ce que la ménagère achète avec l'argent qu'elle a pu mettre de côté, c'est son trésor personnel, son bien précieux. On a une autre fois le mot *ségoulah* à propos du peuple : « *Si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez mon trésor propre parmi tous les peuples* ». (Ex 19, 5).

de plus en plus la question se resserre autour de ce rapport (Fils un / enfants) comme une chose essentielle à l'Évangile<sup>63</sup>.

Parce qu'en même temps cela a à voir avec ce qu'il en est du Christ, et donc de la structure de cet ensemble qu'est l'*Ekklesia*, le Christ n'étant ni un fondateur de religion, ni un législateur de religion (celui qui dit la doctrine), ni un modèle (celui qui montre comment il faut faire), ni le prophète, ni le saint (au sens moderne du terme où le saint désigne l'exemple) – il n'est pas essentiellement cela. Donc il n'est pas celui qui cause sur le salut, il n'est pas celui qui montre comment il faut faire pour se sauver mais il est celui qui accomplit le salut.

Comment peut-il accomplir "mon salut" ? Quel est le rapport de nos multiples *je* dispersés et de cette geste unique, la geste christique ? Quelle implication pour ce que serait une considération de l'homme selon l'Évangile ? Ceci ne peut se poser, calmement ou sereinement, dans aucune anthropologie connue. Ceci fait voler en éclats les anthropologies issues de notre tradition occidentale, mais sans doute aussi beaucoup d'autres. C'est donc un point essentiel. Je ne sais pas si vous le pressentez. Mais l'enjeu, les implications, sont considérables. Cela remet en question nos présupposés, notre suffisance à savoir ce qu'il en est de l'homme, de *je*, de l'universel, du particulier, du réel etc. Cela touche d'une certaine manière à la mise en pièces de toute cette suffisance. C'est énorme.

## 2°) Penser la Trinité : deux dyades père / fils et époux / épouse.

Est-ce que vous avez d'autres questions sur ce que nous avons vu cette année ?

► Moi j'aurais aimé qu'on poursuive la réflexion sur le nom, et ce que tu as dit il y a deux séances à propos de *je, tu, il* comme possibilité de penser la Trinité, ça m'intéresserait.

**J-M M :** La question du "nom" (et donc aussi celle des pronoms *je, tu, il*) m'a paru aussi être un site à partir duquel se rassemblaient beaucoup de thèmes johanniques, où ils prenaient sens, où ils se répondaient les uns aux autres. Je crois en avoir énuméré un certain nombre dès le début parce que je les apercevais, mais entre autres cela rejoignait une question que j'ai depuis quatre ou cinq ans ici, la question : « Qu'est-ce que c'est que le *Je* qui dit "Je suis la vérité" ? »

Le chemin que nous avons fait à l'occasion de la question du *nom* devrait d'une certaine façon nous permettre d'avancer dans cette direction également. Vous avez donc aperçu qu'il y a là quelque chose qui devrait être intéressant mais qu'il faudrait approfondir. Je ne pense pas qu'on puisse entrer totalement là-dedans, mais ce qui est certain c'est que ça restera à notre horizon.

Une chose que je veux dire néanmoins, c'est que je ne suis pas sûr d'avoir dit que l'étude des pronoms serait intéressante pour l'intelligence de la Trinité. Mais, là aussi, le mot Trinité est très incertain. En effet ce mot Trinité a une signification théologique impérissable par rapport aux questions des premiers siècles auxquelles il répondait. Bien sûr, on trouve de multiples ternaires concernant Père, Fils et Esprit (*pneuma*) dans l'Écriture – par exemple, quand il s'agit

---

<sup>63</sup> La question du Fils un (Monogène) sera le thème des années 2004-2005 et 2005-2006 à Saint-Bernard, et c'est le thème du Notre Père qui sera pris en 2003-2004.

du Christ dans son rapport au Père, du même coup le pneuma est mentionné – cependant pour entrer dans cette question de la Trinité chez Jean, il faudrait ne pas traiter d'emblée de la Trinité mais traiter d'une part du rapport Père / Fils et d'autre part du rapport Christos / pneuma. Bien sûr ces quatre termes (Père, Fils, Christos, pneuma) ne font que trois puisque Christos et Fils c'est le même. Cela fait donc deux dyades et elles m'intéressent de plus en plus. Le rapport Christ / pneuma c'est le rapport époux / épouse, puisque le pneuma qui est neutre en grec traduit un mot hébreu qui est féminin. Ces deux dyades père/fils et époux/épouse sont très essentielles.

### 3°) Les pronoms *je, tu, il* et la prière.

Dans votre question vous avez aussi parlé du rapport des pronoms *je, tu, il*. Ce rapport touche à quelque chose d'essentiel au sujet de la prière, c'est que le "il" n'appartient pas à un discours adressé.

Autrement dit :

– il y a un premier champ dans lequel "tu" et "je" sont dans le vocatif (ou dans la vocation) et dans l'invocation, dans l'appel et la réponse. En effet la prière est essentiellement réponse à un appel, même si c'est du fait de prier que je sais qu'il y a eu appel, l'appel ne précède pas nécessairement chronologiquement, mais il précède constitutivement.

– Le "il" est le rapport du lointain, et la prière nous fait émerger à un plan dans lequel le "il" comme lointain se donne à une proximité. Je suis en proximité du lointain comme lointain.

### 4°) Être sous l'appel / sous le regard / sous la main (de Dieu).

Il y a une autre chose que j'aurais voulu dire à ce sujet, c'est qu'il y a un autre ternaire johannique qui se coule très bien ici : la prière c'est que nous soyons sous l'appel, sous le regard, et sous la main (de Dieu) selon 1 Jn 1 : « *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu, ce que nos mains ont palpé au sujet du logos de la vie* ». C'est un ternaire proprement johannique qui revient à plusieurs reprises.

Je suis depuis longtemps très intéressé par « **l'être sous l'appel** »<sup>64</sup>.

Mais je suis aussi très intéressé par « **l'être sous le regard** » qui, d'abord, me paraît absolument constitutif de "je" dans son rapport avec "tu". Mais il y a aussi le regard de "il" qui est très intéressant. J'avais évoqué<sup>65</sup> cela comme :

- être sous le regard de celui qui me fait face et à qui je m'adresse ;
- mais aussi nous pouvons être tous les deux sous le regard d'un tiers, d'un "il".

L'intérêt de cela c'est que ça fait intervenir le proche et le loin, autrement dit nous sommes dans la question « Où ? » car cette question concerne la détermination du proche et du loin. Du même coup ceci nous aide à comprendre quelque chose à la proximité, pas seulement selon les structures du près et du loin, mais selon la qualité de proximité. En effet nous sommes

<sup>64</sup> Voir par exemple dans la 13<sup>ème</sup> rencontre tout ce qui concerne l'appel.

<sup>65</sup> Voir le 2°) du I) de la 14<sup>ème</sup> rencontre.

nativement sous un regard de juge. Et d'ailleurs quand on dit au petit enfant : « Fais pas ça, Dieu te regarde », nous le mettons sous ce regard.

Et pour moi l'impérissable, pour rendre compte de cet état, c'est la scène 3 de l'acte premier de Phèdre. La culpabilité, qui se trouve être sous l'œil du soleil, recherche l'ombre<sup>66</sup>. Le soleil effectivement révèle comme saint Jean le dit : « *Tout homme qui fait des choses honteuses hait la lumière et ne vient pas vers la lumière de peur que ses œuvres ne soient dénoncées.* » (Jn 3, 20). Mais le soleil est de la famille de Phèdre puisqu'il est le père mythologique<sup>67</sup>. De plus c'est la famille des Minoens, Minos étant un des trois juges des enfers. Donc le soleil ici c'est le regard qui juge, le regard solaire implacable.

Être nativement sous le regard c'est cela.

### **Le Je christique dénonce et pardonne notre "je" natif.**

Et voyez-vous, plutôt que de vouloir constituer une anthropologie et d'y faire entrer l'Évangile dedans, je trouve qu'il est infiniment plus intéressant d'essayer d'entendre ce qui est dit de l'homme christique en tant précisément qu'il dénonce pour une part et pardonne pour une autre part, notre "je" natif. Autrement dit, ce serait la révélation même de notre "je" natif<sup>68</sup>.

On peut constituer à partir de notre je natif des anthropologies, c'est ce qui se fait, mais serait-il possible de constituer une anthropologie qui n'aurait validité et vigueur que par la lumière même de l'humanité christique ?

### **En guise de conclusion.**

Je n'ai fait qu'effleurer toutes ces questions. Vous n'avez d'ailleurs pas posé une question précise puisque vous avez seulement dit « ça m'intéresserait ». Moi aussi ça m'intéresse, donc j'ai donné un exemple de l'intérêt que je porte à cela.

La plupart des questions que vous êtes susceptibles de poser maintenant ne sont pas des questions auxquelles on puisse apporter une réponse verbale d'un coup. Mais prendre acte de la question, dire le point d'avancement où nous sommes dans la méditation de cette question,

<sup>66</sup> « Dieu ! que ne suis-je assise à l'ombre des forêts ! / Quand pourrai-je, au travers d'une noble poussière / Suivre de l'œil un char fuyant dans la carrière ? » (Phèdre, Acte I, scène 3)

<sup>67</sup> « Noble et brillant auteur d'une triste famille / Toi, dont ma mère osait se vanter d'être fille / Qui peut-être rougis du trouble où tu me vois / Soleil, je te viens voir pour la dernière fois. » (Phèdre, Acte ; scène 3).

<sup>68</sup> « Être au monde et être sous le regard ne sont pas deux choses différentes. Nous sommes nativement sous des regards contrastés : des regards qui aiment, des regards qui tuent, des regards qui excluent etc. Toute la tâche de l'Évangile ne consiste peut-être qu'à révéler que l'humanité est, ultimement, non pas sous un regard de loi, de jugement, mais sous un regard d'*agapê*. Peut-être n'y a-t-il rien d'autre à dire. Si nous le savions, tout changerait. Malheureusement, nous l'avons entendu et nous y acquiesçons plus ou moins, mais cela ne signifie pas que nous l'avons véritablement entendu.

Or l'Évangile n'a rien d'autre à dire que : "*Tu es mon fils agapêtos (mon fils que j'aime)*". Et cela est adressé à l'humanité. Le mot *agapê* désigne la première salutation que Dieu fait à l'humanité. Nous sommes accueillis, et accueillis précisément comme fils. C'est le geste patriarcal de la bénédiction, le dire-bien patriarcal qui nous constitue fils et héritiers, comme dit Paul. Tout l'Évangile est compris dans ce simple petit mot. Il n'y a rien d'autre à ajouter et tout ce qui est dit en dehors peut s'y rapporter. »

(J-M Martin, St-Bernard, décembre 2001, année où le thème était celui de "Je christique").

donner une indication sur la direction de ce qui reste à poursuivre éventuellement, ce sont les seules choses que souvent nous pouvons faire.

Vous avez vu que cette année j'ai beaucoup tâtonné. Il n'y avait pas un ordre rigoureux, c'était des ordres provisoires qui se donnaient successivement pour la recherche de ce qu'il en est de la prière. Il faut sans doute accepter de se fier à la recherche, aux tâtonnements. Je sais maintenant qu'il ne faut pas attendre de savoir pour parler, et peut-être même pour écrire !

## Dernière rencontre

### Épilogue

Nous jetons un regard en arrière sur le parcours de l'année<sup>69</sup>. Notre thème était la prière. Voici trois points que pour ma part je retiens.

#### **Premier point : La prière essentielle.**

Le premier c'est que Jésus est « la prière subsistante, consistante ». Il est la prière essentielle. Aller vers le Père dit tout son être, mais aller ce n'est pas simplement marcher avec les pieds, dans ce cas-là c'est aussi diriger le regard, c'est aussi se tourner vers, c'est aussi s'adresser à : « Dans l'*arkhê* était la parole, la parole était tournée vers Dieu (vers le Père) ». Et notre prière prend place dans ce jet, dans ce trajet qu'est le Christ comme prière.

Je me rappelle un quatrain :

Nous ne chantonnons qu'à propos  
du chant lui-même égal aux gloires,  
soit qu'il s'ajoure en mémoire,  
ou se retire à fleur de peau.

Nous ne chantonnons qu'à propos du chant, et notre prière est quasiment à propos de la prière, de la prière essentielle qui est la prière du Christ. C'était un point très important.

La liturgie garde cela. Il y a une sorte de prière de louange consistante qui se trouve en Isaïe, ce sont les brûlants (les *séraphim* en hébreu) qui chantent le Trisagion que nous appelons le Sanctus : « *Saint, saint, saint le Seigneur* » ; et cela emplît le ciel et la terre : « *Le ciel et la terre sont emplis de ta gloire (de ta présence)* ». La liturgie nous invite à nous placer dans cette louange, avant que nous ne nous placions finalement dans l'eucharistie même du Christ : l'*eucharistia* c'est l'acte de se recevoir avec gratitude. Le Christ eucharistie (remercie) pour le pain et simultanément pour sa mort : « Prenant le pain il dit : “Ceci est mon corps livré” ; prenant le vin il dit : “Ceci est mon sang répandu” ». Ça c'est la prière pleine, complète, accomplie, que pour notre part nous ne savons pas faire : nous ne pouvons que prendre part à cela.

#### **Deuxième point : la prière comme un des 4 noms de la présence.**

La deuxième chose que nous avons remarquée chemin faisant, c'est l'avènement du mot de prière dans le texte de Jean au chapitre 14, où il s'agit de la prière de Jésus (ou de la prière qu'est Jésus) : « *Je prierai le Père* » c'est-à-dire « *je me mets à prier le Père* ». Et cette prière

---

<sup>69</sup> Ceci est le début de la rencontre du 18 juin 2003, la suite de la rencontre ayant porté sur la recherche du thème de l'année suivante.

est un des quatre noms de la présence quadriforme de celui qui par sa mort s'est absenté. Il s'est absenté mais il est présent sous un autre mode. Cette présence a quatre noms, et un de ces noms c'est la prière<sup>70</sup>, la prière comme présence au cœur d'humanité de la christité, présence de Dieu lui-même.

### Troisième point : le nom.

Il y a un troisième aspect que nous avons rencontré. Nous nous sommes trouvés invités à méditer sur le nom à cause de la formule « Si vous priez dans mon nom... ». Nous avons réfléchi sur le nom, et cela nous a donné comme une espèce de lieu ou de moyen de rassembler un grand nombre de thèmes johanniques. J'en cite quelques-uns.

Il y a d'abord eu le thème du rapport Père / Fils, et le thème du rapport Christos / Pneuma (Christ / Esprit), donc les deux premières dyades dont l'ensemble constitue la Trinité puisque Fils et Christos c'est le même.

Et puis nous avons dit que le nom avait à voir non pas simplement avec le rapport de deux, mais avec le rapport de l'un et des multiples, c'est-à-dire que "le nom" au singulier n'est pas un nom parmi les noms, que ce mot dit l'identité même du Christ ; et ce nom d'une certaine façon se démembré en dénominations multiples qui sont les « Je suis » qu'on trouve chez saint Jean (« *Je suis la vérité* », « *Je suis la vie* »...). Ce sont des noms parmi les noms que Jésus s'attribue, d'un "Je" dont nous disions qu'il ne s'agissait pas de notre "je" psychologique, et qui disait précisément l'identité indicible.

Et puis ce rapport de l'un et des multiples noms nous donnait à penser encore plus loin et rejoindre un thème johannique qui est le rapport du *Monogénês* (le Fils un) et des *tekna* (les enfants), l'humanité étant la filiation éparpillée, disjointe, ceux que Jean appelle les *dieskorpisména* (les déchirés). Et le Monogénês a pour tâche de constituer l'unité des déchirés. Ceci est un thème que nous avons rencontré à tous les détours de chapitres de Jean, il y est fait allusion à de nombreuses reprises, il est très important parce qu'il met en question notre précompréhension de ce qu'il en est d'être homme. Entre d'une part être un homme suffisant, assis en soi, autonome, et d'autre part être un homme qui est un fragment de quelqu'un de plus grand, il y a une grande différence. Ceci nous obligerait donc à repenser ce qu'il en est d'être homme.

---

<sup>70</sup> Voir la 5<sup>ème</sup> rencontre où sont étudiés les versets 15-16 de Jn 14.