

## Chapitre IV

### Le pneuma ; tristesse et joie

#### Jean 16, 1-20 et autres textes

##### I – La place et les dons du pneuma

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

Je crois que Pierre avait raison<sup>19</sup>, hier soir, en privilégiant l'Esprit. Nous avons mis en évidence, à partir de Jn 14, 15-16 les quatre termes de la présence (agapê, garde de la parole, prière, venue de l'Esprit) sans que l'un des quatre soit privilégié, mais il semble que l'Esprit récapitule finalement les trois autres, et qu'ils doivent être pensés en référence à l'Esprit. C'est en effet de l'Esprit qu'il est surtout question au chapitre 16 et le thème vient en avant dès le début du chapitre.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il m'est venu tout à l'heure<sup>20</sup> quelque chose qui pourrait nous éclairer par rapport à ce que nous avons dit.

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

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

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

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

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

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

Et les trois sont des activités du pneuma en nous.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Jn 16, 1-6. Détresse annoncée.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### ● **Verset 9. À propos du péché.**

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

C'est d'ailleurs pourquoi le prince de ce monde, qui a pour nom propre "le péché", a pour caractéristique première d'être le falsificateur (le *pseudos*) celui qui, en premier, falsifie la parole de Dieu. Cela nous conduit à un thème paulinien magnifique. Il s'agit de la double parole entendue par Adam et Ève : « *Tu ne mangeras pas* ». Cette parole de Dieu n'est pas du tout une parole de loi. Mais le falsificateur reprend la parole et la réinterprète comme parole de loi. Ainsi falsifiée, elle perd son énergie. Et cette énergie est pompée par le tentateur pour faire croître toute la dimension de péché. Vous avez ici une interprétation du mythe de la Genèse qui est prodigieuse, telle qu'on la trouve chez saint Paul, Romains chapitre 7<sup>21</sup>. C'est difficile à lire, mais c'est ainsi qu'il faut le lire.

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

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

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

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

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

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

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

- **Le délai de l'écoute.**

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

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

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

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

à-dire avec le dévoilement – car vérité signifie dévoilement, monstration<sup>22</sup> – est une des fonctions de l'Esprit. La garde de la Parole, que nous avons notée comme un des quatre thèmes, n'est pas sans l'Esprit. Les quatre thèmes sont toujours les uns dans les autres et avec les autres, et le pneuma récapitule cette totalité. Le pneuma conduit dans la vérité plénière.

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

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

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

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

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

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

- **Retour sur la question première.**

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

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

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

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

Récapitulons. Nous avons :

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous sommes donc arrivés à ce fameux verset 16. Nous avons peu de temps, malheureusement, pour le grand passage 16-33. Nous allons en écouter une première lecture globale en français, ce qui préparera notre travail<sup>23</sup>. J'aimerais bien entendre la traduction de Sœur Jeanne d'Arc.

« <sup>16</sup> *“Un peu et vous ne me voyez plus, encore un peu et vous me verrez”*<sup>24</sup> »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1) Versets 16-19. La phrase énigmatique.

### a) Lecture des versets 16-19.

Jésus leur dit : *« <sup>16</sup>Micron et vous ne me constatez plus, micron à rebours, vous commencez à me voir<sup>25</sup>. »* Voilà une phrase énigmatique. Qu'est-ce qui me permet de dire qu'elle est énigmatique ? Peut-être que la façon dont je la traduis est déjà pour vous une énigme. Mais Jean veut que ce soit une énigme. En effet elle est intégralement reprise trois fois de suite.

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

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

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

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

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

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

Nous pensons que les paraboles sont des simplifications pour faire comprendre. Pas du tout. Jésus nous le dit : « *Je leur parle en paraboles en sorte qu'ils ne comprennent pas.* » (Mt 13, 13). C'est en toutes lettres. Cela signifie qu'il y a une volonté de mettre en marche un processus de pensée, un chemin de pensée<sup>26</sup>.

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

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

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

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

### c) Verset 16. La phrase énigmatique.

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous avons là l'écho d'une phrase qui se trouve sous une forme proche, en Jn 7, 33 et 14, 19<sup>27</sup>. Mais la phrase du chapitre 16 est celle qui offre la plus grande rigueur. « *Un peu (mikron) et vous ne me constaterez plus, et à rebours un peu (mikron) et vous me commencez à me voir.* » Dans les passages qui précèdent, la différence entre les deux verbes *voir* n'est pas sensible et le *mikron* est associé au temps, nous sommes donc encore dans une temporalité qui n'est pas mise en cause par la méditation de la nouveauté christique, la résurrection étant la mise en cause du temps mortel.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cependant Thomas est inférieur à Marie-Madeleine et surtout à Jean<sup>28</sup>, parce que Jean : « *il vit, il crut* » (v. 8). Ce n'est pas "il vit pour croire" parce qu'il ne voit rien, il voit le tombeau vide. Et il croit, pourquoi ? Parce qu'il lit cela selon les Écritures. « *Auparavant, ils ne savaient pas l'Écriture, selon laquelle il (Jésus) devait ressusciter d'entre les morts* » (v. 9). Autrement dit, il lit dans l'écoute, il voit dans l'écoute de l'Écriture la signification de l'absence, de la vacuité. Il faudrait voir le texte même qui le dit, aux versets de ce chapitre 20 qui précèdent ce que nous venons de lire.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### • Le rapport du psychique et du pneumatique.

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

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

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

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

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

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

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

## IV – Questions-Réponses autour de trois passages

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

- "Les œuvres plus grandes".

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

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

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

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

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

- **"En mon nom".**

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

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

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

► Oui, on est des numéros.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

► Nous n'en avons pas parlé entre nous.

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

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

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

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

**J-M M :** À travers le rapport pneumatique / psychique / hylique (ou sarxique), vous voyez la disposition : pneuma / psyché / sarx (chair). Nous ne connaissons pas "pneumatique" dans notre langage. Nous connaissons le corps et la psyché. Le spirituel, chez nous, est plus ou moins conçu comme du psychique, en général : l'âme ou l'esprit c'est la même chose<sup>30</sup>, et curieusement, presque dans le langage de Thérèse.

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

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

## 2) Deuxième groupe : Jn 15, 12-17

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Versets 13-16.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3) Troisième groupe : Jn 15, 20-25.

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

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

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

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

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

- **Les œuvres de Jésus ?**

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

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

L'aveugle est né aveugle : nativement nous ne sommes pas voyants des choses essentielles du pneuma. Jésus le conduit à son accomplissement plénier, il reprend le modelage d'Adam qui n'est pas achevé puisqu'il crache à terre et fait de la boue, et il le conduit par le bain d'eau à la piscine de Bethesda : « *"Va te laver" [...] Et il revint voyant.* » Et voir accompli l'humanité inachevée<sup>31</sup>. C'était le récit d'un épisode, d'une œuvre particulière, mais c'est du même coup le récit de l'œuvre christique dans sa totalité. C'est ce que j'appelle "lire grand". Chaque épisode, il faut le lire comme tenant la totalité, parce que Jean écrit grand, donc on

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

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

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

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

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

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

**J-M M :** Bien sûr.

► Mais pas seulement,

**J-M M :** C'est-à-dire que Pierre est aussi une fonction. Et justement, il est affublé de cette fonction parce qu'il est celui qui la mérite le moins, pour bien montrer que ce n'est pas l'individu Pierre qui est en question dans la fonction. Et il y a le triple reniement qui est là pour faire écho à la triple donation ou pour la préparer : « *Pais mes brebis, pais mes agneaux*, etc. » qui se trouve trois fois au chapitre 21. Pierre reçoit un service de garde précisément parce qu'il est le plus défaillant dans la garde. Ce n'est pas lui qui garde, ce n'est pas l'individu. Ainsi en va-t-il de Pierre, ainsi en va-t-il de ses successeurs dans la mesure où la fonction pétrine a des successeurs. Les successeurs de Pierre, comme on les appelle, n'héritent pas de la totalité de la fonction pétrine, mais il y a une fonction de garde, une attestation de garde, de vigilance sur le troupeau, qui est effective, mais qui n'est pas le fait de la personne singulière de Pierre<sup>32</sup>.

### ● Questions sur différentes formules.

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

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

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

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

**J-M M :** Tout à fait.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**J-M M :** Oui. Dans ce qui nous occupe ici, comme la première communauté johannique – qui est peut-être samaritaine, on ne sait pas trop – est faite de Juifs, la distinction est entre le Juif qui reçoit Jésus et le Juif qui le met à mort. C'est la problématique à ce moment-là

► Le « *pour que s'accomplisse* », c'est quelque chose qui est à supprimer aussi ?

**J-M M :** Mais pas du tout. C'est quand même très simple : l'Évangile est tout entier en semence dans l'Ancien Testament en tant que torah, – un mot qui ne signifie pas loi, mais enseignement, éclaircissement, des racines de ce genre – mais il ne l'est pas dans la lecture que les judéens contemporains en font parce qu'ils lisent précisément l'Ancien Testament comme une loi. Entre Juifs et Église naissante, il y a des débats considérables, des positions complexes. La simplicité initiale chez Paul, c'est une certaine radicalité qu'il faut bien comprendre. L'Écriture comme Écriture contient en semence la totalité de l'Évangile mais en semence seulement, parce que Jésus est celui qui dévoile ce qui est contenu en semence dans cette Écriture qu'il accomplit. Mais en tant qu'elle est lue comme loi par ses interlocuteurs, elle est récusée, car le salut ne vient pas de l'observance des œuvres de la loi mais de l'écoute de la parole qui sauve. C'est le b.a.-ba de Paul.

► Oui mais c'est tout de même très difficile de ne pas lire sous forme de loi ce qui se présente sous la forme : « Ne mangez pas ». C'est peut-être un don, mais ça ressemble à un commandement.

**J-M M :** Tout à fait, mais ce n'est pas le problème. La question n'est pas là. Comment expliquer cela ? Il est essentiel de repérer la position. À l'extrême limite, si on ne pouvait pas montrer la moindre différence entre une loi et la parole de l'Écriture – on pourrait le prétendre –, on pourrait dire simplement que ce n'est sans doute pas la même tonalité. La tonalité de lecture est essentielle.

Et en plus, dans la méditation que Paul fait du tout premier précepte « *Tu ne mangeras pas* », la différence est pesée entre le « Tu ne mangeras pas » tel que dit par Dieu, et le « Tu ne mangeras pas » tel que répété par le diabolos. Le premier est une parole de sauvegarde, quelque chose comme « Tu ne mangeras pas le champignon vénéneux car il comporte en lui la mort ». Le second, c'est « Tu ne mangeras pas le champignon parce qu'il m'est réservé », donc c'est le thème de la jalousie, etc. Il y a une interprétation négative d'une loi, comme volonté adverse et contraignante, qui est faite par le diabolos dans la reprise, dans la relecture. Il est amusant de constater que ces choses-là ont été peu méditées dans l'histoire qui est devenue d'un moralisme prodigieux, pire que n'importe quelle loi.

Ce qui est très curieux, c'est que l'essence de cette thématique est restée dogmatiquement impeccable. La doctrine de la grâce dans le dogme est absolument paulinienne. Mais la pratique pastorale a été la proclamation de la loi et de la loi sous la menace de sanctions, donc dans la gestion de la peur. C'est la loi au sens où nous la vivons, c'est-à-dire loi / infraction / sanction, les trois moments constitutifs de ce que nous appelons la loi couramment. Saint Augustin, quand il commente la Genèse, lit de bonne foi la parole du serpent comme si c'était la parole de Dieu, c'est-à-dire qu'il lit le texte comme proclamant la loi nouvelle. C'est très étonnant.

► Que la première parole soit une parole de sauvegarde, ça c'est très éclairant.

## Chapitre V

### Jn 16, 21-33 ; Jn 17, 1-3

### Reprise de la question initiale

#### I – Jn 16, 21-33 et Jn 17, 1-3

##### 1) Jn 16, 21-33. Fin du discours de Jésus à ses disciples.

Nous revenons à notre chapitre 16, du verset 16 à la fin du chapitre<sup>33</sup>. Nous avons commencé à repérer les nervures de la page que nous lisons.

- **Retour sur ce qui a été vu.**

Il y avait, entre autres, le chemin qui va de la question énigmatique jusqu'à sa résolution dans la parole ouverte, la parole claire. Simultanément ce chemin va du trouble, par la recherche, par la question, jusqu'à la prière. La prière sera là finalement à double titre, comme ce qui conclut le chemin de la recherche, mais aussi comme ce qui ramène un des quatre noms de la présence.

Je ne reviens pas sur la formule énigmatique, nous en étions dans le moment où Jésus, au verset 20, dit : « *Amen, amen, je vous dis, vous pleurerez.* » Nous avons remarqué que la petite parabole de la femme qui enfante, au verset 21, se trouve entourée par l'interprétation – préalable d'abord, puis postérieure ensuite – de cette situation de la femme par rapport à la situation troublée ou souffrante, peineuse en tout cas, des disciples. Cela mettait en œuvre un aspect que nous avons appelé tonal ou affectif de l'ensemble de ces chapitres.

Nous retrouvons ici le thème majeur de la joie, dont nous avons pu relever des mentions furtives auparavant, mais qui est traité ici de façon plus développée. La joie s'oppose ici au thème initial qui mettait en mouvement tout le processus de ces chapitres. Il avait d'abord pour nom le trouble, la *taraxis*. Mais nous avons également recensé le thème de la tristesse, *lypê*, qui se trouvait au chapitre 15 et qui est repris ici avec un vocabulaire plus fourni, puisque nous avons les pleurs, les *thrênêmai*, c'est-à-dire les lamentations, la tristesse, la *thlipsis*, c'est-à-dire la souffrance ou la constriction à propos de la femme qui enfante.

- **Verset 21. La parabole de la femme qui enfante.**

« <sup>21</sup>*La femme quand elle enfante, a tristesse de ce que l'heure est venue. Mais quand est né le bébé, elle ne mémore plus la constriction (la souffrance) à cause de la joie de ce qu'un homme est venu vers le monde.* » Je calque les mots du texte.

---

<sup>33</sup> Le texte entier figure au début du III du chapitre IV dans la traduction de sœur Jeanne d'Arc.

Nous disions que cette petite parabole inclut la situation d'une femme, mais pense à la situation de "la" femme au sens où la femme, c'est l'*Ekklesia*, du moins dans le langage de l'Apocalypse : « *La femme qui souffre les souffrances et douleurs de l'enfantement* » (Ap 12). Le vocabulaire lui-même montre que cette dimension s'ajoutera ensuite. Elle est indiquée dans le texte, ne serait-ce que par le fait qu'une femme ne se réjouit pas "de ce qu'un homme est venu vers le monde", on ne le dirait pas comme ça. Or, "un homme est venu vers le monde", c'est la naissance de la christité dans l'humanité<sup>34</sup> : "venir vers le monde".

"L'heure", en soi, désigne le moment où se déclenche le processus d'un point de vue purement obstétrical. Oui, mais l'expression "l'heure de la femme" correspond à l'expression "mon heure" et dit donc le moment de l'accomplissement de ce que je suis : "mon heure", c'est moi-même en tant qu'accompli ; "ma belle saison", c'est moi-même en tant que parvenu au fruit, à l'accomplissement.

C'est intéressant d'essayer de bien entendre un texte comme celui-là, de repérer ce qu'il peut avoir d'étranger à nos oreilles. Il faut voir, il ne faut pas passer sous silence l'étrange, car c'est justement ce qui fait la différence : tant qu'il reste étrange, c'est qu'il n'est pas bien entendu. Évidemment Jean n'écrit pas d'une façon étrange ; c'est étrange à notre oreille.

### ● Les divers sens de joie et tristesse.

Nous avons pris occasion de ce texte pour un développement assez important sur les sens divers de joie et de tristesse. La joie du monde (quand le mot joie est dit à propos du monde) n'est pas la même chose que la joie de la femme, ici. De même pour la tristesse ou la souffrance. Nous résumions ceci en disant qu'il y avait comme quatre termes, une souffrance qui peut être semence encore insue de joie, une joie qui peut être semence encore insue de mort, etc. Ceci nous aidait à exploiter une distinction que j'ai indiquée ici, à savoir que le contenu du vécu psychique ne dit pas nécessairement la qualité de ce qu'il en est. Ainsi, le pneumatique (le spirituel) peut être sous forme insue lorsqu'il est recouvert par un psychique différent, mais de toute façon la joie authentique ne peut être que selon une semence de joie authentique, même si elle est non développée, donc recouverte par une non-joie.

Cette symbolique de la semence va jusqu'à la distinction de l'hiver et de l'été. L'hiver, c'est la saison de la semence cachée : la réalité du fruit est cachée dans la semence, et la semence elle-même est cachée dans la terre en hiver. C'est le moment du froid, c'est le moment du monde, de ce monde. Et quand la semence paraît, c'est la moisson ou c'est l'été. Le petit développement que je fais ici se trouve dans l'évangile de Philippe, un évangile apocryphe un peu gnosticisme mais qui garde beaucoup de développements de la symbolique du Nouveau Testament.

### ● Verset 22. Constater/voir ; Tristesse/ joie

« <sup>22</sup>*Et vous, maintenant, vous avez tristesse. En retour (palin) je commence à vous voir et votre cœur commence à se réjouir, et cette joie personne ne vous la tirera (ne vous la*

<sup>34</sup> Sur le terme "christité" voir [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](#)

*lèvera*). » On retrouve la distinction entre constater et voir. Le "ne plus constater", qui est apparemment une tristesse, est aussi, en semence, la joie du voir, la joie de la présence. C'était le début de notre énigme. Or nous en sommes au point maintenant où nous ne pensons plus simplement ceci comme des alternances, mais la révélation de ce que la joie, pour celui qui voit, est déjà présente dans le moment même de la tristesse.

- **Parenthèse : vue basse et vue haute (Jn 4, 35-36).**

Cette simultanéité, qui n'est pas forcément celle de notre regard, cette simultanéité essentielle, est développée dans le beau passage sur le semeur et le moissonneur – donc semaille et moisson, semence et fruit – qui se trouve à la fin du chapitre de la Samaritaine, chapitre 4. C'est le passage de la discussion avec les apôtres qui mériterait évidemment d'être traité pour lui-même, mais ce n'est pas notre sujet pour l'instant.

Je recueille simplement ceci : tout est affaire de regard. Il y a une vue basse et une vue haute. « <sup>35</sup>*Vous dites encore un quadrimestre et la moisson vient. Moi je vous dis : "Levez les yeux" – voilà une façon de dire "voir" chez saint Jean qui se trouve à plusieurs reprises. La vue basse dit : "encore quatre mois" ; celui qui a les yeux levés voit que c'est maintenant. C'est très important pour la conception johannique du temps – Levez les yeux et contemplez les champs, ils sont blancs, prêts maintenant pour la moisson. <sup>36</sup>Le moissonneur reçoit salaire, c'est-à-dire qu'il rassemble (recueille, *synagei*) le fruit pour la vie éternelle – là aussi il ne s'agit pas d'une simple anecdote de la parabole : un semeur ne recueille pas la moisson pour la vie éternelle, mais "le" semeur dont il parle et qui est au cœur de la parabole – en sorte que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur.* »

Vous avez ici la joie qui est un thème récurrent chez saint Jean mais qui est toujours un thème eschatologique, le thème de ce qui se voit à partir de l'accomplissement, qui voit l'accomplissement même en regardant la semence. Et enfin le semeur et le moissonneur : le semeur, c'est celui qui souffre, celui qui travaille, qui se fatigue. La fatigue du chemin, la fatigue du Christ est un thème important, dans la Samaritaine : « *il est fatigué, il s'assied.* » Le verbe "fatiguer" ne se trouve que deux fois chez Jean, au début et à la fin du récit de la Samaritaine. Autrement dit, il fait un rappel. La fatigue, ici, c'est la passion. En effet, il est la sixième heure, c'est-à-dire midi, le commencement de la passion du Christ. Seulement, le mot important ici, c'est *homou* : « *le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble (homou)* », ensemble, un adverbe de temps qui signifie en même temps, simultanément. Voilà le point simultané qui est visé dans « *vous ne me constatez plus et vous commencez à me voir* », ce n'est pas d'abord et ensuite !

- **Versets 23-24. Le thème de la demande et de la prière exaucée.**

« <sup>23</sup>*Mais en ce jour, vous ne me demanderez rien.* » Voilà venir le thème de la demande, *erôtaô*, le troisième après *taraxis* et *zêtêsis*. C'est celui qui amène aussitôt après lui le thème de la prière, *aitesis*, la demande de prière.

« *Amen, amen, je vous dis, si vous priez le Père* – Il y a une suite, mais pas une équivalence exacte entre *erôtaô*, je demande au sens de "je questionne", dans le processus

que nous avons ici, et *aitesis*, la prière de demande, une demande non seulement formulée mais adressée.

...*si vous priez le Père dans mon nom il vous donnera*. – Certains traducteurs écrivent : « *si vous priez le Père, il vous donnera dans mon nom* », d'autres : « *si vous priez le Père dans mon nom, il vous donnera* », les deux sont possibles, et finalement je crois qu'il faut entendre simultanément les deux choses. La prière se fait dans le nom et on reçoit dans le nom. Vous vous rappelez ce que nous avons dit du nom. Peut-être que cela n'est pas bien intégré parce que c'est difficile pour nous. Donc : « il vous donnera dans le lieu essentiel, dans le propre, dans l'intime, dans le nom ».

« ...<sup>24</sup>*Jusqu'ici vous n'avez rien demandé dans mon nom...* » Ici, ce n'est pas "recevoir dans le nom". Cela confirmerait qu'il faudrait traduire "*demander dans le nom*" au verset précédent puisque nous avons ici : « *vous n'avez rien demandé dans mon nom*. »

« *Demandez et vous recevrez*. » Nous trouvons là, chez Jean, une formule qui est fréquente dans les synoptiques.

Par exemple, vous avez le grand passage sur la prière en Luc 11, 5-14 (à la suite du Notre Père). « <sup>11</sup>*Quel père parmi vous, si son fils lui demande un poisson, lui donnera un serpent,* <sup>12</sup>*ou, s'il demande un œuf, lui donnera un scorpion ?* <sup>13</sup>*Si vous donc qui êtes méchants savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera l'Esprit Saint à ceux qui lui demandent.* » Ce passage est plus intéressant chez Luc que chez Matthieu (Mt 7, 7-11). Au verset 11 de Matthieu, il s'agit de demander "de bonnes choses". Au verset 13, chez Luc il s'agit de demander l'Esprit Saint, c'est magnifique. Le Saint Esprit, c'est l'essence du don, c'est le don. Autrement dit, ce qui est digne d'être demandé, c'est l'Esprit sacré, le Souffle sacré.

« *Demandez et vous recevrez*. » Des petites phrases de ce genre appartiennent à ce que les historiens appellent les *ipsissima verba*, c'est-à-dire les paroles que Jésus est susceptible d'avoir effectivement articulées de ses lèvres dans sa vie prépascale. Elle se trouve ici chez Jean, mais elle est commentée par le passage tout entier. Nombre de ces petits mots des synoptiques sont bien plus lisibles chez Jean parce qu'ils sont dans un commentaire pertinent. Et en particulier ici « *Demandez et vous recevrez*. », ce n'est pas simplement : "si vous avez la bonne volonté de demander, en récompense on vous..." Non ! Demander, c'est avoir déjà reçu. Ceci est repris par Pascal, par exemple : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Nous comprenons bien qu'il s'agit de reméditer ce que veut dire « Demander et recevoir. » S'il s'agit de recevoir le sens du don, dès l'instant que je demande, j'atteste que j'ai le sens de ce qu'est une chose qui se donne, donc que j'ai le sens du don, que j'ai ce que je demande. Nous n'avons donc pas deux choses successives. Nous retrouvons la même structure qu'au verset 16 : « *vous ne me constaterez plus, c'est la même chose que vous me verrez*. » Nous devons faire le même travail de rapport entre ces mots. Je ne sais pas si c'est clair. Je ne voudrais pas que vous n'aperceviez rien, et je ne voudrais pas que vous prétendiez avoir compris parce que c'est trop tôt. Mais je voudrais que vous aperceviez quelque chose de très important.

« *En sorte que votre joie soit pleinement accomplie.* » Ici, à nouveau, revient le thème de la joie qui est récurrent tout au long de ce passage. L'expression "joie" est souvent accompagnée du verbe accomplir, au parfait du point de vue grammatical, c'est pourquoi je traduis "pleinement accomplie", "définitivement accomplie". Accomplir ou emplir, c'est le même verbe, un verbe du pneuma.

- **Verset 25. Énigmes et paroles claires.**

« <sup>25</sup>*Je vous ai dit ces choses en paroïmiaï* (en énigmes). » J'ai déjà expliqué ce mot. Pour traduire *paroïmia*, le mot *comparaison* est trop faible. D'ailleurs, le livre des Proverbes s'appelle *Paroïmiaï* dans la traduction grecque. On a traduit en latin par "Proverbes". Or ce ne sont pas exactement des proverbes au sens courant du terme. Pour le sens, proverbe est proche de *parabola* (paraboles) qui vient du latin ecclésial. Je vous signale que le mot parole en français vient de parabole. C'est une parenthèse insignifiante.

« *Vient l'heure...* – encore l'heure. "*L'heure vient et c'est maintenant*", très souvent. Cette année, j'ai commencé par là, puisque nous traitons du temps chez saint Jean : relever toutes les mentions de l'heure. Beaucoup sont "*L'heure vient et c'est maintenant*", une fois "*Mon heure n'est pas encore venue*", ensuite "*l'heure vient*". Elle est en train de venir ? Oui "*et c'est maintenant*". Le "pas encore", le "est en train de venir" et le "maintenant" sont des choses qui seront évidemment à méditer.

*Vient l'heure que je ne vous parlerai plus en énigmes mais en paroles ouvertes (parhêsia) que je vous annoncerai au sujet du Père.* » Le mot de *parhêsia* est très difficile à traduire et il est important, à la fois chez Paul et chez Jean. Très fréquent chez Paul, il se trouve à plusieurs reprises chez Jean. Il est fait du mot *rhêma*, autre façon de dire la parole en grec (logos, *rhêsis*, *rhêma*) ; et du préfixe *para* qui signifie auprès, proche. Une parole proche, une parole de proximité. C'est un mot souvent utilisé dans le rapport père/fils, donc une parole familière, sinon familiale ; une parole simple, une parole aisée, une parole de proximité. Ce n'est pas la même chose que *Paraklêsis* que nous avons traduit par parole assistante, c'est un autre mot.

- **Verset 26. Prière du Fils et prière des disciples**

« <sup>26</sup>*En ce jour, vous demanderez dans mon nom.* – Aîtêsesthé, "vous prierez", c'est la demande de prière. Ce n'est pas le mot *erôtaô*, c'est "*vous prierez dans mon nom*".

Il faut rapprocher ce "*vous prierez*" d'un des quatre termes<sup>35</sup>. Jésus disait « *et je prierai le Père.* » Désormais, un chemin a été fait. La prière efficace n'est pas seulement celle du Fils, mais la prière des disciples à cette heure-là : « *vous demanderez dans mon nom.* » Et voyez comme nous avons raison de mettre en *époché*, entre parenthèse, les sujets et les compléments : qui prie. Nous n'avons pas retenu "je prierai", nous avons retenu "prière". C'est en effet que le sens du mot de prière avait ici son importance, mais savoir *qui prie, et prie qui*, devait se dévoiler tout au long du chapitre. C'est bien de s'apercevoir,

<sup>35</sup> Cf Chapitre I, 2) b) Jn 14, 15-16, le thème quadriforme (garde de la parole, agapê, prière, don du pneuma).

rétrospectivement, qu'on a bien fait, au début, de ne retenir du mot prière que sa valeur sémantique en laissant de côté son articulation syntaxique de sujet et de complément.

... *et je ne dis pas que je demanderai au Père pour vous.* – la différence est explicite entre ce qui était dit auparavant : "je prierai" et ici : "je ne dis pas que je prierai..." – <sup>27</sup>*car le Père vous aime (philei) de ce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis sorti d'auprès du Père.* » Donc Jésus est identifié, identifié comme le Fils.

Au chapitre 14, nous avons : « *Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons chez lui et nous établirons vers lui notre demeure.* » Nous avons ici le même type de processus. Dans cette expérience, la médiation du Christ est telle qu'elle n'est pas destinée à faire écran. Au contraire, à la mesure où il s'efface, ce qui était sa prière devient notre propre prière. Vous voyez le rapport avec "vous ne me constaterez plus" et "vous me verrez". Le constat était encore une présence où Jésus était quelqu'un qui est "entre". Désormais le *voir* constitue une sorte d'identité, pas de pareillement, d'identité : nous sommes dans le Christ, notre prière est la prière du Christ.

- **Versets 27-28. La parole claire.**

« <sup>27</sup>*Car le Père vous aime du fait que vous m'avez aimé et vous avez cru que je suis venu d'auprès du Père.* – c'est-à-dire, "le Père et moi nous sommes un", "le Père m'envoie", "je viens d'auprès du Père" : il y a indissolubilité entre l'être au Père et la reconnaissance du Fils.

<sup>28</sup>*Je suis sorti d'auprès du Père et je suis venu vers le monde. Alors voici que je quitte (j'abandonne) le monde et que je vais vers le Père.* – Et cet "aller vers le Père" atteste qu'il est venu d'auprès du Père.

<sup>29</sup>*Les disciples lui disent : "Voici que maintenant tu parles en parhêsia (paroles ouvertes) et que tu ne dis plus aucune énigme" »* Il n'a, au fond, rien dit de différent tout au long ! La différence entre l'énigme et la parole ouverte, c'est que la parole ouverte, c'est l'énigme entendue.

- **Versets 29-30. Célébration de la foi.**

« <sup>30</sup>*Maintenant nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que quelqu'un te questionne. En ceci nous croyons que tu es venu d'auprès de Dieu.* » Nous croyons *pisteuomen*.

### **Parenthèse sur le chrisma (l'onction) en 1 Jn 2.**

Dans sa première lettre, Jean développe une thématique très étonnante sur les questions du pneuma, dans la mention de chrisma : « *Vous avez reçu le chrisma* » au lieu de « *Vous avez reçu le pneuma.* » *Chrieïn*, c'est oindre : « *Vous avez reçu l'onction.* »

Je crois peut-être que la meilleure façon de penser, selon l'écriture johannique, le rapport du sujet connaissant et de la connaissance, c'est le rapport d'onction, c'est-à-dire : nous sommes oints ou imprégnés de la vérité, nous sommes oints ou imprégnés de l'Esprit, du pneuma de la vérité (n'oublions pas, c'est un de ses titres), nous avons reçu l'onction.

Et dans ce passage très étonnant (1 Jn 2, versets 20, 21 et 27), il est dit : « *Vous avez tous reçu le chrisma et donc vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne...* – c'est assez difficile à entendre mais c'est prodigieux – *...car vous avez reçu le chrisma* », c'est-à-dire l'enseignement vivant qui est le Pneuma. Nous sommes oints de Pneuma. Je ne sais pas pourquoi on ne médite pas cela, on ne le prend pas au sérieux. Qu'est-ce que cela signifie ? On devrait questionner une telle phrase. Je ne l'ai jamais entendue questionnée dans un sermon. Oh, je plaisante ! « <sup>27</sup>*Et vous, vous avez reçu le Chrisma de lui, il demeure en vous et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous enseigne. Mais comme c'est le Chrisma lui-même qui vous enseigne au sujet de toutes choses et il est la vérité et il n'est pas falsifiant et selon que vous avez été enseignés, demeurez en lui.* » Tout ce passage est à méditer.

Nous arrivons ici à la célébration de foi, car ceci, ce sont des récits, mais en même temps, ce sont des célébrations pour celui qui écoute. C'est le moment où les disciples acquiescent à tout ce processus, à tout ce discours : « *en ceci nous croyons que tu es venu d'auprès de Dieu.* »

- **Versets 31-33. Annonce de la Passion et de la victoire sur la mort.**

« <sup>31</sup>*Jésus réplique et leur dit : "Maintenant vous croyez ?"* – peut-être bien que vous croyez que vous croyez : point d'interrogation.

<sup>32</sup>*Voici que vient l'heure, et elle est venue...* – quelle heure ? C'est le passage auquel je faisais allusion, le passage du prophète qui dit : « *Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées* ». En effet nous sommes à la veille de la passion du Christ.

... *que chacun d'entre vous sera dispersé* – sera déchiré, c'est le mot *skorpizein*, prononcé à propos des brebis – *eïs ta idia (vers son propre)* – *To idion, ta idia*, le propre. En général, c'est positif, mais ici ça signifie : chacun dans son coin, dans son propre en tant que séparé. Il faut faire attention à la situation des mots. Ils n'ont pas un sens une bonne fois pour toutes, ils sont toujours en situation.

...*Et moi vous me laisserez seul* – *monos* (seul), mot très important, positif pour dire le Christ, le *Monogenès*, mais pas ici où il signifie l'abandon : vous me laisserez abandonné – *et je ne suis pas monos puisque le Père est avec moi.* » Je suis abandonné, mais je ne le suis jamais pleinement puisque le Père est avec moi.

Cette expression a déjà été utilisée par Jésus à propos du témoignage en Jn 8. La thématique était : « *Tu témoignes de toi, donc ton témoignage n'est pas vrai* » (v. 13), parce que selon les Anciens, la vérité ne peut provenir que du témoignage de deux. Témoigner de soi, c'est être falsificateur. On ne témoigne pas de soi, on témoigne d'un autre. Alors Jésus dit : « *Même si je témoigne de moi, mon témoignage est vrai parce que je ne suis pas seul. Le Père est avec moi. Or dans votre loi, le témoignage de deux hommes* – l'expression "deux hommes" est jolie puisqu'il s'agit de "le Père et moi" – *est ce en quoi s'établit la vérité* » (d'après v. 16-18).

« <sup>33</sup>*Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez paix en moi. Vous avez souffrance dans le monde* – le mot de *thlipsis* revient, qui était dit à propos de la femme – *mais courage, j'ai vaincu le monde.* » Le thème de la victoire, qui n'est pas fréquent dans l'évangile de Jean, est très important dans sa première lettre. Vaincre le monde signifie mettre à mort la

mort. Le prince de ce monde, c'est la mort, et la résurrection défait la mort, défait la maîtrise de la mort. Telle est la grande annonce, la signification fondamentale de la Résurrection. C'est également développé dans la première lettre de Jean où se trouve le thème de la victoire, mais aussi le thème de la mise à mort de la mort qui se trouve également chez saint Paul : « *Ô mort où est ta pointe (ton aiguillon, où est ta puissance) ?* » (1 Co 15, 55)

Vous apercevez, je pense, que c'est à bon droit que je suis comme fasciné par la deuxième moitié du chapitre 16 de Jean. C'est, je crois, le texte qui creuse le plus profondément ce qu'il en est des différentes expressions qui sont dites à propos du Christ, recensées et ressaisies ici dans une méditation extrêmement profonde. Le chapitre se termine par un adieu provisoire aux disciples, l'annonce des tribulations à venir étant accompagnée de promesses de paix. La suite intervient au chapitre 18.

## 2) Jn 17, 1-3. Début de la grande prière du Christ.

Je dis simplement pour terminer que le chapitre 17, intercalé dans le cours du récit, est la mise en œuvre de la notion de prière abordée dans les chapitres précédents. C'est la grande prière du Christ, la prière du Christ au Père, sur laquelle nous n'avons pas le temps de venir et qui pourrait faire l'objet, à elle seule, de tout une session. C'est un texte également immense. Je vous rappelle néanmoins que je l'ai déjà cité à plusieurs reprises.

« <sup>1</sup>*Levant les yeux vers le ciel, il dit : "Père – comme "Notre Père qui es aux cieux", Père, ciel – l'heure est venue, glorifie ton Fils – rappelez-vous, présentifie-moi comme Fils. Dans un passage analogue, au chapitre 12, il faisait une prière semblable, il disait : « Père, glorifie ton nom. » Le nom, c'est le Fils. – ce qui est que le Fils te présentifie. »*

Le texte a l'air de dire : "présentifie-moi comme Fils pour que moi je te présentifie..." comme si c'était un calcul de renvoi d'ascenseur : "si tu me ressuscites, moi en revanche, je te déclarerai Père". Mais le *hina* (afin que) n'est pas le *hina* de *l'afin que* calculant, de *l'afin que* des projets. Il équivaut à "en sorte que", "ce qui est que" : *glorifie-moi, ce qui est que je te glorifie*. C'est l'entre-appartenance des deux situations.

D'autant plus le Christ est glorifié comme Fils, d'autant plus le Père est présentifié comme Père. On aura plus loin : « <sup>5</sup>*Glorifie-moi, Père, de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde soit. »*

Est-ce revenir au point de départ ? Oui, sauf que désormais, c'est « <sup>2</sup>*selon que tu lui as donné d'être l'accomplissement de la totalité de l'humanité* », c'est-à-dire que, désormais, le Christ est glorifié, présentifié au Père, mais plein de l'humanité tout entière. Ce n'est pas un cercle où rien ne se passe, c'est le mouvement qui fait que l'humanité tout entière a besoin de cette présentification mutuelle du Père et du Fils.

« <sup>3</sup>*Car c'est ceci la vie éternelle qu'ils te connaissent.* » Cette phrase introduit une autre notion très importante. Nous distinguons, quant à nous, la connaissance d'un côté et la vie de l'autre. Or la vie, au sens johannique du terme, ce n'est pas le *bios* (ni le biologique, ni le biographique, ni ce que nous appelons la vie aux différents sens du terme), c'est *zôê*, la

connaissance de Dieu, la vraie vie. La vie ne se pense pas à partir de l'animalité, la vie se pense à partir du connaître.

### **La suite du programme de la session.**

Nous allons prendre un moment de repos, et, au retour, j'essaierai d'improviser quelque chose en reprenant les termes de l'invitation pour voir ce que nous en avons fait. Peut-être oublierai-je des choses importantes, peut-être... mais je n'ai pas voulu préparer davantage. Je vais essayer de le faire avec vous. Vous savez, les sessions que j'aime sont celles qui me sont utiles !

► Nous avons bien compris !

►► On peut te faire remplir la fiche d'évaluation !

**J-M M** : C'est ça et puis le prix de l'inscription !

## **II – Reprise de la question initiale**

Plutôt qu'une récapitulation qui, de toute façon, ne serait pas exhaustive, je choisis d'occuper cette heure à une méditation, faisant retour sur notre question initiale : voir ce qu'elle est devenue. L'intitulé était :

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

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

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

Notre session avait pour thème : ***Présence ou absence de Dieu***. Or, on pourrait penser que nous sommes loin d'avoir abordé la question dans son universalité. De fait, nous avons considéré Dieu, non pas en ce qu'il a d'universel, mais à partir d'un texte très ponctuel, très localisé, qui est reçu et éventuellement médité dans un fragment infime de l'ensemble de l'humanité. Il semble que, dans son principe, le processus que nous avons engagé manquait d'universalité. Oui mais, justement, c'est cela qui nous permettait de poser la question dans le champ d'une expérience. En effet, Dieu, dans son universalité, est un concept. Nous l'avons cherché dans une rencontre. Cela laisse ouverte la question de l'ampleur et de la validité de ce que nous avons fait, mais en même temps, cela nous met véritablement en présence de notre question.

Je rappelle ce que je disais dès le début : la question de l'absence ou de la présence n'est pas susceptible d'être traitée de façon universelle. D'autre part, d'avoir procédé ainsi nous met en mesure, précisément, de répondre à la question de l'absence ou de la présence. Je ne sais pas si vous ressentez la difficulté que j'évoque ici : la question de Dieu, le mot Dieu peut concerner tous les hommes dans leur réflexion (éventuellement), mais nous nous sommes contentés de fréquenter un côté apparemment cantonal de cette question.

## 1) Parcours général

En réalité le concept de Dieu est probablement quelque chose d'illusoire. En tant qu'il serait un concept universel disant le même, partout et toujours, dans tous les temps et tous les lieux, il a son histoire dans les différentes cultures. En dehors de cette histoire il est probablement assez vide. Une façon de l'universaliser mise en œuvre dans notre Occident, y compris dans la théologie classique, est de parler de l'intelligence naturelle de Dieu par opposition à une intelligence révélée (un recueil ou une réception de Dieu par l'effet d'une révélation). Le concept de nature est légitimement très suspect de nos jours, et si notre question doit toucher une certaine universalité, ce n'est probablement pas en partant d'un concept universel de Dieu.

C'est de façon délibérée que nous nous sommes confrontés à une expérience singulière qui nous concerne au premier chef, quitte à ce que se pose ensuite la question de la situation de cette expérience, non par rapport à un concept universel, mais par rapport à l'histoire complexe de la totalité de l'humanité. Cette histoire ne trouve pas le mot *Dieu* également dispersé partout mais toujours déjà pris dans quelque chose qui peut être une autre expérience. Ce n'est pas le concept naturel philosophique de Dieu. Autrement dit, c'est la question des religions qui emploient un mot analogue. En tout cas, elles prennent une posture qui a quelque ressemblance extérieure avec ce que signifie l'être à Dieu dans la tradition singulière qui est la nôtre, ce qui poserait la question, non pas d'une réduction à un minimum commun, mais d'un dialogue entre des grandes expériences collectives, ce qui est tout autre chose.

"Expériences collectives", le mot est vaste, vague à dessein. Je n'ai pas dit "des grandes religions". J'ai récusé l'aspect proprement philosophique de l'existence de Dieu comme n'étant pas pertinent par rapport à notre question. Je récusé maintenant le mot de religion parce que ce mot n'a jamais appartenu en vérité qu'à la seule *religio romana* de l'empire romain. Le mot a subi toute une série de vicissitudes dans l'Occident. Il n'est pas pertinent pour aborder l'Évangile : le mot de "religion" ne s'y trouve pas une seule fois, c'est quand même assez étrange. Et le concept de religion est devenu un concept philosophique occidental, un concept politico-juridique. La situation de l'Évangile dans l'histoire de l'Occident a été modifiée, ou en tout cas modulée à chaque fois par l'histoire de ce mot de *religio*. Il n'est pas pertinent pour aborder dans son propre l'Évangile. Il n'est pas pertinent non plus, sans doute, pour aborder le Bouddhisme ni pour aborder beaucoup d'autres traditions (ou sources) qu'on désigne comme vaguement spirituelles. Je dis "vaguement" car la même aventure arrive au mot spirituel. Lui aussi est un mot vague. Si on en parle à partir de l'Évangile, il a un sens déterminé. Si on l'emploie dans une polémique entre le spiritualisme et le matérialisme, il a un autre sens. Si on l'emploie à l'intérieur de l'histoire de la chose du Christ, comme spiritualité par opposition à la théologie, c'est encore différent. À chaque fois, il importe de ré-entendre. Les mots ne s'entendent que dans leur lieu.

Telle est donc l'expérience que nous avons poursuivie nous-mêmes cette semaine : nous avons essayé de vivre une expérience, pas simplement une spéculation, une *expérience d'écoute*. Celle que nous avons vécue peut avoir, de l'extérieur, un caractère partiel ou

partial. Mais cela vaut mieux qu'un débat conceptuel vide. Et cela peut préparer d'autres types de rencontres et d'autres types d'élargissement de la question, ce qui n'est pas exactement le projet que nous avons envisagé pour cette semaine. Mais, je voulais dire que, du même coup et d'une certaine façon, présence et absence, ou, en tout cas, expérience, étaient déjà impliquées positivement dans la façon selon laquelle nous avons abordé la question.

À supposer qu'on puisse prononcer, à propos de l'Évangile, le terme d'événement – un événement paraît être singulier et, en tout cas, n'est pas un concept universel – qu'est-ce qui me permet de prononcer le mot événement ? Est-ce qu'il est dans l'Évangile, lui ? Eh bien, il y est au moins sous la forme "je viens", *erkhomai*, que nous avons rencontrée à toutes les pages de saint Jean. C'est la racine du mot avènement ou événement : venir. Un événement, du reste, nous avons tendance à le confondre avec un fait. Or ce n'est pas du tout la même chose. Un fait, tel nous l'entendons aujourd'hui, est quelque chose de mono-lithique, comme il apparaît dans l'expression : « c'est un fait », comme si c'était le roc sûr, sur quoi quelque chose puisse se fonder. En fait, un événement n'est pas monolithique, il est pluriel. Un événement est un venir qui suppose déjà "ce qui vient" et "ce qui reçoit", c'est-à-dire une distance intérieure à lui-même.

J'avais élaboré par devers moi une petite définition de l'événement, je vous la livre. Elle est déjà ancienne dans mon esprit et pourrait être améliorée, mais, pour l'instant je la laisse inchangée. J'ai dit que **l'événement était l'intrication de protagonistes** (celui qui vient, celui qui reçoit) **et de témoins**. J'emploie le mot *intrication* pour parler d'un réseau complexe de relations. Et le mot intrigue est également un réseau, un *enchevêtrement* qui est à démêler, à peigner.

L'événement est donc l'intrication de *protagonistes* (ce qui vient, ce qui reçoit) et de *témoins*. Les témoins ne sont pas étrangers ou extérieurs à l'événement. Donc il y a de multiples altérités dans l'événement. Et d'autre part, un événement n'est pas non plus un fait ponctuel en ce sens qu'il a des résonances anticipées et postérieures à lui-même. L'événement a aussi une distension dans le temps – nous avons évoqué le principe de la relecture de l'événement<sup>36</sup>.

Tout ceci invite à y prendre place, soit comme protagoniste, à titre d'homme qui reçoit, celui qui reçoit, soit, éventuellement, dans l'âge apostolique, à titre de témoin. Et c'est parce que le témoin n'est pas extérieur à l'événement mais en fait partie que nous ne pouvons pas dissocier, dans l'Évangile, ce qui serait factuel de ce qui serait ajout méditatif des contemporains. C'est structurellement que les témoins sont constitués comme partie. Les apôtres sont des protagonistes – ils reçoivent – et des témoins de cette intrication, de cet ensemble.

Dans le cas de l'Évangile, ce moment de venue et de témoignage est, de l'extérieur, situé dans l'histoire à un moment déterminé bien que, précisément, il se donne pour tâche de dissoudre la suffisance de cette histoire. Il est, nous le disions, la mise en question du temps mortel, donc du temps de l'histoire. Autrement dit, il est l'avènement de quelque chose

<sup>36</sup> Cf [Fait et événement. La fonction du témoignage chez saint Jean.](#)

d'eschatologique, qui n'est pas simplement présence à un moment du passé, mais possède une résonance tout au long des temps. Au contraire, structurellement, le moment historique est un moment déterminé, un moment clos. L'âge du témoignage apostolique est clos et il dure peu d'années, ce qui nous différencie d'autres traditions.

L'histoire d'Israël s'étend sur un grand nombre de siècles et donne lieu, tout au long, à une Écriture sacrée. Il n'y a d'écriture sacrée pour l'Évangile que dans le champ des évangiles, ce qu'on appelle l'âge apostolique. Autrement dit, l'histoire de l'Église n'est pas une histoire sainte, n'est pas une histoire sacrée. L'histoire d'Israël est une histoire sacrée. Il y a une très grande différence structurelle entre le judaïsme... Je ne voulais pas dire le judaïsme, mais Israël, parce que ce n'est pas exactement la même chose. Il y a Israël ; il y a le moment du judaïsme proprement dit ; et il y a en plus le judaïsme post-chrétien. Il faudrait voir ce qu'il en est aujourd'hui : tous les Juifs n'ont pas le même rapport à la terre. On mélange toujours toutes ces choses. Il ne faut pas simplifier les choses que je dis, c'est toujours plus complexe que cela

Donc Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi Israël a une terre. Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi il a une législation : il n'y a pas de peuple sans législation. Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi il a une ville sacrée, une ville sainte. Israël est la constitution d'un peuple, c'est pourquoi il a une écriture sacrée, une langue sacrée.

L'Évangile n'a pas d'histoire sacrée, l'Évangile n'a pas de langue sacrée – le latin n'a jamais été une langue sacrée, le grec non plus, c'est tout autre chose, une langue sacrée. L'Évangile n'a pas de ville sacrée – Rome n'est pas une ville sainte au sens où Jérusalem est une ville sainte pour Israël. Le Fils de l'Homme n'a même pas de pierre où reposer sa tête ! L'Évangile n'a pas d'art sacré – Israël non plus, mais pour une autre raison. Donc les structures ne sont pas les mêmes, on ne peut pas comparer pièce à pièce. À chaque fois, il y a une structure organisatrice qui est autre. C'est pourquoi ceci nous oblige à distinguer le moment constitutif, ou l'expérience constitutive, l'expérience apostolique qui est une expérience pour les temps à venir. La question qui se pose est alors : dans quelle mesure une expérience qui fut historiquement située peut être une expérience pour les temps à venir ? C'est la deuxième partie de notre questionnaire.

Après ce parcours général, je reviens à *présence et/ou absence de Dieu*. Nous verrons ensuite l'expérience constitutive apostolique, et puis "expérience" pour nous.

## 2) Présence et/ou absence de Dieu.

Le venir de Dieu, sa présence, est, simultanément, un absentement. La présence révèle, mais révèle que Dieu n'est pas contenu dans cette présence, c'est-à-dire que la dimension d'absence doit être au cœur de la présence. Dieu vient en manifestant la dimension d'humanité qui est en lui, mais en prenant une humanité singulière selon laquelle Jésus est un en plus. Mais cet *un en plus* doit s'effacer pour devenir, non pas un en plus, mais l'unité unifiante de la totalité de l'humanité. C'est pourquoi « *Il vous est bon que je m'en aille* », c'est-à-dire que l'absence a autant de vertu que la présence. Ce n'est pas : "ou une absence,

ou une présence", c'est une présence qui est attestée dans sa grande dimension par l'absentement de la petite dimension. Autrement dit, l'absentement de Dieu, dans cette perspective et en ce sens-là, c'est l'envers ou l'avvers de sa présence, de sa présence "plus grande" – selon un mot majeur chez saint Jean, toujours à propos du mystère pascal ; un absentement qui est l'attestation d'une présence.

Je pense que c'est cela que nous avons aperçu sous la forme de « *Je m'en vais, ce qui est que je viens* », qui se redit du point de vue du protagoniste sous la forme « *Vous ne me constatez plus, ce qui est que vous me verrez.* » C'est la même formule, la première du point de vue du Christ, la seconde du point de vue de ceux qui l'accueillent. Et nous voyons bien que cette absence-présence est au cœur de la question qui se pose pour méditer le sens profond de la mort et de la résurrection du Christ. Autrement dit, nous sommes là au cœur du mystère christique. Voilà la première chose.

Peut-être que, là aussi, il y a quatre termes. Il y a sans doute une absence de Dieu qui est négative dans une certaine forme d'athéisme, apparemment en tout cas, et une présence de Dieu qui est positive. Mais il y a aussi une présence de Dieu qui peut être négative ; ce serait, au fond, une présence de Dieu qui voudrait être sans absence, ce serait trouver Dieu dans un déterminé, ce serait de l'idolâtrie. De même, il y a sans doute une absence de Dieu qui peut être positive. Là encore, nous avons comme quatre termes. Alors on pourrait présumer – mais ce n'est guère autre chose qu'un souhait au niveau où nous sommes, rien ne permet de l'attester – on pourrait présumer qu'une certaine absence, ou peut-être même un certain refus de Dieu, aurait providentiellement une valeur positive d'absentement pour détruire l'idolâtrie éventuelle de certaines affirmations de la présence de Dieu.

Qu'est-ce que je fais en ce moment ? Je suis en train d'employer le conditionnel. Or j'ai dit que les penseurs employaient le conditionnel pour dire ce qui était le plus cher à leur cœur mais qu'ils ne pouvaient pas démontrer avec certitude : "Il pourrait se faire". D'autant plus que nous savons que l'Évangile n'a pas la volonté de constituer un peuple parmi les peuples – Oui, je n'ai pas développé suffisamment ce que j'avais commencé.

Aussi bien, l'Église n'est pas le peuple de Dieu, ou plus exactement, le mot Église a deux sens. Il a un sens universel qui est la convocation de la totalité de l'humanité, *Ekklesia*, et puis un sens petit qui se réfère également au grec, qui signifie assemblée, *ekklësia*. Une des meilleures choses qu'aient dites le concile de Vatican II – parce que tout n'est pas égal là-dedans – c'est que l'Église, au sens petit est le sacrement de l'*Ekklesia* au grand sens. L'*Ekklesia* au grand sens, c'est ce qu'il appelle "l'unité de l'humanité", et l'Église au sens petit en est le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument. La tâche de l'Église au petit sens serait d'être tensionnelle, c'est-à-dire d'être un élément de transit vers plus grand qu'elle. L'Église ne se définit pas comme quelque chose de clos en soi, mais comme l'indice de quelque chose de plus grand<sup>37</sup>.

Le mot de sacrement est repris à la théologie classique. Le mot *sacramentum* est un mot majeur du Nouveau Testament sous la forme de *mustérion*, mais il a subi dans l'histoire une série de vicissitudes au terme desquelles il a été réduit à désigner des rites, sept rites, ni un

<sup>37</sup> Cf [Différents sens du mot Église \(Ekklesia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).

de plus, ni un de moins. Donc nous avons ici un processus déterminatif de vocabulaire. Et ce vocabulaire, néanmoins, est repris pour être élargi dans un autre sens. Au sens théologique du terme, le mot sacrement désigne un rite. Ici, il ne s'agit pas d'un rite mais d'une société, d'une assemblée d'hommes dans son rapport à la totalité de l'humanité. Ce rapport est un rapport sacramentel. D'après la définition classique du sacrement rituel, le sacrement est le signe ou la cause de la grâce ou de la présence de Dieu. Il signifie, il montre et il opère la présence de Dieu : c'est un signe actif. L'Église au sens petit aurait pour tâche, précisément, d'être ce qui donne à voir et ce qui aide Dieu à venir dans l'humanité. Autrement dit, elle ne se clôt pas sur elle-même. Elle est, par essence, ouverte à autre qu'elle.

L'inconvénient du développement méditant est qu'il n'est pas trop structuré d'avance ! Cependant il donne des indications importantes pour prendre conscience de l'identité de la structure spirituelle dans laquelle nous nous trouvons.

### 3) L'expérience apostolique (1 Jn 1, 1-3a).

Revenons à notre question : en quel sens les disciples ont-ils fait une expérience de Dieu ?

Là, je veux encore une fois relire ce texte que nous avons cité à plusieurs reprises et qui est essentiel pour la question qui nous occupe, l'incipit de la première lettre de Jean. Cet incipit (le commencement) emploie le langage de l'expérience pour ce qui concerne l'âge apostolique, c'est-à-dire le "nous" apostolique, le "nous" johannique.

Le "nous" johannique se trouve aussi dans le Prologue sinon dans les premières phrases qui commencent toujours par "il", mais au verset 14 où nous lisons : "*Nous avons contemplé sa gloire*" (sa résurrection). Ce "nous" marque l'expérience apostolique. Et c'est la même chose qui est reprise dans la première lettre.

« <sup>1</sup>*Ce qui était dès l'arkhê, que nous avons entendu, que nous avons vu de nos yeux, que nous avons contemplé, et que nos mains ont touché, au sujet du logos de la vie...* » Logos et vie sont des mots assez difficiles à traduire. La vie, chez Jean, c'est la résurrection, et logos ne signifie pas simplement la parole, mais peut signifier l'affaire – "*au sujet de l'affaire de la résurrection*", mais ce n'est pas non plus pleinement satisfaisant.

Du reste, nous avons ici une référence au Prologue très évidente : *arkhê*, *logos* et *vie*. Donc ce sont des dénominations de celui qui vient, mais des dénominations qui le prennent en tant que "Je suis", c'est-à-dire dans sa dimension de résurrection. Nous avons là un langage de l'expérience sensorielle, mais qui doit être ajusté à l'objet qu'il désigne. Il doit donc être ressaisi dans un sens autre que celui de la sensorialité habituelle et grossière pour désigner une sorte de sensorialité spirituelle. Peut-être avons-nous de la peine à comprendre cela.

La distinction qui règne dans notre Occident est celle de l'intelligible et du sensible. Cette distinction n'est pas biblique. La Bible distingue ce qui relève de "ce monde" d'avec ce qui relève du "monde qui vient", autrement dit, deux espaces. Les Pères de l'Église qui sont des lecteurs de Platon, du post-platonisme, auront tendance à se servir du vocabulaire

platonicien qui traite d'une autre question qui n'est pas proprement biblique. Or saint Jean veut dire qu'il y a comme une sensorialité propre à l'âge qui vient, et dont les apôtres ont fait l'expérience. Le « *nous avons entendu* » ne signifie pas simplement entendre au sens de la résonance auriculaire, « *nous avons vu* » n'est pas simplement une question d'accommodation de l'œil, etc. Donc le langage est un langage de l'expérience et de la sensorialité, mais ne peut que faire signe vers une expérience qui ne se réduit pas à ce que nous appelons couramment une expérience. C'est assez clair ?

Ce que nous venons de dire correspond à l'âge apostolique et comporte des résonances dans le vocabulaire. Tous les mots employés sont issus de l'expérience de ce monde-ci. Tous nos mots en sont issus, il n'y en a pas d'autres et il s'agit de dire une expérience autre, une expérience neuve. Autrement dit, il faut que ces mots meurent à leur sens usuel et se relèvent, re-suscitent et ressuscitent à un sens nouveau. C'est la mort/résurrection du vocabulaire qui précède et permet la mort/résurrection des hommes. Nous avons dit, en effet, que la parole précède l'homme. Ce ne sont pas choses perceptibles à l'œil du sémanticien ou du grammatologue. La grammaire peut en percevoir la nécessité, si elle regarde ce qui est exigé pour dire ce qui est visé. Mais elle n'habite pas cette expérience. Nous avons ici une expérience constitutive qui est d'abord une expérience de parole, une expérience de langue. Car "nous" allons hériter de cette expérience par la langue, par l'oreille. C'est ce que le texte dit, voyez vous-mêmes.

« <sup>2</sup>*Car la vie s'est manifestée et nous l'avons vue, et nous témoignons, et nous vous annonçons...* ». Nous avons là deux mots fondamentaux : le *marturion* (le témoin), un terme qu'il faudrait étudier de près, d'autant plus que l'événement, comme nous l'avons vu, est constitué par les témoins ; l'autre mot, *apangélomen*, est le même mot que *angelia*, l'annonce, *angélion* ou *ev-angélion*, l'év-angile, la belle annonce. Donc nous sommes ici dans un vocabulaire de la parole.

Et Jean reprend : « <sup>3</sup>*Ce que nous avons vu et entendu* – cette fois, c'est à l'envers, pourquoi ? Parce que leur voir dépendait d'un entendre, mais il doit reprendre la forme d'un dire pour être communiqué (pour être à son tour entendu) – *nous vous l'annonçons* (*apangelomen, nous évangélisons*) *à vous aussi* ».

#### 4) Notre expérience

Nous aurons à méditer ce qu'il en est d'une expérience qui reste dans le tenant d'une écoute. Ce n'est pas un concept, ce n'est pas une spéculation. C'est bien une expérience, mais comme notre expérience native est dans le tenant de l'écoute de notre langue, de la même manière, l'expérience qui est en question ici reste dans le tenant de l'écoute d'une parole nouvelle.

En effet « *nous vous l'annonçons pour que vous aussi vous ayez koïnonia* (*communion*) *avec nous* – voici un mot majeur qui, cependant, n'est peut-être pas l'équivalent johannique de la notion paulinienne de *ekklêsia* ; *koïnonia* dit une présence. "Vous faites assemblée avec nous" disent les apôtres. Pourtant les apôtres sont morts, il est difficile de faire assemblée avec eux ! Mais ce qui suit est de toute première importance – *et notre koïnonia*

*est avec le Père parce qu'avec son fils Jésus Christos.* » (D'après 1 Jn 1, 3). Autrement dit la parole, quand elle est entendue, n'est pas simplement une parole qui informe sur quelque chose, c'est une parole qui, d'être entendue, trans-forme.

La parole de l'Évangile n'est pas une parole qui dit ce qu'il faut faire. En ce sens-là, justement, ce n'est pas une parole de loi. C'est une parole qui fait ce qu'elle dit, et qui donne que je fasse ce qu'elle dit. Elle fait ce qu'elle dit, donc elle constitue un espace de proximité. Les apôtres ont fait une expérience de convivialité spirituelle – je ne parle pas simplement de la convivialité prépascale – de présence spirituelle avec Jésus dans sa dimension de Fils, et donc avec le Père. Nous ne sommes pas simplement informés de cela : d'accueillir cela fait que nous soyons partie prenante. Ce n'est pas de l'ordre du concept, c'est de l'ordre de l'expérience. Mais attention, il faut répéter ici ce que nous avons dit à propos des apôtres : cette expérience n'est pas à penser sur le mode de l'expérience usuelle, mais sur le mode de l'expérience spirituelle.

Comment entendre que cette expérience n'est pas une expérience au sens usuel ? Dans l'expérience usuelle de notre vie, un trait caractéristique du connaître réside dans ce que les philosophes anciens – même encore les scolastiques – ont appelé la *reflexio completa* (le reflet complet, accompli). Ça signifie que, connaissant l'objet, je connais simultanément mon acte de connaissance de l'objet – je prends le mot objet, ici, au sens grammatical du terme : "j'aime Paul" ne veut pas dire que je prends Paul pour un objet en disant que c'est un complément d'objet. Connaissant l'objet, j'ai l'expérience de mon acte de connaissance de l'objet, c'est-à-dire que mon acte revient sur lui-même pour connaître ce qu'il fait – c'est ce qui s'appelle techniquement la *reflexio completa* : je connais telle chose, du même coup, je connais que je connais. Or nous avons dit que, chez saint Jean, connaître, c'est une chose, et connaître que je connais, c'est une autre chose. Ce sont deux modes de connaissance disjoints. Pourquoi ? Parce que nous sommes ici dans une expérience pneumatique et non pas dans une expérience psychique. Le psychique, qui est de notre expérience usuelle, revient sur lui-même : sachant, je sais ce que je sais, et, en même temps, je sais que je sais. Ici, éventuellement, je sais que j'écoute, mais je n'éprouve pas que je le sais. Autrement dit, ça n'apporte pas avec soi sa pleine lumière, sa transparence.

C'est la marque de ce que le pneuma est insu. Il n'est pas dans le champ de notre conscience. Il n'est pas en dessous comme de l'inconscient, parce que l'insu n'est pas l'inconscient. L'inconscient, c'est autre chose. L'inconscient, d'ailleurs, dépend du conscient. Il fait partie du conscient quand j'oppose le conscient au pneumatique. Inconscient et conscient s'entre-appartiennent. Il y a passage d'un seuil lorsque l'on va de cet ensemble conscient-inconscient (c'est-à-dire la conscience humaine au sens banal du terme) au pneumatique. L'insu n'a pas sa *reflexio completa*, c'est-à-dire que la connaissance que nous avons de Dieu n'est pas une connaissance pleinement accomplie. Nous sommes jetés en avant de notre avoir à être qui est de connaître Dieu comme il nous connaît. Nous sommes jetés en avant, ce qui ouvre cette autre dimension qui est aussi une dimension d'expérience, mais, dans son titre propre, une expérience d'attente. Nous l'appelons, par exemple, l'espérance, qui est toujours liée, surtout dans le vocabulaire paulinien, à la notion de patience (*hupomonê*), endurer, patienter, attendre. C'est l'ouverture d'un attendre.

Alors, de même que la foi n'est pas l'écoute adéquate à son objet, de même l'espérance, au sens théologal du terme, est une attente sans objet : attendre je ne sais quoi. « *Tu ne sais.* » C'est un attendre pur, une dimension d'un attendre pur. La foi est l'affirmation d'un "je ne sais", autrement dit, je reste dans un rapport d'écoute qui est aussi un rapport d'attente. Attendre d'entendre. Vous vous rappelez, nous avons rapproché ces mots-là. Donc nous sommes bien dans le champ de quelque chose qui est de l'ordre de l'expérience, mais non pas dans le champ d'une expérience qui ferait preuve, qui donnerait une maîtrise. Cette épreuve n'est pas une preuve. C'est pourquoi il y avait une ambiguïté que j'ai toujours ressentie fortement dans le livre d'un certain éditorialiste du Figaro : « Dieu existe, je l'ai rencontré. » "Je l'ai rencontré", oui, sûrement, mais justement, ça ne prouve pas qu'il existe ! Cette rencontre, je ne peux pas l'alléguer à titre de preuve. Je peux attester, je peux témoigner, mais pas l'alléguer à titre de preuve.

Donc le mot expérience a besoin d'être corrigé. Il a besoin d'être appliqué à ce qu'il en est de la foi et de la vie chrétienne. C'est une expérience fondée sur une expérience, mais le mot expérience, s'il a besoin d'être utilisé, a besoin également d'être corrigé parce qu'il ne correspond pas en tout point à ce que nous appelons couramment une expérience.

Voilà ce que je peux dire sur notre question : « En quel sens pouvons-nous nous-mêmes participer à une telle expérience ? » Je ne suis pas certain d'y avoir bien répondu mais, maintenant, c'est à votre tour !

### III – Questions-Réponses

- **L'avoir à mourir ?**

► Tu disais que le monde en Jean était du côté du prince de ce monde, du meurtrier, de l'avoir à mourir. Quel est cet avoir à mourir ? À un autre moment tu as dit que ce n'était pas du côté du *bios*.

**J-M M :** Attends, j'ai dit que le mot vie (*zoê*) désignait un espace qui n'était pas du côté du *bios*. La mort : c'est la mort au sens courant du terme qui fait partie du *bios*. Seulement la mort est ambiguë parce qu'elle peut appartenir au *bios* mais aussi à l'espace de vie nouvelle. Le *bios* n'est jamais innocent, car tout est qualifié, il est qualifié par la mort et le meurtre comme servitude : la servitude d'avoir à mourir. Quand le Christ meurt, la différence, c'est qu'il n'est pas asservi à la mort, il l'accueille librement (« entrant librement dans sa passion » dit la liturgie), ce qui change le sens de la mort. Le mot de mort désigne quelque chose qui appartient à l'espace de la vie mortelle, mais il peut appartenir à l'espace de la vie nouvelle quand il s'agit de la mort christique.

- **Acquiescement à la mort et autres.**

► Je vais poser une question bête. Je travaille en soins palliatifs et, par rapport à cette question de l'accueil ou du refus de l'avoir à mourir, qui est notre condition de mortel, nous, dans l'équipe, nous voyons une très grande différence quand un malade consent à partir et

quand il refuse. Après, il peut y avoir l'acceptation de partir ou de ne pas partir suivant l'âge et tout ce qui peut se passer dans la famille.

**J-M M :** Oui, nous sommes dans un domaine proche, mais ce n'est pas exactement ça. Il y a un acquiescement dont on ne sait pas, psychologiquement, s'il est, au fond, la trace d'une grande fatigue, d'un laisser-aller par fatigue, par suffisance, par rassasiement. On ne sait pas non plus la véritable nature intérieure du refus, de la lutte. Il s'agit bien de quelque chose de ce genre-là, une mort acquiescée, seulement, dans le Nouveau Testament, cela ne se situe pas au plan psychique.

Du reste, il est bien précisé que c'est l'avoir à être du Christ qui lui est donné d'auprès du Père. Dans le Nouveau Testament, il dit : « *c'est ma disposition constitutive* », et c'est propre à Jésus de le faire en plénitude, et de le faire non pas simplement pour lui-même, mais pour la totalité de l'humanité. Il est ce lieu central de l'humanité qui peut accomplir cet avoir à mourir acquiescé parce que cela lui est donné d'auprès du Père. Les individus singuliers n'ont pas la capacité de cet acquiescement à ce niveau-là, même s'il y a un acquiescement psychologique qui a sa qualité, son intérêt, qu'il faut soigner, etc. C'est intéressant de mettre les choses en rapport comme tu le fais, et en même temps il ne faut pas faire tout de suite l'assimilation complète.

► Finalement, c'est encore dans l'insu ?

**J-M M :** C'est cela, tout à fait. Il ne faut pas oublier que nous n'avons pas le retour de pensée qui nous permette de posséder ce qui se joue là. Nous ne pouvons pas en avoir une connaissance possessive.

Il y aurait grand fruit à remettre en question la notion d'homme qui est impliquée là, par la fonction christique, la fonction unique du Christ dans la constitution de l'humanité. Cela change complètement ce que veut dire homme. Mais au lieu de penser cette question, la théologie a toujours essayé d'ajuster notre idée de l'homme avec la nouveauté christique, mais pas avec suffisamment de rigueur, suffisamment d'exigence. L'histoire du *moi* ou du *je* est touchée par cela. Le *moi*, dans notre Occident, est absolu, c'est-à-dire qu'il est substantiel, il se tient en lui-même. Or toute la révélation christique va à dire que le moi de l'homme est fragmentaire, fragmentaire de quelque chose de plus grand, c'est-à-dire que, pour employer l'expression de Paul, ma vie n'est pas dans moi-même. Voilà quelque chose d'extraordinaire qui n'est jamais pensé : ma vie est dans le Christ, ma vie n'est pas en moi-même. On y pense comme une imagerie un peu approximative.

Ou, si vous voulez, on peut le dire autrement : nous n'avons pas notre suffisance en nous-mêmes. Le mot suffisance est important chez Paul<sup>38</sup>. On le traduit éventuellement par orgueil : « je n'ai pas mon orgueil dans moi-même, mais dans le Christ » ; mais "suffisance" convient mieux pour dire que ce que nous considérons comme l'individu n'est pas autosuffisant. Il a son être d'être à, d'être ouvert, d'être en relation. Cela met en question la conception autonome du *je*.

---

<sup>38</sup> La suffisance (*kaukhêsis*, *kaukhéma*) est un mot très fréquent en 2 Corinthiens, et il se trouve en Romains. Par exemple : « *Où donc est la suffisance (kaukhêsis) ?* » (Rm 3, 27) ; « *Nous avons notre suffisance (kaukhômetha) dans l'espérance de la gloire de Dieu* » (Rm 5, 2).

Comprenez-moi bien, je fais ici une critique de la suffisance du *je*, mais elle vaut surtout pour un *je* en bonne santé. Il y a aussi des gens qui n'accèdent pas à dire *je* par carence psychique : ce n'est pas à eux qu'il faut prêcher cela.

C'est précisément le *je* qui se tient apparemment en bonne santé et à l'intérieur de lui-même dans sa suffisance qui est ici à débouter de cette suffisance. C'est le grand thème du *Monos* et des *tekna*, du Fils un et des enfants de Dieu déchirés, dispersés.

Même dans la plupart des cultures, l'homme n'est pas pensé d'abord comme individu. Il est pensé d'abord comme fils, par exemple dans une relation de type familial, de type clanique... Je ne dis pas qu'il faut revenir à cela. Mais je dis que l'homme isolé est dans la pire insécurité. On gagne en liberté ce qu'on perd en sécurité. Je parle à un niveau sociologique. L'homme individu, dans notre culture, n'est pas défini : d'être Jean, le fils de Paul est secondaire, accidentel (au sens philosophique du terme), accessoire (au sens de la définition des droits de l'homme). La citoyenneté est aussi un élément de l'être ensemble, mais un élément qui ne met pas en cause l'insularité de l'individu. C'est ce qui permet, d'ailleurs, d'additionner les hommes. On les réduit à un dénominateur commun. On ne peut les compter que s'ils sont réduits à une dénomination commune.

Ce n'est pas par hasard si, chez Luc, Jésus naît au moment du recensement. Il se fait homme parmi les hommes, un en plus des hommes. Il naît dans une certaine comptabilité, une certaine méprise sur ce qu'il en est de l'être-homme-ensemble.

- **Psychique et pneumatique.**

► Je souhaiterais approfondir ce qui est dit à propos de cette expérience pneumatique, et je pose la question : Comment vivre cela loin du psychique ?

**J-M M :** Attention. Il ne faut pas confondre le psychique et le pneumatique, mais il ne faut pas les séparer. Tout serait dans le pur insu si le pneumatique ne ressaisissait pas, n'éclairait pas de quelque manière le psychique. Dans les expériences des mystiques, il y a tout une connotation d'ordre psychique, d'ordre corporel éventuellement. Ça ne va pas nécessairement dans le quotidien de la vie simple. Mais tout ce qu'il y a de conscience en nous est éclairé par le pneumatique, il n'est pas simplement juxtaposé.

Il est déjà éclairant de savoir qu'il y a du pneumatique, cela dilate l'homme. L'homme tout entier enfermé dans ce qu'il sait de lui-même, sa suffisance, a un certain mode de vie ; celui qui sait qu'il y a de l'insu, c'est autre chose – à propos de l'insu, l'important, c'est de savoir qu'il y a de l'insu, de l'insu comme insu. L'oubli est une chose, mais ce qui est beaucoup plus grave, c'est l'oubli de l'oubli, c'est d'oublier qu'on oublie. Même chose ici.

► Jésus n'a pas pu être épargné par le psychique.

**J-M M :** C'est-à-dire que le psychique en lui ne comporte pas le péché.

► Et la dérélition ?

**J-M M :** La dérélition, ce n'est pas la même chose. Paul a une phrase essentielle : « *en tout semblable à nous sauf le péché* » (d'après Hébreux 4, 15). Ça paraît une paille, mais ça change tout. Cependant, cela reste de l'ordre du psychique. En effet, nous avons chez Jean

la phrase probablement la plus mystérieuse, quand Jésus dit : « *je ne suis pas seul car le Père est toujours avec moi.* » (Jn 16, 32). Or une autre phrase qui ne se trouve pas chez saint Jean mais dans les synoptiques (Mc 15, 34 et //) : « *Père, à quoi m'as-tu abandonné ?* » semble contredire la précédente. Il est hautement probable que, dans sa souffrance qui est une vraie souffrance, il éprouve ce sentiment qui lui permet de reprendre au titre de toute l'humanité, donc de lui-même simultanément, la prière du psalmiste – puisque c'est une citation du psaume qui se termine du reste par un acte de confiance.

Chez Jean, au chapitre 12, verset 27, le Christ se trouble quand il pense à sa mort : « *Maintenant ma psyché entre en turbulence – en trouble, en ébranlement"– et que dis-je : "Père sauve-moi de cette heure ?* » Mais aussitôt après il ajoute : « *mais je suis venu pour cette heure* », c'est-à-dire « je suis venu pour cela » et il rend grâce pour ce qui vient de le terrifier, de le troubler. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'entre les deux il y a un micron. Chez nous, il faut plus de temps : nous avons beaucoup de mal à penser que, dans un même psychisme, on puisse passer aussi rapidement de l'extrême trouble, bouleversement, à l'action de grâces. C'est ce qui nous dissuade d'essayer de faire la psychologie du Christ.

Jean est sans doute l'évangile qui insiste le plus sur l'aspect spirituel du Christ, mais chez Jean tout est corporel en même temps. Il ne faut pas le mettre à part comme s'il parlait d'autre chose que les Synoptiques.

### ● Dieu ?

► Ce qui m'a beaucoup apporté c'est que, finalement, il ne faut pas trop parler de Dieu qui est une notion universelle abstraite d'une certaine manière, mais que l'expérience de présence passe par le Christ. Or, pour beaucoup, la pierre d'achoppement, c'est Dieu : tu crois en Dieu !

**J-M M :** Du reste, il faudrait savoir ce que veut dire le mot Dieu. Au niveau de l'homme de la rue, nous allons du côté d'une vague idée de la création : Dieu est « celui qui a fait tout ça ». C'est un premier sens. Quand on souffre, c'est « Qui a fait ça ? » dans une expression de ressentiment : « qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu ? » ou alors « Il est responsable. » Là, c'est totalement insignifiant. Ce n'est pas un bon point de départ<sup>39</sup>.

Je sais bien que procéder comme nous le faisons semble renoncer, dès le départ, à se fonder sur des critères de validité universelle pour se cantonner dans une expérience vicinale qui est l'expérience christique. Mais je pense que la vraie universalité ne se fait pas en survolant différentes expériences mais en approfondissant une expérience, une appartenance. C'est cela qui peut donner d'entendre autrui.

---

<sup>39</sup> Sur Dieu créateur voir : [Dieu est "créateur du ciel et de la terre", qu'est-ce que ça veut dire ? La première pensée chrétienne sur le démiurge](#)

## DERNIERS ÉCHANGES

*Au cours de la discussion en prévision du thème de l'an prochain.*

► Tu disais : la prière est déjà un don. On ne peut demander plus que cela si on sait ce qu'est la prière. Mais, qu'est-ce que c'est que la prière ?

**J-M M :** Avoir le sens du don, c'est entrer dans l'espace du don. Dans le chapitre 17, le verbe donner est employé 17 fois (c'est le hasard puisque la numérotation des chapitres n'est pas de l'époque de Jean). Mais qui donne ? Le Père donne au Fils, le Fils donne au Père, le Fils donne aux hommes etc. Chez Jean, le don dit une qualité d'espace antécédemment à tout autre indication. La qualité d'espace se caractérise par opposition à deux autres qualités d'espace : celle de la violence (de la prise violente) et celle du mérite (du droit et du devoir). Le rapport de Paul à la loi (qui est un rapport négatif) correspond au rapport négatif au droit et au devoir que l'on trouve chez Jean. Dans les Synoptiques, je pense qu'on trouverait cela dans la critique de l'argent qui n'est pas une critique de l'argent sale – au contraire il est pris en exemple favorable dans la parabole de l'économe infidèle : il fait des faux billets et son maître le loue (il faudrait voir pour quelle raison). C'est la critique de l'argent comme argent. Cela veut dire que l'argent met les choses dans un rapport d'égalité de valeur et ouvre la nécessité d'un calcul pour des répartitions justes.

En cela, vous pouvez voir que l'Évangile ne peut être à la base d'une culture. Aucune culture ne peut se construire sur de tels principes : il ne faudrait pas de tribunaux, il ne faudrait pas de commerces, tout ce qui fait la nécessité du monde dont nous héritons. L'Évangile n'est pas là pour constituer une autre culture ni un autre peuple. Il a une fonction révélatrice de l'insuffisance de ce à quoi nous sommes condamnés pour vivre en ce monde. Il révèle un espace plus fondamental. Au lieu de vouloir tout le temps régir la morale du monde, l'Église ferait mieux de dire qu'il y a un espace de respiration qui est au-delà des cultures. Tout cela a à voir avec la notion de don.

► L'Évangile s'appuie bien sur une culture.

**J-M M :** Non. L'Évangile ne s'appuie pas sur une culture. Il parle dans une culture, il ne parle pas à partir des ressources de la culture. C'est la même chose que « *être dans le monde et ne pas être du monde.* » L'Évangile n'a pas son essence dans une culture quelconque, il est situé dans une culture et il doit tenir compte de cette culture. Mais, pour l'entendre, il faut que les mots de cette culture soient ressaisis à partir d'ailleurs que des ressources de la culture. J'insiste ici sur ce vocabulaire rigoureux parce qu'il est de saint Jean lui-même. Les cultures sont des variantes d'un être-au-monde fondamental et l'être-au-monde, chez Jean, est pris dans un certain nombre de servitudes.

► Quand on vient t'écouter, on est plongé dans une symbolique, dans une appréhension des réalités qui est absolument nouvelle, il faut s'y laisser plonger.

**J-M M :** Il faut, d'une certaine manière, s'y laisser plonger, mais en même temps ne jamais oublier de mesurer la distance, c'est-à-dire la différence. Il faut savoir dire la

différence, il ne s'agit pas de s'en aller rêver ailleurs, il s'agit de savoir où c'est différent de ce que nativement nous sommes, il faut en avoir une conscience aiguë, autrement on s'évade dans le rêve, dans le délire. Il ne s'agit pas de délirer, il s'agit de bien voir la cohérence. De toute façon, les délires peuvent être très cohérents. Alors, entrer dans la pensée de Jean serait un délire si on n'a pas simultanément le souci de mesurer le rapport à notre natif, à notre façon native d'être et de penser.

C'est pourquoi je dis que je me promène dans la vie avec saint Jean dans la main droite et Heidegger dans la gauche. Ce grand lecteur de l'Occident, c'est lui que j'ai choisi pour m'accompagner dans ma requête sur l'examen de ce qui constitue mon natif d'occidental. C'est pour cela que cette prise de conscience de la nouveauté christique ne nous conduit pas purement et simplement à habiter le rêve.

**« ... Il ne parlera pas à partir de lui-même mais il dira ce qu'il entendra et il vous annoncera des choses à venir. » (Jn 16, 13)**