

Jean-Marie Martin lit saint Jean

En session à l'Arc-en-Ciel

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

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

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

Saint-Jean de Sixt 24-30 septembre 2007

PRÉSENTATION

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

Jean-Marie Martin

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

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

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

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

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

Comme le dit J-M Martin à la fin de la session : « Nous sommes jetés en avant de notre avoir à être qui est de connaître Dieu comme il nous connaît. Nous sommes jetés en avant, ce qui ouvre cette autre dimension qui est aussi une dimension d'expérience, mais, dans son titre propre, une expérience d'attente. Nous l'appelons, par exemple, l'espérance, qui est toujours liée, surtout dans le vocabulaire paulinien, avec la notion de patience (*hupomoné*), 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" ... »

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

Christiane Marmèche, Colette Netzer.

TABLE DES MATIÈRES

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

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

Chapitre I

Jn 14, 1-16

Présence quadriforme

Premiers dialogues Jésus - disciples

1) Présentation du parcours.

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

a) Les mots essentiels : présence et expérience.

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

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

- **Présence.**

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

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

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

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

● **Expérience.**

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

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

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

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

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

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

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

b) L'expérience apostolique.

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

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

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

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

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

c) Notre expérience.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Réflexions préliminaires.

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

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

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

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

- **Présence de Dieu ou de Jésus ?**

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

- **Une écriture musicale.**

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

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

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

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

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

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

● Premier élagage.

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

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

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

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

● Deuxième élagage.

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Un unique thème quadriforme.**

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

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

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

Et cela concerne donc les deux stiques :

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

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

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

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

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

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

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

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

- **L'absence comme présence.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Voilà des éléments troublants.

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

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

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

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

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

- **Le verset 1.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● **Verset 4. Le thème du chemin.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Question sur le trouble**

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

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

- **Précision sur le thème quadriforme.**

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

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

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

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

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

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

Chapitre II

Réflexions autour de l'expérience

Lecture de Jean 14, 16-31

I – Réflexions autour de l'expérience

1) Expériences au sens banal, philosophique et autres.

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

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

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

a) Expérience au sens banal.

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

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

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

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

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

b) Expérience au sens philosophique.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Autres emplois du mot expérience.

- **Dans le champ scientifique.**

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

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

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

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

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

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

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

► Saint Paul ne conceptualise pas du tout ?

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

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

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

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

► Les apôtres n'avaient pas ce sentiment?

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

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

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

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

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

● **Parenthèse sur le mot goût.**

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

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

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

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

► À Cana.

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

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

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

►► Et à propos du parfum.

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

► « Il est mort en odeur de sainteté. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Questions soulevées à propos de l'expérience

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

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

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

- **Expérience et discernement.**

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

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

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

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

- **Le problème de la transmission.**

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

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

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

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

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

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

II – Jn 14, 16-31. Discours d'adieu

1) Réflexions préalables.

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

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

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

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

b) Précisions sur les quatre noms de la Présence.

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

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

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

► Non.

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

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

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

2) Lecture des versets 16 à 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Verset 21. L'agapê et la garde.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III – Questions-Réponses

- **Présence et sentiment de présence.**

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

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

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

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

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

- **La notion d'aveu.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chapitre III

Réflexions sur la notion de présence

Lecture partielle de Jn 15

I – Réflexions sur la notion de présence

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Parenthèse sur Heidegger.**

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

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

- **Proximité et distance.**

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

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

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

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

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

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

1) Recherche du verbe dominant.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Le destinal propre du Christ.**

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

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

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

- **Verset 11. Le thème de la joie.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Versets 22-23. Le péché.**

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Le paraclet comme parole assistante**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Retour sur le mot paraclet.

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

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

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

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

- **Verset 26. Procéder du Père.**

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Parenthèse sur le mot *arkhê*.**

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

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

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

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

► Et avant le début ?

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

► Et c'est le sens du verset 27 ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► De pur symbole ?

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

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

IV – Questions-Réponses

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

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

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

- **La région de la parole**

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

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

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

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

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

J-M M : Non, pas du tout.

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

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

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

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

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

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

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

- **L'appel.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Jésus ?**

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

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

- **Dire "tu" à Dieu ?**

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

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

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

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

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

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

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

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

► Mais est-il besoin de *dire*... ?

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