

Chapitre V

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

Reprise de la question initiale

I – Jn 16, 21-33 et Jn 17, 1-3

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

Nous revenons à notre chapitre 16, du verset 16 à la fin du chapitre³³. Nous avons commencé à repérer les nervures de la page que nous lisons.

- **Retour sur ce qui a été vu.**

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

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

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

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

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

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

Nous disions que cette petite parabole inclut la situation d'une femme, mais pense à la situation de "la" femme au sens où la femme, c'est l'*Ekklesia*, du moins dans le langage de l'Apocalypse : « *La femme qui souffre les souffrances et douleurs de l'enfantement* » (Ap 12). Le vocabulaire lui-même montre que cette dimension s'ajoutera ensuite. Elle est indiquée dans le texte, ne serait-ce que par le fait qu'une femme ne se réjouit pas "de ce qu'un homme est venu vers le monde", on ne le dirait pas comme ça. Or, "un homme est venu vers le monde", c'est la naissance de la christité dans l'humanité³⁴ : "venir vers le monde".

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Sur le terme "christité" voir [La christité présente en tout homme. La figure de l'Eglise dans le monde.](http://www.lachristite.eu)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il faut rapprocher ce "*vous prierez*" d'un des quatre termes³⁵. Jésus disait « *et je prierai le Père.* » Désormais, un chemin a été fait. La prière efficace n'est pas seulement celle du Fils, mais la prière des disciples à cette heure-là : « *vous demanderez dans mon nom.* » Et voyez comme nous avons raison de mettre en *époché*, entre parenthèse, les sujets et les compléments : qui prie. Nous n'avons pas retenu "je prierai", nous avons retenu "prière". C'est en effet que le sens du mot de prière avait ici son importance, mais savoir *qui prie, et prie qui*, devait se dévoiler tout au long du chapitre. C'est bien de s'apercevoir,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La suite du programme de la session.

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

► Nous avons bien compris !

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

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

II – Reprise de la question initiale

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

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

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

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

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

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

1) Parcours général

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

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

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

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

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

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

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

L'événement est donc l'intrication de *protagonistes* (ce qui vient, ce qui reçoit) et de *témoins*. Les témoins ne sont pas étrangers ou extérieurs à l'événement. Donc il y a de multiples altérités dans l'événement. Et d'autre part, un événement n'est pas non plus un fait ponctuel en ce sens qu'il a des résonances anticipées et postérieures à lui-même. L'événement a aussi une distension dans le temps – nous avons évoqué le principe de la relecture de l'événement³⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Présence et/ou absence de Dieu.

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

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

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

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

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

Aussi bien, l'Église n'est pas le peuple de Dieu, ou plus exactement, le mot Église a deux sens. Il a un sens universel qui est la convocation de la totalité de l'humanité, *Ekklesia*, et puis un sens petit qui se réfère également au grec, qui signifie assemblée, *ekklësia*. Une des meilleures choses qu'aient dites le concile de Vatican II – parce que tout n'est pas égal là-dedans – c'est que l'Église, au sens petit est le sacrement de l'*Ekklesia* au grand sens. L'*Ekklesia* au grand sens, c'est ce qu'il appelle "l'unité de l'humanité", et l'Église au sens petit en est le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument. La tâche de l'Église au petit sens serait d'être tensionnelle, c'est-à-dire d'être un élément de transit vers plus grand qu'elle. L'Église ne se définit pas comme quelque chose de clos en soi, mais comme l'indice de quelque chose de plus grand³⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) Notre expérience

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III – Questions-Réponses

- **L'avoir à mourir ?**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ou, si vous voulez, on peut le dire autrement : nous n'avons pas notre suffisance en nous-mêmes. Le mot suffisance est important chez Paul³⁸. On le traduit éventuellement par orgueil : « je n'ai pas mon orgueil dans moi-même, mais dans le Christ » ; mais "suffisance" convient mieux pour dire que ce que nous considérons comme l'individu n'est pas autosuffisant. Il a son être d'être à, d'être ouvert, d'être en relation. Cela met en question la conception autonome du *je*.

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

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

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

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

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

- **Psychique et pneumatique.**

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

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

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

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

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

► Et la dérélition ?

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

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

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

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

● Dieu ?

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

J-M M : Du reste, il faudrait savoir ce que veut dire le mot Dieu. Au niveau de l'homme de la rue, nous allons du côté d'une vague idée de la création : Dieu est « celui qui a fait tout ça ». C'est un premier sens. Quand on souffre, c'est « Qui a fait ça ? » dans une expression de ressentiment : « qu'est-ce que j'ai fait au bon Dieu ? » ou alors « Il est responsable. » Là, c'est totalement insignifiant. Ce n'est pas un bon point de départ³⁹.

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

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

DERNIERS ÉCHANGES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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