

Quatrième rencontre

Jn 14, 1-14

Le chemin qui va du trouble à la prière

Je propose que nous ouvrons saint Jean au chapitre 14.

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

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

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

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

1) Verset 1 : Le trouble.

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

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

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

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

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

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

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

Verset 2a : « La maison de mon Père »

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

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

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

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

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

« La maison de mon Père » en Jn 2.

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

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

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

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

Verset 2b : Jésus prépare un lieu.

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

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

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

Verset 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Sauf à sa mort.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chemin, vérité.

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

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

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

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

L'espace du texte.

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

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

Pour écouter:

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

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

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

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

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

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

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

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

« ⁷*Si vous me connaissiez, vous connaîtriez mon Père également. Et dès maintenant, vous le connaissez et vous l'avez vu.* ». Ici commence le thème de l'unité du Père et du Fils : ils sont le même avec une altérité. Pourquoi ? Parce que fils et père ne sont pas pensés à partir de nos expériences psychologiques de paternité et de filiation. Père et fils, voilà ce qu'il faut méditer. Ce n'est pas notre sujet cette fois-ci, mais je le dis en passant.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Retour sur le fait que la prière nous précède.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cinquième rencontre

Jn 14, 15-16 :

La prière, une des 4 formes de la Présence

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

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

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

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

Le chemin qui va du trouble à la prière.

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

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

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

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

I – Entendre la Parole

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

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

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

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

Apprendre à lire saint Jean, apprendre à entendre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Entendre les mots de Jean à partir de Jean.

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

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

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

Cette parole est parole de Dieu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II) Les versets 15-16

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

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

1) 1^{er} stique : « *Si vous m'aimez, vous garderez mes dispositions.* »

LA LECTURE DU CHANTAGE À L'AFFECTION.

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

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

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

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

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

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

a) Premier principe tiré de la structure de la poétique sémitique.

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

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

Dire deux fois la même chose.

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

C'est-à-dire que les deux parties disent deux fois une seule chose avec un micron de différence. C'est la structure de la poétique sémitique, je ne le vous le montre pas à nouveau¹³.

Conséquence pour les quatre membres des versets 15-16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. AIMER C'EST GARDER LA PAROLE.

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

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

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

Parenthèse.

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION DE L'ÉTUDE DU VERSET 15.

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

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

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

2) 2nd stique : «*Je prierai le Père et il vous enverra un autre paraclet*»

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

a) Les deux parties de ce 2^{ème} stique sont le même.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion.

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

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

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

Sixième rencontre

Le rapport du Christ et de l'humanité

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« On est prié. »

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

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

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

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

► Oui, c'est ça.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J-M M : Mais oui, exactement.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le texte de Jn 16, 16-28.

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

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

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

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

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

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

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

Cette même phrase est donc reprise au chapitre 16 dans la méditation sur la signification d'une identité. Je le dis en effet par avance, ceci commente la phrase : « *Il vous est bon que je m'en aille car si je ne m'en vais le pneuma ne viendra pas* » (d'après Jn 16, 7). C'est-à-dire : « Si je ne meurs pas au mode sur lequel je suis avec vous, je ne viendrai pas sur le mode de pneuma, le mode de présence de résurrection. »

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

Le rapport du Christ et de l'humanité.

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

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

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

J-M M : C'est l'insu de nous-même.

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

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

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

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

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

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

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

chose qui s'est passé dans le vocabulaire du mot "mort", parce que ça s'est passé effectivement dans la mort christique¹⁴.

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

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

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

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

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

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

Il y a deux Adam :

– Adam de Gn 1 : « *Faisons l'homme comme notre image* », c'est-à-dire « Faisons le Christ ressuscité. » Ça concerne l'humanité puisque « *Mâle et femelle il les fit* » : le mâle c'est le Christ et la femelle c'est la totalité de l'humanité convoquée (*Ekklesia*). Vous retrouvez ici deux thèmes de Paul¹⁵.

– Adam de Gn 3 : « c'est un autre », comme dit Philon d'Alexandrie contemporain de Jésus. Au début de son commentaire de Gn 3, à propos et d'Adam il dit : « Il s'agit d'un autre ». Pour Paul aussi il s'agit d'un autre¹⁶.

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

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

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

¹⁶ La figure des deux Adam est par exemple abordée dans le message sur Ph 2, 6-11 qui se trouve dans le tag saint Paul du blog.

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

Septième rencontre

Jn 16, 16-28 :

Première approche du texte

Introduction

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

Tourné vers "plus grand".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nous sommes donc au chapitre 16.

Lecture du texte.

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

¹⁷ Le verbe qui figure dans le texte grec c'est *aítéō* (demander, prier).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

J-M M : En effet il faut éviter la distinction post-platonicienne – en disant cela je la caractérise de façon sommaire – qui régit toute la pensée de l'Occident, à savoir la distinction de l'intelligible et du sensible, de l'âme et du corps. Cette distinction n'a pas lieu dans l'écriture du Nouveau Testament, pas une fois. C'est tout à fait capital si on pense aux lectures qu'on peut faire de l'opposition de la chair et du pneuma (de l'esprit), par exemple, pour prendre le langage paulinien¹⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

► Tout est donc suspendu à l'écoute.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S'entendre ?

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

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

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

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

Huitième rencontre

Jn 14-17 : la tonalité

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I – La tonalité des chapitres 14 à 17

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

Le sentiment d'absence.

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

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

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

Ce trouble, créé par une absence, est peut-être aussi simultanément une énigme, c'est-à-dire une parole qui n'est pas pénétrable à première vue, qui présente une aporie²⁰. Elle sera nommée d'autres noms : *phobos*, la *peur* qui fait s'évanouir ou courir ; *ekplêxis*, la *peur* qui fige, qui pétrifie ; et enfin *lupê*, la *tristesse*. Ces termes essentiels modulent ce qui était appelé en premier la *taraxis* : « l'ébranlement, la turbidité, la turbulence ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le propre de l'âge christique.

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

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

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

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

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

La joie (ou la paix).

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

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

II – Jn 16, 16-21 :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le mode d'écriture de Jean.

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

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

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

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

Le traitement des figures féminines chez Jean.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Neuvième rencontre

Approfondissement de Jn 16, 16-22

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

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

I – Retour sur Jn 16, 16-22

L'ensemble du chemin parcouru.

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

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

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

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

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

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

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

Versets 20. Joie et tristesse.

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

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

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

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

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

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

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

Le parcours de la Samaritaine.

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

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

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

Le verset 22.

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

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

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

La structure semence-fruit.

Il faut bien se rappeler que l'évangile de Jean n'est pas écrit selon la pensée de la fabrication (du faire) selon laquelle on ne peut faire que ce qui n'est pas encore fait, il est écrit selon la pensée de l'accomplissement, selon laquelle on ne peut accomplir que ce qui est déjà. On ne peut accomplir que ce qui est, à savoir ce qui est sur mode caché et qui advient donc sur mode dévoilé lors de l'accomplissement²¹.

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

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

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

Verset 21 : la parabole de la femme qui enfante.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Méditation sur le pardon.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² On trouve cette expression par exemple en Rm 5, 13.

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

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

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

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

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

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

La prière essentielle.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dixième rencontre

Jn 16, 23-31 : Prier ?

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

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

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

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

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

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

Au verset 21 joie et tristesse donnaient lieu à une petite parabole, ou une petite énigme, sur la femme qui enfante : « *La femme, quand elle enfante, a tristesse parce que son heure est*

venue. Mais quand le bébé est né, elle ne se souvient plus de la douleur, tout à la joie de ce qu'un homme est venu vers le monde. »

Nous avons remarqué que cette petite phrase constituait le schéma à partir duquel Jean mettait en œuvre le récit de la venue du Ressuscité à Marie-Madeleine au chapitre 20. Nous avons noté les pleurs, la recherche (*zêtêsis*) avec la question : « *Qui cherches-tu ?* », et la différence entre ce qu'elle constate (*théôrei*) d'abord et ce qu'elle peut dire à la fin : « *J'ai vu le Seigneur* », avec cette fois le verbe voir (*horân*), ce voir qui identifie Jésus dans sa dimension authentique. Cette dimension authentique c'est la qualité de Résurrection, qualité qui était "séminalement" dans le Jésus prépaschal, donc sous mode caché, ce qui fait qu'à ce moment-là Jésus n'était pas reconnu dans son être essentiel.

Verset 23 du chapitre 16

Et voici que s'ouvre maintenant le texte qui nous intéresse.

« ²³*En ce jour, vous ne me questionnez (érôtêsété) en rien.* » De quel jour s'agit-il ? Nous trouverons au verset 26 : « *En ce jour, vous demanderez au Père...* » Donc deux fois « *en ce jour* ». Qu'est-ce que *ce jour* ? Ce n'est pas un jour du calendrier ni même ce que nous imaginons comme dernier jour. Si nous avons un peu fréquenté les lectures que nous faisons ensemble, nous avons une petite idée sur cela. Pour l'instant, je passe.

Ne plus questionner, demander.

« *Amen, Amen, je vous le dis, si vous demandez (aîtêsété) quelque chose au Père...* » Là les manuscrits ne sont pas constants, et la traduction que l'on donne habituellement est un peu embarrassée : « *Quand vous demanderez quelque chose au Père en mon nom* ». Mais nous n'entrons pas dans ce débat.

En revanche ce qui va nous intéresser c'est que nous avons ici un nouveau mot qui est le mot *demander*. Ce mot se substitue à un mot antérieur, le mot *questionner*. Je sais bien que le verbe *érôtaô* que je traduis ici par "questionner" peut aussi se traduire par "demander" au sens de "prier", et que même l'identité de sens pourrait apparaître quand le Christ dit au verset 26 : « *Je ne dis pas que je prierai (érôtêsô) le Père à votre sujet,* » qu'on pourrait traduire : « *Je questionnerai le Père à votre sujet*²³. » Cependant dans ce verset 23 on passe d'un verbe à l'autre (de questionner à demander) donc il y a une nuance qu'il nous faudra mettre au jour.

Le chemin qui va du trouble à la prière, rapport des étapes entre elles.

Nous avons vu que "questionner" n'est pas sans importance. C'est un verbe qui revient toujours dans le processus qui conduit à la prière. Le trouble qui met en recherche (*zêtêsis*), la

²³ On peut faire la même remarque à propos de Jn 14, 16 où on a aussi *érôtêsô* que J-M Martin traduit toujours par "je prierai" et non "je questionnerai". Comme pour les traductions des différents verbes de la vision, J-M Martin essaie de trouver des mots français distincts pour traduire des verbes distincts, mais ce n'est pas "terminologique" c'est-à-dire à respecter à chaque fois que ces mots apparaissent. D'ailleurs parfois J-M Martin, à propos de la troisième étape du processus qui conduit du trouble à la prière, prononce le mot "demander" au lieu de "questionner" (parfois il donne les deux), alors que le mot "demander" tel qu'il l'entend correspond à la quatrième étape qui est celle de la prière. Donc le mot "demander" dans la bouche de J-M Martin est à entendre souvent au sens de "prier", mais parfois au sens de "questionner", parfois il désigne les deux sens en même temps.

recherche qui s'énonce en question (*érôtaô*, je questionne), et la question qui se tourne en prière (*aîtêsis*, la demande, la prière) : c'est un processus johannique qui se retrouve à plusieurs reprises, qui est donc attesté comme structure pour la lecture de Jean. La question n'est elle-même question que lorsqu'elle est "quête", c'est le même mot. Et une telle question n'est pas d'abord une formulation, c'est une posture, c'est une attitude "ouverte". Ce qui les trouble, ici, c'est l'énigme, la parole qu'ils n'ont pas entendue. Nous sommes dans un processus où la question elle-même qu'ils vont poser est susceptible d'être entendue dans le chemin de la prière.

Je dis cela parce que nous avons depuis longtemps appris que nous pouvions poser des questions mais que ça n'avait rien à voir avec le fait de prier. La théologie pose des questions, les résout, cela se fait à l'université, tandis que la prière se fait à l'église, elle est censée être une posture sans rapport. Or il y a une certaine identité fondamentale entre question et prière du fait que, par l'attitude questionnante, je suis dépossédé, je suis dans un manque. Et le manque éventuellement peut être vécu comme le lieu le plus haut, ou l'ouverture la plus grande. Nous retrouvons la même ambiguïté qu'il y avait entre le double sens du mot *tristesse*, le double sens du mot *constater*. Il y a donc le double sens du *manque*.

La demande et le don.

Ce qui est demandé, c'est essentiellement le don. Il y a une corrélation entre le verbe demander et le verbe donner. En effet ce qui se donne (dont c'est l'essence de se donner) ne peut pas se prendre, cela ne peut que se demander.

C'est quelque chose que nous avons vu très souvent, puisque c'est un thème essentiel chez Jean comme chez Paul, dans des vocabulaires différents. Ici, du reste, « ***Si vous demandez quelque chose au Père en mon nom, il vous donnera*** » : c'est ce fameux verbe donner, qui est si important chez Jean. Par exemple Jésus ouvre le dialogue avec la Samaritaine en disant : « *Donne-moi à boire* ». Il s'agit de faire comprendre à celle-ci l'importance du don, de la donation : « *Si tu savais le don ... c'est toi qui lui aurais demandé.* »

Le don, la grâce (*charis*) chez Paul, a toujours ce caractère de gratuité. Chez Jean, il s'oppose à deux choses : il s'oppose à la prise violente (*harpagê*), mais il s'oppose aussi au mérite, au salaire, au marché, en un mot, au droit et au devoir. Ce ne sont pas des choses dites de façon hasardeuse, elles sont constantes tout au long de l'évangile de Jean, même si on ne le remarque pas à première vue :

– Lorsque Jésus opère la purification du temple, en chassant les vendeurs, il dit : « *Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché (de commerce).* » Les Synoptiques disent : « *de brigands* ».

– De même, le bon pasteur qui a pour trait de donner, c'est-à-dire d'accomplir l'extrême du don qui est de *se donner*, s'oppose au voleur, au brigand d'une part, mais aussi au salarié, au mercenaire.

– Quand Jésus veut marquer que le pain essentiel, c'est-à-dire ce qui tient l'homme dans sa vie essentielle, c'est quelque chose qui se donne, il pose à Philippe la question pour le tenter, c'est-à-dire pour l'éprouver, pour faire venir à parole ce qu'il a au cœur. Il l'interroge : « *Où achèterons-nous des pains ?* » (Jn 6, 5). Le pain essentiel ne s'achète pas. Et pourtant les disciples achètent : pendant le dialogue de Jésus avec la Samaritaine, ils sont partis acheter des provisions à la ville.

Le mot de don est un mot essentiel chez Jean. C'est sans doute le mot le plus grand. Mais il faut bien comprendre que nous ne savons absolument pas ce que veut dire le don. Ne jamais oublier cette étrange parole de Jésus au chapitre 14 : « *Je ne donne pas comme le monde donne.* » C'est-à-dire, le sens mondain du verbe donner n'est pas ce à partir de quoi je peux entendre ce que veut dire donner quand Jésus dit : « *Je donne* ».

Le don a été étudié en sociologie et en histoire des religions. Par exemple il y a le « *Do ut des* (Je donne pour que tu donnes) que Marcel Mauss²⁴ a mis en évidence. Mais le don est toujours pris comme une des modalités qui préludent au droit et au marché : il y a calcul. Or, nous comprendrions mal qu'on nous donne une chose merveilleuse et que nous ne soyons pas tenus en retour par un devoir de rendre grâce. Eh bien, rendre grâce n'est pas un devoir !

Nous verrons d'autre part que le don qui est en question dans l'évangile de Jean s'avance en préparant ce qui est susceptible de le recueillir, c'est-à-dire en constituant l'homme en posture de demande. Autrement dit, la demande est déjà prodrome du don. C'est pourquoi « *Demandez et vous recevrez* » dit deux fois la même chose, comme tous ces mots. Demander, c'est avoir déjà reçu, dans la perspective qui nous occupe ici.

Donc nous ne sommes pas dans les méandres psychologiques d'un désir qui voudrait bien, qui se formule, qui demande, puis qui cherche à fléchir l'interlocuteur pour telle ou telle raison, parce qu'il est généreux ou parce qu'on lui fait du chantage au sentiment, etc. Il y a toutes ces choses dans l'usage quotidien du don. Ceci ne nous apprend rien sur ce que veut dire *donner* dans l'Évangile.

Nous sommes dans l'ouverture la plus extrême. La demande la plus extrême est de demander sans savoir ce que je demande. Aussi bien Paul dira, dans une prière que nous avons déjà citée : « *Au Dieu qui peut en surdébordement par rapport à ce que nous pouvons demander et penser.* » (Ep 3, 20). Le don n'est pas à la mesure de notre désir ni de notre pensée.

La foi est entendre, et du même coup elle est toujours attendre, mais pas attendre quelque chose, elle est attente pure.

Ceci pourrait nous aider à comprendre une petite phrase de Jean qu'il serait très facile de caricaturer et qui se trouve à la fin du chapitre 5 de sa première épître : « *Si nous demandons selon sa volonté, il nous exauce.* » Ah, évidemment ! Si tu me demandes ce que je veux te donner, il n'y a pas de difficulté. C'est apparemment une espèce de cercle vicieux. Or, c'est le plus vertueux des cercles ! C'est-à-dire que c'est bien un cercle, mais on est dans le cercle ou on est hors du cercle, il n'y a pas de chemin qui fait passer de l'un à l'autre. En effet le mot de volonté ne désigne par la volonté de quelqu'un d'autre. Vous pouvez rencontrer parfois des gens qui ont la volonté de vous faire du bien, et qui savent mieux que vous ce que c'est que votre bien. Mais le mot de volonté ne signifie nullement cela dans le Nouveau Testament.

Nous avons dit très souvent que le mot de volonté ne se pense pas à partir de la différence entre intellect et volonté, comme dans notre Occident, ni comme la différence entre ma volonté et la volonté d'autrui, comme dans l'Occident moderne. Le mot de volonté désigne le moment séminal de mon être. Il s'agit de la volonté qui est mon avoir-à-être que je ne sais pas. C'est le rapport volonté-œuvre, qui est le même que désir/corps, semence/fruit, caché/dévoilé²⁵.

²⁴ Marcel MAUSS, Sociologie et Anthropologie, Essai sur le don. Ed. PUF, 2003.

²⁵ Voir le message [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) dans le tag "Structures de base".

C'est tout le vocabulaire de Paul, mais il se retrouve équivalement chez Jean avec l'expression de *l'œuvre*, qui remplace le mot de *corps* chez Paul. C'est une structure de dévoilement accomplissant, une structure qui sous-tend l'écriture de tout le Nouveau Testament et qui est étrangère à la structure qui sous-tend notre pensée native. Nous sommes nativement dans une pensée du faire et on ne peut faire que ce qui n'est pas. Le Nouveau Testament est une pensée de l'accomplir, et on ne peut accomplir que ce qui est.

Il y a l'inaccompli qui est la semence (le séminal), il y a l'accompli qui est le fruit (ou la moisson), et il y a l'accomplissant (ou le s'accomplissant). Le mot accomplir (*plêroun*) est plutôt un mot paulinien, il signifie emplir et accomplir. Il n'est pas fréquent chez Jean, mais nous avons chez lui la même structure de pensée. J'ai choisi le mot accomplir parce que cela nous parle. Chez Jean, c'est la *téléiôsis*, au sens de mener à son terme.

► Est-ce qu'on peut dire que le Père a un avoir-à-être ? En effet il est souvent question de *la volonté du Père*, dans l'Évangile,

J-M M : Oui. En effet la volonté du Père, c'est le Fils, et c'est la totalité des hommes dans le Fils. Un autre mot c'est le mot "insu". Le séminal est toujours de l'ordre de l'insu puisque la semence est cachée. Et "insu" est un mot de Jean à propos du pneuma. On l'appelle toujours l'Esprit Saint, mais disons : le souffle. « *Le pneuma souffle où il veut* – on traduit fréquemment par "le vent", mais il faut garder le mot pneuma dans tout le verset – *et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va.* » (Jn 3, 8). Cela veut dire je ne sais rien de lui, parce que chez Jean, ce qui identifie, c'est : « d'où je viens », mais j'ai rapport avec lui puisque j'entends sa voix. Entendre est ici plus grand que le verbe savoir. En effet prétendre savoir, prétendre comprendre, c'est-à-dire prétendre prendre quelque chose qui a pour essence d'être donné, c'est se vouer à la méprise, c'est se méprendre. En revanche, le rapport que j'ai est un rapport de donation. Or la donation n'est que dans la parole qui dit : « *Voici* ». Le véritable voir est dans la parole qui donne de voir : *vois ici*. Tout autre regard est voyeur. La parole essentielle n'est pas dans le regard furtif. Elle est précisément dans la donation de voir.

Combien de fois avons-nous fait référence à l'autre texte de Jean (1Jn 1), parce que rien de tout cela n'est inventé, tout se tient : « *Ce que nous avons **entendu**, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché, au sujet du Logos de vie (au sujet de l'affaire de la résurrection) ...* » Il s'agit de dénominations de type sensoriel, pour dire ce qu'il en est de cette nouveauté d'être qui paraît dans la dimension ressuscitée de Jésus. Et tous ces verbes sont susceptibles, chez Jean, de dire le rapport à... Ce sont des verbes sensoriels, des verbes de rapport à, à la différence de la volonté de prise ou de compréhension. Et ils sont toujours dans cet ordre : c'est entendre qui donne de voir, et voir s'accomplit pleinement, suivant le lieu, en toucher, en manger etc. Ce troisième terme est celui de l'accomplissement dernier, qui en recueille toutes les dénominations symboliques.

Retour au verset 23. Qui prie ?

J'ai déjà dit qu'*entendre*, c'est *attendre*, deux verbes qui ont pour racine le beau verbe français *tendre*, tendre l'oreille. Vous savez, entendre, c'est la foi, attendre, c'est l'espérance et s'entendre, c'est la charité. Ce ne sont pas des vertus différentes, mais trois moments essentiels de la même posture fondamentale qui est dans ce *tendre-là*, un *tendre* qui est aussi un tenir, un

toucher qui cependant n'est pas un toucher préhensif. Or ceci a à voir profondément avec la prière. Car entrer en prière, c'est entrer dans l'espace régi par le don, par le verbe donner.

Revenons au verset 23 : « *En ce jour, vous ne me questionnez (érôtésété) en rien. Amen, Amen, je vous le dis, si vous demandez (aïtésété) quelque chose au Père en mon nom, il vous donnera.* » Nous avons déjà remarqué qu'on passe du verbe *érôtaô* (questionner) au verbe *aïteïn* (demander), or *aïtésis* (la demande) est ce qu'on appelle une des modalités de la prière.

Nous ne sommes pas encore au clair avec tout notre texte, parce qu'une question s'ouvre ici : le verbe *demander* se substitue au verbe *questionner* mais il y a une véritable continuité, parce que le don de Dieu par excellence c'est le pneuma (l'esprit). Or Dieu nous donne de son pneuma (de son Esprit) c'est-à-dire que Dieu nous donne à *connaître* de lui. J'ai vitupéré le verbe *savoir* tout à l'heure, mais en revanche le verbe *connaître*, chez Jean, est un verbe majeur, qui a toujours un sens positif. Donc il y a un rapport entre la prière et la recherche théologique concernant la connaissance de Dieu.

Ce que je veux indiquer ici, en passant, c'est l'insuffisance qu'il y a à faire une théologie *sur* Dieu qui ne soit pas *dans* une parole à Dieu, une parole *vers* Dieu, une parole *adressée* à Dieu.

Au verset 23 nous avons vu qu'on passe de questionner à prier (demander) : « ²³*En ce jour-là, vous ne me questionnez plus... Vous priez le Père.* » Et Jésus avait dit au chapitre 14, dans les deux versets qui fournissent les quatre thèmes porteurs de tous ces chapitres 14 à 17 : « **Je** *prierai le Père* ». Nous avons dit que c'était un de ces exemples où la puissance sémantique du mot *prier* l'emporte sur les articulations syntaxiques de sujet, d'objet direct ou indirect, comme au chapitre 17 on a le verbe donner : je donne, j'ai donné, tu as donné, donne-leur, donne à moi, ce que tu m'as donné, je leur ai donné, etc. Le verbe donner est d'ailleurs le verbe secrètement circulatoire qui fait vivre tout le texte de Jean.

Ici, même chose, et s'il faut penser à partir de la signification profonde du verbe *prier* (*demander*), néanmoins d'une part *que je prie* ou *que vous priez* », d'autre part *que vous me priez moi* ou *que vous priez le Père*, ce n'est pas tout à fait insignifiant puisque les différences sont marquées, on va le voir plus loin : « *Je ne dis pas que je prierai pour vous, car le Père lui-même vous aime* » (v. 26-27). Alors, quel est ce "Je" et ces pronoms personnels sujets ou compléments ? Pour l'instant pour nous c'est une question.

Le Nom. Prier dans le Nom ?

Reprenons la fin du verset 23 : « *Si vous demandez quelque chose au Père en mon nom il vous donnera.* » Voilà le mot "nom" qui va nous occuper tout le troisième trimestre. J'y travaille depuis longtemps et plus j'avance, moins je sais par où commencer, parce que c'est un de ces mots qu'on rencontre et qui prend son sens à partir de ces rencontres. Mais quand il s'agit ensuite de vouloir énoncer ou établir, dans un ordre qui soit utile à tous et progressif, l'intelligence de ce que veut dire le nom, c'est très difficile.

Pour l'instant, simplement, je redis ce que j'ai déjà dit à propos du nom : "le nom" n'est justement pas "un nom". Ce qui désigne le nom en son essence, ici, c'est l'acte d'appeler. Les anciens font une distinction très claire entre les dénominations et "le Nom". Il y a des multiples « *Je suis* » qui sont des multiples noms qui ont un sens (la vie, le pain...). Cependant, aucun, pris à part, n'épuise "Je". Or, « *Je suis* » tout court, c'est précisément *le Nom*. Hashem (le nom)

et *Barouk Hashem* (le Nom béni soit-il) sont des noms de Dieu en hébreu. *Le Nom* en fait c'est celui qui ne se prononce pas, il s'écrit dans le tétragramme, les quatre lettres YHWH (יהוה), mais on le remplace dans la lecture par le mot Adon ou Adonāi (Seigneur). Nous, nous disons « *Yahwé* » sans problème, mais nous ne parlons pas de la même chose.

Un petit texte du II^e siècle dit par exemple : « *Le nom de Jésus est un nom de six lettres – en grec Iésous a six lettres – mais son nom véritable est : Arrêton (Indicible).* » Donc même le nom propre de Jésus n'est pas ce en quoi nous prions. Jésus est son nom propre au sens usuel du terme, qui nous paraît être la plus propre des dénominations, encore que ce soit un nom de sa fonction, puisqu'il signifie sauveur, mais ce n'est pas son nom, *le Nom*.

Alors que veut dire « *prier dans le nom* » ? Nous connaissons bien l'expression "en mon nom" : j'envoie quelqu'un en mon nom, ça signifie à la place, au lieu de. Curieusement, le lieu et le nom, *Hamaqom* (le Lieu) et *Hashem* (le Nom) en hébreu, sont des noms de Dieu. Nous utilisons "en mon nom" dans un sens de substitution : à la place de, au lieu de, au lieu-tenant. Le latin dit : *vice* (à la place de), vicaire vient de là, mais *vice* c'est aussi "à chaque fois" c'est-à-dire qu'une fois prend la place d'une autre fois.

"À la place de" est très intéressant parce que cela nous donnerait à penser sur quelque chose qui est encore plus impensable : que signifie que « *Jésus est mort pour nous* », au sens de « à notre place à nous qui étions pécheurs » ? Que signifie cette satisfaction vicariale, comme dit la théologie, c'est-à-dire substitutive ? Quel sens cela a-t-il ? Comment est-ce possible ? Comment peut-on se mettre à la place de ?

Car justement, s'il y a quelque chose où je ne peux pas me mettre à la place de quelqu'un d'autre, c'est mourir à sa place. On ne peut pas *mourir à la place*, sinon de façon tout à fait seconde en me mettant entre le révolver et lui, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Tout ceci est plein de promesses, d'énigmes.

Versets 24-33

Jésus ajoute : « ²⁴***Jusqu'à maintenant vous n'avez rien demandé en mon nom. Demandez et vous recevrez*** – nous avons déjà commenté cela par avance : demander, c'est recevoir. J'ai conscience que cela ne fait pas un discours clair dans votre esprit. Nous essayons justement d'entrer dans une parole que nous ne possédons pas, dans une parole étrangère. Nous n'essayons pas du tout de la rendre familière, pas pour l'instant, en tout cas – ***en sorte que votre joie soit pleinement accomplie***". » *Péplêrôméné* (pleinement accomplie) vient du verbe *plêroun*, verbe utilisé à propos de la joie chez Jean. C'est un petit rappel, selon l'écriture de Jean, du paragraphe précédent sur la tristesse et la joie.

Il ajoute : « ²⁵***Je vous ai dit ces choses en énigmes (paroïmiaïs)*** – proverbes, paraboles, c'est le *machal* hébraïque – ***vient l'heure où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais où je vous annoncerai au sujet du Père en clair (parrésia : en discours simple)***. ²⁶***En ce jour-là*** – reprise de cette expression selon l'écriture johannique – ***vous demanderez (aïtêsthé) en mon nom, et je ne vous dis pas que je prierai (érôtêsô) le Père pour vous*** (à votre place) – c'est le verbe *érôtaô*, comme je l'avais indiqué par avance, avec le sens, ici, de *prier*. Pourquoi cela ? – ²⁷***car le Père vous aime puisque vous m'avez aimé et vous avez cru que je suis venu du Père.***»

J'ai adouci le *parce que* de la traduction habituelle dans la dernière phrase, elle serait intelligible, mais il faut éviter la causalité dure où on entendrait que ce qui est premier ce serait notre amour. Il est très important de voir que le bien que nous faisons n'est pas la cause de notre salut, car le salut est gratuit. Et par ailleurs le bien que nous faisons n'est aucunement la preuve que nous sommes sauvés. Nous retrouvons la question majeure de l'Occident : qui a l'initiative, est-ce la décision humaine ou est-ce la libre donation de Dieu ? Dans un cas, cela donne le moralisme forcené ; dans l'autre cas, cela donne le puritanisme hypocrite puisque cela m'oblige, comme les bonnes œuvres sont le signe que Dieu nous aime, à faire en sorte que mes œuvres soient bonnes et à le faire avec conviction. Les retombées psychologiques d'une chose qui n'a rien de psychologique en soi, peuvent être catastrophiques. D'où l'importance, dans notre lecture, de toujours avoir souci de nous dégager d'une simple lecture psychologique²⁶.

Ensuite : « ²⁸***Je suis sorti du Père et je suis venu vers le monde. En retour je quitte le monde et je marche vers le Père.*** » C'est là tout l'être christique dans le langage de l'action.

De même l'adresse au Père est tout l'être christique dans le langage de la parole : « *Levant les yeux vers le ciel, Jésus dit : "Père..."* » (Jn 17, 1). Ainsi, le langage de l'action a son équivalent dans le langage de l'être. « *Dans l'Arkhé était la Parole (le Logos)* », et qu'est-ce qu'elle disait ? Rien ! La Parole était *turnée vers* le Père. L'essence de la parole est tournure, adresse à, révélation de proximité.

« ²⁹***Ses disciples lui dirent : "Voici maintenant que tu parles clairement et tu ne dis aucune énigme. ³⁰Maintenant nous savons que..."*** » Ils disent : « *Tu parles clairement* » et cependant, c'est le même discours du début à la fin. En effet, la différence entre l'énigme et la parole claire, c'est que la parole claire est l'énigme entendue. Il ne faut pas entendre : il leur a parlé par énigmes et maintenant il leur parle par paroles claires, alors retenons la parole claire. Non ! C'est la même parole. C'est seulement dans l'énigme que s'entend la parole claire. La parole claire est l'énigme entendue.

Ce qui donnerait à réfléchir beaucoup plus longuement que nous ne pouvons le faire sur cette fonction de la parabole, de l'énigme dans le Nouveau Testament. Il y a des passages en Matthieu sur les fonctions de la parabole : « *Je parle en paraboles, de peur qu'ils n'entendent et se convertissent.* » Peut-être que le "*de peur que*" nous est inaudible. La parole, ici, est toujours un lieu de dévoilement, qui dévoile le cœur prêt à entendre et le cœur qui n'est pas prêt à entendre maintenant, et celui qui n'entend pas. La parole ne fait rien, la parole révèle la proximité ; la parole ne rapproche pas, la parole atteste qu'on était proche sans le savoir.

Le texte poursuit sur quelque chose qui boucle avec le début : « ***"Maintenant nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que quelqu'un te questionne.*** – Nous retrouvons là le thème johannique que nous avons souligné plus haut, à savoir le fait que « *Jésus connut qu'ils voulaient le questionner* » (v. 19), thème important qu'il faut situer en son lieu. – ***En ceci nous croyons que tu es venu d'auprès de Dieu.*** » ³¹***Jésus réplique et leur dit : "Maintenant vous croyez ?"*** »

La prochaine fois nous prendrons le temps de revenir sur le parcours effectué pendant ce trimestre. Nous échangerons sur ce que nous avons pu retenir de nos lectures.

²⁶ Les versets 26-28 seront commentés de façon plus précise lors de la onzième rencontre.

Onzième rencontre

Jn 16, 26-33 récapitule la totalité

Le processus qui va du trouble à la prière

Nous allons ponctuer d'un point provisoire les lectures que nous avons faites ce trimestre et j'aimerais que nous prenions un peu de temps en levant le nez au-dessus de la page, au-dessus du texte, pour échanger sur ce que nous aurions pu retenir de ces lectures.

Est-ce que nous avons appris à prier ? Réponse : non ! Cela n'était pas notre visée. C'est en priant qu'on apprend à prier ! Peut-être avons-nous appris à prier étant petit enfant, peut-être non, et ce n'est ni bien ni mal. De toute façon, se préparer à la prière dont on n'a pas usage, ou à une reprise de la prière dont on a usage, c'est se poser la question : étant donné ce qui constitue notre mode d'être aujourd'hui, est-ce que la prière est quelque chose de plausible, et comment s'installe-t-elle dans l'être-homme qui est le nôtre ? Est-ce qu'elle est nécessaire, est-ce qu'elle est impossible, invraisemblable ? Est-ce qu'éventuellement elle peut avoir une place éminente ? Ce sont autant de questions qui ont été touchées, d'une certaine manière, par la façon dont nous avons procédé jusqu'ici. Le « comment prier » n'était pas de notre recherche première.

Nous avons tenté des choses, et nous les avons tentées dans une lecture déterminée. Il existe des réflexions et même des thèses sur ce qu'il en est de la prière dans l'histoire de l'humanité, dans les diverses traditions, dans les diverses religions : quel type de postures, comment cela se justifie, comment cela s'insère dans l'ensemble de la vie ? Je pense qu'il ne faut pas procéder de cette manière car je suis très soupçonneux. Même à l'intérieur de la simple tradition chrétienne, la façon dont la prière est pensée chez saint Jean et la façon dont elle est pensée chez Thomas d'Aquin n'ont rien à voir, alors a fortiori s'il s'agit de plusieurs traditions. Donc il faut à chaque fois aller voir à la source envisagée. Et la source envisagée chez nous c'était saint Jean.

Le chemin que nous avons pris, les textes qui ont été choisis, vous ont peut-être étonnés. Au premier trimestre nous avons au fond quasi-expulsé la prière d'une compréhension qui ferait d'elle une activité qui serait de notre propre initiative, qui serait de nous. En effet nous avons dit qu'il n'y avait qu'une prière, et que la prière essentielle était le Christ lui-même. Je ne sais si cela vous a donné à penser.

Au second trimestre nous avons pris un chemin beaucoup plus modeste qui était de voir quelle place et quelle fonction éventuellement était attribuées à la prière, à notre prière, et aussi quel était son chemin : dans quel processus, dans quel cheminement de pensée et d'habitude, on accédait à la prière. Nous avons vu surtout certains versets de Jn 14, et puis le développement assez long de Jn 16, 16 sq à propos duquel nous avons été conduits à lire pendant une séance l'apparition de Jésus ressuscité à Marie-Madeleine (Jn 20).

Est-ce que, dans les choses dites, il y en a qui ont gardé quelque place dans votre mémoire ? Est-ce que certaines ont fait problème ? C'est à vous librement de prendre la parole.

I – Jn 16, 26-33 récapitule la totalité

Versets 26-27. Nous sommes tout entiers dans le Je christique.

► Est-ce qu'on pourrait revenir sur les versets 26-27 : « *En ce jour-là vous demanderez en mon nom, et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous car le Père vous aime puisque vous m'avez aimé et vous avez cru que je suis venu du Père.* » Il parle de « ce jour-là », mais je croyais que le Père nous aime de toujours.

J-M M : Tu as tout à fait raison de percevoir que « ce jour-là » n'est pas de l'ordre de notre temporalité. D'autant plus que « le Père vous aime » est ici donné avec quelque chose qui pourrait apparaître comme une condition : « *puisque vous m'avez aimé* », mais en fait le « puisque » est à entendre comme « du fait que ». En effet c'est la même chose que Dieu nous aime et que nous aimions le Christ, c'est dit explicitement dans la première lettre de Jean.

En effet d'une part Jean dit : « *Tout homme qui aime l'engendrant aime aussi celui qui est engendré de lui* » (1 Jn 5, 1), c'est-à-dire que celui qui aime le Père aime ce qui est né de lui puisque c'est son propre ; et d'autre part nous savons que la formule « nous aimons » se trouve aussi à l'inverse « nous sommes aimés » : « *Nous aimons de ce que lui (Dieu) le premier nous a aimés.* » (1 Jn 4, 19). Cette réversibilité est très importante, elle signifie qu'il n'y a pas un antécédent et un conséquent. Autrement dit ce sont deux façons de dire la même chose.

Il faut voir qu'à ce moment du texte nous sommes à un point de récapitulation qui saisit la totalité. « *Vous demanderez dans mon nom* », « *Je ne dis pas que je prierai le Père* »... Tous cela ce sont des aspects de la même réalité. Au chapitre 14, dans « *Je prierai le Père* », nous avons appris que le Je christique était le grand Je, c'est-à-dire incluant que nous prions. Ici, quand il dit : « *Je ne dis pas que je prierai le Père pour vous ...* », cela signifie que nous sommes tout entiers dans le Je christique.

Nous avons noté cette circulation comme principe, c'est-à-dire que les verbes essentiels (donner, demander...) sont des verbes corrélatifs : ils donnent une qualité d'espace qui l'emporte sur les articulations syntaxiques qui impliquent un sujet, un complément. Les sujets, les compléments directs ou indirects peuvent s'inverser, nous avons éprouvé cela dans le chapitre 17 comme principe de lecture. Même chose ici. Cela dit la qualité d'espace.

Je profite de l'occasion pour parler de la suite de notre méditation. Le Christ vient de dire de ne pas le questionner, que lui-même ne va pas prier le Père, mais il leur dit aussi de « *demander (prier) dans le nom* ». Voilà une expression « *prier dans le nom* » qui est elle-même récapitulative, et que nous avons soigneusement gardée en réserve pour en faire notre étude du troisième trimestre : que signifie le nom ? Je pense que presque tout l'évangile de Jean est susceptible d'être récapitulé autour de cette méditation sur le nom.

Verset 28. Le rapport ciel / terre. Plus ça monte et plus ça descend.

► Au verset 28 le Christ dit « *Je suis sorti du Père ... Je vais vers le Père* » est-ce qu'il est dans le « puisque » du verset 27 ?

J-M M : D'abord « *Je suis venu du Père... et je vais vers le Père* » est une façon d'identifier Jésus, c'est-à-dire d'identifier la prière essentielle, et il s'agit de prendre place dans cette prière

essentielle puisque Jésus dit : « *vous ne me questionnez pas* ». Par ailleurs occasion de dire que reconnaître Jésus, l'identifier, c'est savoir d'où il vient et où il va. C'est précisément ce qui est indiqué ici à la mesure où il est identifié comme venant du Père et allant vers le Père. Or "qu'il vienne vers nous" et "que le Père envoie", c'est la même chose, et c'est le terme qui est employé à la fin du chapitre précédent : « *celui qui m'a envoyé* » (Jn 15, 21).

Le venir christique a deux noms : « je viens » et « le Père m'envoie », et c'est la même chose. Par ailleurs être envoyé ne signifie surtout pas : partir d'un lieu pour aller dans un autre. Être envoyé ça signifie « être de », et ça signifie la même chose qu'être fils.

► « Aller vers le Père » aussi ça signifie la même chose.

J-M M : Justement, et là nous arrivons à un point crucial qui consiste en ceci que plus il va vers le Père et plus il vient vers nous. Autrement dit ce qui tient le rapport du haut et du bas, le rapport du ciel et de la terre, donc de la bipolarité de toutes choses et de tout être, c'est un axe qui est figuré de diverses manières dans l'évangile de Jean : c'est la figure de l'échelle de Jacob, c'est la figure du serpent d'airain qui désigne l'exaltation sur le bois²⁷, c'est la figure de la croix même du Christ, la croix axiale. Seulement ce qui est dit de cette axialité, de sa circulation, donc du rapport ciel / terre, du bon rapport de la bipolarité constitutive de toute chose, c'est précisément que ça monte et que ça descend, et que ça monte du même coup que ça descend, ce n'est pas tantôt et tantôt. Autrement dit il y a là cette idée d'une extension...

► Justement, dans ce verset j'ai entendu une respiration c'est-à-dire expir / inspir. Est-ce que c'est la même idée ?

J-M M : Oui et non. Ce qu'il faudrait penser ici c'est la simultanéité de l'expir et de l'inspir, donc l'image de la respiration n'est pas complètement bonne. Ici c'est vraiment *homou* (ensemble). Mais on ne va pas entrer là-dedans maintenant.

On peut s'en approcher. Je vais vous donner une façon provisoire et pas tout à fait suffisante de penser la chose. En effet Jésus quitte sa présence prépascale, usuelle, pour aller vers le Père, ce qui désigne la mort ; or la mort désigne la même chose que sa résurrection puisque la résurrection est inscrite dans son mode de mourir, c'est-à-dire qu'il vient vers nous sous un autre mode. C'est lui-même qui le dit : « *Il vous est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais le paraclet ne viendra pas* » (Jn 16, 7), c'est-à-dire « je ne viendrai pas dans ma dimension de pneuma vivifiant ». Dire cela c'est une préparation, ce n'est pas encore l'extrême.

Ne vous étonnez pas que ces choses-là soient très difficiles parce que nous sommes là dans le chapitre 16. Or ce chapitre récapitule des expressions qui ont été employées dans les chapitres 14 et 15 d'une façon moins énigmatique, c'est pourquoi il se termine sur une méditation sur la différence entre l'énigme et la parole claire. Cette fin de chapitre est tout entière dans la résolution du mot énigmatique « *Un peu et vous ne me constaterez plus, ce qui est à rebours un peu et vous me verrez.* » C'était dit de façon plus simple au chapitre 14 : « *Je m'en vais et je viens près de vous* » (v. 28) mais à ce moment-là ça ne médite pas l'intime énigmatique de la chose. Le chapitre 16, de ce point de vue-là, est la pointe aiguë de la méditation. On peut ajouter le chapitre 17 qui suit immédiatement et qui est la prière même. D'ailleurs la prière est en question dans toute la deuxième partie du chapitre 16.

²⁷ Dans l'évangile de Jean l'échelle de Jacob se trouve à la fin du chapitre premier, l'exaltation sur le bois (sur la croix) à partir de la figure du serpent d'airain est en Jn 3, 14.

Au chapitre 17 le Christ prie, c'est-à-dire qu'il manifeste sur le mode de la demande le don que le Père lui fait de lui-même et qu'il restitue au Père : « *Père glorifie ton Fils ce qui est que le Fils te glorifie.* » Donc cette prière est effectivement la pointe. Elle est annoncée à la fin du chapitre 16 par l'évocation de « *Je suis venu du Père... et je vais vers le Père* » (v. 28), et par ce qui est dit dans les deux derniers versets que nous n'avons pas encore lus.

Versets 32-33.

Les versets 32 et 33, qui terminent le chapitre 16, méritent que nous nous y arrêtions, bien qu'ils ne traitent pas de notre sujet : « ³²*Voici l'heure vient, et elle est venue, où vous serez dispersés-déchirés chacun vers son propre* – le mot de *skorpizeïn* est prononcé ici – *et vous me laisserez seul. Mais je ne suis pas seul car le Père est avec moi.* » Cette phrase très importante fait le lien entre les chapitres 16 et 17. Elle est traditionnelle et reprend l'expression psalmique qui est citée par les Synoptiques : « *Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées (diaskorpisthésontai).* » (Mc 14, 27 et parallèles). Or le mot *skorpizeïn* est prononcé dans notre verset 32 : « *Vous serez dispersés chacun vers son propre et vous me laisserez seul (monos). Mais je ne suis pas seul...* » C'est la révélation de *l'être au Père* du Christ tel qu'il se manifeste dans le chapitre 17. Il y a là un ensemble qui se tient très fortement.

Nous avons déjà parlé de cela en évoquant la nécessité d'entendre les mots les plus importants de Jean dans leur contexte. Le mot "*le propre*" est généralement pris en bonne part : « *Vous êtes mes propres* », et le mot *monos* (seul) est pris aussi en bonne part dans *monogénês*. Or, ici, nous avons la dispersion des multiples, et *le propre* est ce qui déchire, ce qui sépare les uns des autres, tandis que le *monos* est le *monos* de la solitude, de celui qui est laissé seul et non pas le "un" de *monogénês* (fils un et plein). C'est intéressant de remarquer cela au sujet du vocabulaire. Alors il faut voir qu'en fin de compte ici le *monos* s'appelle « n'être pas seul. »

Le chapitre se termine par la mention de la paix, mais aussi de la souffrance : « *Je vous ai dit ces choses afin que vous ayez paix en moi. Vous avez souffrance dans le monde* – le mot de souffrance (*thlipsis*) revient, qui était dit à propos de la femme – *mais ne craignez pas, j'ai vaincu le monde.* » (v. 33). Il y a donc là un ensemble qui se tient très rigoureusement.

II – Le processus qui va du trouble à la prière

► Moi ce qui a rencontré mes préoccupations, c'est ce cheminement que tu as souligné qui va du trouble à la recherche, puis à la question qui se dissout en prière. Je me suis dit que ma difficulté à trouver était liée à ce monde dans lequel on ne se laisse plus beaucoup troubler, et où on ne vit plus le manque dont il est question ici.

J-M M : Tu soulignes la notion de manque. Il faudrait étudier de bien près le manque qui suscite la question, et peut-être aussi, si on en a l'usage, la prière.

L'intérêt, dans ce processus où il y a quatre étapes, c'est que toutes les étapes sont ambiguës, jusqu'à la dernière. D'abord un trouble peut très bien ne pas susciter la moindre demande, il peut être occulté, c'est peut-être ce que tu évoques. D'autre part il y a du manque, et par rapport au manque il y a beaucoup de demandes, mais certaines demandes peuvent être sans aucune direction vers la prière.

Les étapes sont en fait des moments constitutifs.

Le manque suscite une recherche d'abord. D'ailleurs j'ai pris soin de dire que nous recherchions ici. J'avais dit aussi que nous n'étions pas dans la prière. En fait, je n'en sais rien. Je veux dire que, lorsqu'il y a prière, elle n'est pas simplement l'aboutissement terminal de quelque chose, elle est séminalement rétrospectivement dans toutes les étapes antérieures.

Donc il y a des façons de vivre le trouble et le manque, il y a des façons de questionner, d'être en recherche, dont je ne sais pas s'ils ne sont pas en fait des modes éminents de la prière. En revanche il y a peut-être des modes de prier qui ne sont pas du tout dans la prière authentique. Ce point-là est très important.

Quand je parle d'étapes, ce sont en un certain sens des étapes, mais ce sont aussi des moments constitutifs, déjà parce que nous voyons que ces moments-là ne s'évacuent pas nécessairement les uns les autres. En effet je peux être dans le tenant du trouble jusqu'à la fin, y compris dans la prière accomplie.

Qu'est-ce que ce trouble ?

► Est-ce que le mot trouble qui est à la base du processus peut se traduire comme étant un tremblement de l'être propre puisque que dans *taraxis* il y a une notion d'épouvante ? Et est-ce que ce trouble ne serait pas celui qu'on éprouve devant la mort ?

J-M M : Le trouble qui est en question dans nos chapitres c'est le trouble devant la mort de l'autre, puisque c'est le trouble des disciples devant l'absence de leur « être avec ». Or l'être-avec peut être tout à fait constitutif du "je", il ne faut pas croire que c'est autre chose que "je". Et une rupture de l'être-avec peut être une mutilation de "je".

► C'est bien le même mot *taraxis* que Jésus emploie devant la mort de Lazare ?

J-M M : Jésus emploie ce mot à trois reprises pour lui-même, et le quatrième emploi du mot dans l'évangile de Jean, c'est ici à propos des disciples. Ce mot *taraxis* (bouleversement) est employé par les Synoptiques à propos de la tempête mortelle, de la fluctuation sur les eaux, de l'absence de consistance.

À propos de ce que nous évoquons ici il y a une chose plus facile à comprendre. Je l'ai développée à propos de ce que j'ai appelé la tonalité, c'est-à-dire la joie ou la douleur (la peine, les pleurs...). Vous vous rappelez qu'il y avait quatre sens possibles pour joie / tristesse, et que ces quatre sens étaient parallèles aux quatre sens qu'on a dans présence / absence. Ce point est important. C'est en effet ce qui fait que la prière la plus authentique peut être dans la maintenance même de la souffrance et du trouble, et non pas simplement une étape après. Ça se justifie aussi à ce titre-là. Pour dire les choses de façon simple, ces mots-là ne correspondent pas purement et simplement au sens psychologique spontané qu'ils ont. En effet dans le monde on est ou dans la joie ou dans la peine, or ici il y a une peine dont la joie est l'essence cachée, et une joie dont la peine est l'essence cachée. Ne pas entendre cela psychologiquement est très important, parce que je ne suis pas en train de parler ici du sadisme ou du masochisme dans lesquels les rapports de joie et de peine sont aussi très subtils. Autrement dit, je ne parle pas de l'éprouvé en tant qu'éprouvé.

La prière authentique peut être la mort du désir.

Il y a une autre chose peut-être que nous avons indiquée lorsque nous lisons l'épisode de Marie-Madeleine. En un certain sens le processus qui va à la prière est, comme toute chose, l'accomplissement d'un désir. En effet nous sommes dans une pensée dans laquelle on n'accomplit que ce qui est séminalement présent initialement, et qui advient sous forme fructifiante. Or, et ça vaut sans doute pour beaucoup de nos prières, la prière paraît être l'expression d'un désir. Mais il se révèle que la prière authentique peut être la mort du désir. La recherche de Marie-Madeleine au tombeau est mue par le désir de trouver ce qu'elle s'attendrait à trouver, c'est-à-dire le cadavre de Jésus. Or elle ne le trouve pas, et elle ne peut pas le trouver, puisque Jésus est ressuscité.

En un certain sens, sans doute, beaucoup de nos demandes doivent légitimement passer par la mort avant de ressusciter. Il y a mort et résurrection du désir dans la prière.

Nous savons comment le désir de Marie-Madeleine est re-suscité par la parole de Jésus qui la retourne et la touche en son propre, puisque c'est son nom propre qu'elle entend, ce qui lui permet de voir ce qu'elle ne cherchait pas. Certes on ne trouve que ce qu'on cherche et on ne cherche que ce qu'on a trouvé, mais on peut ne pas savoir adéquatement ce qu'on cherche. Ainsi, la prière qui s'exprime sous forme de demandes intéressées, qui est fréquente dans le monde chrétien et dans beaucoup de lieux, peut être néanmoins quelque chose qui fait partie du processus constitutif de la prière authentique. Mais c'est à condition –le mot de condition n'est pas bon, et la condition que je vais donner risque de ne pas être entendue – à condition que le désir qui a lieu de s'exprimer soit sub-ordonné à un désir plus grand, au désir qui reste « je ne sais ce que je désire », et je ne le sais pas même quand j'ai entendu la révélation de ce qui est à désirer et qui s'appelle « *la volonté de Dieu* ».

« Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel. »

Vous avez la phrase de Jean qui se trouve aux derniers versets de sa première lettre : « *Si quelqu'un prie le Père selon sa volonté (la volonté du Père) il l'exauce.* » Ça paraît une espèce de tautologie ridicule, mais le sens profond n'est pas cela. Le sens profond c'est que ma prière qui s'exprime comme elle le peut, librement, néanmoins est une prière qui finalement désire le meilleur pour moi et pour nous, le meilleur de notre insu. Or la volonté de Dieu ne désigne rien d'autre que mon être séminal insu. Ce n'est pas le rapport entre ce que je veux et ce qu'un autre veut qui est en question ici. C'est le désir de moi-même plus profond que ce que j'en sais.

Voici indiqué ici, de façon un peu compliquée peut-être, quelque chose de très simple et qui devrait nous aider à dire autrement la demande du Notre Père : « *Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel.* » C'est-à-dire que la volonté révélée de Dieu est que nous vivions et que nous ayons les vivres essentiels. Ces deux demandes sont à mettre en rapport.

En fait dans le Notre Père il y a « *Père, que ton nom soit consacré* » c'est-à-dire que le mot "nom" est le premier mot prononcé aussitôt après l'invocation du Père, et nous savons que le nom du Père c'est le Fils. Ensuite nous avons « *que ton royaume vienne* », or le royaume c'est la diffusion de la résurrection du Christ, c'est donc le pneuma (l'Esprit). Donc là nous avons les trois et ça suffit. D'ailleurs Luc ne parle pas de la volonté de Dieu²⁸. Saint Matthieu ajoute la

²⁸ Voir le message [Homélie sur Lc 11, 1-4 : le Notre-Père](#), dans le tag "homélie" du blog.

mention sur la volonté, mais l'ajout de Matthieu n'est pas là pour conclure ce qui précède, il est là pour préparer ce qui suit c'est-à-dire « *Donne-nous notre pain essentiel.* » La volonté de Dieu est que nous accédions à l'espace du don, et que nous recevions le don qui est la vie, et le pain de la vie, le pain essentiel.

Même rapprochement à la fin de la rencontre avec la Samaritaine.

Et le rapprochement de ces deux versets de Matthieu (« *Que ta volonté soit faite... Donne-nous notre pain essentiel.* ») est d'une certaine façon l'équivalent de ce que Jésus dit à la fin du chapitre 4²⁹ lorsque les disciples apportent à manger à Jésus en lui disant « *Rabbi, mange.* » En effet il leur dit : « *J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas.* » Ce qui suscite la remarque des disciples : « *quelqu'un lui a apporté à manger.* » Jésus reprend : « *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir l'œuvre.* » Autrement dit « faire la volonté » c'est ma nourriture. Ça peut paraître une expression très curieuse et même presque un peu grandiloquente. Mais pas du tout. Ça dit que ce qui tient le Christ en vie, c'est d'être l'accomplissement du vouloir secret du Père pour l'humanité, c'est son être.

Nous avons ici l'expression « *accomplir l'œuvre* ». Nous savons que volonté / œuvre est l'équivalent de semence / fruit³⁰. Et c'est donc tout naturellement qu'intervient dans la suite du texte la thématique de la semaille et de la moisson. Il y aurait évidemment d'autres façons de l'expliquer. « *Vous dites : "Encore quatre mois et vient la moisson."* » Il y a là une méditation sur le rapport semaille / moisson (semence / fruit). Donc à nouveau nous avons un ensemble qui se tient, et ces ensembles s'éclairent mutuellement.

La prière nous transperce.

Par ailleurs ce que je viens de dire consonne exactement avec une prière de Paul que j'ai déjà citée : « *À celui qui peut en surdébordement par rapport à ce que nous pouvons demander et penser* » (Ep 3, 19). Autrement dit la portée (la vocation) de la prière ne se limite pas à la dimension de notre désir ni à la dimension de notre pensée. C'est une remarque très importante parce que ça explique pourquoi nous ne savons pas de façon empirique ou expérimentale quand est-ce que nous prions. En effet la prière atteint non pas notre désir de Dieu ou notre idée de Dieu, mais Dieu en lui-même. Notre prière est « en surdébordement par rapport au jet de notre désir ». Autrement dit le jet de la prière n'est pas à la longueur de jet de notre désir dont nous avons conscience. Et cela c'est parce que la prière vient de plus loin que de notre singularité. Elle nous traverse, elle va au-delà de nous parce qu'elle vient de plus profond que nous.

Le "plus profond que nous" c'est la prière même du Christ. Nous prenons place dans un trajet qui est le trajet du Christ. Nous sommes rassemblés par une portée, par un trajet qui est le trajet du Christ au Père. Nous sommes transpercés. La prière nous prend de plus originaire que nous ne savons, pour nous conduire au-delà de ce que nous désirons et pensons. La prière c'est se laisser introduire dans ce mouvement.

La grande page de Paul sur la prière se trouve en Rm 8. « *Nous ne savons pas prier comme il faut* », ce qui ne veut pas dire « on ne nous a pas appris les bonnes formules. » : prier, dans le

²⁹ Voir le message [La rencontre avec la Samaritaine, Jn 4, 3-42, texte de base](#), dans le tag "saint Jean" du blog.

³⁰ Voir le message : [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#) dans le tag "structure de base".

sens total du terme, nous ne le savons pas. Mais « *le pneuma y pourvoit* » c'est-à-dire que nous sommes dans la prière de Jésus ressuscité, donc du pneuma (de l'Esprit), et c'est cela notre rapport au Père.

Ceci ouvre à l'être-homme des perspectives et des dimensions qui ne sont pas encloses dans ce que la parole usuelle lui donne à entendre, donc dans le champ des possibilités offertes par son être-au-monde selon sa langue native et son expérience native. Ces perspectives et dimensions sont ouvertes par l'autre parole. D'où l'importance de l'identification de cette parole.

Deux précisions.

► Dans le Notre Père ça concerne le Père, le Fils et l'Esprit. Est-ce que ça nous concerne ?

J-M M : Oui, il ne faut surtout pas distinguer les premières demandes qui seraient désintéressées et puis les autres. Nous avons beaucoup d'intérêt dans les premières, et Dieu en a dans les dernières ! La différence n'est pas là.

► J'ai deux remarques à partir de ce que vous avez dit : quand je prie, je suis emporté dans un mouvement, et même éventuellement quand quelqu'un d'autre prie, et cela doit quelque part me changer ; par ailleurs est-ce la peine de demander ?

J-M M : Effectivement un autre aspect de la prière que nous n'avons pas du tout regardé et qui est très important, c'est de voir comment la prière nous configure. C'est probablement la posture fondamentale. Et elle nous configure à tous égards.

Maintenant la question ultime de la prière n'est pas « à quoi bon demander ». En effet demander signifie que je suis déjà exaucé. Autrement dit la prière, au sens essentiel, c'est être dans l'espace du don et non pas dans l'espace de la prise ou du droit. Ceci concerne ce qu'il en est de l'essentiel de l'être-homme, de l'être-christique. Ainsi j'ai dit qu'il m'était donné de demander, mais plus exactement "ce qui vient" vient en faisant sa place en moi. Or si je demande, je me prépare à recevoir ce qui vient comme don. Et aussi bien l'action de grâces (dire merci) que la demande atteste qu'il s'agit de quelque chose qui se donne. Donc le fait que je demande est déjà une donation.

Ce point-là aussi est très important. En ce sens-là la prière authentique – même si je ne sais pas d'expérience jusqu'à quel point une prière est authentique, ce n'est pas la question pour ce qui nous intéresse ici – la prière authentique est déjà exaucée du simple fait qu'elle soit prière.

On trouve ça chez saint Luc. Récemment dans la liturgie on lisait une chose étonnante à ce sujet : « *Lequel d'entre vous aura un ami qui se rendra chez lui au milieu de la nuit pour lui dire... Quel père parmi vous, si son fils lui demande du pain, lui donnera une pierre ? ou (s'il lui demande) du poisson, lui donnera-t-il un serpent au lieu d'un poisson ? Si donc, vous qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison le Père céleste donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent.* (Lc 11, 5-13). Matthieu dit simplement « il vous donnera de bonnes choses », mais chez Luc c'est l'Esprit Saint. C'est d'ailleurs le sens authentique du don.

Lors de cette rencontre j'ai simplement, soit à partir de vos demandes, soit à partir de mon initiative, étiré un peu des conséquences ou des conclusions, ou reformulé des choses aperçues. La prochaine fois nous commençons à parler du nom.