

Chapitre II

Réflexions autour de l'expérience

Lecture de Jean 14, 16-31

I – Réflexions autour de l'expérience

1) Expériences au sens banal, philosophique et autres.

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

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

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

a) Expérience au sens banal.

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

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

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

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

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

b) Expérience au sens philosophique.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

● Le champ de l'affectif en philosophie.

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

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

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

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

c) Autres emplois du mot expérience.

- **Dans le champ scientifique.**

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

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

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

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

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

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

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

► Saint Paul ne conceptualise pas du tout ?

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

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

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

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

► Les apôtres n'avaient pas ce sentiment?

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

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

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

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

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

● **Parenthèse sur le mot goût.**

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

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

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

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

► À Cana.

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

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

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

►► Et à propos du parfum.

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

► « Il est mort en odeur de sainteté. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3) Questions soulevées à propos de l'expérience

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

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

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

- **Expérience et discernement.**

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

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

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

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

- **Le problème de la transmission.**

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

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

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

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

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

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

II – Jn 14, 16-31. Discours d'adieu

1) Réflexions préalables.

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

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

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

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

b) Précisions sur les quatre noms de la Présence.

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

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

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

► Non.

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

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

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

2) Lecture des versets 16 à 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **Verset 21. L'agapê et la garde.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III – Questions-Réponses

- **Présence et sentiment de présence.**

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

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

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

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

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

- **La notion d'aveu.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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