

« S'il se trouve quelque communion de l'Esprit...¹ »



Jean-Luc
Marion

I. Ce qui manque

L'Esprit, rien de plus banal que de le désigner comme le grand absent. D'abord entre les théologiens. Soit qu'on reproche aux Occidentaux d'en dissoudre la spécificité dans la clôture d'une *deitas*, d'une divinité close dans son essence, où la dernière personne, plus encore que les deux premières, ne consisterait qu'en un lien final, une concrétisation de leur unité, un sceau sans doute mais pas un acteur primordial du salut. Soit qu'on déplore que, pour les Orientaux, on lui attribue trop aisément de compenser dans l'économie tout ce que l'incompréhensibilité du Père (dans sa monarchie) laisse inconcevable pour les hommes, au point qu'en dénonçant le *filioque* et en surinvestissant l'épiclèse et la *theosis*, on risque souvent de le dégrader dans la théologie. Soit on en dit trop peu, en l'enfermant dans une « mission » mal distinguée de celle du Fils, par analogie avec les fonctions de l'âme humaine (volonté contre entendement), ou en lui fixant comme relation le lien de l'unité, elle-même ambivalente, entre la communion du Père et du Fils et la communion de Dieu avec les hommes. Soit on en dit trop, au point de lui attribuer une fonction extra-trinitaire, voire non-trinitaire, en lui assignant un temps (voire une Église) de l'Esprit au-delà de la manifestation du Père et du Fils – fonction indistincte, diffuse et finalement arbitraire, autorisant toutes les dérives sectaires, hérétiques, millénaristes, bref tout le « fanatisme » (*Schwärmerei* disaient les Lumières)².

Mais cette absence, ou plutôt cette insaisissabilité en théologie reflète d'abord l'insaisissabilité de l'esprit dans l'expérience de la vie mondaine. L'esprit ne se définit pas ou pas directement, pas même par opposition à la matérialité : on parle aussi de l'esprit du vin ou d'un alcool, avec parfois plus de précision que de l'esprit d'une conversation ou d'un trait d'esprit. Un chant ou une mélodie peuvent déployer un esprit et se distinguer par leur esprit. Surtout, quand on en vient à l'esprit comme un état, pourrait-on dire, spirituel, il semble encore moins définissable et se dérobe plus encore à l'analyse. Un trait

1 *Philippiens* 2, 1.

2 Voir L. BOUYER, *Le consolateur. Esprit saint et vie de grâce*, Paris, Les éditions du Cerf, 1980.

d'esprit encore une fois se distingue mal d'avec une plaisanterie mal venue (les théories philosophiques du rire le montrent assez). Qu'un certain esprit se dégage d'un certain lieu, d'une certaine cérémonie, d'un certain événement ne se discute pas, mais en quoi il consiste, cela peut ne pas se préciser. L'esprit à l'œuvre se constate, du moins si on a soi-même de l'esprit, mais ne se prouve pas. Et comme l'esprit de géométrie reste imperméable à l'esprit de finesse, la différence entre eux se sent, mais ne s'explique pas – et c'est précisément pourquoi l'esprit de géométrie manque d'esprit, voire manque l'esprit. Qui dénie l'esprit là où il s'exerce atteste seulement que lui-même en manque. Ainsi s'accuse lui-même le gros bon sens ou le prétendu réalisme. Il y a plus : l'on peut percevoir l'esprit et même l'exercer sans pouvoir pour autant le définir, ni le prévoir, parce que nul ne peut le posséder. Au sens le plus radical, l'esprit se reçoit, comme un don ou comme la vie. L'esprit *se respire*, comme la vie qui nous vient toujours d'ailleurs, qui nous maintient dans le temps et qui nous échappe quand nous *expirons* pour de bon. Entre un vif et un mort, la différence ne tient pas à ce qu'on en voit, ce qu'on en perçoit et en touche, mais au souffle de sa respiration ou à son expiration. Au sens strict et le plus banal, il faut donc admettre que « l'esprit est ce qui fait vivre, *zôopoion* » (Jean 6, 63) et que l'homme ne vit, comme toute chair, que parce que Dieu « insuffla dans ses narines une haleine de vie » (Genèse 2, 7). L'insensible et l'invisible (sinon par le miroir qu'on place devant le visage pour voir s'il se forme encore quelque buée) décident de la vie qui part comme elle est venue : insensiblement. L'esprit donne la vie et la reprend, sans que nous ne puissions rien sur lui. Dès cette vie où nous nous efforçons de maîtriser toute chose mondaine, l'esprit s'atteste comme ce que nous ne maîtrisons pas, du début à la fin, mais qui nous donne à nous-mêmes³.

Ces simples considérations trouvent une autre lumière dans une parole du Christ : « L'Esprit, c'est là où il veut qu'il souffle » (Jean 3, 8). Non seulement l'Esprit souffle, mais il souffle à partir de lui-même et il advient d'un coup et d'ailleurs :

Soudain l'Esprit de nouveau, soudain le souffle de nouveau,
Soudain le coup sourd au cœur, soudain le mot donné,
soudain le souffle de l'Esprit, le rapt sec, soudain la possession de l'Esprit !⁴

3 Voir notre essai « La vie comme survie : le don », in D. Cohen-Lévinas & P. Simon-Nahum (éd.), *Survivre/ Résister, se transformer, s'ouvrir*. Nouveaux colloques des intellectuels juifs, Paris, Hermann, 2019.

4 CLAUDEL, *Cinq grandes Odes*, II, « L'esprit et l'eau », *Œuvre poétique*, éd. J. Petit, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1967, p. 234.

Il souffle où il veut, ce qui veut d'abord dire qu'il ne souffle pas où je l'attendais, ni où je l'aurais voulu, mais sur moi. Il souffle sur moi, parce qu'il ne vient pas de moi mais vient du dehors, d'ailleurs. Je le prends de face et d'un choc sec. Je ne le choisis pas comme *mon* esprit, puisqu'il n'est mien que parce qu'il m'advient ; lui seul me choisit, parce qu'il m'atteint, m'assaille et me marque. Je ne le décide pas, car lui ne me laisse qu'un seul choix, le suivre ou lui résister.

II. Celui qui me manque

Comment comprendre pourtant que « La chair est faible (*asthenès*), mais l'esprit ardent, (*prothumos*) » (Matthieu 26, 41) ? Ne faisons-nous pas plutôt l'expérience, passablement humiliante, qu'au contraire la puissance revient finalement à la chair et que l'esprit défaille, ou qu'à tout le moins « la chair désire ardemment (*epithumei*) contre l'esprit et l'esprit contre la chair, car l'une et l'autre s'opposent réciproquement » (Galates 5, 17) ? C'est aussi pourquoi, l'opposition initiale mettrait déjà en garde et avertissait que l'ardeur de l'esprit reste dans son fond si fragile qu'il faut l'affermir par la veille et la prière : « Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation » (Matthieu 26, 41). Nulle contradiction cependant, puisqu'il s'agit ici de *notre esprit*, et non de l'Esprit, de celui qui vient de nous et que nous expirons (ou même où nous expirons), et non de celui qui souffle où il veut. Dans le seul cas du Christ, l'esprit coïncide avec l'Esprit, au point qu'il « rend » le premier au Père en tant qu'identique au second (Jean 19, 30) ; en effet, l'esprit de Jésus parvient à vouloir ce que l'Esprit veut, la volonté du Père et non la sienne : « ... priant il disait "Mon père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi ; mais non pas ce que, moi, je veux, mais ce que, toi, tu veux" » (Matthieu 26, 39). La faiblesse de mon esprit ne devient une ardeur que si, par la vigilance de la prière, elle épouse l'Esprit, qui veut ce que mon esprit ne veut pas. Ne pas vouloir ce que veut l'Esprit en moi ou, ce qui revient au même, ne pas pouvoir ou bien pouvoir ne pas vouloir ce qu'il me souffle de vouloir.

Jean-Luc
Marion

Cet écart entre mon esprit et l'Esprit, Paul l'a définitivement décrit en montrant que, devant la Loi, mon vouloir ne coïncide plus avec mon pouvoir :

En effet, nous savons que la Loi relève de l'Esprit (*pneumatikos*) ; mais moi je suis de chair (*sarkikos*), vendu au péché. Car je ne sais pas ce que je fais ; en effet ce que je veux, je ne le fais pas, mais c'est ce que je hais que je fais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je suis

d'accord avec la Loi et conviens qu'elle est bonne. En réalité (*nuni*), ce n'est plus moi qui fais cela, mais le péché qui habite en moi. Car je sais que n'habite plus en moi, c'est-à-dire dans ma chair, rien de bon. Vouloir, c'est à ma portée, mais pas d'accomplir le bien ; car le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, c'est lui que je fais (*Romains 7, 14-19*).

Mon esprit manque donc l'Esprit. Je manque d'esprit et mon souffle trop court s'essouffle trop vite ; il étouffe même au vent du large. Comme le péché consiste finalement à manquer sa cible en visant trop court (*amartēma*), la chair en moi manque de souffle et à la fin ne respire plus. Notre première et souvent notre seule expérience de l'Esprit consiste en ce manque. Et de fait, le Christ nous enseigne d'abord, quant à l'Esprit, ce manque lui-même. – Ainsi à Nicodème, au moment même de lui déclarer que « l'Esprit, c'est là où il veut qu'il souffle », Jésus assène une condition pour le sentir souffler et le respirer : il faut « naître d'en-haut (*anōthen*) » (*Jean 3, 7-8*) ; il ne s'agit pas de renaître, mais radicalement d'advenir et descendre du ciel. Autrement dit, il faut remplir une condition qui nous échappe absolument. C'est pourtant à cette condition seule que, comme le confesse le Baptiste, « le Père ne donne pas l'Esprit avec mesure » (*Jean 3, 34*). – Ensuite le Christ avertit la femme de Samarie que « vient l'heure et c'est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité », car « Dieu est Esprit » (*Jean 4, 23- 24*) ; mais aussi que cela ne se peut que si l'on « sait le don de Dieu [...] l'eau de vie » (*Jean 4, 10*). Or connaître ce don demande de reconnaître le « prophète » comme le « Messie », donc surtout de comprendre que ce Messie ne s'avère tel que parce qu'il a comme « nourriture de faire la volonté de Celui qui [l']a envoyé et d'accomplir son œuvre » (*Jean 4, 34*), ce que nul parmi nous ne peut ni faire, ni même concevoir. – Enfin, le discours dit « du pain de vie » marque à la fois le manque et le don de l'Esprit. La nourriture véritable, dont la multiplication des pains n'offre que le signe, « c'est celle que vous donne le Fils de l'homme, car c'est lui que le Père a marqué de son sceau » (*Jean 6, 27*) ; en fait, le Fils de l'homme ne le donne que parce que lui seul descend effectivement du ciel ; ainsi « ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel ; c'est [s]on Père qui [n]ous le donne, le pain du ciel, le vrai ; car le pain de Dieu c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (6, 32-33). Et le Christ ne nous nourrit du pain de vie que parce que lui-même ne se nourrit que de la volonté du Père : « Je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (6, 38). Seule cette volonté autre que la sienne et pourtant finalement la sienne lui assure de « ressusciter au dernier jour » et donc aussi de nous ressusciter :

Thème

« Oui, c'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour » (6, 38-40). Que signifie cette conséquence et cet élargissement, proprement incroyables ? De quelle logique relève celui-ci ? Nous ne pouvons que constater celle-là, mais pas la concevoir :

Comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne vie. [...] Mais là où le péché a fait le plein (*epleonasen*), la grâce a surabondé (*hupereperisseusen*) (*Romains* 5, 18, 20).

Ou plutôt, concevoir cette conséquence conduit à risquer de s'en scandaliser (*Jean* 6, 61), sauf à admettre que : « C'est l'esprit qui fait vivre (*zôopoios*), la chair ne sert de rien. Les mots que je vous ai dits sont esprit et vie » (6, 63). Le manque de l'esprit ne se comble qu'en passant de l'esprit à l'Esprit et la question devient celle de la décision, car « il est certains d'entre [n]ous qui ne croyons pas » (6, 64), de la même manière que « beaucoup des disciples se retirèrent en arrière et ne marchèrent plus avec lui » (6, 66). Pour cette raison et par contraste, *Jean* place ici la confession de Pierre qui, lui, répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Nous croyons, nous, que tu es le Saint de Dieu » (6, 68-69). Cette distance, comment la franchir ? Comment recevoir l'Esprit quand manque notre esprit de chair qui ne sert de rien ?

Jean-Luc
Marion

III. L'anamorphose

Avant d'avancer dans la lecture de *Jean*, revenons à la situation de départ. Nous avons constaté que nous ne pouvons pas, de nous-mêmes et dans notre état, rendre notre esprit prompt et allant (*prothomos*), mais que nous devons constater la faiblesse de notre volonté, même éclairée. La philosophie a interprété cette contradiction comme une figure du mal radical (Kant), et une tendance de la théologie l'a analysée sans pouvoir vraiment la surmonter. Ou plus exactement elle l'a formalisée dans l'opposition insoluble du libre-arbitre et de la grâce (suffisante, efficace, etc.), sans que la querelle de *auxiliis* ne trouve, après des siècles de disputes, de sanction finale par le magistère. Faut-il s'en tenir là ? Quand une question théologique ne trouve pas de réponse, il convient de se demander si les termes dans lesquels elle se pose l'exposent correctement ou, dès le départ, la rendent insoluble. Dans le cas de la faiblesse de la volonté on peut le soupçonner à un indice très clair : supposons que de faible ma volonté

devienne forte et qu'elle me permette ainsi de faire le bien que je vois et approuve, que s'en suivrait-il ? Ou bien cette volonté aurait en fait disparu, intégralement soumise à la grâce qui la corrigerait en ne lui laissant aucun choix – mais alors on devrait en venir à la prédestination la plus stricte (calviniste) où, bien que justifié extrinsèquement, je reste intrinsèquement toujours doté d'une volonté pécheresse. Ou bien elle aurait trouvé en elle-même, par ascèse, exercice et pratique des vertus, la ressource pour, de faible, se rendre forte, sur le modèle de Pélage, évacuant en fait la grâce du Christ, désormais réduit au rôle d'un exemple mais non plus d'un rédempteur (Kant et les théologiens protestants libéraux aboutirent de fait à cette conclusion). Ces deux réponses à la question, aussi opposées soient-elles, gardent un présupposé commun : si ma volonté peut s'annuler ou s'affirmer, c'est parce qu'elle reste elle-même ou plutôt dans son site propre, prenant, à partir de lui, l'une ou l'autre décision. Elle choisit son orientation entre la chair et l'esprit en habitant chez elle, en se décidant entre deux orientations, mais en demeurant fixée dans son site, identique à soi. En un mot, dans sa décision pour (ou contre) la volonté du Père – qu'elle se laisse submerger par la grâce ou qu'elle acquière la puissance de s'en dispenser – elle occupe toujours le centre du jeu et tient la place ; elle oriente le jeu, mais en gardant toujours son lieu. Son point de vue reste maître et, comme le dit le langage courant, je fais mon choix, *j'ai* ou *je n'ai pas* la foi. Dans les deux cas, on admet que c'est à moi d'en décider, de mon point de vue. Les athées « humanistes » et bienveillants abusent de cette attitude, sans soupçonner son incohérence.

Thème

Or ce mode de décision entre deux orientations vues d'un seul point de vue stable vaut – du moins *peut-être* – dans le monde des objets et de leur gestion économique, là où la compréhension supposée adéquate que nous en avons permet de les comparer, apprécier et choisir à partir justement de *notre* unique et stable point de vue. Mais il devient caduc dès que nous avons affaire aux choses et à autrui (qui partagent la même caractéristique, à savoir que personne ne peut jamais les connaître ni même les *voir* adéquatement⁵) : ici, pour voir une chose et *a fortiori* en décider, il faut se déplacer, s'en approcher, en faire si possible le tour, la voir arriver et disparaître, attendre son retour et le guetter : il faut l'apprendre, l'apprivoiser et s'y faire. Pour mieux le concevoir, on peut recourir ici à un dispositif d'abord identifié en histoire de la peinture, l'anamorphose. Certains tableaux ne font plus voir – au premier regard, au regard habituel du

5 HUSSERL : « “La” chose est proprement elle-même ce que personne n’a jamais vu effectivement » (*La crise des sciences euro-*

péennes et la phénoménologie transcendantale, §47, Hua. VI, p. 167, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 167).

spectateur et qui fut celui du peintre, le regard central, de face et maître pour ainsi dire de l'espace visuel (par exemple en exerçant la mise en perspective) – un spectacle organisé en formes identifiables, couleurs délimitées et arguments reconnaissables. Tel est le cas bien sûr dans l'abstraction, lyrique ou non, mais ce fut aussi l'intention déclarée de certaines toiles baroques : de face, du point de vue unique d'un regard maître, n'y apparaît qu'une rhapsodie confuse, absurde même, insignifiante en tous cas. Mais l'intention du peintre se décèle et se révèle si, acceptant de se déplacer, le spectateur, longeant la toile, quitte son point de vue initial supposé unique, pour atteindre à tâtons celui qu'a pris réellement le peintre. Alors, à partir de *cet autre point de vue*, d'un coup, tout le visible se réorganise, reprend forme et devient signifiant, révélant l'autre point de vue⁶. Cette apparition retardée n'advient que si le spectateur, en l'occurrence spectateur ambulant et *dégagé* de son point de vue initial, a su se déplacer jusqu'à *un autre point de vue* extérieur à lui et pourtant le lieu intime du tableau. Cette remontée (*ana-*) d'un point de vue à un autre permet seule de faire remonter la forme (*-morphosis*) à la visibilité. Une telle démarche, rapportée de l'expérience esthétique à la question de la grâce et du libre-arbitre ou, plus correctement, à celle d'une volonté voulant la volonté du Père selon l'Esprit, conduit à une problématique toute différente. Il ne s'agit plus de réduire à néant la volonté et l'esprit de l'homme, ni de les hypertrophier, mais de faire passer mon unique volonté d'un lieu à un autre, de mon esprit à l'Esprit, qui fait que le Fils veut, en lui, la volonté du Père. Il s'agit que ma volonté parcoure, comme un regard se déplace suivant une anamorphose, l'écart entre son point de vue, son esprit, et le point de vue de l'Esprit. Il s'agit de vouloir selon l'Esprit, selon un Esprit qui me vient d'ailleurs, qui m'y conduit et qui me sort du mien. Je garde mon unique volonté, mais je la fais (ou la laisse) vouloir selon une autre logique, selon un autre souffle, qui ne veut pas ce que et où je veux, mais me fait vouloir où et comme il souffle – l'Esprit.

Jean-Luc
Marion

IV. L'écart et le site

Cet écart entre l'esprit et l'Esprit qui d'ailleurs (depuis l'ailleurs) souffle sur la volonté se marque au moment précis où Pierre, le premier, confesse Jésus comme « le Christ, le Fils du Dieu vivant ».

6 On songe évidemment à HOLBEIN LE JEUNE, « Les deux ambassadeurs » et surtout au Père E. MAIGNAN et à son anamorphose de *La vie de saint François de Paule*, sur le mur du couvent des Minimes de la Trinité des Monts, Rome (1642). Voir *Étant donné. Essai*

d'une phénoménologie de la donation, §13, Paris, PUF, [1997, p. 169 sq.], "Quadrige", 2013⁴, p. 197sq. et aussi *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, §12, Paris, PUF, [1981¹], "Quadrige", 1991², p. 263.

Car Jésus lui explique aussitôt non pas ce qu'il a dit (il a dit vrai et il n'y a rien à ajouter), mais ce qu'il a fait (ou laissé se faire en lui) pour parvenir à cette confession : « Heureux es-tu Simon Bar Jonas, car ce n'est ni la chair, ni le sang qui t'ont révélé, mais mon Père qui est aux cieux » (*Matthieu* 16, 17sq.) ; notons que le verbe (*apekalupsen*, « a révélé ») n'a ici pas de complément direct ; il peut donc se rapporter à la confession de Jésus comme le Fils, mais aussi, indissolublement, à la révélation de Pierre à lui-même, désormais « pierre » pour y édifier l'Église (16, 18). En effet la confession n'intervient qu'au terme et au prix d'une anamorphose, par quoi Pierre change de point de vue, outrepassant celui où Jésus ne serait que le Baptiste, Élie, Jérémie ou « l'un des prophètes » (16, 14, voir *Marc* 8, 28 et *Luc* 9, 18-21). Et la même confession de Pierre, quand elle intervient au terme du discours du pain de vie, s'oppose au déni de ceux qui trouvent celui-ci « dur [...] à entendre » et qui « s'en vont » (*Jean* 6, 60, 66) ; l'écart entre lui et eux tient donc à l'Esprit : « C'est l'esprit qui fait vivre, et la chair n'y sert de rien » (6, 63)⁷. Il s'agit de se déplacer, d'accomplir une anamorphose, de changer de point de vue – de passer d'un esprit à un autre, à l'Esprit :

Thème

Car c'est à nous que Dieu l'a révélée [sc. la sagesse de Dieu] par l'Esprit. Car l'Esprit scrute tout, même les profondeurs de Dieu. Qui d'entre les hommes connaît les choses des hommes, sinon l'esprit de l'homme en lui ? De même aussi nul ne connaît les choses de Dieu sinon l'Esprit de Dieu. Et nous, nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit venu de Dieu (*ek tou theou*), pour que nous connaissions ce dont Dieu nous a fait la grâce (*1 Corinthiens* 2, 10-12).

Ce transfert d'un esprit à l'autre, ou plutôt cet exode de notre esprit hors de son lieu vers l'Esprit, aucun homme ne peut l'accomplir (en prétendant renforcer sa volonté et mobiliser tout son courage, son sang et sa chair), parce qu'il s'agit d'une toute autre chose : de venir non plus de soi (même augmenté), mais d'advenir « d'en-haut (*anôthen*) » ; il s'agit de recevoir un « esprit nouveau », de remplacer un « cœur de pierre » par un « cœur de chair » (*Ézechiel* 11, 19) ; et cela, nul autre ne peut nous le rendre accessible que celui qui, en

7 Voir : « Nous ne pouvons hériter du Royaume de Dieu par la chair et le sang » (*1 Corinthiens* 15, 50) ; « ...celui qui daigna révéler en moi son Fils [...] sans consulter la chair et le sang... » (*Galates* 1, 16) ; et ceci d'autant plus que « ...ce n'est pas contre la chair et le sang que nous combattons, mais contre

les principautés, les puissances (*ezousiai*), les régisseurs de ce monde de ténèbres, les esprits du mal (*pneumatika tês ponêrias*) habitants dans les cieux » (*Éphésiens* 6, 12) : chair et sang, se trouvant hors-jeu quand il s'agit de confesser le Christ par anamorphose, l'adversaire relève lui aussi de l'esprit, mais de l'esprit du mal.

vérité, « descend du ciel, le Fils de l'homme » (*Jean* 3, 13). Or parce qu'il le fut et l'est encore, c'est le Christ, celui « que ni les sangs, ni la volonté de la chair, ni la volonté de l'homme, mais Dieu a engendré », qui seul « a donné la puissance de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom » (*Jean* 1, 13, 12).

Paradoxalement et en fait logiquement, à la fin, ce n'est plus nous qui parcourons l'anamorphose (nous ne venons pas du ciel), mais l'Esprit lui-même qui l'accomplit, en venant « du ciel » sur nous. De fait, depuis Moïse et les prophètes, l'Esprit « descend » sur les hommes ; et lors de son baptême par Jean, quand il endossait en sa personne tout le « reste d'Israël », le Christ « vit les cieux étant fracturés et l'Esprit descendre comme une colombe et demeurer sur lui » (*Marc* 1, 10). Certes « l'Esprit de vérité [...] provient du Père » (*Jean* 15, 26) mais, comme nul ne peut voir le Père sinon en voyant le Fils (*Jean* 14, 9), et comme le Fils ne peut se confesser que dans l'Esprit, c'est par le Fils vu dans l'Esprit que nous accédons, dans le même Esprit, au Père⁸. L'Esprit nous met dans le site unique et précis où seulement nous pouvons voir Jésus comme le Fils, donc comme Fils du Père, donc comme « l'icône du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15)⁹. Il revient donc au Christ, à mesure où il « va au Père » de mettre en œuvre pour nous aussi, bref de faire descendre aussi sur nous l'Esprit qui nous fera voir le Père : « Et je prierai le Père, et il vous enverra un autre Paraclet, pour être avec vous à jamais, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit, ni ne le connaît » (*Jean* 14, 16-17). Le Christ nous fait recevoir l'Esprit comme le Père l'a envoyé : « Il leur dit donc encore une fois : "La paix avec vous. Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". Disant cela, il souffla sur eux et leur dit : "Recevez l'Esprit saint" » (*Jean* 20, 21-22). Désormais, non seulement nous parvenons à voir Jésus comme le Fils, donc comme l'icône du Père, mais – ainsi comme intronisés de plein droit dans la vie de l'Esprit – notre propre esprit se trouve intégré à la vie trinitaire et nous y vivons, respirons et demeurons pour ainsi dire *de l'intérieur*. Cette invraisemblable conclusion, presque délirante, s'impose pourtant dès lors que nous admettons

Jean-Luc
Marion

8 *Jean* 14, 28 : « Je m'en vais et [re] viendrai vers vous, *upagō kai erkhomai pros humas* », pourvu que l'on corrige la traduction habituelle (par exemple la Bible de Jérusalem) suivant *Jean* 16, 6-7 : « il vaut mieux que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (voir *erkhomai* en *Jean* 14, 28 ; 17, 11 ; 17, 13 ; et *upagō* en *Jean* 14, 28 ; 16, 5 ; 16, 17. Cette correction

a un sens théologique fondamental comme l'a montré Garrigues (« L'inachèvement du salut, composante essentielle du temps de l'Église », *Nova et Vetera*, 1996/2, repris dans *Le peuple de la première alliance*, c. V, Paris, Éditions du Cerf, 2011). Les conséquences sur la dispute du *filioque*, peut-être sans véritable objet, sont d'importance.

9 Sur ce point, voir *D'ailleurs la Révélation*, §17, Paris, Grasset, 2020, p. 467 sq.

la promesse du Christ : « Le Paraclet, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout » (14, 26) ; ou bien : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité toute entière » (16, 13sq.).

Or ce qui fut promis – « Jean, lui, a baptisé dans l'eau, mais vous, c'est dans l'Esprit saint que vous serez baptisés sous peu de jours », ou encore : « Vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit saint qui descendra sur vous » –, cela fut donné :

Ils virent apparaître (*ôphthêsan*) des langues comme de feu ; elles se divisaient et il s'en posa une sur chacun d'eux ; et tous furent remplis de l'Esprit saint et commencèrent à parler en d'autres langues selon que l'esprit leur donnait de s'exprimer (*Actes* 1, 5. 8 et 2, 3-4).

Désormais, « l'amour (*agapê*) de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné (*dothentos*) » (*Romains* 5, 5). Donné, l'Esprit nous donne de voir le Père dans le Fils. Et ceci dès maintenant, car « nous-mêmes [même nous] possédons les prémices (*aparkhên*) de l'Esprit » (*Romains* 8, 23). Des prémices et des arrhes en effet, car le don de l'Esprit s'accomplit dès cette vie mortelle encore, mais éternelle déjà. De l'Esprit, nous faisons dès maintenant l'expérience, puisque nous en avons des « acomptes [...] dans nos cœurs (*arrabôna*) » (2 *Corinthiens* 1, 22, voir *Éphésiens* 1, 13). Acomptes en effet, parce que la récolte a déjà commencé, parce que l'héritage commence à être réalisé (comme on réalise un capital, en le dépensant). La reprise de mon esprit par l'Esprit ne supprime pas l'un par l'autre, dans quelque monophysisme de l'humanité ; mais elle déplace mon esprit pour le replacer dans son lieu véritable – celui d'un fils du Père dans le Fils. En retournant vers le Père, je me trouve moi-même enfin dans la demeure filiale. Celui dont l'esprit a fait (ou a reçu de faire) l'anamorphose se retrouve donc lui-même en son premier moi. « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ en moi » (*Galates* 2, 20) : si le Christ vit en moi, moi je vis donc aussi, et d'autant plus que je vis en, par et comme lui, « car pour moi vivre [c'est le] Christ » (*Philippiens* 1, 21)¹⁰. Si « votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu », elle n'a pas disparu, pas plus que vous ; l'une et l'autre « apparaîtront en gloire » (*Colossiens* 3, 3), quand le Christ apparaîtra en gloire. Car même si le monde ne nous connaît pas plus qu'il ne reconnaît le Christ, « nous voyons quel grand amour nous a donné le Père, en sorte de nous nommer fils de Dieu – et nous

¹⁰ Notons qu'ici la copule est manquée ; il faut comprendre que *Christ* équivaut à *vivre*.

le sommes » (1 Jean 3, 1). L'anamorphose qui nous élève nous relève de la condition d'esclave et serviteur, à celle de fils, de je libre d'une liberté longtemps (et encore maintenant) inconcevable.

V. La preuve et l'épreuve

Il faut pourtant que le lecteur honnête considère au moins cet inconcevable, ne serait-ce que parce que des témoins ont reçu et que des croyants ont assumé « l'amour [venu] de l'Esprit (*agapê tou pneumatos*) » (Romains 15, 30). De fait, l'inconcevable offre deux voies d'accès. Il ne s'agit pas tant de preuves qui le rendraient soudainement concevable (et d'ailleurs à partir de quels principes pourrait-on ici construire une preuve ?) que d'épreuves attestant que l'Esprit « œuvre » comme « mon Père toujours œuvre (*ergazetai*) et moi aussi » (Jean 5, 17).

L'Esprit œuvre à l'évidence lorsqu'il permet à un esprit d'homme de confesser Jésus comme le Christ, autrement dit de le voir comme Fils du Père qui se montre en lui, pourvu que ce confesseur laisse très exactement guider la visée de son regard. Personne ne peut expliquer, encore moins prévoir, pourquoi l'un parvient à cette confession, tandis que l'autre n'y parvient pas, pourquoi l'un voit avec évidence et l'autre ne voit rien ou dénie ce qu'il entrevoit. Cette décision ne dépend pas d'arguments, ni de motifs taillés à vue d'homme. Nous pouvons simplement constater que l'écart se trouve *ou non* franchi par anamorphose. Il faut donc, que l'anamorphose se soit accomplie *ou non*, qu'un esprit se soit trouvé repris et remplacé par l'Esprit. Et l'on doit admettre que : « Nul ne peut dire "Seigneur Jésus", sinon dans l'Esprit saint » (1 Corinthiens 12, 3). À chaque fois que cet événement a eu lieu, l'Esprit prouve qu'il a œuvré :

Car vous n'avez pas reçu un esprit d'esclave pour revenir à la crainte, mais vous avez reçu un Esprit de filiation, dans lequel nous crions "abba, Père !" L'Esprit lui-même témoigne avec le nôtre que nous sommes bien fils de Dieu (Romains 8, 15).

On ne saurait dire plus clairement d'abord que mon esprit ne disparaît pas dans l'Esprit, mais que ce dernier vient redoubler le mien pour témoigner avec lui de sa filiation et lui permettre de la performer ; ensuite que le simple fait que mon esprit parvienne à invoquer le Père prouve l'effective action de l'Esprit, sans lequel ce cri eût été soit ridicule, soit impensable. Autrement dit : « Comme vous êtes des fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans tous vos cœurs,

Jean-Luc
Marion

criant “abba, Père !”, en sorte que tu ne sois plus esclave, mais fils, ayant part à l’héritage de par Dieu (*dia theou*) » (Galates 4, 6-7)¹¹. Toute confession de foi atteste de fait l’œuvre de l’Esprit, comme le reconnaît Jésus lors de la confession de Pierre (Matthieu 16, 17sq.), ou bien au retour de mission des disciples, quand « il jubila sous l’action de l’Esprit saint et dit : “Je te rends grâce (*exomologoumai*) Père, seigneur du ciel et de la terre, d’avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l’avoir dévoilé (*apekalupsas*) aux tout petits. Oui, Père car tel fut ton bon plaisir” » (Luc 10, 21) : car la joie submerge le Christ lui-même à constater ainsi, que des hommes, sous l’action de l’Esprit, deviennent par anamorphose de nouveaux fils et, par adoption, des frères.

Cette preuve de l’Esprit par les effets de son œuvre pourrait pourtant rester ambiguë : elle risque de virer à une exaltation incontrôlée et à une conviction trop subjective pour être honnête ; car qui ne risque pas de se duper soi-même en imaginant dire *comme il faut le dire* “Notre Père” et se prétendre ainsi habité par l’Esprit ? Ici intervient ce que l’on pourrait considérer comme une expérience cruciale de l’action de l’Esprit dans notre esprit, comme une vérification expérimentale que nous sommes vraiment les fils de Dieu : nous savons que nous confessons le Père en reconnaissant Jésus comme son Fils, donc que l’Esprit nous inspire un amour de Dieu si, et seulement si, nous nous aimons les uns les autres : « Tel est mon commandement, que vous vous aimiez (*agapatê*) les uns les autres comme je vous ai aimés (*êgapêsa*) ». D’où une première expérimentation : en aimant mon prochain, je reproduis en quelque mesure, ce que le Christ a d’abord fait envers chacun de nous : donner sa vie pour son ami, car « nul n’a de plus grand amour (*meizon agapapên*) que de donner sa vie (son âme, *psuchê*) pour ceux qu’il aime (*tôn philôn*) » (Jean 15, 12-13). Mais de cette première *imitatio Christi* (faire envers mon prochain ce que le Christ a fait envers moi), il s’ensuit une deuxième et plus radicale expérience ; car ce que le Christ a fait envers nous reproduit exactement ce qu’il fait envers le Père et que le Père fait envers lui : « Je ne te demande pas seulement pour eux, mais pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, qu’ils soient tous un (*panes hen ôsin*), comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu’ils soient en nous et que le monde croie que tu m’as envoyé » (17, 21 -23). Intervient ici une deuxième *imitatio Christi*, en fait une

11 La Bible de Jérusalem surtraduit sans doute un texte dont la construction reste en effet ambiguë : elle rend ici *oti dè este uioui* par la preuve que vous êtes des fils, alors que la Vulgate s’en tient à *quoniam*,

suivie par la King James (*because*) et de Lemaître de Sacy (*parce que*). Mais l’antéposition de *oti*, entendue comme « le fait est que », pourrait cependant conduire à ce sens.

authentique et incroyable *imitatio Trinitatis* : l'amour du Christ pour nous, qui se vérifie dans notre amour inchoatif les uns pour les autres, répète l'amour du Fils pour le Père et du Père pour le Fils ; il en devient même l'attestation éclatante aux yeux du monde – « Je leur ai fait connaître ton nom, et je le leur ferai connaître, pour que l'amour (*agapè*) dont tu m'as aimé soit en eux et donc moi en eux » (*Jean* 26). Ainsi pour autant que nous sommes dans cet amour du Père avec le Fils, nous avons la preuve que nous sommes dans l'Esprit.

S'accomplit alors une manière de déplacement horizontal de l'anamorphose verticale, une sorte d'anamorphose horizontale, dans l'intersubjectivité humaine. L'enseignement de *Jean* la développe explicitement. Si « tel est son commandement : que nous croyions (*pisteusômen*) au nom de son Fils Jésus le Christ [anamorphose verticale] et que nous nous aimions (*agapômen*) les uns les autres [anamorphose horizontale], [...] à ceci nous savons qu'il demeure en nous : à partir (*ek*) de l'Esprit qu'il nous a donné » (*1 Jean* 3, 23-24), donc, inversement, ne pas aimer son frère équivaut à ne pas aimer Dieu tel qu'il révèle son amour trinitaire, à mentir et se mentir :

Quant à nous, nous aimons, parce qu'il nous a aimés le premier. Si quelqu'un dit aimer Dieu et qu'il hait son frère, c'est un menteur. Car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne peut aimer non plus Dieu qu'il ne voit pas (*1 Jean* 4, 19-20).

Jean-Luc
Marion

Le contraire de l'amour de Dieu s'expérimente dans le mensonge du non-amour d'autrui, l'amour pour Dieu s'expérimente dans la vérité de l'amour pour autrui. Ce principe de discernement se borne à déployer la duelle unicité du « premier de tous les commandements » que Jésus dédouble et redouble en un seul : « Jésus répondit : "Le premier c'est 'Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme' (*Deutéronome*, 6, 4-5) et de toute ta pensée [*dianoia*, ajoute Jésus]. Et le second : Tu aimeras ton prochain comme toi-même (*Lévitique* 19, 18). De plus grand commandement, il n'y en a pas d'autre". Et le scribe lui dit : "Fort bien, maître ; c'est en vérité que tu as dit 'Il est unique et il n'y en a pas d'autre que lui' (*Deutéronome* 4, 35) » (*Marc* 12, 28-32). L'étonnant ici tient au fait que l'unicité des deux commandements se trouve approuvée par le scribe en référence à ce qui, dans le *Deutéronome* (4, 35), concerne l'unicité du Dieu unique, inscrivant déjà et inconsciemment le double et unique commandement dans la communion trinitaire. Ce qui explique peut-être l'approbation finale de Jésus : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu » (*Marc* 12, 34).

Reste la question de savoir qui est mon prochain ? Comme la parabole de *Luc* (10, 29-37) le démontre, le prochain ne coïncide pas avec les miens ni avec mes proches, mais il advient en tout autrui, même dans un Samaritain pour moi, *ou moi pour lui*. Ce que révèle l'amour de celui qui nous a aimés « le premier » (1 *Jean* 4, 19, et 4, 10 Vulgate), qui nous a aimés « quand nous étions encore pécheurs » (*Romains* 5, 8), c'est-à-dire littéralement ses « ennemis, *ekhthroi* » (*Romains* 5, 10). Nous avons été aimés et adoptés dans le Fils, lors même que nous étions des ennemis de Dieu et que nous le restons encore au moins partiellement. Aimer son prochain, pour nous, semble impossible. Mais pour Dieu rien n'est impossible, parce que même les pécheurs lui restent des prochains – « Cet homme, disaient-ils, fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux ! » (*Luc* 15, 2). Et donc il peut nous enjoindre ce qu'en réalité lui seul peut faire :

Mais je vous le dis à vous qui m'écoutez : « Aimez (*agapatê*) vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous maltraitent. [...] Votre récompense alors sera grande, et vous serez les fils du Très-Haut, car il fait du bien (*khrestos*), Lui, aux ingrats et aux méchants (*Luc* 6, 27-28, 35).

Thème

La récompense consiste exactement à devenir des fils du Père : « Mais moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, en sorte que vous deveniez les fils de votre Père qui est dans les cieux » (*Matthieu* 5, 44). En dernière instance, les deux anamorphoses n'en font qu'une, puisque la montée du Fils vers le Père dans l'Esprit étend la filiation à tous ceux qui s'unissent dans le même Esprit.

VI. État de grâce

La fonction de l'Esprit consiste donc à nous mettre en situation de filiation en confessant le Christ comme Fils, et en reconnaissant qu'il ne fait qu'un avec le Père, en sorte d'entrer nous aussi dans la communion trinitaire, par adoption dans le Fils unique. La divinité de l'Esprit, qui fut si lente à s'imposer à la théologie ancienne, ne s'atteste, comme l'ont entre autres établie Athanase, Basile et Grégoire de Nazianze, que par sa puissance de nous diviniser :

Si quelqu'un a mis son espérance dans un homme privé d'esprit (*anoun*) [ainsi les apollinaristes], il a vraiment perdu l'esprit

(*anoëtos*) et n'est pas digne d'être sauvé entièrement, car ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri, mais c'est ce qui a été uni à Dieu, c'est cela qui est sauvé (*oh de ênôtai tô theo, touto kai sôzetai*)¹².

Or le pourrait-il s'il n'était pas Dieu lui-même ? Mais s'il divinise vraiment, pourquoi restons-nous si lents à devenir des fils du Très-Haut ? Notre tristesse – de ne pas devenir saints – constitue la seule objection réelle à notre confiance en Dieu : on ne peut guère, raisonnablement, douter de Dieu (et si l'on y tient de son "existence"), mais nous ne pouvons pas raisonnablement ne pas douter de notre sainteté (et si l'on veut, de notre existence même). La grâce ne vaut qu'avec le don de la persévérance, mais nous expérimentons, chaque jour avec une écœurante régularité, notre obstination à manquer de grâce.

Et pourtant, elle nous frôle sans cesse, nous entoure et nous attend, chaque fois que nous aimons ceux qui nous aiment et même ceux qui ne nous aiment pas. Peu d'entre nous, peut-être même aucun, ne peut dire qu'il n'a jamais expérimenté ne serait-ce que des moments de grâce, où l'Esprit a assez envahi et renforcé le nôtre, pour nous faire aimer un autrui ou nous trouver aimé par lui, un instant peut-être, mais certainement, indiscutablement. Chaque atome de communion que nous avons expérimentée, depuis que la grâce de la naissance nous fut accordée, vient de l'Esprit et l'atteste en nous. À jamais. Quiconque a pratiqué un sport le sait : la peine endurée sans joie – lors d'interminables entraînements qui n'apportent que très peu de progrès malgré beaucoup de fatigue – peut, après les mois d'hiver à courir dans les sous-bois, au crépuscule et sous la pluie, certains printemps, sur une piste enfin accueillante et ouverte, nous donner, au-delà de la souffrance et même du plaisir désormais indistingués, de sortir de nos possibles, d'allonger la foulée et, sans le comprendre ni même avoir à le vouloir, battre notre record personnel et d'un coup devenir plus que nous n'étions. Ces moments, nous les appelons des révélations et des états de grâce. Et nous avons raison de les nommer ainsi, car ce sont bien des analogies, ténues, modestes mais réelles, de ce que l'Esprit fait avec nous, quand nous touchons à une communion, qu'elle soit érotique, familiale, sociale, esthétique ou même (on peut rêver) morale, comme on voudra l'entendre. L'Esprit de communion souffle là où il veut – même sur nous, même sans que nous le sachions vraiment. Et il se donne sans mesure, mille pour un. L'Esprit nous envahit et nous élève sans que nous ne le voyions jamais, dans un anonymat essentiel qui le

Jean-Luc
Marion

12 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre 101*, « Sources chrétiennes », ed. P. Galloway, 32, PG 37 184a et *Lettres théologiques*, Paris, Cerf, 1974, p. 50.

définit au service du Père dans le Fils. Cet anonymat¹³ s'éprouve justement quand nous ne pouvons plus, dans la performance d'amour, distinguer entre notre esprit et l'Esprit. Nous respirons alors en lui, nous y vivons et y recevons notre seul être véritable, ce qu'il nous donne.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, est professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne et de l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions : La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012 ; Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017 ; D'ailleurs, la Révélation, Grasset, 2020.

Thème

13 Sur cet anonymat essentiel, voir H.U. von BALTHASAR : « L'Esprit reste le Dieu inconnu, qui nous rend Dieu connu » (« Das unbekannte Jenseits des Wortes », *Spiritus Creator*, Einsiedeln, Johannes

Verlag, 1967, p. 103). Pour ce qui provient de Basile de Césarée, voir *D'ailleurs la Révélation*, op. cit., §17, en particulier p. 490.