

## Chapitre III

### Eau et pneuma (Jn 3, Jn 4 et Jn 7)

Pour reprendre doucement notre travail, ce serait bien que je vous parle de Monsieur Bonnet. Quand j'avais moins de dix ans, Monsieur Bonnet qui avait dans les cinquante-six ans, a été mon premier maître de sagesse. C'était un voisin, il était jovial. Il fumait la pipe, naturellement. Et moi, je le suivais partout et je le regardais. Il avait été mutilé inégalement au niveau des deux mains à la guerre de 14, mais il était d'une adresse remarquable. Il avait appris à *faire avec*. Il chantonait et avait des adages qui me laissaient parfois perplexe d'abord, mais me donnaient ensuite à réfléchir. Un des adages de Monsieur Bonnet était celui-ci : « La galette, c'est très bon, surtout si on la mange soi-même ! » Moi, je ne trouvais pas cela très équilibré car j'étais d'un rationalisme incroyable ! Et puis, je réfléchissais et, le lendemain, je comprenais. Ensuite, dans ma vie, je mettais en œuvre ce que j'avais compris de Monsieur Bonnet.

- **Créer ses propres outils.**

Je veux dire ici que *faire avec*, et *savoir s'y prendre*, c'est se constituer ses propres chemins, son propre outillage pour la lecture. De même, les très bons bouchers ne se servent pas d'un couteau tout fait, ils le font à leur main. Moi aussi, j'ai essayé de faire à ma main mes principes de discernement, de coupure. Ce n'est pas forcément le meilleur qui puisse se faire. Mais, ça me sert. Cela ne veut pas dire que l'Évangile est à garder pour soi-même. La page d'Écriture, il faut ensuite la partager, voir si quelqu'un ne peut pas vous aider. Moi, je regardais Monsieur Bonnet. On peut se regarder mutuellement. Ceci pour vous dire que nous allons aujourd'hui faire, en premier, un exercice de lecture, un apprentissage de lecture en étant attentifs, non pas simplement à l'immédiat contenu de la lecture, mais à ce que cela implique comme acte de lecture pour nous.

- **Tenant, teneur, tonalité d'un texte.**

Je me sers – je n'ai pas encore trouvé mieux – pour approcher la Parole, d'une distinction qui est d'essayer d'entendre le texte :

- dans sa **teneur** (ce qu'il dit),
- dans ses **tenants** (ses articulations),
- et enfin dans sa **tonalité**.

Il me semble qu'il faut considérer ces trois éléments qui appartiennent à la symbolique du *tenir*.

Il existe des outils industriels pour la lecture. On les trouve chez les grammairiens, chez les structuralistes... libre à chacun, mais, moi, j'aime bien me faire mes outils. Je m'informe aussi, je regarde au moins de biais ce que font les autres, mais ça ne m'empêche pas d'essayer de produire afin de manger la galette moi-même.

## I – Eau et pneuma en Jn 3, 5 et Jn 3,8

### 1) Naître d'eau et pneuma (Jn 3, 5).

Nous allons aborder aujourd'hui un texte dont il importe qu'on essaye d'apercevoir la tonalité, la teneur (ce dont il parle) et le tenant (les modes d'articulations), comment les choses tiennent ensemble. Ces notions sont vagues et celle de tenant demanderait à être précisée, mais je ne le fais pas tout de suite.

Écoutons ce texte. Nous allons nous en tenir, au moins au début, au seul verset 5 du chapitre 3 de saint Jean : « *Jésus répondit : “ Amen, amen, je te dis, si quelqu'un ne naît pas d'eau et esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.”* »

#### a) La tonalité, la teneur et le tenant du verset, à première écoute.

D'abord, la **tonalité**. Dans quelle tonalité entendons-nous ce texte d'emblée ? Vous, je ne sais pas, mais moi – et je ne suis pas seul – j'entends ce texte en premier dans une tonalité de menace : *Si tu ne pas... alors par conséquent ne pas...*

Pour illustrer cela et montrer que ce verset n'est pas seul en cause de ce point de vue, je vais vous donner un autre exemple qui se trouve au chapitre 14 de Jean (je croirais entendre ma grand-mère) : *Si tu m'aimes, tu feras ce que je dis, et en récompense je demanderai à ton père qu'il te donne...* De quel texte s'agit-il ? « *Si vous m'aimez, vous observerez mes commandements, et alors, moi, je prierai le Père qu'il vous envoie l'Esprit Saint* » (Jn 14, 15) : c'est la tonalité du chantage à l'affection.

Je passe maintenant à la **teneur**, au contenu. Que dit ce texte ? Il dit, à première écoute, que, *si quelqu'un n'est pas baptisé, il n'ira pas au ciel*. Je dis un peu gros, mais c'est ce qu'on entend à partir de la tonalité précédente. Et je dois même dire que cela a été entendu comme une menace effrayante, et sans doute a généré bien des douleurs. Il suffit de penser, dans une période de foi puissante, à l'accident d'un enfant mort-né : qu'est-ce que ce texte disait à la mère ? Ce fut même une douleur telle qu'on y a cherché des subterfuges qui nous paraissent dérisoires, mais qui attestent de la difficulté d'un texte pareil. On a inventé les limbes, par exemple, pour que ce soit un peu moins dur. Au cours des XIIe et XIIIe siècles on a créé des chapelles où on déposait un enfant mort de bonne heure en supposant qu'un ange, un saint, devait le réveiller, le baptiser et le re-laisser mourir. Les historiens connaissent ces coutumes. Ces inventions sont intéressantes en tant qu'elles sont l'indice d'une terreur, d'une terreur générée par un texte menaçant, un texte de ce genre.

Si je regarde maintenant le **tenant**, c'est-à-dire l'articulation, ce texte se laisse analyser selon notre grammaire comme une proposition conditionnelle. Elle comporte une condition et un conséquent.

#### b) La tonalité, la teneur et le tenant après étude.

Notre travail va nous conduire à dire à propos de ce verset :

– En ce qui concerne sa **teneur**, il ne s'agit pas directement du baptême ici, ni de la vie plus tard après la mort.

– Du point de vue du **tenant**, il ne s'agit pas d'une proposition conditionnelle : il faudra apprendre que, chez saint Jean, *si* n'est pas conditionnel, *parce que* n'est pas causal, *afin que* n'est pas final. Ce sont les articulations de notre grammaire occidentale. Nous avons des propositions (je ne parle pas des propositions circonstancielles de lieu et de temps) dont l'origine remonte à la logique et même à la métaphysique qui se développe chez Aristote : la logique, en tant que les propositions conditionnelles ont un régime de fonctionnement bien déterminé, et la métaphysique des quatre causes dont on retient surtout la cause finale. Nous avons donc ici un tenant qui laisse passer beaucoup de choses de l'intérieur de nos propres langues, et qui, a fortiori, ne peut pas s'imposer comme une grille de lecture pour un texte tel que celui-là. Il faudra que je le montre. Pour l'instant, je me contente de l'indiquer.

– Enfin ce verset n'est pas dans la **tonalité** de la menace. Cela, je pouvais le dire a priori, car la plus grande difficulté, pour entendre l'Évangile, c'est de l'entendre dans sa propre tonalité. Or l'Évangile est une parole de libération. Quand je l'entends comme menace, je suis à peu près sûr d'avance que je ne l'entends pas dans sa tonalité propre. Par principe. Chaque phrase doit être lue comme l'Évangile, chaque phrase a l'Évangile en elle, et chaque phrase s'entend comme annonce heureuse, bonne nouvelle.

### c) « *Naître d'eau et pneuma* » : que désigne l'eau ici ?

Revenons au texte. Tout est à soigner, à corriger en même temps. Il faut bien que nous procédions dans un certain ordre. Prenons des éléments de chacun des deux stiques du verset 5 et voyons comment ça se tient à l'intérieur de chacun. Ensuite nous verrons le rapport des deux versets entre eux.

Pour le contenu : "*Naître d'eau et Esprit*" ne désigne pas le baptême. Pourtant, naître, eau et Esprit semblent nous indiquer la pensée du baptême, notamment l'eau et l'Esprit, puisque « Au sacrement du baptême, l'eau est le signe visible d'une réalité invisible qui est l'Esprit Saint, le baptême étant signe visible d'une réalité invisible. » C'est une définition de Hugues de Saint-Victor (XIIe siècle) mais qui a été préparée longtemps auparavant par la distinction du visible et de l'invisible qui implique le mot de signe. Elle continuera à régner. Par parenthèse, on perçoit peut-être déjà maintenant que la distinction entre deux choses, dont l'une est le signe qui fait monter vers l'autre (le visible vers l'invisible), est une caricature du rapport du secret (caché) au dévoilé.

La sacramentalité a bien à voir avec le rapport du caché au dévoilé mais il ne s'agit pas de la différence entre deux éléments dont l'un est visible et l'autre invisible, qui sont raboutés ensuite par le concept de signe. Ils sont d'abord pensés *deux*, l'eau est l'eau, le pneuma est le pneuma, puis ils sont joints parce que l'un signifie l'autre. La distinction du visible et de l'invisible est ici la distinction post-platonicienne de l'intelligible et du sensible dont les éléments sont ensuite raboutés. C'est un tout autre processus que celui que nous avons aperçu dans le dé-voilement de la réalité secrète de la semence qui vient à fruit, et qui, s'accomplissant, se donne à voir. L'un est le processus d'une pensée qui est sur le mode de

l'accomplissement dévoilant, et l'autre est sur le schème du rapport entre deux sphères, la sphère de l'intelligible et la sphère du sensible.

Il y a un indice assez intéressant : en dehors du verset 5, le contexte ne parle pas d'eau, il parle de pneuma. Le verset suivant est : « *ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né du pneuma est pneuma. Ne t'étonne pas si je t'ai dit (...) Le pneuma souffle où il veut ...* ». Les exégètes protestants, notamment, se sont dits de bonne heure qu'il ne pouvait être question ici de la conception sacramentelle proto-catholique. Celle-ci, au IIe siècle se développe parfois dans certains milieux – par exemple, on la trouve dans *Les extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie –, mais la lecture protestante ne pouvait admettre cette conception de la sacramentalité. Les exégètes, en général, pensent que, puisqu'il n'est pas question d'eau ailleurs qu'au verset 5, c'est un ajout postérieur, le texte primitif aurait dit : « *si quelqu'un ne naît pas de l'Esprit* », donc il n'y aurait aucune référence au sacrement de baptême. Mais, dans tous les grands manuscrits, on a "eau et esprit" donc la solution n'est pas là. Il ne s'agit pas directement du baptême et en cela les protestants ont raison : ce n'est pas à partir de notre conception du baptême qu'il faut comprendre ce texte, même si, ayant compris ce texte, au contraire, nous avons de quoi comprendre mieux notre baptême ensuite. Je ne dis pas qu'il n'y a aucun rapport avec le baptême.

Même en gardant le texte tel qu'il est, on peut montrer qu'il ne s'agit pas immédiatement du baptême parce que nous avons affaire ici à un hendiadys. Et donc « *si quelqu'un ne naît pas d'eau et Esprit* » signifie : « *si quelqu'un ne naît pas de cette eau-là qui est l'Esprit* ». L'eau n'est pas ici un élément matériel qui serait autre chose que le pneuma (l'Esprit). L'eau est une désignation du pneuma lui-même. Pour l'instant, je ne prouve rien, je vais le prouver avec un autre texte tout à l'heure.

J'invite à entendre, sans l'avoir totalement montré, que ce texte ne parle pas de ce que nous appelons le sacrement de baptême, mais qu'il s'agit de naître du pneuma. Qu'est-ce que *naître du pneuma* ? C'est naître du pneuma de résurrection, c'est venir nouvellement au monde à partir de la résurrection.

*Naître*, c'est la même chose que *croire*. Ce qui permet de le dire, c'est : « *À tous ceux qui l'ont reçu il a été donné cet accomplissement de devenir enfants de Dieu, à ceux qui ont cru en son nom, ceux qui ne sont pas nés des sangs ni de la volonté de la chair... mais qui sont nés de Dieu.* » (Jn 1, 12-13) Ce qui signifie : naître à partir de la foi dans la résurrection (ou du Pneuma de résurrection), c'est aussi radical que venir au monde.

J'indique, pour une bonne compréhension de ce qui est en question ici, ce qu'on dit souvent : il y a une première naissance, puis une re-naissance. On dit que le baptême est une nouvelle naissance. C'est vrai, mais il faut bien l'entendre : ce n'est pas quelque chose qui se rajoute à la naissance acquise, c'est une naissance de plus originaire que ma première naissance. Ce qui est en jeu ici, c'est à nouveau le principe johannique selon lequel ce qui vient après atteste qu'il était d'avant. Nous l'avons déjà vu à propos du Baptiste. Et ceci répond à la question : *D'où je viens ? Quelle est mon identité ?*

Mon identité essentielle n'est pas contenue dans ma carte d'identité. Le nom de mon père, de ma mère, mon lieu et ma date de naissance, mes signes particuliers (néant), ce schéma de

la carte d'identité, c'est ce par quoi s'identifie quelqu'un chez nous. Mais j'ai une origine plus originelle, je suis né de Dieu avant cette naissance-là. Je suis né de la volonté de Dieu, de son secret, de sa déposition des semences. Je suis séminalement, de toute éternité – peu importe si l'expression est bizarre –, je suis de là. Mon accession à la foi est la fructification, la venue à jour de cette plus originelle origine.

#### **d) « Entrer dans le Royaume de Dieu. »**

Notre première partie du verset dit ce qu'il en est de naître, c'est-à-dire de venir au jour à partir d'une semence plus originelle, de par la résurrection. La deuxième partie du verset parle de « *entrer dans le Royaume de Dieu* ». Longtemps on a eu tendance à penser qu'entrer dans le Royaume de Dieu, c'était, après la mort, aller au ciel. Mais le Royaume, c'est maintenant ! Nous apercevons déjà que ce n'est pas un rapport de conditionnel, mais que, vivre à partir de l'Esprit de résurrection, c'est déjà être entré dans le Royaume. Ceci touche au tenant, c'est-à-dire à la compréhension du rapport de ces deux termes autrement que dans le conditionnel.

Je note déjà que si nous arrivons à dire que ces deux parties du verset disent deux fois la même chose, alors le pneuma de résurrection est la même chose que le royaume. J'ai dit : « Pneuma, Royaume, Vérité – ce mot n'est pas ici mais ailleurs – ce sont des mots qui disent la même chose. » Pneuma prend donc ici la signification d'un espace régi, et même la qualité d'espace. On reviendra sur un aspect de la symbolique du pneuma comme espace.

Il y a vingt ans j'ai voulu faire une série de cours sur l'Esprit Saint à partir de l'épître aux Éphésiens, et chaque fois que je voyais *pneuma*, je pensais *espace*, ce qui était, de ma part, assez audacieux. Or, pendant les vacances suivantes, j'ai trouvé un petit volume du XVII<sup>e</sup> siècle commençant, un lexique hébreu - latin de Buxtorf. Comme il possède une table de lexique rabbinique, je cherche à *rouah*, le mot hébreu pour pneuma : je vois *spacium*, *intervallum*. Le mot de *rouah* a été médité dans le monde rabbinique sous cet aspect-là. Il y a parfois des tentatives comme la mienne qui se trouvent confirmées.

#### **e) « Naître d'eau et pneuma » et « entrer dans le Royaume de Dieu ».**

Nous en étions au moment où il nous fallait lire avec plus de précision le rapport des deux parties du verset 5. J'ai déjà indiqué de façon anticipée que c'était dire deux fois la même chose et qu'il faudrait traduire : « *naître (ou vivre) à partir de l'Esprit de résurrection, c'est la même chose que être entré déjà dans le Royaume* ». Il y a ici ce qu'on pourrait appeler un hendiadys de propositions. Nous avons vu l'hendiadys de mots : *l'eau qui est esprit*, deux mots pour dire une chose. Ici c'est deux propositions pour une chose.

N'avez-vous pas remarqué que c'est de la poésie sémitique ? Il ne faut pas avoir une très grande familiarité avec les psaumes pour apercevoir que le principe de la rime psalmique est de jouer non pas au niveau de la sonorité, comme dans la rime chez nous, mais au niveau du sens : dire deux fois la même chose.

Au lieu de prendre un psaume pour illustrer, je prends le cantique de Marie. « *Ma psyché magnifie le Seigneur, mon pneuma exulte en Dieu mon Sauveur* » (Lc 1, 47) :

- ma *psychê*, mon *pneuma*, c'est deux façons de dire *moi* ;
- *magnifier* et *exulter*, c'est deux façons de dire le chant ;
- *le Seigneur* et *mon Sauveur*, c'est deux façons de désigner le même.

Autrement dit la poétique consiste à dire deux fois la même chose, non pas dans une répétition matérielle, mais avec un élément légèrement glissé. C'est Empédocle qui disait : « Ce que tu dis, dis-le deux fois ». Deux pour un sens. C'est la poétique psalmique qui met en œuvre cela.

## f) Exemples de "si ... alors", afin que, parce que... chez saint Jean.

### • Jn 14, 15.

Nous aurions besoin de beaucoup de travail pour essayer d'entendre : « *Si vous m'aimez, vous garderez (têrêsete) ma parole* » (Jn 14, 15), dans le sens où *aimer*, c'est tenir en garde la parole. Ce n'est pas : *si tu m'aimes mon petit garçon, par conséquent tu pratiqueras*. D'ailleurs il ne faut jamais traduire *têreïn* par *pratiquer*, ce qu'on fait tout le temps, parce qu'en Occident on distingue la théorie de la pratique. Cette différence-là n'existe pas dans le monde biblique. C'est notre précompréhension qui l'introduit.

Chemin faisant, j'ai effacé le "si ... alors". De quel droit ? On peut montrer de la façon la plus claire que, chez Jean, *hina* ne signifie pas *afin que*, *oti* ne signifie pas *parce que*, et *si* ne signifie pas le conditionnel. Pourquoi, alors, employer ces mots-là ? Parce que la pensée fondamentale de Jean est une pensée sémitique et que les articulations de la pensée sémitique ne sont pas celles de la pensée grecque<sup>1</sup>. Il faudrait regarder de près.

### • Jn 17, 1-3.

Ainsi au chapitre 17, dans la grande prière, les articulations relatives, causales, sont du grec impossible parce que ce sont des structures sémitiques qui sont à l'oreille de Jean.

« <sup>1</sup>*Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils afin que le Fils te glorifie* ». N'est-ce pas là le meilleur échange de procédé entre copains et copines : si tu me glorifies, eh bien, en retour, je te glorifierai ! En fait, cela signifie que la glorification du Fils comme Fils, c'est la glorification du Père : puisque s'il y a fils, il y a père. C'est pourquoi je traduis toujours : « *Glorifie ton Fils, ce qui est que le Fils te glorifie* ». Ce n'est pas bien élégant, mais il vaut mieux une inélégance qu'une erreur grossière.

Ce n'est pas fini : « *Glorifie ton Fils... <sup>2</sup>selon que tu lui as donné l'exousia (d'être l'accomplissement) de la totalité de l'humanité* – le Fils n'a jamais cessé d'avoir la gloire auprès du Père, mais il demande à être glorifié en tant qu'il a en lui la totalité de l'humanité – *afin que tous ceux que tu lui as donnés, il leur donne vie éternelle* (avec un accusatif) », autrement dit : "à tous ceux que tu lui as donnés, il donne vie éternelle". Et il poursuit : « <sup>3</sup>*Et c'est ceci, la vie éternelle, qu'ils te connaissent* ». Dans le grec, il y a un *hina* : "*afin qu'ils te connaissent*". Nous avons là un exemple majeur où le *hina* n'est pas final.

<sup>1</sup> Voir [Syntaxe hébraïque : y a-t-il de la causalité en notre sens ? Conséquences pour la lecture du NT](#).

● **1 Jn 4, 20.**

De même, ce que nous entendons comme conditionnel ne vaut pas. Je peux vous le montrer dans la première lettre de Jean. À la fin du chapitre 4, nous avons : « <sup>20</sup>*Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et qu'il n'aime pas son frère, c'est un menteur.* » Et l'inverse est dit ensuite, au début du chapitre 5 : « <sup>2</sup>*Nous savons que nous aimons les enfants de Dieu (nos frères) quand nous aimons Dieu.* » Si le conditionnel et le conséquent sont réversibles, c'est que l'un n'est pas la condition de l'autre.

**Conclusion.**

J'ai voulu faire ici une première justification qui n'est pas tout à fait suffisante – mais, suffisante pour nous –, pour nous inviter à être prudents. Il s'ensuit de tout cela que nous corrigeons notre première impression de la tonalité qui n'est pas menaçante, mais, au contraire, révèle qu'entendre la résurrection, c'est entrer déjà dans le Royaume, c'est déjà y vivre. La tonalité est une bonne tonalité. Nous avons corrigé notre interprétation du tenant en montrant en quoi les deux parties du verset 5 constituaient un hendiadys de propositions, de même que nous avons corrigé préalablement l'idée du baptême par l'hendiadys des mots. Donc, ni du point de vue de la teneur, ni du point de vue du tenant, ni du point de vue de la tonalité, nous n'en sommes restés à notre lecture initiale, quand nous étions tentés d'entendre d'après la tonalité de notre peur, dans le tenant de notre grammaire et dans la teneur des mots dont nous usons habituellement.

**2) Le pneuma (Jn 3, 8).**

J'en ai fini avec le verset 5 et je voudrais souligner certaines choses avec le verset 8 :

« **Le pneuma souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va, ainsi est tout ce qui est né du pneuma** ».

**a) « Le pneuma souffle »**

C'est un texte majeur qui déploie la signification du mot *pneuma* dans la direction du souffle et du vent, une des significations possibles du mot *pneuma*. Ne commencez pas par traduire *pneuma* par le *vent*, puis ensuite à parler d'*esprit*. Il faut garder le même mot.

En effet ceci n'est pas une comparaison où on parle d'abord d'une réalité matérielle pour la transférer à un autre domaine qui serait spirituel. D'entrée on est déjà dans ce qui est visé. Ce que cela veut dire travaille le vocabulaire de ce que nous serions tentés de considérer comme étant l'anecdote inférieure et matérielle. Elle est déjà travaillée par le : *Vers où ça va ?* Une parabole, surtout chez saint Jean, n'est jamais une fable au sens où nous entendons une fable de La Fontaine, où nous voyons, premièrement une petite anecdote, merveilleusement récitée pour elle-même, et ensuite une espèce de morale qui vient après coup et s'ajoute à côté. Il n'y a pas du tout de morale ici. Le "vers où ça va ?" est, au contraire, ce qui régit tout le texte depuis le début. Tel est le symbole par opposition à la signification.

Un signe c'est, d'après la définition médiévale, *in proprius cognitum duxit in cognitione materius* : quelque chose qui, étant premièrement connu, conduit à la connaissance d'une autre chose. Nous savons "qu'il n'y a pas de fumée sans feu", comme dit le proverbe. Si je vois de la fumée, j'en conclus une autre chose que je ne vois pas et je dis : *il y a du feu*. C'est ainsi que la scolastique analyse le signe et, dans la mesure où cela sert à l'élaboration du traité des sacrements, c'est très pauvre. On peut donner d'autres définitions du signe ! Le *sêméïon*, chez Jean, ce n'est pas du tout cela. Le sens johannique est plus proche de ce que j'appelle symbole, c'est-à-dire lorsque le moins connu invite à ressaisir ce que nous croyons connaître : c'est penser à partir de l'insu.

La notion de *signe* a une histoire en Occident, et elle est essentiellement théologique. On la trouve en deux lieux : l'un, notamment au XIIe – XIIIe siècle, à propos de la sacramentalité, qui élabore quelque chose de très fouillé sur une certaine compréhension du signe, et l'autre, au XVIIIe siècle à propos du miracle, comme signe attestant la vérité de. Bien sûr, la notion de signe a fait un grand chemin, elle a été prise à partir d'autres lieux dans les sciences plus récentes. Cependant, il y a là des traces de l'histoire du concept de signe en Occident qu'il ne faut pas négliger mais qu'il faut considérer comme totalement inaptes, soit pour lire le mot *sêméïon*, soit pour penser ce qu'il en est de la sacramentalité dans le Nouveau Testament.

Quelques mots encore sur le *pneuma* à partir du verset 8. Je choisis ici de parler du *pneuma* dans le langage du souffle. D'ailleurs nous avons tort de faire une grande différence entre le vent et le souffle, y compris le souffle vivifiant et le souffle parlant. Les Anciens ne font pas cette différence. L'univers tient par le souffle de Dieu, et les quatre vents tiennent l'univers. Ce sont les souffles de la bouche de Dieu. Mais cette interprétation ne vaut pas simplement pour le monde biblique. Les vents ont un caractère sacré dans le monde grec, ils ont des noms propres.

Ici, "*le pneuma souffle (to pneuma pnei)*".

Nous verrons que cette thématique du souffle est reprise dans un texte qui se trouve au soir de la première journée de la Résurrection, dans l'évangile de Jean, lorsque Jésus ressuscité, au milieu de ses disciples, souffle sur eux et leur donne l'Esprit. Ceci pour dire que c'est une des possibilités du *pneuma*.

Pour l'instant je ne peux pas encore traduire ce mot. Pour le traduire, ici, le mot souffle serait le meilleur : dans ce passage-là, le mot vent est à proscrire pour le sens qu'il a chez nous, ce qui n'est pas vrai dans d'autres passages. Mais il y a aussi la symbolique de l'odeur qui est liée au souffle, la symbolique de l'huile, du feu, de l'eau... Toutes appartiennent au *pneuma*, mais, on ne peut pas les introduire simultanément.

## **b) « Le pneuma souffle où il veut »**

« *Le pneuma souffle où il veut* », il ne faut surtout pas entendre : *il souffle où ça lui chante*. Qu'est-ce que le *théleï*, le vouloir ? C'est le point original à partir d'où quelque chose se déploie. Nous avons dit que c'est la semence à partir d'où... Alors, le *pneuma* souffle à partir de son propre *thélêma*, de sa propre disposition.

Il y a un endroit plus évocateur au chapitre 15 de la première aux Corinthiens, le chapitre sur la résurrection. La question posée est la suivante : « <sup>35</sup>Comment ressuscitent les morts ? Avec quel corps viennent-ils ? ». Paul répond : « <sup>36</sup>Insensé... <sup>37</sup>ce que tu sèmes, ça n'est pas le corps à venir, mais une graine nue, comme par exemple de blé ou de quelque autre chose semblable <sup>38</sup>et le dieu lui donne le corps selon qu'il a voulu. » On traduit habituellement « Dieu lui donne le corps qu'il veut ». Or ce n'est pas du tout le sens. Le corps, qui est ici l'équivalent du fruit, est une désignation de l'accompli. Nous allons faire deux colonnes, la colonne du moment du caché et la colonne du moment du dévoilé accompli<sup>2</sup>.

### Caché

*Mustêrion*  
*Thélêma* (volonté)  
*Boulê* (conseil)  
 Semence, graine

### Dévoilé

*Apocalupsis*  
 Corps, accomplissement  
 Mise en œuvre  
 Fruit

« *Il lui donne le corps* (c'est-à-dire la venue à présence) *selon le thélêma* (selon la qualité de graine qu'il a voulue) ». *L'avoir voulu* est le moment séminal, et le fruit est *selon* la graine, *selon* la déposition.

### c) « Tu ne sais d'où il vient ni où il va »

Donc « *le pneuma souffle où il veut* », c'est-à-dire à partir de son *thélêma*. Et ce qui suit décrit le rapport entre le pneuma et nous.

La première chose que je veux mettre en évidence dans « *tu ne sais d'où il vient ni où il va* », c'est que "*d'où je viens*", qui est la même chose que "*où je vais*", est l'élément identifiant premier. Nous, nous posons la question : *Qu'est-ce que ?* L'Évangile, lui, pose la question : *D'où viens-tu ?* C'est cela qui est identifiant. Or, de ce moment essentiel, il est dit : « *tu ne sais* ». Voilà une bonne réplique pour un enfariné comme Nicodème (Jn 3) qui arrive en disant : « <sup>2</sup>*Nous savons que tu es didascale, parce que ...* – et il dit ensuite pourquoi il considère qu'il est *didascale*, c'est l'utilisation du signe dans un sens apologétique qui est récusé par Jean – *parce que personne ne peut faire les œuvres que tu fais si Dieu n'est pas avec lui* ». Et Jésus ironise de façon infiniment gentille : « <sup>10</sup>*Tu es didascale en Israël et tu ne sais pas ces choses* » : tu ne sais pas que *ça ne se sait pas*, que le pneuma, *ça ne se sait pas*. Mon rapport au pneuma n'est pas un rapport de savoir. Et c'est là qu'il est important de distinguer le mot *savoir* du mot *connaître*. *Oïda* (je sais) – qui est au fond un *avoir vu* puisque c'est le parfait du faire voir *ideïn* – est récusé, c'est-à-dire que nul n'a la mesure de l'Esprit dans un savoir qui le mesurerait. Du reste, il est dit de l'Esprit qu'il est *amétron*. « *Dieu ne lui a pas donné l'Esprit selon un mètre* » (Jn 3, 35) : la totalité n'est pas mesurable. Dieu lui a donné la totalité de l'Esprit qui n'est pas mesurable et n'est donc pas de l'ordre du savoir.

<sup>2</sup> Ceci est développé dans [Caché/dévoilé, semence/fruit, sperma/corps, volonté/œuvre...](#)

#### d) « Tu entends sa voix ».

Alors, je n'ai pas de rapport de savoir avec le pneuma (l'Esprit) ? Si, mais j'ai un autre rapport : « *tu entends sa voix* ». Quelle différence entre savoir et entendre ? *Entendre* ici est plus grand que *savoir* parce que *entendre*, c'est avoir rapport à quelque chose en gardant la relation d'écoute, alors que *savoir*, c'est prétendre *avoir vu* et emporter, tenir pour soi, garder dans sa solitude. Et la voix est une donation, parce que, à la question : « *Pourquoi ne puis-je pas savoir ?* », la réponse est : parce que ça se donne, et ce qui se donne ne se prend pas, ne se com-prend pas. Toute volonté de prise manque ce qui se donne. Or la parole se donne, elle est le lieu de la donation. Et la *voix* est le signe de la donation d'une présence.

► Est-ce qu'il n'y a pas une façon de voir, un regard qui est contemplatif, qui n'essaye pas de posséder, et qui se laisse imprégner sans justement qu'il y ait cette volonté de possession ? Le regard peut être contemplatif comme l'écoute ?

**J-M M :** Tout à fait. La raison est très simple : chez saint Jean, le regard n'est authentique que dans l'écoute : « *Ce que nous avons entendu...* » Ensuite, entendre a donné lieu à voir. Il y a un voir préhensif, et il y a même un voir voyeur qui est un autre degré du voir préhensif, et il y a le voir qui est dans l'écoute. Tout ceci est résumé par le mot : "*voici*", la parole qui dit et qui invite à voir. Il peut y avoir captation par rapport au don, mais, lorsque la parole dit « *Prenez et mangez* », voici que la prise, tout à coup, devient donation au lieu de prise captatrice.

### 3) Les deux œuvres de Dieu pendant les 7 jours. Le 8<sup>ème</sup> jour.

► Nous avons vu que le septième jour est celui de l'accomplissement, mais qu'en est-il du premier jour, du huitième jour ?

**J-M M :** Jean s'exprime d'abord dans la symbolique juive du septénaire qui accueille le 7 comme l'accomplissement, et ceci, en particulier, dans les débats avec les Judéens. Le chapitre 5, qui est un débat sur le *shabbat* parce que la guérison a été opérée un jour de *shabbat*, se meut dans ces eaux-là. Comme le débat sur le Temple, ne croyez pas que le débat sur le *shabbat* soit une simple critique du ritualisme. Le *shabbat* est une chose essentielle qui n'a rien à voir avec un rite étroit en soi. Simplement, c'est la dénonciation du *shabbat* au bénéfice du "*jour*", de son intelligence comme "*le*" jour. De même pour le Temple : le Temple est détruit, mais il est reconstruit, c'est désormais le corps du Christ. Et la destruction du Temple a été considérée par les premiers chrétiens comme l'accomplissement de la parole du Christ : « *Détruisez ce temple, je le reconstruis en trois jours* » (Jn 2, 19). Le Temple et le *shabbat* sont les fondamentaux de la symbolique spatiale et temporelle. Ce sont les premiers repérages de l'être au monde qui sont en question.

Or, au chapitre 5 Jésus guérit un jour de *shabbat* et réplique d'une façon assez étonnante : « <sup>17</sup>*Jusqu'à ce jour, le Père et moi nous œuvrons* ». Comment est-ce possible ? Le *shabbat* n'est-il pas le jour du repos de Dieu ? Oui, mais il y a deux œuvres de Dieu : les six jours, c'est l'œuvre de la déposition des semences, et le septième jour, c'est le moment de la croissance, le moment qui va de la semence à la moisson. Dieu cesse son travail de

déposition des semences, mais commence l'œuvre d'accomplissement de la semence. Et cette œuvre du Père est celle qui est remise au Fils : porter la semence à fructification.<sup>3</sup>

Nous avons cela déjà chez Philon d'Alexandrie, un Juif hellénisé, qui distingue l'œuvre créatrice au sens de déposition des semences, et l'œuvre qu'il appelle royale (et qui, dans l'imagerie que nous avons choisie, est l'œuvre de fructification), c'est-à-dire royale et judiciaire : il est question du tri, du jugement, de la croissance et de l'accomplissement de ce qui a été semé.

Et tout ce que nous appelons le temps de l'humanité, c'est le septième jour, le jour de la croissance, jour qui va de l'*arkhê* au *télos* (à l'*eskhaton*), du commencement de la première rencontre jusqu'à la reconnaissance finale, de la semence à la moisson. C'est toute la tension qui conduit le chapitre 4 de saint Jean avec la Samaritaine dont nous parlions hier. C'est l'histoire du monde. Est-ce que la Samaritaine a existé ? Bien sûr : c'est moi. Mais la Samaritaine c'est aussi, probablement, l'Église de Samarie, l'Église des communautés johanniques, et c'est aussi le monde tout entier. Chaque épisode johannique contient tout. L'Évangile est la totalité du chemin de l'*arkhê* à la fin. Il faut lire grand. Il faut lire le grand dans le petit : d'ailleurs, c'est cela le symbole.

Nous venons de voir que le septième jour est celui de l'accomplissement. De plus, peu à peu se fait jour une thématique qui se fixe sur le premier jour plutôt que sur le septième. Mais il faut savoir que, déjà dans le monde juif, le premier jour n'est pas forcément considéré comme l'un des six car il est appelé le jour "un", c'est-à-dire le jour qui renferme tous les jours. Et le *shabbat* peut être assimilé à l'accomplissement du jour "un". Donc il y a rapport d'identité entre le 1 et le 7 dans cette perspective. En hébreu, la Genèse dit : « <sup>3</sup>*Vayomer Elohim yehi-or vayehi-or* <sup>4</sup>... *vayavdel Elohim beyn ha'or uveyn hachoshech*. <sup>5</sup>*Vayikra Elohim la-or yom velachoshech kara laylah ; vayehi-erev vayehi-voker (il y eut un soir, il y eut un matin) yom echad (jour un, c'est la façon de dire premier jour).* » Du fait que *yom echad* est traduit littéralement par les Septantes : *éméra mia* (jour un) les Pères de l'Église ont rapidement médité sur la différence entre le *premier* et le *un*, également dans le monde hébraïque. Progressivement, le jour *un* est devenu le dimanche, d'où le passage de la mystique du *shabbat* au dimanche.

Il y a un texte magnifique de saint Justin avec deux petits passages connus : « Nous nous assemblons le jour du soleil, tous de la campagne et de la ville, dans un même lieu ». C'est la première description du détail de l'eucharistie<sup>4</sup>. Nous sommes dans les années 120. Ailleurs, il dit : « Nous commémorons le dimanche parce que c'est le premier jour. » Donc le huitième devient le retour du premier parce que c'est le premier jour, c'est-à-dire le jour où Dieu tira Jésus de la mort, et c'est aussi le jour où il tira le monde de la ténèbre. Vous avez le rapport immédiat du *Fiat lux* et de la Résurrection. Le dimanche en tant que retour du premier jour commémore cette double référence.

Ce qui me fait penser d'ailleurs que le verbe *naître* – qui désigne le surgir christique – ne s'emploie dans la toute première pensée chrétienne que de deux naissances :

<sup>3</sup> Ceci est développé dans [Jn 5, 17-21: le shabbat en débat. Les 7 jours et les 2 œuvres de Dieu \(Gn 1\)](#).

<sup>4</sup> Voir [Pratique eucharistique de la 1ère Église \(Justin\) et récit de la multiplication des pains \(Jn 6\)](#).

- la naissance du Christ qui est la Résurrection : « *Il a ressuscité Jésus selon ce qui est écrit dans le psaume 2 : “ Aujourd’hui je t’engendre”* » (Ac 13, 33) ;
- et la première naissance du Christ Logos qui est le *Fiat lux*.

Autrement dit, la théophanie de la Résurrection est la théophanie accomplie de la théophanie annoncée dans le *Fiat lux*.

Ensuite s'opère un déplacement. Le thème de la naissance n'apparaît plus avec la Résurrection. Il est situé à la naissance au sens de l'incarnation, et l'autre naissance devient non pas le *Fiat lux*, mais la génération éternelle du Verbe dans la Trinité. Il y a quatre points de naissance, mais ils ne sont jamais additionnés. Il y a une pensée qui se meut dans le rapport du *Fiat lux* et de la Résurrection, et ensuite se déplace en fonction de la distinction entre le créé et l'incrédé qui met la naissance éternelle du Verbe dans l'éternité, tandis que la naissance de Jésus est pensée à partir de sa naissance dans la nature humaine. Désormais, ce qui règne, c'est la distinction de la nature divine et de la nature humaine, alors que la christologie de l'Écriture n'est pas une christologie de l'addition des deux natures, mais une christologie du dévoilement du caché dans la manifestation.

Pourquoi ce développement de la christologie ? Parce qu'elle se développe sur le mode sur lequel l'homme se pense lui-même, c'est-à-dire une addition de corps et d'âme. Ici nous avons une addition de divinité et d'humanité. C'est donc sur un schéma présenté par la pensée occidentale que se trouve infléchie désormais la lecture.

## II – Jésus et la Samaritaine (Jn 4, 3-26)

« <sup>3</sup>Jésus quitta la Judée et partit à revers (*palin*) vers la Galilée <sup>4</sup>et il lui fallait traverser par la Samarie. <sup>5</sup>Il vient donc vers une ville de Samarie appelée Sychar près du champ que Jacob donna à Joseph son fils. <sup>6</sup>Était là la source de Jacob.

Jésus donc, fatigué par la dureté du chemin, s'assit ainsi près de la source. Il était comme la sixième heure. <sup>7</sup>Vient une femme de Samarie puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire" <sup>8</sup>car ses disciples étaient partis vers la ville acheter des nourritures. <sup>9</sup>La femme samaritaine lui dit donc : "Comment toi qui es judéen, me demandes-tu à boire (m'adresses-tu la parole) à moi qui suis femme samaritaine ?" - car les Judéens ne se mêlent pas aux Samaritains – <sup>10</sup>Jésus répond et lui dit : "Si tu savais la donation (l'acte de donner) de Dieu, et qui est celui qui te dit "Donne-moi à boire", c'est toi qui lui aurais demandé et il t'aurait donné de l'eau vivante. <sup>11</sup>Elle lui dit : "Tu n'as même pas de seau et le puits est profond, d'où as-tu l'eau vivante ?" <sup>12</sup>Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux ?" <sup>13</sup> Jésus répondit et dit : "Celui qui boit de cette eau (la tienne) aura soif à nouveau, <sup>14</sup>mais celui qui boit de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif jusqu'à l'aïon", mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle." <sup>15</sup>La femme lui dit : Seigneur donne-moi de cette eau que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici pour puiser."

<sup>16</sup> Jésus lui dit : "Va, appelle ton mari et viens ici". <sup>17</sup>La femme répondit et dit : "Je n'ai pas de mari". Jésus lui dit : "Tu dis bien, que tu n'as pas de mari" <sup>18</sup> car tu as eu cinq maris, celui que tu as maintenant n'est pas ton mari, en cela tu dis vrai." <sup>19</sup>La femme lui dit :

"Seigneur je constate que tu es prophète. <sup>20</sup>Nos pères se sont prosternés sur cette montagne et vous vous dites que Jérusalem est le lieu où il faut se prosterner". <sup>21</sup>Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, vient l'heure où ni sur cette montagne, ni à Jérusalem vous vous prosternerez devant le Père. <sup>22</sup>Vous vous prosternez devant ce que vous ne savez pas, nous nous prosternons devant ce que nous savons puisque le salut est des Judéens. <sup>23</sup>Mais vient l'heure et c'est maintenant, que les véritables prosternateurs se prosterneront devant le Père en Pneuma et Vérité, car le Père cherche de tels prosternateurs. <sup>24</sup>Dieu est pneuma et il faut que ceux qui se prosternent devant lui, se prosternent en pneuma et vérité. <sup>25</sup>La femme lui dit : "Je sais que vient le Messie, celui qui est appelé Christos, quand celui-ci viendra, il nous annoncera toutes ces choses". <sup>26</sup>Jésus lui dit : "Je suis moi qui te parle. »

## 1) Quelques enjeux du texte.

### a) L'eau de la Samaritaine et l'eau du Christ.

Nous sommes au chapitre 4. L'eau est en débat. Il y a distinction, partage entre deux eaux : l'eau du puits (ou de la source) où se trouve la Samaritaine, et l'eau dont parle le Christ. Ce serait une erreur de faire ici simplement la distinction entre l'eau matérielle et l'eau spirituelle qui est le baptême. Le débat n'est pas exactement là. Il est à l'intérieur d'un processus d'identification : qui est la Samaritaine, et qui est son interlocuteur ?

Nous disions que dans cette rencontre on part de la plus grande méprise, du plus grand malentendu pour la Samaritaine à propos de l'identification du personnage qui se présente à elle. Puis, par des processus progressifs d'identification qui culminent à la fin de l'épisode, elle finit par l'identifier. Il est intéressant de noter qu'il faut, d'une certaine façon, que la Samaritaine se ré-identifie elle-même pour qu'elle puisse identifier Jésus. C'est un même processus : reconnaître Jésus la ré-identifie.

Encore une fois, l'identification se fait ici par le lieu d'où l'on est, par les indices du lieu – ici il s'agit en particulier de l'eau et du puits. Un puits est lieu référentiel en ce sens qu'on y revient, qu'on y puise, c'est la source de l'entretien de la vie. Mais il n'est pas seulement un repère dans l'espace, il est aussi un repère dans le temps car ce puits se creuse dans l'histoire de la Genèse, de Jacob, de Joseph, et à ce titre-là il permet l'identification par des ancêtres.

### b) La symbolique du masculin – féminin.

Par ailleurs, tout au long du texte court un autre problème identifiant parce que, tout à l'heure, j'ai oublié le sexe sur la carte d'identité. Le débat est aussi largement dessus. C'est marqué en toutes lettres dans le texte : « *Comment peux-tu m'adresser la parole à moi qui suis samaritaine et femme ?* » (d'après le v. 9). C'est un aspect que nous n'avons pas à développer par rapport à ce qui nous concerne, mais qui est très important dans toute la conduite du texte, déjà parce que, selon l'Écriture, les fiancés, dans le monde patriarcal, se rencontrent au puits.

Ensuite Jésus évoque le mari de la Samaritaine, ce qui lui permet à elle d'*avouer le manque* qui est le premier élément d'une ré-identification possible.

Il y a donc une symbolique masculin – féminin tout au long de ce texte, mais ce n'est pas celle qui nous intéresse en premier. J'ai simplement situé l'enjeu du texte en disant cela.

## 2) Lecture suivie.

- **L'introduction (v. 4-6a).**

« <sup>4</sup>*Il fallait qu'il traversât par la Samarie* ». Bien sûr, si on veut aller de Judée en Galilée, il faut traverser la Samarie, *il faut*. Mais ce "il fallait" a bien entendu chez Jean un aspect de destination, de chemin destiné.

« <sup>5</sup>*Il vient donc vers une ville de Samarie appelée Sichar près du champ que Jacob a donné à Joseph son fils.* <sup>6</sup>*Il y avait là la source de Jacob.*

- **La fatigue de Jésus. Sa soif (v. 6b-7).**

*Jésus, fatigué par les difficultés du chemin s'assit près de la source ; c'était environ la sixième heure.* <sup>7</sup>*Vient une femme de Samarie pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire".* »

La fatigue, ici, est très importante : *kékopiakôs* est un mot qui ne se trouve nulle part ailleurs dans l'évangile de Jean sinon précisément au verset 38. Il faut avoir une attention qui nous aide à identifier la fatigue qui est en question ici, voir dans quel contexte le mot est repris : « <sup>38</sup>*Je vous ai envoyés moissonner là où vous ne vous êtes pas fatigués.* »

Cette fatigue, c'est la passion, ou c'est la vie christique, la vie de Jésus *patibilis*. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que le « *Donne-moi à boire* » est évidemment un écho du « *J'ai soif* » de la croix. Il ne faut pas oublier non plus que c'est l'heure de la passion car il était environ la sixième heure, c'est donc le commencement de la septième heure, du septième jour, nous sommes dès le début dans le non-accomplissement. Il ne faut pas traduire : *il était environ midi*, parce que *midi* a chez nous une symbolique de plénitude, alors que six, ici, désigne le contraire.

- **Les disciples sont partis acheter (v. 8-9).**

« <sup>8</sup>*En effet ses disciples étaient partis à la ville pour acheter de la nourriture.* » Les disciples vont acheter de la nourriture.

Parfois, pour les tenter, c'est Jésus lui-même qui dit : « *Où acheterons-nous des pains ?* » (Jn 6, 5). Ils achètent, et ceci prépare la révélation – surtout dans le chapitre 6 – du fait que la nourriture essentielle *ne s'achète pas*. Quand Jésus dit à Philippe : « *Où acheterons-nous des pains ?* », Jean précise qu'il dit cela "*pour l'éprouver*", c'est-à-dire pour révéler la pensée qui est au cœur de Philippe. C'est une parole qui révèle le cœur pour faire prendre conscience de quelque chose qui est d'une autre nature. Le thème du *don* court tout au long de notre chapitre 4, mais aussi tout au long du chapitre 6. La nourriture essentielle – *épiouision* – du Notre Père : « *Notre pain essentiel, donne-nous ce jour* », c'est du domaine de la donation.

Par ailleurs, ses disciples sont partis opportunément, ce qui permet un discours étrange et même scandaleux : « <sup>9</sup>*La femme, la Samaritaine, lui dit donc : "Comment, toi qui es judéen, me demandes-tu à boire (m'adresses-tu la parole) à moi qui suis samaritaine et femme ? – c'est déjà compromettant qu'un homme adresse la parole à une femme inconnue en public, et en plus - les Judéens ne se mêlent pas aux Samaritains.*

- **La donation comme trait premier de l'eau qu'apporte Jésus (v. 10a).**

« <sup>10</sup>*Jésus répondit et lui dit : "Si tu savais le don de Dieu" », c'est la révélation de la donation. Le trait premier de l'eau qui est en question, c'est la donation. Cela, bien sûr, la Samaritaine ne le sait pas, les disciples eux-mêmes ne le savent pas.*

- **Détour par les versets 31-34.**

En effet une partie des choses que j'ai introduites dans la lecture se justifient par le retour des disciples : « <sup>31</sup>*Les disciples entre temps l'interrogeaient en disant : "Rabbi mange". <sup>32</sup>Il leur dit : "J'ai à manger une nourriture que vous ne savez pas". <sup>33</sup>Alors – toujours la méprise – les disciples se disent entre eux : "Est-ce que quelqu'un lui a apporté à manger ?" <sup>34</sup>Jésus leur dit : "Ma nourriture est que je fasse la volonté (la volonté secrète, théléma) de celui qui m'a envoyé, et que j'accomplisse son œuvre". » Voilà une phrase très importante, d'abord pour le vocabulaire : *faire la volonté*, c'est la même chose qu'*accomplir l'œuvre*.*

Œuvre est un mot qu'on peut ajouter à la colonne<sup>5</sup> de droite : la volonté c'est la semence, et l'œuvre est l'accomplissement de la semence. L'œuvre chez saint Jean désigne soit la mort-résurrection – et donc la même chose que l'heure –, soit l'accomplissement de l'humanité, mais c'est la même chose. La mort-résurrection du Christ est l'accomplissement de l'humanité, c'est cela l'œuvre. Or cet accomplissement-là, « *c'est ce qui me tient en vie, c'est cela la nourriture de ma vie* » (d'après Jn 4, 34). Cela peut paraître une phrase grandiloquente : *ma nourriture à moi...* mais elle s'entend très bien. Or, j'ai dit qu'accomplir l'œuvre est la nourriture du Christ, mais c'est aussi sa boisson. Quand il dit : « *J'ai soif* », il s'agit du désir d'accomplir l'œuvre qui est mort et résurrection. C'est pourquoi nous avons raison d'interpréter la fatigue, la sixième heure, le « *J'ai soif* », la donation, dans la perspective de la mort du Christ. Ce n'est pas développé dans le texte à propos de la boisson, mais c'est développé à propos de la nourriture, et c'est la même chose.

- **La question de l'eau et de qui la donne (v. 10b -15).**

« *Si tu savais le don et qui est celui qui te dit " Donne-moi à boire " – la question est de savoir "qui est", c'est pourquoi je disais qu'il s'agissait d'un processus d'identification dont la question est explicitement dans le texte – c'est toi qui lui aurais demandé, et il t'aurait donné l'eau vivante* ». Dans le processus johannique, une méprise s'indique ici. Nous avons vu la méprise par les apôtres. Souvent ces méprises nous paraissent très grossières, mais ne le sont pas autant qu'elles paraissent. Elles sont là pour relancer. Tout à l'heure nous n'avons pas commémoré la méprise de Nicodème : « *Comment un homme devenu vieux... peut-il*

<sup>5</sup> Voir les listes du caché/dévoilé en deux colonnes en I, 2 b de ce chapitre III.

*entrer dans le sein de sa mère une deuxième fois et naître ?* » (Jn 3, 4). C'est constant chez Jean. C'est à méditer comme processus de mise en place d'une révélation.

« <sup>11</sup>*La femme lui dit : "Seigneur tu n'as pas de seau et le puits est profond, d'où donc as-tu l'eau vive ?"* » C'est une phrase qui a un sens dans son contexte et c'est une de ses multiples petites phrases qu'on peut prendre à part et méditer indéfiniment : « *D'où as-tu l'eau vive ?* » comme : « *La maison fut remplie de l'odeur emplit du parfum* » (12, 3) ; « *Le fils demeure toujours à la maison* » (8, 35). Il y a tout, il y a la filiation... vous en avez d'ailleurs recueillies dans la méditation d'avant-hier soir. C'est vrai qu'elles ont un sens plein dans leur contexte, mais d'en être retirées et prises pour elles-mêmes, pour ce qu'elles suggèrent, est un excellent processus de méditation.

« <sup>12</sup>*Es-tu plus grand que notre père Jacob qui nous a donné le puits, et lui en a bu ainsi que ses fils et ses troupeaux ?* » La thématique du "plus grand" est ici sous mode d'incrédulité, de question – mais pour le lecteur qui est habitué à entendre la parole, c'est implicitement une profession de foi de la résurrection. "Plus grand" signifie la résurrection. Nous avons déjà rencontré "plus grand" un certain nombre de fois, minimales par rapport à l'emploi de ce terme chez Jean. "Notre père Jacob" : est-ce que la Samaritaine est suffisamment identifiée par sa référence, sa naissance dans la lignée du patriarche, par la référence de son lieu, par la qualité de propos de son eau ? Car l'eau est aussi, nous l'avons dit, la parole. La parole est le breuvage essentiel, et je serais tenté d'interpréter la suite (que nous n'allons pas commenter) à propos des cinq maris, comme les cinq livres du Pentateuque samaritain, en référence aux cinq pains qui sont le Pentateuque des Juifs, ce qui n'est pas une nourriture suffisante tant qu'il n'y a pas l'eau nouvelle, l'eau vive. Donc est prononcé ici le mot de l'eau vivante.

« <sup>13</sup>*Jésus répondit et lui dit : "Tout homme qui boit de cette eau (la tienne) aura soif à nouveau, <sup>14</sup>celui qui boira de l'eau que je donnerai n'aura plus jamais soif".* » C'est un thème un peu ambigu qui sera repris littéralement avec la réplique : « *Donne-nous toujours de cette eau* » dans le chapitre 6 à propos du pain (et c'est un parallèle important à retenir) : « *Donne-nous toujours de ce pain* ». C'est un indice pour la symbolique commune, la parole constituant la symbolique soit pour l'eau, soit pour le pain. D'une manière étrange, cette formule se trouve dans la littérature sapientielle sous la forme inversée, c'est-à-dire qu'il est bon d'avoir toujours soif, que la soif soit constamment relancée. Chez Jean : « *Il n'aura plus jamais soif* ». Or, c'est la même chose dans l'inversion même : ici, *l'avoir encore soif* est dit négativement, de l'inextinguible par opposition à la plénitude, et dans l'autre texte, la plénitude consiste dans le perpétuel rejaillissement de la soif. Ce glissement est intéressant. C'est une petite énigme !

« *Mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant vers la vie éternelle* – La vie (zôê) ou la vie éternelle, c'est la même chose chez saint Jean. Voici donc l'eau nouvelle, cette autre eau et le partage des eaux est situé dans un processus d'identification.

<sup>15</sup>*La femme lui dit : Seigneur donne-moi de cette eau que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus ici pour puiser."* »

- **La question des maris (v.16-18).**

Je passe assez rapidement sur l'évocation des maris qui n'est pas sans poser de problèmes. Dans ce texte, les réponses sont autant d'enchantements, lorsqu'on les trouve ! La réponse à « <sup>15</sup>*Donne-moi de cette eau* », c'est : « <sup>16</sup>*Va chercher ton mari.* » Voilà qui apparaît comme une rupture incongrue : il parle de la symbolique de l'eau, et puis il semble l'ennuyer avec des questions de *vie privée*, comme le disait un participant à une session. En réalité, cela poursuit le processus de réidentification de la Samaritaine et reprend le thème de la femme par rapport à l'homme. Le fait que Jésus dise cette parole atteste qu'il n'a pas besoin qu'on cause pour savoir, il est au cœur de la question, car le secret honteux de cette femme, c'est cela. Et de lui permettre de l'évoquer d'une façon un peu voilée, mais que Jésus lui-même dévoile en disant : « <sup>18</sup>*Tu as eu cinq maris, celui que tu as maintenant n'est pas ton mari* », cela lui permet de s'avouer et d'avouer le manque qui est le premier élément d'une ré-identification possible. Il ne la laisse pas dans le déni de ce qu'elle est.

Cette parole de Jésus peut paraître sévère. On l'entend souvent comme une parole de condamnation : voilà qu'il vient l'ennuyer avec l'obligation d'avouer. Mais, quelle est la tonalité de cette parole ? Lisons le texte. La femme, aussitôt, va appeler les autres et dit : « <sup>29</sup>*Venez voir quelqu'un qui m'a dit ce que j'ai fait.* » Autrement dit, ce n'est pas entendu comme une parole de condamnation. C'est nous qui injectons cette signification, éventuellement parce que nous sommes ennuyés par la parole de Jésus.

Quelle est la qualité de cette parole qui est dite au cœur de telle façon que cela délie le cœur et permet un aveu qui n'est pas un aveu dans la condamnation ? Une parole qui est entendue comme une parole libérante, et donc comme une parole de pardon ? Il y a là quelque chose de très important à méditer.

- **Une question d'identification par le titre (v. 19).**

« <sup>19</sup>*La femme lui dit : "Seigneur, je constate que tu es prophète".* » Elle commence à l'identifier comme étant peut-être le prophète Moïse qu'attendent les Samaritains. Mais Jésus est et n'est pas le prophète. En un sens oui, Jésus est le nouveau Moïse, mais pas au sens où l'attend celle-ci, donc nous sommes encore dans la méprise, même à propos du même mot. Ensuite, la question sera reprise à propos du messie, du roi oint qu'attendent les Judéens. C'est l'autre attente. Jésus est-il ce roi messie ? Oui et non. Non pas au sens où, probablement, elle le conjecture, et pourtant il dira : « *Eïmi (je suis)* » avec le double sens de : peut-être « *Je le suis* », et aussi le « *Je suis* » qui identifie ultimement Jésus, mais d'une façon qui n'est pas encore entendue pleinement par la Samaritaine.

Entre-temps, il y a eu cet autre thème qui est initié par la Samaritaine elle-même parce qu'au moment où elle sent que sa tentative d'identification n'est peut-être pas la vraie, elle se pose question : *Est-ce que le vrai n'est pas plutôt chez les Judéens ?* – parce qu'elle pense qu'il est peut-être plutôt judéen, ce qui est une erreur. Jésus n'est pas judéen, non pas du tout parce qu'il serait nazaréen. Jésus n'est pas judéen parce qu'il n'est pas identifié en vérité quand il est identifié comme judéen : Jésus n'est pas ressuscité judéen, juif. Lire saint Paul, par exemple : « *Dans la dimension de Jésus ressuscité, dans le Christos, il y a ni Juif ni Grec...* » (d'après Ga 3, 28).

- **Une question d'identification par le lieu (v. 20-23).**

Cette question est à nouveau une question d'identification par le lieu : Où faut-il adorer ? Quel est le lieu axial ? Quel est le lieu sacré ? « <sup>20</sup>*Nos Pères ont adoré sur cette montagne – le mont Garizim que l'on voit – et vous dites (vous les Judéens) que c'est à Jérusalem qu'il faut adorer.* <sup>21</sup>*Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, l'heure vient que ni sur cette montagne, ni à Jérusalem, vous n'adorerez le Père.* <sup>22</sup>*Vous adorez ce que vous ne savez pas, nous adorons ce que nous savons, car le salut vient des Judéens"*. » Cette dernière phrase est très étonnante et ça ne va pas de soi. C'est le même problème que celui de l'intitulé de Pilate : « *Jésus roi des Judéens.* » (19, 21). Il y a des réponses à cela. Le pire serait de passer sur le texte sans apercevoir qu'il y a problème (mais ce n'est pas mon problème d'aujourd'hui).

« <sup>23</sup>*Mais vient l'heure et c'est maintenant que les véritables adorateurs adoreront le Père en pneumatî kai aléthéia (en pneuma et vérité).* » Il y a d'abord la question de l'heure, la question de la temporalité, mais ce n'est pas notre sujet. La Samaritaine n'a pas posé la question : *Qu'est-ce qu'adorer ?* ou : *Comment adorer ?* Sa question est une question topographique : « *Où faut-il adorer ?* » La réponse est : « *dans le pneuma* ». Elle avait posé la question : ou bien ... ou bien ..., sur le mont Garizim ou à Jérusalem ? La réponse est : ni ici, ni là. Ainsi le Christ lui dit que le lieu où il faut adorer n'est pas un troisième lieu. Ce lieu est un non-lieu par rapport aux lieux repérables de notre cartographie. Ce qui se joue ici, c'est la symbolique du lieu nouveau.

Le pneuma (l'Esprit) est donc le lieu en quoi s'accomplit la posture essentielle de l'adoration. Le mot *adorer* n'est pas une bonne traduction. En hébreu, la racine du verbe désigne la prosternation. Se prosterner devant qui ? Devant le Père, sans doute. Et se prosterner dans le Pneuma signifie *se prosterner dans la donation*. En effet nous avons vu : « *Si tu savais le don de Dieu* », nous avons vu que l'eau désigne la donation. Or, l'eau vivante, c'est le pneuma.

Ceci nous invite à penser la prosternation (l'adoration) comme autre chose que ce qui irait vers l'anéantissement du "je". Il n'y a pas à distinguer des prières d'adoration devant l'immense grandeur de Dieu et des prières d'action de grâce pour son don. Car la grandeur de Dieu est de donner et rien d'autre. Or, donner, c'est recevoir, et recevoir, c'est restituer, c'est verser, nous allons le voir bientôt. Si cette prière-là peut venir en nous, c'est parce qu'en nous (et en tout homme) il y a semence de pneuma qui est l'insu de nous-mêmes : « *le pneuma, tu ne sais.* »

Et nous avons ici l'hendiadys : « *en pneuma qui est vérité* ». J'avais annoncé par avance que le pneuma et le royaume désignent le même. Ici le *pneuma* et la *vérité* désignent le même. Et l'indication que je donne habituellement, c'est de penser pneuma, royaume et vérité comme le même. Évidemment, ce sont des mots qui, dans notre discours spontané, sont totalement disparates, ils n'appartiennent pas au même registre. Si nous continuons à les entendre dans le champ de signification qu'ils ont chez nous, nous ne les entendons pas. Il s'agit donc de les entendre à partir de l'insu de la même réalité fondamentale qui se donne à entendre sous trois dénominations, trois noms. Tel est le processus et telle est la signification de l'hendiadys chez Jean.

Je rappelle d'autres expressions : « *le pneuma de la vérité* » (Jn 14, 17; 15, 26 ; 16, 13 et 1 Jn 4, 6), qui est la façon dont le paraclet est annoncé, et enfin : « *le pneuma est vérité* » dans « *Le pneuma est le témoin car le pneuma est la vérité* » (1 Jn 5, 6). Voilà trois expressions qui montrent comment fonctionne l'hendiadys.

Cela nous oblige à repenser le pneuma dans le contexte de l'identification du lieu (*d'où ?*), de la tentative d'orientation, de la référence à la source, de la recherche sourcielle du puits ou du temple ou du lieu, et c'est une invitation à penser à partir de cela le mot de vérité. Je ne vais pas ouvrir cette question de la signification de la vérité qui est très vaste. Mon but était d'arriver à cette hendiadys qui conforte le principe de lecture hendiadyque.

### III – Les fleuves d'eau vive (Jn 7, 37-39)

Je voudrais maintenant nous reconduire au lieu le plus essentiel, le plus fondamental, le plus éclairant, les versets 37 à 39 du chapitre 7.

« <sup>37</sup>Dans le dernier jour, le grand jour de la fête, Jésus se tint debout et cria disant : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi, et boive, <sup>38</sup>celui qui croit en moi, selon que le dit l'Écriture : des fleuves d'eau vivante couleront de son sein (de son ventre)". <sup>39</sup>Il dit ceci à propos du pneuma que devraient recevoir ceux qui croiraient en lui, car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié. »

- **L'intérêt du texte.**

Je vais indiquer d'abord l'intérêt de ce texte. Il y a un lieu. Il y a un temps. Il y a une posture. Il y a une parole, et une parole qui est prétendument une citation de l'Écriture, une parole selon la parole, une parole qui parle de l'eau. Voilà les deux premiers versets. Ce qui fait l'intérêt particulier du troisième verset, c'est que nous avons ici l'exégèse, faite par Jean, de la parole que Jésus vient de dire : "*il parlait de*", et ensuite, un mot nouveau est prononcé qui ne l'a pas été par Jésus, le mot de *pneuma*. Enfin, il y a l'indication du lieu à partir d'où penser ce nouveau mot : pneuma. Je reprends.

- **Le Lieu : Le Nouveau Temple.**

Nous sommes au Temple. À propos du Temple, j'ai oublié de préciser ce thème qui se trouve à plusieurs reprises dans l'évangile de Jean, à savoir que le nouveau lieu où il faut adorer – c'était la question tout à l'heure –, c'est le *pneuma*, c'est-à-dire la dimension ressuscitée de Jésus. Cela s'exprime également à propos du Temple. Le corps ressuscité de Jésus est le nouveau Temple, nous avons cela à propos des vendeurs chassés du Temple, chapitre 2<sup>6</sup>. Donc, *corps ressuscité* et *pneuma*, c'est la même chose, c'est le nouveau lieu référentiel.

Il en résulte que *corps* et *pneuma* (*esprit*), c'est la même chose pour la résurrection, et ce sont des mots que nous opposons toujours. Chair et pneuma (*esprit*) s'opposent bien sûr,

---

<sup>6</sup> « <sup>19</sup>Jésus leur dit : "Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai." <sup>20</sup> Les Judéens dirent donc : "C'est en 46 ans que ce temple a été construit ; et toi, en 3 jours, tu le relèveras?" <sup>21</sup> Mais lui parlait du temple de son corps (qui est son corps)..»

mais *corps de résurrection* et *pneuma*, non, à tel point que Paul dit : « *Il y a un corps spirituel (pneumatikon)* » (1 Cor 15, 44). Nous avons là l'indication du nouveau Temple.

- **Le temps : fête de l'eau.**

Le temps est précisé : les chapitres 7 et 8 se passent à la fête de *Soukkot*. On monte à Jérusalem pour *Soukkot*. D'abord, il y a le *premier jour* de la fête où Jésus monte en secret. *Au milieu* de la fête, Jésus se met à parler. Enfin, nous sommes dans le *dernier jour*, le huitième, qui est le grand jour.

Cela veut dire qu'il y a une similitude de spiritualité – au sens où nous employons couramment ce mot –, entre la fête de *Soukkot* et la parole de Jésus ici. En effet cette fête, dans son plus originel, est d'abord une fête d'automne. Elle fait partie de ces fêtes qui vont ensemble : *Yom Kippour*, *Soukkot* et enfin *Rosh Hashana*, à l'automne, dans le monde juif. La fête de *Soukkot* est une fête des eaux. Les eaux sont précieuses. Ces fêtes étaient agraires avant de se colorer de réminiscences historiques.

- **La posture : Jésus debout.**

Nous sommes dans la fête de l'eau. Nous avons un lieu, un temps – qui est une qualité de temps (*kairos*) : la fête n'entre pas dans un temps chronologique ; et enfin il y a une posture : Jésus se tient debout pour une proclamation qui est une invite, un appel – nous sommes dans la verticalité, l'axialité dont nous avons souvent parlé. Celle-ci rejoint la phrase : « *Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai la totalité à moi* » (12, 32), c'est la même configuration symbolique.

Cette configuration est connue, elle existe dans l'Ancien Testament, dans la littérature sapientielle où la Sagesse se tient sur les places et appelle : « *Venez et mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai préparé* » (Pv 9, 5).

Jésus s'identifie ici à cette posture de Sagesse : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne près de moi et boive* ». Ce *boire* est identifié à *croire* : « *...qu'il boive* <sup>38</sup> *celui qui croit en moi comme dit l'Écriture...* »

Dès les premiers temps, le mot traditionnel du recevoir est *croire*, les mots johanniques qui modulent cette réceptivité sont entendre, voir, toucher, manger, boire.

- **La symbolique de l'eau en question dans le texte.**

« *Celui qui croit en moi comme dit l'Écriture* » : ici nous avons une chose étonnante, c'est que personne ne sait où se trouve ce texte d'Écriture !

Nous avons affaire à l'embryon de ce qu'on appellera les *testimonia*. Ce sont des recueils de textes vétéro-testamentaires qui se font dès le premier christianisme autour d'un thème symbolique. Il y a des *testimonia* sur la pierre, sur le bois, sur l'eau. Les éléments sont lus comme des témoins écrits du Christ. On recueille ces témoignages, et, très souvent, ils se mêlent les uns aux autres.

Voici les références qu'on peut apercevoir ici :

– il y a une référence à **l'eau surgissant du rocher frappé par la baguette de Moïse** : c'est un *testimonium* très fréquent car le Christ est par ailleurs appelé *la pierre d'angle* (pas la pierre de fondation). La baguette a la chance d'être en bois, c'est un *testimonium* par rapport à la croix, et l'eau surgissante est également un *testimonium*.

– il y a une référence au **temple d'Ézéchiël** duquel **jaillit une source** qui devient un fleuve qui donne la vie (Ez 47,1-12).

– le temple d'Ézéchiël se réfère lui-même à **l'arbre paradisiaque**. Car c'est du pied de l'arbre que diffluent, des quatre côtés, **les quatre fleuves** que l'on retrouve dans l'Apocalypse, avec la symbolique des quatre coins.

– Il y a aussi des références à **l'appel de la Sagesse**, car la Sagesse appelle à venir **boire**.

Tous ces thèmes se joignent, se mêlent. Les *testimonia* on en lit chez Barnabé, chez Justin... La grande louange de l'eau qu'est l'*Exultet*<sup>7</sup> de la liturgie pascale est construite à partir des *testimonia* sur l'eau. C'est une symbolique très originelle qui a été reprise en ne gardant pas nécessairement la rigueur d'origine, mais la traduit et l'interprète en fonction de différentes possibilités.

Nous avons ici un exemple de *testimonia* où il y a des choses qui témoignent comme l'eau, le sang et le pneuma.

### ● **Sacrements et manière de Dieu.**

C'est une idée qui devrait être à la source d'une reprise de la sacramentalité car c'est l'indication de la main, ou plus précisément de *la manière de Dieu*. Les sacrements sont en référence à la manière de Dieu. Dans l'eau sont des vestiges, des traces du passage de Dieu : ceci introduit à la fois la symbolique du pied et de la main (la manière) de Dieu. Le pied et la main sont des symboles très fondamentaux de sa présence.

Et nous sommes ici dans l'ordre du toucher, ce qui peut avoir de l'importance par rapport à la sacramentalité, parce que le propre de la sacramentalité, c'est la présence symboliquement touchée. De même l'imposition des mains est une chose essentielle dans le régime de la sacramentalité. En même temps, elle est l'insurmontable d'une chose aussi étrange qu'un sacerdoce permanent qui se fait par transmission de toucher.

Il y a toute une symbolique qui nous est totalement étrangère et dont il faudrait s'approcher. Nous sommes conceptuels et même quand nous donnons à voir quelque chose, c'est plutôt imaginé. Car le sacrement n'est pas seulement signe, il est trace de présence : Dieu passe ici et maintenant. C'est un aspect qui est très difficile pour nous, pour notre structure d'intelligence, et qui est essentiel.

### ● **Boire c'est donner à boire.**

Nous étions partis de l'imprécision d'une citation qui est en fait une référence multiple et non absolument littérale. Mais revenons au texte. Il continue à étonner. On attendrait :

---

<sup>7</sup> **Nous te louons, splendeur du Père. Jésus, Fils de Dieu.** Qu'éclate dans le ciel la joie des anges ! Qu'éclate de partout la joie du monde Qu'éclate dans l'Eglise la joie des fils de Dieu La lumière éclaire l'Eglise, La lumière éclaire la terre, peuples, chantez ! etc.

« *Celui qui croit en moi, des fleuves viendront qui couleront de moi, et qu'il boive...* » Or, pas du tout, ces fleuves vont couler du ventre de celui qui croit. Certains ont supposé qu'il y avait quelque erreur de texte, mais aucun manuscrit ne le confirme, donc il ne faut pas changer, il faut essayer d'entrer. Ce qu'il importe de garder à l'esprit, c'est que boire, probablement, c'est toujours donner à boire : « (Celui qui reçoit cette eau) *des fleuves d'eau vive couleront de son sein.* »

- **L'eau du Christ ou le pneuma répandu.**

Nous avons retenu ce texte parce que c'est un lieu où il s'agit d'eau. Nous avons vu que de tels lieux sont multiples chez saint Jean. On en trouve même jusqu'au chapitre 21 (l'épisode de la plage et de la pêche). De quoi le Christ parle-t-il quand il parle de *son eau à lui*, de cette eau nouvelle, de cette eau vivante qui n'est pas simplement l'eau qui nourrit la Samaritaine, l'eau lustrale des Judéens, l'eau du Baptiste, l'eau de la piscine de Béthesda ? Nous avons ici la précieuse exégèse de Jean : « <sup>39</sup>*Il dit cela au sujet du pneuma.* » Quand je lis *eau* dans un sens positif chez Jean, ça désigne le pneuma, et c'est là ce qui justifie mon interprétation comme hendiadys : « *cette eau qui est pneuma* » au chapitre 3.

« <sup>39</sup>*Il dit cela au sujet du pneuma que devait recevoir ceux qui croiraient.* » Entendre, c'est boire et donner à boire. Ce qui donne à boire, ce qui donne que je boive et que je donne à boire, c'est l'Esprit de Dieu, le pneuma. Nous aurons d'autres lieux où la symbolique du pneuma va toucher à cela.

Beaucoup plus important et décisive est la dernière petite remarque de Jean : « *Car il n'y avait pas encore de pneuma puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié.* » On m'a dit : « Alors l'Esprit Saint n'existait pas avant ! » La question est, justement : *Avant, il n'y avait pas encore de pneuma répandu.* En effet la glorification est la manifestation et la diffusion du Pneuma. Le fait que la résurrection soit sous son nom de *gloire* est significatif. En effet, la gloire de Dieu – qui est Jésus ressuscité –, c'est que le pneuma nous advienne et nous donne de vivre. Tout cela se tient.

► On a du mal à penser qu'il y a d'abord le pneuma et ensuite sa diffusion. Est-ce que ce n'est pas le propre du pneuma d'être diffusé ?

**J-M M :** Non. Le propre du pneuma c'est la respiration, comme le mot l'indique : le souffle, c'est-à-dire *l'expir et l'inspir*. L'inspir est le pneuma totalement retenu dans le Christ, et l'expir est le moment où le pneuma se répand et se diffuse sur la totalité de l'humanité. Le rapport entre inspir et expir est analogue à celui de la semence et du fruit. C'est le rapport du *sômatikos*, du tenu en compact (le Christ est le pneuma en compact), et de la diffusion du Christ sur l'humanité.

► Et la résurrection est dès l'origine ?

**J-M M :** Oui, c'est la première chose. En effet la première chose, c'est : « *Lumière soit* », et qu'elle soit manifestation de la plénitude de Dieu. Or, la manifestation de la plénitude de Dieu, c'est Jésus ressuscité. C'est ce que nous avons lu chez saint Paul en 2 Co 4, 6.

## IV – Questions

► Est-ce que d'écouter saint Jean en essayant de se placer dans son champ, en essayant de passer du malentendu à mieux, ça peut avoir une dimension sacramentelle ?

**J-M M :** Évidemment. Mais la réponse commence par : qu'entend-on par sacramentelle ? Nous avons dit que l'écriture de Nouveau Testament ou l'Écriture Sacrée était sacramentelle en ce sens que déjà ce mot désigne, entre autre, une structure de type symbolique, et non pas une structure de type conceptuel. La lecture est sacramentelle en ce sens qu'elle ouvre à la sacramentalité. Elle n'est pas un sacrement en plus. Elle est l'essence de la sacramentalité de tout sacrement, c'est-à-dire qu'elle ouvre la lecture aux gestuations sacramentelles, radicalement. Ce n'est pas un sacrement qu'on peut mettre à la place des autres. Elle est ce qui va de l'oreille au cœur, et qui, du cœur, demande à être gestué, à aller à la main, au corps trempé, au corps imprégné par l'onction, aux pieds (à la démarche vers)... à une gestuation multiple du corps. L'ouverture de la gestuation des sacrements, c'est-à-dire la gestuation sacramentelle, c'est l'intelligence sacramentelle de la Parole.

\* \* \*

► Comment entrer dans l'Évangile pour que je commence à entendre la façon dont il m'indique comment il veut être lu ?

**J-M M :** « *Quitter son père et sa mère pour suivre Jésus* », ça signifie quitter sa langue maternelle et son patrimoine culturel (père et mère) pour suivre ailleurs. Quitter, ici, n'est pas effacer, ceci pour plusieurs raisons. D'abord parce que, le voudrait-on, cela ne se peut : je reste profondément occidental dans le moment même où je veux entendre autre chose. Mais aussi parce que ce quitter-là est la seule façon de bien y revenir : c'est à la mesure où je quitte mon natif premier, où je tente de le faire, que je suis susceptible, par la distance aperçue, d'entrer en dialogue, en débat, avec cette culture. Il ne faut pas oublier que l'histoire de la pensée chrétienne n'est pas l'histoire de l'Évangile. C'est l'histoire du bon débat entre l'Évangile et une culture qui se trouve être la culture occidentale. Ce qui est regrettable, c'est que, d'un point de vue missionnaire dans le grand sens du terme, on ne pense pas que l'Évangile puisse entrer en débat avec une autre culture sans la nécessaire médiation de la culture occidentale, qu'on ne perçoive pas ce qui, dans le discours chrétien, relève de l'Évangile, et ce qui relève de notre culture persistante. Et cela, nous n'avons pas nécessairement à le transporter dans d'autres cultures. Il faut d'abord apprendre à décoller de notre écoute occidentale de l'Évangile pour pouvoir porter l'Évangile. On entend parfois cela comme une dépréciation de notre Occident. Vous savez, j'aime Aristote, j'aime Platon, Beethoven, Rilke, Dante... seulement je ne dis pas que c'est l'Évangile.

Alors, comment l'Évangile veut-il être lu ? Il veut être lu à partir de la résurrection, et il présente la résurrection comme la chose la plus originaire de tout, ce qui peut paraître paradoxal. Mais, comment parle-t-on de la divinité du Christ ? Non pas d'abord en disant que le Christ est tel, puis qu'il est venu, mais en disant qu'il est monté, qu'il est ressuscité. Et s'il monte, c'est qu'il va d'où il vient. Donc la descente du Christ est entendue après coup. Ce qui est aperçu par les premiers chrétiens dans la personne du Christ ressuscité, c'est que

ce qui est présent précède et déborde les espaces et les temps. D'où la symbolique spatiale du haut et du bas, du descendre et du monter, d'où le problème de l'*arkhê* et de la fin. C'est à partir de la perception de la qualité de présence que cela se fait. Donc, rétrospectivement, on peut lire chez saint Jean les paroles du Christ : « *Isaïe a vu ma gloire* » (12, 41), « *Moïse a écrit de moi* » (5, 46), « *Abraham a vu mon jour* » (8, 56). Nous avons été prévenus par le Baptiste : « *Il vient le dernier parce qu'il était premier.* » Et finalement, il est assimilé à la parole première qui constitue les mondes, le *Logos* qui dit : « *Lumière soit* ».

C'est cette préexistence du Christ, célébrée dans les Écritures, qui sera appelée divinité du Christ, en un certain sens. Mais le problème de la pré-existence précède les questions théoriques sur sa nature divine et sa nature humaine. Tel est le processus. Il donne un regard nouveau sur l'Écriture antérieure. Cette lecture est propre à qui s'avance vers l'Évangile avec la foi. C'est une lecture de foi, c'est-à-dire dans l'écoute de la demande première de l'Évangile : il veut être lu comme cela. Je suis loin de dire que c'est l'ouverture obligée pour quiconque, mais c'est l'ouverture qui s'impose à moi.

\* \* \*

► Quelle est la position de l'Évangile par rapport l'Ancien Testament ?

**J-M M** : Il faut bien entendre que tout l'Évangile se déclare "*selon l'Écriture*". Mais, "*selon l'Écriture*" ne signifie pas *selon le prescrit* ou *selon le prédit*, ce qui supposerait que je doive premièrement entendre l'Écriture pour voir qu'elle prescrit la venue du Jésus, ou que je devrais d'abord lire l'Écriture pour savoir qu'elle pré-dit sa venue. Cela le deviendra de très bonne heure. On le trouve déjà chez Justin dans son dialogue avec Tryphon le Juif où il y a débat sur la lecture de l'Écriture entre juifs et chrétiens. Justin se sert d'arguments. Or, quand la référence à l'Écriture Sainte est argumentaire, elle devient fautive. C'est le chemin contraire qu'il faut prendre. D'ailleurs, c'est très souvent Tryphon qui a raison dans l'argumentation, parce qu'à ce niveau d'argumentation, la position de Justin n'est souvent pas tenable. En tout cas ce n'est pas la position de Jean. Il cherche à détecter le non-perçu de l'Écriture. C'est en ce sens-là que c'est une relecture. Ce qui lui permet cela, c'est l'affirmation que *Jésus est avant l'Écriture*, et un avant, sans doute, qui n'a rien à voir avec notre avant chronologique. Ce n'est pas la preuve par la prophétie, c'est la mise en œuvre du principe selon lequel le fruit déclare la qualité de ce qui était en semence. Donc c'est de façon délibérée, en fonction d'une expérience réputée plus originelle ou qui accomplit la théophanie originelle, que cette lecture est fondée à se faire. Cela ne se fait que dans la foi qui reconnaît la dimension ressuscitée de Jésus.

\* \* \*

► Qu'en est-il du païen ou du juif qui serait à ma table lorsque nous ouvrons l'Écriture ?

**J-M M** : Eh bien, j'aurais un très grand respect pour leur mode de lecture, mais je tiendrais devant eux la mienne, en la fondant. Ce qui me paraît très important pour l'annonce de la foi, c'est d'introduire à la cohérence d'un regard fondé sur l'expérience christique, à une possibilité de lecture. La question n'est pas de débattre d'une interprétation plutôt que d'une autre, la question est de présenter le sens, le tissu, la texture, par quoi

s'annonce une expérience fondatrice qui est l'expérience de la résurrection. C'est ne rien rabattre de ma propre lecture, mais la présenter comme une lecture *possible*. Je n'ai pas la capacité, ni même la volonté à tous les coups, de l'induire chez autrui, mais de la rendre possible. Annoncer l'Évangile, c'est en rendre l'écoute possible, c'est-à-dire la présenter dans sa saveur, dans son caractère vif, dans sa cohérence et dans sa vitalité propre. Et c'est ce que je fais. Je pense qu'à Saint-Bernard, par exemple, il y a un grand nombre de gens qui viennent (peut-être moins maintenant) et qui sont en délicatesse par rapport à ce que représente l'Écriture Sainte, avec infiniment de suspicion, de doute. Je n'ai rien prouvé. Ils revenaient, cela veut dire que quelque chose les intéressait. Jusqu'à quel point ? Je ne suis pas juge, et même, d'une certaine manière je dirais que ça ne m'intéresse pas, ça ne me regarde pas. La tâche que je pensais avoir (et je continue) est celle-ci.

► Quel est le rôle du Christ par rapport aux cultures qui n'ont rien à voir avec l'Évangile, et des cultures antérieures à l'Évangile ?

**J-M M** : Du fait que la détermination première de la christité n'est pas historique, la question du temps christique est de première importance. C'est une chose qui est très souvent déniée, refusée pour un certain nombre de raisons, avec l'emploi du mot *histoire* qui est très vague. De très bonne heure, la question s'est posée et pas nécessairement dans toute son ampleur. Et les tentatives de réponse à cette question sont venues. Elles sont insuffisantes mais intéressantes à commémorer.

C'est une des interprétations de la *descente aux enfers* de Jésus. Est-ce que le salut commence avec ses contemporains et pour les siècles à venir, ou est-ce que le Christ a quelque chose à voir avec ceux qui l'ont précédé ? Eh bien : il va prêcher la nouvelle de la résurrection dans le lieu de séjour des morts, les lieux inférieurs, et il remonte avec tout ce peuple, avec en tête Adam et Ève (c'est l'icône de la Résurrection). C'est une façon de répondre : le Christ a prêché à tous les siècles précédents en les visitant morts et en les remontant à la dimension de résurrection. On peut trouver ça très enfantin. C'est symbolique, mais ça cherche à répondre. Et jamais on n'a considéré qu'il y avait, pour les gens d'avant et pour les gens d'ailleurs, un salut autre que le salut christique. Le salut christique est pour toute l'humanité : avant, pendant pour ceux qui le reconnaissent, et aussi pour ceux qui n'en ont jamais entendu parler. Dieu veut le salut de tout homme, du premier jusqu'au dernier. Autrement dit, il faudrait apprendre à penser la *christité* comme présente sur des modalités diverses, ici ou là, sur un mode ou un autre, mais partout. Car rien ne sauve que le Christ. Il n'y a pas d'autre identité (on dit : *d'autre Nom* – ce qui ne veut pas dire la prononciation du mot Jésus) par quoi quiconque puisse être sauf. Cette diffusion dépasse de beaucoup ce que l'on peut considérer comme le christianisme sociologique et historique. Le rapport au Christ est un rapport constitutif. Il y a une semence, ou une étincelle de *christité* dans tout homme.

On verra sans doute un jour des choses étonnantes : tel ou tel qui, dans l'histoire, n'a pas connu le Christ ou même s'est opposé à la présentation qu'on lui en faisait, celui-là, pourtant, a *entendu* le Christ, mais pas le discours qu'on lui proposait. En revanche, il y a peut-être, malheureusement, un bon nombre de gens qui ont professé le Christ et qui n'ont pas grand-chose à voir avec un rapport vrai et vivant. L'*Ekklesia*, dont le sens premier est la

convocation de la totalité de l'humanité, n'est pas l'*ekklêsia* au sens petit qui est la constitution de l'Église. Cette différence n'est pas hasardeuse. Elle est signifiante, c'est-à-dire que l'Église au sens petit n'a pas de consistance en elle-même, elle ne devrait pas être une société en plus des sociétés. Elle est essentiellement tensionnelle. Elle est le sacrement de l'*Ekklêsia* au grand sens du terme, c'est-à-dire ce qui doit *faire voir et faire venir l'unité de l'humanité*. Qu'est-ce que je récite ici ? Le premier paragraphe de *Lumen Gentium* du Concile Vatican II.<sup>8</sup>

Ce caractère essentiellement tensionnel est marqué de façon heureuse dans *Lumen Gentium*, d'abord dans le premier paragraphe, mais aussi dans la façon dont est éludée la question : *Qui est membre de l'Église ?* qui est une question classique. Or ici, pour bien marquer le caractère tensionnel de l'Église, par rapport au Christ comme pôle sont notés différents degrés de proximité. Ce sont des masses approximatives – en réalité cela ne se passe pas par *masses* – mais des masses plus ou moins proches, ensuite plus ou moins éloignées. Viennent en premier ceux qui confessent pleinement la foi catholique et pratiquent la sacramentalité catholique, viennent ensuite nos frères, orthodoxes d'abord, protestants ensuite, enfin les juifs et les musulmans... et tous les hommes de bonne volonté. Cela veut dire que la référence tensionnelle au pôle christique n'est pas de l'ordre du dedans ou du dehors, mais de l'ordre du plus ou moins près. C'est développé dans le chapitre 2 de *Lumen Gentium*. L'intérêt, cependant, en est limité car les raisons de la proximité sont calquées sur la plus grande ressemblance avec le catholicisme accompli. Mais le schéma est préférable à celui du dedans et du dehors.

La dernière chose que je voulais dire à ce sujet, c'est que ceci pourrait donner l'impression d'être la plus pernicieuse et forcenée des récupérations. Mais, ce serait une récupération si je faisais pression sur les autres, derrière ce discours, et si, en plus, je les comptais tous dans le sens petit de l'*ekklêsia catholica*. Or, ils ne sont pas dans l'*ekklêsia* au sens petit, ils sont dans la grande *Ekklêsia* pour laquelle l'Église au sens petit n'est que *sacramentum*. Le mot sacrement n'est pas employé non plus dans le grand sens du terme, mais dans son sens théologique qui est utilisé pour des rites, et dont on dit qu'il vaut pour l'Église. Dans le sens classique, le sacrement est signe et cause instrumentale. Mais si on se borne à dire, à la place de *signe* : ce qui a pour tâche de faire voir, et à la place de *instrument* : ce qui a pour tâche de faire venir l'unité, l'Église n'est que le sacrement de l'unité, elle n'est que le *sacramentum tantum*. Parce que, dans l'élaboration du concept de sacrement au Moyen Âge, apparaît la distinction heureuse entre *sacramentum*, *res*, et *res et sacramentum*. Ainsi, quand on parle de sacrement, on parle : du signifiant, de la chose signifiée, ou d'une chose intermédiaire qui est à la fois signifiant et signifiée. C'est pourquoi, considérer l'Église comme un événement qui constitue l'histoire d'un groupe déterminé est une chose loisible à l'historien, au sociologue, mais ce n'est pas le regard de la chose selon la foi. Et cela est issu de l'Écriture elle-même.

---

<sup>8</sup> Cf. [Différents sens du mot Église \(Ekklêsia\) chez st Paul et au Concile Vatican II. Qu'est-ce que la "sainte Église catholique" ?](#).