NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 10 1964

Le don de Dieu et l'initiation chrétienne (*Jean* 2,4)

F.-M. BRAUN (op)

p. 1025 - 1048

https://www.nrt.be/it/articoli/le-don-de-dieu-et-l-initiation-chretienne-jean-2-4-1679

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le Don de Dieu et l'Initiation Chrétienne (Jn, 2-4)

Même si l'on hésitait à adopter dans tout son détail l'hypothèse, brillamment soutenue par R. Schnackenburg, selon laquelle les deux sections du quatrième évangile 3, 13-21 et 3, 31-36 proviendraient d'un brouillon d'homélie johannique [1], il n'en faudrait pas moins reconnaître qu'elles se présentent à la manière d'une méditation sur le plan de la Rédemption. Amour de Dieu pour le monde (v. 16) ; mission du Fils, chargé non de le juger mais de le sauver (v. 17-19) ; élévation du Fils de l'homme sur la croix (v. 14) ; remontée au ciel de celui qui en est descendu (v. 13 ; 31) ; nécessité absolue de la foi (v. 18 ; 36) : telles sont les choses célestes (ἐπουράνια) que l'évangéliste contemple en synthèse à la lumière de la Résurrection.

Trois points dès lors sont à souligner. Le premier est que, malgré la brisure résultant des versets 22-30, les deux groupes, apparemment disloqués, exposent dans le même style une doctrine homogène. Le second, que la section 31-36, débutant par la descente de l'envoyé céleste (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) serait mieux à sa place avant 13-21, qui commence abruptement par la conjonction καί et fait d'emblée état de l'Ascension (καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν)[2]. Le troisième enfin qu'en mettant 13-21 et 31-36 entre crochets, on obtient une série de six récits coordonnés dans le cadre d'un voyage aller et retour de Cana à Jérusalem : 1. signe de l'eau changée en vin (2, 1-11) ; 2. pèlerinage à la ville sainte et purification du Temple (2, 12-22) ; 3. effets des signes produits par le Seigneur, et entretien

---

1. Cfr R. Schnackenburg, *Die « situationsgelösten » Redestücke in Joh 3*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, XLIX, 1958, pp. 91-94.
2. *Ibid.*, pp. 93 s.

avec Nicodème (2, 23 - 3, 12) ; 4. baptême administré par Jésus, et dernier témoignage du Précurseur (3, 22-30) ; 5. retour de Jésus en Galilée par la Samarie, et colloque avec une femme de ce pays (4, 1-42) ; 6. arrivée à Cana, et second miracle (4, 43-54) [3]. Dans ces conditions, l'épisode du baptême administré par Jésus (3, 22-26) ou par ses disciples (4, 2) figurerait entre deux discours de révélation sur le rôle de l'Esprit.

1. Le baptême administré par Jésus (3, 22-30).

Resterait à savoir quelle idée se faire de ce baptême. Un succédané du baptême de Jean-Baptiste ? C'est l'opinion de Tertullien, partagée par maints auteurs, anciens et modernes.

Tinguebant discipuli ejus (Christi) ut ministri, ut Johannes antecursor, eodem baptismo Johannis ne qui alio putet, quia nec extat alius nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat utpote nondum adimpleta gloria domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius [4].

A quoi il semblerait aisé de répondre qu'en dépit de la déclaration : « Il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7, 39 ; cfr 14, 16. 26 ; 15, 26 ; 16, 7), Jean n'aurait pu nier une certaine action de l'Esprit Saint sur les prophètes et les justes de l'Ancien Testament, ni à fortiori pendant la vie terrestre du Sauveur. Ce qu'il aurait voulu opposer, ce sont les deux grands régimes du salut. « Dans l'ancien ordre, écrivait le P. Lagrange, la grâce de l'Esprit Saint était pour ainsi dire sporadique, comme un secours fourni par Dieu dans les grandes circonstances. Après que Jésus aura été glorifié, c'est-à-dire après sa Résurrection et son Ascension, il y aura l'Esprit : ce sera un état normal de grâces, que l'Eglise reconnaît dans l'action des sacrements [5]. » Cette solution, saint Thomas d'Aquin l'avait esquissée d'après saint Augustin ; à son sens, Jésus baptisait en purifiant les âmes intérieurement, tandis que ses disciples baignaient les corps extérieurement :

Secundum Augustinum, dicendum est quod discipuli baptizabant baptismo Christi, aqua scilicet et spiritu, qui in ipso baptismo dabatur : et etiam ipse Christus baptizabat, et non baptizabat. Baptizabat quidem quia ipse mundabat interius ; sed non baptizabat, quia ipse non tingebat aqua exterius ; nam disci-

3. *Ibid.*, pp. 90 s.
4. *De baptismo 11* (Sources chrétiennes 35), Paris, 1952, p. 82.
5. Cfr M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean* (Etudes bibliques), Paris, 1925, p. 217.

puli praebebant ministerium per ablutionem corporis ; Christus vero praebebat spiritum interius mundantem. Unde ipse proprie baptizabat[6].

Quant à l'objection soulevée par Tertullien, et après lui par saint Léon et saint Jean Chrysostome[7], voici comment il la réfute :

Ad hoc ergo quod Chrysostomus dicit, quod nondum erat Spiritus datus etc., dicendum, quod non erat datus visibilibus signis, sicut post resurrectionem Christi datus est discipulis ; sed tamen datus est, et dabatur, per internam sanctificationem, credentibus[8].

A vrai dire, les difficultés qui n'avaient pas tardé à surgir dans l'Eglise, en raison de la diversité des ministres, sollicitaient une exégèse de ce genre. Les protestations de saint Paul en *1 Co* 4, 1-2 prouvent que le danger n'était pas illusoire. Quand, à l'époque du donatisme, il redevint virulent, est-ce simple coïncidence que l'évêque d'Hippone se soit inspiré du fait attesté par Jean ? Les disciples de Jésus baptisaient (*Jn* 4, 2), et cependant, à travers eux, c'est Jésus qui opérait (3, 22. 26 ; 4, 1) ; quel que fût le ministre, l'unité du sacrement était sauvegardée[9]. L'argument tirait sa force de la déclaration du Baptiste : « C'est lui qui baptisera dans l'Esprit Saint » (1, 32 s.). Maldonat estimera impossible d'y contredire[10].

Il n'en est pas moins vrai que la mention du baptême administré par Jésus ne paraît avoir eu d'autres motifs que d'introduire la dispute survenue entre les disciples de Jean et « un Juif » ou « des Juifs », voire « les disciples de Jésus »[11]. Lorsque les premiers viennent l'avertir que celui auquel il avait rendu témoignage au-delà du Jourdain lui faisait concurrence (3, 26), Jean prend prétexte de leurs doléances pour réitérer ses déclarations : « Vous m'en êtes témoins, j'ai dit : Moi, je ne suis pas le Christ, mais j'ai été envoyé devant lui » (3, 28). Coup sur coup, il l'avait répété, son baptême n'était qu'un baptême d'eau (1, 26. 31. 33). Ainsi entendait-il affirmer la suprématie de « l'autre ». Derechef, c'est à quoi vise sa protestation : « Nul ne peut s'approprier ce qui ne lui a pas été donné du ciel » (3, 27). Jean avait été envoyé pour un baptême de repentance, préparatoire à la venue du Messie. N'étant point le Christ, mais son précurseur, ni

6. *In Evangelium B. Johannis expositio* (éd. Marietti), Turin, 1919, p. 118.
7. Cfr A. d'Alès, dans *DBS*, I, art. *Baptême*, col. 858.
8. *Loc. cit.* et *Sum. theol.*, III[a], q. 66, a. 2, ad 2.
9. *Epist. ad cath. de secta donatistarum*, 58 (*CSEL*, LII, 2, p. 306) : « Cum tantum distaret inter Petrum et Judam, nihil tamen distabat inter baptismum qui dabatur per Petrum et qui dabatur per Judam. »
10. *Commentaria in quatuor evangelistas*, Paris, 1618, p. 1354.
11. Contrairement à la leçon Ιουδαιου, la mieux représentée, Ιουδαιων est appuyé par P[66] S* θ, les anciennes versions latines et *syr. cur.* A la place de Ιουδαιου (ou Ιουδαιων), on a proposé de lire, soit Ιησου, soit των Ιησου (ceux de Jésus).

l'Epoux, mais l'ami de l'Epoux, plein de joie, il accepte de diminuer, en le regardant croître (3, 29-30). Mais, de ce que le baptême de Jésus ait ainsi l'air de primer celui de Jean, il ne s'ensuit pas qu'il s'agisse déjà du baptême dans l'Esprit [12].

Malgré les efforts tentés pour la dissiper, l'objection de Tertullien demeure en effet pertinente. Que la déclaration : « Il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7, 39) n'entraîne pas la négation de toute intervention de l'Esprit avant la Passion-Glorification, cela est certain. Mais au sujet de la grande effusion eschatologique, annoncée par les prophètes (*Is* 32, 15 ; 43, 3 ; *Ez* 11, 19 s. ; 36, 25-27 ; 47, 1-12 ; *Jl* 3, 1-2 ; *Za* 14, 8 ; *Ap* 22, 2), Jean ne pouvait transiger.

Bref, des deux solutions en présence, et qui, peu s'en faut, comptent autant de partisans l'une que l'autre, aucune n'est pleinement satisfaisante. La première, parce que le contraste, si fortement marqué entre Jean-Baptiste et Jésus ne permet guère de mettre leurs deux baptêmes sur le même plan ; la seconde, car, s'il est un point sur lequel la position de l'évangéliste paraît décidée, c'est bien qu'avant la Passion l'Esprit Saint n'était pas encore donné.

2. Baptême et imposition des mains (4, 36-38 ; *Ac* 8, 12-24).

Formuler le problème dans les termes de cette alternative n'est-ce point pourtant trop le simplifier ? Si l'on en juge par les plus anciens témoignages, l'initiation chrétienne se distribuait en deux actes distincts : le baptême d'eau et l'imposition des mains, laquelle faisait descendre l'Esprit dans l'âme des néophytes (*Ac* 2, 38 ; 8, 17 s. ; 19, 5 s. ; *He* 6, 2) [13]. Sous réserve de ce qui s'était passé exception-

---

12. Selon l'opinion, non seulement d'Augustin, de Cyrille d'Alexandrie, de Thomas d'Aquin, suivis par la plupart des théologiens, mais aussi, sous réserve de l'historicité du fait, par W. Bauer, R. Bultmann, Th. Calmes, C. H. Dodd, J. H. Holtzmann, E. Hoskyns, A. Loisy, A. Richardson.

13. Cfr L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, pp. 320 s. ; Th. Camelot, *La théologie de la Confirmation à la lumière des controverses récentes*, dans *La Maison-Dieu*, 54, Paris, 1958, pp. 79-82 ; P.-M. Gy, *Histoire liturgique de la confirmation*, dans *La Maison-Dieu*, 58, Paris, 1959, pp. 135-138. Pour une étude approfondie de ce point discuté, voir J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925 ; *Confirmation*, dans *DBS*, II, col. 120-153 ; C. Ruch, *Confirmation dans la Sainte Ecriture*, dans *DTC*, III, col. 975-1026 ; et, parmi les auteurs anglicans et protestants les plus récents : Gr. Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, 3e éd., Westminster, 1946 ; G. W. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951 ; L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mytery*, Westminster, 1954 ; M. Thurian, *La confirmation, consécration des laïcs*, Neuchâtel, 1957 ; L. Vischer, *La confirmation au cours des siècles* (Cahiers théologiques 44), Neuchâtel, 1959.

nellement dans la maison de Corneille (*Ac* 10, 44-48 ; 11, 15-17 ; 15, 8), le baptême venait en premier lieu. Il pouvait être conféré par des ministres d'un rang secondaire (8, 12, 38), alors que l'imposition des mains nécessitait l'intervention des grands chefs investis de l'autorité apostolique.

Nulle part, cette distinction n'est aussi tranchée que dans le récit de la première mission en Samarie (*Ac* 8, 4-25). Ceux qui s'étaient sentis menacés par la persécution déclenchée dans l'église de Jérusalem (8, 1-3), et que Luc désigne sous le nom d'« Hellénistes » (6, 1), n'avaient pas tardé de se répandre dans les bourgs plus ou moins distants (8, 4). C'est ainsi qu'étant descendu dans une ville de Samarie, le diacre Philippe fit tant et si bien qu'après avoir entendu sa parole nombre d'hommes et de femmes y reçurent le baptême (8, 6. 12. 16). Informés de la chose, les apôtres de Jérusalem chargèrent Pierre et Jean de se rendre sur les lieux. A leur tour, ils descendirent chez les Samaritains, et prièrent pour eux afin que l'Esprit leur fût donné ; puis ils leur imposèrent les mains. Auparavant, l'Esprit Saint « n'était tombé sur aucun d'eux ». A ce moment, dans la vertu de ce geste, ils le reçurent (8, 14-17).

Suit la notice relative aux manigances de Simon le Mage. Emerveillé des effets de leur inspiration, il voudrait se procurer le moyen d'en opérer de pareils. Pierre lui réplique vertement : « Périsse ton argent, et toi avec lui, puisque tu as cru pouvoir obtenir à prix d'argent *le don de Dieu,* τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ » (8, 18-20). L'expression se retrouve, sur les lèvres de l'apôtre à propos de Corneille, en la forme équivalente δωρεὰν ἔδωκεν ὁ θεός (11, 17). Et, qu'elle signifie l'accomplissement de la promesse réservée aux derniers temps (1, 4 s. ; 2, 16-21), l'insistance mise par Pierre à témoigner qu'entre l'effusion de la Pentecôte et celle dont avaient bénéficié les gens de Corneille il n'y avait point de différence, αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν (15, 8 ; cfr 10, 45. 47 ; 11, 15), c'en est assez pour le prouver.

Il est d'autant plus curieux d'observer que, dans tout le Nouveau Testament, la parole adressée à la Samaritaine : εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ (*Jn* 4, 10) est la seule où nous la retrouvions *propriis terminis* ; indubitablement, sous le symbole de l'eau vive (4, 10. 14 ; cfr 7, 37-39), Jean avait en vue le don de l'Esprit Saint, ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*Ac* 2, 38 ; 10, 45). Ce contact littéraire entre *Jn* 4 et *Ac* 8 confirme l'opinion d'O. Cullmann, qui fait entrer les origines de la mission en dehors d'Israël dans la perspective de l'évangéliste [14]. Luc insiste sur le fait que l'action des apôtres avait été

14. Cfr O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les* ἄλλοι *de Jean IV, 38 ?*, dans *Annuaire de l'Ecole Prati-*

préparée par Philippe et les autres dispersés. C'est à quoi, dans le récit johannique, ferait allusion l'annonce au passé prophétique : « Je vous ai envoyés (ἀπέστειλα) moissonner ce pour quoi vous n'avez pas peiné ; d'autres (ἄλλοι) ont peiné (κεκοπιάκασιν) et vous êtes entrés (εἰσεληλύθατε) dans leur labeur » (4, 37 s.). Ce que Jésus possède, ce qu'il est, il nous le donne ; mais les apôtres seront mandatés pour en être les dispensateurs.

Ceci admis, il devient évident que le ch. 4 de Jean présente une vue d'ensemble. La conversion des Samaritains (39-42) figure les récoltes apostoliques en dehors de Juda. Ce sont de vrais croyants, dont la foi n'a d'autre fondement que la parole du Christ (41 s.). Néanmoins, on ne voit pas que la source d'eau vive, qui est la δωρεὰ τοῦ θεοῦ, leur soit octroyée sur-le-champ. De vrai, puisque l'Heure de Jésus n'était encore que sur le point de sonner (23 ; cfr 7, 39), c'est aux apôtres qu'il appartiendrait de la faire rejaillir en eux. Qu'on lise Jean par ce biais, on constatera que le pouvoir de conférer l'Esprit Saint résultait d'une intention de Jésus, et qu'en l'exerçant ses disciples accomplirent sa promesse.

Devrait-elle passer au second plan, la question soulevée par les ἄλλοι (4, 38) reste posée. « L'auteur du quatrième évangile, note Cullmann, s'est intéressé particulièrement à ces premiers missionnaires. Il leur rend l'honneur qui leur est dû, en soulignant leur rôle d'initiateurs de la prédication de l'Evangile en Samarie [15]. » Je me demande seulement si, en inférant de *Jn* 4, 33 que pour l'évangéliste la mission de ces ἄλλοι, elle aussi, était voulue par le Christ, Cullmann prête suffisamment attention à leur baptême [16]. Nombreux sont les textes où l'on voit qu'il était couramment administré « au nom de Jésus » (*Ac* 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5 ; *1 Co* 1, 13 ; 6, 11 ; *Did.* 9, 5 ; *Ep. Barn.* 16, 6 ; Hermas, *Vis.* III, 7, 3 ; *Sim.* VIII, 6, 4 ; IX, 12, 5), « pour la rémission des péchés » (*Ac* 2, 38 ; 22, 16 ; cfr 3, 19 ; 5, 31 ; 10, 43 ; 13, 38).

Or, à en juger par la forme extérieure, une confusion avec le baptême de Jean était d'autant plus à craindre que, à ce qu'il semble, les Johannites ne laissaient pas de l'entretenir par leurs prétentions orageuses. Quoi qu'il en soit, pendant le troisième voyage missionnaire

---

que des Hautes Etudes, Paris, 1953-1954, pp. 3-12 ; *Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et Quatrième Evangile,* dans *Les manuscrits de la mer Morte. Colloque de Strasbourg,* 25-27 mai 1955, pp. 68 s.

15. Cfr O. Cullmann, *La Samarie...*, p. 12.

16. Il s'en explique dans la même étude, p. 5 : D'une façon générale l'évangéliste a poursuivi le but de retracer la ligne qui va de la vie de Jésus aux diverses manifestations de la vie de l'Eglise ; la démonstration en a été faite dans *Les sacrements dans l'évangile Johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive,* Paris, 1951. Cependant à côté du culte, il y a la mission.

de saint Paul, un chrétien érudit et zélé pouvait encore prêcher de bonne foi τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, tout en demeurant inféodé au baptême de Jean (*Ac* 18, 25). Plus surprenant encore le cas des disciples d'Ephèse auxquels Paul demande de quel baptême ils ont été baptisés, et qui, lui ayant répondu « du baptême de Jean », apprennent pour la première fois que ce baptême n'était qu'un rite de repentir, préparatoire à la venue du Messie (*Ac* 19, 1-3).

Le sacrement baptismal avait donc besoin d'exhiber ses titres. Dans l'évocation d'une formule liturgique ancienne, Matthieu ne s'était pas fait faute de le mettre en dépendance d'un ordre du Christ ressuscité (28, 19 ; cfr *Mc* 16, 16 ; *Did* 7, 1-3). Jean ne le suit pas. En revanche, il nous apprend que, vers le moment où l'âme du Précurseur jetait ses dernières flammes, Jésus avait pris sa relève. Sans doute et c'est pourquoi il n'en sera plus question dans la suite, le baptême qu'il administrait (ou tout au moins patronnait) était-il destiné à ménager la transition. Mais, si d'une parole Jésus remettait les péchés (*Mt* 11, 2 ; *Lc* 7, 49 ; *Jn* 5, 14), s'il purifiait les cœurs en guérissant les corps, plus tard, après la Résurrection, pouvait-on encore croire qu'il eût adopté une pratique périmée sans l'assumer dans le grand renouveau ? En tout état de cause, c'est d'une telle compréhension rétrospective des dits et faits du Sauveur que Jean est coutumier (2, 22 ; 12, 16 ; 20, 9 ; cfr 14, 26).

La guérison de l'infirme de Bezetha (5, 1-9) et celle de l'aveugle-né de Siloé (9, 7) viennent ici en surplus. A. Schweitzer déjà en faisait la remarque, toutes deux sont opérées en relation avec une eau évocatrice du baptême chrétien [17]. Dans le premier cas, le miraculé reçoit le pardon de ses fautes en même temps que lui est adressée l'exhortation à ne plus y retomber (5, 14) ; dans le second, ce n'est qu'apres les avoir lavés dans la piscine au nom symbolique que l'aveugle ouvre ses yeux à la lumière. Rémission des péchés et illumination (φωτισμός), tels sont précisément les deux effets de la grâce baptismale ; on voit que l'évangéliste ne répugnait pas à l'idée que Jésus les eût produits avant sa glorification.

Si le baptême dont il s'agit en 3, 22-30 n'est point assimilable au baptême dans l'Esprit, lequel n'aurait pu prévenir la Passion (7, 39), ce n'est pas davantage, disions-nous, le baptême de Jean. Pourquoi alors ne pas penser que l'évangéliste y ait vu le prototype du bap-

---

17. Cfr A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 346. Voir O. Cullmann, *Les sacrements...*, pp. 55-57. A juste titre, l'auteur relève le témoignage des plus anciennes fresques catacombales, où le miracle de la Probatique est mis en rapport avec le sacrement du baptême. Sur les rapports de ces anciennes peintures avec la catéchèse romaine, voir notre *Jean le Théologien**, Paris, 1959, pp. 156-160. Au sujet de l'interprétation baptismale dans la tradition patristique, voir J. Daniélou, *Bible et liturgie* (Lex orandi, 11), Paris, 1951, pp. 282-291.

tême conféré « au nom du Seigneur Jésus » dans l'Eglise naissante (*Ac* 2, 38 ; 8, 16 ; 10, 48 ; 19, 5) ? Etablir sur la base d'un antécédent posé par le Christ que ce baptême n'était ni une innovation équivoque, ni la survivance d'un rite inefficace, tel aurait été son dessein.

Compte tenu des observations précédentes touchant les rapports de *Jn* 4 et d'*Ac* 8, il deviendrait en conséquence assez clair que le petit récit centré sur le baptême de Jésus (3, 22-30) et les deux colloques du Sauveur avec la Samaritaine (4, 5-26) et avec les disciples (4, 31-38) font partie du même groupe ; puisqu'ils sont le plus probablement adventices, les versets 3, 31-36 ne sauraient y contredire, et cela d'autant moins que la phrase initiale du ch. 4 : « Quand Jésus apprit que les Pharisiens avaient entendu dire qu'il faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean... » (4, 1 s.) les enjambe. En somme, nous aurions affaire à deux instructions complémentaires sur l'initiation chrétienne, comprenant le baptême pour la rémission des péchés εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (*Ac* 2, 38 ; 22, 16) correspondant au ministère des ἄλλοι (8, 12-13. 16) et l'imposition des mains pour la communication de l'Esprit Saint, ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*Ac* 2, 38 ; 10, 45), laquelle requérait l'intervention des apôtres (8, 17-20). S'en tenir au premier comme si la seconde n'était qu'un rite accessoire [18], ou inversement voir en celle-ci l'essentiel de l'initiation chrétienne, comme si le baptême n'était qu'un acte préparatoire [19], le fait que de bonne heure ils furent administrés en même temps explique ces options théologiques [20]. Mais leurs fondements sont précaires.

3. La naissance de l'Esprit (3, 1-12).

Qu'en est-il maintenant de la naissance d'en haut d'après l'entretien de Jésus avec Nicodème ? Selon le texte de nos éditions, grecques et latines, elle résulterait le plus vraisemblablement d'une action combinée de l'eau sacramentelle et de l'Esprit : ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Toutefois, il y a tout lieu de croire que les deux mots ὕδατος καί furent accolés à πνεύματος en guise d'explication [21].

---

18. Selon l'opinion la plus généralement professée par les théologiens réformés ; cfr P. Bernard, *La confirmation chez les protestants*, dans *DTC*, III, col. 1082-1088.

19. Selon Gr. Dix et L. S. Thornton dans les ouvrages ci-dessus mentionnés.

20. L'une et l'autre combattues par G. W. Lampe (*op. cit.*) pour qui le baptême et la confirmation sont bien deux sacrements distincts, l'un de naissance, l'autre de maturité.

21. Avec des nuances, le caractère secondaire de ὕδατος καί a été reconnu par nombre d'auteurs, catholiques et protestants. Parmi ceux-ci : J. H. Bernard,

Puisqu'ils sont attestés tant par les manuscrits que par les anciens Pères, nous ferions de la mauvaise critique en les tenant pour interpolés. Par contre, rien n'interdit et l'analyse littéraire nous incite à penser qu'ils ont été ajoutés à une première rédaction, soit par Jean lui-même, soit plus probablement par le disciple chargé de la rédaction définitive, et auquel l'insertion du fragment homilétique (3, 13-21 + 31-36) serait également attribuable.

Etant donné que, contrairement à celle de « naître » et d'« esprit », la mention tout à fait isolée de « l'eau » ne joue aucun rôle dans la structure du morceau, cette manière de voir vient de trouver dans le P. de la Potterie un nouveau défenseur. Au terme d'une forte étude récemment publiée au Canada [22], il écrivait :

> Dans la catéchèse johannique plus ancienne, il était uniquement question de la régénération par l'Esprit : cela devait d'ailleurs refléter substantiellement ce que Jésus, précédemment, avait dit à Nicodème. Plus tard, le Christ allait promulguer lui-même la nécessité du baptême chrétien ; et c'est à partir de cet enseignement postérieur du Maître et de la pratique de l'Eglise primitive que Jean, en composant son évangile, aura bloqué dans ce discours le thème primitif de la naissance ἐκ πνεύματος et le thème postérieur, celui de la nouvelle naissance ἐξ ὕδατος.
>
> Ceci est rendu encore beaucoup plus probable par une comparaison avec les autres évangiles. Plusieurs auteurs ont souligné à juste titre la ressemblance de notre verset (5) avec les logia synoptiques sur les conditions requises pour entrer dans le Royaume des cieux. Le contact avec cette tradition antérieure semble certain, car l'expression « Royaume de Dieu » est un hapax dans saint Jean, mais elle est courante dans les Synoptiques (Royaume de Dieu, Royaume des cieux) ; il en va de même pour le verbe « entrer (dans le Royaume) ». Or, dans les différents textes synoptiques qui parlent de cette entrée dans le Royaume, on n'en trouve aucun qui mentionne le baptême ; il est donc vraisemblable que le texte primitif de Jean n'en parlait pas davantage.
>
> On saisit de suite la portée de cette constatation : elle supprime d'un coup le problème ardu auquel se voyait acculée l'interprétation d'après laquelle Jésus lui-même aurait déjà parlé à Nicodème du baptême chrétien. Historiquement, c'est bien difficile à admettre. Mais Jésus devait enseigner dans la suite que le baptême est nécessaire au salut. Si les deux enseignements qui sont ici groupés viennent réellement de Jésus, tout en ayant été dispensés en des circonstances différentes, Jean, en les réunissant dans ce dialogue, reste parfaitement fidèle à la doctrine et aux intentions du Maître, même s'il a formulé cette doctrine à la lumière de sa propre expérience ecclésiale [23].

Ce que Jésus aurait déclaré à Nicodème, ce que Nicodème aurait dû comprendre : « Tu es le Maître en Israël et tu ignores ces cho-

---

R. Bultmann, W. F. Flemington, K. Lake, A. Merx, E. von Dobschütz, J. Wellhausen, H. H. Wendt ; parmi ceux-là : J. Leal, X. Léon-Dufour, H. Van den Bussche, H. Rongy, et moi-même dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XL, 1956, pp. 15 s.

22. Cfr I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'Esprit*, dans *Sciences ecclésiastiques*, XIV, 1962, pp. 417-443.

23. *Ibid.*, pp. 434 s.

ses » (10), ce ne serait dès lors que l'urgence de la rénovation intérieure attendue pour les temps messianiques (*Is* 59, 21 ; *Jr* 4, 4 ; 24, 7 ; *Ez* 36, 25 s. ; *Jl* 3, 1 ; *Ps* 51, 12 s. ; cfr *1 QS* IV, 21-23). Pour sûr, l'évangéliste savait fort bien que Jésus baptiserait dans l'Esprit (1, 33) ; mais, opposé au « baptême d'eau » (1, 33 ; cfr *Ac* 1, 5 ; 11, 16), ce baptême-là serait une immersion spirituelle. Supposé que ὕδατος καί soit une adjonction, il s'ensuivrait que là où l'on s'est habitué à l'y découvrir, la doctrine baptismale de l'évangéliste était à son premier stade passablement enveloppée.

Certes, il sera toujours vrai que, suivant le texte canonique, la déclaration sur la naissance « d'eau et d'Esprit » fournit en faveur de la nécessité absolue du baptême chrétien une attestation théologiquement certaine. Que ce baptême mette le néophyte en possession de la δωρεὰ τοῦ θεοῦ, la formule toutefois ne le signifie pas : autre chose est de naître d'en haut sous l'action de l'Esprit agissant dans le sacrement, autre chose de le recevoir en don permanent. D'après A. von Stromberg, l'idée que l'Esprit *est donné* au baptême se serait imposée après le moment où le baptême chrétien fut tenu par les communautés judéo-chrétiennes pour le sacrement eschatologique par excellence [24]. Mais comment, pour quelles raisons fut-il considéré ainsi ? Ces questions à leur tour requièrent une explication. Car primitivement — et c'est de quoi la prédication de Jean-Baptiste est toute inspirée (*Mt* 3, 11 ; *Mc* 1, 8 ; *Lc* 3, 16 ; *Jn* 1, 33) — le don réservé aux derniers jours n'était autre que la grande effusion dont, en conformité avec l'attente prophétique (*Ac* 2, 17-21), les apôtres furent comblés (*Ac* 2, 1-4 ; 10, 47 ; 11, 17 ; 15, 8 ; cfr *Jn* 20, 22) [25].

Si donc le baptême au nom de Jésus finit par être considéré comme sacrement eschatologique, ne serait-ce point que le baptême et l'imposition des mains étaient généralement administrés ensemble (*Ac* 19, 5-6 ; *He* 6, 2). Nous en concluons que, toujours soucieux de jeter un pont entre les deux Testaments, Jean a posé en 3, 5 la nécessité d'une naissance de l'Esprit, pour donner à entendre que la nouvelle Alliance était accomplie.

Qu'a fait maintenant le dernier rédacteur ? En ajoutant les mots ὕδατος καί, il a interprété la déclaration du Sauveur en un sens purement baptismal. L'eau, c'est l'espèce sacramentelle ; l'Esprit, l'agent principal. On n'affirme pas expressément que celui-ci s'en

---

24. Cfr A. von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, Berlin, 1913, pp. 45-62 ; 117-125.

25. Sur l'accord des traditions de Jean et de Luc, voir Ph. H. Menoud, *La Pentecôte lucanienne et l'histoire*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XLII, 1962, pp. 141-147.

sert comme d'un instrument ; mais cette manière de concevoir leurs rapports est la plus obvie. Etant donné que le baptême ne va pas sans la foi, ni la foi sans la prédication du dessein salvifique, encore importait-il que l'instruction fût complétée par un exposé du plan de Dieu. C'est à quoi paraissent répondre les deux sections 13-21 et 31-36. Qu'elles portent la marque du génie johannique, ce n'est point contestable ; en les intercalant entre 3, 1-12 ; 3, 22-30 et 4, 1, le rédacteur ne l'a pas trahi.

Ceci dit, il était tentant de mettre le baptême des chrétiens en dépendance de celui dont Jésus lui-même avait été baptisé au Jourdain. D'où la place privilégiée que ce baptême-là occupe dans la tradition ancienne [26]. Bien sûr, Jésus n'avait pas eu à se faire baptiser, ni pour se purifier, ni pour devenir Fils de Dieu. Mais l'Esprit qui s'était reposé sur lui descendrait aussi sur nous, afin de nous rendre purs comme il était saint, et enfants de Dieu à son image. Comme cette transformation s'opérait au moyen de l'eau, on pensait qu'au contact de la chair du Christ, tout le fleuve purificateur avait reçu une sorte de consécration. Ainsi Cyrille de Jérusalem : « Vous êtes devenus chrétiens en recevant l'antitype du Saint-Esprit, et tout s'est produit en vous figurativement, puisque vous êtes les images du Christ. Or celui-ci, s'étant baigné dans le Jourdain, en sortit : et l'Esprit Saint vint substantiellement sur lui[27]. » Saint Ambroise dit la même chose en ces termes : « Baptizatus est Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi quae peccatum non cognovit, baptismatis jus haberent [28]. »

Cette doctrine, Ignace d'Antioche, Tertullien, Clément d'Alexandrie en étaient imbus. La persuasion dont elle témoigne rend compte de l'attraction que, soit le Jourdain, soit la fête de l'Epiphanie exerçait sur les catéchumènes. A leur façon naïve, les fresques des catacombes romaines en sont garantes. Pourquoi Jésus et les néophytes se confondent-ils sous les traits du jeune enfant debout au milieu du fleuve ? Manifestement, nous sommes en présence d'un motif conventionnel inspiré par la catéchèse.

Tant de témoignages convergents en disent long sur le souci que l'on éprouvait dans l'Eglise primitive d'associer les sacrements à la

---

26. Bossert (*Die Bedeutung der Taufe im neuen Testament,* dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft,* 1888, pp. 342 ss) déjà en a fait la remarque : dans la plus ancienne tradition de l'Eglise, l'institution du sacrement baptismal était rattachée au baptême de Jésus plus qu'aux paroles inscrites par Matthieu à la fin de son évangile. Sur ce point, cfr notre étude *Le Baptême d'après le quatrième évangile,* dans *Revue thomiste,* XLVIII, 1948, pp. 358-368.

27. *Catechesis mystagogica 3. Lectio ex catholica prima Joannis epistola, ab his verbis : « Et vos chrisma (unctio) habetis a Deo »* (*P.G.,* 33, 1088).

28. *Expositio in Lucam* II, 89 (*P.L.,* 15, col. 1665).

vie terrestre du Sauveur. A cet égard, contrairement à la théologie paulinienne du baptême en la mort et la résurrection du Christ (*Rm* 6, 3-9 ; *Col* 2, 12) (dont on s'étonne de ne pas percevoir l'écho dans la littérature patristique du second siècle [29]), l'influence de *Jn* 3, 5 ne laissa pas de s'exercer profondément ; aucun texte évangélique ne contribua davantage à mettre le mystère de la nouvelle naissance en relation de dépendance avec ce qui s'était passé lorsque Jésus apparut à Jean-Baptiste comme étant « celui qui baptise dans l'Esprit » [30].

Mais si l'entretien sur la naissance « d'eau et d'Esprit » se rattachait à cette révélation initiale, il était logique que le baptême administré par Jésus, ou tout au moins par ses disciples, fût lui aussi interprété en fonction de 1, 33. Du moment que, malgré la difficulté qu'elle suscite, l'identification du baptême ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος avec celui dont Jésus baptiserait ἐν πνεύματι ἁγίῳ était acceptée, une telle compréhension des choses allait de soi.

La simplicité de la théorie ne fut pourtant pas de pur profit. Moins explicite sur l'économie strictement baptismale, le texte primitif faisait mieux ressortir la continuité du dessein de Dieu. De même qu'au docteur de la Loi qui l'interrogeait sur le premier commandement (*Mt* 22, 36 ; *Mc* 12, 28), Jésus avait répondu en lui citant un passage du *Deutéronome* (6, 5), ainsi s'était-il contenté de renvoyer Nicodème à l'attente prophétique de l'Esprit vivifiant. Les lecteurs de Jean, eux, avaient dépassé ce stade ; ils savaient que personne ne pouvait se dispenser du baptême (*Ac* 2, 38 ; 13, 16). Et cependant, selon la tradition exégétique dont le P. de la Potterie a remonté le courant jusqu'à Hermas et saint Justin [31], la naissance d'en haut (ἄνωθεν) était beaucoup moins le résultat obtenu à un moment précis par ce sacrement, que le fait de la foi et des vertus.

« Le texte actuel, écrit-il, parle évidemment du baptême. Mais c'est sur la relation que l'on doit mettre entre « l'eau » et « l'esprit » que les opinions divergeaient. On constate une assez forte tendance dans l'histoire de l'exégèse, à subordonner le second terme (πνεύματος) au premier (ὕδατος), c'est-à-dire à ramener toute l'activité de l'Esprit à celle qu'il exerce dans le sacrement du baptême. Le texte de l'évangéliste ne favorise pas cette interprétation. Car il est certain que Jean veut parler avant tout d'une action prolongée de l'Esprit, dès avant le baptême, puis aussi et surtout pendant toute la durée de la vie chrétienne ; cette action, pour lui, consiste essentiellement à développer en nous la

29. Cfr A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses, 43), Paris, 1955, p. 277.
30. Que la naissance à la vie nouvelle, mentionnée dans les inscriptions funéraires chrétiennes ou figurée par les peintures des catacombes ait été empruntée à l'entretien de Jésus avec Nicodème, cela en tout cas nous paraît certain.
31. Cfr J. de la Potterie, *art. cit.*, pp. 418-423.

vie de foi ; c'est dans la mesure où nous y correspondrons que nous serons « nés de Dieu » [32].

Aussi, est-ce bien à tort, comme nous l'avons dit, qu'en s'arrêtant plus que de raison au baptême des catéchumènes, on ne verrait dans l'action des apôtres qu'un rite accessoire. Si la vertu rénovatrice était entièrement canalisée dans le premier, pourquoi le second ? Mais, en répondant par la négative, nous ferions bon marché des témoignages dispersés dans les *Actes*, et les colloques avec Nicodème et avec la Samaritaine seraient tout bonnement parallèles. En fait, de la révélation du Jourdain où, sous le signe de la colombe, Jésus avait été manifesté comme « celui qui baptise dans l'Esprit Saint » (1, 31-33) au discours relatif à la mission apostolique (4, 34-38) et au-delà, en passant par la naissance de l'Esprit (3, 1-12) et la promesse du don de Dieu (4, 10-14), d'un bout à l'autre il ne s'agissait sans doute originairement que du baptême messianique.

On voit quel déplacement du centre d'intérêt l'addition de ὕδατος καί en 3, 5 et l'insertion des sections homilétiques 3, 13-21 et 31-36 ont été capables de produire. Le lien qui rattachait le don de Dieu à l'attente de l'Ancien Testament s'est relâché, le mystère de la nouvelle naissance s'est vu privé de son dynamisme, les colloques avec la Samaritaine (4, 5-26) et avec les disciples (4, 31-38) apparaissent disparates ; et, noyé dans la méditation, où nous le retrouvons flottant, l'épisode du baptême attribué à Jésus n'est plus qu'un incident sur la signification duquel on ne parvient pas à s'entendre.

4. L'entretien avec la Samaritaine (4, 5-26).

Revenons à l'entretien du Sauveur avec la femme de Samarie. Nous en avons bien besoin, car c'est là que tout se noue. Pour des raisons d'ordre général sur lesquelles il serait fastidieux de nous étendre, je ne mets pas en doute qu'il ne s'agisse d'un épisode aussi réel que celui du mauvais accueil fait aux disciples par le bourg de Samarie sur lequel Jacques et Jean, les « fils du tonnerre » (*Mc* 3, 17), eussent voulu appeler le feu du ciel (*Lc* 9, 52-55). Seulement, on l'a observé bien des fois, les personnages du quatrième évangile sont des types représentatifs, dont l'importance dépasse le simple donné historique. A ce sujet, le passage suivant d'Ezéchiel me paraît des plus éclairants :

Ta sœur aînée, c'est Samarie, qui habite à ta gauche, ainsi que ses filles ; ta sœur cadette, c'est Sodome, qui habite à ta droite ainsi que ses filles. Tu n'as pas manqué d'imiter leur conduite, ni de commettre leurs abominations ; tu t'es

32. *Ibid.*, pp. 442 s.

montrée plus corrompue qu'elles dans toute ta conduite. Par ma vie, oracle de Yahwé... *Samarie n'a pas commis la moitié de tes fautes... Je rétablirai Samarie* et ses filles, puis je te rétablirai au milieu d'elles, afin que tu portes ton opprobre...

Car ainsi parle le Seigneur Yahwé. J'agirai avec toi comme tu as agi, toi qui a méprisé le serment, jusqu'à violer mon alliance. Mais moi, je me souviendrai de l'alliance que j'ai contractée avec toi au temps de ta jeunesse, et j'établirai en ta faveur une alliance éternelle. De ton côté, tu te souviendras de ta conduite et tu seras saisie de honte quand je prendrai tes sœurs, les aînées et les cadettes, et que je te les donnerai pour filles, sans que j'y sois tenu par mon alliance avec toi (16, 46-54. 59-61).

La dépendance directe de Jean par rapport à ce texte ne saurait être prouvée. Mais qu'à son retour de Jérusalem, où il n'était plus en sécurité (4, 1), Jésus se soit arrêté en Samarie, et qu'il y ait fait à une femme du pays des avances qui devaient aboutir à l'intégration des Samaritains dans la communauté en formation, aucune annonce prophétique n'en indique mieux la raison. En somme, conformément, non seulement aux *Actes* (1, 8 ; 8, 5-25), mais à la notice de *Luc* touchant la mission des disciples envoyés comme précurseurs (*Lc* 10, 1-20), et qui elle aussi présente par rapport à *Jn* 4 de frappantes analogies (*Lc* 10, 2 ; *Jn* 4, 35-38), c'est d'un élargissement de l'Alliance qu'il est probablement question.

a — *Le thème de l'Alliance.*

Ceci supposé, on n'aura pas trop de peine à reconnaître que la rencontre de Jésus avec la Samaritaine au puits de Jacob ne doive être interprétée dans cette ligne de pensée. De fait, les versets 3, 31-36 une fois mis entre crochets, elle se rattache à la dernière confession de Jean-Baptiste. Or si, devant ses disciples ombrageux, Jean avait identifié Jésus avec l'Epoux, dont il n'était lui que l'ami ravi d'avoir entendu sa voix, διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου (cfr *Ct* 8, 12), on s'aperçoit que son intention était de se relier à la tradition (*Ex* 34, 10-16 ; *Dt* 5, 2-10 ; *Is* 54, 5 ; *Jr* 2, 2 ; 11, 15 ; *Ez* 16, 8-63 ; *Os* 2, 4-25), sous-jacente au récit des noces de Cana, d'après laquelle le thème nuptial était appliqué à l'union de Yahwé avec Israël.

D'autre part, pour peu qu'on y regarde de près, il semble bien que le récit de Jean (4, 5-30. 39-42) ait été composé dans l'évocation du ch. XXIV de la *Genèse,* consacré aux préliminaires du mariage d'Isaac, le fils de la promesse.

Envoyé en Mésopotamie pour lui choisir une digne épouse, l'homme de confiance d'Abraham rencontre Rébecca dans le voisinage d'une ville : εἰς τὴν πόλιν Ναχώρ (*Gn* 24, 10 ; cfr *Jn* 4, 5 : εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας), près d'un puits, lequel, tout comme en *Ct* 4, 15 et en *Jn* 4, 6. 11, est appelé alternative-

ment πηγή (*Gn* 24, 13. 16. 29. 30. 42. 43. 45) et φρέαρ (*Gn* 24, 11. 20). L'heure de l'entrevue est celle où les filles de la région vont puiser de l'eau : αἱ δὲ θυγατέρες τῶν οἰκούντων τὴν πόλιν ἐκπορεύονται ἀντλῆσαι ὕδωρ) (*Gn* 24, 13. 43 ; cfr *Jn* 4, 7 : ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντλῆσαι ὕδωρ). Le serviteur demande à Rébecca de lui donner de l'eau à boire : πότισόν με (24, 17. 45) ; de même Jésus à la Samaritaine : δός μοι πεῖν (4, 7). Ensuite, il lui offre ses riches présents (24, 22 ; cfr *Jn* 4, 10 : εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ). Sur quoi Rébecca de courir chez les siens afin de les mettre au courant de son aventure (*Gn* 24, 28 ; cfr *Jn* 4, 29). Elle leur dit : « Voilà comment cet homme m'a parlé », οὕτως λελάληκέν μοι ὁ ἄνθρωπος (24, 30 ; cfr *Jn* 4, 29 : δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι). Aussitôt Laban de se mettre à la recherche de l'homme, ἔδραμεν Λαβὰν πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἔξω (24, 29) pour l'inviter à descendre chez lui : δεῦρο εἴσελθε, εὐλογητὸς κύριος (24, 31). Ainsi font les Samaritains ; ils sortent de la ville, ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως, s'acheminent vers Jésus, ἔρχοντο πρὸς αὐτόν (4, 30), et le prient de demeurer chez eux, ἠρώτων αὐτὸν μεῖναι παρ' αὐτοῖς (40). Enfin, de même que Laban et Bétuel (*Gn* 24, 50), c'est par les paroles de l'étranger, non de la femme, qu'ils se déclarent convaincus (*Jn*, 4, 42).

Rébecca et la Samaritaine s'opposent pourtant sur plusieurs points. 1° La première appartient à la parenté d'Abraham (*Gn* 24, 4. 24. 37 s.) ; la seconde, à une population méprisée des Juifs (*Jn* 4, 9 ; cfr *Si* 50, 25 s.). 2° L'une est vierge, παρθένος ἦν, de conduite irréprochable, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτήν (*Gn* 24, 16. 43. 55) ; l'autre a eu cinq maris, son compagnon actuel n'étant que son amant (*Jn* 4, 18). Il reste très possible que, voyant en elle la personnification du peuple samaritain, Jean ait reconnu dans les cinq maris les divinités des cinq tribus transportées en Samarie par les Assyriens (2*R* 17, 24-33 ; Josèphe, *Ant.* 9, 288), et dans l'homme avec lequel elle vivait maritalement, soit Simon le mage, soit le vrai Dieu, auquel les Samaritains vouaient un culte illégitime (4, 22). Quoi qu'il en soit, la femme du puits de Jacob est une dévoyée ; rien de ce qu'elle a fait (πάντα ἃ ἐποίησα) n'échappe au regard du Sauveur (4, 29). 3° Rébecca enfin répond avec empressement à la demande du serviteur ; elle lui donne aimablement à boire, tandis que la Samaritaine affecte de se faire prier (4, 9).

A vrai dire, ces contrastes ne mettent que mieux en relief le dessein de l'évangéliste. Si, hanté par l'idée de l'universelle rédemption, Jean a voulu montrer comment les Samaritains furent reçus dans l'Eglise, il fallait qu'à la différence de Rébecca, ou de Rachel (*Gn* 29, 6-12), choisies l'une et l'autre en raison de la pureté de leur race et de leurs vertus, « Samarie et ses filles » (*Ez* 16, 52) fussent figurées par une femme de mauvaise vie. En *Os* 2, où il est également question des tribus schismatiques, l'Israël coupable n'apparaît pas sous un meilleur jour. Néanmoins c'est à elle que s'adresse la promesse :

> Je te fiancerai à moi pour toujours ;
> je te fiancerai dans la justice et dans le droit,
> dans la tendresse et dans l'amour ;
> je te fiancerai à moi dans la fidélité,
> et tu connaîtras Yahwé (2, 21 s.).

b — *Le puits de la Loi.*

Mais l'intérêt suscité par le puits dont les Samaritains étaient si fiers (4, 12) se limitait-il au thème nuptial ? L'image de l'eau fut souvent exploitée pour signifier la Loi.

Parlant du scribe qui s'en saisit, Ben Sira déclarait qu'elle lui donne à boire l'eau de la Sagesse (*Si* 15, 3). Inversement, en *1 Hénoch* 96, 6, le prévaricateur (« Celui qui boit l'eau de n'importe quelle fontaine ») est condamné pour avoir méprisé « la source de vie ». Dans la suite, la comparaison de la Torah avec l'eau purifiante et vivifiante deviendra un topique de l'exégèse midrashique. Ainsi en *Siphra* sur *Dt* 11, 22 (« Si vraiment vous gardez et pratiquez ces commandements que je vous prescris... ») : « De même que l'eau est vie pour le monde, de même les paroles de la Torah sont vie pour le monde, selon *Pr* 4, 22 : « Car, pour qui les trouve, elles sont vie et santé. » De même que l'eau purifie l'impur de ses impuretés, de même les paroles de la Torah détournent l'homme du mauvais chemin et le met sur la bonne route, selon *Ps* 19, 8 : « Le commandement de Yahwé est limpide, lumière des yeux. » De même que l'eau est donnée au monde gratuitement, de même les paroles de la Torah sont données au monde gratuitement, selon *Is* 55, 1 : « Vous tous qui êtes altérés, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent. » De même que l'eau est un bien inappréciable, de même la Torah est un bien sans prix, selon *Pr* 3, 15 : « Elle est précieuse plus que les perles ; aucun des biens que tu puisses désirer ne l'égale. »

Mieux encore, le *Document de Damas* l'atteste, avant l'ère chrétienne la Torah était représentée par « le puits aux eaux abondantes » (*CD* III, 16) ou « puits aux eaux vives » (*CD* XIX, 34), « que forèrent les princes » (*CD* VI, 3 ; cfr *Nb* 21, 18) ; d'après le *Codex Neofiti* I, récemment découvert à la Bibliothèque Vaticane, nous savons que cette identification figurait dans le *Targum de Jérusalem II* sur *Nb* 21, 16-18 (« Rassemble le peuple et je lui donnerai de l'eau... »), lequel, bien que de date relativement récente, a conservé de très anciennes traditions. On y lit : « Le puits qu'avaient creusé précédemment les princes du monde, Abraham, Isaac et Jacob, ils l'achevèrent les hommes judicieux du peuple, les soixante-dix sages qui avaient été mis à part ; ils le forèrent avec leurs bâtons, les scribes d'Israël, Moïse et Aaron ; et, depuis le désert, il leur fut donné en présent. Et, après que le puits leur eût été donné en présent, de nouveau il se transforma pour eux en torrents débordants [33]. »

Dodd a parfaitement noté que, dans l'entretien de Jésus avec la Samaritaine, l'opposition entre les deux espèces d'eau, celle du puits incapable d'étancher la soif à jamais, et celle de la source jaillissant en vie éternelle se fonde sur ce symbolisme [34]. Il n'était pas hors de propos ; car, bien avant l'ère chrétienne, les Samaritains tenaient Moïse pour le plus grand des prophètes, se piquaient d'observer les

33. Cfr P. Grelot, *« De son ventre couleront des fleuves d'eau vive ». La citation scripturaire de Jean, VII, 38*, dans *RB*, LXVI, 1959, p. 373 ; A. Jaubert, *La symbolique du puits de Jacob (Jean, IV, 12)*, dans *Mélanges H. de Lubac*, Paris, 1963, I, pp. 63-73.

34. Cfr C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 312.

préceptes du *Pentateuque*, pratiquaient la circoncision, observaient les sabbats, célébraient les fêtes [35]. Autant que les Juifs de Jérusalem, c'est de la Loi qu'ils tiraient les impératifs de leur vie religieuse. Sans doute leurs interprétations ne concordaient-elles pas sur tous les points avec l'orthodoxie pharisienne ; sans doute, en édifiant un sanctuaire rival de celui de Jérusalem, avaient-ils rompu avec la tradition sacerdotale. Il n'y avait tout de même point de quoi les traiter de païens ; et les scribes les plus sourcilleux s'en sont abstenus.

Aux yeux de Jésus, puisque avec lui les derniers temps étaient advenus : ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν (4, 23), il s'agissait moins d'arbitrer leurs différends (4, 22) que de les leur faire dépasser, en acceptant l'offre de la Nouvelle Alliance sous le signe d'une Loi, non plus contenue dans les livres, mais inscrite sur les cœurs : « Alors, je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple ». Cfr *Jr* 31, 31-34 (LXX : 38, 31-34). Tel est le sens de son invitation. Elle signifiait que l'heure des noces messianiques, qui coïnciderait avec l'instauration du culte en vérité (4, 21), ne tarderait plus. Mais pourquoi allait-elle sonner ? Parce que, succédant à la Loi, l'Esprit nouveau était sur le point de sourdre dans l'âme des croyants.

c — *Le don de Dieu.*

On voit par là comment l'entretien au puits de Jacob fait le lien des instructions précédentes. Le *sèmeion* de l'eau changée en vin (2, 1-11), le *logion* sur la destruction et la reconstruction du Temple (2, 19-22), la révélation sur la nécessité de la seconde naissance (3, 3-8), la confession de l'ami de l'Epoux (3, 29) : autant d'approches du mystère impliqué dans le grand Renouveau. Les oppositions entre les deux Alliances, le puits de Jacob et la source jaillissante, les cultes de Jérusalem ou du Garizim et l'adoration que le Père désire, sont à l'avenant.

Dans un pays aussi aride que la Palestine, il est naturel que l'image de l'eau vive se soit imposée pour signifier les choses les meilleures.

On la retrouve à foison dans la littérature juive, canonique et apocryphe : *Is* 12, 3 (« Vous puiserez de l'eau avec joie aux sources du salut. ») ; 55, 1 (« Vous tous qui êtes altérés, venez vers l'eau ») ; *Jr* 2, 13 (« Ils m'ont abandonné moi, la Source d'eau vive ») ; *Ez* 47, 1-12 (« L'eau sortait de sous le seuil du Temple... ») ; *Za* 14, 8 (« En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem... été comme hiver, elles resteront vives ») ; *Sg* 24, 25-31 (« C'est elle qui fait abonder la sagesse comme les eaux du Phisôn... ») ; *1 Hen* 96, 6 (« Vous avez méprisez la fontaine de vie »). Et singulièrement dans les *Hymnes* de la mer Morte ; cfr *IQH* VIII, 8 (« Sa souche aura libre accès aux eaux

35. Cfr E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (4e éd.), Leipzig, 1907, pp. 18-23.

vives »), 12 (« Il ne s'abreuvera pas à la source de vie »), 14 (« On a pensé sans croire à la source de vie »), 16 (« Un jaillissement d'eau vive qui ne tarira pas ») ; X, 31 (« Mon cœur s'est ouvert vers la source éternelle »).

Manifestement, c'est par rapport au contexte judéen que le symbole de l'eau vive, **τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν**, est intelligible. Il va d'ailleurs de pair avec celui du pain vivant, **ὁ ἄρτος ὁ ζῶν** (6, 51) ou de vie, **ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς** (6, 35. 48). Si l'on admet que la vie dont il s'agit est non point la vie ordinaire, **ἐκ θελήματος σαρκός** (1, 13 ; 3, 6), mais celle qui de charnel, **σάρξ**, rend l'homme spirituel, **πνεῦμα** (3, 6) et en fait un enfant de Dieu, apte à entrer dans le Royaume de Dieu (3, 3. 5), il faudra conclure que, tout comme le pain descendu du ciel (6, 32. 33. 41. 50. 58), l'eau vive est une eau céleste, **ἐκ τοῦ οὐρανοῦ**. L'un et l'autre sont cependant distincts : le pain est la Parole incarnée, livrée en nourriture dans l'eucharistie (6, 51-58) ; l'eau, l'Esprit, dont il faut renaître (3, 5-8), et sans la vertu duquel le corps immolé du Sauveur lui-même ne servirait à rien (6, 63). On est d'autant moins en droit de les confondre qu'il sera dit plus loin que l'eau offerte aux assoiffés est l'Esprit (7, 37-39).

Qu'à la fin des temps, l'Esprit Saint soit appelé à devenir, même pour les dispersés adonnés aux pratiques abominables, le principe d'un renouvellement intérieur capable de les faire marcher selon la Loi divine (*Is* 32, 15-17 ; *Ez* 11, 19-20 ; 36, 26-27 ; 37, 14 ; *Za* 12, 10 ; cfr *1 Jn* 3, 23 s.), si bien qu'à la faveur d'une Nouvelle Alliance (*Jr* 31, 31-33) sera reconstitué le peuple de Dieu (*Jr* 31, 33 ; cfr *Jn* 11, 20), les prophètes en avaient eu le pressentiment. Jean va plus avant. Après avoir comparé l'Esprit Saint à l'eau vive, il insiste sur le fait que cette eau a la propriété de désaltérer à jamais, **εἰς τὸν αἰῶνα** ; de plus, à peine reçue par les croyants, elle devient en eux une source, non seulement intarissable, mais jaillissant en vie éternelle, **εἰς ζωὴν αἰώνιον**.

Dans le style apocalyptique, dont Jean est tributaire, la **ζωὴ αἰώνιος** englobe tous les biens du salut. Libérée de ce que la vie présente comporte de misérable, elle est soustraite au mal, lumineuse, impérissable (*Da* XXII, 2 ; *2 M* 7, 9. 36 ; *Ps Sal* 3, 16 ; *1 Hén* 37, 4 ; 40, 9, etc.). L'originalité de Jean est d'avoir compris que, par la foi au Christ (3, 16. 36 ; 5, 24 ; 6, 40. 47), les croyants entrent en sa possession dès ici-bas . ils sont passés de la mort à la vie (5, 24 ; 8, 51 s.), ils ne commettent plus le péché (*1 Jn* 3, 6-9), ils ont échappé au jugement (3, 18 ; 5, 24), ils possèdent la lumière de vie (8, 12), ils connaissent le Père (17, 3), ils adorent en esprit et en vérité (4, 23 s.). Or cette vie de connaissance et d'amour a pour principe le Saint-Esprit, lequel précisément est la source qui leur est donnée (7, 37-39), pour les prendre dans son courant.

Impossible de signifier plus fortement l'excellence du don de Dieu, ni qu'avec lui les promesses de renouvellement destinées aux derniers

temps sont accomplies. De même qu'il avait transformé les apôtres en vue de leur mission, de même ceux auxquels les apôtres imposeraient les mains, il les animerait intérieurement. Voilà pourquoi nous disions que, du point de vue sacramentel, la naissance à la vie d'en haut ne s'achève pas au baptême. Si, pour les motifs exposés plus haut, la δωρεὰ τοῦ θεοῦ (4, 10 ss) est à identifier avec le don de Pentecôte dispensé par les Douze, il y aurait en tout cas une sérieuse raison de penser que l'entretien avec la Samaritaine a été élaboré en fonction de l'initiation chrétienne à son dernier plutôt qu'à son premier stade.

5. *Le salut des païens* (4, 46-54).

Le chapitre 4 se termine par le récit d'un second miracle opéré à Cana de Galilée. Dodd le relie au ch. 5, débutant par la guérison du paralytique de Bezetha : de part et d'autre, il s'agirait pareillement de la parole vivifiante [36]. Loisy s'était prononcé dans ce même sens. « Apparemment, écrivait-il, le rédacteur a voulu rattacher au même point de départ deux séries de faits et d'enseignements, et il prend soin d'indiquer la correspondance entre les deux épisodes qui ouvrent les deux séries. On trouve dans les deux cas un fait de Cana suivi d'autres faits et de discours qui lui servent de commentaire. L'auteur a donc mentionné Cana pour un motif didactique : raison symbolique, intérêt apologétique, facilité d'exposition [37]. »

Il me paraît difficile de souscrire à cette opinion. L'indication intentionnelle du lieu : « Il vint de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé l'eau en vin » (4, 46), répétée à la fin du morceau : « Ce fut le second miracle que fit Jésus en arrivant de Judée en Galilée » (4, 54) a sûrement pour motif de mettre un terme au premier voyage de Jésus, en le ramenant au lieu d'où il était parti : nous connaissons peu d'exemples aussi caractéristiques du procédé de l'inclusion, selon lequel la correspondance entre deux faits délimite l'étendue d'une section [38]. Parallèlement à ce premier but d'ordre littéraire, peut-être s'en ajoute-t-il un second : celui de montrer comment les deux *sèmeia* opérés au même endroit, l'un au commencement, l'autre à la fin du même voyage, sont complémentaires.

Tel qu'il nous est parvenu, le récit du miracle présente pourtant plusieurs anomalies : la protestation de Jésus contre ceux qui réclament toujours plus de signes et de prodiges avant de se décider à croire (4, 48) conviendrait mieux aux Juifs de Jérusalem (3, 23-25)

36. Cfr C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 318 s.
37. Cfr A. Loisy, *Le quatrième évangile* (2e éd.), Paris, 1921, p. 194.
38. Cfr notre *Jean le Théologien* * (Etudes bibliques), Paris, 1959, pp. 17-19.

ou de Galilée (6, 30 s.) qu'à un homme venu de loin pour implorer la guérison de son fils agonisant (4, 47). Ensuite, puisque cet homme crut à la parole de Jésus : « Va, ton fils vit » (4, 50), on peut trouver étrange de s'entendre dire à nouveau qu'il crut, lui et toute sa maison (4, 53). Ajoutons que les clichés σημεῖα καὶ τέρατα (4, 48) et ἡ οἰκία αὐτοῦ (4, 54) ne figurent à aucun autre endroit de l'évangile ; c'est d'autant plus singulier que les deux expressions, la première (cfr *Ac* 2, 19. 22. 43 ; 4, 30 ; 5, 12 ; 6, 8 ; 7, 36 ; 14, 3 ; 15, 16) et la seconde (cfr *Ac* 10, 2 ; 11, 14 ; 16, 31. 34 ; 18, 8), font partie du vocabulaire usuel des *Actes*. De ces constatations il y aurait lieu de conclure à des remaniements dans le style de Luc, voire à deux couches rédactionnelles bien tranchées [39]. En toute hypothèse, les principales idées qui se dégagent du récit n'ont pas été modifiées. Il s'agit du pouvoir que possède Jésus d'exercer sa vertu à distance, et donc de la nécessité de croire à sa parole alors même qu'elle n'est point vérifiable.

Ceci noté, tout comme Nicodème figurait l'orthodoxie juive, et la femme du puits de Jacob la secte samaritaine, il n'est guère douteux qu'au regard de Jean, le père de l'enfant malade ne représentât la gentilité. Jean n'en fait pas expressément un païen, mais l'épithète de βασιλικός « royal » qu'il lui assigne s'entend communément d'un fonctionnaire ou d'un officier d'Antipas, dont les tendances philhellènes étaient notoires. En relevant le second signe opéré par Jésus à Cana, en faveur de ce « royal », peut-être Jean songeait-il à la troisième et dernière phase de la mission des Douze, auxquels le Christ avait ordonné qu'après avoir été ses témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et en Samarie, ils le fussent jusqu'aux confins de la terre (*Ac* 1, 8).

Le premier signe de Cana contenait l'annonce du grand Renouveau ; selon le dessein exposé par les prophètes, c'est de Jérusalem qu'il devait s'étendre à l'univers. Aussi bien Jésus n'avait-il pas tardé de se rendre à Jérusalem, au cœur de son peuple, pour y inaugurer son œuvre (2, 13). Ensuite seulement, l'hostilité des Juifs l'ayant obligé à se retirer, il avait pratiquement tracé l'itinéraire qu'auraient à suivre ses disciples, après son départ. Voilà pourquoi nous nous demandions si le changement de l'eau en vin n'a pas été rappelé en 4, 45, pour attirer notre attention sur ce que le δεύτερον σημεῖον signifiait de plus, par rapport aux nations ?

Certes, c'est d'un changement encore qu'il est question. Tandis que le βασιλικός se hâtait vers Jésus, son fils, nous dit-on, était

39. Cfr M.-E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile* (*Jn*, IV, 46-54), dans *RB*, LXIX, 1962, pp. 185-211.

sur le point d'expirer, ἤμελλεν ἀποθνῆσκειν (4, 47) ; d'où son insistance à supplier Jésus de descendre avant qu'il ne meure : κατάβητι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου (4, 49). Alors qu'en pareille circonstance le verbe normal eût été θεράπευω (5, 10 ; cfr *Mt* 8, 7) ou ἰάομαι (*Jn* 4, 47 ; 5, 13 ; cfr *Mt* 8, 8. 13 ; *Lc* 7, 7, etc.), Jésus lui répond, dans les termes d'Elie à la veuve de Sarepta (*1 R.* 17, 23) : ὁ υἱός σου ζῇ. La phrase revient telle quelle à la mémoire du père (4, 53) et, à peu de chose près, sur les lèvres de ses serviteurs (4, 51). Naturellement, ζῇ est la contre-partie de l'ἀποθνῆσκειν du verset 47. Bien qu'il s'agisse d'une guérison, non d'une résurrection, le souci de montrer que Jésus est l'auteur de la vie, ζωοποιῶν (5, 21), a déterminé le choix des mots.

Pour autant que le dignitaire de Capharnaüm représente les nations dispersées autour d'Israël, la maladie de son fils ne figurerait-elle pas dès lors l'état désespéré d'un monde voué à la mort, et pour lequel il n'y avait d'espoir de salut qu'en Jésus ? En ce cas, la prière par laquelle celui-ci est sollicité de « descendre » (4, 47. 49) avant qu'il ne soit trop tard traduirait bien l'angoisse dont était travaillé le paganisme en quête d'un sauveur ; compte tenu de l'emploi johannique des termes ambivalents, le sens local, assurément de circonstance (4, 51), en couvrirait ainsi un autre. Conformément à l'Ancien Testament, καταβαίνω est le verbe auquel Jean recourt spontanément pour signifier la venue d'un être céleste ici-bas : l'Esprit Saint (1, 32 s.), les anges (1, 52), un ange (5, 4), le Fils de l'homme (3, 13), le Pain du ciel (6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 58) : au total, abstraction faite de notre péricope, huit cas sur douze concernant la personne du Christ ; à quoi vient s'ajouter l'usage similaire de ἄνωθεν en 3, 31. Par rapport à l'acception ordinaire (2, 12 ; 5, 7 ; 7, 6) la disproportion est notable.

Supposer qu'au plan auquel l'évangéliste voulait faire accéder ses lecteurs, la prière du fonctionnaire royal se soit approfondie, n'est donc pas une gageure. Dans le système théologique de Jean, la κατάβασις du Fils de Dieu parmi les hommes a pour corrélatif son ἀνάβασις (3, 13 ; 6, 62 ; 20, 17) *per viam crucis* : au temps de la présence visible succède celui de son action invisible ; le premier au régime des signes et des œuvres, le second, à celui de l'Esprit (7, 37-39). Or, à partir de l'heure où, le Fils de l'homme ayant été élevé sur la croix, les fleuves d'eau vive se mirent à jaillir de son sein (7, 38 ; 19, 34 s.), toute distinction entre Juifs et Grecs paraît abrogée (12, 20-23). Il avait fallu que Jésus fût crucifié « non seulement pour la nation (juive), mais pour rassembler *tous* les enfants de Dieu dispersés » (11, 52 ; cfr 12, 31).

De vrai, la démarche du βασιλικός n'est point nécessairement d'un croyant ; n'importe quel père dévoré d'inquiétude aurait pu en faire une semblable auprès d'un guérisseur réputé. On pressent qu'il croira si le miracle lui est accordé ; mais à son arrivée, il n'en est pas moins de ceux qui ne croient pas sans avoir vu. C'est à quoi s'oppose la protestation de Jésus : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez pas ! » (4, 48). Primitive ou non, elle donne à entendre que décidément le temps des signes est révolu. De même qu'après s'y être tout d'abord opposé, il avait donné suite à la suggestion de sa mère (2, 3-11), de même, malgré son refus, Jésus exauce la prière du dignitaire royal en opérant un miracle dont le symbolisme importait plus que le fait. L'enfant moribond est guéri ; sa guérison équivaut à une résurrection ; elle démontre qu'absent ou présent Jésus indifféremment peut donner la vie.

Vie du corps, vie de l'âme ; vie d'en bas, vie d'en haut ; vie périssable, vie éternelle : de l'une à l'autre le passage est aisé. Quand nous disons que Jésus est l'auteur de la vie, c'est à la seconde que surtout nous pensons. Elle a pour condition la nouvelle naissance, pour principe l'Esprit Saint ; mais, tous comptes faits, c'est Jésus qui la donne, parce que l'Esprit vient de lui (7, 37-39 ; 19, 34). Il me paraît dès lors requis par le sens voilé de l'évangile d'interpréter la guérison du jeune moribond comme un signe du salut offert aux païens par le Christ glorifié, lequel n'a plus à « descendre » ἐκ οὐρανοῦ pour les sauver.

Tel est l'objet de la foi vers laquelle l'homme de Capharnaüm est en mouvement. Jésus lui dit : « Va, ton fils vit ! » Il le croit sur parole, et se met en route. Chemin faisant, les serviteurs venus à sa rencontre apportent l'heureuse nouvelle de la guérison : l'enfant s'est trouvé mieux, la fièvre l'a quitté à la septième heure, celle où Jésus avait dit : « Ton fils vit ! » « Et il crut, lui et toute sa maison », καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη (4, 50-53). Selon la langue des *Actes* (10, 2. 44-48 ; 11, 15-17 ; 16, 14 s.) l'expression signifie que tous, ainsi que les familiers de Corneille auquel le don de Dieu avait été accordé, devinrent chrétiens.

Autant il serait oiseux de se demander à quel moment le père de l'enfant malade se convertit, autant il serait contraire à l'esprit du récit d'attribuer la conversion collective de tous les siens au miracle accompli : le père avait cru avant d'apprendre la guérison de son fils ; les témoins de celle-ci, point davantage, n'ont cru à cause du seul miracle, mais parce qu'à l'intérieur du miracle il y avait la parole vivifiante. Ainsi nous est enseigné comment, lorsque l'Evangile franchira les frontières du peuple élu, l'expansion chrétienne se poursuivra par la parole bien plus que par les signes : seulement, à l'inverse des Juifs qui virent sans croire, les païens devront accepter de croire sans avoir vu.

Mais ce ne sera pas pour eux une défaveur. Car, pourvu qu'ils s'y prêtent, le Christ glorifié ne cessera de les transférer de la mort à la vie. Les noces de l'époux, le bon vin tenu en réserve pour la fin, la naissance d'en haut, la fontaine jaillissant en vie éternelle, le baptême de l'Esprit : tout cela était compris dans le premier signe de Cana. Mais que les Gentils fussent appelés à bénéficier du renouveau messianique, on eût été en peine de l'y voir. Voilà comment le second signe de Cana complète le précédent. En *Jn* 2, 1-11, il n'était question que de la nouvelle Alliance promise aux derniers temps ; en 4, 46-54 nous prenons la mesure de son universalité.

Conclusions

1. Délimité par l'inclusion *de Cana à Cana* (2, 1-4, 48), le groupe des chapitres 2-4 forme une unité infrangible : ni la première (2, 1-11), ni la dernière partie (4, 48-54), qui font apparemment office de charnières, ne sauraient lui être soustraites, comme si l'une ne se rattachait qu'à ce qui la précède (1, 19-51), et l'autre qu'à ce qui la suit (5, 1 ss). Quels que soient leurs rapports avec ces contextes, antécédent et conséquent, la cohésion du bloc est la plus forte.

2. Tout cependant n'y est pas au même niveau rédactionnel. Sous le texte courant et canonique (couche 2), on en distingue un autre plus ancien (couche 1), sans les mots ὕδατος καί (3, 5), et où les sections 3, 1-12 (entretien de Jésus avec Nicodème), 3, 22-30 (baptême administré par ou au nom de Jésus et dernière confession du Précurseur), 4, 1-42 (colloque avec la Samaritaine), et 4, 43-52 (guérison du fils d'un fonctionnaire royal) se suivaient sans interruption. Antérieurement, il y aurait eu les matériaux archaïques, qu'il appartiendrait à la critique de retrouver à l'état brut.

3. Du point de vue du dernier rédacteur, l'idée qu'il s'agissait de faire ressortir était la nécessité absolue du baptême. Ainsi, les révélations à Nicodème et à la Samaritaine feraient double emploi, tandis que l'épisode du baptême administré par Jésus ou par ses disciples tirerait son sens de la proclamation du Baptiste : « C'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint » (1, 33).

4. En ce qui concerne la couche 1, il est facile de constater qu'autre en était le centre d'intérêt. Eau des urnes destinée aux purifications des Juifs et vin miraculeux des noces messianiques, temple ancien et corps du Christ ressuscité, naissance charnelle et naissance spirituelle, puits de Jacob ou de la Loi et fontaine d'eau vive, maladie *ad mortem* et retour à la vie : c'est du renouveau universel, coïnci-

dant avec la Nouvelle Alliance qu'il est constamment question. On y reconnaît l'effusion de l'Esprit annoncé pour la fin des temps (*Ez* 11, 19-20 ; 36, 26-27 ; 37, 14 ; 47, 1-12 ; *Za* 14, 8 ; *Jl* 3, 1-2), et dont l'apôtre savait que depuis la Passion il se répandait à torrents (7, 37-39).

5. En réalité, ce don, à proprement parler eschatologique, ἡ δωρεὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (*Ac* 2, 38 ; 10, 45 ; 11, 17), ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ (*Jn* 4, 10 ; *Ac* 8, 20) est celui que les apôtres communiquaient par l'imposition des mains (*Ac* 8, 15-17 ; 19, 6). En s'y référant dans les termes d'*Ac* 8, 20, en le représentant comme une source jaillissant en vie éternelle (4, 10-14), l'évangéliste reste dans la ligne prophétique de la transformation messianique.

6. Quant au baptême au nom de Jésus, qui normalement précédait l'imposition des mains, en s'autorisant du fait que le Seigneur l'avait pour le moins sanctionné, il semble que Jean ait voulu parer aux contestations survenues à son sujet.

*
* *

Pour faire ressortir la portée de ces remarques, il suffirait, pensons-nous, de poser la question suivante : Si, faute de se faire une idée suffisamment précise du don de Dieu, le problème pastoral soulevé par la confirmation en est encore à chercher sa solution, ne serait-ce point qu'à vouloir faire du baptême le tout de l'initiation chrétienne, on oublie que, dans l'ordre sacramentel, celle-ci reçoit d'ailleurs son plein achèvement ?

Bruxelles 4 F.-M. BRAUN, O.P.
5 Rue Leys