

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1960)
Heft: 3

Artikel: Des fleuves d'eau vive : exégèse de Jean 7 : 37-39
Autor: Kohler, Marc
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380738>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DES FLEUVES D'EAU VIVE

EXÉGÈSE DE JEAN 7 : 37-39

Il nous faut d'emblée éclaircir un premier point. Les versets 37 à 39 comprennent trois parties : une brève notice sur la situation, une parole de Jésus, un commentaire de l'auteur. Si nous admettons que Jésus ait vraiment prononcé ces paroles — et je ne vois pas ce qui pourrait nous en faire douter — dans quelle mesure l'auteur qui intervient dans la troisième partie s'est-il déjà immiscé dans la première ? Je veux dire : Jean nous rend-il le vrai cadre dans lequel Jésus a fait sa déclaration ? Est-ce le dernier jour de la fête des tabernacles que Jésus a tenu ces propos ?

Une certaine exégèse en doute. Il me semble au contraire essentiel d'admettre le lien proposé entre la parole et l'occasion à laquelle elle a été prononcée. D'abord, si le cadre de ce très bref discours a été celui d'une fête éclatante, le souvenir du jour et des lieux a très bien pu rester attaché à la parole de Jésus. Il y a des paysages que l'on n'oublie pas facilement et des associations qui s'imposent à la mémoire. Ensuite, même si cette localisation devait être tardive, elle fait très directement partie de l'interprétation que Jean nous donne de la personne de Jésus-Christ. Nous ne recevons le passé qu'à travers des interprétations. Pourvu qu'elles dégagent la véritable signification des événements ! Or celle de Jean le fait : mû par le paraclet qui le guide dans toute la vérité, Jean présente le sens profond de l'histoire. Même théologique, parce que théologique, son récit est historique. C'est là notre intime conviction.

Aussi souscrivons-nous à la définition de C. H. Dodd, lorsqu'il dit : « Le devoir de l'exégète est de chercher en premier lieu à comprendre et à expliquer le texte tel qu'il se trouve devant lui et à découvrir si possible le plan d'après lequel il s'ordonne »¹. En acceptant de rattacher la parole de Jésus aux célébrations de la fête des tabernacles, le dessein que nous allons découvrir sera la preuve même que la voie choisie est la juste.

* * *

¹ *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1954, P. 399-400.

« Le dernier jour, le grand (jour) de la fête »... Au verset 2 du chapitre 7, Jean nous apprend qu'il s'agit de la fête dite κληνοπηγία de κληνή, tente, habitation, et πήγνυμι fixer, dresser. Le mot est un terme technique du langage religieux et désigne la תַּפְסוּת des Juifs, la fête des tabernacles.

Sans nous étendre sur trop de détails, nous nous demanderons : Quelles sont les célébrations les plus marquantes de cette fête dont Flavius Josèphe dit qu'elle était la plus sainte et la plus grande parmi toutes les fêtes juives ? ¹ Quel peut être le sens de ces saintes coutumes ? Et quel est le caractère général de cette semaine ? A-t-elle en particulier un sens eschatologique, messianique ?

Les réponses nous seront données par l'excellent excursus de Strack-Billerbeck dans le tome II de son commentaire, par le commentaire que Hans Bornhäuser a donné du traité de la Mishna intitulé *Soucca* ² et par Joachim Jeremias dans son article λίθος ³.

Pendant sept jours, les hommes israélites mangeaient et dormaient dans des cabanes, dont une partie au moins devait être faite de branchages. Ce rite était un mémorial du séjour du peuple de Dieu dans le désert. Célébré dans la reconnaissance, il assurait pour l'avenir la protection divine.

Tout Israélite devait se munir du לילב, un bouquet fait de divers branchages, et l'agiter pendant les prières. Signe de la victoire que Dieu donne aux siens, ce bouquet était aussi, en ces temps d'automne, lié à la prière pour la pluie ; il devait en assurer l'heureux accès auprès de Dieu.

Pour la procession, les prêtres s'armaient de branches de saule. Le septième jour ils faisaient ainsi sept fois le tour de l'autel, ce qui explique pourquoi on appelait le dernier jour le grand jour de la fête. Alors que Strack-Billerbeck avoue ne pas connaître le sens de cette coutume, Jeremias y voit, par analogie avec des rites arabes, une supplication pour la pluie.

La fameuse libation était au centre de la fête. Tous les matins, une procession descendait au Siloah — non pas à l'aqueduc, ni aux étangs du même nom, mais à la source connue dans l'Ancien Testament sous le nom de Guihon ⁴ dont l'eau toujours fraîche était seule digne du rite. Avec une cruche d'or, le prêtre puisait quatre litres et demi d'eau et c'est sous la jubilation de la foule qu'on remontait au temple pour y pénétrer par la porte de l'eau — vraisemblablement nommée ainsi à cause de cette coutume. Les lévites accueillaient le cortège au son des trompettes. Le prêtre montait la rampe

¹ *Antiq.* 8.4.1.

² Ed. Töpelmann, Berlin, 1935.

³ Dic. Kittel-Friedrich, tome IV.

⁴ I Rois 1 : 33, 38.

de l'autel pour vider sa channe dans une coupe au fond percé en même temps qu'il accomplissait la libation de vin coutumière. Là encore, ce rite, célébré dans l'allégresse générale, est une prière pour la pluie qui seule peut assurer la vie du pays dans la saison à venir. Il peut être issu de l'idée de substitution. Ainsi Bornhäuser dit : « On offre une petite quantité pour libérer le reste » (p. 136). Joachim Jeremias détaille le processus. On s'imaginait, dit-il, que l'étroit conduit dont était percé l'autel, menait l'eau vers les nappes d'eau qui enveloppent la terre. Incitées par cette invite, elles répandront leur bénédiction sur le pays. C'est de ce saint rocher nommé **אֶבֶן שֶׁחַיָּה** que le monde est abreuvé, dit le rabbin Hijja (vers 200), faisant dériver le nom de **שָׁחָה**, boire.

Ainsi, tout, dans ces sept jours, concerne cette pluie qu'on appelle, qu'on implore, qu'on provoque. Et nos trois savants de citer ce texte du traité *rosh hashana* de la Mishna : « A quatre époques, le monde est jugé : à la Pâque quant au blé ; à la Pentecôte quant aux fruits des arbres ; au Nouvel-An, tous ceux qui s'en vont dans le monde passent devant Dieu comme une troupe de soldats, et à la fête des tabernacles, on est jugé quant à l'eau. » C'est bien ce qui ressort du texte de Zach. 14 : 16-19 : « S'il y a des familles de la terre qui ne montent pas à Jérusalem... la pluie ne tombera pas sur elles ; ce sera... le châtiment de toutes les nations qui ne monteront pas pour célébrer la fête des tabernacles. »

Avant d'étudier la tonalité de la fête, plaçons maintenant déjà notre péricope dans son cadre ainsi restitué : « Jésus se tint debout... » C'est une attitude inhabituelle. Pour enseigner, un maître s'asseyait et Jésus suivait cette coutume rabbinique¹. Si Jésus est debout, c'est à cause de la foule qui se presse dans le temple.

Et Jésus, debout, « s'écria, disant ». Nous reviendrons tout à l'heure sur la portée théologique du verbe *κράζειν* chez Jean. Pour l'instant, constatons que la parole est prononcée avec force, à très haute voix. Si Jésus a élevé le ton, c'est pour dominer le tumulte des pèlerins en liesse et pour drainer leur attention sur sa personne :

« Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive... » Cela sous-entend : Vous êtes là à prier pour la pluie. Vous savez que sans elle, le pays périt. Elle seule assure l'existence. Elle répond à la soif de la terre. Elle féconde le sol. Elle le rend utile, capable d'accomplir sa destinée. Eh bien, tout ce que vous demandez à cette pluie pour votre sol et pour vous, moi, Jésus, je vous l'offre. Je réponds à tous vos désirs. Je satisfais tous vos besoins. Je fais de vos vies des existences sensées, accomplies, véritables. Et vous porterez beaucoup de fruit...

¹ C. SCHNEIDER, Dic. Kittel-Friedrich, tome III, article *κάθημαι*.

Il faut replacer cette parole de Jésus dans le contexte joyeux de la fête. La joie est la dominante de ces sept jours. Un passage du traité *Soucca* dit : « Qui n'a pas vu la joie de la maison où l'on puise — nom donné au parvis des femmes parce qu'on le traversait avec l'eau puisée au Siloah — n'a de sa vie vu de joie véritable »¹. Un texte liturgique souvent répété est celui d'Es. 12 : 3 : « Vous puiserez de l'eau avec joie aux sources du salut. » Les sonneries de trompettes sont là, dit le traité *Soucca*, pour exprimer cette joie dont parle le prophète. Je pense qu'il est important de tenir compte de cette couleur particulière. Nous éviterons de faire de notre texte des paroles graves, voire tristes. Le don que Jésus offre en s'offrant à la foi des hommes est le sujet d'une grande joie que nul ne nous ravira.

Mais la joie des Juifs ne venait pas seulement de la prière pour la pluie. L'eau, pour le Juif qui montait en pèlerinage à la fête des *souccot*, avait une portée très nettement eschatologique. A la fête s'attachaient les espérances de l'époque concernant la fin des temps et l'inauguration des temps nouveaux.

Le fait d'habiter les cabanes de branchages, tout en rappelant le séjour dans le désert, préfigurait et appelait le temps béni du nouvel éon. « Celui qui accomplit la loi des tabernacles, Dieu lui donnera à l'avenir (allusion au temps final) d'être assis dans une tente faite de la peau du léviathan. »² « Vous habiterez sept jours dans des cabanes ; je vous en tiens compte... Dans le monde à venir, je vous protégerai comme dans une cabane. Car il est dit, Es. 4 : 6 : Il y aura un abri pour donner de l'ombre contre la chaleur du jour. »³

La numismatique nous donne une indication précieuse. On a retrouvé des monnaies frappées lors des soulèvements antiromains. Douze exemplaires issus de la révolte de Bar-Kocheba (132-135) portent le לְיִשׁוּעַ . Qu'il paraisse comme signe de ralliement dans un mouvement d'intention messianique est une preuve que la fête des tabernacles avait un sens eschatologique, esquissé déjà dans le texte de Zacharie lu tout à l'heure. Car ce texte prophétique annonce la fête de la fin des temps.

Les promesses de l'eau, elles aussi, pointent vers l'établissement du royaume définitif. Trois textes de l'Ancien Testament sont déterminants : Joël 3 : 18 : « En ce temps-là, une source sortira de la maison de l'Éternel... » Ez. 47 : 1 ss. : « Et voici de l'eau sortait de sous le seuil du temple... » Zach. 14 : 8 : « En ce jour-là des eaux

¹ V. I. b.

² R. LÉVI, vers 300, cité par Str-B., II, p. 780.

³ Tanch. B., par. 30 (51. b) Str-B., II, p. 780.

vives sortiront de Jérusalem. » Nous l'avons dit : la fête des *souccot* était une grande oraison pour la pluie. C'est elle qu'on demandait. Au premier abord ces promesses de fleuves sortant du temple n'ont donc pas de rapport avec la fête. Mais la pluie nourrit les cours d'eau qui assurent la fertilité. Il y a donc bel et bien un lien entre la notion de pluie et celle de fleuve. Le fleuve eschatologique sortant du temple est l'exaucement parfait, final, définitif des prières de la fête juive.

A cela s'ajoute une interprétation de l'eau préparée dans l'Ancien Testament et exploitée par la littérature judaïque. Je veux parler de l'équation eau = esprit. Elle s'est faite tôt, puisque le don de l'Esprit est décrit dans la prophétie par les termes d'effusion : Yahvé répand son esprit (רָצַף, יָפַשׁ, verser, répandre). Le parallélisme est parfait dans Es. 44 : 3 : « Je répandrai des eaux sur le sol altéré — je répandrai mon esprit sur ta race » (le verbe רָצַף se trouve dans les deux propositions).

La théologie rabbinique employait cette équation. Du parvis des femmes, le rabbin Josué ben Lévi (vers 250) a dit : « Pourquoi ce nom « maison où l'on puise » ? Parcequ'on y puisait le Saint-Esprit, selon la parole d'Es. 12 : 3 : Vous puiserez avec joie de l'eau aux sources du salut. »¹ Dans le fait que l'équation eau = esprit était courante, Bultmann voit même la preuve que le v. 39 n'est pas une glose rédactionnelle, mais la remarque de l'évangéliste lui-même, versé dans la théologie de l'époque.

Ainsi : l'esprit divin, à la fin des temps, doit être versé sur toute chair. L'esprit est signifié par l'eau. A la fête des *souccot*, on demande l'eau. Mais par là même on intercède pour la venue des temps derniers où aura lieu l'effusion promise.

Maintenant que le cadre s'est encore précisé, revenons de nouveau à nos versets. « Il s'écria, disant... » L'Évangile de Jean, contrairement aux synoptiques, connaît deux termes pour « s'écrier » : κραυγάζειν et κράζειν. Le premier mot, qui paraît cinq fois, n'a pas de signification théologique, si ce n'est lors de la résurrection de Lazare, où Jésus appelle le mort de toutes ses forces ; autrement, il décrit les cris de la foule aux Rameaux, des prêtres au procès de Jésus. En revanche, le κράζειν des synoptiques se charge chez Jean d'un sens profond. Les quatre fois qu'il paraît, il désigne la proclamation solennelle d'un message important. Par κράζειν, l'évangéliste indique que Jean-Baptiste (1 : 15) ou Jésus (7 : 28 ; 7 : 37 ; 12 : 44) vont, par leurs paroles, révéler un mystère du royaume de Dieu, faire connaître un secret particulier concernant la personne et l'œuvre du Christ².

¹ Str-B., II, p. 805.

² Cf. GRUNDMANN, Dic. Kittel-Friedrich, tome III, art. κράζειν.

Et quelle est maintenant cette déclaration solennelle ? « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive... » ce qui veut dire : En moi, les promesses d'eau, les promesses d'esprit sont réalisées. Ma venue signifie la grande césure dans le cours des temps. Pour parler comme les synoptiques : le royaume des cieux s'est approché. Ou dans le langage à la fois synoptique et paulinien : les temps sont accomplis. En un mot : Avec moi, Jésus, le Messie est là.

Les auditeurs ne s'y sont pas mépris. La discussion qui suit porte sur le Messie. Jésus est-il « le prophète » — c'est-à-dire Moïse qui devait revenir ? Est-il le Messie davidique ? Si la parole de Jésus a troublé les gens dans ce sens, c'est que le sens messianique était bien celui de sa parole.

Comme le verbe κρᾶζειν, le terme πιτεύειν εἰς fait partie d'un vocabulaire messianique. Dodd ¹ présente une remarquable étude du mot dans l'emploi qu'en fait Jean. πιτεύειν εἰς n'a aucun parallèle dans la LXX, ni chez les Grecs. C'est une expression caractéristique de Jean ; elle va plus loin que le πιτεύειν, avec le datif. πιτεύειν + dat. (par ex. 2 : 22), décrit l'acte d'accepter à la suite d'un jugement intellectuel. C'est à ces paroles qu'il faut, les ayant pesées, ajouter crédit. Or dans cette construction, l'élément de confiance personnelle fait défaut. Et c'est précisément cette confiance, pour ne pas dire cette communion, que marque le terme de πιτεύειν εἰς. On se remet à Jésus. On table sur sa loi. On lui appartient. Mais cette confiance absolue, cet abandon à sa personne présuppose qu'on ait admis la prétention de Jésus d'être lui-même la révélation de Dieu. Parce que sa personne est ce qu'elle est, Jésus revendique le droit de nous posséder. En nous remettant corps et biens entre ses mains, nous acceptons la signification que lui-même attribue à sa personne. Nous reconnaissons et nous confessons en lui le Christ.

C'est ainsi que l'offre de venir à lui et de boire, c'est-à-dire de recevoir par lui la communion avec Dieu est encadrée par ces deux termes de κρᾶζειν et de πιτεύειν εἰς qui préparent et soulignent la déclaration messianique impliquée dans cette invitation.

C'est avec intention que nous avons si soigneusement relevé tout ce que contient le verset 37. Car quelle que soit l'interprétation du v. 38, elle ne pourra rien changer à ce qui a déjà été dit : Jésus-Christ est aussi indispensable, aussi nécessaire que l'eau. Il répond à tous les désirs et satisfait tous les besoins, parce qu'il est le Messie qui donne la communion avec Dieu. Par là il inaugurerà les temps derniers ; il suffit d'accepter cette juste prétention pour être au bénéfice du salut.

¹ *Op. cit.*, p. 183-184.

... Quelle que soit l'interprétation du verset 38. En effet, dès maintenant, les esprits vont se diviser sur une question de ponctuation. Pour le verset 38, deux lectures sont possibles, selon qu'on place le point derrière *πινέτω* ou derrière *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*. Cela nous donne les deux textes suivants :

a) « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Point. Nouvelle phrase : « Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des flots d'eau vive couleront de son sein. »

Donc ici — et c'est le texte de Nestlé ainsi que de nos versions protestantes courantes — les flots d'eau vive coulent du sein des croyants. Il en est autrement dans

b) « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne (évent. à moi) et qu'il boive, celui qui croit en moi. » Point. Nouvelle phrase : « Comme dit l'Écriture, des flots d'eau vive couleront de son sein. »

Ceux qui lisent ainsi — Nestlé indique Cyprien et la Bible de Jérusalem le suit — peuvent désormais faire dépendre le *αὐτοῦ* de *ἐκ τῆς κοιλίας*, de Jésus-Christ lui-même. C'est de Jésus, et non du croyant, que sortent les flots d'eau vive.

Je l'ai dit : les esprits sont divisés sur cette question. Le dictionnaire de Kittel-Friedrich en fait foi. Lui qui traite souvent de notre passage et en traitera encore, puisque les articles *ρεῖν* et *ῥῶμα* sont à paraître, donne la preuve de cette divergence d'opinion. La leçon a) est défendue par Behm, Goppelt, Michaelis, Rengstorf et Schweizer, alors que Grundmann, Jeremias et Oepke adoptent la leçon b). Si nous sortons du cadre de ce dictionnaire, nous trouvons parmi les exégètes que j'ai consultés Schlatter, Zahn, Bornhäuser, Strachan, Büchsel dans le camp a), alors que Godet, Lagrange, W. Bauer, Hoskyns, Macgregor (dans Moffat), Dodd et Bultmann rompent une lance pour la thèse b).

Ceci pour le présent. Mais il est passionnant de ne pas rester à la surface des années, de plonger au contraire dans le passé — et de se rendre compte que depuis bientôt deux millénaires ce texte est lu des deux façons.

C'est au catholique Rahner que nous devons une étude sur l'histoire de l'interprétation de notre passage : *Flumina de ventre Christi*¹. En lisant ces soixante-neuf pages nées d'une admirable connaissance de l'exégèse ancienne, on pourrait simplement reprocher à Rahner un certain parti pris qui ressort déjà du titre. D'emblée il portera sa prédilection sur la solution des fleuves sortant du sein de Jésus, parce qu'elle lui paraît plus dogmatique, alors que l'autre leçon prête à une interprétation moralisante... ce qui resterait à voir.

¹ *Biblica*, vol. 22, 1941.

Malgré cette critique, le travail de Rahner demeure un monument de science patristique. Arrêtons-nous-y un instant.

Rahner décèle dans l'histoire de l'exégèse deux courants : Origène lisait le texte *a*) des fleuves sortant du sein des croyants. Cette manière de comprendre le passage cadre parfaitement, dit Rahner, avec la théologie origénienne d'une gnose chrétienne qu'on peut même nommer « théologie de l'eau vive » : Christ nous a ouvert la fontaine scellée de la Trinité. Aux quatre fleuves des Évangiles, le chrétien boit la connaissance de Dieu. Rempli de cette connaissance, inondé par elle, il peut devenir pour autrui une source de connaissance à son tour : le mystagogue qui enseigne les mystères de Dieu. « C'est cela, dit Rahner, qu'Origène a lu dans Jean 7 : 37-38. Sans faille ni couture, cette pensée s'intègre dans son système théologique d'une gnose chrétienne » (p. 274). L'immense influence d'Origène a entraîné toute une légion d'interprètes dans cette voie : les alexandrins Athanase, Didyme et Cyrille; les cappadociens Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, l'exégèse antiochienne avec Théodore de Mopsueste et Chrysostome. Ambroise — l'Origène latin — a jeté le poids de son autorité dans la balance, influençant toute l'exégèse latine, en particulier Jérôme...

Mais Rahner constate déjà chez Origène les traces d'une autre interprétation. Origène se rappelle le passage de I Cor. 10 : 4 : Christ est le rocher qui abreuve. Comme le rocher du Horeb a dû être frappé par Moïse pour donner son eau, Christ donne la vie en étant frappé et percé sur la Croix : « Nisi Christus fuisset percussus et exisset de latere eius aqua et sanguis omnes nos sitim Verbi Dei pateremur. »¹ Ce n'est là qu'un passage isolé, une trace fugitive au sein de l'exégèse origénienne. Mais Rahner va retrouver l'autre grand courant dont ces mots pourraient être l'écho.

Dans son commentaire sur Daniel, Hippolyte de Rome (date du commentaire : 202-204 ; le plus ancien commentaire biblique chrétien d'après Heussi) prouve qu'il lisait Jean 7 : 37-38 à la manière *b*) : Christ étant celui à qui se rapporte l'ἀὐτοῦ. L'Église est le paradis dont coulent les quatre fleuves de la révélation divine. Ils coulent des deux seins du Christ (par une exégèse allégorique du Cantique des Cantiques), c'est-à-dire de son humanité. Par son incarnation, Christ est de même le rocher de I Cor. 10 : 4 ; et cette « sainte chair de Christ » ne donnera la vie que percée sur la croix. C'est ainsi que le crucifié est « la source pour tous les assoiffés ». « L'eau et le sang qui coulent du flanc percé (selon Jean 19 : 34) sont les deux fleuves qui purifient les peuples. » En deux mots : « Par sang d'homme, nous avons eau d'esprit » (cf. p. 369-370).

¹ *Homélie sur l'Exode 11 : 2* ; RAHNER, p. 278.

D'Hippolyte de Rome, Rahner tire deux lignes, l'une vers le passé et l'autre en direction de notre temps. Il retrouve cette exégèse chez Irénée (devenu évêque de Lyon en 178) ; parlant de ses martyrs, l'épître de l'Eglise de Lyon fait allusion à la πηγὴ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ. Cette lettre étant adressée à Philomélion et à Ephèse, Rahner demande si elle n'exprimait pas la théologie des chrétiens de là-bas, et il ajoute : « Cette exégèse ne nous reconduit-elle pas dans le monde où l'Évangile de Jean est né, quatre-vingts ans avant le martyre des chrétiens d'Asie-Mineure à Lyon ? » (p. 377). Une étude sur Justin et Apollinaire d'Hiérapolis vient confirmer l'existence d'une tradition éphésienne.

Puis Rahner recherche cette tradition en redescendant le temps. Il en décèle la présence chez les Africains influencés par Justin (lui-même converti à Ephèse vers 135) ; elle est implicite chez Tertullien, explicite chez Cyprien qui dit dans un texte célèbre : « Clamat dominus ut qui sitit veniat et bibat de fluminibus aquae vivae quae de eius ventre fluxerunt » (*cit.*, p. 384).

Avant la victoire définitive de la ponctuation origénienne, les deux grands courants ont connu une période où ils se sont mélangés. Ambroise en fournit l'exemple. Lui qui lisait son texte à la manière d'Origène ne s'en est pas moins écrié dans un texte admirable (expl. Ps. 1 : 33) : « Bibe Christum, quia petra est quae vomuit aquam, bibe Christum, quia fons vitae est, bibe Christum, quia flumen est..., bibe Christum, quia pax est, bibe Christum, quia flumina de ventre eius fluent aquae vitae... » Ce chant de louange ambrosien est en même temps un chant d'adieu : dès lors, sous l'influence d'Augustin, on parlera de l'amour du prochain qui doit déborder ; sous l'influence d'Ambroise lui-même on évoquera les vertus cardinales dont le chrétien doit être la source. Et Rahner de conclure : « Origène et son explication spiritualiste et morale a remporté la victoire sur l'exégèse plus ancienne, plus profonde, issue du cercle johannique et dont l'histoire maintenant s'est restituée à nous » (p. 400).

Le travail de Rahner a ceci de particulièrement intéressant : il cherche une solution au problème qui ne soit pas dans le texte même. En nous montrant l'existence de cette très ancienne exégèse, il apporte dans le débat un élément nouveau, de grande valeur. Car je ne vois pas comment la critique interne peut nous mener à une décision.

Que disent en effet de nos jours ceux qui défendent contre les Origéniens le texte tel que le lisait Hippolyte ?

1. Le parallélisme des membres exige le point après ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Mais l'on trouve chez Jean des exemples de nominatifs absolus tels que ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ pourrait en être un, et l'on cite des passages à double impératif dans le genre de ἐρχέθω καὶ πινέτω.

2. Le passage de l'Écriture auquel il est fait allusion ne se retrouve pas dans l'Ancien Testament. Mais si le mot-à-mot manque, on peut tout de même citer des textes, avant tout de la littérature sapientiale où l'homme est comparé à une source qui répand des bienfaits.

3. La pensée que le croyant est une source qui transmet l'esprit n'est pas johannique. Mais on peut avancer entre autres Jean 14 : 12, où Jésus annonce que ses disciples feront des œuvres encore plus grandes que les siennes.

De l'autre côté, que disent les modernes qui, partisans du texte origénien, contestent la lecture d'Hippolyte ?

1. L'enchaînement des mots et des idées ne peut faire comprendre l'ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ autrement que du croyant mentionné juste avant. Mais nous venons de le voir : des générations de chrétiens, sans en être heurtés, ont lu le texte en faisant du Christ celui à qui αὐτοῦ se rapporte.

2. Le passage biblique auquel il est fait allusion ne se trouve nulle part. Mais s'il n'y a pas là citation textuelle, on peut tout de même trouver dans le récit du rocher de Moïse et les promesses des eaux sortant du temple un fond scripturaire suffisant.

Ainsi, il n'y a pas d'argument capable d'emporter la décision dans l'un ou dans l'autre sens. Pas — dans le texte même. Pour trancher, il faut des éléments d'ailleurs. Rahner, par l'évidence d'une ancienne tradition éphésienne, nous a présenté un premier argument de l'extérieur. Nous trouverons un deuxième facteur externe en suivant C. H. Dodd dans l'étude du plan qui régit l'ensemble de cette section de Jean.

Dodd appelle les chapitres 2 à 12 de l'Évangile de Jean le « book of signs ». Dans ce livre des signes, il distingue sept unités. Notre texte fait partie de la quatrième, à laquelle Dodd donne pour titre « Lumière et vie : manifestation et rejet. »

En effet, cet épisode composé de sept dialogues traite du conflit entre Jésus et les chefs du judaïsme. La structure littéraire diffère de celle des autres sections : dialogues rapides, discours de Jésus très brefs, présence constante des adversaires, tout contribue à donner une vive impression de l'opposition que Jésus rencontre. Dix fois est mentionné le danger de mort qui le menace. Dodd dit : « Comparé aux autres épisodes du livre des signes, ce quatrième épisode est dominé par le motif du conflit » (p. 347).

Mais d'où naît ce conflit ? Pourquoi cette opposition ? Parce que Jésus paraît en Messie. Il y a de sa part manifestation messianique.

Nos chapitres 7-8 sont comme entourés par deux parenthèses qui en soulignent l'unité. Ce sont les deux expressions ἐν κρυπτῷ (7 : 4, 7 : 10) et le ἐκρύβη de 8 : 59. Jésus, caché, se montre. Voilà

il se révèle. Et puis, l'heure de la manifestation passée, il s'efface et rentre dans l'ombre.

Au terme négatif de κρύπτειν qui décrit Jésus avant et après la fête, répondent les termes positifs de φανεροῦν, φανερώς (7 : 4, 7 : 10). Les frères de Jésus lui demandent de se révéler au monde — évidemment comme le Messie — à l'occasion de la fête des tabernacles. Jésus refuse de se rendre à Jérusalem en leur compagnie. Il marque ainsi que ce ne sont pas les hommes qui commandent son comportement. Mais il ira tout de même. C'est que maintenant, le φανέρωσον σεαυτὸν lui est ordonné par son Père céleste.

La manière dont Jésus se manifeste est significative. D'abord il séjourne incognito dans la grande ville et la foule le cherche en vain. Puis, « au milieu de la fête », il sort de sa réserve et monte au temple pour enseigner. Ce geste subit, dit Dodd, accomplit la prophétie messianique de Mal. 3 : 1 : « ... et soudain entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez... »

Et ce Seigneur se manifeste dans ses paroles. Trois fois il prononce une déclaration messianique inspirée par les rites et la liturgie de la fête des tabernacles.

D'abord c'est dans nos versets 37 : 38 du chapitre 7.

Ensuite, c'est la parole « Je suis la lumière du monde » (8 : 12), inspirée par l'illumination nocturne du temple et par les paroles des prêtres qui y mettaient fin : « Nos pères se sont prosternés devant le soleil, mais nos yeux sont dirigés sur Yahvé »¹.

Enfin, Dodd retrouve une déclaration messianique dans la formule ἐγώ εἰμι (8 : 24 et 28) ; ces deux mots sont une allusion au nom donné à Dieu dans la liturgie : אֱלֹהֵינוּ ou אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, terme voilé permettant de désigner Dieu sans blesser sa sainteté. C'est donc le nom de Dieu — et un nom qui, dans l'interprétation rabbinique, évoquait particulièrement l'union de Dieu avec son peuple — que Jésus s'attribue. Dieu lui donne son nom comme il lui donne sa gloire.

A ces trois proclamations messianiques s'ajoutent ces passages dont le ton très caractéristique annonce celui des discours d'adieu. Pour le lecteur intelligent, les termes de départ (ὑπάγειν) et d'élévation (ὑψωθῆναι), avec leur fameux double sens johannique, pointent vers la passion et la croix qui surgissent à l'horizon.

Voilà ce qui permet à Dodd d'intituler cette section : « Manifestation et rejet de celui qui se dit être la lumière et la vie. » Et de cette étude nous tirons le deuxième argument externe : tout tourne autour de la messianité de Jésus. Sa personne est au centre. Le rôle qu'elle a, sa signification forment le thème de la section et donc

¹ Texte selon *Soucca* V.4.d, BORNHÄUSER, p. 153-154.

aussi de notre passage. Ainsi il est hautement probable que dans le verset 38 Jésus parle de lui et non de son Eglise, de sa personne et non de celles des chrétiens, de ce qu'il donne et non de ce que nous transmettons. Le thème général, la tonalité de toute la section nous fait donc adopter le texte éphésien ! Ayant pris notre départ d'un autre côté, nous nous rencontrons avec Rahner, qui confirme notre résultat. C'est des *flumina de ventre Christi* qu'il est question ici.

« Et des flots d'eau vive couleront de son sein. » ποταμός dans la LXX traduit le mot נַהַר, c'est-à-dire le fleuve dont les eaux abondantes coulent toute l'année, par opposition à הַנַּחַל que la LXX rend par χείμαρρος, le ouadi asséché pendant l'été. C'est ainsi que ποταμός exprime l'idée d'abondance, de plénitude. Ce que Jésus donne, il le donne sans compter et sans arrêt ¹.

Ces fleuves sont, dit Jésus, faits d'eau vive. ὕδωρ ζῶν désigne d'abord tout simplement l'eau courante, par opposition aux eaux stagnantes d'une citerne ou d'un étang. Mais chez Jean, l'expression est à double sens. L'eau vive est aussi l'eau de vie, c'est-à-dire que l'eau est définie comme le symbole de la vie. Jésus donne la vie véritable en offrant la communion avec Dieu.

Cette vie est issue « de son sein ». Certains pensent à une erreur de traduction. On aurait mal compris le terme araméen כְּעֵין le confondant avec כְּעֵין (sein). (Burney.) Strack-Billerbeck pense que l'auteur s'est inspiré du mot חֲבוּת, cavité, qui peut, chez les rabbins, signifier aussi « personne ». Le problème est simplifié par l'étude de Behm ² qui constate que dans la LXX κοιλία est souvent employé dans le même sens que καρδιά. Ainsi κοιλία signifie d'une manière toute vétéro-testamentaire la personne de Christ qui dit : « Par moi, l'abondance de vie est donnée au croyant. »

Mais Behm admet la ponctuation origénienne. Ne faudrait-il pas insister sur une nuance que Zahn relève tout en l'exploitant à sa manière ? En effet, κοιλία signifie aussi le corps humain dans ses fonctions naturelles. Ainsi κοιλία prendrait une nouvelle dimension : « Moi Christ, dans ma personne humaine, moi, le Fils de Dieu, dans mon incarnation, moi, le Logos qui est devenu chair, j'assure la vie des croyants. »

Mais l'incarnation conduit à la passion et cette chair est celle qui a souffert sur la croix. C'est de la souffrance et de la mort de Jésus-Christ que la vie jaillit pour les hommes. L'exégèse patristique avait avec raison rapproché de notre texte le verset 34 du chapitre 19 : le coup de lance touche le flanc du crucifié et de l'eau coule en

¹ Dic. Kittel-Friedrich, tome VI, art. ποταμός par RENGSTORF.

² Dic. Kittel-Friedrich, tome III, art. κοιλία.

même temps que du sang. Pour Jean, cet épisode de la mort de Jésus accomplit la promesse de notre texte. La mort de Jésus-Christ donne la vie.

Allant plus loin que les Pères, certains exégètes, dont Dodd et Hoskyns, ont fait un autre rapprochement. Ils ont lu un double sens aussi dans la phrase qui décrit comment Jésus expire sur la croix. Jean 19 : 30 dit : καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Jésus penche la tête et pousse le dernier soupir. C'est la première acception. Mais le chrétien averti peut aussi comprendre la phrase ainsi : Jésus incline la tête vers Jean et Marie au pied de la croix et il leur remet, il leur transmet l'esprit de vie. Ce verset serait donc, lui aussi, l'accomplissement de la promesse que contient notre texte : le don de la vie se réalise dans la mort de Jésus-Christ.

L'évangéliste lui-même, dans le commentaire qu'il donne au verset 39, chapitre 7, autorise à faire ces rapports. L'esprit de vie est donné dans la glorification, c'est-à-dire dans la mort de Jésus-Christ qui réalise l'amour merveilleux de Dieu à l'égard des hommes.

A partir de là, celui qui médite notre passage peut y percevoir encore deux accents.

Tout d'abord quant à l'économie nouvelle inaugurée par les événements du « milieu des temps ». La nouvelle alliance crée une situation neuve où le légalisme juif est dépassé. Les Pères déjà ont rapproché Jean 7 : 37-38 d'un texte paulinien : I Cor. 10 : 4. Christ est appelé le rocher spirituel qui donne au peuple le breuvage de vie. Christ, le nouveau rocher spirituel, s'opposerait-il dans nos versets à l'autel juif et par là au culte de l'ancienne alliance ? J. Jeremias¹ l'affirme. La pensée, certainement, est johannique. On la retrouve tout au début du ministère de Jésus déjà, à Cana, où l'eau des ablutions juives fait place au vin du culte en esprit et en vérité. Lors de la purification du temple, Jésus se désigne lui-même comme le temple nouveau, et sa chair, dans le discours eucharistique de Jean 6, est présentée comme la manne nouvelle. « La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jean 1 : 17). Nos propos sur l'eau vive expliquent donc cette maxime initiale, ici par rapport à l'autel du temple comme dans Jean 4 par contraste avec le puits de Jacob.

L'autre accent qui vibre dans les paroles de Jésus, Jean 7 : 37-38, concerne la personne de Jésus par opposition à celle de Moïse. Comme il y a en Jésus plus que Jonas (Mat. 12 : 41) et plus qu'Abraham (Jean 8 : 52-58), il est également plus que Moïse. Il accomplit définitivement les miracles dont l'Éternel avait exaucé les prières de Moïse. Jésus donne, lui, le vrai pain de vie et l'eau de vie véritable.

¹ Dans l'article λίθος, *Dic. Kittel-Friedrich*.

Cette œuvre, l'espérance du temps l'attendait de la part du Messie. Ainsi, le contraste avec ce que Moïse avait accompli provisoirement et prophétiquement nous montre que Jésus est celui que le peuple attend et dont la venue lui donne le salut à jamais.

Faut-il lire enfin un troisième accent dans nos versets ? Contiennent-ils une allusion au baptême chrétien ? Le discours sur le pain de vie a un sens eucharistique indéniable. Jean 7 : 37-38 peut apparaître comme le deuxième panneau du diptyque. Notre passage aurait donc un sens baptismal : l'eau du baptême coule du sein de Jésus-Christ. C'est la mort de Jésus qui donne portée et valeur au baptême et le baptême nous associe à sa mort, condition de notre vie. C'est ainsi que le professeur Cullmann dit : « Le passage 7 : 37 ss. doit être certainement rapporté au baptême »¹.

A chacun de débattre avec sa conscience d'exégète s'il peut pousser l'explication jusque-là.

MARC KOHLER.

¹ *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, p. 52.